

# AU SEUIL DE LA FORÊT

## HOMMAGE À PHILIPPE DESCOLA L'ANTHROPOLOGUE DE LA NATURE

sous la direction de

**Geremia COMETTI, Pierre LE ROUX,  
Tiziana MANICONE, Nastassja MARTIN**

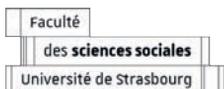


Illustration de couverture : Anaïs Pitalier, *Au seuil de la forêt*.

Ouvrage publié avec le concours de l'Institut d'ethnologie et de la Faculté des sciences sociales de l'université de Strasbourg, du laboratoire SAGE (UMR 7363 CNRS & université de Strasbourg), du laboratoire DynamE (UMR 7367 CNRS & université de Strasbourg), du Laboratoire d'anthropologie sociale (Collège de France, de l'École des hautes études en sciences sociales, du Centre national de la recherche scientifique, l'université Paris-Sciences-Lettres), de l'Institut de recherche pour le développement (IRD) et du GRED (UMR IRD & université Paul Valéry-Montpellier III), de l'école universitaire de recherche Translitteræ (programme Investissements d'avenir ANR-10IDEX-0001-02 PSL et ANR-17-EURE-0025).

© Tautem - [info@tautem.fr](mailto:info@tautem.fr)  
[www.tautem.fr](http://www.tautem.fr)  
Conception graphique : [alicedou.com](http://alicedou.com)  
Mirebeau-sur-Bèze (21310)  
Dépôt légal : novembre 2019  
Numéro ISBN : 979-10-97230-27-2

# AU SEUIL DE LA FORÊT

HOMMAGE À PHILIPPE DESCOLA  
L'ANTHROPOLOGUE DE LA NATURE

sous la direction de

**Geremia COMETTI, Pierre LE ROUX,  
Tiziana MANICONE, Nastassja MARTIN**

**TETEM**



# AVANT-PROPOS

par  
Geremia COMETTI, Pierre LE ROUX,  
Tiziana MANICONE, Nastassja MARTIN

Ce livre, offert par un collectif d'humains et de non-humains amicaux, n'aurait jamais vu le jour sans l'appui et l'enthousiasme d'Anne-Christine Taylor qui nous a accompagnés dans ce passionnant projet. C'est à elle que vont nos premiers remerciements.

Nous remercions chaleureusement tous les contributeurs du présent livre qui ont accepté de participer à cet hommage, avec une mention



Anne-Christine Taylor et Philippe Descola dans leur jardin (photo Eliza Levy, 2018)

spéciale pour les artistes : Eliza Levy, Alessandro Pignocchi, Anaïs Pitalier et Philippe Ricordel, qui ont souhaité y contribuer à leur façon, apportant couleurs et émotions à l'ensemble d'une façon très originale. Nos pensées émues vont à Michel Serres qui nous a quittés dans la nuit du 1<sup>er</sup> au 2 juin 2019, sans avoir pu voir ce livre publié alors qu'il fut l'un des tout premiers contactés à répondre à notre appel, avec la simplicité et la grande gentillesse qui caractérisaient ce grand philosophe.

Nos remerciements vont tout particulièrement à Bernard Sellato qui a bien voulu se charger de la relecture des articles écrits en anglais, avec la collaboration de Jean-Yves Bart traducteur à la Maison interuniversitaire des sciences de l'Homme en Alsace (MISHA, Strasbourg). Merci également à notre éditeur, Romain Pigeaud (avec la collaboration de Florian Berrouet et d'Alice Redou), qui a cru dès le premier jour à ce défi : la coordination de soixante-douze contributions dans un délai très court.

Nous remercions encore Marc Rochette, ancien directeur des collections d'ethnologie de la Bibliothèque nationale de France, et Jean-Daniel Boyer, doyen de la Faculté des sciences sociales de l'université de Strasbourg, pour leurs encouragements et leur aide dans l'organisation de la cérémonie de remise à Philippe Descola de cet ouvrage, bouquet interdisciplinaire offert au maître par ses amis, collègues et élèves, les 7 et 8 novembre 2019 à Strasbourg. À cet égard, notre reconnaissance va à Roland Ries, maire de Strasbourg, Michel Deneken, président de l'université de Strasbourg, Jean-Baptiste Gernet, adjoint au maire de Strasbourg chargé de la Culture, Yaël Boussidan, directrice-adjointe de Cabinet du maire de Strasbourg, et Bernard Rohfritsch, chef du service du Protocole de la ville de Strasbourg.

Enfin, nous remercions les institutions qui ont soutenu financièrement ce projet : l'université de Strasbourg, l'Institut d'ethnologie et la Faculté des sciences sociales de cette université, les laboratoires Sociétés, Acteurs et Gouvernement en Europe (SAGE, UMR 7363 CNRS & université de Strasbourg) et Dynamiques européennes (DynamE, UMR 7367 CNRS & université de Strasbourg), le Laboratoire d'anthropologie sociale (Collège de France, EHESS, CNRS, université Paris-Sciences-Lettres), l'Institut de recherche pour le développement et son unité de recherche Gouvernance, Risque, Environnement, Développement (GRED, IRD & université Paul Valéry-Montpellier III), ainsi que l'école universitaire de recherche Translitteræ (programme Investissements d'avenir ANR-10IDEX-0001-02 PSL et ANR-17-EURE-0025).

# INTRODUCTION

Philippe Descola : l'anthropologie de la nature

par

Geremia COMETTI, Pierre LE ROUX,  
Tiziana MANICONE, Nastassja MARTIN

Une lumière tamisée filtre par les lucarnes du haut plafond voûté. Vous êtes assis sur une chaise à dossier rond à droite de la porte, vous observez les quelques personnes présentes, penchées sur leurs livres dans la salle de la bibliothèque du Laboratoire d'anthropologie sociale. Le silence est dense, légèrement altéré par le son des pages qui se tournent, des doigts qui pianotent sur le clavier des ordinateurs. Vous attendez. Une porte s'ouvre, des pas feutrés s'approchent sur la moquette bleu nuit. Quelqu'un arrive, quelqu'un vient vous chercher.

Un sourire... « Suivez-moi. » Vous vous levez en rassemblant vos affaires et vous engouffrez dans le couloir qui mène à la petite porte blanche tout au bout. « Allez-y, il vous attend. » Vous entrez. Philippe Descola est assis sur un fauteuil de cuir noir derrière son bureau, le sourire aux lèvres. Vous prenez place face à lui sur une petite chaise en bois, salutations, présentations, puis l'inévitable et tant attendu « Racontez moi ». Vous exposez votre désir : partir sur ce terrain, étudier cette société, approfondir cette problématique, et avoir la chance, peut-être, de le faire sous sa direction. Cela vous paraît de plus en plus brouillon et emmêlé à mesure que vous déployez ce qui vous anime, la petite tête réduite jivaro posée dans la coupelle sur la gauche du grand bureau ne vous aide pas à vous concentrer. Les yeux de l'homme assis en face de vous brillent, peut-être avez-vous éveillé son intérêt. Il prend la parole, se ressaisit délicatement de vos mots, vous pose quelques questions déstabilisantes.

Vous êtes un funambule sur le fil, cela oscille mais vous ne vacillez pas, vous avez peur de tomber mais vous tenez le cap. Vous vous accrochez à l'assurance tranquille de la personne qui vous fait face, à ce regard où l'érudition et la longue expérience de la discipline anthropologique n'ont pas entamé une once de bienveillance.

Philippe Descola accepte de vous prendre sous sa direction. Vous le remerciez, lui serrez la main en prenant congé. Vous empruntez à nouveau le couloir, accélérant le pas, passez la porte battante sans jeter un regard en arrière. Il vous faut de l'air. Vous descendez les escaliers en courant et débouchez sur le cloître, au cœur du bâtiment. Un carré de verdure, quelques arbres, une poignée d'étudiants et de chercheurs assis lisant, méditant ou devisant sur les bancs épars, les oiseaux qui chantent. Vous cherchez une place libre, vous vous asseyez, réalisez. Votre vie vient de prendre un tournant, c'est confus, c'est effrayant, mais c'est là, c'est maintenant que ça arrive.

Cette expérience, nombre d'entre nous l'ont vécue, déclinée selon le contexte et les trajectoires personnelles de chacun. Si elle est d'abord l'expression de la relation d'un étudiant à un professeur renommé et à l'institution prestigieuse qu'il représente, elle est aussi la concrétisation de ce moment où les tâtonnements existentiels et intellectuels ayant mené jusqu'à cette célèbre bâtisse du 52 rue du Cardinal-Lemoine se précisent ; de cet instant où il devient possible de donner vie à la vocation qui pousse, souvent depuis le plus jeune âge, vers l'ethnologie et l'anthropologie. Philippe Descola lui-même témoigne dans *La Composition des mondes* (2014) d'une expérience similaire lorsque, il y a près de quarante ans, il est entré dans cette même bibliothèque et dans ce même bureau pour présenter son projet de thèse de doctorat à Claude Lévi-Strauss, alors directeur du Laboratoire d'anthropologie sociale, auquel il succéderait des années plus tard.

Comment et pourquoi décide-t-on un jour de devenir anthropologue ? Peut-être en réponse à ce « décalage » auquel fait référence Philippe Descola (2014, p. 129), à cette étrange inadéquation au monde dans lequel les contingences historiques nous ont fait naître. Cette distance qui se creuse peu à peu entre nous-mêmes et notre propre société, chrysalide de réflexivité, est à l'origine, pour Philippe Descola comme pour nombre d'entre nous, du désir de partir voir plus loin si d'autres mondes existent.

Philippe Descola décida en 1976 de conduire un terrain de trois années en Amazonie équatorienne sous la direction de Claude Lévi-Strauss, dans le cadre de sa thèse de troisième cycle. Il partit chez les Achuar en compagnie de son épouse, Anne-Christine Taylor, elle aussi engagée dans des recherches doctorales sur cette société. À cette époque, l'Amazonie n'avait pas le vent en poupe au sein de la communauté ethnologique. On dressait le portrait d'un territoire où vivaient des populations « sans foi ni lois ni rois » (*ibid.*, p. 42), plongées dans un état de nature proche de celui décrit par Hobbes. Un véritable « scandale sociologique » (*ibid.*, p. 45) ! Il se disait alors de ces sociétés qu'elles étaient le théâtre de guerres sanglantes ; on comprenait mal leur incorrigible désintérêt pour toute forme de transcendance divine ou historique ; encore moins le fait que ces gens ne s'embarrassaient pas d'une conscience nationale. Pourtant, malgré les siècles de massacres et d'expropriation entraînés par la Conquête, ces « collectifs » – comme Philippe Descola, à la suite de Bruno Latour (2004), nomme ces ensembles d'humains et de non-humains pour eux inséparables – continuaient de vivre sous leurs propres normes. Comment cela était-il possible ? Quel était leur ressort ? Tel est le mystère auquel Philippe Descola s'attela dès ses tout premiers travaux de terrain. Loin de le décourager, le « brouillard anarchique » qui caractérisait l'Amazonie et le fait que rien ne « tombait sous le sens » ne firent qu'amplifier son envie d'y travailler (Descola, 2014, p. 45). En entamant une ethnographie minutieuse sur les relations entre les Jivaro Achuar et leur environnement, Philippe Descola se plaça à contre-courant de ce qui intéressait l'anthropologie sociale à l'époque. Cette dernière s'étant, selon lui, forgée dans l'étude des sociétés segmentaires hiérarchisées d'Afrique, d'Asie et de Polynésie, elle ne pouvait expliquer de quoi étaient faits les collectifs d'Amazonie (*ibid.*, p. 54). Son travail allait déboucher sur des avancées théoriques importantes en anthropologie, permettant à beaucoup de chercheurs de lui emboîter le pas dans cette voie.

Philippe Descola, ancien élève de philosophie de l'École normale supérieure de Saint-Cloud, soutint sa thèse de doctorat d'ethnologie en 1983. Après avoir enseigné à l'université de Quito en Équateur, il devint attaché de recherche à la Maison des Sciences de l'Homme à Paris avant de rejoindre l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS), où il fut nommé maître de conférences en 1987. Il y développa, année après année, lors de son séminaire hebdomadaire, une anthropologie comparative des rapports entre humains et non-humains : si la modernité avait postulé

leur distribution universelle dans deux domaines séparés, nature et culture, l'oxymore « anthropologie de la nature », intitulé du séminaire de Philippe Descola, tout en dévoilant une aporie, suggérait d'emblée une voie pour s'en échapper. En 2000, il fut élu professeur au Collège de France à la chaire « Anthropologie de la nature », succédant à Françoise Héritier (chaire « Étude comparée des sociétés africaines ») qui avait elle-même succédé en 1984 à Claude Lévi-Strauss (chaire « Anthropologie sociale »). Comme ses prédécesseurs Claude Lévi-Strauss et Françoise Héritier, Philippe Descola fut d'abord directeur d'études à l'EHESS, nommé en 1989, et le resta après son élection au Collège de France. Au sein de l'EHESS, il coordonna notamment un groupe de recherche sur les « raisons de la pratique : invariants, universaux, diversité ». En 2001, il prit la direction du Laboratoire d'anthropologie sociale, fondé en 1960 par Claude Lévi-Strauss. La même année, il devint membre du conseil d'administration puis président, de 2001 à 2009, du conseil scientifique de la prestigieuse Fondation Fyssen qui, depuis 1979, selon les vœux de son fondateur, s'attache à encourager les recherches relatives à la compréhension des processus cognitifs chez l'homme et l'animal, ainsi que ses fondements biologiques et culturels. Président de la Société des américanistes depuis 2002, entre autres conseils scientifiques dont il fut ou reste membre, Philippe Descola fut nommé en 2014 au Conseil stratégique de la recherche (CSR), organisme créé en 2013 et placé sous l'autorité du Premier ministre français pour proposer les grandes orientations de la stratégie nationale de recherche scientifique et participer à l'évaluation de leur mise en œuvre. Il y présida la section « Sciences sociales et humaines ».

Philippe Descola fut professeur invité dans les universités de Göteborg et d'Uppsala (Suède), de São Paulo, chaire « Lévi-Strauss », et de Rio de Janeiro, chaire « Claude Bernard » (Brésil), de Vienne (Autriche), de Chicago et Cornell (États-Unis), de l'UNAM à Mexico (Mexique), de Buenos Aires (Argentine), de Louvain, chaire « J. Leclercq », au Collège de Belgique, puis à l'Université Saint-Louis de Bruxelles (Belgique), dans les universités de Pékin « Beida » (Chine), de Montréal (Canada) et de Saint-Petersbourg (Russie), ainsi qu'à la London School of Economics (Royaume-Uni). Il a été Fellow de la Carl Friedrich von Siemens Stiftung de Munich (Allemagne) en 2007-2008 et du King's College de Cambridge (Royaume-Uni) en 2014-2015, puis Distinguished Visiting Professor au Peter Wall Institute of Advanced Studies de l'Université de la Colombie-Britannique à Vancouver (Canada). Il a donné en outre des conférences

dans une cinquantaine d'universités ou académies étrangères, et il fait ou a fait partie du comité d'honneur ou de rédaction de diverses revues scientifiques dont *L'Homme*, *Hau. Journal of ethnographic theory*, *Tracés*, *Journal de la société des américanistes*.

Il reçut nombre de prix prestigieux et décorations nationales ou internationales dont la liste est donnée, avec celle de ses travaux, dans la bibliographie exhaustive mais évidemment provisoire qui suit cette introduction. Il a ainsi, pour ne citer que quelques exemples, été fait chevalier dans l'ordre des Palmes académiques en 1997, reçu en 2012 la médaille d'or du CNRS, plus haute distinction scientifique française, et le prix Cosmos international en 2014, et il a été fait commandeur dans l'ordre de la Légion d'honneur en 2016.

Son premier ouvrage, issu de sa thèse, s'intitule *La Nature domestique*. Publié en 1986, il représente un remarquable exercice d'ethnologie et d'anthropologie, au travers duquel l'auteur tente de mettre en lumière, chez les Achuar, des caractéristiques générales d'interaction entre une société et son milieu, en décrivant très finement les rapports techniques et symboliques qu'ils entretiennent avec leur environnement naturel.

*Les Lances du crépuscule*, publié chez Plon en 1993 dans la collection « Terre humaine » créée et dirigée par Jean Malaurie, fut le premier livre qui fit connaître Philippe Descola du grand public, en révélant ses dispositions pour l'écriture. Dans le *post-scriptum* du livre, « Les écritures de l'ethnologie » (1993, p. 479-482), Descola souligne – et il est l'un des rares à l'avoir fait – combien il est malheureux que les règles de l'écriture monographique de l'ethnologie classique contraignent si souvent les ethnologues à un mode d'expression standardisé des formes de description et d'analyse, souvent indigeste pour le plus grand nombre, au prétexte que ce mode d'écriture est celui reconnu par la communauté scientifique. Cela peut sembler normal pour une science qui vise à produire des généralisations à travers l'exercice de la comparaison ; néanmoins, comme l'écrit Descola :

« [...] en proscrivant toute référence à la subjectivité, l'ethnologie classique se condamne toutefois à laisser dans l'ombre ce qui fait la particularité de sa démarche au sein des autres sciences humaines, c'est-à-dire un savoir fondé sur la relation personnelle et continue d'un individu singulier avec d'autres individus singuliers, qui n'est pas pour autant dépourvu de légitimité, mais dont les profanes ignorent presque toujours dans quelles conditions il a été acquis » (1993, p. 480).

Les règles canoniques de l'écriture en ethnologie et en anthropologie induisent, selon Descola, non seulement une limitation d'ordre épistémologique dans la production de la connaissance, mais aussi une limitation de l'audience, dès lors bornée à la seule communauté des chercheurs, « la lassitude des éditeurs et du public aidant » face à une écriture trop souvent d'apparence absconse et par là même rebutante au plus grand nombre.

C'est en partie pour restituer son cheminement subjectif à la discipline que Philippe Descola décida de rédiger *Les Lances du crépuscule*, ethnographie réflexive dans laquelle la description, tant du collectif achuar que, symétriquement, du travail de l'ethnographe sur le terrain, est à l'honneur. En amont de cette écriture à la fois sobre et généreuse, il y a la reconnaissance que l'ethnologue se trouve dans une situation très particulière de production du savoir : là où les historiens mentionnent leurs archives, où les psychologues présentent leurs protocoles expérimentaux et où les sociologues décrivent leurs procédures statistiques et leurs questionnaires, les ethnologues se sentent libres d'expliquer comment, à partir de leur unique expérience, ils ont tiré un ensemble de connaissances



Fig. 1. Philippe Descola chez les Achuar (photo Anne-Christine Taylor, 1978)

dont ils demandent aux lecteurs d'accepter la validité. Comme le dit Philippe Descola (2014, p. 123) : « un tel privilège devient exorbitant s'il n'est pas tempéré par le souci d'exposer les situations qui ont rendu possible l'écllosion d'un savoir si particularisé ». C'est donc en s'attachant à chaque détail de la vie quotidienne des Achuar et sans jamais s'en exclure en tant qu'ethnologue que l'auteur déploie son écriture dans *Les Lances du crépuscule*. On y lit ses efforts pour ne pas surimprimer sa propre pensée sur le monde qui l'accueille ; on y sent le péril qui le menace à chaque instant de se dissoudre dans l'objet de son étude ; on y comprend ce en quoi peut consister le travail quotidien de l'ethnologue ; on y voit la manière dont il compense l'opacité des longs premiers mois en consignait jour après jour dans ses carnets un maximum d'informations, très mystérieuses et assez incompréhensibles au début. *Les Lances du crépuscule* sont exemplaires de ce travail par lequel passe tout ethnologue au retour d'un long terrain, qui consiste à se replonger dans la matière brute et touffue de ses notes : avec le recul et le temps écoulé, elles s'agencent peu à peu en une constellation de points dans laquelle on distingue enfin une forme, que l'on tente de rendre, par l'écriture, intelligible et partageable.

*La Nature domestique* comme *Les Lances du crépuscule* permettent de mettre en lumière que ce que l'on appelle « anthropologie » est le plus souvent de l'ethnologie. Pourtant, comme le fait remarquer Philippe Descola, on considère aujourd'hui dans les pays anglo-saxons que le projet, partagé par les grands anthropologues du xx<sup>e</sup> siècle, consistant à mettre « en lumière des propriétés formelles de la vie sociale au moyen de la méthode comparative, est au mieux suranné, au pire impérialiste et raciste » (Descola, 2014, p. 117). Tout un pan de l'ethnologie et de l'anthropologie mondiales contemporaines dit être revenu des tropiques, c'est-à-dire des anciens empires coloniaux et de leurs poussières, non sans une certaine hypocrisie, puisque les zones d'influence et pays sous gouvernance éclairée demeurent aujourd'hui plus que jamais une réalité. Pourtant, si l'ethnologie comme l'anthropologie sont bien filles ou parentes des anciennes épopées, découvertes et exploitations coloniales, pour une large part elles étaient également, dans le même temps et dès leurs débuts, marquées au sceau de la curiosité humaine, scientifique et intellectuelle le plus souvent imprégnée d'une forte empathie de la part de leurs acteurs sur le terrain. Ce grand retour sur l'histoire coloniale et ses implications a quelque part tué l'idée qu'il était encore possible de

produire du savoir sur autrui. En se dissolvant dans nos sociétés, le sujet et l'objet décomposés ont emporté avec eux une bonne part de ce qu'il restait du désir de dire quelque chose de ce qui n'était pas nous-mêmes. À la source de ce renoncement, Philippe Descola voit plutôt la paresse et la pusillanimité qui se cache derrière les bons sentiments, une « justification narcissique » (Descola, 2001, p. 4) qui, *in fine*, paralyse plus qu'elle ne libère.

Quoique le recueil des données de terrain auquel se livre Philippe Descola soit méthodique et rigoureux – en témoignent les mesures précises par lesquelles il démontre l'« autocontention harmonieuse » (Descola, 1986, p. 403) des Achuar dans *La Nature domestique* par exemple –, il a toujours assumé qu'il existait des raisons profondément individuelles et parfois mystérieuses qui présidaient au choix d'un terrain particulier. Une personnalité peut « résonner » avec un terrain, ce qui confirme que le savoir anthropologique est toujours, avant tout, le produit d'une relation située et historicisée. L'ethnographe face au terrain est en lui-même une sorte de « phénomène social total » au sens de Marcel Mauss, à travers lequel se croisent, s'entrecoupent et s'expriment des cosmologies différentes et des trajets historiques singuliers ; c'est pour cette raison précise que le savoir anthropologique n'a de valeur que s'il est, chaque fois, resitué dans cette origine. Cela dit, et c'est là l'une des beautés de sa pensée, Philippe Descola a montré, par la progression même de son travail, qu'il était possible de s'immerger dans la description minutieuse des réalités locales, des affres et bonheurs du terrain qui tourmentent et enchantent l'ethnographe, sans pour autant perdre de vue un éventuel projet anthropologique, c'est-à-dire l'ambition d'offrir des modèles de compréhension de la diversité de composition et d'habitation des mondes.

Son dernier grand ouvrage en date, décisif, tant au sein de la communauté scientifique que de la société civile, s'intitule *Par-delà nature et culture*. Professeur au Collège de France, Philippe Descola a profité de chaque cours donné pour déployer sa pensée et l'articuler dans la trame de ce qui devint, dès sa sortie en 2005, un ouvrage de référence qui fit définitivement bouger les lignes de l'anthropologie. Si *Par-delà nature et culture* représente bien la synthèse de son parcours réflexif sur la question des relations entre humains et non-humains, Philippe Descola ne part pas ici directement du terrain (comme le font généralement les

ethnologues, et comme il l'a fait jusque-là), mais d'hypothèses quant à des dispositions de la nature humaine. Il explore comment elles sont actualisées dans des institutions très diverses, en se livrant à un exercice d'ontologie structurale d'où naissent ses quatre ontologies : l'animisme, le naturalisme, l'analogisme et le totémisme. Philippe Descola pose d'abord l'existence d'un invariant hypothétique, un « noyau » depuis lequel déployer des combinaisons : le rapport entre intériorité et physicalité. Dans *Par-delà nature et culture*, la comparaison devient un dispositif de vérification et le moyen d'avérer le déploiement concret des potentialités contenues dans l'invariant, et non le point de départ de l'analyse inductive qui caractérise généralement l'ethnologie. Une phrase qui fait écho à ce qu'écrivait Marcel Mauss revient régulièrement sous la plume de Philippe Descola (2005, p. 163) : « [...] l'homme s'identifie aux choses et identifie les choses à lui-même en ayant à la fois le sens des différences et des ressemblances qu'il établit ». Ce sont les formules régissant ces « processus d'identification », divers mais non infinis, que Philippe Descola recherche : les quatre ontologies deviennent un tableau permettant d'explorer leurs connexions. Il redéfinit par là même la mission de l'anthropologie sociale, qui s'attache dès lors à les rendre intelligibles, tout en inventant des outils analytiques moins dépendants de la conception anthropocentrique des rapports entre humains et non-humains.

Il est indéniable que de nombreux étudiants et chercheurs ayant la fibre théorique se sont saisis de *Par-delà nature et culture* comme d'une sorte de bible : ce programme, tout en restant fidèle au terrain et à tout ce qu'il représente pour l'anthropologue, permet de dépasser à la fois l'ethnographisme et l'anthropocentrisme constitutifs de la formation de l'anthropologie en tant que science à part entière au XIX<sup>e</sup> siècle, en même temps que de l'eurocentrisme de la philosophie occidentale lorsqu'elle traitait de la question de l'ontologie. En effet le terme *ontologie* avait déjà acquis dans l'anthropologie contemporaine, depuis l'article d'Alfred Irving Hallowell (1960) sur l'ontologie ojibwa – définie comme une « ethno-métaphysique » –, un usage distinct de son acception philosophique traditionnelle. Alors que l'ontologie au sens classique désignait la « science des êtres » telle qu'elle prend forme dans les dialogues du Sophiste de Platon, cherchant d'abord à endosser un discours général sur l'être en tant qu'être, puis à s'occuper de la classification de ces êtres, la définition beaucoup plus pragmatique qu'en a donnée Descola

dans *Par-delà nature et culture* a eu pour originalité principale de se voir incarnée dans la diversité et non plus seulement dans l'unicité d'une voix philosophique occidentale. Les ontologies – puisqu'à présent elles sont multiples – peuvent être définies comme des façons diverses mais non infinies de structurer notre expérience des êtres, humains et non-humains, ou encore, pour reprendre les termes de Philippe Descola, comme des « systèmes de propriétés des existants » (2005, p. 176). Les conséquences concrètes du déploiement théorique de *Par-delà nature et culture* furent majeures. Quelque chose redevenait possible ; la perspective d'un monde diversifié et accueillant, tout en restant structuré et perceptible, s'ouvrait enfin à ceux qui se dirigeaient vers l'ethnologie et l'anthropologie. Grâce à ce structuralisme renouvelé, ils étaient enfin munis, pour aller sur le terrain, plus que de concepts opératoires bien ficelés, d'un outillage à tester, à éprouver au contact des réalités auxquelles ils se confronteraient. Les quatre ontologies n'ont jamais été figées ou rigides, comme certains détracteurs ont pu l'affirmer : elles représentent des outils heuristiques d'une grande fécondité, forgés pour se donner les moyens de mieux rendre compte de la diversité des usages du monde ; elles deviennent sensibles et flexibles dès lors qu'on en fait un usage exploratoire et non dogmatique.

Depuis ses premiers travaux jusqu'à *Par-delà nature et culture*, l'originalité de Philippe Descola est très certainement d'avoir su exploiter le plus finement possible cette spécificité inhérente à la science anthropologique : être la seule qui permette une si grande variété de focales et d'expositions. La nécessité d'équilibre entre la description fidèle des détails très minutieux de la vie quotidienne qu'exige l'ethnographie et les synthèse et modélisation que requièrent l'ethnologie régionale comme l'anthropologie sociale s'exprime pleinement sous sa plume.

Philippe Descola a souvent dit qu'il se sentait quelque peu comme un géographe contrarié, raison pour laquelle, sans doute, sa leçon inaugurale au Collège de France s'ouvre sur un hommage à Alexander von Humboldt. Il évoque l'arrivée du naturaliste prussien au Venezuela en 1799, sa description minutieuse et attentive des milieux amazoniens alors que l'explorateur remonte le fleuve Orénoque. Ce faisant, il regrette que von Humboldt n'ait jamais accédé à sa chaire, puisqu'il avait l'intuition marquée et pionnière que l'histoire naturelle était inséparable de l'histoire humaine de la nature. Comme Descola le fait remarquer, c'était probablement trop tôt ou trop tard, puisque le Collège de France avait déjà entériné la césure entre nature et culture : le XIX<sup>e</sup> siècle ne traita en

effet que de cela, du « grand partage de méthodes entre sciences de la nature et sciences de la culture » (Descola, 2001, p. 2). Il faudra attendre deux siècles avant que les précieuses intuitions du naturaliste soient consacrées par l'institution, avec l'arrivée de Philippe Descola à la chaire d'anthropologie de la nature au Collège de France. Il faut dire que l'idée de nature est coriace, même pour les ethnologues menant des terrains sur lesquels, pourtant, la nature n'existe pas à proprement parler. Nombre d'entre eux continuent, inconsciemment souvent et bon gré mal gré, de voyager, d'observer et de réfléchir avec ce conditionnement dans leurs bagages.

Cette nature indélogeable que l'ethnologue emporte un peu partout avec lui, c'est ce que Philippe Descola a baptisé l'« universalisme clandestin », régnant sans partage sur le monde, comme une évidence désormais incontestable. Il existerait une nature homogène, universelle et régie par les lois de la matière, sur la base de laquelle les cultures pourraient, potentiellement, varier. Si aujourd'hui tout un chacun accepte relativement bien l'idée de la diversité des cultures, une grande majorité de personnes en Occident, comme les institutions qui les gouvernent, continuent de concevoir les cultures autochtones comme autant de « points de vue », de « filtres » (Descola, 2001, p. 6) nécessairement erronés puisque la « réalité naturelle », mise au jour par la vraie science, est une et indivisible. Or, non seulement cette vision du monde est relativement tardive, comme l'a montré Michel Foucault dans *Les Mots et les choses* (1966), mais elle est de plus loin d'être partagée par tous les collectifs, comme le montre Philippe Descola dans son travail, et comme continuent de l'expliquer les auteurs qui contribuent à ce volume.

C'est précisément là, dans cet interstice laissé vacant et inhabité, ouvert par et pour cette césure entre l'universelle nature et les relatives cultures, que ce que l'on pourrait qualifier de militantisme se manifeste chez Philippe Descola. S'il n'est plus trotskyste comme dans ses jeunes années, son engagement concret et théorique, se déployant désormais depuis l'intérieur de l'institution scientifique, constitue l'une des formes de lutte les plus vivaces et les mieux armées contre l'universalisation de la dichotomie nature/culture. Philippe Descola a toujours déploré le fait que les collectifs proposant d'autres versions du monde que celle à quoi devrait correspondre l'organisation du réel soient condamnés. Pour y faire face, il propose de se départir, au sein même de la science anthropologique, de ce voile dualiste qui a marqué la création de la

discipline, en changeant définitivement de focale pour aborder la question des rapports entre humains et non-humains. Repeupler le monde de manière pluraliste, ce n'est pas redéfinir les êtres de la nature ou ceux de la culture : c'est repeupler l'entre-deux-mondes, où de nouvelles connexions entre les uns et les autres redeviennent, comme aux premiers temps de l'humanité, non seulement possibles mais nécessaires. Conjointement à ce changement radical de vision, et presque pour l'accompagner, Philippe Descola réaffirme la nécessité d'un regard éloigné, comme l'avait déjà recommandé Claude Lévi-Strauss, et l'impératif de la connaissance elle-même. En effet, l'attention aux centaines de monographies de ses prédécesseurs et de ses successeurs n'a peut-être pas d'effets pratiques immédiats, mais constitue pour lui des pièces de « première importance dans le projet de comprendre qui nous sommes » (Descola, 2012, p. 2). L'érudition et les savoirs spécialisés, colonne vertébrale de la recherche pour Philippe Descola, doivent donc être préservés à tout prix.

Aujourd'hui, la situation écologique dramatique dans laquelle nous sommes plongés, seul présent collectif de la planète, allant main dans la main avec le triomphe progressif du marché, ne fait qu'amplifier la préconisation de Philippe Descola (2001, p. 6) :

« L'analyse des interactions entre les habitants du monde ne peut plus se cantonner aux seules institutions régissant la société des hommes, ce club de producteurs de normes, de signes et de richesses où les non-humains ne sont admis qu'à titre d'accessoires pittoresques pour décorer le grand théâtre dont les détenteurs du langage polissent la scène. »

Nous tous dans ce livre, chacun et chacune à sa façon, sommes partie prenante de ce mouvement de métamorphose au sein des sciences dites « sociales », préoccupés par l'idée de traduire d'autres manières de faire monde, *a fortiori* depuis que nous sommes tous impliqués dans l'époque instable et incertaine qui caractérise l'Anthropocène. Non, Philippe Descola, comme son ancien directeur de thèse, n'a jamais cherché à « faire école ». Pourtant si, il a fait école ! En témoigne le présent hommage.

Les contributeurs de cet ouvrage sont des étudiants que Philippe Descola a dirigés et guidés, des collègues avec lesquels il a travaillé et échangé, des chercheurs et des artistes qu'il a inspirés. Chacun à sa mesure, ils ont été marqués par leur rencontre avec Philippe Descola, en personne

ou par l'intermédiaire de ses ouvrages et travaux. Ce recueil de textes a pour objectif d'assembler toutes ces voix en une polyphonie amicale et puissante, esquissant – comme, à l'issue de ses terrains, l'ethnographe le pressent dans ses carnets élimés mais bien remplis – une constellation généreuse et inclusive qui puisse relier harmonieusement cette myriade de points lumineux singuliers. La forme que cette constellation renvoie est celle, métastable mais reconnaissable, du professeur Philippe Descola ; sol accueillant et terreau fertile propices aux futurs jeunes ethnographes et anthropologues.

Au seuil de la forêt, c'est un accès, une invite à entrer, pour trouver, se trouver aussi, découvrir en tout cas, se perdre parfois. Tout est permis à l'approche de cette ouverture entre les mondes. Rien n'est encore défini ni certain. C'est la frontière et la porte de la découverte humaine et de l'avancée scientifique, ethnographique, linguistique, géographique et botanique. C'est une image parlante pour tous ceux qui ont un jour vécu ou rêvé du « contact » avec l'Autre. De l'Europe à l'Asie du Sud-Est, de l'Asie centrale à l'Océanie, des Andes à l'Afrique, de la Terre de Feu au Grand Nord, en passant par l'Amazonie, anthropologues, archéologues, artistes peintres, conservateurs, épistémologues, économistes, écrivains, ethnographes, ethnologues, dessinateurs, documentalistes, géographes, gestionnaires, historiens, juristes, naturalistes, philosophes, photographes, poètes et sociologues joignent leur voix, leurs carnets, leurs outils, leurs appareils et leur plume à travers le temps. Ceci, en amical et respectueux hommage à un homme dont l'action et la pensée ont pu influencer sur eux, sans doute ici simples porte-parole de bien d'autres, connus et inconnus.

Certains des contributeurs ont voulu simplement remémorer une anecdote à son propos, significative pour eux ; d'autres lui ont écrit un billet tout bonnement amical ; d'autres encore ont tenté une sorte d'exégèse portant sur tout ou partie de son œuvre ; plusieurs ont opté pour ouvrir une discussion critique avec lui ou lui proposer une réponse portant sur un point particulier ; quelques-uns ont choisi de lui offrir le simple présent d'un joli morceau de leur propre production disciplinaire issu, soit de leurs enquêtes et recherches, soit de leurs réflexions synthétiques résultantes ; d'aucuns ont préféré lui livrer en cadeau une création inédite, comme un dessin, une photographie ou un tableau... Mais tous ont donné le meilleur d'eux-mêmes, exprimé dans un simple petit éclat taillé issu de la pierre brute et protéiforme mais précieuse de leurs connaissances, réflexions, actions, savoirs ou savoir-faire. Qu'ils

en soient tous ici remerciés. En raison du nombre et de la diversité des contributions du présent ouvrage, difficiles à agencer par thèmes équilibrés en volume, les éditeurs ont choisi de présenter celles-ci au plus simple, par ordre alphabétique, à l'exception de la dernière, qui illustre l'ultime « leçon » donnée par Philippe Descola au Collège de France le 27 mars 2019 dans le cadre de la chaire « Anthropologie de la nature ».

Philippe Descola a dit que *Les Lances du crépuscule* (2014, p. 123) représentait pour lui un monument célébrant une culture humaine, un collectif dont la découverte a bouleversé sa vie. Il dédie souvent son travail aux Achuar et à la brume montante de la Haute-Amazonie, pour avoir secoué ses évidences et interrogé ce qu'il avait jusque-là tenu pour des vérités incontestables. Qu'il nous soit permis, ici et aujourd'hui, au seuil de la forêt toujours mystérieuse et attirante et au nom d'un collectif bienveillant et reconnaissant, de dédier ce livre à Philippe Descola, à son « évidence tranquille » propre, et d'honorer cet homme qui a contribué à l'avancement de la science, et pour certains à changer leur vie.

## BIBLIOGRAPHIE

- DESCOLA, Philippe, 1986, *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Fondation Singer-Polignac et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 450 p.
- , 1993, *Les Lances du crépuscule. Relations jivaro, Haute-Amazonie*, Paris, Plon (« Terre Humaine »), 506 p.
- , 2001, *Anthropologie de la nature. Leçon inaugurale prononcée le jeudi 29 mars 2001*, Paris, Collège de France (« Leçons inaugurales du Collège de France »), 13 p. (traduction en allemand, *Mittelweg* 36, 22, novembre 2013, p. 4-26).
- , 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), 623 p.
- , 2012, « Apologie des sciences sociales. Discours prononcé le 19 décembre 2012 à l'occasion de la remise de la médaille d'or du CNRS », *La vie des idées*, Collège de France, 5 p. (texte en ligne : <https://laviedesidees.fr/Apologie-des-sciences-sociales.html>).
- , 2014, *La Composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion, 378 p.

FOUCAULT, Michel, 1966, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), 404 p.

HALLOWELL, Alfred Irving, 1960, « Ojibwa ontology, behaviour and world view », p. 19-52 in Stanley Diamond (ed.): *Culture in History. Essays in honor of Paul Radin*, New York, Columbia University Press, 1014 p.

LATOUR, Bruno, 2004, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte (« Poche sciences »), (1<sup>re</sup> éd. : 1999), 392 p.

TESTART, Alain, 1991, *Pour les sciences sociales. Essai d'épistémologie*, Paris, Christian Bourgois (« Epistémè Essais »), 174 p.



# TRAVAUX DE PHILIPPE DESCOLA

*Bibliographie provisoire  
présentée et complétée par  
Geremia Cometti et Pierre Le Roux*

## DISTINCTIONS

### PRIX

- 1996, médaille d'argent du Centre national de la recherche scientifique (CNRS)
- 2011, prix de sociologie de la fondation Édouard Bonnefous de l'Académie des sciences morales et politiques (pour l'ensemble de l'œuvre)
- 2012, médaille d'or du CNRS
- 2014, médaille d'or de l'Académie d'agriculture de France
- 2014, prix Cosmos international (Osaka, Japon)

### DÉCORATIONS

- 1997, chevalier dans l'ordre des Palmes académiques
- 2004, officier dans l'ordre national du Mérite
- 2016, commandeur dans l'ordre de la Légion d'honneur

### ACADÉMIES ET DOCTORAT *HONORIS CAUSA*

- 2010, membre étranger de la British Academy (Royaume-Uni)
- 2012, membre étranger de l'American Academy of Arts and Sciences (États-Unis)
- 2015, doctorat *honoris causa* de l'université de Montréal (Québec, Canada)

### OUVRAGES

- 1986, *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Fondation Singer-Polignac et Éditions de la Maison des Sciences de

l'Homme, 450 p. (traduction en espagnol : Quito-Lima, Institut français d'études andines/Éditions Abya-Yala, 1988 ; en anglais : Cambridge, Cambridge University Press, 1994).

1988, *Les Idées de l'anthropologie*, Paris, Armand Colin, 208 p. (traduction en hongrois : Budapest, Szazadveg Könyvklub, 1993) (avec Gérard Lenclud, Carlo Severi et Anne-Christine Taylor).

1993, *Les Lances du crépuscule. Relations jivaro, haute Amazonie*, Paris, Plon (« Terre humaine »), 506 p. (traduction en anglais : New York, The New Press pour les États-Unis, 1996, et Londres, Harper Collins pour le Royaume-Uni, 1996 ; en allemand : Stuttgart, Klett und Cotta, 1996, réédition : Berlin, Suhrkamp, 2011 ; en espagnol : Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005 ; en portugais : São Paulo, Cosac & Naify, 2006 ; en chinois : Pékin, Yingpan, en cours).

2001, *Anthropologie de la nature. Leçon inaugurale prononcée le jeudi 29 mars 2001*, Paris, Collège de France (« Leçons inaugurales du Collège de France »), 13 p. (traduction en allemand : *Mittelweg* 36, 22, novembre 2013, p. 4-26).

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

2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), 623 p. (édition en poche : Paris, Gallimard (« Folio-Essais »), 2015 ; traduction en allemand : Berlin, Suhrkamp, 2011 ; traduction en espagnol : Madrid & Buenos Aires, Amorrortu, 2012 ; traduction en russe : Moscou, New Literary Observer, 2012 ; traduction en anglais : Chicago, The University of Chicago Press, 2013 ; traduction en turc : Istanbul, Bilgi University Press, 2013 ; traduction en italien : Florence, SEID Editori, 2014 ; traduction en polonais : Varsovie, Volumen, en cours ; traduction en arabe : Manama, ministère de la Culture du Bahreïn, en cours ; traduction en japonais : Tokyo, Suiseisha, en cours ; traduction en slovène : Ljubljana, Studia Humanitatis, en cours).

2006, *Les Atmosphères de la politique. Dialogue pour un monde commun* (mené par Bruno Latour et Pasquale Gagliardi, avec Philippe Descola, François Jullien, Gilles Kepel, Derrick de Kerckhove, Giovanni Levi, Sebastiano Maffettone, Angelo Scola, Peter Sloterdijk, Isabelle Stengers et Adam Zagajewski), Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 352 p. (traduction en espagnol : Madrid, Editorial Complutense, 2008).

2010, *Diversité des natures, diversité des cultures*, Paris, Bayard (« Les petites conférences »), 85 p. (traduction en italien : Rome, Book Time,

2011 ; traduction en espagnol, Buenos Aires, Capital intelectual, 2016 ; traduction en portugais, São Paulo, Editora 34, 2016).

2011, *L'Écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Paris, Éditions Quae, 110 p. (traduction en anglais : Chicago, Prickly Paradigm Press, 2013 ; traduction en italien : Rome, Linaria, 2013 ; traduction en allemand : Berlin, Matthes & Seitz, 2014).

2011, *Les Grandes civilisations*, Paris, Bayard/Collège de France, 290 p. (avec Anne Cheng, Christian Goudineau, Nicolas Grimal, Henry Laurens, John Scheid et Michel Tardieu).

2014, *La Composition des mondes. Entretien avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion (« Champs-Essais »), 288 p. (traduction en espagnol : Buenos Aires, Capital intelectual, 2016).

2014, *Être au monde. Quelle expérience commune ?*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, présentation de Michel Lussault, 76 p. (avec Tim Ingold).

2017, *Cultures*, Paris, INSEP/Le Pommier/Carnets Nord (« Homo ludens »), 107 p.

### OUVRAGES COLLECTIFS DIRIGÉS

1991, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France (« Grands dictionnaires »), 756 p. (nombreuses rééditions annuelles augmentées depuis ; traductions en espagnol : Madrid, Akal, 1996 ; en italien : Turin, Einaudi, 2006 ; en roumain : Iași, Polirom, 1999 ; en arabe : Beyrouth, 2006 ; en coréen : sous presse) (avec M. Abélès, P. Bonte, J.-P. Digard, C. Duby, J.-C. Galey, M. Izard, J. Jamin et G. Lenclud).

1993, *La Remontée de l'Amazone. Anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes*, numéro spécial de *L'Homme*, 126-128, avril-décembre, 600 p. (avec A.-C. Taylor).

1996, *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, Londres, Routledge, 310 p. (traduction en espagnol : Mexico, Siglo Veintiuno, 2001) (avec G. Pálsson).

1999, *La Production du social. Autour de Maurice Godelier. Actes du Colloque de Cerisy*, Paris, Fayard, 515 p. (avec J. Hamel et P. Lemonnier).

2010, *La Fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation*, Paris, Somogy & musée du quai Branly, 224 p., 160 ill. in-texte et h.-t.

2012, *Claude Lévi-Strauss. Un parcours dans le siècle*, Paris, Odile Jacob et Collège de France, 302 p.

2018, *Les Natures en question. Colloque de rentrée du Collège de France*, Paris, Odile Jacob (« Collège de France »), 333 p.

## ARTICLES

1977, « Contacts interethniques dans l'Oriente équatorien : un exemple d'acculturation médiatisée », p. 10-19 in Collectif (sous la dir. de) : *La Forêt dans ses confins andins*, Grenoble, AFERPA, université de Grenoble, CERPA Éditions, 224 p. (avec A.-C. Taylor).

1981, « El conjunto jivaro en los comienzos de la conquista española del Alto Amazonas », *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 10 (3-4), p. 7-54 (avec A.-C. Taylor).

1982, « Les guerriers de l'invisible : sociologie comparative de l'agression chamanique en Amazonie et en Nouvelle-Guinée », *L'Ethnographie*, 87-88, p. 85-111 (avec J.-L. Lory).

1982, « Territorial adjustments among the Achuar of Ecuador », *Informations sur les sciences sociales*, 21 (2), p. 299-318.

1983, « Le jardin de Colibri : procès de travail et catégorisations sexuelles chez les Achuar du Haut Amazone », *L'Homme*, 23 (1), p. 3-31 (traduction en espagnol : *Cultura*, 7 (19), 1984, Quito et *America Indígena*, XLVIII (1), 1988, Mexico ; en serbo-croate : *Marksisticka misao*, 5, 1986, Belgrade, p. 139-164).

1983, « Cambios en la territorialidad y en la apropiación de la tierra entre los Achuar », *America Indígena* (Mexico), 43 (2), avril-juin, p. 299-318.

1984, « Demografía y territorialidad de los Achuar del Ecuador », *Antropología* (Quito), 3, p. 131-35.

1986, « Contrôle social de la transgression et guerre de vendetta dans le Haut Amazone », *Droits et Cultures*, 11, p. 137-40.

1986, « L'enseignement de l'anthropologie sociale à l'EHESS », *Bulletin de l'Association française des anthropologues*, 23-24, p. 14-16.

1988, « La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique », *Revue française de sciences politiques*, 38 (5), p. 818-26.

1989, « Head-shrinkers versus shrinks: Jivaroan analysis of dreams », *Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 24 (3), (n. s.), septembre, p. 439-450.

1991, « Les sociétés exotiques ont-elles des paysages ? », *Études rurales*, 121-124, janvier-décembre, p. 151-158 (débat avec É. Copet-Rougier, B. Glowczewski-Barker, M. Izard, C. Lévi-Strauss et B. Saladin d'Anglure, présenté par J. Cloarec et P. Lamaison).

- 1993, « Les affinités sélectives : alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro », *L'Homme*, 126-128, p. 171-190 (traduction en portugais dans *Sexta feira*, 7, São Paulo, p. 74-86).
- 1994, « Rétrospections », *Gradhiva*, 16, p. 15-27.
- 1994, « La vie est un songe », *Gradhiva*, 16, p. 113-115.
- 1996, « Les cosmologies des Indiens d'Amazonie », *La Recherche*, 292, p. 62-67.
- 1997, « Encore un peu plus au nord », *Gradhiva*, 20, p. 120-22.
- 1998, « Exploitable knowledge belongs to the creators of it: a debate », *Social Anthropology*, 6 (1), p. 109-126 (avec M. Strathern, M. Carneiro da Cunha, C. A. Afonso et P. Harvey).
- 1998, « Can Culture be Copyrighted? A comment », *Current Anthropology*, 39 (2), p. 208-209.
- 1998, « Estrutura o sentimento. A relação com o animal na Amazônia », *Mana*, 4 (1), p. 23-46.
- 1998, « Humains et non-humains chez les Amérindiens », *Pratiques*, (4), p. 81-85.
- 1999, « Les natures sont dans la culture », *Sciences humaines*, 23, hors-série, p. 46-49.
- 1999, « Diversité biologique et diversité culturelle », *Ethnies*, 24-25, hors-série « Nature sauvage, nature sauvée ? Écologie et peuples autochtones », p. 213-235.
- 1999, « Race, cultures et ontologies », *Les Cahiers du Comité consultatif national d'éthique*, 20, juillet, p. 19-22.
- 2001, « Par-delà la nature et la culture », *Le Débat*, 114, mars-avril 2001, p. 86-101 (traduction en espagnol in L. Montenegro Martínez (sous la dir. de) : *Cultura y naturaleza*, Bogotá, Jardín Botánico José Celestino Mutis, 2011 ; traduction en italien in S. Consigliere (sous la dir. de) : *Mondi multipli*, vol. 1, *Oltre la Grande partizione*, Kaiak, Napoli, p. 39-62, 2014).
- 2002, « L'anthropologie de la nature », *Annales. Histoire, sciences sociales*, 57 (1), janvier-février, p. 8-37.
- 2002, « Compte rendu d'enseignement », *Annuaire du Collège de France 2000-2001*.
- 2003, « The issue of consent: a comment », *International Social Science Journal*, 178, numéro spécial « NGOs in the Governance of Biodiversity », décembre, p. 639-641.
- 2003, « Compte rendu d'enseignement », *Annuaire du Collège de France 2001-2002*.

- 2004, « Le sauvage et le domestique », *Communication*, 76, p. 17-39.
- 2004, « Compte rendu d'enseignement », *Annuaire du Collège de France 2002-2003*.
- 2005, « On anthropological knowledge », *Social Anthropology*, 13 (1), p. 65-73.
- 2005, « Compte rendu d'enseignement », *Annuaire du Collège de France 2003-2004*.
- 2006, « Soyez réalistes, demandez l'impossible. Réponse à Jean-Pierre Digard », *L'Homme*, 177-178, p. 429-434.
- 2006, « Compte rendu d'enseignement », *Annuaire du Collège de France 2004-2005*.
- 2006, « Beyond Nature and Culture », the 2005 Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology, *Proceedings of the British Academy*, 139, p. 137-155 (republié in Graham Harvey (ed.) : *The Handbook of Contemporary Animism*, Durham, Acumen, 2013, p. 77-91).
- 2006, « La fabrique des images », *Anthropologie et Sociétés*, 30 (3), p. 167-182 (traduction en italien : « La fabbrica delle immagini », *UnoMolti*, 1, p. 109-28, 2007 ; en anglais : « The making of images », p. 25-40 in Thomas Fillitz et Paul van der Grijp (eds.) : *An Anthropology of Contemporary Art*, Londres, Bloomsbury, 2018).
- 2007, « À propos de *Par-delà nature et culture* », *Tracés*, 12 (1), p. 231-252 (en russe dans *ΛΟΓΟΣ (Logos)*, 1 (80), 2011, p. 172-191 et en tchèque dans *Biograf*, 57, 2013, p. 61-81).
- 2007, « Compte rendu d'enseignement », *Annuaire du Collège de France 2005-2006*.
- 2007, « Passages de témoins », *Le Débat*, 147, novembre-décembre, p. 136-53.
- 2007, « Umano, più che umano », *Paginette festival Filosofia*, 9, Modène, Fondazione Collegio San Carlo.
- 2008, « Compte rendu d'enseignement », *Annuaire du Collège de France 2006-2007*.
- 2009, « Human Natures », *Social Anthropology*, 17 (2), p. 145-157 (republié in *Quaderns de l'Institut Catala d'Antropologia*, 27-2011).
- 2010, « Compte rendu d'enseignement », *Annuaire du Collège de France 2008-2009*.
- 2010, « Cognition, Perception and Worlding », *Interdisciplinary Science Reviews*, 35 (3-4), septembre-décembre, p. 334-340 (traduction française : *Cahiers philosophiques*, 127, 4<sup>e</sup> trimestre 2011, p. 97-104).

- 2011, « Compte rendu d'enseignement », *Annuaire du Collège de France 2009-2010*.
- 2012, « Compte rendu d'enseignement », *Annuaire du Collège de France 2010-2011*.
- 2012, « Apologie des sciences sociales. Discours prononcé le 19 décembre 2012 à l'occasion de la remise de la médaille d'or du CNRS », *La vie des idées*, Collège de France, 5 p. (texte en ligne : <https://lavedesidees.fr/Apologie-des-sciences-sociales.html>).
- 2013, « Compte rendu d'enseignement », *Annuaire du Collège de France 2011-2012*, p. 649-669.
- 2013, « Médaille d'or 2012 du CNRS », *La lettre du Collège de France*, décembre, 5 p. (texte en ligne : <http://journals.openedition.org/lettre-cdf/1629>).
- 2014, « Modes of being and forms of predication », *Hau. Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1), p. 271-280.
- 2014, « The grid and the tree. Reply to Marshall Sahlins' comment », *Hau. Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1), p. 295-300.
- 2014, « The difficult art of composing worlds (and of replying to objections) », *Hau. Journal of Ethnographic Theory*, 4 (3), p. 431-443.
- 2014, « Von Ganzheiten zu Kollektiven. Wege zu einer Ontologie sozialer Formen », *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung*, 5 (2), p. 183-208.
- 2014, « All too human (still). A comment on Eduardo Kohn's How forests think », *Hau. Journal of Ethnographic Theory*, 4 (2), p. 267-273.
- 2014, « Anthropologie de la nature », *Annuaire du Collège de France 2012-2013. Résumé des cours et travaux 113<sup>e</sup> année*, avril, p. 679-701.
- 2015, « Humain, trop humain ? », *Esprit*, 420, décembre, p. 8-22 (republié in Rémi Beau et Catherine Larrère (sous la dir. de) : *Penser l'Anthropocène*, Paris, Les Presses de Sciences Po, 2018 (traduction en espagnol : *Desacatos*, Mexico, 54, mai-août 2017, p. 16-27 ; traduction en anglais sous presse in Nikolas Kompridis (ed.) : *Politics in the Age of the Anthropocene*, Oxford University Press).
- 2015, « Anthropologie de la nature », *Annuaire du Collège de France 2013-2014. Résumé des cours et travaux 114<sup>e</sup> année*, juillet, p. 757-781.
- 2016, « Relativer Universalismus. Anthropologie und kulturelle Diversität : für eine politische Ökologie », *Lettre Internationale*, 112, p. 107-112.

- 2016, « Landscape as Transfiguration. The Edward Westermarck Memorial Lecture, October 2015 », *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, 41 (1), Spring, p. 3-14.
- 2016, « Biolatry: A Surrender of Understanding (Response to Ingold's "A Naturalist Abroad in the Museum of Ontology") », *Anthropological Forum*, 26 (3), p. 321-328.
- 2016, « Transformation transformed », *Hau. Journal of Ethnographic Theory*, 6 (3), p. 33-44.
- 2017, « Les animaux et l'histoire », *Revue d'histoire du xx<sup>e</sup> siècle*, 54 (1), p. 113-131.
- 2018, « (Toujours) trop humain. Un commentaire sur *Comment pensent les forêts ?* d'Eduardo Kohn », *Cahiers philosophiques*, 153, 2<sup>e</sup> trimestre, p. 93-100.
- 2016, « Anthropologie de la nature », *Annuaire du Collège de France 2014-2015. Résumé des cours et travaux 115<sup>e</sup> année*, novembre, p. 673-674.
- 2018, « Anthropologie de la nature. Cours "Les usages de la terre" », *Annuaire du Collège de France 2015-2016*, juin, p. 481-497.

#### CHAPITRES DE CONTRIBUTION À OUVRAGE COLLECTIF

- 1981, « From scattered to nucleated settlements: a process of socioeconomic change among the Achuar », p. 614-646 in N. Whitten (ed.): *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, Urbana, University of Illinois Press (traduction en espagnol : *La Amazonia ecuatoriana. La otra cara del progreso*, Quito, Éditions Mundo Shuar, 1981, p. 83-113).
- 1982, « Ethnicité et développement économique : le cas de la Fédération des Centres Shuar », p. 221-237 in Collectif/GRAL/CIELA (sous la dir. de) : *Indianité, ethnocide, indigénisme en Amérique latine*, Paris/Toulouse, Éditions du CNRS, GRAL, Centre interdisciplinaire d'études latino-américaines, 264 p. (traduction en espagnol : *Indianidad, etnocidio e indigenismo en America Latina*, Mexico, CEMCA/Instituto Indigenista Americano, 1988, p. 297-317).
- 1984, « Limitaciones ecológicas del desarrollo de la Amazonia: un estudio de caso en la Amazonia ecuatoriana », p. 71-82 in Collectif (sous la dir. de) : *Población Indígena y Desarrollo Económico*, Quito, Ediciones Abya-Yala.
- 1985, « De l'Indien naturalisé à l'Indien naturaliste : sociétés amazoniennes sous le regard de l'Occident », p. 221-235 in A. Cadoret

(sous la dir. de) : *Protection de la nature : histoire et idéologie. De la nature à l'environnement*, Paris, L'Harmattan (« Alternatives paysannes »), 244 p.  
 1988, « Le déterminisme famélique », p. 121-136 in A. Cadoret (sous la dir. de) : *Chasser le naturel...*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales (« Cahier des Études rurales », 5), 157 p. (traduction en espagnol : *Etnoecologica* (Mexico), 1, 1992).

1989, « Pensée mythique et théories de l'identité dans le monde amazonien », p. 1521-1524 in André Jacob (sous la dir. de) : *L'Univers philosophique. Problématique contemporaine, Matériaux pour la réflexion, Bibliographie générale, index* in André Jacob (sous la dir. de) : *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. I, Paris, Presses universitaires de France, 2032 p.  
 1990, « Cosmologies du chasseur amazonien », p. 59-64 in S. Devers (sous la dir. de) : *Pour Jean Malaurie. 102 témoignages en hommage à quarante ans d'études arctiques*, Paris, Plon, 940 p.

1990, Entrées « aroe/bope », « kanaima », « Nāmandu », « wakan » et « yuy marä ey », in André Jacob (sous la dir. de) : *L'Univers philosophique. Problématique contemporaine, Matériaux pour la réflexion, Bibliographie générale, index* in Sylvain Auroux (sous la dir. de) : *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. II, *Les Notions philosophiques*, 2 tomes, Paris, Presses universitaires de France, 3344 p.

1991, Entrées « Amazonie », « Amérique », « Écologie culturelle (avec M. Izard) », « Guerre (avec M. Izard) », « Nimuendajú, C. », « Nordenskiöld, E. », « Sauvage », « Sociobiologie », « Steward, J. H. », in Pierre Bonte, Michel Izard, Philippe Descola *et al.* (sous la dir. de) : *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France (« Grands dictionnaires »), 756 p.

1992, « Lezioni amazzoniche », p. 59-70 in F. La Cecla (sous la dir. de) : *Pornoecologia. La natura e sua immagine*, Milan, Volontà.

1992, « Societies of nature and the nature of society », p. 107-126 in A. Kuper (ed.) : *Conceptualizing Society*, Londres, Routledge.

1993, « Introduction », p. 13-24 in Philippe Descola et Anne-Christine Taylor (sous la dir. de) : *La Remontée de l'Amazone. Anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes*, numéro spécial de *L'Homme*, 126-128, avril-décembre, 600 p. (avec A.-C. Taylor).

1994, « Action et activisme humanitaire en Amazonie », p. 254-257 in F. Barret-Ducrocq (sous la dir. de) : *Intervenir ? Droits de la personne et raison d'État*, Paris, Bernard Grasset (« Académie universelle des cultures »), 415 p.

1994, « Homeostasis as a cultural system: the Jivaro case », p. 203-224 in Anna Curtenius Roosevelt (ed.): *Amazonian Indians from Prehistory to the Present. Anthropological Perspectives*, Tucson, The University of Arizona Press, 420 p.

1994, « Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécarí ? Généalogie des objets et anthropologie de l'objectivation », p. 329-344 in B. Latour et P. Lemonnier (sous la dir. de) : *De la préhistoire aux missiles balistiques. L'intelligence sociale des techniques*, Paris, La Découverte (« Recherches »), 248 p. (traduction en portugais : *Horizontes Antropológicos*, 18, décembre 2002, p. 93-112).

1994, « Sociologie et ethnologie », p. 81-99 in Anonyme (sous la dir. de) : *Sciences humaines et sociales en France*, Paris, ministère des Affaires étrangères.

1996, « Le rapport à la nature et à l'environnement : un commentaire », p. 163-167 in Serge Gruzinski et Nathan Wachtel (sous la dir. de) : *Le Nouveau Monde, mondes nouveaux : l'expérience américaine*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations/Éditions de l'EHESS, 747 p.

1996, « Introduction », p. 1-21 in Philippe Descola et Gisli Pálsson (ed.): *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, Londres, Routledge ("European Association of Social Anthropologists"), 320 p.

1996, « Constructing natures: Symbolic ecology and social practice », p. 82-102 in Philippe Descola et Gisli Pálsson (ed.): *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, Londres, Routledge (« European Association of Social Anthropologists »), 320 p.

1996, « A bricoleur's workshop: writing *Les Lances du crépuscule* », p. 208-224 in Jeremy MacClancy et Christian McDonough (eds.): *Popularizing Anthropology*, Londres, Routledge, 268 p.

1996, « Anthropologie structurale et ethnologie structuraliste », p. 127-143 in Jacques Revel et Nathan Wachtel (sous la dir. de) : *Une École pour les sciences sociales. De la VI<sup>e</sup> section à l'EHESS*, préface de Marc Augé, Paris, Cerf/Éditions de l'EHESS (« Sciences humaines et religion »), 554 p.

1996, « Totemism », p. 877-878 in Adam Kuper et Jessica Kuper (eds.): *The Social Science Encyclopedia*, Londres, Routledge (2<sup>e</sup> éd.), 1160 p.

1997, « Ecologia e cosmologia », p. 243-261 in Edna Castro et Florence Pinton (sous la dir. de) : *Faces do Tópico Humedo. Conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente*, Belém, Editora Cejup.

1998, « L'esprit de défense à l'épreuve de l'anthropologie », p. 71-78 in Collectif (sous la dir. de) : *L'Esprit de défense à l'épreuve des ruptures*.

*Actes du colloque des 2 et 3 avril 1997*, Paris, Centre d'études en sciences sociales de la Défense/Association pour le développement et la diffusion de l'information militaire-ADDIM (« Colloques »), 265 p.

1999, « Des proies bienveillantes. Le traitement du gibier dans la chasse amazonienne », p. 19-44 in Françoise Héritier (sous la dir. de) : *Séminaire de F. Héritier. De la Violence*, tome II, Paris, Odile Jacob (« Sciences humaines ») (rééd. 2005), 350 p.

1999, « La nature : un concept en sursis ? », p. 109-122 in Guitta Pessis-Pasternak (sous la dir. de) : *La Science : dieu ou diable ?*, préface de Jean-Pierre Changeux, Paris, Odile Jacob (« Sciences »), 243 p.

1999, « Écologiques », p. 117-130 in Ph. Descola, J. Hamel et P. Lemonnier (sous la dir. de) : *La Production du social. Autour de Maurice Godelier. Actes du Colloque de Cerisy*, Paris, Fayard (« Littérature générale »), 515 p.

1999, « A selvageria culta », p. 107-124 in A. Novaes (sous la dir. de) : *A outra margem do Ocidente*, São Paulo, Companhia Das Letras (traduction en français : « Une sauvagerie cultivée », p. 249-268 in Collectif (sous la dir. de) : *L'Autre rive de l'Occident. Dialogues Brésil-France*, tome 2, Paris, Éditions Métailié (« Sciences humaines »), 2006, 414 p.).

2000, « La descendance d'Héphaïstos », p. 329-340 in J.-L. Jamard, E. Terray et M. Xanthakou (sous la dir. de) : *En Substances. Textes en hommage à Françoise Héritier*, Paris, Fayard, 604 p.

2000, « Un dialogue entre lexiques. Ethnographies croisées d'un dictionnaire espagnol-shuar », p. 313-328 in Aurore Monod Becquelin et Philippe Erikson (sous la dir. de) : *Les Rituels du dialogue. Promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*, Nanterre, Société d'ethnologie (« Recherches thématiques »), 608 p.

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

2000, « L'anthropologie et la question de la nature », p. 61-84 in Marc Abélès, Louis Charles, H.-P. Jeudy et B. Kalaora (sous la dir. de) : *L'Environnement en perspective. Contextes et représentations de l'environnement*, Paris, L'Harmattan (« Nouvelles études anthropologiques »), 264 p.

2000, « Illusion et vérité. Dialogue d'un chamane et d'un philosophe », p. 43-60 in Marc Augé, Cornélius Castoriadis, Maria Daraki et al. (sous la dir. de) : *La Grèce pour penser l'avenir*, Paris, L'Harmattan (« L'homme et la société »), 192 p.

- 2001, « The Genres of Gender. Local Models and Global Paradigms in the Comparison of Amazonia and Melanesia », p. 91-114 in Thomas Gregor et Donald F. Tuzin (eds.): *Gender in Amazonia and Melanesia. An Exploration of the Comparative Method*, Berkeley, University of California Press, 402 p.
- 2002, « La antropología y la cuestión de la naturaleza », p. 155-174 in G. Palacios et A. Ulloa (sous la dir. de) : *Repensando la naturaleza. Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental*, Leticia, Universidad Nacional de Colombia.
- 2002, « Les natures sont dans la culture », p. 151-158 in Nicolas Journet (sous la dir. de) : *La Culture. De l'universel au particulier, la recherche des origines, la nature de la culture, la construction des identités*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines (« Ouvrages de synthèse »), 370 p.
- 2003, « Décrire, comprendre, expliquer », p. 81-92 in Jean-Pierre Changeux (sous la dir. de) : *La Vérité dans les sciences*, Paris, Odile Jacob et Collège de France (« Sciences »), 224 p.
- 2003, « Nature/culture : un paradigme à relativiser », p. 37-63 in Serge Cospérec et Jean-Jacques Rosat (sous la dir. de) : *Les Connaissances et la pensée. Quelle place faire aux savoirs dans l'enseignement de la philosophie ?*, Rosny, Éditions Breal, 268 p.
- 2003, « El paisaje maya y su historia. Un comentario », p. 199-208 in A. Breton, A. Monod Becquelin et M. Humberto Ruz (sous la dir. de) : *Espacios maya : representaciones, usos, creencias*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma & Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- 2003, « Invariants anthropologiques et diversité culturelle », p. 337-352 in Yves Michaud (sous la dir. de) : *Qu'est-ce que la diversité de la vie ?*, Paris, Odile Jacob (« Université de tous les savoirs », 11), 416 p.
- 2004, « Las cosmologías indígenas de la Amazonía », p. 25-36 in A. Surrallés et P. García Hierro (sous la dir. de) : *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Copenhague, IWGIA (« Document » 39).
- 2004, « Les deux natures de Lévi-Strauss », p. 296-305 in Michel Izard et Yves-Jean Harder (sous la dir. de) : *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Flammarion (« Champs-Classiques »), 422 p. (traduction en allemand : « Die zwei Naturen bei Lévi-Strauss », p. 227-247 in Michael Kauppert et Dorett Funcke (sous la dir. de) : *Wirkungen des wilden Denkens. Zur strukturalen Anthropologie von Claude Lévi-Strauss*, Francfort, Suhrkamp, 2008 ; traduction en catalan : « Les dues natures de Lévi-Strauss », *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 24, p. 55-70, 2008 ; traduction en anglais :

« The two natures of Lévi-Strauss », p. 103-117 in Boris Wiseman (ed.) : *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009).

2004, « Mit den Toten leben », p. 235-268 in F. W. Graf et H. Meier (sous la dir. de) : *Der Tod im Leben*, Munich, Piper Verlag.

2005, « No Politics Please », p. 54-57 in Bruno Latour et Peter Weibel (ed.) : *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*, Cambridge (Mass.)/Londres, ZKM & The MIT Press, 1072 p.

2005, « Ecology as Cosmological Analysis », p. 22-35 in Alexandre Surrallés et Pedro García Hierro (eds.) : *The Land Within. Indigenous Territory and the Perception of the Environment*, Copenhagen, International Work Group for Indigenous Affairs-IWIA, 277 p.

2006, « Introduction », p. 9-12 in Collectif (sous la dir. de) : *Dire le savoir-faire. Gestes, techniques, objets*, Paris, Éditions de L'Herne (« Cahiers d'anthropologie sociale », 1), 143 p.

2006, « Les frontières de l'humanité », p. 15-25 in Gérard Fusman (sous la dir. de) : *Croyance, raison et déraison. Colloque de rentrée 2005*, Paris, Éditions Odile Jacob (« Collège de France »), 346 p.

2007, « Les coulisses de la nature (postface) », p. 123-127 in Vincent Hirtzel et Adel Selmi (sous la dir. de) : *Gouverner la nature*, Paris, Éditions de L'Herne (« Cahiers d'anthropologie sociale », 3), 135 p.

2007, « Le commerce des âmes. L'ontologie animique dans les Amériques », p. 3-30 in Frédéric Laugrand et Jarich Oosten (sous la dir. de) : *La Nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 405 p.

2008, « L'ombre de la croix », p. 65-89 in Mark Alizart (sous la dir. de) : *Traces du sacré. Visitations*, Paris, Centre Georges Pompidou, 160 p.

2008, « Les pliures du monde », p. 493-512 in Aliocha Wald Lasowski et al. (sous la dir. de) : *Pensées pour le nouveau siècle*, Paris, Fayard (« Littérature générale »), 567 p.

2009, « L'Envers du visible : ontologie et iconologie », p. 25-36 in Thierry Dufrêne et Anne-Christine Taylor (sous la dir. de) : *Cannibalismes disciplinaires. Quand l'histoire de l'art et l'anthropologie se rencontrent. Actes du colloque « Histoire de l'art et anthropologie » organisé par l'INHA et le musée du quai Branly (21 et 23 juin 2007)*, Paris, Institut national d'histoire de l'art & musée du quai Branly, 400 p.

2009, « La doppia vita delle immagini », p. 149-162 in Fabrizio Desideri, Giovanni Matteucci et Jean-Marie Schaeffer (sous la dir. de) : *Il fatto*

*estetico. Tra emozione e cognizione*, Pise, Edizioni ETS (traduction en français : « La double vie des images », p. 131-145 in Emmanuel Ulloa (sous la dir. de) : *Penser l'image II. Anthropologies du visuel*, Paris, Les Presses du Réel, 2015).

2010, « Vers une anthropologie comparée de l'húbris ? », p. 145-165 in Dominique Bourg et Philippe Roch (sous la dir. de) : *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève, Labor et Fides (« Essai biblique »), 333 p.

2010, « From Wholes to Collectives. Steps to an ontology of social forms », p. 209-226 in Niels Bubandt et Ton Otto (eds.) : *Experiments in Holism. Theory and Practice in Contemporary Anthropology*, Oxford, Wiley-Blackwell, 336 p.

2010, « L'impossible dissociation entre nature et culture », p. 207-217 in Pierre-Henri Gouyon & Hélène Leriche *et al.* (sous la dir. de) : *Aux origines de l'environnement*, Paris, Fayard (« Temps des sciences »), 544 p.

2010, « À chacun ses animaux », p. 167-179 in Jean Birnbaum *et al.* (sous la dir. de) : *Qui sont les animaux ?* Paris, Gallimard, (« Folio-Essais »), 272 p.

2011, « La nature et ses débordements. Prologue », p. 17-21 in Sophie Houdart, Olivier Thiery *et al.* (sous la dir. de) : *Humains, non-humains. Comment repeupler les sciences sociales*, Paris, La Découverte, 368 p.

2011, « Diversité biologique, diversité culturelle et développement durable », p. 335-352 in Collectif (sous la dir. de) : *Identités à la dérive*, Marseille, Éditions Parenthèses (« Savoirs à l'œuvre »), 384 p.

2012, « Notre nature si singulière », p. 21-45 in Stéphane Haber et Arnaud Macé (sous la dir. de) : *Anciens et Modernes par-delà nature et société*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté (« Annales littéraires »), 260 p.

2012, « L'arbre et la grille. Remarques sur la notion de transformation dans l'anthropologie structurale », p. 181-194 in Pierre Guenancia et Jean-Pierre Sylvestre (sous la dir. de) : *Claude Lévi-Strauss et ses contemporains*, Paris, Presses Universitaires de France, 344 p.

2012, « Formes naturelles et classifications symboliques », p. 67-90 in Jean-Pierre Changeux (sous la dir. de) : *La Vie des formes et les formes de la vie*, Paris, Odile Jacob (« Collège de France »), 311 p.

2013, « Anthropologie culturelle et anthropologie philosophique », p. 313-317 in Hervé Barreau (sous la dir. de) : *Les Conditions de l'humain : temps, langue, éthique et mal. Autour de l'œuvre d'André Jacob*, Paris, Armand

- Colin (« Recherches »), 400 p.
- 2013, « Presence, Attaction, Origin: Ontologies of ‘Incarnates’ » p. 35-49 in Janice Boddy & Michael Lambek (eds): *A Companion to the Anthropology of Religion*, Oxford, Blackwell (« Wiley Blackwell Companions to Anthropology »), 584 p.
- 2013, « De bas en haut », p. 267-275 in Juan Carlos Garavaglia, Jacques Poloni-Simard, Gilles Rivière *et al.* (sous la dir. de) : *Au Miroir de l'anthropologie historique. Mélanges offerts à Nathan Wachtel*, Rennes, Presses universitaires de Rennes (« Des Amériques »), 510 p.
- 2014, « Biens de prestige et biens de subsistance : les richesses marchandes et non marchandes », p. 25-38 in Roger-Pol Droit (sous la dir. de) : *Entre richesse et pauvreté*, Paris, Presses universitaires de France et Conseil économique, social et environnemental, 288 p.
- 2014, « ¿Existen acaso paisajes amazónicos? », p. 19-30 in Stéphen Rostain (sous la dir. de) : *Amazonía. Memorias de las Conferencias Magistrales del 3<sup>er</sup> Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*, Quito, Ikiam et EIAA, 223 p.
- 2016, « Du dedans et du dehors. Fabriquer des personnes », p. 89-92 in Emmanuel Grimaud et Anne-Christine Taylor (sous la dir. de) : *Persona. Étrangement humain. Catalogue d'exposition, musée du Quai Branly (26 janvier-13 novembre 2016)*, Arles/Paris, Actes Sud/Éditions du musée du quai Branly, 271 p.
- 2016, « How We Became Modern: A View from Afar », p. 113-120 in Bruno Latour et Christophe Leclercq (eds.): *Reset Modernity*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 432 p., 300 ill. couleur.
- 2016, « Varieties of Ontological Pluralism », p. 27-39 in Pierre Charbonnier, Gildas Salmon & Peter Skafish (eds): *Comparative Metaphysics: Ontology After Anthropology*, Londres/New York, Rowman & Littlefield (« Reinventing Critical Theory »), 364 p.
- 2017, « Universalismo absoluto, universalismo particular, universalismo relativo », p. 185-195 in Stéphen Rostain et Carla Jaimes Betancourt (sous la dir. de) : *Las Siete Maravillas de la Amazonia precolombina*, La Paz, IV Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica, Bonner Altamerika-Sammlung un Studien, Plural Editores, 231 p.
- 2017, « Les défis conceptuels de l'anthropocène », p. 180-188 in Gilles Bœuf, Bernard Swynghedauw et Jean-François Toussaint (sous la dir. de) : *L'Homme peut-il accepter ses limites ?*, Versailles, Éditions Quae, 198 p.
- 2017, « The making of images », p. 25-40 in Thomas Fillitz et Paul van

der Grijp (eds): *An Anthropology of Contemporary Art. Practices, Markets and Collectors*, Londres & Oxford, Bloomsbury, 304 p.

2018, « La boîte aux trésors d'Alain Testart », p. 9-15 in Dimitri Karadimas, Valérie Lécrivain et Stéphen Rostain (sous la dir. de) : *De l'ethnologie à la préhistoire. En hommage à Alain Testart*, Paris, L'Herne (« Cahiers d'anthropologie sociale », 16), 192 p.

2018, « Anthropological Comparatists: Generalisation, Symmetrisation, Bifurcation », p. 401-418 in Geoffrey Lloyd, Simon Goldhill et Renaud Gagné (eds.): *Regimes of Comparatism: Frameworks of Comparison in History, Religion and Anthropology*, Leyde, Brill (« Jerusalem Studies in Religion and Culture », 24), 466 p.

2018, « Présentation » p. 7-18 in Philippe Descola (sous la dir. de) : *Les Natures en question. Colloque de rentrée du Collège de France*, Paris, Odile Jacob (« Collège de France »), 333 p.

2018, « De la Nature universelle aux natures singulières : quelles leçons pour l'analyse des cultures ? » p. 121-136 in Philippe Descola (sous la dir. de) : *Les Natures en question. Colloque de rentrée du Collège de France*, Paris, Odile Jacob (« Collège de France »), 333 p.

2018, « Maîtres de la pluie et chefs sans pouvoir », p. 162-165 in Salvatore D'Onofrio et Emmanuel Terray (sous la dir. de) : *Françoise Héritier*, L'Herne (« Les Cahiers de l'Herne »), 256 p.

2018, « Maneras de ver, maneras de figurar », p. 99-108 in Collectif (sous la dir. de) : *Híbridos. El cuerpo como imaginario*, México, Instituto Nacional de Bellas Artes.

(sous presse) « L'écologie des rituels », in Frédéric Joulian (sous la dir. de) : *Comment le chimpanzé a dérobé la culture*, Paris, Balland.

(sous presse) « Les natures de l'homme », in Pascal Picq (sous la dir. de) : *Aux origines de l'humanité*, vol. 3, Paris, Fayard.

## ENTRETIENS ET INTERVIEWS

1992, « An interview with Philippe Descola » (John Knight et Laura Rival), *Anthropology Today*, 8 (2), p. 9-13.

1992, « Natureza e sociedade. Entrevista con Philippe Descola », *Revista de Antropologia* (São Paulo) 35, p. 205-223.

1996, « Hacia una antropología de la naturaleza », entretien réalisé par Marie-Odile Marion, *Cuicuilco* (Mexico), 2 (6), p. 181-194.

1997, « Antropología de la naturaleza », entretien réalisé par Manola Sepulveda et Antonio Arellano, *Ciencia* (Mexico), 4 (1), p. 8-10.

2008, « À qui appartient la nature ? » / « Who owns nature? », *La Vie des idées*, publication en ligne le 21 janvier 2008 sur le site [www.laviedesidees.fr](http://www.laviedesidees.fr), rubrique « Essais » (traduction en allemand in *Lettre internationale*, 83, p. 70-73 ; traduction en italien in *Lettera internazionale*, 99, p. 46-49 ; traduction en estonien in *Ny Jord. Tidsskrift for naturkritik*, 1, janvier-décembre 2015, p. 313-323).

2008, « Sur Lévi-Strauss, le structuralisme et l'anthropologie de la nature », entretien avec Marcel Hénaff, *Philosophie*, 98, été 2008, p. 8-36.

2009, « A conversation with Philippe Descola » (Eduardo Kohn), *Tipiti, Journal for the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 7 (1-2), juin-décembre, p. 135-150.

2015, « Entretien avec le professeur Philippe Descola (Collège de France) », avec Frédéric Laugrand, *Anthropologie et Sociétés*, 39 (1-2), p. 269-294.

2011, « Naturalismes d'aujourd'hui », entretien avec A. Bertrand, F. Burbage et N. Chouchan, *Cahiers philosophiques* 127/ 4<sup>e</sup> trimestre 2011, p. 23-40.

2013, « Apologie des sciences sociales », *La Vie des idées*, publication en ligne le 9 avril sur le site [www.laviedesidees.fr](http://www.laviedesidees.fr), rubrique « Essais ».

2013, « Auf der Suche nach der Gesellschaft », *Mittelweg 36, Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung*, 22, octobre-novembre, p. 27-45 (republié dans la revue en ligne *Soziopolis. Gesellschaft beobachten* le 30 septembre 2015, <http://www.soziopolis.de/beobachten/wissenschaft/artikel/auf-der-suche-nach-der-gesellschaft/>).

2015, « Qu'est-ce qu'exposer ? », avec Laurence Bertrand Dorléac, Pierre Georget et Monica Preti, *Perspective*, 1, p. 11-28.

2016, « Interview with Philippe Descola (by Aleksis Toro) », *Suomen Antropologi. Journal of the Finnish Anthropological Society*, 41 (1), Spring, p. 15-25.

2017, « La résonance des compositions des mondes. Entretien avec Romain Simenel, chercheur IRD, anthropologue », *Fondation Fyssen*, 7 p. (en ligne : [www.fondationfyssen.fr/fr/anthropologie-sociale/resonance-compositions-mondes/](http://www.fondationfyssen.fr/fr/anthropologie-sociale/resonance-compositions-mondes/)).

## PRÉFACES ET POSTFACES

- 2003, « Préface », p. VII-XI in Alexandre Surrallés, *Au Cœur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*, Paris, CNRS Éditions/Éditions de la MSH, 280 p.
- 2006, « Préface », p. 5-7 in Christian Gros et Marie-Claude Strigler (sous la dir. de) : *Être indien dans les Amériques. Spoliations et résistance. Mobilisations ethniques et politiques du multiculturalisme*, Paris, Éditions de l'Institut des Hautes études de l'Amérique latine, 320 p.
- 2007, « Préface », p. XIII-XV in Florence Brunois, *Le Jardin du casoar, la forêt des Kasua. Savoir-être et savoir-faire écologiques*, Paris, CNRS Éditions/Éditions de la MSH, 320 p.
- 2010, « Preface », p. XIII-XV in Edward R. Landa et Christian Feller (eds) : *Soil and Culture*, Dordrecht & Heidelberg, Springer.
- 2010, « Préface », p. 11-13 in Florencia Carmen Tola, *Les Conceptions du corps et de la personne dans un contexte amérindien : Indiens toba du Gran Chaco sud-américain*, Paris, L'Harmattan.
- 2010, « Postface », p. 292-295 in John Baird Callicott, *Éthique de la terre*, Marseille, Éditions Wildproject.
- 2013, « Foreword » p. 17-20 in Stephen Rostain, *Islands in the Rainforest. Landscape Management in Pre-Columbian Amazonia*, Walnut Creek (Calif.), Left Coast Press, 277 p.
- 2016, « Sexually Bewitched (foreword) », p. XIII-XIV in Julien Bonhomme, *The Sex thieves*, Chicago, Hau Books, 192 p.
- 2016, « Préface » p. 11-15 in Stéphane Rostain, *Amazonie. Un jardin sauvage ou une forêt domestiquée. Essai d'écologie historique*, Arles/Paris, Actes Sud/Errance, 263 p.
- 2017, « La forêt des signes (préface) », p. 11-17 in Eduardo Kohn, *Comment pensent les forêts*, Paris, Zones Sensibles Éditions, 334 p.

## COMPTES RENDUS D'OUVRAGE

- 1981, « compte rendu de Stanley Diamond (ed.), 1979, *Towards a Marxist Anthropology. Problems and Perspectives*, Paris/La Haye, Mouton », *American Ethnologist*, 8 (2), mai, p. 394-395.
- 1981, « compte rendu de Marshall Sahlins, 1980, *Critique de la sociobiologie : aspects anthropologiques*, Paris, Gallimard », *L'Homme*, 21 (4), p. 113-115.

1989, « compte rendu de Tom Zuidema, 1986, *La Civilisation inca au Cuzco*, Paris, Presses universitaires de France », *Annales ESC*, 3, mai-juin, p. 610-612.

1991, « compte rendu de Emmanuel Desveaux, 1988, *Sous le signe de l'ours. Mythes et temporalité chez les Ojibwa septentrionaux*, Paris, Éditions de la MSH », *L'Homme*, 31 (2), avril-juin, p. 162-164.

1993, « compte rendu de France-Marie Renard-Casevitz, 1991, *Le Banquet masqué. Une mythologie de l'étranger chez les Indiens Matsiguenga*, Paris, Lierre et Coudrier Éditeur », *L'Homme*, 126-128, avril-décembre, p. 564-565.

1995, « compte rendu de Claudine Fabre-Vassas, 1994, *La Bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, dans *Terrain*, 25, p. 163-164.

1999, « compte rendu de Françoise Grenand et Pierre Grenand, 1998, *Indiens de Guyane. Wayana et Wayampi de la forêt*, photographies de Jean-Marcel Hurault, préface de Claude Lévi-Strauss, Paris, Éditions Autrement/ORSTOM », *L'Homme*, 151, avril-juin 1999, p. 305-307.

2008, « compte rendu de Claude Lévi-Strauss, 2008, *Œuvres*, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade ») », *La Recherche*, 421, juillet-août, p. 105.

#### ÉMISSIONS RADIO ET TÉLÉVISION

1980, « Les Jivaro et la fédération shuar », *France Culture (Radio France)*, émission « Agora », G. Lapouge, 30 juin.

1981, « Les Jivaro et les mouvements indigénistes en Équateur », *France Culture (Radio France)*, émission « Les nuits magnétiques », 2-3 mars.

1982, « Les Achuar, une société vivante en Amazonie », *France Culture (Radio France)*, émission « Les matinales », 1-5 juin.

1986, Invité de l'émission « Au bon plaisir de... Claude Lévi-Strauss », *France Culture (Radio France)*, 25 novembre.

1987, « À propos de *La Nature domestique* », *France Culture (Radio France)*, émission « Perspectives scientifiques : l'anthropologie », S. Deligeorges, 9 décembre.

1989, Invité de l'émission « Écran total », *France Inter (Radio France)*, M. Jullian, 4 mai.

1989, « Domination et résistance en Amazonie », *France Culture (Radio France)*, émission « Les voix du silence », A. Spire, 20 mai.

1989, « Nature et culture dans la société achuar », *France Culture (Radio France)*, émission « La matinée des autres », R. Auguet, 12 novembre.

- 1990, « Environnement sans frontières », *France Culture (Radio France)*, émission « Fréquence buissonnière », M.-H. Baconnet, 7 juin.
- 1992, « Interview à l'occasion de la Beatrice Blackwood Lecture », *BBC 3 (Oxford)*, 22 octobre.
- 1993, « Invité de l'émission "Découverte" », *Radio Suisse Romande*, 7 janvier.
- 1994, « Interview sur la situation des Indiens au Chiapas (Mexique) », *RFO (Radio France)*, 7 janvier.
- 1994, « Interview dans le cadre de l'émission "L'auteur du jour" », *France Info (Radio France)*, 19 janvier.
- 1994, « Invité de l'émission "Jamais sans mon livre" », *France 3*, B. Rapp, 29 janvier.
- 1994, « Invité de l'émission "Mise au point" », *France Culture (Radio France)*, Éliane Contini, 1<sup>er</sup> février.
- 1994, « Invité de l'émission "Destination bonheur" », *Radio Monte Carlo*, 4 février.
- 1994, « Invité du journal de 18 h », *TV5*, 5 février.
- 1994, « Invité de l'émission "Synergie" », *France Inter (Radio France)*, J.-L. Hees, 7 février.
- 1994, « Invité de l'émission "L'échappé belle" », *France Culture (Radio France)*, M.-H. Fraïssé, 25 février.
- 1994, « Invité de l'émission "Coloriages" », *Radio Suisse Romande*, du 31 janvier au 5 février.
- 1994, « Invité de l'émission "Agora" », *France Culture (Radio France)*, G. Lapouge, 28 février.
- 1994, « Invité du journal de 13 h », *RTL-TV Bruxelles*, 8 mars.
- 1994, « Interview », *Radio France Toulouse*, 26 mars.
- 1994, « Invité de l'émission "Oxygène" », *Radio TSF*, Th. Lebon, du 3 au 7 octobre.
- 1994, « Invité du *talk-show* d'Yves Calvi », *LaChaîneInfo LCI*, 25 novembre.
- 1995, « Interview sur le conflit Équateur-Pérou au journal 8 ½ », *Arte*, 8 février.
- 1996, « Cinq séances dans l'émission "Inventer Demain" », *La Cinq*, 16-20 juin.
- 1997, « Invité de l'émission "La domestication animale" », *France Culture (Radio France)*, du 27 au 31 janvier.

- 1999, « Écologie et peuples autochtones », *Fréquence Protestante*, émission « Actuelles », 10 juillet.
- 1999, « Invité de l'émission "In vivo", *France Culture (Radio France)*, 10 octobre.
- 2001, « Invité de l'émission "Première édition" », *France Culture (Radio France)*, 4 avril.
- 2001, « Invité de l'émission "Les mots de minuit" », *Antenne 2*, 11 avril.
- 2001, « La vérité dans les sciences », *France Culture (Radio France)*, émission « Radio libre », 3 novembre.
- 2002, « Invité de l'émission "Les chemins de la connaissance" », *France Culture (Radio France)*, 7 février.
- 2002, « Figures des relations entre humains et non-humains », diffusion intégrale du cours au Collège de France de l'année 2001-2002, *France Culture (Radio France)*, émission « L'éloge du savoir », mars-mai.
- 2002, « Invité de l'émission "La quête anthropologique" », *Radio Suisse Romande*, 21 juillet.
- 2004, « Figures des relations entre humains et non-humains (suite) », diffusion intégrale du cours au Collège de France de l'année 2003-2004, *France Culture (Radio France)*, émission « L'éloge du savoir », mars-mai.
- 2004, « Invité de l'émission "Le monde change" », *Radio France internationale*, 5 avril.
- 2005, « Invité de l'émission "Peuples oubliés" », *Europe 1*, M. Ménant, 30 janvier.
- 2005, « Invité de l'émission "Les chemins de la connaissance" », série « Ralentir : travaux », *France Culture (Radio France)*, J. Mugnier, 27-28-29-30 juin et 1<sup>er</sup> juillet.
- 2005, « Invité de l'émission "Tout un monde" », *France Culture (Radio France)*, M.-H. Fraïssé, 10 octobre.
- 2006, « Invité de l'émission "Le monde des idées" », *LCI télévision*, E. Plenel, 22 octobre.
- 2006, « Invité de l'émission "Les chemins de la connaissance" », série "Sagesses profanes" », *France Culture (Radio France)*, J. Mugnier, 3 janvier.
- 2006, « Invité de l'émission d'Olivier Daudé », *France Bleu Île de France*, 10 janvier.
- 2006, « Invité de l'émission "Les vendredis de la philosophie" », *France Culture (Radio France)*, F. Noudelmann, 24 mars.
- 2006, « Entretien à l'occasion du Festival Filosofia de Modène », *RAI 3 (Italie)*, 18 septembre.

- 2007, « Invité de l'émission "Les visiteurs du jour" », *Radio France international*, C. Lachowsky, 23 octobre.
- 2008, « Invité de l'émission de Jacques Pradel sur le thème : Comment je suis devenu ethnologue », *Europe 1*, 18 mars.
- 2008, « Invité de l'émission "Tout arrive" », *France Culture (Radio France)*, A. Laporte, 28 novembre.
- 2008, « Invité de l'émission "Idées" », *Radio France internationale*, B. Ruelle et P. Paradou, 28 novembre.
- 2009, « Invité de l'émission "Science et conscience" », *France Culture (Radio France)*, Ph. Petit, 19 février.
- 2009, « Ontologie des images », diffusion intégrale du cours du Collège de France 2008-2009, *France Culture (Radio France)*, émission « L'éloge du savoir », 29-30 juin et 1<sup>er</sup>-2-3 et 20-21-22-23-24 juillet.
- 2009, « Dépayser l'esprit », *France Culture (Radio France)*, émission « Tout un monde », M.-H. Fraïssé, 5 juillet, de 15 h à 16 h.
- 2009, « La Fabrique des Images », *France Culture (Radio France)*, émission « Tout arrive », A. Laporte, 11 septembre, de 12 h à 13 h 30.
- 2009, « Invité de l'émission "À voix nue" », Ph. Petit, *France Culture (Radio France)*, 14-15-16-17-18 décembre, de 20 h à 20 h 30.
- 2010, « Invité de l'émission "Tout un monde" », *France Culture (Radio France)*, M.-H. Fraïssé, 28 février, de 15 h à 16 h.
- 2010, « Invité de l'émission "Culture de soi, culture des autres" », *France Culture (Radio France)*, C. Clément, 3 mars, de 21 h à 22 h.
- 2010, « Invité de l'émission "L'Été en pente douce" », *France Inter (Radio France)*, G. Erner, 16 août, de 9 h à 10 h.
- 2010, « Que reste-t-il du structuralisme ? », *Chaîne CINAPS TV*, émission « Tambour battant », A. Spire, 3 décembre.
- 2010, « L'histoire de l'ethnologie », *France Culture (Radio France)*, émission « La marche des sciences », A. Luneau, 16 décembre, de 14 h à 15 h.
- 2011, « Invité de l'émission "Voyage en terre indigène : les Shiwari d'Équateur" », *France Inter (Radio France)*, A. Pastor, 30 juillet, de 10 h à 11 h.
- 2011, « L'homme est-il un animal ? » (dialogue avec Alain Prochiantz), *France Culture (Radio France)*, émission « Croisements », Ph. Petit, 31 juillet, à 14 h.
- 2012, « Invité de l'émission "3D" » autour de la notion de « civilisation », *France Inter (Radio France)*, S. Paoli, 12 février.

- 2012, « Invité de l'émission "La tête au carré" », *France Inter (Radio France)*, M. Vidard, 26 septembre.
- 2012, « Invité de l'émission "Autour de la question" », *Radio France internationale*, J.-Y. Casgha, 13 novembre.
- 2012, « Invité de l'émission "La tête au carré" », *France Inter (Radio France)*, M. Vidard, 14 novembre.
- 2012, « Invité de l'émission "Les savanturiers" », *France Inter (Radio France)*, F. Chauvières, 24 novembre.
- 2012, « Invité de l'émission "La marche des sciences" », *France Culture (Radio France)*, A. Luneau, 20 décembre.
- 2012, « Invité de l'émission "La nuit de l'incertitude" », *France Inter (Radio France)*, S. Paoli, 31 mai.
- 2013, « Invité de l'émission "Autour de la question" », *Radio France internationale*, C. Lachowsky, 20 juin.
- 2013, « Écologie et Nature », *France Culture (Radio France)*, émission « La révolution écologique », D. Rousset, 27 juillet.
- 2013, « Invité de l'émission culturelle du matin à l'occasion de la traduction en turc de *Par-delà nature et culture Açık Radyo* », *Radio turque*, Istanbul, 23 octobre.
- 2014, « Invité de l'émission "La grande table" », *France Culture (Radio France)*, C. Broué, 10 novembre.
- 2014, « Invité de l'émission "La tête au carré" », *France Inter (Radio France)*, M. Vidard, 11 novembre.
- 2014, « Les nouveaux chemins de la connaissance », *France Culture (Radio France)*, 17-21 novembre.
- 2014, « Invité de l'émission "Dans quelle étagère" », *France 2*, M. Atlan, 21 novembre, <http://culturebox.francetvinfo.fr/emissions/france-2/dans-quelle-eta-gere/le-palais-des-ombres-de-maxence-fermine-michel-lafon-199295>.
- 2015, « Invité de l'émission "La Conversation scientifique" », *France Culture (Radio France)*, É. Klein, 3 janvier.
- 2015, « Invité de l'émission "Parenthèse" », *France Inter (Radio France)*, L. Luret, 4 janvier.
- 2015, « Invité de l'émission "Europe 1 Social Club" », *Europe 1*, F. Taddei, 5 janvier.
- 2015, « Invité de l'émission "Le grand entretien" », *Radio Télévision Suisse Romande*, L. Diféli, 16 janvier, <http://www.rts.ch/espace-2/programmes/le-grand-entretien/6424245-le-grand-entretien-du-16-01-2015.html#>

- 2015, « Invité de l'émission "Planète Terre" », *France Culture (Radio France)*, S. Kahn, 25 février 2015.
- 2015, « Invité de l'émission "Comme il vous plaira" », *Radio Télévision Suisse Romande*, Ch. Sigel, 22 mars, <http://www.rts.ch/espace-2/programmes/comme-il-vous-plaira/6599959-philippe-descola-ethnologue-anthropologue-22-03-2015.html?f=player/popup>
- 2015, « Entretien avec Alan Macfarlane », *Cambridge Series in Anthropology*, 3 février, <http://upload.sms.cam.ac.uk/media/1944481>.
- 2015, « Invité de l'émission "Les nouveaux chemins de la connaissance" », *France Culture (Radio France)*, A. Van Reeth, 15 septembre.
- 2015, « Invité de l'émission "Good Cop, Bad Cop 21" », *Radio-Campus*, 10 décembre.
- 2016, « Invité de l'émission "Autour de la question" », *Radio France international*, C. Lachowsky, 25 janvier.
- 2016, « Invité de l'émission "La grande librairie" », *France 5*, F. Busnel, 22 septembre.
- 2016, « Débat entre Philippe Descola et Florencia Tola sur l'anthropologie contemporaine », *Canal Encuentro*, Buenos Aires, série « Diálogos transatlánticos », décembre, <https://www.youtube.com/watch?v=OF9JlrkP2hY&t=150s>.
- 2017, « Faut-il manger les animaux ? », *France Culture (Radio France)*, émission « Les chemins de la philosophie », A. Van Reeth, 2 février.
- 2017, « Invité de l'émission "Les discussions du soir" », *France Culture (Radio France)*, F. Worms, 13 mars.
- 2017, « Invité de l'émission « "L'heure bleue" », *France Inter (Radio France)*, L. Adler, 8 mai.
- 2017, « Invité de l'émission "Tribu" », *Radio Télévision Suisse*, J. Magnollay, 28 septembre.
- 2018, « Invité de l'émission "La méthode scientifique" », *France Culture (Radio France)*, 1<sup>er</sup> janvier.
- 2019, « Invité de l'émission "Idées" », *Radio France internationale*, P.-É. Deldique, 17 février.

## ARTICLES ET ENTRETIENS DE VALORISATION DE LA RECHERCHE

1977, « Le monde des traditions », p. 102-116 in Anonyme (sous la dir. de) : *Le Pérou, la Bolivie et l'Équateur*, Paris, Larousse (« Encyclopédie Mondes et Voyages »).

1980, « Les Jivaro », *Le Monde*, 27 juillet, p. 16.

1980, « Les peintures corporelles des Indiens d'Amazonie (entretien) », *La Vie*, 25 juillet, p. 31.

1992, « Il restera les Indiens invisibles (entretien) », *L'Express*, 14-20 mai.

1992, « Le sauvage, un mythe épuisé (entretien) », *Science et avenir*, numéro hors-série « La fin des "sauvages" ».

1993, « La gente de la palmera aguaje », p. 112-130 in N. English et C. Sosa (sous la dir. de) : *Mundos Amazonicos. Pueblos y Culturas de la Amazonia Ecuatoriana*, Quito, Fundacion Sinchi Sacha.

1994, « Entretien avec Florence Imbert », *Lire*, février.

1994, « La nature n'existe pas », *VSD Nature*, 6, mars.

1994, « Les Jivaros, une civilisation de la forêt », *Science et Nature*, septembre.

1994, « Les réducteurs de têtes (entretien avec Cécile Lestienne) », *Science et Vie junior*, novembre.

1995, « Pérou-Équateur : un conflit qui a de l'avenir », *Le Monde*, 10 février.

1996, « Entrevista a Philippe Descola sobre conservacion y manejo de la naturaleza » avec C. Rocha et S. Mora, *Diversa*, Bogota, 2 (3), p. 39-43.

1997, « Papa, maman, le clone et moi », *Libération*, 14 mars.

1997, « Entretien avec Philippe Descola », *Anthropotes*, 4, avril.

1998, « Entretien avec Philippe Descola, réalisé par G. Pessis-Pasternak », *Libération*, 10 novembre.

1999, « Entretien avec Philippe Descola, réalisé par F. Castelnau », *Réforme*, 29 juillet-4 août.

1999, « "Nous sommes tous des Indiens métissés..." », débat entre Philippe Descola et Serge Gruzinski », *Le Monde des Débats*, 7, octobre.

2001, « Où s'arrête la nature ? Où commence la culture ? », *Le Monde*, 31 mars.

2001, « La nature : vues d'ailleurs. Entretien avec Philippe Descola », *Sciences Humaines*, 121, novembre, p. 40-43.

2002, « Embrasser la sagesse des idiots », *Le Nouvel Observateur*, numéro hors-série « La sagesse aujourd'hui », avril-mai, p. 60.

- 2002, « Entrevista com Philippe Descola », *Público* (quotidien, Lisbonne), 23 octobre.
- 2004, « Entretien avec Philippe Descola (réalisé par A. Geille) », *Le Figaro littéraire*, 22 janvier.
- 2004, « Entretien avec Philippe Descola (réalisé par M.-L. Théodule) », *La Recherche*, 374, avril, p. 63-67.
- 2005, « Les Jivaros d'Amazonie et nous », série « Un maître, une civilisation », *Le Nouvel Observateur*, 2123, semaine du 14 juillet, p. 68-71.
- 2005, « Plier le monde en quatre (entretien réalisé par N. Lévisalles) », *Libération*, 7628, 17 novembre.
- 2005, « En quoi le rapport à la nature est-il révélateur des sociétés ? (entretien réalisé par O. Pascal-Moussellard) », *Télérama*, 28-29 décembre, p. 19-20.
- 2006, « Entre la nature et l'homme, ça se brouille », *Ouest-France*, 11 janvier.
- 2006, « Jouer le collectif », *Le Monde*<sup>2</sup>, 100, 14 janvier, p. 73.
- 2006, « Entretien avec Philippe Descola (réalisé par A. Lacroix) », *Philosophie Magazine*, 2, juin-juillet, p. 52-54.
- 2006, « Entretien avec Philippe Descola (réalisé par N. Truong) », *Le Monde de l'Éducation*, 349, juillet-août, p. 52-55.
- 2006, « Los intelectuales del mundo : entrevista con Philippe Descola (réalisé par L. Corradini) », *La Nación*, Buenos Aires, 23 août, p. 11.
- 2006, « Ecologiste modèle micro (entretien réalisé par D. Zappalà) », *Avvenire* (Milan), 16 septembre, p. 25.
- 2006, « L'animisme est-il une religion ? (entretien réalisé par N. Journet) », *Sciences Humaines* (série « Les Grands Dossiers », 5), décembre, p. 36-39.
- 2007, « Décentrer le regard : entretien avec Philippe Descola (réalisé par Régine Tassi) », *Nouveaux Regards*, 36 (revue de l'Institut de Recherche de la FSU), janvier-mars, p. 42-46.
- 2007, « Philippe Descola : une anthropologie de la figuration (entretien réalisé par Nikola Jankovic) », *Art Press*, 336, juillet-août, p. 56-61.
- 2007, « L'homme ou la nature, faut-il choisir ? Débat entre Philippe Descola et Luc Ferry », *Philosophie Magazine*, 13, octobre, p. 44-49.
- 2007, « Entretien avec Philippe Descola (réalisé par Gilles Boëtsch) », *Corps*, 3, octobre, p. 5-12.
- 2007, « Quel avenir pour les sociétés traditionnelles ? », *Sciences et Avenir*, numéro spécial « 60 grandes questions », novembre, p. 112.

- 2007, « Le savoir distribué, entretien avec Philippe Descola (réalisé par Th. Groussin) », *Cahiers de SOL* (Society for Organized Learning), 9, numéro sur « L'intelligence collective », décembre, p. 27-33.
- 2008, « Entretien avec Philippe Descola », rubrique « L'invité du lundi », *Le Soir*, Bruxelles, 4 février.
- 2008, « Philippe Descola », p. 49-62 in Anne Dhoquois (sous la dir. de) : *Comment je suis devenu ethnologue*, Paris, Le Cavalier Bleu.
- 2008, « Le décentrement de l'ethnologue et la pensée sauvage », *Le Magazine littéraire*, 475, mai, p. 72-73.
- 2008, « Penser ailleurs, penser autrement (entretien avec François Jullien) », p. 263-278 in Nicolas Truong (sous la dir. de) : *Le Théâtre des idées. 50 penseurs pour comprendre le XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Flammarion.
- 2008, « Actualité de l'œuvre de Claude Lévi-Strauss », *Sciences Humaines*, hors série, 8, « Comprendre Claude Lévi-Strauss », p. 86-89.
- 2008, « Lévi-Strauss, fondateur du Laboratoire d'anthropologie sociale », p. 77-90 in Émilie Joulia (sous la dir. de) : *Lévi-Strauss, l'homme derrière l'œuvre*, Paris, JC Lattès.
- 2008, « Claude Lévi-Strauss, une présentation », *La Lettre du Collège de France*, hors-série « Claude Lévi-Strauss, centième anniversaire », novembre, p. 4-8.
- 2008, « L'œuvre de Lévi-Strauss », *Sciences et Avenir*, décembre, p. 80.
- 2008, « Présentation du colloque "Claude Lévi-Strauss : un parcours dans le siècle" », *La Lettre du Collège de France*, 24, décembre, p. 38-40.
- 2009, « L'ethnologue, l'Amazonie et les bêtes sauvages (entretien avec Philippe Descola) », *L'Histoire*, 338, janvier, p. 88-91.
- 2009, « À chacun sa nature », *Pour la Science*, 376, février, p. 18-19.
- 2009, « Entretien avec Philippe Descola (réalisé par M. A. Villena) », *El País* (Madrid), 29 janvier.
- 2009, « Pour un universalisme relatif (entretien réalisé par P. Bollon) », *Revue des deux mondes*, mars, p. 101-108.
- 2009, « Entrevista a Philippe Descola (entretien réalisé par Fabiola Beltrán-Fimat) », *Número*, 60 (Bogota), p. 24-26.
- 2009, « Rousseau et Lévi-Strauss, par-delà nature et culture », *Philosophie Magazine*, 29, mai, p. 77.
- 2009, « Civilisation, la définition de l'ethnologue », *L'Atlas des civilisations*, Paris, numéro spécial hors-série *La Vie/Le Monde*, p. 22-23.
- 2010, « La fabrique des images », *La Gazette Drouot*, 6, 12 février.

- 2010, « *Les cultures du tabac* (entretien avec M. Kirsch) », *La Lettre du Collège de France*, hors-série « Le tabac », février, p. 104-110.
- 2010, « Entretien avec Philippe Descola (réalisé par par S. Canasse) », *La Revue du Praticien-Médecine Générale*, 24 (839), p. 270-272.
- 2010, « Ce que montrent les images (entretien audiovisuel avec Philippe Simay sur le site “La vie des idées”) », 30 août, <http://www.laviedesidees.fr/Ce-que-montrent-les-images.html>.
- 2010, « Un rêve d’ethnologue », *Philosophie Magazine*, hors-série « Tintin au pays des philosophes », septembre, p. 46-49.
- 2010, « La Fabrique des images. Entretien avec Philippe Descola (par Rena Kano) », *Yomiuri Shimbun* (quotidien, Tokyo), 15 décembre.
- 2011, « Dieu, une exception. Un entretien avec Philippe Descola », *Nouvel Observateur*, hors-série « L’Origine du monde », 77, janvier, p. 10-11.
- 2011, « Sur René Girard (entretien avec J. Birnbaum) », *Le Monde des livres*, 21 janvier.
- 2011, « Sur la fabrique des images (entretien avec Camille Saint-Jacques) », p. 37-47 in Camille Saint-Jacques et Éric Suchère (sous la dir. de) : *Le Geste à l’œuvre*, Montreuil, Éditions Lienart.
- 2011, « Formes du temps et consciences historiques », *Libération*, 10 mars, p. 20.
- 2011, « Retour sur *La Fabrique des images* (entretien avec Gilles-François Picard) », *Au cœur du quai Branly*, hors-série « La Gazette Drouot », mai, p. 108-109.
- 2011, « L’ecoantropologia (entretien avec Marino Niola) », *La Repubblica* (quotidien), 10 août, p. 43.
- 2011, « Connaître l’autre pour se libérer de la tyrannie du quotidien (entretien) », *Le Point*, hors-série « Comprendre le Moyen Âge », novembre-décembre, p. 108-113.
- 2012, « Chaque humain a sa formule propre (entretien) », *Sciences et Avenir*, hors-série « Qu’est-ce que l’Homme ? 100 scientifiques répondent », janvier-février, p. 79.
- 2013, « Entretien avec Philippe Descola », *Gruppen*, 7, été, p. 80-101.
- 2013, « Penser ailleurs, penser autrement. Conversation avec Nicolas Truong et François Jullien », *Résistances intellectuelles. Les combats de la pensée critique*, Avignon, Éditions de L’Aube/Festival d’Avignon.
- 2013, « L’ethnologie ouvre à tous les possibles », *Le Monde*, cahier « Sciences », 26 juin, p. 8.

- 2013, « La difficile transmission d'un auto-apprentissage (entretien avec Emmanuel de Vienne sur la méthode de travail des ethnologues) », *Pour la Science*, 433, novembre, p. 24-25.
- 2013, « D'autres manières de composer des mondes (entretien avec J. Confavreux et L. Delaporte) », *Médiapart*, 4 novembre.
- 2013, « Mener à bien une décolonisation de l'anthropologie (entretien avec Manon Worms) », *Les Inrockuptibles*, supplément du 12 novembre, p. 11.
- 2013, « L'obsession de la découverte n'est pas universelle (entretien avec H. Morin) », *Le Monde*, cahier « Sciences », 13 novembre, p. 4-5.
- 2013, « Les formes non marchandes d'économie doivent nourrir notre réflexion (entretien avec R.-P. Droit) », *Le Monde*, supplément « Vivre ensemble », 5 décembre, p. 3.
- 2013, « Al di là di natura e cultura (entretien avec Stefania Ferrando) », *Equilibri. Rivista per lo Sviluppo Sostenibile*, 3, p. 531-539.
- 2014, « Remettre en cause l'idée d'une séparation entre nature et société », *Libération*, 3 octobre, p. 22-23.
- 2014, « Recomposer le monde avec les non-humains (entretien avec Jean-Marie Durand) », *Les Inrockuptibles*, 990, 19 novembre.
- 2015, « Entretien avec Olivier Pascal-Mousselard », *Télérama*, 17-23 janvier.
- 2015, « La fabrication d'un « regard éloigné (avec Jean-Louis Fabiani, Irène Théry et Antoine Lilti) », *Libération*, 18 juin.
- 2015, « À la découverte des plis du monde », *L'Anthropologie pour tous. Actes du colloque d'Aubervilliers (6 juin 2015)*, Saint-Benoist-sur-Mer, Traces, p. 52-62.
- 2015, « Entretien avec Philippe Descola (réalisé par Jean Moreau) », *Le Maillon*, 132, décembre, p. 6-19.
- 2015, « Gespräch mit Philippe Descola (entretien avec Cord Riechelmann et Danilo Scholz) », *Merkur, Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, 799, décembre, p. 5-19.
- 2015, « Le chant des Achuar », *Reliefs*, 2, p. 81-91.
- 2016, « La diversité du monde. Entretien avec Philippe Descola (réalisé par Natalie Levisalles) », *xxi* (35), juillet-septembre, p. 152-163.
- 2016, « Interview with Philippe Descola (réalisé par Mariana Serranová) », *Fotograf*, 28, Prague, p. 94-95.
- 2016, « *Les mondes multiples* », introduction à l'ouvrage collectif *L'Écologie des mondes. Paroles d'ici et d'ailleurs sur le climat et l'environnement*, Marseille, Institut de recherche pour le Développement-

IRD Éditions, avec le soutien du ministère des Affaires étrangères et du Développement international français (bilingue français et anglais), préface de François Hollande, président de la République française, et Narendra Modi, premier ministre de l'Inde (90 citations de penseurs anciens et contemporains sur l'environnement et le climat).

2016, « *La revolucion antinatural* (entretien avec Cecilia González) », *Qué pasa* (Santiago du Chili), 7 décembre, p. 74-78.

2017, « Tintin décrypté par l'ethnologue Philippe Descola », *Geo*, hors série, 11 avril.

2018, « *Le dualisme entre nature et culture est-il réel ?* », *La Recherche*, 27, hors-série « Questions métaphysiques », octobre-novembre.

2019, « "Il faut une révolution menale", selon Philippe Descola (propos recueillis par Nicolas Truong) », *Le Monde*, 30 janvier.

2019, « Philippe Descola : "Je suis devenu un peu animiste, il m'arrive de dialogues avec les oiseaux..." » (entretien avec Catherine Calver et Thibaut Sardier », *Libération*, 30 janvier.

#### ENTRETIENS FILMÉS

2006, avec Jacques Willemont, <http://www.gnawa.fr/mediatheque/descola-philippe/>

2015, avec Alan MacFarlane, [https://wn.com/philippe\\_descola\\_interviewed\\_by\\_alan\\_macfarlane\\_3rd\\_february\\_2015](https://wn.com/philippe_descola_interviewed_by_alan_macfarlane_3rd_february_2015)

2016, avec François L'Yvonnet, filmé par Benjamin Pichery, INSEP.

2016, avec Florencia Tola, <https://www.youtube.com/watch?v=OF9JlrkP2hY>.

2017, « La résonance des compositions des mondes. Entretien avec Romain Simenel, chercheur IRD, anthropologue », *Fondation Fyssen*, 3 vidéos, partie 1 : *Comment penser la dynamique et la co-existence des compositions des mondes ?* (en ligne : <https://vimeo.com/252882895>, 22 mn 52 s), partie 2 : *Comment penser la continuité entre humains et non humains ?* (<https://vimeo.com/252884172>, 3 mn 46 s), partie 3 : *Comment penser la transmission culturelle en rapport avec l'expérience de la nature ?* (<https://vimeo.com/255408944>, 12 mn 22 s).

# LE PALMIER DES MARAIS

Remarques sur les usages d'un environnement inhabitable

par

Olivier ALLARD

*anthropologue, maître de conférences, École des hautes études en sciences sociales,  
membre du Laboratoire d'anthropologie sociale (Collège de France, CNRS, EHESS, PSL)*

On peut considérer *La Nature domestique* (1986) comme la matrice de l'œuvre de Philippe Descola : c'est dans cet ouvrage issu de sa thèse de doctorat qu'il analyse pour la première fois ce qu'il appelle alors la « socialisation de la nature », et qui le conduira progressivement à une analyse générale des modes de « composition des mondes ». Les non-humains sont en effet, pour les Achuar d'Amazonie équatorienne, de véritables partenaires avec lesquels s'établissent de complexes rapports : loin de se réduire à une question de représentation (le symbolisme), ces rapports relèvent aussi d'un engagement pratique avec le monde et incluent l'ensemble des activités productives (la praxis). La postérité de l'ouvrage, en donnant un écho retentissant à l'idée que le gibier peut être traité comme un affiné et les plantes cultivées comme des enfants, a toutefois relégué au second plan les développements les plus matérialistes de l'ouvrage, qui étaient cruciaux par rapport aux débats anthropologiques de l'époque. Pour réfuter le déterminisme écologique, encore prégnant dans l'étude de l'Amazonie, Philippe Descola effectue en effet une comparaison précise et quantifiée entre l'occupation de l'habitat riverain et celle de l'habitat interfluvial : contrairement aux thèses dominantes (par exemple Lathrap, 1968), qui supposaient une compétition pour l'accès aux zones riveraines beaucoup plus fertiles et riches en ressources cynégétiques et halieutiques – et de manière générale, jugeaient que le comportement

des Amérindiens d'Amazonie était largement déterminé par l'accès aux ressources alimentaires –, les Achuar sont présents aussi bien dans un type d'habitat que dans l'autre, et l'accès aux espaces riverains ne fait l'objet d'aucun conflit. Même dans la forêt de l'interfluve, leur apport énergétique (en particulier protéique) est largement supérieur à leurs besoins, et bien d'autres facteurs sont à prendre en compte, tel le paludisme, endémique à proximité immédiate des cours d'eau (Descola, 1986, p. 391-392). Si la distinction entre les deux habitats est capitale, l'environnement est loin de déterminer les manières de vivre des Amazoniens.

L'argument général m'avait marqué, lorsque, jeune étudiant découvrant l'ethnologie et suivant avec enthousiasme le séminaire de Philippe Descola, j'avais lu *La Nature domestique* pour la première fois, mais il est un détail auquel je n'avais pas prêté attention. Si leur ethnonyme fait référence au palmier *achu* (*achu shuar*, « gens du palmier *achu* », *ibid.*, p. 30), les Achuar se contentent de s'établir à proximité des marécages où ces palmiers se rencontrent en abondance, considérant que les marécages eux-mêmes sont « impropres à l'habitat humain » (*ibid.*, p. 48). Or *achu* est le palmier bâche (*Mauritia flexuosa*), appelé *aguajal* en Équateur et *moriche* au Venezuela. C'est donc l'*ohidu* des Warao du delta de l'Orénoque, avec lesquels j'ai effectué l'essentiel de mes recherches de terrain mais que j'étais encore loin de connaître à l'époque de mes premières lectures ethnologiques. Ce sont en fait les Warao qui pourraient s'appeler « gens du palmier bâche » : on a souvent décrit ce dernier comme leur « arbre de la vie », en suivant la formule de Gumilla (1745, p. 169), et ils ne répugnent pas à vivre dans les marécages où les Achuar ne font que des excursions.

De manière un peu ironique, les Achuar se situent ici du côté de la majorité et des Occidentaux : l'habitat riverain ne leur apparaît pas toujours préférable à l'habitat interfluvial, mais ils considèrent qu'il est impossible de résider dans les marécages (*aguajales* en Équateur et *morichales* au Venezuela). Si les Warao ont survécu, de la conquête de l'Amérique jusqu'à aujourd'hui, c'est donc parce qu'ils ont pu se réfugier dans un espace que les autres – tant les colons européens que les autres Amérindiens – considéraient impénétrable et inhabitable. C'est en tout cas le lieu commun qui revient régulièrement dans les écrits à leur sujet. Gumilla, qui a pu visiter le delta au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'affirme avec emphase : « si leur terre était habitable, ils seraient déjà tous chrétiens » (*ibid.*, p. 162). Mais précisément, elle n'est « habitable que pour eux », confirme quelques

décennies plus tard le gouverneur de la région (Centurion, 1898 [1771], p. 83) : ils y sont nés, y ont grandi, et sont donc les seuls à pouvoir et à vouloir y vivre. Trois caractéristiques sont généralement avancées pour expliquer que le delta forme une zone refuge. Tout d'abord, c'est un « labyrinthe de canaux » (Gumilla, 1745, p. 160), un « dédale de bras » (Humboldt, 1817, p. 347), où les navigateurs étrangers se risquent rarement à suivre les Warao. Le delta de l'Orénoque est certes connu depuis les débuts de la Conquête, mais les colons se sont généralement contentés d'emprunter les voies navigables avec certitude par des navires à fort tirant d'eau, comme le Rio Grande, bras principal du delta, qui en marque la frontière méridionale et permet d'accéder à l'ensemble de la Guyane vénézuélienne en venant de l'océan Atlantique, ou encore le Manamo, à l'extrémité occidentale du delta, qui ouvre sur le golfe du Paria et permettait de commercer avec Trinidad jusqu'à sa fermeture dans les années 1960. En revanche, les voyageurs évitaient presque toujours de s'engager dans les canaux secondaires, dont le tracé est incertain et où des bancs de sable sont toujours susceptibles de bloquer les embarcations – des risques encore notés au début du xx<sup>e</sup> siècle. En deuxième lieu, si les Warao peuvent fuir ainsi, c'est également parce que leur terre n'en est pas une : c'est essentiellement un marécage à la végétation souvent dense (même s'il inclut également des savanes), ce que les Achuar appelleraient peut-être une « forêt ordure » ou une « forêt sur sol gluant » (Descola, 1986, p. 71 et p. 176). On ne peut, par conséquent, rien y faire pousser (Gumilla, 1745, p. 162), et surtout on peut à peine s'y déplacer sans prendre le risque de s'enfoncer dans le sol, ce que Humboldt – tout en utilisant des informations de seconde main – a exprimé de manière frappante : « les Guaraons courent avec extrême adresse sur des terrains vaseux, là où le blanc, le nègre [*sic*] et tout autre indien n'oseraient marcher » (1817, p. 347-348). En fait, ils marchent généralement sur le tronc de palmiers ou d'arbustes qu'ils ont abattus, ou encore sur des palmes qu'ils ont coupées, afin de pouvoir traverser les passages les plus mouvants sans s'enfoncer. C'est aussi de là que vient leur réputation de vivre dans des arbres, même s'il s'agit plus exactement de maisons sur pilotis, ou bien dont le plancher est surélevé par des troncs coupés (*ibid.*, p. 345). Enfin, la forêt leur offre tout ce dont ils ont besoin pour vivre – ce qui explique aussi la difficulté qu'ont les colons et les missionnaires à les attirer sur la terre ferme – et le palmier bâche joue ici un rôle déterminant que Gumilla a mis en valeur de manière presque caricaturale.

Pour le jésuite espagnol, « tout vient des palmiers que Dieu leur a donnés dans ces îles, où ils sont incroyablement abondants » (Gumilla, 1745, p. 164), à l'exception du poisson (qu'ils pêchent dans le fleuve) et des pirogues (pour la coque desquelles ils doivent utiliser d'autres arbres). Sa description est très exagérée, mais il est vrai que les Warao exploitent le palmier bâche de manière beaucoup plus poussée que d'autres Amérindiens. Les Achuar n'en consomment que les fruits qui ont l'avantage additionnel d'attirer des hordes de pécaris, ainsi que leur cœur (Descola, 1986, p. 305 et p. 310). Même les Huaorani d'Amazonie équatorienne, malgré toute l'importance qu'ils accordent aux palmiers, semblent ne s'intéresser au palmier bâche que pour ses fruits (Rival, 2002, p. 82). Les Warao ont un goût immodéré – encore notable aujourd'hui – pour ces fruits qu'ils appellent *ohi* (le palmier bâche étant donc l'« arbre à *ohi* ») : d'août à octobre, en particulier, ils vont fréquemment en couple pour récupérer les grappes de fruits d'un palmier bâche, qu'ils immergent dans de l'eau pendant plusieurs jours afin d'en attendrir la pulpe, puis reviennent avec une pirogue remplie à ras bord, dont le contenu sera distribué à leurs proches ou vendu à des étrangers. Ils peuvent alors consommer la pulpe directement, ou alors la récupérer pour en faire un jus épais en ajoutant de l'eau et du sucre. Les femmes utilisent également la fibre des jeunes palmes (récupérées avant qu'elles ne s'ouvrent) pour faire les cordelettes (*hau*) dont elles tissent leurs hamacs, car elles ne peuvent pas toujours acquérir les bobines de fils en fibre synthétique dont elles apprécient la résistance, et j'ai parfois vu des petites filles s'amuser à utiliser les jeunes palmes comme jupes. La tige des palmes peut aussi servir à fabriquer des harpons ou des flotteurs pour pêcher. Ce sont sans doute les usages les plus courants du palmier bâche, pour lesquels des excursions rapides sont suffisantes. Si je n'ai jamais eu l'occasion de consommer sa sève, qui peut être fermentée à des degrés divers jusqu'à en faire un vin de palme (*nobo*), ni son cœur, car on lui préfère celui d'autres espèces, j'ai pu observer deux autres de ses emplois les plus souvent décrits. D'une part, les Warao extraient le sagou du palmier. Les hommes sélectionnent les arbres susceptibles d'en contenir, les abattent, puis utilisent une herminette en bois pour en pulvériser la moelle (action de *borokitane*), que les femmes lavent à l'eau en la pétrissant dans un tamis : il s'en écoule un liquide fortement amidonné, qu'elles laissent décanter afin de récupérer une pâte qu'elles font rapidement sécher au soleil, à la chaleur d'un feu ou dans une poêle. L'usage principal du

sagou consiste à en façonner d'épaisses galettes, qui s'appellent *ohidu aru* comme le sagou lui-même (et *yuruma* au Venezuela), comme si elles représentaient une version dérivée des galettes de manioc (*aru*). On peut aussi faire une dense bouillie appelée *homo*, surtout aux époques où la moelle des palmiers bâches est moins riche et où on peut cuisiner directement le liquide amidonné. Le processus d'extraction du sagou en général peut donc se dire alternativement *aru borokitane* ou *homo borokitane*. Il est possible de conserver le sagou cru enveloppé de palmes dans de grands paniers, à condition qu'il ait été suffisamment séché (pour une description de l'extraction de sagou et des autres usages du palmier bâche, voir Suarez, 1966 ; Heinen, Lizzaralde et Gómez, 1994-1996). D'autre part, les Warao sont aussi très friands des larves ou vers palmistes (*moho*) qui se multiplient dans les stipes pourrissants, en général quelques semaines après qu'ils ont été abattus, lorsque leur moelle n'a pas été exploitée. Les Warao profitent de toute sortie en forêt pour essayer d'en collecter, mais les vers palmistes – crus, grillés ou sautés – constituent un accompagnement idéal des galettes de sagou.

Ainsi, par cette exploitation poussée, les Warao semblent faire un usage presque exhaustif du palmier bâche, assez comparable à celui que les Aché du Paraguay font du pindo (*Syagrus romanzoffiana*) selon Edeb (1992, p. 139 et p. 144-147). Malgré la distance qui les sépare, ces deux populations ont sans doute d'autres caractéristiques en commun, comme celle de faire des haltes prolongées dans les colonies de palmiers : lors d'un de mes séjours sur le terrain, plusieurs familles avaient quitté le village pour établir des petits campements en forêt – c'est-à-dire dans ces zones marécageuses –, où elles sont parfois restées plusieurs semaines. À d'autres époques, ces haltes n'auraient pas été suivies d'un retour au village, mais plutôt d'un déplacement vers un nouveau campement, afin d'exploiter une nouvelle zone. Par ailleurs, il faut souligner que cette mobilité n'était probablement pas aléatoire : outre le retour sur des lieux récemment visités, afin de récupérer les vers palmistes qui se sont multipliés dans les troncs abattus (voir Edeb, 1992, p. 149-150), ils peuvent aussi revenir, bien des années plus tard, à un endroit où ils avaient consommé des palmiers bâches, car ils savent que les noyaux laissés sur place auront pu donner naissance à de nouveaux arbres (voir Rival, 2002, p. 84-86, pour les Huaorani et le palmier pêche, *Bactris gasipaes*). Heinen et Ruddle (1974, p. 124) notent ainsi l'existence de colonies de palmiers artificielles d'origine humaine (*man-made morichales*) à l'emplacement

d'anciens villages warao, dans le sud-est du delta, ce qu'avait sans doute reconnu une femme lorsqu'elle lança devant moi un noyau et affirma en riant que c'était « [son] futur plant » (*ma namuna tane*).

Cette image d'une symbiose entre les Warao et le palmier bêche dans les marécages du delta, à l'écart de la civilisation, pose toutefois un certain nombre de problèmes. Le premier, déjà reconnu par Level au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, est qu'elle conduit à surestimer l'importance de cette espèce et à homogénéiser le delta. En réalité, contrairement à ce qu'affirme Gumilla, beaucoup de Warao utilisent d'autres palmiers bien plus adaptés pour couvrir leurs maisons (le palmier toulouri, *Manicaria saccifera*, *temiche* en espagnol et *yawihi* en warao) et en faire le plancher (le palmier pinot, *Euterpe* spp., *manaca* en espagnol et *anare* en warao). D'ailleurs, le terme généralement employé pour désigner l'environnement marécageux du bas delta, au moins dans la région sud-orientale, fait référence au palmier toulouri (*ya-ina*), alors qu'un autre mot désigne spécifiquement les colonies de palmiers bâches (*ohidu-ina*). Level remarque aussi que le delta est loin d'être uniformément marécageux : on y trouve selon lui de nombreux endroits qui échappent à l'empire de l'eau et sont donc cultivables (1850, p. 58), et – puisqu'ils cultivent – les Warao sont donc mieux organisés et moins paresseux qu'on ne le prétend alors souvent. Chargé d'une mission d'information sur la région pour le compte de la jeune République vénézuélienne, Level fait probablement preuve d'un certain optimisme : le delta est potentiellement fertile, et il suffirait de savoir le mettre en valeur. Une telle attitude a été partagée par de nombreuses personnes, et notamment par les missionnaires capucins espagnols qui ont eu la responsabilité d'évangéliser et de civiliser les Warao des années 1920 aux années 1960 environ, mais dont la quête de la terre ferme a globalement été infructueuse. En effet, contrairement à leurs présupposés, dans le delta de l'Orénoque c'est souvent la terre ferme qui est difficilement habitable, ou bien à cause des crues qui affectent le haut delta, ou bien en raison du manque d'eau douce qui touche les îles de la frange littorale pendant la saison sèche. Level s'est donc peut-être égaré en insistant sur l'existence de terre ferme dans le delta, mais il a sans doute eu raison de souligner sa diversité écologique à l'encontre des stéréotypes. Heinen et Ruddle (1974, p. 124-125) ont ainsi mis en évidence les différences cruciales entre le centre et le sud-est du delta de l'Orénoque : dans le delta central, les colonies de palmiers bâches, où la présence d'eau douce est assurée, sont accessibles après de longues marches en forêt et

les canaux et lagunes se perdent dans les marécages, alors que le sud-est du delta s'apparente à un archipel de petites îles entre lesquelles les Warao se déplacent en pirogue, d'autant plus que les palmiers sont généralement situés à proximité des rives.

Si la répartition des palmiers bâches n'est pas uniforme dans la région, la disponibilité du sagou connaît aussi d'importantes variations saisonnières : la moelle des palmiers est particulièrement riche en amidon avant la floraison, de février à avril (pendant la saison sèche), et particulièrement pauvre en juin et juillet (Heinen et Ruddle, 1974, p. 121-122). Cela pose un problème aigu aux habitants du delta central, où les colonies de palmiers bâches sont souvent éloignées les unes des autres et où les autres ressources sont plus rares : avant l'introduction au début du <sup>xx</sup>e siècle du taro asiatique (*Colocasia* sp., *ocumo chino* en espagnol, *ure* en warao), le seul cultigène unanimement adopté dans le bas delta, comment pouvaient-ils survivre aux périodes pendant lesquelles il était plus difficile d'obtenir du sagou ? Malheureusement, n'ayant pu bénéficier des avancées des dernières décennies et notamment des travaux de Philippe Descola, Heinen et Ruddle répondent à cette question par une analyse largement fonctionnaliste : le rituel du nahanamu, propre aux Warao du delta central, leur servirait à accumuler du sagou afin de survivre aux phases de pénurie, ce dont n'auraient pas vraiment eu besoin les occupants du sud-est du delta. Ainsi, les différences régionales entre les cérémonies des Warao représenteraient des « mécanismes d'adaptation à des micro-environnements » (1974, p. 134). Ce problème est toutefois peut-être posé de manière artificielle. S'ils ont le mérite de mettre en évidence la diversité des manières de vivre dans le delta de l'Orénoque, Heinen et ses collègues le font d'une façon assez essentialiste et anhistorique (voir Heinen et Ruddle, 1974 ; Heinen, Lizzaralde et Gómez, 1994-1996 ; Heinen et García-Castro, 2000 ; Wilbert, 1993, p. 3-24). Les Warao formeraient selon eux un ensemble de sous-groupes, chacun adapté à un milieu particulier, que l'on peut identifier aux populations distinctes qui furent décrites par les premiers explorateurs : les habitants du delta central, ceux qui dépendaient le plus des colonies de palmiers bâches accessibles en marchant à travers les marécages, seraient les descendants des « Waraweete » décrits par Raleigh après son voyage de 1595 (Heinen et García-Castro, 2000, p. 569 ; Wilbert, 1993). Ce sont donc les « vrais Warao » (*warao-witu*), alors que les autres auraient subi l'influence d'autres populations amérindiennes ou non indigènes : le cœur de la

culture warao est identifié à l'exploitation exclusive du sagou de palmier bâche et à une vie d'isolation dans les marécages « où leur système traditionnel s'est maintenu virtuellement intact » (Heinen et Ruddle, 1974, p. 118), jusqu'à ce qu'ils en sortent au cours du xx<sup>e</sup> siècle.

Dans la mesure où j'ai principalement conduit mes propres enquêtes de terrain dans le sud-est du delta, avec des Warao ayant connu une mobilité significative, j'ai toujours été réticent à les considérer comme moins authentiques que ceux avec lesquels Heinen et Wilbert ont travaillé. Plus précisément, il m'a souvent semblé que ces derniers acceptaient sans recul l'archaïsme apparent de leurs interlocuteurs – tel Humboldt lorsqu'il affirme un peu rapidement des Warao que « leurs mœurs ont toujours été les mêmes » (1817, p. 345, n. 1) –, alors que mon terrain m'a sensibilisé à d'autres détails historiques. Gumilla remarque ainsi que les Warao vendent le sagou en échange de marchandises (1745, p. 168), Centurion souligne que, si leur réduction est si difficile, c'est parce qu'ils obtiennent des Hollandais toutes les marchandises dont ils ont besoin (1898 [1771], p. 83), et même Humboldt relève qu'ils « favorisent le commerce clandestin, dont l'île de la Trinité est le centre » (1817, p. 347). Ainsi, sans même prendre en compte les périodes que certains ont pu passer à travailler sous les ordres ou auprès des colons (Level, 1850), les Warao semblent s'inscrire depuis longtemps dans un univers commercial large et diversifié. Bien entendu, il est difficile voire impossible de déterminer s'ils ont tous été touchés – et ils ne l'ont certainement pas été de manière uniforme. Cette histoire mouvementée et largement inconnue est précisément une des raisons pour lesquelles il est ici illusoire – beaucoup plus que dans d'autres régions des basses terres d'Amérique du Sud – de reconstituer un mode de vie antérieur comme s'il s'agissait d'un état stable. De ce point de vue, un des atouts de Philippe Descola est certainement d'avoir pu bénéficier des recherches menées par Anne-Christine Taylor (1992) sur l'histoire de l'ensemble jivaro et de la haute Amazonie, dont il n'existe pas d'équivalent pour le delta de l'Orénoque. C'est en raison de ce passé incertain, et pas seulement parce que j'étais un mauvais disciple ou que ces débats avaient été définitivement clos, que je n'ai pas cherché à calculer la quantité de sagou produit par famille, l'apport protéique correspondant et le temps de travail consacré à cette activité.

Mon terrain dans le sud-est du delta, ainsi que les autres sources disponibles, m'ont conduit à concevoir l'exploitation du sagou non pas comme un stade originel, mais comme une ressource qu'ils ont

toujours exploitée en conjonction avec d'autres, souvent dans diverses niches écologiques (pêche, horticulture, collecte de crabes, etc.), tout en participant à de multiples échanges (Level, 1850, p. 61-62). Certes, le procédé d'extraction du sagou de palmier bêche ou de fabrication des hamacs semble n'avoir pas changé au cours des siècles, mais ce ne sont pas des techniques qu'ils continuent à employer malgré les changements sociaux, culturels et économiques dont ils ont fait l'expérience. C'est au contraire souvent ce qui leur a permis d'embrasser ces changements, de s'adapter et de réagir aux attaques de leurs voisins amérindiens, à l'arrivée des Européens, aux conflits entre Espagnols et Hollandais, aux tentatives d'évangélisation, ou encore – plus récemment – à la « révolution bolivarienne » et à son effondrement. Il est ainsi possible de voir l'exploitation du palmier bêche et les séjours dans les morichales comme des pratiques toujours actuelles plutôt que comme des vestiges du passé préservés par les groupes les plus isolés : c'est grâce à elles que les Warao ont pu éviter d'être absorbés par la société environnante, d'être « civilisés » par les colons, les missionnaires ou les révolutionnaires, et elles sont donc tournées vers le présent et le futur, c'est-à-dire vers un futur autre que celui qu'on veut leur imposer (Scott, 2009 ; sur le delta en particulier, voir aussi Briggs et Mantini-Briggs, 2003, p. 59-60). Ce n'est donc pas un hasard si l'extraction de sagou était apparemment plus importante lors de mon dernier terrain au Venezuela, en 2017, que dix ans auparavant : c'était, autant que le « commerce clandestin » (pour parler comme Humboldt), une réponse aux difficultés d'accès aux marchandises causées par la crise du pays (Allard, 2019). Les deux types d'activités, de même que les bénéfices sociaux dont ils avaient profité auparavant, participent d'une logique que Rival a appelée « *economy of procurement* » dans sa monographie consacrée aux Huaorani (2002, p. 68). Comme ces derniers, les Warao obtiennent leurs moyens de subsistance en saisissant les opportunités offertes par l'environnement, y compris par les puissants agents politiques et économiques qui en font aujourd'hui partie, mais limitent toutes les formes d'engagement contraignant, dont celles qui reposent sur la réciprocité (*ibid.*, p. 91, p. 182). Si les colonies de palmiers bâches sont certes parfois le produit de l'activité humaine passée, elles ne sont jamais la propriété d'une personne, d'une famille ou d'un groupe local. Il faut bien demander à la « mère du palmier bêche » la permission d'en exploiter le sagou (Lavandero, 2000, p. 157), mais là encore, il s'agit d'une relation non contraignante car c'est par bonté que cette entité

tutélaire offre leur subsistance aux humains. Enfin, l'extraction de sagou conduit, encore aujourd'hui, à célébrer des rituels (*noara* et *nahanamu*) qui ont pour but de contenter certains esprits et d'écarter le risque de maladies : le sagou ne représente toutefois pas une offrande dont on attend un retour, mais le moyen d'instaurer une commensalité entre un groupe local et des esprits (*ibid.*, p. 336), c'est-à-dire un partage plutôt qu'un échange (sur ce mode de relation, voir Descola, 2005, p. 481-490).

Je peux maintenant revenir à l'adoption généralisée du taro, qui aurait marqué la fin d'un mode de subsistance fondé sur l'exploitation du palmier bêche : c'est un cultigène bien adapté aux sols marécageux du bas delta, dont la croissance est rapide, qui est disponible toute l'année et nécessite peu de travail. Les Warao avec lesquels j'ai vécu accordaient relativement peu d'importance à leurs essarts, les faisant souvent trop petits, parfois rechignant à en ouvrir et préférant demander de la nourriture à leurs parents ou en acheter à des commerçants : rien à voir avec la fierté que procurent aux Achuar des jardins étendus et parfaitement désherbés (Descola, 1986, p. 187-188). En effet, même lorsqu'ils cultivent, les Warao et les Huaorani ne le font pas comme ceux parmi les Amérindiens pour qui l'horticulture est primordiale. Cultiver du manioc amer serait possible, m'a-t-on souvent affirmé, mais à condition de creuser des tranchées d'écoulement qui requièrent un important travail : je n'en ai jamais vu dans le bas delta. La riziculture est peut-être plus adaptée aux conditions écologiques, mais elle n'a existé que comme culture commerciale pour le compte de colons ou de missionnaires : encouragée au xx<sup>e</sup> siècle comme voie de développement du delta, elle a complètement disparu au xxi<sup>e</sup> siècle. Si les Warao sont tellement attachés au bas delta et à son labyrinthe de canaux, comme l'ont fréquemment noté les voyageurs, ce n'est pas malgré ces contraintes et ces échecs, mais peut-être précisément parce que toutes les tentatives d'en faire un espace productif ont échoué. Level suggérait de civiliser les Warao dans le delta même, plutôt que de chercher à les attirer à l'extérieur (1850, p. 63-64). Toutefois, on peut juger qu'ils aiment tant le delta – avec ses canaux et ses marécages, ses palmiers bèches et son taro asiatique, son commerce et sa contrebande – parce qu'ils y trouvent une combinaison dont Kelly Luciani (2016) a bien montré l'attrait pour les Amérindiens : profiter des artefacts technologiques de la civilisation occidentale tout en refusant ses formes d'organisation sociale et productive.

## BIBLIOGRAPHIE

- ALLARD, Olivier, 2019, « Trafics citoyens aux marges de l'État. Les Warao dans la crise du chavisme (Venezuela) », *Terrain*. DOI : 10.4000/terrain.18541
- BRIGGS, Charles L. et Clara MANTINI-BRIGGS, 2003, *Stories in the time of cholera. Racial profiling during a medical nightmare*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press.
- CENTURION, Manuel, 1898, « Report of Commandant Centurion on the Province of Guayana, in answer to the Second Command of His Majesty, April 20, 1771 », p. 82-86, *British Guiana boundary. Arbitration with the United States of Venezuela. Appendix to the case on behalf of the government of Her Britannic Majesty*, vol. iv, Londres, Foreign Office et Harrison & Sons.
- DESCOLA, Philippe, 1986, *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Fondation Singer-Polignac et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- , 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- EDEB, Philippe, 1992, « Les Ache du Paraguay et le palmier pindo. Éléments pour un réexamen de la stratégie économique et du mode de résidence », *Anthropologie et Sociétés*, 16 (2), p. 135-158.
- GUMILLA, Joseph, 1745, *El Orinoco ilustrado y defendido, historia natural, civil, y geographica de este gran rio*, t.1, Madrid, Manuel Fernandez.
- HEINEN, H. Dieter et Alvaro GARCÍA-CASTRO, 2000, « The multiethnic network of the lower Orinoco in early colonial times », *Ethnohistory*, 47 (3-4), p. 561-579.
- HEINEN, H. Dieter, Roberto LIZARRALDE et Tirso GÓMEZ, 1994, « El Abandono de un ecosistema: el caso de los Morichales del Delta del Orinoco », *Antropologica*, 81, p. 3-36.
- HEINEN, H. Dieter et Kenneth RUDDLE, 1974, « Ecology, ritual, and economic organization in the distribution of palm starch among the Warao of the Orinoco Delta », *Journal of Anthropological Research*, 30 (2), p. 116-138.
- HUMBOLDT, Alexander von, 1817, *Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent fait en 1799, 1800, 1801, 1802, 1803 et 1804*, par A. de Humboldt et A. Bonpland, t.3, Paris, Librairie grecque-latine-allemande.
- KELLY LUCIANI, José Antonio, 2016, *About anti-mestizaje*, Florianópolis, Cultura e Barbárie.
- LATHRAP, Donald, 1968, « The "hunting" economies of the tropical forest zone of South America: an attempt at historical perspective », p. 23-29 in Richard Lee et Irvan Devore (eds): *Man the hunter*, Chicago, Aldine.

- LAVANDERO, Julio, 2000, *Noara y otros rituales*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello et Hermanos Menores Capuchinos.
- RIVAL, Laura, 2002, *Trekking through history. The Huaorani of Amazonian Ecuador*, New York, Colombia University Press.
- SCOTT, James C., 2009, *The Art of not being governed. An anarchist history of upland Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press.
- SUAREZ, Maria-Matilde, 1966, « Les utilisations du palmier "Moriche" (*Mauritia flexuosa* L. f.) chez les Warao du delta de l'Orénoque, Territoire Delta Amacuro, Venezuela », *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, 13 (1-3), p. 33-38.
- TAYLOR, Anne-Christine, 1992, « História pós-colombiana da Alta Amazônia », p. 213-238 in Manuela Carneiro da Cunha (sous la dir. de) : *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura et FAPESP.
- WILBERT, Johannes, 1993, *Mystic endowment. Religious ethnography of the Warao Indians*, Cambridge (Mass.), Harvard University Center for the Study of World Religions.

# L'ANGOISSE DES ANIMISTES

La nature sera intentionnelle ou ne sera pas  
Des personnes et des maîtres dans la  
cosmologie matsigenka (Amazonie péruvienne)

par

Esteban ARIAS

*ethnologue, doctorant en anthropologie sociale à l'École des hautes études en sciences sociales  
membre du Laboratoire d'anthropologie sociale (Collège de France, EHESS, CNRS, PSL)*

En philosophie, l'angoisse (*angustiae, angustus*) indique l'agitation existentielle qu'un homme en Grèce antique pouvait par exemple éprouver devant les signes de son destin inéluctable, ou que le chrétien pouvait éprouver face à la tentation et à l'idée de damnation éternelle. En psychologie, l'angoisse renvoie à un état d'effroi qui se manifeste par une sensation de resserrement et par des palpitations pénibles. L'individu, la liberté de décider, une eschatologie, une appréhension et des symptômes tant psychiques que physiques sont les termes en jeu dans ce que Søren Kierkegaard appelle le « vertige de la liberté » (Kierkegaard, 1976). Les Matsigenka<sup>1</sup> souffrent-ils de la même appréhension ? Oui, dans la mesure où l'expérience émotionnelle d'une appréhension – le resserrement que provoque l'effroi (*itsaronigentake*) – est indépendante des spécificités dites « culturelles » ; non, dans la mesure où le mode d'identification de l'expérience des choses chez les Matsigenka met en jeu une idée de personne, une eschatologie particulière, des rapports entre les existants qui sont distincts de ceux qui donnent lieu à l'angoisse de l'individu dit « moderne ». Les Matsigenka – auprès desquels j'ai effectué plusieurs terrains tout au long

des années 2000 – se caractérisent par ce que Philippe Descola appelle « une modalité ontologique d'identification animiste ». Comme le prévoit son « écologie des relations », le tableau s'avère cependant beaucoup plus complexe. Sous l'emprise d'une asymétrie politique caractéristique des États modernes, les Matsigenka interagissent avec des agents « naturalistes » et « analogistes » contraires à plus d'un titre à leur forme de mondiatation. Ainsi, biologistes de Lima, missionnaires américains, professeurs issus de la culture andine ou encore ennemis appartenant aux groupes de langue pano interagissent avec ces Indiens dans plusieurs domaines pratiques, pourvus de leurs propres répertoires d'entités et d'institutions, et dans des cadres interactionnels aussi divers qu'énigmatiques. Les relations variées avec ces membres parfois d'une redoutable étrangeté engagent le bâti d'un système de pensée englobant et annexionniste (Renard-Casevitz, 1995). Quelle est la place du mode d'identification animiste dans la manière qu'ont les Matsigenka de penser la distribution hiérarchisée des intentionnalités entre les diverses entités ? Existe-t-il des schémas de la pratique, des modes de vivre et de percevoir l'engagement au monde propres aux Matsigenka en tant que collectif ?

Pour répondre à ces questions, j'analyserai un exemple de mon terrain à la lumière de cette distribution des intentionnalités. Outre le fait que cette notion rend compte d'une catégorie essentielle de la socialité matsigenka (l'intentionnalité), elle permet également, tel que le veut la cosmopraxis matsigenka, d'envisager la fabrication de la personne comme un processus engagé au sein d'interactions qui dépassent les frontières de l'humain par la pratique de la « communauté d'intentions ». En matsigenka, le champ sémantique de l'« intention » est réparti en une série de termes qui décrivent divers actes mentaux et physiques. C'est à partir de ces indices qu'est détectée une intériorité intentionnelle, l'*isure*. La racine *-kog-* est une particule linguistique qui consolide le pont entre la théorie de l'action et la théorie de l'esprit matsigenka. À sa forme verbale transitive *ikogakero* correspondent les significations : chercher, vouloir, avoir besoin. L'intention, l'intentionnalité ou le système intentionnel peut être défini comme la détermination de la volonté en vue d'une fin. Une telle définition de l'« intention » correspond à ce que Duranti considère comme sa signification précise (2006, p. 34). Husserl l'a défini comme la particularité qu'ont les expériences d'être dirigées vers quelque chose. L'intentionnalité est l'*aboutness* de l'expérience et de l'action (Duranti, 2015, p. 26).

Mon point de départ sera le sentiment d'appréhension visiblement ressenti par des Matsigenka, lors de mon premier terrain en 2000 à Mayapo, au cours duquel ils durent se confronter à la présence de biologistes venus pour y évaluer la biodiversité en vue de la création, au milieu de leur territoire, d'une zone destinée à « conserver la nature ». La présence de ces biologistes aux comportements et aux techniques bizarres, d'un discours étranger sur la relation de l'homme à son environnement naturel, ainsi que la suspicion chez les Matsigenka d'un circuit opaque d'intentionnalités cachant une entité puissante, possiblement l'État, nourrissaient chez eux une angoisse palpable.

## LA CORDILLÈRE DE VILCABAMBA

Mes terrains avec les Matsigenka commencent en l'an 2000, dans la région du Bajo Urubamba et plus particulièrement dans les bassins des rivières Picha, Pagoreni et Pakiria. Les conséquences bénéfiques engendrées par la création des Comunidades Nativas (CCNN) dans la décennie 1970 furent accompagnées de transformations importantes dans la perception globale du territoire et du pouvoir chez les Matsigenka<sup>2</sup>. À l'aménagement territorial prescrit par les CCNN s'ajouta aussi, dès la décennie 1970, l'instauration officielle d'espaces de protection de la nature superposés aux espaces traditionnellement occupés par les populations amérindiennes. Comme l'on a pu le constater dans d'autres contextes ethnographiques amazoniens (Hirtzel, 2007), ces « cloisonnements » et emboîtements de territoires traditionnels et d'espaces de conservation forment une arène où se confrontent au moins deux cosmologies.

Lors de mon premier terrain, des institutions telles que la Smithsonian Institution ou Conservation International réalisaient une série d'études biologiques afin d'établir, observations scientifiques à l'appui, une zone de protection de la biodiversité dans cette région tropicale (Alonso *et al.*, 2001). Dans ce cadre, mon intervention ethnographique, demandée par Conservation International qui m'employait, visait à intégrer le point de vue autochtone dans l'expérience de la protection des espaces naturels. La cordillère de Vilcabamba s'étend sur plus de trois millions d'hectares autour d'une chaîne de montagnes tropicales qui se détache de la cordillère des Andes sur son versant sud-est. En 1988, l'État péruvien avait attribué à un espace de 1 690 300 hectares de la cordillère de Vilcabamba un statut de protection transitoire, alors appelé « Zone

réservée Apurímac » (ZRA). Avec le temps et après l'incorporation participative de la population autochtone, la ZRA devint *otishi*, terme générique qui désigne en matsigenka les montagnes, et intégra également deux réserves communales à l'usage exclusif des collectifs indigènes. La présence d'équipes de naturalistes aux techniques saugrenues et ayant pour but la « conservation » de la nature attisa la curiosité de nos hôtes matsigenka. Certes, les chefs indigènes des CCNN ayant participé aux discussions avec les autorités des fédérations indigènes lors de congrès nationaux connaissaient l'enjeu de la conservation. Ils en avaient tiré pour ainsi dire une objectivation politique de ce non-lieu appelé *naturaleza* (« nature » en espagnol) et faisaient usage de celle-ci à travers un langage émaillé de revendications ethniques, essentiellement étrangères – sous cette forme – à l'ensemble des Matsigenka (Rosengren, 2003). Ainsi, pour la première fois dans l'histoire de cette région, les Matsigenka étaient directement confrontés à des hommes et femmes étrangers qui portaient ostensiblement un regard minutieux sur les comportements et relations des animaux et des plantes, sans pour autant se préoccuper de la présence des entités qui les contrôlaient, les maîtres et contremaîtres des espèces.

Plusieurs Matsigenka chargés de guider les biologistes venus de la ville de Lima firent part de ces expériences d'observation à leurs communautés respectives. À mon arrivée, il n'était pas rare qu'au sein des familles, l'on me décrive sur le ton de la plaisanterie les manières de ces scientifiques. Il n'en demeure pas moins que cette dérision révèle chez les Matsigenka un comportement avéré constant en Amazonie indigène : on rit de ce qu'on redoute le plus, des entités définies par leur altérité extrême, comme les jaguars, les chamanes, les Blancs ou encore les esprits (Viveiros de Castro, 2012). Il faut avoir à l'esprit les postures incarnées par ces chercheurs : des nuits à veiller patiemment jusqu'à ce que des chauves-souris se prennent dans leurs filets, des randonnées à la cueillette d'excréments d'animaux pour identifier leurs habitudes alimentaires, des heures à pister des serpents, etc. Toutes ces expériences avaient bel et bien des équivalents dans les pratiques et les discours mythiques indigènes, et y étaient effectivement signalées comme aberrantes<sup>3</sup>.

En langue matsigenka, l'angoisse comme la peur peuvent être exprimées par une série de termes presque tous composés de la même racine lexicale : *-tsaro*. Il existe une multiplicité de situations dans lesquelles peut être détectée une certaine catégorie d'entités, nommée *koveenkari*, qui provoque l'angoisse (*notsaronigentake*, litt. : « je sens la peur dans le

cœur »). Parmi les représentants « traditionnels » des *koveenkari*, on trouve les démons englobés dans le terme *kamagaarini*, les contremaîtres d'espèce appelés *inato* ou l'un des composants d'une personne comme l'*ishinianga*. Le dictionnaire des missionnaires protestants du Summer Institute of Linguistics (SIL) mentionne également, sous l'entrée « *Koveenkari* », que ce terme comprend des usages non traditionnels comme « un roi, un président, un haut fonctionnaire » (Snell 2011, p. 238).

Les Matsigenka contemporains, loin de cantonner leur imagination sociologique à des modèles d'égalitarisme et de symétrie politique, conçoivent plusieurs formes socio-cosmiques dont la clé de voûte est la subordination. La chaîne de distribution d'intentionnalités contrôlée par les maîtres des espèces en est un bon exemple. Cette « socialisation de la nature » ne prend forme que grâce à des actualisations mythopratiques nourries des structures décelées dans l'histoire locale mais aussi à des intégrations spontanées de l'expérience qui puisent dans la morphologie symbolique de la personne.

## LES SUJETS DE LA PERSONNE

Ce que reflète l'interprétation de nos données ethnographiques en ce qui concerne la « représentation » des chaînes d'interaction avec les maîtres, c'est que le mode matsigenka d'identification animique met en jeu les deux extrêmes de l'expérience dans un collectif : la conscience subjective que provoque le flux perceptif et le rapport à autrui (Descola, 2005, p. 322). Cependant, la « personne » matsigenka ne se résout pas dans une dichotomie entre une intériorité et une physicalité, mais se traduit plutôt dans un *continuum* de l'un à l'autre. De même, la relation avec les maîtres bienfaisants ne s'épuise pas dans une opposition entre un bon esprit d'un côté et une espèce chassée de l'autre (*ibid.*, p. 482). La personne matsigenka face à son monde est un amalgame de composantes relationnelles, et dans l'étendue des relations possibles au sein du socio-cosmos, la chaîne interactive qui unit l'espèce et les maîtres nécessite l'intentionnalité opaque des contremaîtres. Certes, l'impression que l'ethnographie nous laisse du modèle matsigenka de personne est qu'elle est, *in fine*, duale et stable. Des contributions récentes ont permis de mieux appréhender cette notion chez mes hôtes. La relation sensuelle qui lie le corps individuel en tant que construction sociale et l'aptitude à connaître de l'âme *isure* a, par exemple, été mise en évidence (Rosengren,

2006a, 2006b). Si la prise en compte des autres entités relationnelles qui constituent la personne, telles que l'*ishigentiare* (« image de l'œil »), l'*ishinianga* (« image corporelle » et « parole qui fuit »), l'*itonki* (« image des os »), etc., est restée marginale, c'est en raison de leur incidence ethnographique discrète (Baer, 1994, p. 77 ; Rosengren, 2004, p. 48 ; 2006b, p. 95).

Ces entités relationnelles n'étant ni complètement abstraites ou subtiles ni tout à fait corporelles, elles sont entrelacées comme des positions passives et agentes qui modèlent la personne, se transforment, se font enlever, au sein du *socius* et du sociocosmos. Il est avéré que les Matsigenka traitent ces entités relationnelles comme de véritables sujets ou comme des « suppôts d'action » pour reprendre la notion employée par Vincent Descombes. Elle désigne « l'individu en tant qu'il peut jouer un rôle actanciel dans une histoire, de sorte qu'on peut demander s'il est le sujet de ce qui arrive, ou s'il en est l'objet, ou s'il en est l'attributaire » (Descombes, 2004, p. 14). Car, si elles ne constituent pas vraiment une théorie locale de la personne, elles font en revanche l'objet de récits qui rapportent par exemple les dangers encourus lors des promenades de « l'image de l'œil » (*ishigentiare*) pendant le sommeil, ou lors de la rencontre avec « l'image corporelle » de quelqu'un (*ishinianga*). Ainsi détachés, ces composants de la personne font preuve d'une intentionnalité indécidable et opaque. Les Matsigenka disent que leur destin après la mort est d'errer dans les strates du socio-cosmos ou de rejoindre leurs égaux dans des villages distribués ici et là dans le « multivers » (Rosengren, 2006b, p. 83) ou « nature ».

## LE FLUX DE LA PERCEPTION

Abordons à présent un exemple de mondiation à partir d'une schématisation collective de ce qui est essentiellement une personne chez nos hôtes. Comme le dit clairement Descola, les modes d'identification ne sont pas des modèles culturels. Selon lui (2005, p. 404), il s'agit plutôt de

« [...] schèmes d'intégration de l'expérience qui permettent de structurer de façon sélective le flux de la perception et le rapport à autrui en établissant des ressemblances et des différences entre les choses à partir des ressources identiques que chacun porte en soi : un corps et une intentionnalité ».

La perception et la sémiologie, le lecteur peut s'en douter, n'ont pas d'équivalents dans le lexique matsigenka. Cependant, il existe des cadres, des situations, dans lesquels la caractérisation locale par les Matsigenka des capacités innées de compréhension humaine et de leur engagement constant avec le milieu et ses occupants renseigne des formes complexes d'imbrication pratique et sémantique.

Certains concepts matsigenka désignent les dommages causés par le traitement équivoque de certains percepts. En effet, les Matsigenka accordent une attention particulière aux processus inférentiels générés par des stimuli inattendus (l'« abduction » selon Peirce). De tels traitements sémiotiques peuvent générer de l'angoisse (*itsaronigentake*), déclencher une représentation qui manque son objet (*ikomutagake* ; Shepard, 2002, p. 207) et engendrer en conséquence des troubles psychophysiques graves (*imantsigatake*). Pour entraver de telles nuisances, les victimes doivent systématiquement s'abstenir de faire usage de la parole et évincer toute pensée qui puisse y être liée pendant plusieurs jours. En général, cette période nécessite un certain isolement qui, parce qu'il favorise *a priori* la remémoration proscrite, a pour but de renforcer la capacité de réponse à de tels événements. Ainsi, par exemple, *itsavitetagantsi* est l'effet nocif d'une perception trompeuse. Il s'agit d'une illusion d'optique ou confusion sonore par laquelle un objet *x* est représenté éphémèrement comme une figure humaine, appartenant de ce fait à la catégorie d'entités *koveenkari* (voir *supra* ; Arias, 2016, p. 201 ; 2019 ; Snell, 2011, p. 525). Dans de tels cas, les Matsigenka considèrent que la rencontre avec l'image corporelle d'une personne, *l'ishinianga*, ou le composant sonore d'une personne, *l'iriniane*, a eu lieu.

*L'itsavitetagantsi* offre une idée de l'agentivité sémiotique que les Matsigenka confèrent à certains indices. Ainsi, un phénomène en principe simple et naturel se trouve à la base de ce traitement « culturel » ou cosmologique. Au sein des schèmes de la pratique qui guident les usages du monde de ce collectif, nous nous trouvons ici dans une zone intermédiaire entre ce que Descola (2005, p. 189-192) considère comme un « schème non-reflexif » (qui n'affleure pas à la conscience) et un « modèle objectivable » (qui peut être explicitable). En effet, cette zone est le lieu d'un processus sémiotique qui a été déclenché par une rupture soudaine de notre « foi perceptive » (Merleau-Ponty, 1964 ; Delaplace, 2013) ou, pour reprendre les termes de Peirce, par un *surprising fact* (Peirce, 1998, p. 231). Peirce défend l'idée que la perception

fonctionne comme un cas extrême d'inférence abductive. C'est que, contrairement à la déduction où la conclusion provient de prémisses, ou à l'induction dans laquelle une théorie est élaborée à partir d'un cas particulier, l'abduction est caractérisée par le fait que nous proposons une interprétation hypothétique à un événement inattendu. En ce sens, une inférence abductive n'est pas une affirmation sur ce qu'est le monde mais une suggestion sur ce qu'il pourrait être (Atkins, 2019, p. 28 ; Gell, 1998 ; Kohn, 2017). Et ce « peut être ainsi » est généralement une hypothèse cosmologique, c'est-à-dire une théorie traditionnellement partagée et transmise au sein d'un collectif.

Ainsi, la « perception trompeuse » (*itsavitetagantsi*) constitue un processus inférentiel qui prend la forme de l'abduction. Dans le modèle de Peirce, cette forme est la suivante : « [...] (Couplage sensorimoteur + processus d'intervention incontrôlé et inconscient) => jugement perceptuel » (Atkins, 2019, p. 26).

Ce qui est entre parenthèses génère un ou plusieurs percepts et le jugement perceptuel est lui-même un processus incontrôlé. Disons avec Peirce que le jugement perceptuel est celui qui établit le pont entre la sensation, quelles que soient sa modalité ou son intermodalité, et le terrain des habitudes culturelles prédominantes d'un collectif donné (Descola, 2011, p. 99). De telles habitudes prédisposent par exemple les Matsigenka à imaginer des sujets relationnels dans un monde tissé de réseaux d'interactions. Ainsi, nous observons ici que dans leur système de mondiation, un percept qui enraye la représentation entraîne chez les Matsigenka un jugement perceptuel par lequel ils reconnaissent des formulations traditionnelles de l'intériorité – l'*ishinianga* ou l'*iriniane* – qui deviennent des entités au statut ontologique concret, des altérités identifiables.

Ce modèle de la personne conçue comme un composé de sujets relationnels fonctionne aussi comme point de départ pour imaginer des rapports à autrui dans le monde. Il remplit de ce fait une fonction centrale du schéma de la pratique qui caractérise l'animisme contemporain des Matsigenka. Une personne – ce que signifie le terme *matsigenka* – est complète dès qu'elle manifeste une capacité d'agir dans laquelle tous ses composants interviennent de manière cohérente, dès qu'elle les possède et les maîtrise, *yashintakotaka*, tout en prenant conscience qu'ils peuvent interagir séparément dans le monde puisqu'ils sont pourvus de différentes intentionnalités. Le corps *ivatsa* qui est progressivement

socialisé, cet *iriniane* qui permet de bien s'exprimer, cet *ishigentiare* qui détient le langage des rêves, entre autres choses, sont tous des intentionnalités « incomplètes », des infra-personnes ou, pour utiliser le langage de Merleau-Ponty, des « propriétés sans porteur » (Merleau-Ponty, 1964). Il en va de même pour les entités du socio-cosmos conçues comme des personnes, les maîtres par exemple, qui sont des « personnes magnifiées » (Fausto, 2008) qui possèdent (aussi *yashintakotaka*) des « sujets » comme les *inato* (contremaîtres) et les espèces qui n'agissent que sous leur volition.

### LA DISTRIBUTION HIÉRARCHISÉE DE L'INTENTIONNALITÉ

Les quatre notions pouvant être rattachées à la nature que mes interlocuteurs firent ressortir lors d'activités de prédation comme la pêche et la chasse ou lors d'échanges autour du concept étranger de « nature » sont *tsotetagantsi* (« conservation de produits issus de l'essartage, de la chasse et de la cueillette »), *shintakaririra* (« maître »), *inato* (« contremaître »), *piratsi* (« animaux domestiqués »).

La première notion, *tsotetagantsi*, est une forme verbale qui semble avoir été suggérée à titre de traduction littérale de « conservation », non exempte d'une touche de dérision. L'usage de ce verbe se circonscrit principalement aux traitements pré-culinaires appliqués au gibier, aux produits de la pêche et aux produits végétaux afin d'en tirer profit sur une longue durée. Faisant preuve de ruse, les Matsigenka visent avec cette traduction ce qu'ils décèlent de l'intention des biologistes : ceux-ci chassent des proies dignes d'étrangers paroxystiques et les « conservent » afin de préparer des mets répugnants.

Les trois notions *shintakaririra* (« maître »), *inato* (« contremaître ») et *piratsi* (« animaux domestiqués ») participent d'une chaîne hiérarchisée de distribution de l'intentionnalité à trois termes. Cette hiérarchisation trouve ses racines dans l'observation des traits saillants des comportements de prédation dans l'environnement, et découle également d'un traitement mythopratique de figures historiques tels les « patrons blancs », les contremaîtres « *mestizos* » (ou *curacas* indigènes) et les indigènes assujettis. Renvoyant à la période qui court de la fin du XIX<sup>e</sup> à la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle, structurée économiquement autour de l'exploitation du caoutchouc naturel et des monocultures des « *haciendas* », ces figures intègrent de ce fait l'écologie des relations

matsigenka<sup>4</sup>. Ce circuit historique d'intentionnalité reposait sur l'endettement comme principe d'intégration et de subordination. Cet endettement paradoxal, car également désiré par les indigènes, était nommé *habilitación* (ce qui signifie en quelque sorte « mise en capacité d'agir ») ou *enganche* (du verbe « accrocher ») et consistait à assujettir un tiers en lui faisant l'avance de marchandises (des objets industriels essentiellement impayables) contre des produits naturels. Aux yeux des Matsigenka, l'octroi d'une telle nouvelle « capacité d'agir » opère chez la personne une transformation qui n'est pas sans risques pour le collectif. « Habilité » à accomplir des actions étrangères à son ethos<sup>5</sup>, un individu matsigenka peut en effet devenir quelqu'un qui trompe sa communauté d'intentions. Très fréquemment, la *habilitación* des chefs traditionnels entraînait un renforcement de leur tonalité politique, contradictoire avec le mode de cohésion sociale des Matsigenka. Pourvus ainsi d'une ascendance puissante de par leur rapport commercial aux patrons, ces chefs devenaient des *curacas*, des contremaîtres armés et violents envers les Matsigenka d'autres groupes résidentiels. Historiquement, la chaîne de l'habilitation pouvait s'étendre à de nombreuses personnes, mais elle tenait dans ses extrêmes un patron d'un côté et les infidèles ou les *Indios bravos* de l'autre. Le patron était généralement inabordable et vivait à l'aval des rivières tandis que les *Indios bravos* tentaient d'échapper aux exactions violentes commises par les contremaîtres en se réfugiant en amont. Aux deux extrêmes, alors que le temps des exactions physiques a cessé, une qualité morale directement liée à l'intentionnalité fait aujourd'hui des patrons l'équivalent des *shintakarírira*, et des *Indios bravos* (*kogapakori*) celui des troupeaux d'animaux ou, plus largement, des victimes des patrons, dont les Matsigenka eux-mêmes. Cette étape de l'histoire matsigenka, source indélébile d'angoisse, imprègne la manière de penser et de pratiquer les rapports aux étrangers. Si chez les Matsigenka, ce rapport à autrui puise son symbolisme dans une ontologie profondément marquée par la prédation et la domestication et s'actualise en fonction des épisodes historiques, il préfigure de même leur perception de l'asymétrie politique instaurée par l'État et les institutions. Ainsi, jaguar, patron et président, représentants paradigmatiques de ces différents niveaux d'altérité, partagent une certaine familiarité puisqu'ils suscitent le même type d'émotion : l'angoisse (*itsaronigentake*). Leurs mœurs et morphologies, leurs capacités d'agir à travers d'autres, leur invisibilité ou leur position géographique ou cosmologique inabordables constituent

pour les Matsigenka autant d'indices d'une hiérarchisation et/ou d'une intentionnalité opaque. L'angoisse peut jouer un rôle prépondérant dans l'intégration « schématique » d'une expérience d'interaction avec des humains et des non-humains. Ce sentiment de « resserrement » qui affleure dans les récits biographiques matsigenka de la période du patronage semble avoir rempli la fonction de renforcement que Descola attribue aux affects quand des schèmes de la pratique s'adaptent aux situations inédites (Descola, 2005, p. 196-198). Il en va de même pour l'angoisse et la dérision ressenties et manifestées par les Matsigenka face aux biologistes. Elles révèlent que mes hôtes détectaient dans leurs faits et gestes une chaîne d'intentionnalité aussi opaque que hiérarchique, dont le terme supérieur, à l'instar des maîtres d'espèces et patrons, était l'invisible et inabordable État. Rappelons d'ailleurs que dans le dictionnaire du SIL, le terme *koveenkari* pouvait justement signifier également « roi », « président », ou encore « haut fonctionnaire ».

### LES SHINTAKARÍRIRA, LES MAÎTRES D'ESPÈCES

Tout existant ayant une intentionnalité et une forme corporelle précise, réelle ou imaginaire, c'est-à-dire imaginable dans ce mode d'identification animique, peut potentiellement « posséder » un autre existant (*yashintakotaka*) ; la possession s'exprimant dans la racine verbale *-shint*. S'il s'agit de la « possession » d'existants pourvus d'au moins un degré subtil d'intentionnalité, le maître peut les domestiquer (*ipiratakari*), *-pira-* signifiant « élever ».

Le *shintakarírira* devient ainsi l'agent par excellence, et pour cette position, le maître n'est redevable qu'à sa capacité avérée d'immiscer son intentionnalité dans l'action d'autres existants, d'investir la volition et la réflexivité, pour minimale qu'elle soit, des existants maintenus sous son égide. Les *shintakarírira* constituent, nous l'avons vu, des « personnes magnifiées ». Les Matsigenka aiguissent continûment leurs capacités à détecter dans le comportement des espèces le moindre signe de cette subordination, mais ils se voient aussi contraints à faire face aux redoutables contremaîtres. Si le maître *shintakarírira* des pécaris, par exemple, reste à l'écart des interactions physiques des hardes dans leur milieu, chaque harde est en revanche guidée par un contremaître *inato* qui « fait corps » (*inagutakeri*) avec l'ensemble des individus. Les *inato* exercent une intentionnalité indécidable, et leur morphologie affiche par

exemple des pieds qui pointent vers l'arrière. Ils sont considérés comme des démons et sont appelés « faux représentants de l'espèce x » en ajoutant au nom de l'espèce l'affixe *-niro*. Ainsi, un contremaître d'une harde de pécaris (*shintori*) est appelé *shintoriniro*. Si le contact avec les maîtres est l'apanage des spécialistes rituels, les rencontres avec ces contremaîtres aux morphologies biscornues peuvent advenir à tout un chacun.

La figure du *shintakarírira matsigenka*, dans son usage cosmologique, est analogue à celle du « maître d'espèces » répandue en Amazonie. La plupart des maîtres destinent leurs soins aux individus d'une seule espèce. Néanmoins, les *shintakarírira* peuvent aussi regrouper à l'ombre de leur autorité des individus appartenant à plus d'une espèce animale ou végétale. Souvent, les continuités établies dans ces cas particuliers entre les espèces intégrant un seul ensemble ne coïncident pas avec les critères des sciences naturelles qui guident nos classifications. Il s'agit de savoirs relatifs aux observations directes circonscrites aux niches naturelles concrètes, et aux spéculations d'inspiration mythologique pertinemment réinterprétées dans des traditions chamaniques régionales. On peut ainsi trouver dans le bassin du Picha, sous l'égide d'un seul *shintakarírira* appelé *Ikontaikiri*, des oiseaux de proie des familles *Falconidae* et *Accipitridae* réunis de la sorte en raison de leur comportement alimentaire carnassier. Mais on peut y trouver aussi des daguets rouges du genre *Mazama*, des ours à lunettes du genre *Tremarctos* et des phénomènes atmosphériques comme les éclairs, regroupés sous l'ascendance d'un même maître, le très puissant *Marenantsi* (Renard-Casevitz, 1982 ; Arias, 2018). De surcroît, ces continuités pour le moins disparates peuvent être brisées ou s'étendre momentanément du fait de circonstances d'ordre pratique.

Les données de la littérature ethnographique accumulées depuis la première moitié du xx<sup>e</sup> siècle (García, 1935 ; Baer, 1994 ; Renard-Casevitz, 1995) peuvent à ce sujet paraître confuses ou désaccordées. Cependant, il faut considérer qu'il s'agit de systématisations d'informations issues d'époques et de régions différentes. Par ailleurs, à une époque donnée, des spéculations locales visent à délimiter les aires d'influence physique de tel ou tel *shintakarírira*, permettant ainsi de reconnaître, de par la particularité des mœurs observées chez certains troupeaux ou individus, l'irruption d'animaux ou de végétaux « élevés » par un *shintakarírira* étranger aux connaissances locales.

## EN GUISE DE CONCLUSION

Le contraste des « visions du monde » qui ouvre cet article, et qui s'est produit il y a près de deux décennies, nous offre encore un exemple de l'importance des usages de la nature dans la complexité contemporaine des relations entre humains et entre humains et non-humains. À partir d'une telle expérience du contraste, les Matsigenka ont progressivement eu une meilleure idée de ce que la « nature » signifiait pour les biologistes ou les anthropologues. Parler de la nature revenait pour eux à penser directement aux personnes ou entités qui commandaient aux biologistes leurs recherches et pour qui il était apparemment de la plus haute importance de connaître la nature et surtout de la « conserver », alors même qu'ils ne l'habitaient pas. Ce qui n'était pas clair pour mes hôtes était les raisons d'une telle attention, d'une telle considération. Les Matsigenka, comme je l'ai décrit, n'avaient pas de « vision du monde » à opposer aux biologistes. Il s'agissait plutôt d'une disposition particulière de relations soutenues avec des entités comme les maîtres qui, avec le même droit ontologique que la personne, peuplent en différentes strates du multivers ce que les visiteurs ont essayé d'appeler la « nature ». Cette « socialisation de la nature », comme la nomme Descola, qui fut pour lui le point de départ d'une reformulation de l'« animisme », permet de déchiffrer dans le monde matsigenka un niveau fascinant d'intersubjectivité et de cosmopolitique. L'identité de tous les Matsigenka est intimement liée à la « nature », non pas parce que, au fil des siècles, leur culture a été façonnée par l'effort d'adaptation à celle-ci, ni parce que, comme ils ont également appris à le faire, une revendication ethnique en dépend, mais parce que dans leur utilisation du monde, ils ont choisi avec une finesse surprenante de détecter en elle des relations, actions et intentions qui révèlent en eux-mêmes des facultés universelles, pratiques et symboliques, que nous autres ignorons dans notre for intérieur.

## BIBLIOGRAPHIE

- ALONSO, Leeane, Alfonso ALONSO, Thomas SCHULENBERG & Francisco DALLMEIER (éd.), 2001, *Biological and Social Assessments of the Cordillera de Vilcabamba, Perú*, Washington, D. C., Conservation International (« RAP Working Papers », 12 & « SI/MAB », Series 6), 298 p.
- ARIAS, Esteban, 2016, « El jefe deviene un lector caníbal : mimesis, persona e intención entre los matsigenkas », *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 45 (1), p. 193-225.
- , 2018, « Des traces d'intoxication dans cette histoire, L'invisibilité et l'*ayahuasca* au fil des siècles chez les Matsigenka (Amazonie péruvienne) », p. 349-378 in Sébastien Baud (sous la dir. de) : *Histoires et usages des plantes psychotropes*, Paris, Imago, 400 p.
- , 2019, « L'icongicité sonore et la maîtrise des hallucinations, L'*iragaveane* matsigenka (Amazonie péruvienne) », p. 61-90 in Maddalena Canna et David Dupuis (sous la dir. de) : *Images visionnaires*, Paris, L'Herne (« Cahiers d'anthropologie sociale », 17).
- ATKINS, Richard K., 2017, « Inferential Modeling of Percept Formation. Peirce's Fourth Cotary Proposition », p. 25-39 in Kathleen A. Hull et Richard K. Atkins (éd.) : *Peirce on Perception and Reasoning From Icons to Logic*, New York/Londres, Routledge.
- BAER, Gerhard, 1994, *Cosmología y shamanismo de los Matsiguenga (Perú Oriental)*, Quito, Abya-Yala, 400 p.
- BONILLA, Oiara, 2005, « O Bom patrão e o inimigo voraz : predação e comercio na cosmologia paumari », *Mana*, 11 (1), p. 41-66.
- , 2007, *Des Proies désirables, Soumission et prédation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne*, Paris, École des hautes études en sciences sociales (thèse de doctorat en anthropologie sociale, sous la dir. de Philippe Descola), 440 p., multigr.
- DEPLAPLACE, Gregory, 2014, « What the invisible looks like: ghosts, perceptual faith, and Mongolian regimes of communication », p. 52-68 in Roy Blanes et Diana Espirito Santo (éd.) : *The Social life of spirits*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 305 p.
- DESCOMBES, Vincent, 2004, *Le Complément de sujet*, Paris, Gallimard, 571 p.
- DESCOLA, Philippe, 1986, *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Fondation Singer-Polignac et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 450 p.
- , 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 623 p.
- , 2011, « Cognition, Perception et Mondiation », *Cahiers philosophiques*, 4 (127), p. 97-104.
- DURANTI, Alessandro, 2006, « The Social Ontology of Intentions », *Discourse Studies*, 8 (1), p. 31-40.
- , 2015, *The Anthropology of intentions. Language in a world of others*, Cambridge, Cambridge University Press, 297 p.

- FAUSTO, Carlos, 2008, « Donos demais. Maestria e domínio na Amazônia », *Mana*, 14 (2), p. 329-366.
- GARCÍA, Secundino, 1935, « Mitología machiguenga. Los Espíritus Buenos », *Revista Misiones Dominicanas*, 90, p. 170-179.
- GELL, Alfred, 1998, *Art and agency: an anthropological theory*, Oxford, Clarendon press, 271 p.
- HIRTZEL, Vincent, 2007, « Les gardes-parc et les maîtres des animaux. Protection, souveraineté et politique ontologique », p. 65-80 in Vincent Hirtzel et Adel Selmi (sous la dir. de) : *Gouverner la nature*, Paris, L'Herne (« Cahiers d'anthropologie sociale », 3).
- KIERKEGAARD, Søren, 1976, *Le Concept de l'angoisse*, Paris, Gallimard (1<sup>re</sup> éd. en danois : 1844), 183 p.
- KOHN, Eduardo, 2007, « How dogs dream. Amazonian natures and the politics of transspecies engagement », *American Ethnologist*, 34 (1), p. 3-24.
- , 2017, *Comment pensent les forêts. Vers une anthropologie au-delà de l'humain*, Bruxelles, Zones sensibles (1<sup>re</sup> éd. en anglais : 2013, University of California Press), 334 p.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, 1964, *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 362 p.
- PEIRCE, Charles, 1998, *The Essential Peirce*, Bloomington, Indiana University Press, 2 vol.
- RENARD-CASEVITZ, France-Marie, 1982, « Fragment d'une leçon de Daniel, chamane matsiguenga », *Amerindia*, 7, p. 146-176.
- , 1991, *Le Banquet masqué. Une mythologie de l'étranger*, Paris, Lierre & Coudrier, 280 p.
- , 1995, *Les Hommes vêtus. Travaux sur l'ensemble campá de l'Amazonie péruvienne à partir de sa composante Matsiguenga*, s. l., s. n.
- ROSENGREN, Dan, 2003, « The Collective Self and Ethnopolitical Movement. Rhizomes and taproots in the Amazon », *Identities. Global Studies in Cultural and Power*, 10, p. 221-240.
- , 2004, « Los Matsigenka », p. 1-158 in Fernando Santos Granero et Frederica Barclay (sous la dir. de) : *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía* (vol. 4), Lima, Smithsonian Tropical Research Institute & Institut français d'études andines (IFEA).
- , 2006a, « Transdimensional relations. On human-spirit interaction in the Amazon », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 12, numéro spécial, p. 803-816.
- , 2006b, « Matsigenka Corporeality, a Nonbiological Reality. On Notions of Consciousness and the Constitution of Identity », *Tipiti: Journal of The Society for the Anthropology of Lowland South America*, 4 (1-2), p. 81-102.
- SHEPARD, Glenn, 1999, « Shamanism and diversity. A Matsigenka perspective », p. 93-95 in Darrel A. Posey (éd.) : *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*, Londres, United Nations Environmental Programme, Intermediate Technology Publications.

—, 2002, « Three days for weeping. Dreams, emotions, and death in the Peruvian Amazon », *Medical Anthropology Quarterly*, 16 (2), p. 200-229.

SNELL, Betty, 2011, *Diccionario matsigenka-castellano*, Lima, Instituto Lingüístico de Verano, 895 p.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 2012, « Immanence and fear. Stranger-events and subjects in Amazonia », *Hau. Journal of ethnographic theory*, 2 (1), p. 27-43.

## NOTES

1. Les Matsigenka sont un peuple d'Amazonie péruvienne de la famille linguistique arawak sub-andine. Ils habitent une frange continue de forêt tropicale qui descend depuis la région du Cusco vers la région du Madre de Dios. Leurs villages sont répartis entre les bassins des fleuves Urubamba et Manu, et leur population s'élève à environ quinze mille personnes.

2. Ce dispositif juridique d'aménagement territorial appliqué aux sociétés amazoniennes péruviennes est calqué sur le modèle de la communauté paysanne (*comunidad campesina*) andine. Le format d'une occupation territoriale stable reposant sur la délimitation de frontières, la production communale et l'institution de structures formelles de pouvoir fut choisi face à la montée de la colonisation. À l'heure actuelle existent une quarantaine de *comunidades nativas matsigenka*. Plusieurs villages matsigenka restent cependant hors de ce cadre institutionnel.

3. Ces comportements bizarres rappellent à plus d'un titre un mythe, « Le voyage par le monde », dont le lecteur peut trouver une version dans l'ouvrage consacré à la mythologie de l'étranger des Matsigenka : *Le Banquet masqué* (Renard-Casevitz, 1991). Rappelons-en les grands traits : des Matsigenka entreprennent un voyage aux confins du monde et rencontrent étape par étape des gens qui pour se nourrir cueillent des serpents affirmant qu'il s'agit de poissons, des chauves-souris qu'ils prennent pour des oiseaux, etc. Pour un exemple d'utilisation stratégique de ce mythe en tant que marqueur d'altérité chez un chef traditionnel matsi-genka voir Arias (2016).

4. Pour d'autres exemples en basses terres, voir Bonilla (2005, 2007) et Kohn (2007).

5. Déviation morale qu'ils signalent comme étant *kogapage*, voulant dire « fait sans un but véritable », sans un but propre aux personnes vraies. Rappelons que la racine *kog-* recouvre le champ sémantique de l'intentionnalité.

# LA MER QUE CACHAIT LA FORÊT

Anthropologie d'une nature discrète  
dans l'œuvre de Philippe Descola

par

Hélène ARTAUD

*docteur en anthropologie sociale de l'École des hautes études en sciences sociales  
maître de conférences au Muséum national d'histoire naturelle de Paris,  
UMR 208 MNHN Patrimoines locaux, environnement et globalisation*

Les pélicans attendaient sur la rive que les femmes aient lesté leurs caisses pour se repaître des restes : nageoires, têtes ou écailles partiellement ensablées. La pêche avait été bonne, et les essaims de mouches, dont la rumeur ne cessait dans le banc d'Arguin qu'à la tombée du jour, s'étaient massivement déportés sur la côte, laissant le désert à son assourdissant torpeur. Peut-être eût-il semblé curieux, à un observateur non avisé, que la lecture d'une ethnographie des sociétés achuar d'Amazonie ait stimulé un départ vers l'Atlantique saharien ? Que l'humide moiteur des jardins sylvestres, dans l'imagination desquels avait germé ma vocation anthropologique, ait pu se convertir en cette miroitante aridité ? Philippe lui-même, faisant à la veille de mon départ cette recommandation – que j'imagine d'usage parmi les amazonistes – de m'équiper d'un cahier résistant à l'humidité, semblait n'avoir pu dissimuler sa surprise de diriger une recherche sur un terrain si peu familier. Avait-il seulement pris la mesure de l'outillage que son œuvre délivrait pour aborder des mondes, résolument distincts de ceux qui l'avaient inspiré ? Avait-il lui-même anticipé les déclinaisons maritimes dont sa nature domestique pouvait faire l'objet ? Avait-il pleinement consenti à ce que des mondes dont il avait de façon si essentielle discuté et renouvelé la parenté, fondent

leurs affinités sur d'autres principes que celui des aires culturelles ? La densité de questionnements et la diversité de pistes qu'a stimulées, pour nombre des étudiants dont j'ai fait partie, l'œuvre de Philippe sont telles qu'il ne pourrait être question d'en rendre ici un aperçu exhaustif. Je me contenterai d'en relever les plus stimulantes pour cette anthropologie d'une nature, jusqu'à ces dernières années, discrète : la mer.

Lorsqu'on interroge un anthropologue sur les raisons qui l'ont amené à choisir un terrain, des événements d'une absolue contingence prennent bien souvent le pas sur l'idée d'une délibération et d'un choix raisonnés. Dans certains cas, une œuvre, seule, en est l'origine. Celle de Philippe est apparue incontournable dès mon entrée à l'EHESS. D'abord en raison de ma proximité avec un groupe d'étudiants sud-américains qui en déclamaient des paragraphes entiers, se corrigeant mutuellement lorsque la citation admettait quelques erreurs, avec la tendre fraternité qu'elle avait su faire naître entre eux. Incontournable ensuite au regard d'un parcours de sept années en philosophie qui me portait assez spontanément vers ces territoires intermédiaires, opérant la jointure entre philosophie et anthropologie, et susceptibles de me conforter dans l'espoir qu'un saut de l'un à l'autre était possible. Outre le fait qu'ils y réussirent effectivement, les textes de Philippe m'avaient permis de trouver, dans le large spectre des paysages humains et littéraires entre lesquels se tissaient d'audacieuses parentés, une assise et un attachement si substantiels qu'il n'est pas exagéré de dire que j'aurais, à l'issue de leur lecture, accepté de m'établir à peu près partout où Philippe m'aurait incitée à le faire.

Si ce lieu où ma recherche devait prendre naissance m'était donc relativement indifférent, je ne pouvais en revanche l'envisager sans rivages et, plus précisément, sans concevoir que ces rivages ne fussent maritimes. La condition d'un terrain en bordure de mer constituait un pari risqué pour formuler ma « demande » de direction à Philippe, et mes camarades n'avaient pas feint de m'en dissuader : trouvant dans les mondes fluviaux amazoniens des problématiques analogues à celles que j'évoquais pour avancer la nécessité d'une approche descolienne sur la mer. J'étais prête à céder au moment où me parvint la réponse positive de Philippe.

Cet itinéraire étrange, qui devait me conduire l'année suivante bien loin des contrées de prédilection de mon directeur, ne l'aurait sans doute pas été si la mer était apparue dans l'œuvre de Philippe un espace anthropologique notoire, comme pouvaient l'être à ses yeux la forêt des Achuar ou celle de l'Inde brahmanique, la brousse des Samo ou le désert

des Aranda : tous ceux qu'égrène, page après page, *Par-delà nature et culture*. Si Claude Lévi-Strauss consignait dans ses *Tristes tropiques* les sentiments ambivalents qu'il lui inspirait<sup>1</sup>, Philippe, traversant quelques années plus tard ce même Atlantique, n'avait pas, quant à lui, jugé opportun d'y associer les siens. Ce n'est pour tout dire qu'à l'issue de mon terrain, en considérant dans sa profondeur et ses contrastes cette mer devenue familière du banc d'Arguin, que me sont simultanément apparues l'extraordinaire excentricité et l'implacable nécessité de ce parcours intellectuel. Car si la mer, plus encore cette mer africaine et islamique, ne semblait devoir constituer un prolongement des plus évidents à l'exubérance végétale d'une Amazonie animiste ; si elle représentait sans nul doute le point aveugle de la démarche comparative, extensive et totalisante, que Philippe avait entreprise, elle demeurait un espace privilégié sur lequel décliner la richesse des éléments, tant analytiques que méthodologiques, que proposait son œuvre.

L'anthropologie a largement été continentale, et la conversion à la mer, retentissante ces dernières années, que certains ont d'ailleurs qualifiée de « tournant océanique<sup>2</sup> » (*oceanic turn*), ne saurait en donner de témoignage plus éloquent. L'œuvre de Philippe, quoique résolument inscrite dans cet héritage continental, s'en distingue toutefois par les possibilités d'emprise sur la mer qu'elle autorise sur la base d'une double entrée analytique. D'une part, grâce à l'attention ethnographique portée au milieu fluvial auquel s'ajuste essentiellement la vie amazonienne et qui déploie, par les qualités qu'il partage avec l'ensemble des espaces aquatiques, des outils de réflexion possibles. D'autre part, par la portée de catégories anthropologiques qui permettent d'absorber une « nature » laissée jusqu'alors en marge de la pensée anthropologique.

L'attention portée par Philippe à l'ensemble des écosystèmes habités par les sociétés achuar : aux biotopes riverains et interfluviaux à proximité desquels certaines de celles-ci se sont établies, l'a amené à décliner les stratégies qui caractérisent en propre l'emprise des sociétés humaines sur le milieu aquatique. Il n'est que d'évoquer le détail des manipulations techniques qui y sont opérées (Descola, 1986, p. 96), ou la part « idéale » absorbée par cet espace peuplé de créatures familières ou hostiles avec lesquelles interagissent les collectifs humains, pour que soit aperçue la densité anthropologique d'un univers, que Philippe juge suffisamment spécifique pour ne pas être considéré comme un « prolongement de la forêt » et mériter qu'un « chapitre autonome lui soit consacré » (*ibid.*,

p. 274). Ce sont bien en effet les voies à une compréhension de la mer que cette ethnographie fluviale ouvre de biais : tant par l'exploration des qualités de fluidité, d'instabilité, de verticalité et d'horizontalité communes à l'ensemble des espaces aquatiques qu'elle propose, que par la singularité des interactions sociales qui y sont associées. Si Philippe anticipe donc à certains égards l'appel des tenants du « tournant océanique » qui enjoignent de définir des concepts appropriés à la description de mondes aquatiques, mouvants et instables pour l'analyse desquels l'anthropologie semble encore pauvrement outillée, il évite également l'écueil vers lequel une méthodologie de ce type conduit inexorablement. Car ces mondes aquatiques, qui ouvrent sans doute une perspective phénoménologique commune, ne semblent toutefois pas pouvoir constituer une catégorie empirique homogène. Tout comme la rivière des Achuar, la mer – et à l'intérieur de celle-ci, chacune d'elles – définit un espace de compréhension autonome, stimule des façons de penser singulières, étroitement associées aux spécificités écologiques qui sont les siennes. Dans le cas des écosystèmes marins : la faune, la flore, l'amplitude et la variation des marées créent un paysage chaque fois différent et des attaches domestiques chaque fois nouvelles, irréductibles les unes aux autres. C'est donc en tant qu'« univers à part », dont l'analyse et la compréhension ne sauraient s'épuiser dans celles structurant le continent, ni davantage dans celles élaborées pour l'étude du milieu fluvial, que la mer doit être appréhendée. Or, c'est là l'une des forces de l'œuvre de Philippe d'associer à cette ethnographie exigeante des mondes aquatiques un outillage anthropologique qui permet de gagner, tout en en restituant le grain et les différences, des natures profondément socialisées. Cette « nature domestique », soit l'ensemble des « techniques matérielles et intellectuelles » qui caractérisent l'« utilisation de la nature » (*ibid.*, p. 15), compte sans doute en effet parmi les notions les plus heuristiques pour comprendre la mer.

Cette « part de créativité » (*ibid.*, p. 15) qu'une culture peut exercer sur la mer est pourtant assez spontanément soumise à discussion. La concevoir en effet, comme d'autres milieux, sujette à des modalités multiples d'appropriation a constitué un impensé si profond que l'anthropologie n'a pas même songé à en interroger l'origine. Philippe, à qui j'avais confié dans les premiers temps de mon terrain cette possibilité, ne dissimulait pas lui-même une souriante incrédulité à l'idée que sa nature domestique puisse être étendue à la mer. Cette immensité apparemment exempte de « trace » n'était pourtant guère différente de la forêt « vierge

de toute intervention de l'homme, mais profondément socialisée par la pensée » qu'il décrivait en ouverture de son ethnographie (*ibid.*, p. 49). Les transformations dont Philippe avait relevé les formes les plus discrètes, l'incitant ainsi à penser la nature – y compris les espaces en apparence les plus « sauvages » – comme une composition résolument anthropisée, ne manquaient pas d'apparaître avec une évidence comparable dès lors que l'on portait sur la mer un regard enclin à les reconnaître.

Pour les communautés imrâgen de Mauritanie, sur lesquelles a porté ma thèse, l'idée d'associer cette « part de créativité » au milieu maritime semblait de prime abord constituer un questionnement marginal. L'ensemble maure auquel ces communautés appartiennent a longtemps été essentiellement pastoral, et les nombreux auteurs à s'être penchés sur l'exception amrig (plur. imrâgen) l'avaient spontanément résorbée en faisant de la mer un prolongement du continent, et de la pêche une déclinaison de l'élevage. Un examen rigoureux des spécificités écologiques qui composent le banc d'Arguin était pourtant en mesure de démentir ce présupposé pour mettre en évidence une forme de domestication de la mer, ou plus exactement, la pluralité des formes que ce milieu singulier avait inspirées. Car, si les pêcheurs seuls pouvaient « entrer dans la mer » (*dhel le-bhar*), c'est-à-dire y avoir un contact direct et sensible, les guerriers (*hassan*) et marabouts (*zwaya*), dont les communautés de pêcheurs ont longtemps constitué la base servile, y exerçaient également une emprise bien tangible, définie sur la base des compétences respectivement assorties à leurs « ordres » et étroitement corrélées aux singularités maritimes du banc. Pour les guerriers, la relation à la mer se faisait autant par le contrôle des embarcations que par le biais de ponctions fiscales opérées sur les pêches (Artaud, 2018) qui confinaient leur pouvoir à la surface maritime. Pour les marabouts, la relation à l'espace maritime se caractérisait par les sollicitations rituelles de certaines tortues ou dauphins de la zone, qui jouaient dans la pêche à pied hivernale un rôle essentiel en facilitant le rabattage vers la côte de bancs de mulets jaunes (*Mugil cephalus*) autrement inaccessibles aux pêcheurs démunis d'embarcations. C'est sur le monde infra-maritime que s'appliquaient leurs compétences. La troisième de ces modalités d'interaction avec le milieu maritime, celle des pêcheurs, se caractérisait par l'ichtyo- et l'éco-esthésie, soit une façon de se lier aux non-humains et plus globalement au milieu, de s'ajuster à leurs singularités par l'entremise des sens et de dispositions spécifiques du corps. Chacune de ces typologies mettait en

évidence des postures et des savoirs (fonciers, exégétiques ou sensibles) distincts, dont la complémentarité et le dynamisme avaient rendu la thèse d'une mer domestique indubitable.

Si cette ethnographie ne présentait pas dans le paysage anthropologique, tout particulièrement anglophone, une thèse isolée, elle n'en paraissait pas moins à l'époque constituer une rêveuse fantaisie. L'idée que la mer puisse, au même titre que d'autres espaces naturels, exprimer de façon pérenne l'ensemble des empreintes anthropiques, semble n'avoir fait que tout récemment, avec la pensée de l'Anthropocène, l'objet d'une reconnaissance et d'une inquiétude partagées. Philippe n'y fait guère exception en introduisant de régulières allusions à la mer dans sa conférence inaugurale « Humain, trop humain ». C'est toutefois en appliquant à ce questionnement nouveau la dynamique qui travaille l'ensemble de son œuvre, qu'il continue d'arrimer de la façon la plus féconde la mer à son anthropologie de la nature. La proposition fondamentale de Philippe de faire que « la tâche de l'anthropologie [soit] de comprendre pourquoi et comment tant de gens rangent dans l'humanité bien des êtres que nous appelons naturels, mais aussi *pourquoi* il nous a semblé à nous nécessaire d'exclure ces entités de notre destinée commune » (Descola, 2002, p. 14) trouve à l'heure de l'Anthropocène une déclinaison maritime plus évidente. Le fait d'avoir conjointement consacré à la marge et au « vide » (Corbin, 1990) un espace qu'ont si densément socialisé d'autres sociétés humaines, et d'avoir exclu de notre monde naturaliste une mer qui, à la faveur d'un ruban de Moëbius (Latour, 2015), par un « effet boomerang », se rappelle brutalement à nous, doit en effet nous inciter, faute d'engager l'examen radical qu'impliquerait pour l'anthropologie la question de savoir « *pourquoi* nous nous en sommes détournés », tout au moins à observer avec exigence les façons dont d'autres collectifs ont composé avec cet horizon maritime.

Ce geste, qui consiste à discuter les fondements du naturalisme à la lumière d'autres ontologies ; à accuser la rupture avec le naturalisme, en déléguant à d'autres modes d'existence les ressorts juridiques susceptibles de faire face à la crise, semble dans le cas de la mer aussi nécessaire que plus ardu sans doute à opérer. Car si le naturalisme a occasionné les bouleversements réels que connaissent tous les écosystèmes marins du globe, il a également réduit la possibilité intellectuelle d'enrayer cette inexorable altération, en jetant un soupçon sur l'existence d'autres formes

de maîtrises associables à la mer. L'idéal naturaliste d'une « nature hypostasiée vis-à-vis de laquelle les humains » pourraient se mettre « en surplomb » et qu'ils pourraient dominer par la « technique » (Descola, 2018, p. 25), paraît en effet avoir informé de façon si radicale la pensée de la mer en Occident, qu'il a relégué à la marge les formes non instrumentales de domestication de ce milieu. La rupture avec le naturalisme implique donc en premier lieu de faire affleurer ces « ontologies marines<sup>3</sup> » demeurées jusqu'alors invisibles parce que résolument discrètes, immatérielles et sensibles<sup>4</sup>. Toute la question est désormais de savoir comment ces ontologies récemment émergées, dont les principes dérogent si profondément à ceux retenus par l'Occident pour penser la mer, pourraient structurer une réponse écologique et politique cohérente. C'est cette réflexion que j'ai déclinée dans ma monographie (Artaud, 2018) et poursuivie sur le front comparatiste qu'a ouvert Philippe, dans un volume qu'Alexandre Surrallés et moi-même avons coordonné sous l'intitulé *The Sea Within. Marine Tenure and Cosmopolitics Debates*.

L'hommage précédait donc l'Hommage. Et, si par l'un de ces après-midi paisibles que lui autorisera peut-être un retrait relatif des obligations collégiales, aux heures où le Jardin des Plantes offre un havre de tranquillité propice à la méditation, Philippe prête attention aux rumeurs qui s'échappent de l'amphithéâtre et en franchit le seuil, il pourra voir combien cette audacieuse anthropologie de la nature, que j'ai depuis quelques années le privilège d'y enseigner, continue d'éblouir et d'inspirer les étudiants de ses étudiants.

## BIBLIOGRAPHIE

- ARTAUD, Hélène, 2018, *Poïétique des flots : une anthropologie sensible de la mer dans le Banc d'Arguin (Mauritanie)*, Paris, Pétra (« Univers sensoriels et sciences sociales »), 354 p.
- ARTAUD, Hélène et Alexandre SURRALLÉS (sous la dir. de), 2018, *The Sea Within. Marine Tenure and Cosmopolitical Debates*, Copenhague, IWGIA, 228 p.
- CORBIN, Alain, 1990, *Territoires du vide. L'Occident et le désir du rivage (1750-1840)*, Paris, Flammarion, 407 p.
- DELOUGHREY, Elisabeth, 2017, « Submarine Futures of the Anthropocene », *Comparative Literature*, 69 (1), p. 32-44.

- DESCOLA, Philippe, 1986, *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Fondation Singer-Polignac et Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, 450 p.
- , 2002, « L'anthropologie de la nature », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2002/1, p. 9-25.
- , 2018, « Humain, trop humain ? », p. 19-35 in Rémi Beau et Catherine Larrère (sous la dir. de) : *Penser l'Anthropocène*, Presses de Sciences Po (PFNS), 554 p.
- KÜTTING, Gabriela et Ronnie LIPSCHUTZ, 2012, *Environmental Governance. Power and Knowledge in a Local-Global World*, Londres, Routledge, 226 p.
- LATOURE, Bruno, 2015, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, 398 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1955, *Tristes tropiques*, Paris, Plon (« Terre Humaine »), 490 p.
- STEINBERG, Philip et Kimberley PETERS, 2015, « Wet Ontologies, Fluid Spaces. Giving Depth to Volume through Oceanic Thinking », *Environment and Planning D: Society and Space*, 33 (2), p. 247-264.

## NOTES

1. C. Lévi-Strauss (1955, p. 375) : « Depuis l'enfance, la mer m'inspire des sentiments mélangés. Le littoral et cette frange périodiquement cédée par le reflux qui le prolonge, disputant à l'homme son empire, m'attirent par le défi qu'ils lancent à nos entreprises, l'univers imprévu qu'ils recèlent, la promesse qu'ils font d'observations et de trouvailles flatteuses pour l'imagination a diversité habituelle à la terre, il me semble seulement que la mer la détruit ; offrant à l'oeil de vastes espaces et des coloris supplémentaires ; mais au prix d'une monotonie qui accable, et d'une platitude où nulle vallée cachée ne tient en réserve les surprises dont mon imagination se nourrit ».
1. P. Steinberg et K. Peters (2015, p. 247) : « *In a world conceptualised as open, immanent, and ever-becoming, scholars have turned away from notions of fixity towards fluidity and flow, and, in so doing, have developed networked, "flat" ontologies. Recent attempts have gone further, challenging the horizontalism inherent in such approaches by opening up a vertical world of volume. [...] We argue that the ocean is an ideal spatial foundation for addressing these challenges since it is indisputably voluminous, stubbornly material, and unmistakably undergoing continual re-formation, and that a "wet ontology" can reinvigorate, redirect, and reshape debates that are all too often restricted by terrestrial limits* ».
3. On rencontre dans la littérature ces dernières années les expressions « sea ontologies », « wet ontologies » (P. Steinberg et K. Peters, 2015) ou « ocean ontologies » (G. Kütting et R. Lipschutz, 2012).

4. Le fait que l'Anthropocène révèle, alors même qu'il les menace plus directement, des « ontologies ma-rines » jusqu'alors impensées, est régulièrement mentionné : « *New oceanic imaginary emerging in the wake of the knowledge of anthropogenic climate change and sea-level rise. [...] The Anthropocene has catalyzed a new oceanic imaginary in which, due to the visibility of sea level rise, the largest space on earth is suddenly not so external and alien to human experience* » (E. Deloughrey, 2017, p. 32).



# DES ARCHIVES D'ETHNOLOGUES AU LABORATOIRE D'ANTHROPOLOGIE SOCIALE

par

Sophie ASSAL

*ingénieure d'études CNRS*

*Laboratoire d'anthropologie sociale (Collège de France, CNRS, EHESS)*

*directrice de la bibliothèque Claude Lévi-Strauss*

Je suis arrivée au Laboratoire d'anthropologie sociale (LAS) le 2 avril 2013 pour remplacer Marion Abélès, responsable de la bibliothèque pendant quarante ans. Philippe Descola était alors le directeur du laboratoire. Il le fut jusqu'en décembre 2013. Nous nous connaissons déjà. Nous nous étions rencontrés la toute première fois le jour de ma soutenance de DEA, le 13 octobre 1992, dans son bureau au LAS, il faisait partie de mon jury. Ensuite, j'avais suivi son séminaire à l'EHESS pendant plusieurs années. Enfin, j'avais intégré le CNRS en 2003 pour travailler à la rédaction du *Journal de la Société des Américanistes*, édité par la société savante du même nom dont il était et est encore le président.

Au cours du dernier dîner américaniste auquel j'assistais en tant que secrétaire de rédaction, Philippe Descola avait tenu à faire un court discours pour mon départ du *Journal* et pour l'arrivée de la nouvelle secrétaire de rédaction. Il avait plaisanté en avouant qu'il m'avait en quelque sorte « raptée » aux Américanistes. En réalité, en choisissant de retenir ma candidature pour le poste de responsable de bibliothèque, il avait opté pour la continuité. Depuis sa prise de poste en 1973, Marion Abélès avait œuvré pour construire une bibliothèque de recherche (Abélès et Assal, 2017). Au cours des quinze dernières années avant la fin de son activité, elle réussit à mettre en place une section consacrée

aux archives des ethnologues. Philippe Descola l'a toujours soutenue et encouragée dans ce projet. Poursuivant ce même dessein, j'ai moi aussi profité de son appui et de son intérêt pour ces documents particuliers et pour la bibliothèque en général.

En tant que professeur au Collège de France, Philippe Descola a contribué à pérenniser non seulement la bibliothèque – qui est devenue une des bibliothèques spécialisées du Collège de France, tout en restant attachée scientifiquement au laboratoire –, mais aussi cette section des archives. Il a également obtenu, grâce à son opiniâtreté, une salle pour y installer les archives. Ce lieu ne présentait certes pas les conditions idéales de conservation – plusieurs lettres de Philippe Descola démontrent que ce n'est pourtant pas faute d'avoir attiré l'attention de l'administrateur du Collège de France de l'époque sur ce problème –, mais permettait de rassembler ces fonds au même endroit, sans empiéter sur les mètres linéaires réservés aux imprimés (ouvrages, périodiques, rapports, thèses...) de la bibliothèque.

Je voudrais, dans cet article, d'une part, donner quelques précisions sur le cadre historique dans lequel cette section d'archives a été mise en place et a connu une période de plein essor sous la direction de Philippe Descola, d'autre part, évoquer succinctement le contenu des différents fonds qui la constituent et les recherches ou travaux qu'ils suscitent.

## UNE HISTOIRE D'ARCHIVES

Retracer, même brièvement, l'histoire de cette section ne peut se faire sans se pencher sur le développement de l'intérêt porté aux archives de chercheurs et, plus précisément, d'ethnologues. Cet intérêt pour les papiers de scientifiques devient manifeste dans les années 1980.

En s'appuyant sur l'avant-propos de Cornu, Fromageau et Müller (2014, p. 9), on peut convenir que l'expression « archives de chercheurs » (ou « archives de la recherche ») couvre les documents, au sens large, générés par l'acte même de recherche conçu comme un processus conduisant à la production de connaissances et à la mise en mémoire de la science. Il ne s'agit pas de publications qui seraient en quelque sorte l'aboutissement de recherches, mais plutôt de notes sous toutes les formes possibles qui constituent les étapes pour arriver à cet objet finalisé. Dans cette typologie des archives de chercheurs, les fonds des ethnologues proprement dits ne trouvent leur place qu'au milieu de la décennie 1990 (Mouton, 2014, p. 135).

D'après Marie-Dominique Mouton et Marion Abélès (2008, p. 89) :

« [...] des documents fondamentaux pour l'histoire et l'épistémologie de la discipline, comme les archives des ethnologues disparus, étaient difficilement localisables et bien souvent inaccessibles. Dans le même temps, les anthropologues approchant de la retraite et soucieux d'assurer la sauvegarde des matériaux qu'ils avaient rapportés du terrain, se heurtaient à des refus ou à de fortes réticences de la part des centres d'Archives nationales ou départementales d'en assurer la conservation. »

S'il est aujourd'hui possible de trouver des archives d'ethnologues dans de grandes institutions comme la Bibliothèque nationale de France (BNF) – c'est le cas de celles de Claude Lévi-Strauss – ou les Archives nationales (celles de Françoise Héritier y ont été déposées), certaines sont aussi réunies dans des bibliothèques de recherche spécialisées en ethnologie et anthropologie sociale. Les bibliothèques du Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative de Nanterre et du LAS de Paris ont, dès le début, collaboré pour protéger ces ensembles de documents. Néanmoins, conserver des archives dans une bibliothèque et non dans un centre spécifiquement dédié à ce type de conservation a suscité, d'emblée, des commentaires sur les méthodes de travail, de conditionnement, d'occupation de l'espace... Cela a également conduit à des réflexions fructueuses sur le fait de rassembler en un même lieu toute la production d'un chercheur :

« On trouve ainsi, dans les archives, ses matériaux rapportés du terrain, les différents stades d'élaboration de ses écrits, les traces de ses interventions à des colloques ou à des séminaires, et dans le fonds d'imprimés de la bibliothèque, ses différentes publications ainsi que les comptes rendus critiques ou les articles dont ils ont pu faire l'objet » (Mouton et Abélès, 2008, p. 90).

Parfois, les archives sont données avec la bibliothèque de travail du producteur qui est généralement conservée en l'état et, autant que faire se peut, classée comme au domicile du propriétaire. Elle fournit des éléments complémentaires sur l'univers intellectuel du chercheur et enrichit les fonds de la bibliothèque d'accueil.

La section des Archives au LAS est de création bien plus récente que la bibliothèque. Cette dernière a commencé à se former dès les débuts du LAS, autour de 1960 (Abélès et Assal, 2017), tandis que la section des Archives a véritablement vu le jour au début des années 2000. Néanmoins, bien avant cette date, au LAS, certains documents avaient été stockés, entreposés dans des armoires. C'est le cas de ceux de Robert Hertz (1881-1915), d'Alfred Métraux (1902-1963) et de Lucien Sebag (1934-1965). À propos du fonds Hertz, dans une lettre datée du 3 juin 1964 et adressée à monsieur Marcel Bataillon, l'administrateur du Collège de France, Claude Lévi-Strauss affirme sa volonté de récupérer « les manuscrits et la bibliothèque de Robert Hertz » :

« Tous les livres ne sont pas d'un égal intérêt scientifique, mais leur valeur tient, à mes yeux, aux nombreuses annotations marginales de la main de Robert Hertz. Avec les notes manuscrites et la correspondance, il y a là un ensemble [...] dont le dépouillement pourrait apporter une contribution décisive à l'histoire de la pensée sociologique française à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire au temps de son apogée. »

En écrivant ces lignes, Lévi-Strauss donne le ton, avant l'heure, de ce que peuvent apporter les papiers des chercheurs à une science.

Dans la seconde moitié des années 1960, la femme d'Alfred Métraux et les parents de Lucien Sebag firent don à Claude Lévi-Strauss des archives réciproquement de l'époux et du fils. Lévi-Strauss les conserva sans avoir pour autant les moyens de les traiter et de les préserver dans des conditions adéquates. Il fallut attendre plus de trente ans pour qu'une section réservée aux archives des ethnologues voie le jour au LAS.

Le fonds de Georges Devereux endosse, en quelque sorte, le rôle de révélateur de l'intérêt émergent pour les archives scientifiques. L'acquisition de ce fonds mobilisa à l'époque un grand nombre de chercheurs : Ariane Deluz, Françoise Héritier, Pierre Corvol, Marc Augé, Pierre Lamaison, Carlo Severi... et Philippe Descola qui était, en 1987, directeur-adjoint du LAS. En témoigne une abondante correspondance conservée dans les « archives des archives » du LAS. Sur les conseils d'Ariane Deluz, Georges Devereux écrivit une lettre à Françoise Héritier en février 1984, dans laquelle il s'inquiétait pour la préservation de ses « papiers, tant scientifiques que personnels », après son décès. Dans

une lettre datée, elle, de décembre 1986, Françoise Héritier annonça au notaire de Devereux que « l'EHESS et le Laboratoire d'anthropologie sociale acceptent formellement le legs des ouvrages et archives du professeur Georges Devereux ». Ce fonds considérable est composé, d'une part, des papiers de Devereux, d'autre part, des mille cinq cents ouvrages et deux mille six cents tirés-à-part constituant sa bibliothèque de travail. Faute de place, de moyens humains et matériels pour traiter ce fonds, les papiers furent déposés, en 1994, à l'Institut « Mémoires de l'édition contemporaine » (IMEC), après avoir été inventoriés au LAS. Les livres et tirés-à-part sont en revanche conservés, distinctement du fonds général, à la bibliothèque du LAS. Néanmoins, malgré ce dépôt à l'IMEC, ce fonds soulève les premières interrogations concernant la préservation des archives des ethnologues.

Un des trois fonds délaissés, celui de Hertz, ressurgit alors à la fin des années 1990 et fit l'objet d'un premier inventaire sur Word. Ce traitement quelque peu expérimental marqua les balbutiements de la section des Archives du LAS. Une politique de collecte commença également à se préciser (Abélès et Assal, 2017, p. 159). Elle avait pour programme de proposer aux chercheurs du laboratoire sur le point de cesser leur activité professionnelle de déposer leurs archives. Elle n'est pas pour autant fermée à des fonds provenant de chercheurs extérieurs au LAS. C'est ainsi que le fonds Michel Leiris a pu, grâce à Jean Jamin, son exécuteur testamentaire, y être déposé en 2006.

Cette section connut donc un véritable déploiement dès le début des années 2000. La majorité des fonds arrivèrent entre 2001 et 2013. Certains furent apportés directement par leur producteur, d'autres par les ayants-droit. Certains furent livrés avec la bibliothèque personnelle du chercheur, d'autres sans. On trouve, parmi les africanistes, les fonds de Robert Pageard, juriste africaniste (fonds déposé au LAS en 2001), de Jean Pouillon (2004), d'Ariane Deluz (à partir de 2005), de Michel Izard, de Charles-Henri Pradelles de La Tour et d'Élisabeth Copet-Rougier (les trois en 2006), de Marguerite Dupire (2009) ; parmi les américanistes, on compte les papiers de Jacques Lizot (2004), de Michel Perrin (2012) ; parmi les européenistes, ceux d'Yvonne Verdier (2004-2005), d'Isac Chiva et de Françoise Zonabend (les deux en 2008), de Nicolas Govoroff (2011). Les archives de Louis Berthe sur l'Indonésie furent inventoriées en 2012 ; celles d'Alain Testart en 2015. À côté de ces fonds de chercheurs, il existe également des archives photographiques d'une

part, et celles qualifiées d'« institutionnelles » d'autre part. Dès 1960, et à la demande de Lévi-Strauss, les chercheurs devaient déposer les clichés pris sur le terrain. C'est ainsi qu'ont été réunies dans cette photothèque plusieurs centaines de photographies comme celles de la mission Pierre Clastres et Lucien Sebag en 1963 ou de la mission d'Arlette Frigout sur les Indiens Hopi ou encore celles portant sur la mission Minot, village en Châtillonnais... Les archives institutionnelles rassemblent plus de quinze mille lettres écrites ou reçues par Claude Lévi-Strauss et/ou Isac Chiva, à des institutions, des étudiants, des chercheurs... en France et à l'étranger, ainsi que de nombreux dossiers de chercheurs, sur la période 1960-1982, quand l'un était directeur, l'autre directeur-adjoint du LAS. On compte également plus de cinq mille lettres rédigées par ou adressées à Lévi-Strauss, entre 1983 et 2009.

Pour chaque fonds, une convention est signée, après avoir été présentée et discutée en assemblée des professeurs du Collège de France, entre le producteur, le professeur titulaire de la chaire d'anthropologie<sup>1</sup> et l'administrateur. Grâce à ce document, les fonds sont donnés au Collège de France et déposés au LAS, plus exactement à la bibliothèque, pour y être traités et valorisés. Cela garantit une sauvegarde à long terme de ces archives au sein même du Collège de France. Philippe Descola et Marion Abélès ont été à l'origine de cette procédure de préservation pérenne des archives.

## CONTENUS, USAGES DES FONDS D'ETHNOLOGUES

Comme tout fonds scientifique, ceux d'ethnologues rassemblent des notes de lecture, des préparations de conférences, de séminaires ou de cours, différentes versions de la rédaction d'un ouvrage ou d'un article, de la correspondance... Mais leur spécificité se définit par la présence de ce qu'on appelle couramment les matériaux de terrains composés de notes manuscrites dans des carnets/cahiers, sur des fiches cartonnées ou de photographies. Dans son livre *Le Savoir des anthropologues*, Dan Sperber (1982, p. 6) liste ce que l'ethnologue est censé rapporter de son terrain :

« [Il] rapporte dans ses malles un journal de terrain, un fichier linguistique, un herbier, des cartes, des croquis, des photos, des bandes magnétiques, des généalogies, des textes, des protocoles d'entretiens et des carnets remplis d'observations griffonnées sur les genoux dans la pénombre d'une case enfumée, contre le tronc d'un arbre lors d'un

déplacement en forêt ou, le soir, enfin seul, à la lumière d'une lampe à pétrole. Dans ces documents il est question d'hommes, de femmes, d'enfants, d'enclos, de voisinage, de villages, de champs, de travaux agricoles, de techniques artisanales, de cuisine, de plantes, d'animaux, de marchés, de fêtes, de sacrifices, de consultations de devins, de crises de possession, de conflits, de meurtres, de vengeances, de funérailles, d'assemblées, de chefs, d'ancêtres, de chants, de rêves, et de la raison pour laquelle les serpents n'ont pas de pattes. »

La citation est volontairement un peu longue, car si, à l'issue de cette énonciation, Dan Sperber pose la question : « mais comment faire partager cette compréhension ? », il est, sans doute, évident pour toute personne ayant côtoyé des fonds d'archives d'ethnologues que l'on y retrouve tout ou partie de ce qui est mentionné plus haut et que le partage se situe précisément au niveau de ce regroupement de données.

D'une façon générale, les documents que l'on peut trouver dans les fonds réunis au LAS sont des carnets de terrain (pour la plupart des originaux), des généalogies, des fiches de vocabulaire, des images, des sons, de la correspondance, des notes de cours, de la documentation scientifique utile à la préparation de séminaires, d'articles ou de livres, des curriculum vitae, des éléments de leur bio-bibliographie... Dans le traitement de ces fonds, il a toujours été convenu de faire ressortir le (ou les) terrain(s) des chercheurs dépositaires, puisque cet aspect de leur travail est le fondement même de toute recherche ethnologique. Grâce à des financements provenant en partie du consortium « Archives des ethnologues<sup>2</sup> », il a été possible de mettre en place une politique de numérisation des carnets de terrain. Une telle action de numérisation permet de préserver ces documents uniques et donc irremplaçables ainsi que de faciliter leur consultation.

Ce type d'archives soulève, comme tout papier de scientifiques, nombre de questions sur leur statut juridique et historique, leur utilité, leur rapport avec la science « en train de se faire ». Les archives des ethnologues posent une question supplémentaire, celle de l'éthique. En effet, des données sur des populations vivantes y sont inscrites, des données qui peuvent être délicates, car secrètes, sensibles ou personnelles. Elles appartiennent au fonds du chercheur, mais doivent être traitées avec prudence et respect vis-à-vis des groupes ethniques ou des interlocuteurs dont il est question.

C'est pourquoi la consultation et la reproduction de ce type de documents sont soumises à certaines règles.

De nombreuses personnes, qu'elles soient doctorantes, chercheurs ou autres, viennent de France et de l'étranger pour consulter ces archives. Les fonds les plus demandés sont ceux de Hertz, Métraux et Leiris. Le premier a été utilisé pour plusieurs publications (ouvrages ou articles) sur l'histoire de la Première Guerre mondiale. La dernière en date est le remarquable livre de Nicolas Mariot, *Histoire d'un sacrifice* (2017).

D'une façon générale, l'archive, qu'elle soit au singulier ou au pluriel, renvoie au passé. Elle est

« [...] trace, indice matériel, en l'occurrence scripturaire, qui, dans le moment même où elle se lit et se révèle, vient signifier que ce dont elle parle n'existe plus mais qu'elle a la vertu de faire survivre, resurgir, émerger, nous mettant, comme le notait déjà Claude Lévi-Strauss [*La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 321], "au contact de la pure historicité" » (Jamin et Zonabend, 2001-2002, p. 57).

Ces documents d'archives sont consultés, pour la plupart, dans le but d'alimenter des ouvrages, des articles, des thèses en histoire, qu'il s'agisse de l'histoire intellectuelle (des idées, des sciences), de l'histoire institutionnelle, sociale et culturelle, de la construction de l'objet, parfois aussi de l'art. Ils servent aussi pour étayer des histoires de vie ou des biographies<sup>3</sup> (*ibid.*, p. 60). Il arrive aussi que certaines pièces soient prêtées pour des expositions. Ce fut le cas par exemple de la belle exposition sur Michel Leiris, *Leiris and Co*, qui s'est tenue à Beaubourg-Metz en 2015.

Des documents spécifiques, tels que des généalogies, présents dans des fonds notamment africanistes comme celui d'Ariane Deluz, d'Élisabeth Copet-Rougier ou de Marguerite Dupire, ont permis d'enrichir la plateforme Kinsources<sup>4</sup>.

Enfin, des fonds peuvent, par la présence de carnets très riches en données de terrain, faire l'objet de lectures pour préparer un futur séjour dans le même lieu ou apporter d'autres éléments au retour de mission. C'est le cas par exemple des fonds de Michel Perrin et de Jacques Lizot.

On imagine bien comment ces documents d'archives peuvent être utilisés par des historiens, des ethnologues ou encore des chercheurs d'autres disciplines en sciences humaines et sociales. Cela reste dans notre domaine de compétences, de connaissances. Il est peut-être, en revanche,

moins aisé de se représenter l'intérêt de ces papiers pour des artistes. Pourtant, les fonds Leiris et Métraux attirent – à une fréquence moindre – des peintres, des sculpteurs, des documentaristes qui s'en servent pour leurs créations ou leur réflexion sur de futures créations.

La richesse de ces fonds est loin d'être épuisée, le nombre croissant des consultations tend à le prouver. Les fondements de cette section « Archives des ethnologues » de la bibliothèque Claude Lévi-Strauss du Laboratoire d'anthropologie sociale ont été solidement posés et déployés à l'époque où Philippe Descola dirigeait ce laboratoire, entre 2001 et 2013. Cette section est aujourd'hui connue et reconnue de par le monde comme étant une source d'informations sur les ethnologues et l'ethnologie du xx<sup>e</sup> siècle. Son accroissement se poursuit grâce à l'arrivée de nouveaux fonds. Des fonds qui continuent à se répondre, à se faire écho, les uns les autres, à propos de thématiques similaires, d'époques identiques et de terrains proches.

## BIBLIOGRAPHIE

- ABÉLÈS, Marion et Sophie ASSAL, 2017, « D'une documentation éparse à une bibliothèque de recherche. La bibliothèque Claude-Lévi-Strauss », *Les Études sociales*, 166, p. 145-162.
- ABÉLÈS, Marion et Marie-Dominique MOUTON, 2008, « Sauvegarder le terrain des ethnologues : un défi relevé en commun », *La Gazette des Archives*, 212 (4), p. 89-99.
- CORNU, Marie, Jérôme FROMAGEAU et Bertrand MÜLLER, 2014, *Archives de la recherche : problèmes et enjeux de la construction du savoir scientifique*, Paris, L'Harmattan.
- JAMIN, Jean et Françoise ZONABEND, 2001-2002, « Archivari », *Gradhiva*, 30-31, p. 57-65.
- LOYER, Emmanuelle, 2015, *Lévi-Strauss*, Paris, Flammarion.
- MARIOT, Nicolas, 2017, *Histoire d'un sacrifice. Robert, Alice et la guerre (1914-1917)*, Paris, Éditions du Seuil.
- MOUTON, Marie-Dominique, 2014, « Dans les archives des ethnologues : la recherche autrement », p. 135-145 in Marie Cornu, Jérôme Fromageau et Bertrand Müller (sous la dir. de) : *Archives de la recherche : problèmes et enjeux de la construction du savoir scientifique*, Paris, L'Harmattan.
- , 2001-2002, « Archiver la mémoire des ethnologues », *Gradhiva*, 30-31, p. 67-72.
- SPERBER, Dan, 1982, *Le Savoir des anthropologues*, Paris, Hermann.

## NOTES

1. À partir de 2014, la direction du LAS signera également les conventions et donnera les autorisations de consultation, en accord avec la responsable de la bibliothèque.
2. Le travail sur les archives des ethnologues au LAS a toujours été réalisé en collaboration avec le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative de Nanterre. Ensemble, ils ont créé en 1999 le « Réseau des archives des ethnologues » et, en 2011, ils forment, avec le CREDO (Centre de recherche et de documentation sur l'Océanie, Maison Asie Pacifique, CNRS et Aix-Marseille Université, Marseille), la phonothèque de la Maison méditerranéenne des Sciences de l'Homme (Aix-Marseille Université et CNRS), le Centre d'études des mondes africains à Paris (EHESS, CNRS, universités Paris 1 Panthéon-Sorbonne et de Provence Aix-Marseille), le Centre d'études himalayennes (CNRS, Villejuif) et le Centre de recherches bretonnes et celtiques (CNRS et Université de Bretagne occidentale à Brest), le consortium « Archives des ethnologues » dans le cadre du corpus IR qui est devenu par la suite une Très grande infrastructure de recherche Huma-Num.
3. Voir la riche biographie de Lévi-Strauss par Emmanuelle Loyer (2015).
4. Plateforme (entrepôt OAI-PMH) mise en place par une équipe de chercheurs spécialisée sur l'étude de la parenté permettant d'archiver, de partager, d'analyser et de comparer des données de parenté utilisées dans la recherche scientifique et visant à comprendre comment l'interaction entre généalogie, terminologie et espace fait émerger des structures de parenté.

# DEVANT LA FIGURATION

par

Noël BARBE

*ethnologue, membre de l'Institut interdisciplinaire  
d'anthropologie du contemporain (UMR 8177- CNRS, EHESS)*

Philippe Descola, rappelons-le, en une puissante synthèse d'ordre anthropologique, propose quatre formules d'identification d'autrui autorisées par la combinaison des catégories de physicalité et d'intériorité, « quatre types d'inférences au sujet de l'identité des choses qui nous entourent et que nous imaginons » (Descola, 2010, p. 199-200). Il précise qu'à l'intérieur de chaque collectif concret, comme en chacun d'entre nous, il y a un mode d'identification dominant mais sans exclusive (Latour et Gagliardi, 2006, p. 260-261). Chacune de ces ontologies se distingue donc par une distribution des êtres selon les ressemblances et les différences qui leur sont attribuées, et à chacune de ces formes d'organisation de l'expérience du monde correspond une stratégie figurative ou une iconologie propre qui l'objective dans des images.

En réponse à la question de François Jullien à propos de la légitimité d'une mise à plat de « quatre possibilités culturelles », Philippe Descola précise qu'il s'agit moins là d'outils strictement taxinomiques que d'instruments heuristiques utiles dans la compréhension des différences (Latour et Gagliardi, 2006, p. 261). C'est une telle dimension heuristique qu'il s'agit de faire travailler ici. Il sera question d'objets matériels investis d'une agence à potentiel d'évocation iconique – des toiles du peintre Gustave Courbet (1818-1877) –, de figuration et de prototypes ainsi que de stabilisations interprétatives plus ou moins durables. Pour ce faire, deux déplacements seront opérés. D'abord, un glissement de la production de l'image vers sa réception, pour se dire et

la dire – une autre manière de la produire – au nom d'un déjà-là commun avec un peintre singulier. L'attention sera davantage portée aux opérations de qualification des choses et aux principes ordinaires d'organisation de l'expérience des tableaux, à la narration et à l'entre-définition situées de ce qu'ils sont, qu'à une raison taxinomique déjà instituée. Bien qu'elle ne soit pas nécessairement connue, l'intentionnalité de l'auteur peut lui être attribuée à travers des opérations d'abduction (Descola, 2015, p. 132) que nous postulons à l'œuvre sur différents plans de dénnotations.

Le second déplacement porte sur le statut des images dont il sera question ici en tant qu'elles sont attribuables à une singularité. Au-delà de la diversité de ses interprétations et lectures, l'œuvre de Courbet est aujourd'hui largement reconnue au regard de la discipline académique qu'est l'histoire de l'art, comme au sein des mondes sociaux et économiques de l'art, sans compter d'autres appropriations. Pour ce faire, elle est passée par une série d'épreuves de qualifications et d'opérations de classifications, traversant les cadres institués dans lesquels celles-ci se déploient. Aussi, comme d'autres images, une part de la puissance des images de Courbet repose sur l'attribution autorale qui rassemble différents objets au motif de leur source unique d'émanation (Gell, 2009, p. 267). De plus, la qualification de Courbet comme peintre réaliste autorise certaines opérations cognitives dans la description de ses images produites et les dote d'une puissance d'agir propre, *a priori* relevant du mimétisme (Descola, 2006, p. 167), et d'une économie singulière de la dénnotation que l'on penserait *a priori* plutôt du côté du naturalisme<sup>1</sup>.

Les stabilisations interprétatives dont il sera question, qui font tenir selon différentes modalités prototypes et objets iconiques dans des relations de figuration, s'actualisent et sont saisies dans trois situations. Les deux premières s'ancrent dans l'organisation de gestes d'interpellation<sup>2</sup>, soit faire prendre place face à des toiles de Gustave Courbet et examiner la façon dont « les gens voient » (Descola, 2011, p. 33) ces images, les façons dont ils en rendent compte et les qualités qui leur sont attribuées, les rôles qu'ils leur donnent à côté d'autres objets dont on peut discuter l'iconicité.

L'interpellation suppose une abduction d'agentivité mais aussi la familiarité – sans doute redoublée par la puissance mimétique –, et elle introduit à l'hypothèse d'une reconnaissance d'un déjà-connu. Cette hypothèse a été posée à deux reprises – un déjà-là composé de lieux et un déjà-là composé de pratiques – et travaillée selon des formes différentes

d'enquête. La troisième situation, par contraste, suivra une partie des épreuves d'identification par lesquelles est passé un tableau particulier, installé, lui, dans une instabilité dénotative.

## LE DÉJÀ-LÀ 1. UNE COMMUNAUTÉ DE LOCALITÉ

Le déjà-là est posé sous la forme d'une communauté de lieux, sans que la question des images ne soit *a priori* présente, lorsqu'au cours d'une enquête ethnographique, il s'est agi au début du XXI<sup>e</sup> siècle de saisir les attachements<sup>3</sup> entretenus avec Courbet par des habitants de la commune de Flagey où le père du peintre possédait au XIX<sup>e</sup> siècle une ferme, bâtiment toujours présent et alors en déshérence, sur le premier plateau du département du Doubs, au-dessus d'Ornans, lieu plus classiquement associé au peintre et qui abrite sa maison dite « natale » de même que sa sépulture installée en 1919, bien après sa mort. L'explicitation des attachements et leur réglage se font par la convocation d'intermédiaires, humains ou non humains, à qui place est donnée dans la relation tissée avec l'artiste et leur qualification.

Les paroles dotent toujours le peintre mort d'accompagnants et l'installent dans l'histoire de sa famille et dans les liens qu'il entretient avec son père Régis, sa mère, ses sœurs. L'une d'elles, Juliette, alors que la mère est peu évoquée, tient une place de choix dans l'énonciation de Gustave. Elle a habité là, elle est la dernière à avoir occupé la maison familiale de Flagey, une histoire particulière est tissée entre elle et la population.

Si Courbet est mis en paroles à travers son groupe familial, les premières relations évoquées avec lui sont elles-mêmes inscrites dans le lexique de la parenté et une proximité de quasi-parenté. C'est en particulier le cas de certaines familles dont les ascendants ont eu affaire avec la famille Courbet, ainsi des descendants du régisseur de la ferme du père. Il s'agit de requérir les liens de sa parenté pour s'accrocher à Courbet par l'intermédiaire de sa propre famille, mais le lien concret tissé avec lui et ces locuteurs se heurte à l'inexistence d'une réelle parenté, laissant alors la place au registre de la familiarité socialement distribuée. « Jean-François, mon arrière-grand-père, j'avais entendu dire qu'il s'occupait des biens de la famille Courbet à un moment, il était régisseur en quelque sorte. »

L'introduction de cette distance est à son tour mise en tension avec l'histoire foncière racontée de Flagey qui tend à réintroduire de la proximité. Ainsi, à sa mort, Juliette Courbet, sans descendance, aurait

donné la maison et une partie de ses terres à son régisseur et transmis certains de ses biens aux familles du village à l'exception de l'une d'entre elles, hostile à son frère. Cette donation remet non seulement de la proximité mais aussi de la complexité. C'est parce que le père est – et bien qu'il soit – un riche propriétaire qu'il fait cette donation. C'est bien parce qu'il y a une distance originelle qu'il peut avoir production de commun entre l'artiste et ses « héritiers ». Dans le cas de la famille du régisseur, le legs est assorti d'une condition de transmission du prénom Juliette à une fille à naître, pratique habituelle dans les lignées parentales. Nous voilà donc à nouveau dans la quasi-parenté.

Du côté des non-humains, ce sont d'abord des lieux qui peuplent les relations avec le peintre. À côté des registres de la parenté, de la dévolution des biens, ceux de l'autochtonie et de l'origine commune sont aussi engagés, par exemple, dans les discussions sur le lieu de naissance de Courbet. Ornans, où se trouvent la maison dite « natale » devenue musée et la sépulture ? Flagey, alors que sa mère Sylvie Oudot se rendait chez une sage-femme d'Ornans ? L'itinéraire de la parturiente est discuté au regard de la logique du parcours et de la configuration du terrain. Mais, dans un mécanisme similaire au précédent, le lien entre lieu de naissance et appartenance peut être fortement réaménagé et les principes d'une communauté ramenés aux liens généalogiques et à la résidence. Même né ailleurs, Courbet est d'ici parce que « fils d'un paysan de Flagey ». Il a habité ici, sa sœur également. Il a hérité le « caractère » de son père, il est de la « race des paysans de Flagey ». Le peintre est comme les habitants de Flagey autrefois, et les gens de Flagey d'aujourd'hui revendiquent d'être comme l'était Courbet alors transformé en opérateur de qualification.

Jusque-là, c'est principalement sur une proximité que nous avons mis l'accent. La place du régisseur comme la donation autorisent un glissement vers une caractérisation sociale de la famille Courbet et la distance qui s'ensuit. Elle se dit sur des registres économique, social et politique. Le lexique fait appel aux classes sociales – le père de Courbet est qualifié de « paysan aristocrate », de « gentilhomme du coin », de « seigneur de Flagey » –, à la richesse – Régis Courbet ressortit aux catégories de « paysan aisé » ou de « gros propriétaires » dont l'étendue de la propriété est décrite en faisant appel à l'image de l'immensité : « ils avaient des propriétés boisées, immenses, je ne saurais pas vous dire le nombre d'hectares de ces propriétés boisées » –, à la domination – « c'était des maîtres et ils avaient des esclaves... pas des esclaves, mais des commis,

ils avaient sûrement des commis » –, à une opposition entre travail et non-travail, au type d'occupation professionnelle. S'agissant de Gustave, l'accent est mis sur son côté « impie » dans une région qui, tout au long du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle, était un lieu de recrutement important pour le grand séminaire de Besançon. À l'aîné revenait la ferme, le second devenait curé, nous dit-on. Comment parler de Courbet participant à la Commune de Paris dans un pays que l'on qualifie rétrospectivement de conservateur ? Enfin, nous dit-on encore, on n'en parlait pas parce que c'était un artiste, « il revenait faire des farces », tandis qu'« ici les gens s'occupaient de leur culture ». Aussi, Courbet nous est décrit comme « un mauvais fils », dilapidant l'argent du père lors d'entreprises festives et peu vertueuses et venant troubler la valeur de ce dont on hérite, auteur de « conduites brouillonnes et débraillées » (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 297). C'est donc d'une certaine incommensurabilité qu'il est fait mention et qui renvoie à ce que Boltanski et Thévenot décrivent comme une critique du monde inspiré par le monde domestique : dérangement des agencements hiérarchiques, désordre, absence de contrôle affectif et corporel... Ces critiques peuvent conduire au départage de l'homme et de l'œuvre. Critiquer sa conduite filiale, le considérer comme « un rouge du pays », pointer l'inconvenance de ses conduites sexuelles n'empêche pas de le considérer comme un « bon peintre » ou d'admirer son œuvre. Celle-ci ne dit plus rien de son auteur, et voilà que, contrairement aux thèses de Gell, l'identification de l'esprit d'un artiste au corpus de ses œuvres ne fonctionne plus.

Parmi les non-humains, ce sont des objets qui aussi sont là, objets d'une forte importance dans la vie du village ou des objets de mémoire, constitués en ressources pour lier Courbet et Flagey. En 1882, Juliette Courbet offre un mécanisme d'horloge et de cadrans pour le clocher. Une plaque en émail est posée sur le mécanisme : *Don de la famille Courbet à la commune de Flagey 1882*. Cette horloge, son mécanisme et ses cadrans sont pensés comme signe de la place particulière de Juliette, intermédiaire entre le village et la famille, et par conséquent Gustave, de sa plus grande proximité avec les habitants. Pour exemple, catholique pratiquante, elle n'est pas « impie ». La maison elle-même est prise dans le jeu des attachements et des détachements. Elle sert à marquer l'appartenance locale de Courbet puisque construite ici. Mais loin de toute typicité architecturale locale, elle est saisie dans sa matérialité même comme le signe d'un éloignement sociologique du peintre et de son groupe de

parenté, ainsi que sa singularité. Le jardin qui l'entoure est lui aussi décrit comme un lieu particulier, à la fois par son esthétisation et la présence d'objets inhabituels. C'était un « beau jardin », avec de « belles allées bien faites ». On y trouvait des « bordures » pour délimiter ses allées, des « gravillons », une tonnelle avec des raisins, une carrière avec des pins parasols, une variété inhabituelle de groseilles...

Des traces de la présence des Courbet sont aussi recherchées dans les archives communales : traces foncières avec les matrices cadastrales, traces politiques avec les registres de délibération du conseil municipal, traces événementielles comme l'incendie de la maison Courbet, suite à un orage, en août 1821. Lors d'une visite de celle-ci, les marques laissées par l'incendie dans la charpente de la maison sont identifiées et nous sont montrées.

Enfin, ce sont des images, des peintures, qui sont présentées comme moyen d'attester le lien entre Courbet et la localité : « Flagey est quand même cité pas mal dans les tableaux de Courbet. » Il y a les portraits de ses sœurs bien que « cela ait pu être peint ailleurs » et un autoportrait de Courbet que l'on peut mettre en relation avec la convocation récurrente de la famille ou la caractérisation de Courbet comme une singularité. Deux tableaux sont particulièrement mis en avant en tant qu'ils renvoient à l'activité du peintre peignant Flagey ou ses environs : *Les Paysans de Flagey revenant de la foire* et *Le Chêne de Flagey*.

Peint par Gustave en 1850, repris en 1855, *Les Paysans de Flagey revenant de la foire* est triplement investi. Dans un rapport à l'activité passée et à des mondes sociaux disparus d'abord : la foire, l'engraissement des bœufs et des cochons, la pratique de tuer le cochon, le goût des aliments d'alors, les races animales disparues et différentes des races actuelles, une autre façon de vivre de son travail comme agriculteur. Aussi, il est signe de la distance sociale entretenue entre la localité et la famille Courbet puisque, le personnage à cheval étant identifié à Régis Courbet, « il y a ceux qui marchent à pied et ceux qui sont à cheval », « le maître et le paysan simple ».

De même, les personnages équestres sont sur des chevaux dont la race apparaît comme un signe d'aisance, alors « qu'ici on a le cheval comtois » fait pour être attelé. Enfin, des opérations de localisation de la scène sont opérées : où ces paysans étaient-ils, d'où revenaient-ils ? Au regard du profil des monts d'arrière-plan et de la configuration du chemin, les lieux sont diversement identifiés. Des hypothèses sur l'identité des personnages

sont avancées : « le père Courbet », les sœurs, Courbet lui-même reconnaissable à sa tête tournée. Autrement dit, tous ceux que nous avons rencontrés sont là, la localité, les parents, la proximité et l'éloignement...

*Le Chêne de Flagey appelé chêne de Vercingétorix, camp de César près d'Alésia, Franche-Comté* est peint en 1864. L'historien de l'art y verrait l'influence de l'école de Barbizon, celui de l'archéologie, une prise de position dans les controverses autour de la localisation d'Alésia (Barbe, 2003). Les habitants de Flagey, pour leur part, renvoient, comme pour *Les Paysans*, à une localisation du chêne peint par Courbet et mobilisent l'anecdote signifiante qui permet de l'appréhender. C'est l'histoire du grand-père qui doit payer une amende pour avoir arraché les racines du chêne que le peintre avait peint. À travers une pratique de lieux, c'est encore une fois du commun qui est affirmé. De plus, cet arbre est parfois identifié à Courbet lui-même : « je trouve qu'il lui ressemble un peu d'ailleurs ». Ce chêne est qualifié par ses « racines puissantes qui vont dans le sol », le « tronc massif et imposant », le « feuillage exubérant », « la solidité » et son foudroyage final pour son prototype... Ce chêne est exceptionnel par son âge, sa taille et son destin. Très vieux, requérant sept hommes pour en faire le tour, il meurt foudroyé. Une lecture, donc, entre ressources de l'histoire de l'art et événement local portant sur le modèle du tableau (Barbe, 2015). Cette caractérisation de Courbet à partir de l'identification avec *Le Chêne* ouvre sur une figure du peintre entre appartenance à un collectif localisé et singularité, celle de l'exceptionnalité.

Ce qui est en jeu, c'est un essai de rendre compte des relations avec le peintre par les habitants du lieu, s'appuyant, parmi d'autres objets, sur des images dont ils sont les instituteurs et les stratégies s'agissant de définir les opérations de figuration qui y sont, de leur point de vue, à l'œuvre. Une épreuve donc. Les rapports que l'on entretient avec elle, et les épreuves par lesquelles elles passent peuvent alors être distribués sur plusieurs plans. Il peut y avoir une iconicité mimétique, disons de faible intensité. Des lieux, des humains, des animaux, des ascendants et leurs activités sont identifiés, et alors c'est d'une ontologie naturaliste qu'il serait question. On y reconnaît des personnages que l'on dote de la même physicalité que soi et d'une intériorité différente. Cela vaut pour les animaux, mais les tableaux manifestent une ligne de partage entre la famille Courbet, parmi laquelle Gustave, et les autres habitants. Une forme d'altérité se déploie dans ce départage social et politique dont le statut serait à préciser peut-être du côté de l'analogisme. S'agissant du *Chêne de Flagey*, identifié

comme une autoreprésentation du peintre, l'ontologie serait animiste puisqu'il y a figuration d'une physicalité différente entre l'arbre et le peintre mais une intériorité ressemblante. Encore que l'extériorité ne puisse être totalement détachée de l'intériorité qu'elle manifeste et que le chêne ne se voie pas doté d'une intériorité propre.

## LE DÉJÀ-LÀ 2. BREF DÉTOUR PAR UNE COMMUNAUTÉ DE PRATIQUES

À ce point un détour peut être opéré, passant par les tableaux de chasse de Courbet en tant qu'ils sont lus par des chasseurs. Une communauté d'interprétation (Fisch, 2007), en somme, dans le sens où ceux-ci développent des types d'attention qui leur sont communs, de même qu'ils se construisent des prises (Bessy et Chateauraynaud, 1995) dans les tableaux et à propos de leur auteur. S'établit ainsi, comme à Flagey, une commensurabilité appuyée sur des exemples puisés dans le flux des vies – une épreuve existentielle (Boltanski, 2009, p. 171) –, l'iconicité s'établit d'abord sur le plan du mimétisme. On peut par exemple comparer l'animal du *Renard pris au piège* et l'expérience concrète d'un renard piégé, la place des chiens dans les tableaux et les rapports pratiques entretenus avec eux, établir des correspondances et des écarts.

À suivre les chasseurs sur la piste de Gustave Courbet, ce sont trois principes de lecture qui sont mis en œuvre et viennent définir la production du réel par Courbet. D'abord, par sa technique, une capacité du peintre à reproduire une réalité d'une façon quasi photographique – ainsi, la « finesse du trait » est soulignée pour les animaux de *La Remise* – mais aussi par sa connaissance des animaux et de la chasse. La peinture en atelier et à partir d'animaux empaillés ne choque pas. Au contraire, le dispositif vient rehausser la performance que constitue la peinture d'une scène de vie vraisemblable et jugée « bien rendue », à partir de la mort. « C'est vraiment l'expression là, transposer sur une bestiole morte ça m'inspirerait pas grand-chose. » C'est son travail sur les proportions qui est ensuite souligné, en particulier les phénomènes de déséquilibres et de distorsions. Ils sont rapportés aux relations entre la peinture et la réalité de la ressource cynégétique, mais aussi à la composition même de certains tableaux. « Vous voyez la taille des chiens par rapport au sonneur de trompe. » Enfin, la mise en œuvre d'un principe de collage. « On dirait que le gars qui sonne est rajouté. » « Il y a de sérieux mélanges, c'est une composition<sup>4</sup> ». Si Courbet peut être qualifié de « réaliste complet »

parce chacune des composantes d'un tableau peut être rapportée à du connu ou déchiffrée et trouver sa vérité dans réel – par exemple la maigreur des chiens qui renvoie à un moment de la saison de chasse –, pour autant, le réalisme de Courbet n'apparaît pas comme un processus reproductif de l'ordre du mimétisme, ou alors sur un autre plan, ce que l'on pourrait nommer mimétisme à forte intensité.

Ce sont ces trois principes combinés qui produisent, par exemple, la lecture de *La Curée* : le collage du sonneur, la taille disproportionnée des chiens, la peinture d'un chevreuil pas nécessairement très présent, le chasseur en retrait... Tout cela conduit à identifier le tableau comme une scène d'hommage au gibier chassé puis tué. Scène jugée impossible mais investie comme la description du rapport « réel » entretenu à l'animal chassé.

Autrement dit, sur les formes de présence mimétiques à base intensité se fonde une figuration de relations. C'est ainsi que *La Curée*, composition de personnages mimétiques de basse intensité, elle-même non reconnue comme mimétique, se voit déléguer le pouvoir de figurer la chasse et de décrire son monde (Boltanski, 2009, p. 93) au motif d'une homologie entre les relations qu'elle figure et celles, devenant prototypes en tant que système, qui sont revendiquées par les chasseurs. Le prototype n'est plus un personnage ou bien un lieu identifiable, mais un système de relations. Il en est de même pour *Le Retour de la foire des paysans de Flagey* et *Le Chêne de Flagey*, mais là c'est du système des relations avec le peintre qu'il est question. Là où l'histoire de l'art assigne, parfois avec nuances, les tableaux à un style, c'est une prolifération des opérations de qualifications qui s'effectue, selon différents plans, articulant différentes intentionnalités, dans le but de prendre ces tableaux – mais bien d'autres choses aussi – dans la figuration des relations que des collectifs contemporains entretiennent avec Courbet. Il n'est pas sûr, sauf à céder à l'historicisme<sup>s</sup>, que la notion de survivance (Descola *in* Latour et Gagliardi, 2006, p. 263) suffise pour rendre compte de ces champs d'interrelations et des positions qui y sont déployées.

## RF 1995 10. LE PROTOTYPE MANQUANT ET L'ABDUCTION INSTABLE

RF 1995 10. Un numéro d'inventaire, celui de *L'Origine du monde* au musée d'Orsay. D'une certaine manière, tout a été dit sur ce tableau dont la vie a été longtemps cachée et privatisée, et mal connues les conditions de sa naissance. À ce vide originel correspond comme un excès de discours.

Il s'agira ici de porter attention à quelques-uns des langages par lesquels il est investi et aux lignes de force qui les traversent, soulignant l'incertitude de ses opérations de description et la labilité de son prototype.

### L'ABSENCE FONDATRICE

Le 7 février 2013, l'affaire fait une pleine page-titre intérieure de l'hebdomadaire *Paris-Match*. Exclusivité mondiale, le secret du célèbre tableau révélé, voici le visage de « l'origine du monde », on a retrouvé le haut du chef-d'œuvre de Courbet, enquête sur une découverte miraculeuse, lever le voile, scoop mondial, le secret de la femme cachée...

Sur la page, devant nous, le tableau est reproduit avec, en arrière-plan, la peinture d'une tête, posée sur un chevalet, comme dans le prolongement du corps de *L'Origine*. L'hebdomadaire n'est pas avare des qualificatifs donnés à l'affaire que, tout à la fois, il crée et entend traiter. Un amateur d'art aurait acheté, pour la somme de 1 400 euros, en 2010, un tableau chez un antiquaire parisien, sur la cheminée duquel il était depuis quinze ans.

Le récit est habituel. Remarquant alors que les bords de la toile auraient été découpés, concluant que son tableau non signé était un extrait d'une œuvre plus grande, il finit par reproduire grandeur nature *L'Origine du monde*, et la met en relation avec son propre tableau, la superposant avec un léger décalage. De ce collage résulte une « révélation », écrit *Paris-Match* empruntant au lexique religieux. Poussant plus loin, le collectionneur compare son tableau à une seconde peinture de Courbet, pour en conclure que le personnage représenté est le même, Joanna Hifferman, l'un des hypothétiques modèles de *L'Origine*. Et de conclure que *L'Origine du monde* et son tableau réunis seraient une étude préparatoire à un troisième, *La Femme au perroquet*. La presse s'emballe, les experts convoqués se succèdent, les thèses s'affrontent autour de la disposition du corps ou de la qualité de la toile jusqu'à ce que le musée d'Orsay, argumentant en faits, qualifie tout cela de fantaisiste.

« Mais, par un inconcevable oubli, l'artisan, qui avait copié son modèle sur nature, avait négligé de représenter les pieds, les jambes, les cuisses, le ventre, les hanches, la poitrine, les mains, les bras, les épaules, le cou et la tête. »

Ainsi écrivait, fielleux, Maxime Du Camp en 1878 dans un texte contre la Commune de Paris et, pour cela, contre Courbet (Du Camp, 1881, p. 190).

De la controverse de 2013, peu importe qui sort vainqueur ou vaincu. Seules la scène, les termes qui s'y déploient et les problèmes qui l'animent nous intéressent. La dispute porte sur l'attribution d'une tête à cette peinture – plus, il s'agit de donner un visage à un corps qui, devant nous, est bien découpé, que l'ait ou non été le tableau. Ce constat vaut pour l'affaire *Paris-Match*, mais aussi pour la recherche, ancienne, du modèle qui aurait posé pour *L'Origine*. Plusieurs noms ont été avancés : Joanna Hifferman, Jeanne de Tourbey ou, plus récemment, Constance Quéniaux.

Il faudrait rechercher la face perdue, coller un visage sur ce corps, qu'il soit en peinture ou de modèle. De fait et en actes, le tableau a été problématisé comme un tableau sans prototype, figuration d'une absence ou d'une incomplétude. Ce qui est désigné comme manquant est le visage, là pensé comme le signe de l'individu et le lieu d'une expression, autorisant d'entrer dans un face-à-face, de lire une émotion ou de déchiffrer un sens, de communiquer ou même de juger, au croisement de l'individuel et du collectif (Le Breton, 1992).

Ainsi, certains des visages peints de Courbet – *Le Désespéré* ou *Le Fou de peur* – ont été lus comme des expressions d'un état intérieur. Au XIX<sup>e</sup> siècle, dans la peinture, la conception platonicienne de la beauté est à l'œuvre ; les beautés du corps expriment celles de l'âme (Haddad, 1990, p. 85).

Pour Victor Cousin, dont l'un des disciples fut professeur de philosophie de Courbet, « la fin de l'art est l'expression de la beauté morale à l'aide de la beauté physique » (Haddad, 1990, p. 85)<sup>6</sup>. Autrement dit, la surface du corps comme expression et signe de qualités intérieures, comme incarnation de la conscience. L'intériorité prend place dans la physicalité et, dans cette économie, le visage, forme culturelle particulière, tient une place importante.

#### USAGES D'UN FRAGMENT SANS TÊTE

Des différentes lectures qui prennent acte du caractère fragmentaire de ce tableau, certaines sont d'ordre processuel dans le sens où elles l'intègrent dans une chaîne d'actions, artistiques ou non. La première consiste à la penser comme un exercice préparatoire à l'exécution d'un autre tableau. C'est ce que fait, en 2013, le propriétaire de la « tête retrouvée ». La deuxième lecture processuelle le situe comme un moment particulier dans l'histoire de la peinture de nu au XIX<sup>e</sup> siècle, passant de nus allégoriques au dénudement, et avec Courbet à la figuration de ce qui serait le but ultime

de cette peinture. La troisième insère le tableau dans une situation votive, le considérant comme un ex-voto. S'interrogeant sur le départ de Khalil-Bey, son premier propriétaire, de Saint-Pétersbourg en 1866 et l'abandon de sa carrière de diplomate, Michèle Haddad met en avant la syphilis dont il souffrait, ainsi que la présence à Paris d'un médecin spécialiste de cette maladie. À plusieurs reprises Haddad y revient, voyant là « une clé qui permet de comprendre la conception de cette toile » (Haddad, 2007, p. 144). Elle convoque un poème de Castagnary, « Sur un tableau de la collection KB », qui, à propos du sexe féminin représenté, écrit : « C'est lui qui te courbe avant l'âge/Et, de noirs, fait tes cheveux blancs,/C'est lui qui t'ébrèche les dents,/ Lui qui te plombe le visage » (Haddad, 2007, p. 144).

Le tableau de Courbet représenterait alors la source tout à la fois des plaisirs et des maux de son premier propriétaire. Cette lecture suppose que ce soit Khalil-Bey qui ait commandé la peinture à Courbet et non que le peintre en ait pris l'initiative, ou avant la commande, ou pour joindre un second tableau à sa livraison du *Sommeil*. Pour Michèle Haddad, Courbet et Khalil-Bey ont choisi le cadrage de façon délibérée (Haddad, 2007, p. 145).

Enfin, il peut aussi y avoir des lectures ontologiques de la toile. Elles postulent qu'elle ne prend pas pour objet un être particulier mais un être en tant qu'être. Pour Michèle Haddad, le coup de génie de Courbet est là : ne pas mettre de visage, supprimant l'effet pornographique et produisant un effet de symbolisation du tableau, lui donnant une valeur d'universalité. Autrement dit, *L'Origine du monde* représenterait la féminité du fait même de son absence de tête, voire « le vestige sacralisé d'une divinité vénérée et terrifiante » (Haddad, 2007, p. 145). Une telle hypothèse repose sur le postulat de l'universalité d'une telle expérience humaine : elle se heurte pour partie à certaines caractérisations du réalisme comme une opération déliant les objets de tout arrière-monde pour les replacer dans le présent, le visible et l'immédiat (Berger, 1943).

### DES QUALITÉS FLOTTANTES

Œuvre d'art ou image scabreuse... telle est la question. À chaque fois s'entremêlent et viennent s'entre-définir les conditions de visibilité de l'image et les qualités, flottantes, qui lui sont attribuées.

« Mais *L'origine du monde*, ce tableau qui fut commandé à Courbet par un diplomate turc – sans doute amateur de tableaux érotiques,

puisqu'il possédait aussi le *Bain turc* d'Ingres – et qui devint plus tard la propriété de Jacques Lacan, peut-il être considéré, au regard du nouveau code pénal, comme un “message à caractère violent ou pornographique” ? Porte-t-il atteinte à la “dignité humaine” ? »

C'est ce qu'écrit Florence Noiville dans *Le Monde* du 25 mars 1994. Pour Jacques Toubon, alors ministre de la Culture, c'est une œuvre d'art – « en elle-même belle et respectable » – ou un héritage culturel, comme pour certains de ceux qui, plus tard, ont réagi à la censure du tableau par Facebook ou au refus de La Poste d'en faire un timbre. Du point de vue ministériel, on ne peut lui appliquer de ce fait les dispositions législatives réglant l'accès à la pornographie. En décembre 2006, l'ancien président Valéry Giscard d'Estaing ne trouve pas de mots – du moins publics – pour décrire le tableau mais le met doublement à distance, le renvoyant à des interdits culturels antérieurs et à la performance de l'artiste. Comme si les distances temporelles et disciplinaires permettaient de neutraliser sa charge. Pour d'autres, c'est une image érotique, voire pornographique... Face aux silences du peintre et à l'incertitude des conditions de sa naissance, l'intention originelle même de la toile est indécidable.

#### L'ÉVÈNEMENT DU REGARD

Non seulement le tableau circule au sein de collections privées, mais il est aussi accroché dans des espaces particuliers, les moins centraux, les moins publics. À l'indécision dans laquelle s'est installée l'abduction attributive de prototype s'ajoute alors l'événement du regard.

Son premier propriétaire, Khalil-Bey, l'installe dans son cabinet de toilette recouvert d'un rideau vert. Lorsqu'il est vendu en 1913 à deux barons hongrois, il est placé derrière un paysage de neige de Courbet, *Le Château de Blonay*. L'un d'eux finira par installer chez lui *L'Origine*, mais alors qu'il expose sa collection sur les murs de son château, le tableau est accroché dans sa salle de bains et derrière un autre tableau. Quand le psychanalyste Jacques Lacan l'achète en 1955, à la demande de sa femme Sylvie Bataille, il le recouvre d'un panneau représentant à nouveau un paysage, cette fois peint par André Masson. Le tableau est installé dans leur maison de campagne à Guitrancourt, dans le bureau de Lacan (Roudinesco, 1986, p. 305). Chaque fois, il est doublement soustrait au regard, dans un lieu particulier parmi ceux qu'habitent ses

propriétaires et derrière un dispositif. Le voir suppose de franchir des seuils et la manipulation de dispositifs qui obturent sa vue.

Ce régime de visibilité de l'œuvre – doublement cachée, parfois invisible ou réputée disparue, dévoilée de façon particulière et épiphanique – sans cesse raconté depuis son entrée dans les collections publiques, vient en retour renforcer l'incertitude de sa lecture : œuvre d'art ou image livrée à l'usage libidineux d'un pseudo-érotomane ottoman par exemple, comme cela a été écrit.

### ÉCONOMIES DÉNOTATIVES

Dans les situations caractérisées par un déjà-là et une interpellation, loin d'être la figuration mimétique d'une situation antérieure ou empirique – Flagey avant, les pratiques de chasses –, les tableaux de Courbet sont des formes investies comme la figuration d'un système de relations entretenues avec le peintre au nom d'une communauté de lieu, ou celle d'une pratique partagée en tant qu'elle est système de relations entre différents êtres. Le prototype a été déplacé et les régimes ontologiques s'entremêlent. *L'Origine du monde* est placé *a contrario* dans une situation de disponibilité culturelle (Cheyronnaud, 2002), dans une instabilité et un pas-encore-là par l'absence d'un prototype identifiable à la recherche duquel nombre se sont livrés et où le tableau est installé. Le tableau serait alors comme un signifiant flottant, empruntable aussi bien par la pornographie ou l'obstétrique, la psychanalyse ou des catégorisations anthropologiques. « La signification est une question de position, et pas nécessairement de contraste structurel », écrivait Tim Ingold en un débat avec Philippe Descola (Descola et Ingold, 2014, p. 56).

## BIBLIOGRAPHIE

- ALTHUSSER, Louis, 1976, *Positions*, Paris, Éditions sociales (« Essentiel »), 185 p.
- BARBE, Noël, 2003, « Localiser Alésia. Récit d'une clôture », *Les Nouvelles de l'archéologie*, 39, p. 8-11.
- , 2013, « Buchon, Claudet, Courbet. Un trio politique ? », p. 167-200 in Noël Barbe et Hervé Touboul (sous la dir. de) : *Courbet peinture et politique*, Besançon, Éditions du Sekoya (« Les Cahiers de l'Ethnopôle »), 288 p.

—, 2015, « Le peintre, la bataille et les habitants. Des modes d'existence du Chêne de Flagey », p. 61-74 in Pierre Lieutaghi et Danièle Musset (sous la dir. de) : *Les Racines ou la métaphore des origines*, Mane/Forcalquier, musée de Salagon/Éditions C'est-à-dire (« Un territoire et des hommes »), 222 p.

—, à paraître, *RF 1995 10. Devant L'Origine*.

BARBE, Noël, Jean-Luc BOUVRET et Jean-Christophe SEVIN, 2015, *Le Retour des Paysans de Flagey. Courbet à Flagey, politique et esthétique des Hauts-lieux*, Besançon, Éditions du Sekoya (« Les Cahiers de l'Ethnopôle »), DVD 24 mn + 31 p.

BERGER, Klaus, 1943, « Courbet in his Century », *Gazette des Beaux-arts*, 24, p. 29-43.

BESSY, Christian et Francis CHATEAURAYNAUD, 1995, *Experts et faussaires. Pour une sociologie de la perception*, Paris, A.-M. Métailié (« Leçons de chose »), 364 p.

BOLTANSKI, Luc, 2009, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard (« NRF essais »), 294 p.

BOLTANSKI, Luc et Laurent THÉVENOT, 1991, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard (« NRF essais »), 485 p.

CHEYONNAUD, Jacques, 2002, *Musique, politique, religion. De quelques menus objets de culture*, Paris, L'Harmattan (« Anthropologie du monde occidental »), 205 p.

DESCOLA, Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), 623 p.

—, 2006, « La fabrique des images », *Anthropologie et Sociétés*, xxx (3), p. 167-182.

—, 2010, « Manières de voir, manières de figurer », p. 11-18 in Philippe Descola (sous la dir. de) : *La Fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation*, Paris, Somogy/musée du quai Branly, 224 p.

—, 2011, « Entretien avec Philippe Descola », *Cahiers philosophiques*, cxxvii (4), p. 23-40.

—, 2015, « La double vie des images », p. 131-145 in Emmanuel Alloa (sous la dir. de) : *Penser l'image II. Anthropologies du visuel*, Dijon, Les Presses du Réel, 316 p.

DESCOLA, Philippe et Tim INGOLD, 2014, *Être au monde. Quelle expérience commune ? Débat présenté par Michel Lussault*, trad. fr. Benjamin Fau, Lyon, Presses universitaires de Lyon (« Grands débats. Mode d'emploi »), 75 p.

DIDI-HUBERMAN, Georges, 2009, *Quand les images prennent position. L'œil de l'histoire, I*, Paris, Les Éditions de Minuit (« Paradoxe »), 268 p., 46 ill.

DU CAMP, Maxime, 1881, *Les Convulsions de Paris*, t. 2, *Épisodes de la Commune*, Paris, Hachette (1<sup>re</sup> éd. : Paris, Hachette, 1878), 371 p.

FISCH, Stanley, 2007, *Quand lire c'est faire. L'autorité des communautés interprétatives*, trad. fr. Étienne Dobenesque, préf. Yves Citton, Paris, Les Prairies ordinaires, 137 p.

GELL, Alfred, 2009, *L'Art et ses agents, une théorie anthropologique*, Bruxelles, Les Presses du Réel (« Fabula »), trad. fr. Sophie et Olivier Renaut, préf. Maurice Bloch (1<sup>re</sup> éd. : Oxford, Clarendon Press, 1998, xv + 241 p.), xvii + 327 p.

HADDAD, Michèle 1990, *La Divine et l'impure. Le nu au xx<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Éditions du Jaguar, 191 p.

—, 2007, *Gustave Courbet. Peinture et histoire*, Sainte Croix/Pontarlier, Presses du Belvédère, 243 p.

LATOURE, Bruno et Pasquale GAGLIARDI (sous la dir. de), 2006, *Les Atmosphères de la politique. Dialogue pour un monde commun*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil, 347 p.

LE BRETON, David, 1992, *Des visages. Essai d'anthropologie*, Paris, A.-M. Métailié, 327 p.

LÉZY, Emmanuel et Gérard CHOUQUER, 2006, « Autour du livre de Philippe Descola », *Études rurales*, 178, p. 229-252.

PANOFSKY, Erwin, 1967, *Essais d'iconologie. Thèmes humanistes dans l'art de la Renaissance*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), trad. fr. Claude Herbette et Bernard Teyssèdre, présenté et annoté par Bernard Teyssèdre (1<sup>re</sup> éd. : New York, Oxford University Press, 1939, xxxiii + 262 p.), 396 p.

ROUDINESCO, Élisabeth, 1986, *La Bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France, 2 (1925-1985)*, Paris, Seuil, 773 p.

## NOTES

1. Comme la peinture hollandaise évoquée par Philippe Descola dans son cours au Collège de France en 2009-2010.
2. Au sens de Panofsky (1967) ou d'Althusser (1976, p. 124).
3. Au sens d'une sociologie des attachements.
4. Sur cette question du collage et de sa production de sens, cf. Didi-Huberman (2009).
5. Sur cette critique adressée à *Par-delà nature et culture*, cf. Lézy et Chouquer (2006).
6. Sur les cours reçus par Courbet, cf. Courbet (2011).

# CRAYFISH AND PARTICIPANT OBSERVATION

by

Maurice BLOCH

*Social Anthropologist, Professor Emeritus*

*The London School of Economics and Political Science*

Anthropological field work is always personally difficult. One reason is that it involves plunging in the middle of a process that has begun without us and will continue after us. If only because of this, some background is necessary for the reader to make sense of the recounted events that are the core of this contribution. So in order to give a little of this background I begin this piece by discussing the crayfish that live in the streams of a Malagasy forest.

Fresh water crayfish are delicious. The Zafimaniry and other forest-dwelling people of the east coast forest of Madagascar will readily tell you this, and I agree with them wholeheartedly.

However, crayfish are not easy to catch. During the months of October and November, when the streams are very low, crayfish can be captured in fair numbers in the mud banks. Then they are boiled together in the cooking pot which every household possesses.

On such occasions, the crayfish are eaten by the whole family and in no strict order of precedence. Crayfish cooked in this way remain a rare treat and sharing them is an opportunity for relaxed and festive togetherness. The shells are cracked; the claws, the heads and above all the tails are eaten with obvious relish. Such consumption elicits unconstrained joy since this is a snack and not a proper meal, which would be defined by the eating of basic foods.

These basic foods are maize mixed with a few beans or, on special occasions, rice. Such defined meals necessarily involve following the

appropriate rules of behaviour and precedence. Snacks are much freer. Thus eating these delicious tasting crayfish comes with a general feeling of informality, relaxation and togetherness.

Much more rarely, crayfish are caught outside the October to November months of plenty. Then only one or two crayfish are occasionally found and these are caught with great difficulty. They are prepared individually by one person who normally places them for a few moments in the hot embers of the fire.

Nonetheless crayfish are the subject of a number of oft-mentioned rules. They may not be eaten by the person who has caught them and, most importantly, they must never be bought or sold. In spite of repeated questioning on my part the reason for these rules was never explained nor was I ever told what would happen if they were broken. The Zafimaniry I asked about this simply said, truthfully I believe, that they did not know the reason either. Although the taboo does not seem to be taken very seriously its consequence is obvious. Outside the times when the whole family share a plentiful catch, eating crayfish means that the delicacy has been received as a gift and also that no reciprocation is appropriate, as this would suggest something like a purchase.

The other custom concerning crayfish is the fact that men never catch them ; women do. There is nothing very unusual about this, since activities involving paddling about in water are all female preserves. However, the combination of the taboo on selling combined with the fact that it is women who catch crayfish is significant. It means that, most of the year, men can only enjoy crayfish because these have been given to them by women.

This makes the gift of a few crayfish during the season when these are difficult to obtain a mark of exceptional affection and even love between a woman and a man. Such a gift from a woman to a man gains special significance when put in the wider context of exchange relations between men and women. The normal pattern among young people is for the man to give presents to woman. Particularly significant is the small sum of money given to a woman after sexual intercourse. The Zafimaniry stress that such gifts must be clearly free of any form of compulsion. A woman who asked for money in such contexts, especially if she specified the amount, would be considered a slut. These gifts of money to a woman are therefore recognition of her having partaken in the joint pleasure of the relationship, while the man's individual pleasure can usually be taken for

granted. This makes the occasional gift of crayfish by the woman to the man a particularly meaningful action. It reverses the normal direction of the flow and it becomes a mark of affection. It conveys a free gesture; one that is not linked to any particular event in the past.

All this sets the scene for the gift of three crayfish made to me by a young woman one afternoon during a fieldwork stay. I had known her since my forties, when she had been a delightful and beautiful twelve year old, who continually teased me by appearing and then running away laughing when I attempted to photograph her. Ten years later, she was a grown woman, and I had grown closer to her and valued her helpful explanations and interpretations of what was going on. Looking back it is clear that we had gradually established a playful and flirtatious understanding. She was the daughter of an old blind elder who had fathered her with a much younger wife. He had been very significantly instrumental in my being accepted and welcomed in his family during my first field work. During a subsequent period of research, I lived in the house that had once been his family home. The blind elder and myself had engaged in many long talks together and he had always been ready to explain the meaning of the way things were done as well as telling me about events in the past which he remembered with a startling perceptiveness. In my work I have often relied on what he was so willing to explain. By the time of the fieldwork when I was given the crayfish, he had died, but I always sensed his presence still. As a result of his help, I gained some understanding of what the events of the recent past had meant and more generally of what an ancestor meant to the villagers as a whole, and to his own family in particular. The memory of the trust we had established and of our long talks meant that my relationship with his descendants and relatives, including the young woman in question, was easy and usually free of tension.

Her gift of the crayfish came at a time when finding them meant paddling waist deep in water, at the price of considerable effort. The gift made me very happy, grateful but also anxious. I knew what such a gift meant, and so did the other members of the family who witnessed it. Consequently they tactfully left the two of us alone. This could not have been without significance, as being left alone in a small one or two-room Zafimaniry house, where people will always come and go on any given day, is logistically quite challenging and unusual.

Thinking back on the situation, it is very difficult for me now to know exactly what she felt about all this but I remember her as having been her

usual wonderfully cheerful self. My own feelings are obviously more easily available for reflection, even after such a long time. I was much moved by her gift and also very torn. I was moved because of my feelings for her at the time, but this is hardly a subject for a semi-academic contribution such as this. However, other aspects are more relevant here. The potential relationship between her and me hinted at by the gift could have been kept secret to most of the village but this would not have seemed right to me and probably not to her. In any case, the fact that we had been left alone by the other family members made such complete secrecy impossible. These other relatives too would thus have been involved by default and consequently the complex social process of alliance and obligation involving many people which any significant relationship requires would have been set in motion. It was easy to imagine that this would not have been straightforward, since to have gone further would have meant that all of our continuing lives, above all hers and mine, would be caught up in the process. And, quite apart from immediate considerations, the shadow of past relationships between powerful outsiders, foremost among whom had been French colonial officials and soldiers, with whom I might possibly be associated by the simple fact of the relationship, and girls who had been supplied for the night by fearful village elders inevitably hung over any possible relationship.

All this was too much for me and in the end our meeting just ended without any consequences but also with evident sadness and mutual understanding. We left the matter at that. Subsequently and inevitably our subsequent encounters grew less intimate than they once had been.

But now that time as passed, as I reflect upon what had happened, it becomes clear that, irrespective of the painful personal aspect of the event, the situation was in part also an aspect of something which is of much wider interest, something familiar to many field working anthropologists such as Philippe Descola or myself.

This is the context of what many social or cultural anthropologists consider their central method and goes under the apparently innocuous phrase of "participant observation". The term gives a fair idea of what I thought I was doing at the time. It involves living for a period of several months, or even years, together with those studied. This inevitably means gathering information about what is going less from what people might say they are doing than reflecting on the implied underpinning of the community of shared life. Such a method of research is certainly of great

value and I believe it produces insights that cannot be obtained in any other way, but I have become more and more aware of the problems it can lead to.

Participant observation has been often discussed by anthropologists and recently it has come under a degree of self-righteous criticism mainly from American anthropologists. Nonetheless, I believe that there is still much to be said especially about the personal dilemmas it creates.

The very conjunction of the two words *participation* and *observation* involves a very revealing contradiction. Observation has traditionally been a key part of science. It is a first step towards analysis. Observation presumes a total disconnection between the object of study and that of the observer. Thus an animal behaviourist studying a procession of ants is not trying to give to his readers the ant's point of view. To do this, as Wittgenstein pointed out, is always misleading. "If lions could speak, we would not understand them." Observation does not use the representations of the organisms under study as its prime tool. Secondly, animal behaviourists consider what is observed as hermetically packaged within the time period of the study. The animal behaviourist does not take into account the meaning of past history for the particular ants or the history of species to formulate their individual motivation. In any case, we just don't know enough about ant memory to begin to do this.

The very idea of participation calls for something quite different. It is partaking in the flow of the shared life of those we study for some time. This means that the contradiction between observation and participation stares us in the face in many ways. As anthropologists, we observe, but we also have to communicate with those we study through the dialectic of words and actions. As we do this we inevitably become entwined in each other's lives. But there lies the problem. There is no way to do this and remain outsiders to those we study. However, we are also anthropologists who want to talk to outsiders and we can only do this in the language of observation. Observation and participation therefore seem to call for different ways of being. An anthropologist tries to reconcile the irreconcilable.

There are so many aspects to this problem that they cannot be discussed here. There is however one side that the recounting of my fleeting encounter brings to the fore, and this concerns time.

When the woman and I were left alone, time had caught up with us. The edges of our period of knowing each other had become blurred, as

had the defined timeframe of my fieldwork. Our separate individual lives, as they had unfolded long before we had known each other, had suddenly become relevant and this was also true of our imagination of the future. For my part at least, which, of course, is all I can know for certain, much of my life would have been involved in what might have followed. But so were other more easily graspable elements. Elements such as her playfulness as a child and the debt I owed her father. And beyond these immediate memories were less personal, more remote images such as the brutal colonial past. The present had burst its banks and merged with the flow of our lives. I could not walk in and walk out as the notion of field work seemed to require because through participation I had entered another time world shared by many people. But then, of course, I had not left the world of observation and theory that my future publications would require. This dilemma between participation and observation had left me in an uncomfortable place ; one that is probably familiar, though in different guises, to many of us anthropologists. It is the dilemma that I had to face but could not resolve in that delightful and painful moment in the Zafimaniry village.

# L'INDIVIDU ET LE COLLECTIF. PARCOURS AFRICANISTE

par

Julien BONHOMME

*maître de conférences en anthropologie à l'École normale supérieure  
membre du Laboratoire d'anthropologie sociale (Collège de France, CNRS, EHESS)*

De Maine à Dumont en passant par Tönnies et Durkheim, l'histoire de l'anthropologie est traversée par une série de grands partages qui lui ont servi à penser l'opposition entre l'Occident moderne et le reste du monde : sociétés à statut ou à contrat, communauté et société, solidarité mécanique ou organique, ou encore sociétés holistes ou individualistes. À rebours de ces dichotomies sommaires, Philippe Descola rapporte que les Achuar, loin d'être rivés à des hiérarchies statutaires ou des solidarités communautaires, font figure d'« individualistes déclarés » (1993a, p. 249). Le prestige du « grand homme » (*juunt*) qui se distingue par sa bravoure, son art oratoire et sa capacité à mobiliser des hommes lors des conflits est le meilleur exemple d'une culture qui valorise les personnalités fortes. Cela ne signifie pas pour autant que les Achuar seraient individualistes au sens habituellement donné à ce terme dans les sociétés occidentales modernes.

Les débats autour de l'individualisme ont fait couler beaucoup d'encre et sont souvent obscurcis par l'équivocité du terme *individu* qui désigne à la fois un fait et une valeur : « sujet empirique, échantillon indivisible de l'espèce humaine, tel qu'on le rencontre dans toutes les sociétés », mais aussi « être moral, indépendant, autonome, et ainsi (essentiellement) non social, tel qu'on le rencontre avant tout dans notre idéologie moderne de l'homme et de la société » (Dumont, 1983, p. 264). Or, si l'individu au second sens du terme est non social dans son principe, il l'est évidemment en fait. Pour le dire à la manière de Norbert Elias (1991), l'individu

autonome est le produit d'un processus sociohistorique singulier ; il est même devenu une injonction sociale dans le monde occidental contemporain. Pour compliquer encore le tableau, si l'alternative entre holisme et individualisme renvoie à des idéologies supposément partagées dans une société ou à une époque donnée (la première valorisant la totalité sociale en y subordonnant l'individu, à l'inverse de la seconde), elle désigne également des options méthodologiques antithétiques en sciences sociales, options elles-mêmes souvent adossées à des partis pris idéologiques et politiques de la part des chercheurs.

Aiguillonnée par son étonnement ethnographique face à l'individualisme achuar, la démarche comparatiste de Descola l'amène à relativiser ces catégories en montrant que si l'approche holiste prétend à une certaine universalité, elle est en réalité moins appropriée aux sociétés animistes d'Amazonie qu'aux sociétés analogistes comme celles d'Inde ou d'Afrique de l'Ouest, « très compartimentées, où la liberté de manœuvre individuelle paraît réduite, et presque insupportable, à nos yeux du moins, le contrôle de conformité que le tout exerce sur les parties » (Descola, 2005, p. 378). Il souligne ainsi l'affinité ou, au contraire, l'incompatibilité entre certaines approches théoriques et certains types de sociétés (Descola, 2010), donnant un tour plus général aux remarques de Barnes (1962) qui pointait l'inadéquation du paradigme africaniste des *corporate groups* pour étudier les sociétés des hautes terres de Papouasie-Nouvelle-Guinée, où un modèle réticulaire s'avère mieux adapté. Cela le conduit à mettre en perspective le concept de société en lui préférant le terme plus neutre de *collectif* (emprunté à Bruno Latour) ou encore, dans son dernier séminaire au Collège de France, à inventorier la variété culturelle des conceptions de l'individu, qu'il s'agisse des individus ordinaires ou, au contraire, de figures singulières – comme le *juunt* achuar, les « grands hommes » baruya (Godelier, 1982), les héros, les saints ou les prophètes.

Je propose d'apporter ma pierre à cette étude comparatiste des « voies de l'émergence individuelle » (collectif LESC, 1989) en m'appuyant sur mon parcours d'africaniste. L'anthropologie a longtemps donné des sociétés d'Afrique subsaharienne une image qui semble à l'exact opposé des Achuar décrits par Descola : la place des individus y serait étroitement encadrée par tout un système de statuts, de normes et d'institutions, chacun étant attaché, généralement dès la naissance, à des groupes conçus comme de véritables personnes morales, que ce soient des clans, des lignages ou des castes. Cette conception à la fois holiste et

fonctionnaliste du social serait si fondamentalement anti-individualiste qu'on a pu parler à ce sujet de « totalitarisme lignager » (Augé, 1977), déclinaison régionale du despotisme collectif évoqué par Durkheim dans *De la division du travail social* (1893). L'idéologie de la sorcellerie en serait la meilleure illustration, la figure repoussoir du sorcier servant à réprimer et refouler les pulsions égoïstes et individualistes qui menacent l'intérêt du groupe. Sur un versant plus positif, cet attachement de l'individu au groupe remplit une fonction protectrice grâce au rôle des solidarités communautaires.

Au Gabon, j'ai été amené à étudier un rite initiatique, le *bwiti* (Bonhomme, 2006). Dans sa version villageoise traditionnelle, telle qu'elle existe par exemple chez les Mitsogo, population qui occupe les massifs forestiers des monts du Chaillu au centre du pays, il s'agit d'un rituel chargé d'intégrer les individus au sein d'un collectif socio-cosmique, notamment à travers la vision des ancêtres mythiques du groupe, obtenue par l'ingestion d'une plante hallucinogène, l'*iboga*.

Là comme ailleurs, l'initiation est l'un des piliers de la reproduction de l'ordre social. Mon ethnographie s'est cependant focalisée sur une autre branche initiatique – le *bwiti misoko* – spécialisée dans la lutte contre l'infortune et la sorcellerie, en plein essor dans la majeure partie du pays depuis les dernières décennies du xx<sup>e</sup> siècle, spécialement en milieu urbain. Cet essor témoigne du processus de « périphérisation » que traverse l'initiation à mesure qu'elle perd sa place d'institution centrale en charge de la reproduction sociale<sup>1</sup>. De collective et obligatoire, elle devient individuelle et volontaire.

Cette dérégulation religieuse est corrélée à d'autres formes de dérégulation sociale. L'individualisation du recours initiatique est à mettre en rapport avec l'urbanisation et le changement social qui l'accompagne : affaiblissement du système clanique et lignager, monétarisation des rapports sociaux, transformation des relations liées à l'âge et au sexe. En forte compétition les uns avec les autres, les cadets tentent désormais de court-circuiter les logiques de la séniorité pour s'installer sans plus attendre comme « pères initiateurs », espérant pouvoir vivre de cette carrière, tandis que les femmes ont fait une arrivée remarquée dans des rituels traditionnellement réservés aux hommes.

Dans le miroir initiatique, les néophytes gavés d'*iboga* ne sont plus sommés de voir les ancêtres mythiques du groupe ; ils y scrutent désormais l'origine de leurs problèmes personnels, liés à des suspicions de sorcellerie

qui reflètent des tensions à l'intérieur de la famille, mais aussi dans les relations de travail ou de voisinage (voir fig. 1).



Fig. 1. Néophyte scrutant son reflet dans le miroir initiatique  
(J. Bonhomme, Libreville, 2001)

D'une certaine manière, le succès du *misoko* consacre la victoire du sorcier, incarnation africaine de l'individu individualiste, figure ambivalente suscitant à la fois l'attraction et la répulsion.

Ce processus d'individualisation religieuse n'est en réalité pas totalement nouveau : depuis le début du xx<sup>e</sup> siècle, le *bwiti* a vu l'émergence de plusieurs générations de prophètes réformateurs parmi les Fang du Gabon, chacun cherchant à imposer sa marque individuelle sur cette version syncrétique du culte (Mary, 1999). De manière plus générale, Jane Guyer (1993) a bien montré que, depuis très longtemps, les sociétés d'Afrique centrale valorisent les individualités singulières et la réalisation de soi. Il n'empêche que, dans la littérature africaniste, la figure de l'individu est prise dans le grand récit du développement de la modernité. On échappe difficilement à l'opposition entre la tradition communautaire et la modernité individualisante. « L'Afrique des individus » (Marie, 1997) apparaît consubstantiellement liée à la citoyenneté, les grandes villes étant, depuis l'époque coloniale au moins, le creuset de cette « nouvelle Afrique » dont parlait Georges Balandier<sup>2</sup>. Des auteurs comme Alain Marie s'interrogent ainsi sur les spécificités d'une modernité africaine qui combine des processus d'individualisation et de recomposition des solidarités communautaires (ces dernières ayant été intégrées dans le système clientéliste qui forme l'un des piliers de l'État postcolonial, du moins jusqu'à sa remise en question sous les coups de boutoir des politiques d'ajustement structurel dans les années 1980). Bien que l'on ne puisse parler d'individualisme dans la mesure où l'individu ne représente pas la valeur cardinale des sociétés africaines contemporaines, ces dernières sont marquées par une transformation progressive des formes de socialité qui fait émerger la figure d'un individu en tension, écartelé entre l'affirmation de son autonomie et l'attachement aux solidarités communautaires.

Le terrain que je mène depuis quelques années sur la lutte sénégalaise (*lamb* en wolof), véritable sport national, offre une bonne illustration de cette tension dialectique. Les champions de lutte avec frappe sont des héros qui se distinguent par leurs qualités athlétiques : c'est leur talent individuel qui les singularise de leurs semblables<sup>3</sup>. Dans la lutte villageoise traditionnelle, dont les racines remontent à l'époque précoloniale, cette singularité est toutefois produite entièrement par et pour le collectif : chaque localité désigne le champion chargé de la représenter dans les tournois inter-villageois organisés à l'occasion des fêtes de la moisson.

À travers lui, c'est toute la communauté qui triomphe ou est terrassée, qui se réjouit ou qui pleure.

Au tournant du xx<sup>e</sup> siècle, la lutte arrive en ville, à Dakar notamment, où elle devient un spectacle commercial. À l'exemple de la boxe anglaise, les combats sont désormais montés par des promoteurs qui négocient les cachets des lutteurs avec leurs managers et font de la publicité pour attirer les spectateurs dans les arènes. Le champion cesse d'être le héros de son terroir pour devenir une vedette adulée par les foules et glorifiée dans les médias, selon le modèle de la célébrité sportive né aux États-Unis à la toute fin du xix<sup>e</sup> siècle.

Reposant sur l'alliance de l'argent et des médias, cette société urbaine du spectacle entraîne un processus d'individualisation des champions (voir fig. 2)<sup>4</sup>. Le lutteur devient l'entrepreneur de sa propre carrière, les plus grands champions pouvant gagner des sommes faramineuses<sup>5</sup>. Mohamed Ndao dit Tyson, le « roi des arènes » de la fin des années 1990, en est la meilleure incarnation. Ayant grandi dans la banlieue déshéritée de Dakar, ne faisant pas partie d'une dynastie de lutteurs, il s'impose de manière fulgurante dans l'arène et promeut le « sport-business » en négociant ses cachets toujours à la hausse (profitant de l'afflux de capitaux avec l'arrivée de gros sponsors commerciaux tels que les opérateurs de téléphonie mobile). Il se décrit comme un *self-made man* et vante le rêve de l'individualisme américain (il arrive d'ailleurs au stade drapé dans la bannière étoilée). Figure individualisée de la réussite (Havard, 2001), il est l'idole de la jeunesse masculine des quartiers populaires de Dakar et sa banlieue, pour qui la lutte offre l'espoir de se faire « un nom » et de devenir « quelqu'un », sans avoir à tenter l'aventure de la migration internationale et faute de toute autre perspective locale en l'absence de diplôme ou de relations bien placées. Ces espoirs de succès s'appuient sur une valorisation de l'effort personnel qui emprunte aussi bien à l'éthos religieux du travail chez les Mourides (l'une des principales confréries soufies au Sénégal) qu'à l'éthos de la réussite individuelle propre aux démocraties capitalistes.

Ce processus d'individualisation n'empêche pas que la fabrique des champions reste en réalité une entreprise collective, explicitement pensée comme telle. Ainsi que me le déclarait le père d'un jeune lutteur :

« Ce n'est pas le lutteur seul qui lutte. C'est tout le monde. Il y a plein de gens qui sont derrière lui. C'est vrai, c'est le lutteur qui est



Fig. 2. Lutteur se produisant devant les caméras avant son combat (J. Bonhomme, Dakar, mai 2015)

dans l'enceinte, mais il y a beaucoup de monde derrière lui : des vieux, des mamans, des cousines, la famille, les voisins, les fans... »

La réussite d'un lutteur s'appuie sur la mobilisation de plusieurs collectifs imbriqués les uns dans les autres. Tout lutteur appartient à une « écurie » où il s'entraîne quotidiennement avec ses pairs sous la houlette d'un entraîneur. On en compte officiellement plus de cent cinquante, essentiellement implantées à Dakar. Ce sont des collectifs hiérarchisés, avec un « chef de file » à leur tête et une série de « lieutenants » le secondant. Auparavant organisées sur une base ethno-régionale, les écuries recrutent aujourd'hui principalement leurs membres en fonction de leur appartenance commune à un quartier urbain. La solidarité sportive s'enracine ainsi dans les solidarités résidentielles et les sociabilités de voisinage. À côté de l'écurie, la famille du lutteur et le cercle de ses amis se mobilisent pour le soutenir lorsqu'il a un combat. Son fan-club est chargé d'élargir cette coalition au-delà de ce noyau restreint en recrutant

des supporters dans tout le quartier. La renommée d'un « petit » lutteur n'excède guère quelques pâtés de maisons autour du domicile familial, alors que les grands champions peuvent fédérer toute une commune derrière eux : toutes les Parcelles assainies se rangent derrière Modou Lô et il en va de même pour Eumeu Sène à Pikine ou Balla Gaye 2 à Guédiawaye. Mais un lutteur doit également avoir le soutien de son village d'origine afin que les « vieux » favorisent sa victoire en priant pour l'un de leurs « fils » parti tenter sa chance dans les arènes de la capitale.

Ce soutien est souvent pensé en termes magico-religieux. À côté de sa préparation physique, un lutteur doit soigner sa « préparation mystique » en ayant une armée de marabouts à son service, tout particulièrement ceux de son village d'origine (Bonhomme et Gabail, 2018). Alors que l'entraînement repose sur les efforts personnels du lutteur, ce dernier n'est pas l'acteur principal de la préparation mystique, mais seulement son bénéficiaire : il s'agit d'une action effectuée par autrui sur son corps (parfois à distance). Les marabouts « travaillent » pour le lutteur, au double sens du terme wolof *liggéey* qui désigne à la fois le travail ordinaire et la magie instrumentale. La préparation mystique étant surtout l'affaire des « vieux », son importance dans la lutte consacre le caractère gérontocratique de la société sénégalaise : elle affirme que la jeunesse ne saurait réussir sans le concours des anciens, car la force est impuissante sans le savoir. L'idiome mystique met ainsi en avant le fait que la puissance d'agir du lutteur n'est pas de nature individuelle, puisqu'elle est le produit du travail collectif de tous ceux qui se mobilisent pour sa victoire (ce qui explique par exemple que de nombreuses connaissances du quartier soient venues me féliciter personnellement pour la victoire d'un lutteur dont j'étais très proche).

Quelques rares lutteurs rejettent cependant la préparation mystique par conviction religieuse, notamment ceux qui se revendiquent d'un islam rigoriste. L'un d'eux déclarait par exemple :

« Je ne crois pas en cela, mais je crois en Dieu, car il n'y a que Dieu. C'est pourquoi lors de mes combats, je ne porte aucun grigri. La lutte est un combat individuel, au coup de sifflet de l'arbitre, il n'y aura que deux lutteurs qui se feront face. »

Bien que minoritaire, ce genre de discours montre comment certains courants religieux participent à l'émergence d'un ethos individualiste

en promouvant une morale de l'autonomie personnelle. En contexte chrétien africain, l'immense succès des églises pentecôtistes va dans le même sens : il contribue à arracher les individus aux anciennes solidarités communautaires, dénoncées comme étant la marque de l'emprise des démons et des sorciers.

La lutte sénégalaise reste cependant majoritairement conçue comme une entreprise collective. Les lutteurs déclarent devoir leur succès à leurs supporteurs : « Ils font partie de nous. Sans eux, nous ne sommes rien. » La relation qui les unit est faite de réciprocité : les supporteurs donnent au lutteur leur soutien en échange de la victoire. Mais s'ils se sentent trahis par un lutteur qui enchaîne les défaites ou manque de les remercier publiquement, ils se montreront menaçants à son égard. Même s'il négocie ses cachets en son nom propre (à travers un contrat privé qui le lie de manière individuelle au promoteur), le lutteur est incité à en redistribuer une partie à son cercle proche, mais aussi au-delà, dans son écurie, son quartier et son village d'origine. Il apparaît ainsi en dette de ses supporteurs, ne serait-ce que de façon symbolique. Cette logique de la dette – concept central de l'anthropologie africaniste – arrime l'individu au groupe en lui rappelant où résident ses obligations. C'est elle qui fonde la critique acerbe des champions devenus « invisibles » dans leur propre fief ou partis s'isoler derrière les grilles d'une villa dans les beaux quartiers.

Du fait de sa dimension collective, le combat n'est pas vécu comme une simple compétition entre deux athlètes, mais comme une « guerre » : ce sont deux écuries et deux quartiers qui s'affrontent. Le combat déborde hors de l'arène et implique – souvent physiquement – coéquipiers et supporteurs. Les alliances entre écuries et entre quartiers qui, selon les circonstances, s'unissent ou s'opposent pour faire face à leur adversaire du moment répondent à une logique territoriale et généalogique quasiment de type segmentaire. Ces mobilisations collectives ne sont cependant pas totalement automatiques, mais sont le fruit d'un travail de coalition factionnelle. Les principaux chefs de file des écuries de Pikine, la plus grosse commune de la banlieue de Dakar, se sont par exemple unis derrière le slogan « 100 % Pikine » pour se soutenir mutuellement en cas de combat, sans pour autant parvenir à surmonter les conflits tenaces qui opposent durablement plusieurs d'entre eux (tels Tyson et Eumeu Sène, son ancien lieutenant, depuis lors parti fonder sa propre écurie). Comme Descola (1993b) l'a noté à propos des Achuar, la guerre – dont le combat sportif est un équivalent symbolique – permet de reproduire, mais aussi

renégocié, les identités collectives et les frontières entre les groupes.

Les discours des lutteurs et de leur entourage ont souvent tendance à parler de la solidarité comme si elle allait de soi : toute une famille, un quartier ou une communauté villageoise s'unirait naturellement derrière « son » champion. Cette idéologie corporatiste ne correspond pas exactement à la réalité. Au sein d'un même quartier, plusieurs lutteurs sont en concurrence pour percer dans l'arène, même si – solidarité oblige – jamais ils ne s'y affronteront directement. Ayant grandi en ville, le « fils » d'un village n'entretient parfois plus qu'un lien distendu avec celui-ci et doit cultiver de manière opportuniste son capital d'autochtonie en y retournant quelques jours à l'approche d'un combat. De même, un lutteur doit arpenter quotidiennement son quartier pour se faire connaître et glaner des soutiens (y compris matériels). Son fan-club travaille lui aussi à le rendre « populaire » dans le voisinage. Réussir dans l'arène n'est donc pas uniquement une affaire d'excellence sportive, cela nécessite un important travail de la part du lutteur afin de coaliser le maximum de supporters derrière lui. Il faut parvenir à accumuler de la « richesse en personnes » (Guyer, 1993). C'est d'ailleurs ce qu'exigent de lui les promoteurs qui, pour des raisons commerciales, privilégient les lutteurs qui attirent le plus de spectateurs au stade. Les grands champions de la lutte sénégalaise ont ainsi quelque chose des *big men* mélanésiens, ces *self-made men* qui construisent leur pouvoir et leur prestige en rassemblant autour d'eux des réseaux de partisans grâce à leur générosité calculée<sup>6</sup>. Comme leurs homologues mélanésiens, le *leadership* des lutteurs est toujours précaire : quelques défaites de rang suffisent à amorcer la désaffection de leurs supporters et à les faire rapidement déchoir de leur statut de champion incontesté du quartier.

Troquer le paradigme des *corporate groups* et des systèmes segmentaires pour celui, plus réticulaire, des *big men* permet de voir les choses sous un jour un peu différent, en présentant une Afrique en quelque sorte « mélanésianisée ». Si le champion est l'émanation de plusieurs collectifs imbriqués (écurie, famille, quartier, village d'origine), c'est aussi lui qui leur donne consistance à travers la dynamique de mobilisation qu'il initie. Bien que ce travail de « rassemblement » (au sens de Latour, 2005) s'appuie sur des enracinements communautaires préexistants, il ne se contente pas de les reproduire à l'identique. Il produit aussi du neuf. Les lutteurs contribuent par exemple à faire exister les quartiers en forgeant un sentiment d'appartenance commune au-delà de la seule logique du

découpage administratif des territoires urbains. Cette capacité à fabriquer du collectif explique en partie le formidable engouement pour la lutte dans la société sénégalaise.

La fabrique des champions dans la lutte sénégalaise témoigne en définitive de l'ambivalence des processus d'individualisation à l'œuvre dans les sociétés africaines contemporaines. Les lutteurs sont des « grands hommes » qui se singularisent par leur excellence athlétique. Consacrée par le pouvoir des médias et de l'argent, cette singularité prend la figure de la célébrité sportive. En même temps, ces individus singuliers sont portés par des collectifs dont ils sont le produit, mais qu'ils contribuent du même tenant à faire exister en tant que tels. C'est en ce sens que l'on peut dire que l'individu représente le point de cristallisation du collectif.

## BIBLIOGRAPHIE

- AUGÉ, Marc, 1977, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort : introduction à une anthropologie de la répression*, Paris, Flammarion, 216 p.
- BARNES, John A., 1962, « African Models in the New Guinea Highlands », *Man*, 62 (2), p. 5-9.
- BONHOMME, Julien, 2006, *Le Miroir et le Crâne : parcours initiatique du Bwete Misoko, Gabon*, Paris, CNRS Éd./Éd. de la MSH, 247 p.
- , 2012, « The Dangers of anonymity. Witchcraft, rumor, and modernity in Africa », *HAU. Journal of ethnographic theory*, 2(2), p. 205-233.
- BONHOMME, Julien et Laurent GABAIL, 2018, « Lutte mystique. Sport, magie et sorcellerie au Sénégal », *Cahiers d'études africaines*, 231-232, p. 939-974.
- CENTLIVRES, Pierre, Daniel FABRE et Françoise ZONABEND (sous la dir. de), 1998, *La Fabrique des héros*, Paris, Éd. de la MSH, xi + 318 p.
- Collectif du Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (sous la dir. de), 1989, *Singularités : les voies d'émergence individuelle. Textes pour Éric de Dampierre*, Paris, Plon, 537 p.
- DESCOLA, Philippe, 1993a, *Les Lances du crépuscule : relations Jivaro, Haute-Amazone*, Paris, Plon (« Terre humaine »), 505 p.
- , 1993b, « Les affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro », *L'Homme*, 126-128, p. 171-190.
- , 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 623 p.

- , 2010, « From Wholes to Collectives. Steps to an ontology of social forms », p. 209-226 in Niels Bubandt et Otto Ton (sous la dir. de) : *Experiments in Holism. Theory and Practice in Contemporary Anthropology*, Oxford, Wiley-Blackwell, x + 326 p.
- DUMONT, Louis, 1983, *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 267 p.
- ELIAS, Norbert, 1991, *La Société des individus*, Paris, Fayard, 301 p.
- GODELIER, Maurice, 1982, *La Production des grands hommes : pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard, 370 p.
- GUYER, Jane, 1993, « Wealth in People and Self-Realization in Equatorial Africa », *Man*, 28 (2), p. 243-265.
- HAVARD, Jean-François, 2001, « Ethos "bul faale" et nouvelles figures de la réussite au Sénégal », *Politique africaine*, 82, p. 63-77.
- HEINICH, Nathalie, 2012, *De la visibilité : excellence et singularité en régime médiatique*, Paris, Gallimard, 593 p.
- LATOURET, Bruno, 2005, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford, Oxford University Press, 301 p.
- LEWIS, Ioan Myrddin, 1977, *Les Religions de l'extase : étude anthropologique de la possession et du chamanisme*, Paris, PUF, 232 p.
- MARIE, Alain (sous la dir. de), 1997, *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, 438 p.
- MARY, André, 1999, *Le Défi du syncrétisme : le travail symbolique de la religion d'Eboga, Gabon*, Paris, Éd. de l'EHESS, 513 p.
- SAHLINS, Marshall, 1963, « Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia », *Comparative Studies in Society and History*, 5 (3), p. 285-303.

## NOTES

1. Sur la distinction entre cultes centraux et périphériques, voir Lewis (1977).
2. Sur la socialité urbaine et la question de l'anonymat en lien avec la sorcellerie, voir Bonhomme (2012).
3. Sur la fabrique des héros, voir Centlivres, Fabre et Zonabend (1998).
4. Sur la célébrité comme régime de grandeur à l'ère des médias, voir Heinich (2012).
5. Le cachet record, touché par Yékini lors de son combat (perdu) contre Balla Gaye 2 en 2012, s'élève à 200 millions de francs CFA (300 000 €), ce qui représente plus de quatre cents ans de revenus moyens au Sénégal !
6. Sur le concept de *big man*, voir notamment l'article classique de Sahlins (1963).

# NATURE DE L'ÉCONOMIE, ÉCONOMIE DE LA NATURE

par

Jean-Daniel BOYER<sup>1</sup>

*docteur en sciences économiques, maître de conférences*

*doyen de la Faculté des sciences sociales de l'université de Strasbourg,*

*membre du laboratoire DynamE (UMR 7367 CNRS & université de Strasbourg)*

Économie, économie politique ou science(s) économique(s). Jamais une discipline n'aura aussi mal porté ses noms. À deux détails près : à l'économie qu'elle fait, en s'épargnant d'aborder certains sujets parmi lesquels la nature et la culture – puisque par-delà la nature et les cultures, l'économie se pense autonome –, mais aussi à l'économie – au sens d'ordonnement – que cette discipline pourrait nous proposer.

Étymologiquement *nomos* de l'*oïkos*, autrement dit lois du domaine ou de la maisonnée, l'économie est originellement domestique chargée de la « sage mesnagerie », celle que nous dépeignent Xénophon et Aristote ou, plus récemment encore, Olivier de Serres dans son *Théâtre d'agriculture et ménagement des champs* (1600). Le « sage mesagement » (ou *management* dans un « français » plus actuel) serait son objet, et le « sage ménager », chef du ménage, avisé et prévoyant, réglant l'organisation de la maisonnée dans l'ensemble de ses détails – depuis celle des terres et de leur mise en culture jusqu'à celle des alliances – sa figure idéale, son héros. Étymologiquement, l'économie se propose donc de domestiquer la nature.

Certes, dès son *Traité de l'économie politique* (1615), Antoine de Montchrestien lui confère un sens plus étendu, la faisant politique, comme son titre l'indique, chargée désormais du « mesagement » public. L'économie politique est alors essentiellement une police *nationale*, par opposition à la police *municipale*, organe essentiel de la régulation des activités humaines et des vivres, mais aussi du bon ordre dans l'Ancien

Régime comme en témoigne le volumineux *Traité de la police* de Nicolas Delamare, vaste somme des lois et des règlements de la France médiévale et moderne (1705).

Rien de ce que nous entendons aujourd'hui par « économie » ne se rapproche véritablement de son étymologie à moins de supposer qu'elle se réduise au *management* privé ou public et à un savoir pour *managers*. De nos jours, dans sa figure ultime, l'économie, c'est la bourse. Alors que la nature de l'économie a bien davantage à voir avec la vie.

## NATURE DE L'ÉCONOMIE

L'économie a pour caractère premier sa polysémie. Parmi les sens qui lui sont conférés émerge celui d'ordre. De l'*œconomie animale*<sup>2</sup> à l'économie des discours et des corps, de l'économie domestique ou particulière à l'économie politique ou générale<sup>3</sup>, et jusqu'à l'économie rustique<sup>4</sup>, tout n'est qu'ordre. L'économie est fondamentalement une *eunomie*. À l'instar de la fille de Zeus et de Thémis, caractère mineur de la mythologie grecque, l'« ordre bien réglé » constitue sa dimension sans cesse oubliée.

Pourtant, l'économie est essentiellement un agencement ou un « ordre des choses », pour paraphraser le titre que Michel Foucault souhaitait initialement donner à son ouvrage finalement dénommé *Les Mots et les choses*<sup>5</sup>. Elle est système et mise en système d'éléments. Bien davantage qu'un savoir sur l'*oïkos* et sur la gestion du domaine, l'économie est avant tout une « *éc-eunomie* » : une mise en ordre du domaine et, par extension, une « *poli-eunomie* » : une mise en ordre de la cité. Elle est un agencement d'éléments au sein de l'espace privé, comme elle est un ordonnancement de choses au sein de l'espace public, de la *polis*, de la communauté politique.

Mais elle est encore plus que cela. Ce qui affleure dépasse la disposition et l'arrangement des choses. Il en va de mises en relation bien plus vastes : de celles des hommes, de celles des hommes et des choses, de celles des hommes et de la nature. Il en va finalement de gouvernementalités dans un sens bien plus large que celui que lui conférait Michel Foucault. Car derrière la rationalité propre au gouvernement des populations qu'il décèle se joue non pas une rationalité utilitaire mais une rationalité ordonnatrice, une économie, une disposition « des habitants, des richesses », « une forme de surveillance et de contrôle non moins attentive que celle du père

de famille sur la maisonnée et ses biens » (Foucault, 1994, p. 642). Il en va d'une caractérisation d'un bon ordre et de la mise en place de celui-ci afin d'aboutir à une harmonie pour que tout ne soit qu'ordre... et beauté.

L'ordonnancement est ainsi la nature cachée de l'économie. Toute théorie économique élabore un ordre, et même un bon ordre. Elle est à la fois positive mais devient très rapidement normative en proposant presque instantanément de juger des législations et des organisations existantes à l'aune du bon ordre et des critères d'efficacité qu'elle avait définis, cherchant ainsi, bien souvent, à plier ou à tordre le monde selon ses vues.

Du bon ordre de la police à l'ordre naturel des sociétés espéré par les physiocrates en passant par l'idéal de la société de la parfaite liberté et de la parfaite justice, la finalité de l'économie n'est finalement pas tant d'étudier ce qui est que de proposer ce qui doit être.

Aujourd'hui encore, l'économie propose un bon ordre. Elle cherche à conformer la nature et les cultures à ses vues. Elle les plie à ses visées normatives. L'ordre du marché qu'elle propose ne fait pas exception à ses visées fondatrices. « Il n'y a pas d'alternative », nous disaient Thatcher, les concepteurs des directives du Fonds monétaire international (FMI), ou nos ministres. Il n'y aurait qu'un bon ordre imposé par les lois du marché.

Pourtant, l'ordre de marché ne se donne jamais à voir comme tel. Il n'est jamais décrit, jamais divulgué. Comme lui d'ailleurs, la société de marché n'est qu'un mot-écran qui cache un vide conceptuel.

Car l'ordre de marché ne dissimule en fait que l'ordre de l'intérêt personnel trouvant son expression la plus aboutie dans l'ordre de la recherche du profit ou de l'unique satisfaction de l'égoïsme. Or, ce n'est que par le truchement de fables que l'on a pu considérer que la seule recherche d'un gain pécuniaire pouvait faire société. Et cela a fonctionné. La *fable des abeilles* (1714) s'est transformée en apologie des vices privés générant l'ordre et les vertus publiques. Et pourtant, des atomes mus par des forces centrifuges ne semblent jamais avoir généré d'ordre ordonné. Sans principe de mouvement centripète, ils ne produisent qu'un ordre désordonné.

La poursuite des seuls égoïsmes ne fait en effet que déformer et altérer l'ordre social. De même, l'économie comme discipline prenant pour axiomatique l'intérêt égoïste et la donnant pour norme informe la politique, pour la transformer voire la dissoudre. En ce sens, l'économie en tant qu'ordre, et en tant que poli-*eunomie*, est, elle aussi, dissoute par la logique égoïste.

## DE LA DISPARITION DE LA NATURE DE L'ÉCONOMIE

Les « économistes » ont aujourd'hui vidé l'économie de son sens d'agencement ou d'ordre. Ils ont également partiellement oublié leur projet initial : celui d'étudier les ordres produits par les hommes ainsi que la mise en ordre de la nature que les hommes ont opérée collectivement en tant que société ou que culture. Les économistes supposent – ou se forcent à croire – que l'ordre émergerait spontanément de la recherche du profit et qu'il serait alors le meilleur d'entre tous. Ainsi, il ne serait pas nécessaire de l'étudier ni de comprendre les raisons qui avaient présidé à l'ordonnement des sociétés car tout n'était finalement que perfection postulée, découlant de la maximisation des intérêts individuels.

L'ordre a été pensé comme émergeant spontanément des « forces du marché » selon la différenciation hayekienne établie entre *Taxis*, ordre arrangé et généré intentionnellement par la volonté des hommes, et *Kosmos*, ordre spontané qui se produit sans n'avoir jamais été voulu comme tel. Selon, Friedrich von Hayek, s'inspirant d'Adam Smith, l'ordre économique, comme la division du travail ne serait « à l'origine l'effet d'aucune sagesse humaine, prévoyant et projetant l'opulence générale à laquelle elle donne lieu » (Smith, 1776, p. 15). Cette idée trouve son accomplissement le plus achevé dans la notion de *catallaxie*, ou « ordre spontané du marché ». Le marché est alors « considéré comme un lieu où s'échangent non seulement des marchandises mais aussi des informations. En régime de concurrence, les prix, sur un marché, sont des signaux qui transmettent à chaque agent les connaissances dont il a besoin pour adapter ses décisions à celles des autres, lui permettant ainsi d'utiliser des connaissances qu'à proprement parler il ne possède pas » (Bourdeau, 2014, p. 668).

Mais l'ordre généré par le marché se rapproche de l'illusion. D'une part, la théorie économique, en opérant dès le XVIII<sup>e</sup> siècle une translation depuis le marché comme site à une conception du marché comme principe, essentiellement d'ailleurs à partir de la question des grains (voir Kaplan, 1984, ch. I, et 2015, p. 50-55), le présente désormais comme un lieu théorique et abstrait, signant par là même sa disparition. N'étant ni concret, ni localisé, le marché se dissout dans l'éther pour s'y évanouir. D'autre part, régulant les quantités et les prix grâce à l'opération en dernière instance d'une « main invisible », ses principes de fonctionnement sont eux aussi insaisissables et témoignent d'une explication pré-logique des

phénomènes – celle qu'Adam Smith raillait d'ailleurs (Boyer, 2008).

Comme chacun ne le sait pas, Smith utilise trois fois l'expression de « main invisible » dans l'ensemble de son œuvre ; une seule fois dans chacun des ouvrages qu'il avait jugés suffisamment aboutis pour être publiés : la *Théorie des sentiments moraux* (1759), la *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776) et une dernière fois dans l'*Histoire de l'astronomie*, essai posthume publié par ses exécuteurs testamentaires et vraisemblablement composé à la fin des années 1740. À chaque occurrence, la main invisible ne caractérise aucunement un mécanisme de marché. Mieux, l'occurrence présente dans l'*Histoire de l'astronomie* décrit les raisonnements pré-logiques des premiers hommes. Adam Smith écrit ainsi que :

« Tout objet dans la Nature qui, par sa grandeur ou sa beauté, son utilité ou sa malfaisance, est assez considérable pour attirer l'attention [de l'homme d'une « nature sauvage »], et dont les opérations ne sont pas parfaitement régulières, sera, selon lui, mis en action par l'influence de quelque pouvoir invisible et volontaire. [...] Telle est l'origine du *polythéisme*, et de cette superstition vulgaire qui attribue tous les événements irréguliers à la faveur ou au courroux de quelques êtres intelligents, quoique invisibles, dieux, démons, sorciers, fées ou génies. Car on peut observer que dans toutes les religions polythéistes, parmi les sauvages aussi bien que dans les premiers âges de l'Antiquité païenne, les événements irréguliers de la Nature sont les seuls qu'elles attribuent à l'action et au pouvoir de leurs divinités. Le feu brûle et l'eau rafraîchit ; les corps pesants descendent, les substances plus légères volent et s'élèvent par la nécessité de leur nature propre : *l'invisible main*<sup>6</sup> de Jupiter n'a jamais été employée à produire de tels effets. Mais le tonnerre et l'éclair, le ciel serein et la tempête, étaient attribués à sa faveur ou à sa colère [...]. C'est ainsi que dans les premiers âges du monde, la superstition la plus vile et la plus pusillanime prit la place de la philosophie » (Smith, 1795, p. 83-84).

La croyance des économistes en la main invisible est similaire à cette même superstition. Alors que la philosophie et l'économie – qui, à cette époque, était encore une subdivision de la première – auraient dû rendre compte de ces mécanismes invisibles, elles s'en contentaient. La main invisible était une défaite de la pensée ; un renoncement à comprendre

les phénomènes en ce monde ; une pure profession de foi dans la capacité des intérêts égoïstes laissés libres de s'auto-réguler (Boyer, 2008 ; 2011).

Or, notre expérience au monde nous fait sans cesse constater l'inverse. Oppression, injustice, pillage, domination, exploitation, destruction, ethnocide, couplés à la fascination pour l'intérêt, le profit, l'argent recherché non pour lui-même (selon la croyance mercantiliste de *l'auri sacra fames*<sup>7</sup> que les métaux précieux fascinaient le commun des mortels), mais bien pour son caractère d'équivalent général. L'argent, comme l'or ou la monnaie, n'ont cette capacité à fasciner l'homme que parce qu'ils lui offrent la possibilité de tout acquérir, de tout dominer, de tout consommer et, par extension, de potentiellement tout détruire (Marx, 1844). Si l'argent n'a pas de maître, il rend maître. Il donne un droit de propriété sur les choses, la nature et les hommes, qui est, par définition, un droit d'*usus*, d'*abusus* et de *fructus*, réductible à un droit de vie ou de mort. Mobile, l'argent étend en outre ces droits à l'ensemble des choses et des éléments de la nature. Seule l'imagination humaine en restreint l'extension. Après avoir rendu appropriables les terres et les eaux, la faune, la flore, le monde minéral, et même ses congénères, il ne lui restait plus qu'à trouver de nouveaux objets : l'air, Mars, la lune, tout l'univers.

L'argent aujourd'hui dénommé par un tour de passe-passe « marché » ne produit pas uniquement un ordre économique – au sens de rapport constitué entre les hommes, les choses et la nature –, il le détruit au moins partiellement. Sans doute est-ce la raison pour laquelle la cupidité – de même que les marchands – a si souvent été condamnée par l'économie morale, celle de la *polis* ou de la foule citoyenne (Thompson, 1988). Tous savaient qu'ils détruisaient partiellement les ordres de la nature et des cultures, qu'ils en proposaient dans une certaine mesure une négation.

### L'ÉCONOMIE DE LA NATURE : DE LA DISPARITION DE LA NATURE EN ÉCONOMIE

L'histoire de l'économie comme objet de réflexion sur les ressources des hommes est celle d'un double moment. Initialement, dans une acception naturaliste au sens des ontologies descoliennes (Descola, 2005), la nature est haïe pour sa stérilité. Elle donne, mais insuffisamment. Il faut sans cesse conserver les richesses, d'où cet amour premier pour les biens que soulignait Eli Filip Heckscher (1933) quand il caractérisait l'économie médiévale. Il fallait donc ménager les ressources (productives et produites). L'économie était économie des ressources (voir Testart, 2005, 2007).

Le renversement de la modernité s'opère par la volonté de mettre à profit la nature, de l'exploiter, dans une perspective fondée sur la croyance au progrès. Les productions de la nature, comme celles des hommes, sont désormais susceptibles de croissance. Le rapport à la nature est ainsi le moment d'une intense mise à contribution. La nature est alors surexploitée pour générer des richesses économiques, des biens matériels. Et il faut en extraire un maximum : l'or, l'argent, le cuivre, mais surtout, et bien davantage, il faut produire et prélever les denrées agricoles : les grains, le sel, les vins, les viandes, les suifs, les peaux, les bois, ainsi que les produits venus des Indes orientales et occidentales : les épices, le thé, l'opium, le tabac, le cacao, les plantes utiles comme le *chinchona* ou arbre à quinine, l'hévéa, le piment... ; des Caraïbes : le sucre de canne, l'indigo... ; d'Afrique : le café, le bois d'ébène, l'ivoire... ; extraire aussi les richesses minérales (marbre, granit, ciment, pétrole...) et faire produire au maximum la nature considérée comme *input* essentiel. La nature doit surgénérer pour générer cette accumulation primitive nécessaire au phénomène auto-entretenu de croissance des manufactures et de l'industrie, puis au développement des services.

Progressivement réduite à un facteur de production, la nature s'est dissoute dans les *inputs* du mode de production capitaliste. Elle a été niée et considérée comme une ressource sans cesse renouvelable. S'étant extrait par la technique de certaines des pesanteurs et des contraintes de la nature, l'Occident étendant son emprise, la perdit de vue, l'oublia tout en la surexploitant et en pensant qu'elle sera encore, toujours, et sans cesse mobilisable.

L'économie fait désormais l'économie de la nature. Les grands manuels d'économie dédiés à la croissance économique se dispensent d'ailleurs des problématiques d'empreinte écologique ou d'épuisement des ressources<sup>8</sup>. Qu'importe ! Leurs auteurs recueilleront les hommages d'une profession. Même les portes du Collège de France s'ouvriront à eux...

## L'ÉCONOMIE DES CULTURES

S'épargnant une réflexion sur la nature, l'économie en fait de même pour les cultures. Si les hommes et les femmes s'assemblaient, s'alliaient, s'opposaient, se mouvaient, priaient, c'était par intérêt. Que, pris dans des ordres culturels, ils étaient au moins partiellement déterminés par d'autres motifs, cela était peut-être imaginable mais inconcevable théoriquement.

L'intérêt prédominait. Pourtant, la seule force centripète expliquant la survie des sociétés – et même le possible ordre actuel de sociétés pensées à injuste titre comme des sociétés de marché – résidait dans le système des normes et des valeurs ; dans les cultures.

À s'en remettre à la définition canonique qu'en donnait Edward Tylor qui, anticipant Prévert, la présentait comme « ce tout complexe comprenant à la fois les sciences, les croyances, les arts, la morale, les lois, les coutumes et les autres facultés et habitudes acquises par l'homme dans l'état social » (Tylor, 1871), nous ne pouvons que constater qu'aucune de ces thématiques n'est réellement abordée de front par l'économie. Certes, celle-ci peut étudier les sciences, les arts, le droit, voire les croyances mais toujours sur trois mêmes prismes : 1) dans quelle mesure les productions de ces domaines sont déterminées par la recherche individuelle du profit, de l'utilité ou de l'intérêt personnel ? 2) dans quelle mesure leur existence est déterminée par les conditions matérielles (contraintes de ressources) ? et enfin 3) quelle est la meilleure production ou décision générant le maximum de gain individuel, voire éventuellement collectif ?

L'économie n'offre ainsi qu'une vision réductrice des cultures en soumettant ses éléments à sa propre logique sans les considérer comme ces totalités complexes qui mettent en branle l'ensemble des sociétés et, plus largement, les collectifs, les ensembles d'humains et de non-humains.

Les cultures sont plus que ce qu'en dit l'économie comme discipline. Elles sont chacune une proposition d'arrangement des rapports entre les hommes, entre les hommes et les choses, et entre les hommes et la nature. Elles sont elles-mêmes des *eunomies* façonnées par la nature et la façonnant. En ce sens, la culture ne s'oppose pas à la nature : elle est une proposition d'intégration de la nature, visant à jouer avec elle, voire à se jouer d'elle.

## HOMMES, CHOSES ET NATURE : POUR UNE VÉRITABLE ANTHROPOLOGIE ÉC-EUNOMIQUE OU EUNOMIE ANTHROPOLOGIQUE

L'histoire de toutes les sociétés jusqu'à nos jours, écrivaient Karl Marx et Friedrich Engels (1848), est celle de la lutte des classes. Sans doute est-ce partiellement vrai. Mais c'est sans doute également partiellement faux. Les conflits ne sont que des épiphénomènes ponctuels. La permanence est bien davantage celle de l'ordre et d'une stabilité des rapports entre les hommes, entre les choses et entre la nature. Les sociétés sont bien un tout

complexe, une articulation spécifique des rapports entre culture et nature. L'histoire de toutes les sociétés devrait alors être celle de ces rapports.

Toute société est prise dans la problématique visant à mettre en rapport la nature, la culture et les conditions matérielles de sa perpétuation, à savoir les moyens de production, les produits et la consommation qu'elle en fait. Ces mises en rapport s'articulent autour des questions de production, de captation, de distribution, de circulation et d'échange, de conservation et de destruction des richesses matérielles.

Ces modes de mises en rapport sont des *economies* associant l'ensemble des productions matérielles et immatérielles des hommes (comme leur destruction d'ailleurs).

En ce sens, et en écho à l'œuvre de Philippe Descola, se dessinent un objet transversal et le projet d'une nouvelle anthropologie intégrant l'économie dans sa polysémie. Ils viseraient à reconstruire les rapports entre culture, nature et productions, et à les faire connaître pour que ne s'impose pas, par ignorance, un « *one best way* » destructeur des cultures et de la nature. Cela nous permettrait de disposer d'une panoplie de systèmes de rapports, de *patterns*, permettant de penser les nécessaires adaptations des cultures et celles de leurs rapports à la nature, face aux bouleversements que nous connaissons. Ils inviteraient à dissocier la nature du monde des choses et des *inputs* et de tenir compte de son caractère partiellement non renouvelable.

Alors, proposant des ordres alternatifs, l'anthropologue serait semblable à un chamane d'un nouveau genre, dissipant brumes et brouillards.

## BIBLIOGRAPHIE

- AGHION, Philippe et Peter HOWITT, 2010, *L'Économie de la croissance*, Paris, Economica, 464 p.
- BOURDEAU, Michel, 2014, « L'idée d'ordre spontané ou le monde selon Hayek », *Archives de philosophie*, 77, p. 663-678.
- BOYER, Jean-Daniel, 2008, « Main invisible, voile de l'ignorance », *Raison présente*, 165, avril, p. 47-57.
- DELAMARE, Nicolas, [1705-1710], *Traité de la police, où l'on trouvera l'histoire de son établissement, les fonctions et les prérogatives de ses magistrats ; toutes les loix et tous les*

- réglemens qui la concernent ...*, 2 volumes, Paris, Brunet et Hérisant.
- DESCOLA, Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Flammarion (« Bibliothèque des sciences humaines »), 623 p.
- DIDEROT, Denis, 1755, « Économie rustique », p. 349 in Denis Diderot, d'Alembert, Jean le Rond (sous la dir. de) : *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Briasson, t.5.
- ERIBON, Didier, 1991, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 402 p.
- FOUCAULT, Michel, 1966, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 404 p.
- , 1994, *Dits et écrits (1954-1988)*, édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, avec la collaboration de Jacques Lagrange, vol.3 (1976-1979), Paris, Gallimard, 834 p.
- HECKSCHER, Eli Filip, 1933, « Mercantilism », p. 333-339 in E. R. A. Seligman (ed.) : *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. 10, New York, Macmillan.
- KAPLAN, Steven Laurence, 1984, *Provisioning Paris. Merchants and millers in the grain and flour trade during the eighteenth century*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 666 p.
- , 2015, *The Stakes of regulation. Perspectives on "Bread, politics and political economy" forty years later*, Londres/New York, Anthem Press, 468 p.
- MANDEVILLE, Bernard (de), 1985, *La Fable des abeilles ou Les vices privés font le bien public*, Paris, Vrin (1<sup>re</sup> éd. : 1714), 209 p.
- MÉNURET de CHAMBAUD, Jean-Joseph, 1765, « Œconomie animale », [Médecine], p. 360-366 in Denis Diderot, d'Alembert, Jean le Rond (sous la dir. de) : *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Briasson, t.11.
- MARX, Karl, 1999, *Les Manuscrits de 1844*, Paris, Flammarion (1<sup>re</sup> éd. : 1844), 243 p.
- MARX, Karl et Friedrich ENGELS, 1999, *Le Manifeste du Parti Communiste*, Paris, Flammarion (1<sup>re</sup> éd. : 1848), 224 p.
- MONTCHRESTIEN, Antoine (de), 1889, *Traité de l'économie politique*, Paris, Plon (1<sup>re</sup> éd. : 1615), 398 p.
- PASSET, René, 2010, *Les Grandes représentations du monde et de l'économie à travers l'histoire. De l'univers magique au tourbillon créateur*, Paris, LLL-Les Liens qui Libèrent, 950 p.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, 1755, « Économie ou Oeconomie » [morale, politique], p. 347-349 in Denis Diderot, d'Alembert, Jean le Rond (sous la dir. de) : *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Briasson, t.5.
- SERRES, Olivier (de), 2001, *Le Théâtre d'agriculture et ménagé des champs*, Arles, Actes Sud (« Thésaurus ») (1<sup>re</sup> éd. : 1600) 1550 p.
- TESTART, Alain, 2005, *Éléments de classification des sociétés*, Paris, Errance, 160 p.
- , 2007, *Critique du don. Études sur la circulation non marchande*, Paris, éd. Syllepse (« Matériologiques »), 265 p.

THOMPSON, Edward Palmer, 1988, « L'économie morale de la foule dans l'Angleterre du XVIII<sup>e</sup> siècle », p. 31-92 in E. P. Thompson, F. Gauthier et al. (sous la dir. de) : *La Guerre du blé au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Montreuil, Éditions de la Passion.

TYLOR, Edward Burnett, 1871, *Primitive Culture. Researches into the development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, Vol.1, Londres, John Murray, 426 p.

SMITH, Adam, 1982, *The Theory of Moral Sentiments*, Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, Oxford, Oxford University Press (1<sup>re</sup> éd. : 1759), 422 p.

—, 1982, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, Indianapolis, Liberty Fund (1<sup>re</sup> éd. : 1776), 1080 p. (traduction française utilisée : 1995, *Enquête sur la nature et les causes de la Richesse des Nations*, Paris, Presses universitaires de France, 1084 p.).

—, 1982, *Essays on Philosophical Subjects*, Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, Indianapolis, Liberty Fund (1<sup>re</sup> éd. : 1795), 391 p. (traduction française utilisée : 2006, *Essais philosophiques*, Tanger, Coda, 265 p.).

## NOTES

1. Je tiens à remercier mes collègues Geremia Cometti et Pierre Le Roux pour leurs relectures attentives, leurs précieux conseils et leurs incitations à écrire ce texte dont les imperfections restent miennes.

2. J.-J. Ménéuret de Chambaud (1765).

3. J.-J. Rousseau (1755).

4. D. Diderot (1755).

5. D. Eribon (1991, p. 182-183).

6. Je souligne dans le texte.

7. « Exécrable faim de l'or » (Smith, 1776).

8. Voir notamment P. Aghion, P. Howitt (2010).



# LYNX HEAD'S BEAR:

Animism and wild pets in the Algonquian Subarctic

by

Robert BRIGHTMAN

*Professor Emeritus, Reed College (Portland, Oregon, United States)*

## INTRODUCTION

A few years ago, Philippe Descola and I were eating lunch at a restaurant on rue du Cardinal-Lemoine. During coffee, the conversation came around to residual animism in modern societies, and I asked about signature Parisian manifestations. If I recall aright, Philippe did not initially reply in speech but instead inclined his head slightly towards the sidewalk where Médor and his fellows were, in considerable numbers, escorting their owners on leashes up and down the street.

In 1810, *Bizhiwigwaan*, “Lynx Head”, an Ojibwe residing on Lake Winnipeg’s southeastern shore, adopted a bear cub. Their experiences provide occasion to investigate in Northern Algonquian societies the position of pets in animist relational schemas of exchange and predation, topics prominent in Amazonian literature and to which Philippe has made defining contributions. Algonquian cases indicate that exchange pivots between positions as predation’s occultation and its dialectical opposite, in the latter capacity engaging practical and moral dilemmas in animist societies. Owner-pet relations are sometimes imbued with reciprocal positive affect, affording privileged occasion for observing the structuration of sentiment by animist ontological principles. One finds, at opposite ends of the continent, pet cultures relevant alike to multispecies and interspecies ethnographies, the “animal turn”, critical animal studies, postmodern *humanity*, and French *postanimality*.

## LYNX HEAD'S BEAR

"The Indians", writes the narrator (Nelson, n.d.)<sup>1</sup>, "have a great respect for bears regarding them as rather approximating to themselves in the Scale of intelligence & frequently 'bring up' (rear) a Cub". Adopted in spring, Lynx Head's cub soon became "so docile that it was no more tethered". Incorporation, however, was temporary: With onset of autumn, the cub was escorted some distance away and abandoned. Yearling bears are famously averse to maternal separation, and the cub, unappreciative of exile to a solitary estate, promptly returned to camp. A second attempt had the same result. On the third trial, Lynx Head combined parting gifts with a didactic lecture on proper winter comportment (i.e., hibernation) for young bears (Nelson, n. d.):

"So the old man carried him himself to the river, put a Strip of Scarlet cloth round his neck as a sacrifice & giving him to Smoke addressed him thus: – 'Go now my friend & prepare yourself for the winter. When we took you it was to make a companion of you for the Summer; but the winter is now drawing on & it is not your habit to hunt in the winter... Go therefore & provide you a bed in time'"

The band then beat a hasty retreat, embarking by canoe before the cub could follow them.

In spring, they returned to the summer rendezvous. The cub, emerged from hibernation, promptly found their camp, identified the sleeping Lynx Head by scent, and woke him, effecting a happy reunion. For two years more, the bear alternated between summer with the Ojibwe and winter hibernation until it was shot and eaten by fur traders. "The Indians were much Displeased".

## WILD PETS OF THE SUBARCTIC

This account is one instance of the more general Algonquian practice of keeping wild species as pets<sup>2</sup>. Innu Josephine Picard used the expression "it is very agreeable to keep it" to predicate of beavers ("It kept making barriers with objects all the time"), otters ("It plays all the time"), skunks ("It doesn't harm the person who is its keeper"), and, with qualification, foxes ("They eat shoes"; Picard 2019). Some Algonquian

pet choices appear to run up against limits of viability. Moose rivalled bears in popularity as Cree pets in the 18<sup>th</sup> century (Hearne, 1958, p. 173 and p. 197).

Parallels with Amazonian practice (see Erikson, 1987; Descola, 1994, 2005, p. 514-525) are found. In both regions, pets were often orphaned juveniles (of slain parents), bonding with owners and becoming entitled co-tribesmen exempt from killing and eating<sup>3</sup>. Most pets remained sequestered from conspecifics, but owners sometimes kept multispecies menageries.



Fig. 1. "Indian boy [Algonquin] & pets Matachewan, Ontario, 1906" (Canada, Minister of Indian and Northern Affairs, Library and Archives Canada e003894485)

Individual pets appear overtly as shamanic powers in neither region, but implicit connections appear in dietary practice. Kanamari owners, when first feeding pets, forego the flesh of conspecifics (Costa, 2016, p. 85). This observance is echoed in Algonquian dietary renunciation of the species of the dream spirit<sup>4</sup>. If pets sometimes became such spirits, this oneiric relation reversed their subordinate position in waking experience. Algonquian aversion to confinement of animals is consistent with postulated antipathy between animism and artificial domestication (Erikson, 1987, p. 125-126; Descola, 1994, 2005)<sup>5</sup>.

Differences from Amazonian pet cultures are also present. Dravidianate likeness notwithstanding, Algonquians do not use affinity as an operator for ordering relations with human and nonhuman foreigners. Although pets were sometimes nursed by women (Galton, 1883, p. 176), feminization of pet ownership (Taylor, 2001; Cormier, 2003a, p. 92, and 2003b) is absent. Lynx Head addresses his pet as “my friend” and, rather unimaginatively, as “bear cub”; use of kin terms and proper names remains to be known. In each region, pets were subject to varying destinies. The Algonquian record lacks the neglect and abuse sometimes described for Amazonia (Vander Velden, 2016, p. 9; Costa, 2016, p. 85-87), but vulnerability to predators is present<sup>6</sup>. In many cases, adoption was temporary, separations variably initiated either by owners or pets. A correlate of winter residential mobility, as with Lynx Head’s cub, was abandonment at the limits of portability<sup>7</sup>. Survival of emancipated pets raised by humans varies with age, species, and circumstances. Control of spirits by shamans (Bloomfield, 1934, p. 192-193) and of species by game ruler beings (Tanner, 1979, p. 139; Flannery and Chambers, 1985, p. 4) is represented as ownership of dogs rather than of wild pets as in Amazonia. The familiarization that ordinarily secures Amazonian pets’ non-edibility sometimes ironically positions them as sacrificial victims. In a rather sizable number of exceptional cases, pets serve as simulacra of owners or enemies in mimetic cannibal feast<sup>8</sup>. Such parallels to the tame bear sacrifices of the Amur Gulf region are absent among Algonquians, where dogs and not pets are signature sacrificial victims.

## EXCHANGE

In Descola’s experimental matrix of ontologies and relational schemas, animism selects co-occurrence with sharing, exchange and predation (2005, p. 536). Multiple schemas co-exist in single societies, with different ones sometimes occupying the hierarchically prominent position (2005, p. 424-425 and p. 490-493) in contiguous societies of the same historical region<sup>9</sup>. Lynx Head’s relation to his bear exhibits the ironic juxtaposition of dominant exchange with subdominant predation, which is characteristic of Algonquian venatic sociality more generally.

First, exchange. Algonquians participate in cycles of reciprocity wherein game animals consent to be killed, electively exchanging renewable bodies

for prescribed conducts and gifts. (For brevity, Algonquian exchange here subsumes the distinct schema of sharing.) The Rock Cree discourse below on moose hunting distills the schema (Colomb, 2006, p. 98):

*“akwa mīna kā-wī-miḏisōwan.*  
 and also it intends to give itself to you.  
*ta . . . ta-asamisōwan.*  
 will . . . it will feed itself to you  
*akwa mīna ta-asamācik iḏiniwak”*  
 and also they will feed it people

Note use of reflexive *-iso-* and also symmetrical mention of the obligation to reciprocate. Said Lynx Head on parting from his bear: “When you meet with your friends, tell them how we have treated you”. Textile and tobacco offerings aside, this suggests that care accorded pets is itself a turn in reciprocity. This evokes the thesis developed for Amazonia by Philippe Erikson (1987, p. 114-116 and p. 126), wherein tamed animals, fed but neither killed or eaten, are a renunciatory sacrifice for wild animals, killed and eaten but not (in quotidian practice) fed. Animals’ gifts of their bodies to hunters then invite return gifts of care for juveniles. Lynx Head’s enlistment of his cub as diplomatic emissary to its conspecifics is an indisputable Northern echo of this thesis.

## PREDATION

Serene ecologies of exchange co-exist uneasily with practices wherein animals’ acknowledged contestation of hunting is overcome through physical force augmented by sorceries and deceptions (Tanner, 1978; Brightman, 1993).

Ojibwes prepared to hunt bears by puncturing their birchbark images and applying vermilion, “this colour being very efficacious toward effecting the capture of the animal and the punctured heart ensuring its death” (Hoffman, 1891, p. 222); the procedure is identical to lethal sorcery practiced on humans.

In some other circumpolar societies such predatory sorceries are proscribed and said to provoke reflexive lethal effects—although this never entirely seems to prevent deployment (Smith, 1982, p. 51-52, about Chipewyan; Willerslev, 2007, p. 127-128, about Yukaghir).

Pet adoptions, sacrifices, and aesthetic displays would seem to render inapplicable to Algonquians a predation schema defined by absence of

counter-prestations. Lynx Head's candid discourse, however, shows that seeming gifts may pivot between reciprocity and weregild:

“[Tell other bears] that it is a sad necessity for us when we kill them; it is not thro' wantonness, nor from malice or cruelty, but want; they must not think the worse of us on that account. Go now in peace.”

The cub's adoption is here no return gift for animal bodies electively given, but compensation for the violence that genuine reciprocity would obviate<sup>10</sup>.

Expiatory sacrifice shares with human or nonhuman counter-predation exteriority to consensual reciprocity (Descola, 2005, p. 462 and



Fig. 2. Ojibwe bear hunting sorcery  
(DAO Romain Pigeaud, d'après Hoffman, 1891, p. 222)

p. 485-486; Fausto, 1999). Violence may entail obligations to reciprocate but not to receive, with predators aspiring to avoid rather than to take up in their turn the recipient (or prey) position<sup>11</sup>. Amazonia, like Siberia, is afflicted with anthropophagous spirits who devour, by disposition or in reprisal for hunting or failed reciprocity, human bodies or souls, which they experience as game animals (Clastres and Sebag, 2005; Descola, 1994, p. 340 and 1999, p. 32). Such hungry beings also haunt the Algonquians, but their attacks are not overtly inspired by hunting or by failed ritual—for which latter, nonhuman reprisal takes the less lethal form of impaired hunting prospects<sup>12</sup>. The *wiindigoo* (Ojibwe) monster, in canonical perspectivist fashion, knows its human victims as animals, sometimes particularized by clan membership (Kegg, 1990, p. 15):

“He who is a windigo sees the other Indians as their totems. He sees anybody who has a bear for his totem as a bear, and so he kills and eats him, and so with someone who has the deer as his totem. If anyone has a beaver as his totem, that’s how he sees him and so he kills and eats him [Ojibwe].”

Once itself human, the *wiindigoo* becomes the animist non-subject, aphasic and deculturated. *Wiindigoo* anthropophagy is not provoked by venatic predation, but is indisputably a metadiscourse upon it. Humans do not voluntarily surrender their flesh to the *wiindigoo*, and the latter, for its part, makes over no offerings to human victims, sings them no honorific song, accords their bones no respectful disposal. Whereas the *wiindigoo* devours bodies, the *mishibizhii* (Ojibwe) or “Underwater Panther” feeds on souls, engendering wasting illness and death. In cosmogonic myth, the Panther is the original owner of terrestrial game (who retain affinities with its aqueous sphere), and its lethal eroticism may be intelligible as perduring reprisal for intemperate hunting.

In Descola’s (2005, p. 436-438) system, predation links non-reciprocation with local reproduction (of societies, bodies, and subjectivities) through incorporation of foreign flesh, captives, customs, trophies, or perspectives. Consider Lynx Head’s insistence that “he [cub] is a domestic (a Slave) and we must not kill him, that would be an unpardonable breach of the rights of hospitality.” Ojibwe *awakaan* (and Cree cognate *awahkân*) denotes “war captive, slave”, and also “tamed wild animal”. Like homonyms occur in Amazonian languages, reflecting more explicit analogization of hunting as war, game as enemy, and wild pet as slain enemies’ child (Erikson, 1987; Viveiros de Castro, 1992, p. 280-282; Descola, 1994, p. 339). (Slaying enemies incurs no obligation to “reciprocate” by raising their children; the likening of captive children to pets would move the latter beyond reciprocity [Descola, 1999, p. 36-37].) Alike in exotic origin and subordinate status, Algonquian captives differed significantly from pets in being subject, among other destinies (slavery, adoption), to execution and consumption in martial ritual<sup>13</sup>. Amazonian pets have been interpreted as tokens of predatory incorporation (Descola, 1994, p. 229; Fausto, 1999) (and also later of “protection” [Descola, 2005, p. 521]), but their utility wants elucidation. In Tupian cannibal predation, “What was assimilated from the victim was the signs of his alterity, the aim being to reach his alterity as point of view on the Self” (Viveiros de

Castro, 2014, p. 142-144). In this perspective, pets' value might inhere in the therioanthropic gaze they level on human owners, or, better, in this gaze as transformed by interspecies transculturalization.

## DIALECTICS AND COMPLEMENTARITIES

In Amazonian and hunter-gatherer ethnologies alike, exchange and predation contend for hegemonic dominance. In the former, convivial exchange has been overrun by predation (Viveiros de Castro, 1996; Costa and Fausto, 2010). In the latter, an earlier orientation privileging sharing or exchange and strenuously ignoring predation (Bird-David, 1990; Ingold, 2000, p. 61-76) has given way to recognition of their co-presence within single societies (Willerslev *et al.*, 2014; Århem, 2016). The newer interpretations invert their predecessors by according ontological and experiential privilege to a predatory realpolitik. The pendular swing from primitivism to realism was expectable, but neither extreme addresses the combinatorial properties of the schemas.

Realist approaches oppose foragers' recognition of predatory practice to an idealized discourse of exchange in which they do not in fact believe, thus dividing what is said from what is done and also from subjective experience (Smith, 1980, p. 124; Willerslev *et al.*, 2014, p. 7-10)<sup>14</sup>. Through this lens, exchange is a mystification to which hunters subject both their quarry and, wittingly or not, themselves (Descola, 1999, p. 43). Leaving aside issues of how doubt articulates with self-deception, there exist, of course, perduring questions of how non-observable "belief" is to be characterized and identified.

If a Cree hunter states, for example, that "That animal itself deliberately lays down its life. You yourself will live because it so deems it [its life] as your life" (Colomb, 2006, p. 98), what methodological principle licenses realist assertions that he doesn't really mean it? Even if discourse is disallowed, praxeological evidence (from ecology and ritual alike) indexes belief in effects of exchange on foraging outcomes.

Rather than repeatedly exiling Lynx Head's cub, the people could more easily have made a meal of it – but "that would be an unpardonable breach of the rights of hospitality." It is difficult not to infer that scholars' belief in animists' nonbelief in the exchange schema's actuality is rooted in the latter's incompatibility with biological facts of trophic predation. This is insufficient grounds for "*mettre en doute que les Amérindiens puissent croire*

*suffisamment à ce qu'ils disent pour agir selon ce qu'ils pensent*" (Descola, 1999, p. 43).

There remains the question of relations between contiguous but incommensurable doctrines. The aporia disturbs scholars still committed to indigenous order and coherence (Scott, 2013), even inspiring attempts to try to reconceive reciprocity as encompassing violence (Nadasdy, 2007, p. 25-28; Anderson, 2017, p. 136)<sup>15</sup>, rather than—as in indigenous and disciplinary conceptions—existing as its alternative and contrary. There exist also difficulties with proposals that distinguish the two schemas but put them in complementary distribution. Whatever its Amazonian relevance, the solution in which exchange occurs with spirits but not animals (Ingold, 1987, p. 247-248; Knight, 2012) doesn't work in the Circumpolar North: Lynx Head, for example, charges his cub to report to other bears, not a spirit ruler<sup>16</sup>. A syntagmatic ordering wherein predation precedes the hunt and exchange follows (Tanner, 1978, p. 138) is a viable proposal, but other evidence suggests co-occurrence and blending in each phase. A significant perspective on the problem is the evenemential variability explicitly attested by some Gwich'in (Athapaskan) hunters: Predation and exchange may actuate different hunting events, with uncertainty often attaching to their interpretations (Martin, 2016, p. 182-183).

Animist societies exhibit the implicational universal whereby venatic predation occurs in isolation, or with very minor qualification (African foragers)<sup>17</sup>, while venatic exchange presupposes co-presence of the predatory opposite (Circumpolar North, Amazonia, Southeast Asia).

In societies where the two co-occur, the absence of overt synthesis is suggestive: neither explicitly questions the other's efficacy, but each problematizes the other's sufficiency. If "*la contre-prestation ne garantit pas tout à fait la tranquillité*" (Erikson, 1987, p. 122), the same is true of predation: If lethal force sufficed independently, gifts would be superfluous. The schemas' relations are interestingly non-conformable with Dumont's (1980, p. 239-246) formal principles of hierarchy and value. Dominant exchange is more public and valued than subdominant predation, but not consubstantial with a whole in relation to which the terms acquire their relative superior and inferior values. The two commonly form an opposition without encompassment. Where encompassment occurs, it is predation that subsumes exchange by resignifying its dispositifs as atonements (as with Lynx Head's bear) or as deceptions wherein

nonhumans' perspectives are interpellated such that they experience violence as positive sociality<sup>18</sup>.

## HUNTING RIGHTLY AND WRONGLY

If exchange occultizes or expiates predation, these effects do not exhaust its structural and phenomenological properties. In Algonquian ideology and practice, it simultaneously occupies an autonomous position as predation's negation and opposite. Unease with killing and carnivory is a continuous, if non-prominent, element in Western histories. Consider sociologist Herman Melville's remarks on New England in the mid-19th century (Melville, 1851, p. 335):

“Go to the meat-market of a Saturday night and see the crowds of live bipeds staring up at the long rows of dead quadrupeds. Does not that sight take the tooth out of the cannibal's jaw? Cannibals? Who is not a cannibal?”

In the animist archipelago, where people have always been “postanimalist”, the anthropomorphic subjectivities in meat entail moral, metaphysical, and practical problems of different character and greater magnitude. Diverse compensatory practices address the dilemma posed by therioanthropophagy (Descola, 2005, p. 393):

*“C'est que toutes les mesures de compensation, si bien intentionnées soient-elles, ne parviennent jamais à dissiper complètement la brutalité de ce constat : le maintien de la vie humaine passe par la consommation de personnes non-humaines.”*

“Cannibal angst” is exacerbated by resources with marked anthropomorphic qualities. In Algonquian societies, bears are the most human of nonhumans, and some fastidious persons reject the flesh “because it would be like eating a man” (Landes, 1968, p. 27-28, about Ojibwe). There is here inversion of those Amazonian diets in which virtual or enacted anthropophagy valorises monkeys and other anthropomorphic species as preferences (Erikson, 1997a, p. 122; Cormier, 2003a, p. 94).

For a theodicy in which hunting rightly is not possible, exchange substitutes the principle that people can hunt rightly or wrongly. (As

Radcliffe-Brown might have observed, the consolations are limited since anxieties of ritual failure replace those of violence.) Like Frazer (1922), most scholars have interpreted exchange as an expedient to secure resources from and forestall reprisals by nonhumans. Lynx Head's discourse on ursicide's "sad necessity" is, to be sure, exculpatory—but also articulates an ethical dilemma and intimates that moral significance attaches to "right hunting".

Exchange is an at best qualified alternative since it exists dialectically with force rather than displacing it. But in these societies the aporia is preferable to a venatic practice based exclusively on violence. Erikson's original thesis on Amazonian pet cultures includes a psychological component. Without according sociogenic capacity to affects (Descola, 1999, p. 37), a plausible case can be made that the dispositifs of exchange—not least, pet adoption—offer respite from moral dilemmas and entailed sensibilities themselves effectuated by animist ontology.

Sentiments glossed as "guilt" sometimes attach to hunting events. The Cree who responded "Do you think I am a cannibal?" when asked if he ate bear meat (Cockburn, 1984, p. 44) echoes the Yukaghir who said that reflection on animals' infrahuman character might drive men "mad with shame" (Willerslev, 2007, p. 78) or the Yupik who described collecting goose eggs as "just like somebody killing a child" (Zavaleta, 1999, p. 241). Another Cree found in exchange practices satisfying means for expressing gratitude (Brightman, 1993, p. 103).

Venatic exchange may even re-enact prelapsarian cosmogonic beginnings from which hunting and violence were absent. Living originally as immortal vegetarians, the Mbuti fell from grace when the first act of hunting and carnivory instituted human and animal mortality (Turnbull, 1983, p. 49).

So also with the Malaysian Chewong among whom death first came "because they shed blood through hunting and eating meat" (Howell, 1996, p. 137). Exchange and sharing are doctrines in which some animist subjects discover metaphysical and emotional satisfactions. The care and feeding of Lynx Head's bear parallels the entire system of sacrificial offerings made over to game animals, to which it stands as part to whole.

## STRUCTURES AND SENTIMENTS

Parallels notwithstanding, cultured bears in camp differ from wild bears in the bush. Animists experience technical-ritual encounters with theriomorphic animals in waking life and oneiric interaction with their discursive and anthropomorphic counterparts in sleep. Pets afford a distinct register of sociality composed by inedibility, longevity, asymmetric “protection” (with pet as thematic patient), transculturalization, and potential for intimate connection. Subarctic Algonquian discursive styles are famously characterized by modulated affect or “reticence” (Preston, 1976). Expressions of pleasurable surprise upon meeting with absent kin and friends are explicitly devalued. Consider in this light Lynx Head’s reunion with his bear (Nelson, n. d.):



Fig. 3. “Indian [Innu] of Pointe Bleue, Quebec, feeding a baby beaver from a bottle”

(No date, Canada, Department of the Interior, Library and Archives Canada, PA-044219).

“The old man awoke in consternation seeing that large grisly animal so near him; but with their usual extraordinary Sangfroid without stirring a limb, examining with his eyes said ‘Who art

Thou? what bringeth thee here? Is Thou my friend?... is it thou mackonse? [...] [Ojibwe *makōs*, 'bearcub']. The bear, as if he understood, began to play in the peculiar manner he was accustomed with the old fellow. 'Oh! my friend! my friend! Thou art welcome back again.' [...]"

If Lynx Head initially performs the signature "*sang froid*", it passes rapidly into an effusiveness otherwise pragmatically incompetent but here appropriate as address to a pet—who, for its part and in its way, is comparably effusive. The cub's significance for its owner overruns its instrumental role in exchange to embody, as sometimes in Amazonia (Costa, 2016, p. 92), such positive affects as friendship and even love.

This sociality is an animist approximation of Georg Simmel's aphoristic improvisation: "To treat not only every [human] person but everything as if it were its own end; this would be cosmic ethics" (Wolff, 1950, p. xx). How animism particularizes such reciprocal bonds between pets and owners is a subject appropriate to the symmetricizing movement of Philippe Descola's anthropology.

## BIBLIOGRAPHY

- ABLER, Thomas, 1992, "Scalping, torture, cannibalism and rape: an ethnohistorical analysis of conflicting cultural values in war", *Anthropologica*, xxxiv, (1), p. 3-20.
- ANDERSON, David G., 2017, "Humans and animals in northern regions", *Annual review of anthropology*, xlvi, p. 133-149.
- ÅRHEM, Kaj, 2016, "Animism and the hunter's dilemma: hunting, sacrifice and asymmetric exchange among the Katu of Vietnam", p. 91-113 in Kaj Århem and Guido Sprenger (eds): *Animism in Southeast Asia*, London, Routledge, 324 p.
- AXTELL, James, and William STURTEVANT, 1980, "The unkindest cut, or who invented scalping", *William and Mary Quarterly*, xxxvii (3), p. 451-472.
- BIRD-DAVID, Nurit, 1990, "The giving environment: another perspective on the economic system of gatherer-hunters", *Current Anthropology*, xxxi (2), p. 183-196.

- BLEEK, Wilhelm, and Lucy LLOYD, 2004, *Customs and Beliefs of the !Xam Bushmen*, Johannesburg, Wits University Press, 460 p.
- BLOOMFIELD, Leonard, 1934, *Plains Cree Texts*, New York, Strechert, American Ethnological Society Publications, xvi, 309 p.
- BRIGHTMAN, Robert, 1993, *Grateful Prey. Rock Cree human-animal relationships*, Berkeley, University of California Press, 396 p.
- CLASTRES, Pierre, and Lucien SEBAG, 2005, "Cannibalisme et mort chez les Guayakis (Achen)", *Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, II, p. 129-133.
- COCKBURN, R. H., 1984, "'Like words of fire': lore of the Woodland Cree from the journals of R. H. Downes", *The Beaver*, CCCXV, p. 37-45.
- COLOMB, Jerome, 2006, "Then they would have a feast", p. 97-102 in Robert J. Castel and David Wetsfall (eds): *Speaking to the future: additional memoirs of the Elders of Pukatawagan.*, Brandon, Brandon University ("Northern Teacher Education Program"), 263 p.
- CORMIER, Loretta A., 2003a, "Animism, cannibalism, and pet-keeping among the Guajá of Eastern Amazonia", *Tipiti: Journal of the Society for the anthropology of lowland South America*, I (1) (<https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol1/iss1/5>).
- , 2003b, *Kinship with Monkeys: the Guajá foragers of Eastern Amazonia*, New York, Columbia University Press, 288 p.
- COSTA, Luiz, 2016, "Fabricating necessity: feeding and commensality in Western Amazonia", p. 81-109 in Marc Brightman, Carlos Fausto, and Vanessa Grotti (eds): *Ownership and Nurture: studies in Native Amazonian property relations*, New York, Berghahn, 284 p.
- COSTA, Luiz, and Carlos FAUSTO, 2010, "The return of the animists: recent studies of Amazonian ontologies", *Religion and Society. Advances in Research*, I, p. 89-109.
- DESCOLA, Philippe, 1994, "Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécarí ? Généalogie des objets et anthropologie de l'objectivation", p. 329-344 in Bruno Latour et Pierre Lemonnier (sous la dir. de) : *De la Préhistoire aux missiles balistiques. L'intelligence sociale des techniques*, Paris, La Découverte.
- , 1999, "Des proies bienveillantes. Le traitement du gibier dans la chasse amazonienne", p. 19-44 in Françoise Héritier (sous la dir. de) : *De la violence*, tome II, Paris, Éditions Odile Jacob.
- , 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard ("Bibliothèque des Sciences Humaines"), 623 p.
- DUMONT, Louis, 1980, *Homo hierarchicus*, Chicago, University of Chicago Press. (1<sup>st</sup> ed. in French : 1966), 490 p.
- ERIKSON, Philippe, 1987, "De l'appropriation à l'approvisionnement : chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amériindienne", *Techniques & Culture*, IX, p. 105-140.

- , 1997a, “De l’acclimatation des concepts et des animaux, ou les tribulations d’idées américanistes en Europe”, *Terrain*, xxviii, p. 119-124.
- , 1997b, “On Native American conservation and the status of Amazonian pets”, *Current Anthropology*, xxviii (3), p. 445-446.
- FAUSTO, Carlos, 1999, “Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia”, *American Ethnologist*, xxvi (1), p. 933-956.
- , 2007, “Feasting on people: eating animals and humans in Amazonia”, *Current Anthropology*, xlvi (4), p. 497-530.
- FEIT, Harvey A., 1994, “Dreaming of animals. The Waswanipi Cree shaking tent ceremony in relation to environment, hunting, and missionization”, p. 289-316, in Takashi Irimoto and Takako Yamada (eds): *Circumpolar Religion and Ecology. An anthropology of the North*, Tokyo, University of Tokyo Press, 458 p.
- FLANNERY, Regina, and Elizabeth CHAMBERS, 1985, “‘Each man has his own friends’: the role of dream visitors in traditional East Cree belief and practice”, *Arctic Anthropology*, xxii (1), p. 1-22.
- FRAZER, James, 1922, *The Golden Bough. A study in magic and religion*, New York, Macmillan, 752 p.
- GALTON, Francis, 1907, *Inquiries into human faculty and its development*, London, J. M. Dent & Company (1<sup>st</sup> ed. 1883), 261 p.
- GRANT, Peter, 1890, “The Saulteaux Indians about 1804”, p. 303-366 in L. R. Masson (sous la dir. de) : *Les Bourgeois de la Compagnie du Nord-Ouest*, vol. 2, Québec, Imprimerie générale A. Cote, 428 p.
- HEARNE, Samuel, 1958, *A Journey from Prince of Wales's Fort in Hudson's Bay to the Northern Ocean*, Toronto, Macmillan (1795), 396 p.
- HOFFMAN, Walter James, 1891, “The Midewiwin, or Grand Medicine Society of the Ojibwa”, *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, vii, p. 149-299.
- HOWELL, Signe, 1996, “Nature in culture or culture in nature? Chewong ideas of ‘humans’ and other species”, p. 127-144 in Philippe Descola and Gisli Palsson (eds): *Nature and Society. Anthropological perspectives*, London, Routledge, 310 p.
- ICHIKAWA, Mitsuo, 1992, “Comment on ‘Beyond the original affluent society’. A culturalist reformulation’ by Nurit Bird-David”, *Current Anthropology*, xxxiii (1), p. 40-41.
- INGOLD, Tim, 1987, *The Appropriation of Nature*, Iowa City, University of Iowa Press, 287 p.
- , 2000, *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, London, Routledge, 465 p.
- JOCHELSON, Waldemar, 1910, *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, Leiden, E. J. Brill (“Memoirs of the American Museum of Natural History, xiii (1)”), p. 1-134.

- , 1924, *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, Leiden, E. J. Brill (“Memoirs of the American Museum of Natural History, XIII (2)”), p. 135-342.
- KEGG, Maude, 1990, *Nookoomis gaa-iinaajimotawid: what my gandmother told me*, (trans. John Nichols), Oshkabewis Native Journal, special edition, 1 (2), 185 p.
- KNIGHT, John, 2012, “The anonymity of the hunt: a critique of hunting as sharing”, *Current Anthropology*, LIII (3), p. 334-355.
- LANDES, Ruth, 1968, *Ojibwa religion and the Mide’wiwin*, Madison, University of Wisconsin Press, 250 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1943, “Guerre et commerce chez les Indiens d’Amérique du Sud”, *Renaissance*, 1, p. 122-139.
- LEWIS, Jerome, 2008, “*Ekila*: blood, bodies and egalitarian societies”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, xiv (2), p. 297-315.
- LONG, John, 1904, *John Long’s Journal, 1768-1782*, Cleveland, Arthur H. Clark, 329 p.
- MARSHALL, Lorna, 1999, *Nyae Nyae! Kung beliefs and rites*, Cambridge, Harvard University Press, 361 p.
- MARTIN, Calvin, 1978, *Keepers of the Game. Indian-animal relationships and the fur trade*, Berkeley, University of California Press, 240 p.
- MARTIN, Nastassja, 2016, *Les Âmes sauvages. Face à l’Occident, la résistance d’un peuple d’Alaska*, Paris, La Découverte, 326 p.
- NADASY, Paul, 2007, “The gift in the animal. The ontology of hunting and human-animal sociality”, *American ethnologist*, xxxiv (1), p. 25-43.
- MELVILLE, Herman, 1851, *Moby-Dick*, New York, Harper and Brothers, 635 p.
- NELSON, George, n. d., *Reminiscences*, Toronto, Metropolitan Toronto Reference Library, Baldwin Room (“George Nelson Papers”, Fonds S13).
- NELSON, Richard, 1986, *Make Prayers to the Raven. A Koyukon view of the Northern Forest*, Chicago, University of Chicago Press, 292 p.
- NM: OCD *Nehiyaw masinahikan*, *Online Cree Dictionary*. <http://www.creedictionary.com>.
- PICARD, Joséphine, 2019, “Adopted Animals & The Little Caribou”, p. S137-S172 in Lynn Drapeau and Adriana Machado Estevam (eds): *International Journal of American Linguistics*, LXXXV, “Innu Language Texts”, S1.
- PRESTON, Richard, 1976, “Reticence and Self-expression. A study of style in social relations”, p. 450-494 in William Cowan (ed.): *Papers of the Seventh Algonquian Conference*, Ottawa, Carleton University, 514 p.
- RUSHFORTH, Brett, 2014, *Bonds of Alliance. Indigenous and Atlantic slaveries in New France*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 406 p.
- SCHOOLCRAFT, Henry Rowe, 1855, *Historical and statistical information, respecting the history, condition and prospects of the Indian tribes of the United States*, Vol. 5, Philadelphia, Lippincott, 712 p.

- SCOTT, Colin, 2013, "Ontology and ethics in Cree hunting. Animism, totemism and practical knowledge", p. 159-66 in Graham Harvey (ed.): *The Handbook of Contemporary Animism*, Durham, Acumen, 581 p.
- SERPELL, James, 1996, *In the Company of Animals. A study of human-animal relationships*, Cambridge, Cambridge University Press, 283 p.
- SILBERBAUER, George, 1981, *Hunter and Habitat in the Central Kalahari Desert*, Cambridge, Cambridge University Press, 316 p.
- SKINNER, Alanson, 1911, *Notes on the Eastern Cree and Northern Salteaux*, Washington, American Museum of Natural History ("Anthropological Papers of the American Museum of Natural History" ix (1)), 177 p.
- SMITH, David, 1982, *Moose Deer Island House People*, Ottawa, National Museums of Canada ("National Museum of Man Mercury Series", Canadian Ethnology Service Papers, 81), 202 p.
- SMITH, J. Z., 1980, "The Bare facts of ritual", *History of Religions*, xx (1-2), p. 112-127.
- SPECK, Frank G., 1935, *Naskapi. Savage hunters of the Labrador Peninsula*, Norman, University of Oklahoma Press, 257 p.
- TANNER, Adrian, 1979, *Bringing Home Animals. Religious ideology and mode of production of the Mistassini Cree hunters*, New York, St. Martin's Press, 233 p.
- TAYLOR, Anne-Christine, 2001, "Wives, pets and affines: marriage among the Jivaro", p. 45-56 in Laura Rival and Neal Whitehead (eds): *Beyond the Visible and the Material: the Amerindianization of society in the work of Peter Rivière*, Oxford, Oxford University Press, 301 p.
- THOMPSON, David, 2009, *The Writings of David Thompson*, Vol 1, *The Travels. 1850 Version*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 352 p.
- TURNBULL, Colin, 1983, *The Mbuti Pygmies. Change and adaptation*, New York, Holt, Rinehart & Winston, 161 p.
- VALERI, Valerio, 1994, "Wild victims: hunting as sacrifice and sacrifice as hunting in Huaulu", *History of Religions*, xxxiv (2), p. 101-131.
- VANDER VELDEN, Felipe Ferreira, 2016, "Village ornaments: familiarization, and pets as art(ifacts) in Amazonia", *Vibrant. Virtual Brazilian Anthropology*, XIII (2) (online text: <http://www.vibrant.org.br/issues/village-ornaments-familiarization-and-pets-as-artifacts-in-amazonia/>).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 1992, *From the enemy's point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society*, Chicago, University of Chicago Press, 407 p.
- , 1996, "Images of nature and society in Amazonian ethnology", *Annual Review of Anthropology*, xxv, p. 179-200.
- , 2014, *Cannibal Metaphysics* (trans. Peter Skafish), Minneapolis, Univocal, 230 p.
- WILLERSLEV, Rane, 2007, *Soul Hunters. Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*, Berkeley, University of California Press, 229 p.

WILLERSLEV, Rane, Piers VITEBSKY, Anatoly ALEKSEYEV, 2014, "Sacrifice as the ideal hunt. A cosmological explanation for the origin of reindeer domestication", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, xx (1), p. 1-23.

WOLFF, Kurt, 1950, "Introduction", p. xvii-xli, in Kurt Wolff (ed.): *The Sociology of Georg Simmel*, New York, The Free Press, 447 p.

ZAVALETA, Erika, 1999, "The emergence of waterfowl conservation among Yup'ik hunters in the Yukon-Kuskokwim delta, Alaska", *Human. Ecology*, xvii (2), p. 231-236.

## NOTES

1. The narrative is contained in Section 7 of fur trader George Nelson's *Reminiscences*, written sometime between February, 1851 and 1859. My thanks to Harry Duckworth, University of Manitoba, for providing a copy of the document and the reference.

2. Indigenous pet cultures are little described outside of the Amazon. Limited comparative information derives from the Frazerian labors of Victorian polymath Sir Francis Galton (1883, p. 175-185) and from Serpell's chapter (1996).

3. A single source on Woods Cree states that larger and hence "troublesome" pet bears might be killed (Thompson, 2009, p. 123).

4. Long (1904, p. 123-125) wrote of Ojibwe that "This *totam* [here meaning "dream spirit" and not "clan eponym"] they conceive assumes the shape of some beast or other, and therefore they never kill, hunt, or eat the animal whose form they think this *totam* bears". Another Ojibwe "never would kill a bear because he had adopted one of those animals as his patron" (Grant, 1890, p. 357). Conversely, in some bands to the south those with bear dream beings were required to eat bear meat (Landes, 1968, p. 27-28). Rock Cree patterns include renunciation of the species, one or the other sex, or particular body parts.

5. In the 18th century, Cree objected to measurement of dead caribou (Thompson, 2009, p. 115). Over two centuries later, their descendants object to measurements of live caribou, specifically to radio collaring. Failure of the Beverly Herd of barren-ground caribou to migrate south to the Churchill River is explained as retribution by *Atihkwāpēw*, "Caribou Man", for these interventions. Immobilization and release of wild animals is inappropriate. Unwanted fish (*Catostomus* sp.) taken from nets may be killed rather than released alive. On one occasion, I liberated a still-living hare from my snare set. This tender-hearted act, or so I thought, provoked incredulous horror when I made the mistake of describing it to Cree hosts. Some elders expressed disapproval of incarceration of caribou, bear, and moose in Canada's Assiniboine Park Zoo.

6. Two Rock Cree pets with which I was acquainted in the 1970s perished in lethal encounters with dogs. The owner of a young eagle buried its remains with uncharacteristic

taciturnity. The owner of a bear cub, a volatile individual at the best of times, promptly dispatched the dogs with his shotgun and intimated that he might continue with their owner. There is no overt parallel to the Kuyokon (Athapaskan) doctrine that reflexive illness or death may follow if pet birds come to harm while in human custody (Nelson, 1986, p. 23, p. 188, p. 230).

7. Hearne (1958, p. 197, about Cree) recorded the fate of two young moose which fell prey to wolves after falling behind the canoes they were following on shore. Picard (2019, about Innu) has an account of a juvenile caribou abandoned because it was too large to embark in the owners' canoe.

8. Sacrificial feasts of pet tapir and peccary are described for the Tupian Cinta Larga, the Panoan Cashibo and Shipibo, perhaps other Panoan groups, and a Jivaroan tribe. The Yupa and the Arawakan Asháninka are said to eat pets in food crises (Erikson, 1987, p. 124-126, and 1997b, p. 446; Descola, 1994, p. 336).

9. Rather than one pan-Amazonian schema, Descola gives a pluralistic exposition of Arawakan sharing, Jivaroan predation, and Tukanoan exchange. Elsewhere, however, he generalizes single dominant schemas across large ethnological provinces: sharing in the American North and exchange in Northern Siberia and Australia (2005, p. 512 and p. 544). Compare Fausto (2007, p. 498-500 and p. 521-522) who, with qualification, gives priority to predation in the Amazon, sharing in the American Subarctic, and alliance in Siberia.

10. This is, in fact, closer to Erikson's account of Amazonian pet-keeping "*comme une expiation de la violence inhérente à la chasse*" (1997a, p. 120).

11. This exteriority requires emphasis since some languages spoken by animists subsume exchanges of gifts and deaths (Lévi-Strauss, 1943) in the same lexical or syntactic forms. In Cree, the initial element *āpēho-* forms a number of nouns and verbs glossed as "revenge", but which also denote positive instance of the broader meaning "return in kind". Thus, for example, the verb *āpēhow* means "she/he take revenge", but also "an act of kindness, a gift or a joke in return" and the noun *āpēhomākan* is glossed as "something, an act of kindness or revenge, is returned in kind" (NM: OCD). The same polysemy appears in Yukaghir where the root *ei'me*, "exchange, pay, payment", appears in predicates referring to revenge killings (Jochelson, 1910, p. 132).

12. Intensified aversiveness also appears as animals' reprisal for inappropriate hunting in Amazonia (Descola, 1999, p. 32). The thesis that Subarctic Algonquians attributed indigenous illness and introduced diseases to nosogenic animals (Martin, 1978) has been discredited.

13. Amazonian predation's exemplary form is exocannibalism. The politically volatile topic of Subarctic Algonquian martial cannibalism is complicated by temporal and regional variability in warfare practices. War and captivity decrease in intensity from south

to north and from the 17th to the 19th century. Henry the Elder (1966, p. 104-105, see Rushforth, 2014) provides an eyewitness account from Great Lakes Ojibwe, but Subarctic Ojibwe examples are lacking. In the 17th century, scalps of Iroquoian enemies appear as an Algonquian parallel to Amazonian cannibalism's associations with female fertility (Axtell and Sturtevant, 1980, p. 458-459; Ablar, 1992). For Woods Cree, see Brightman (1993, p. 143).

14. Brightman (1993, p. 189) provides an egregious example of the claim that Algonquians do not believe in venatic exchange. Such skepticism is not new: "They [Ojibwe] render ceremonies to him [bear] begging him to allow himself to be eaten, although they know he has no fancy for it" (Schoolcraft, 1855, p. 420).

15. For Nadasy (2007, p. 27-28), the reciprocity/predation distinction "artificially separates aspects of what [...] people themselves see as a coherent whole". He states that hunting in Northern societies is "reciprocal exchange" and not "violent process", but then tries to attribute to "standard insights in exchange theory" a conception of reciprocity subsuming lethal violence. He concludes by restating the "contradiction between reciprocity and domination" as the "tension between positive and negative aspects" of reciprocity.

16. In the Circumpolar North, individual animals and species game rulers each figure as agencies: "Thus hunting involves three types of participants, animals, human beings, and spirit beings. Animals participate not as passive resources but as active persons" (Feit, 1994, p. 295, about Eastern Cree). In Siberia, "A lucky hunt depends on the good-will of the animal's guardian-spirit but also on that of the animal itself. Thus, they say [...] 'If the reindeer does not like the hunter, he will not be able to kill it'" (Jochelson, 1924, p. 146, about Yukaghir). The same complexity appears in Southeast Asia (Valeri, 1994, p. 117-119, about Huaulu). As concerns bears, species rulers are attested for Ojibwe (Landes, 1968, p. 27; Skinner 1911, p. 162), but less commonly for Cree and Innu. When asked about the being, an Eastern Cree stated succinctly: "No, every bear is a chief himself" (Speck, 1935, p. 95). Nor do circumpolar game spirits and animals exemplify the whole-part or legisign-replica relations sometimes attributed to them.

17. The Kalahari San exemplify venatic predation without exchange: "The concepts found in many cultures—that animals have spirits that can be ritually addressed, that animals must be ritually appeased, or the killing atoned for—are lacking among the !Kung" (Marshall, 1999, p. 144). For the G/wi "There is an underlying enmity inherent in man's position on the trophic web. 'We hate the lions, leopards, and spotted hyenas because they will hurt us. The antelope [enumerated by species] hate us because they see our fires at night and N!adima [a deity] has told them that these fires are to cook them'" (Silberbauer, 1981, p. 63). As befits neighbours of big cats, San have well-developed conceptions of reciprocal predation (Bleek and Lloyd, 2004, p. 62). The Mbuti are the ethnological prototype of

“giving environments” and hunter-gatherer sharing; this notwithstanding, “Nature has important negative aspects” for them (Ichikawa, 1992, p. 41). The Mbendejele, another Pygmoid people, state candidly that “We are in conflict (bita) with the animals” (Lewis, 2008, p. 302).

18. For Cree, “The event of violent appropriation is represented to the animal as its own act of [...] voluntary reciprocity” (Brightman, 1993, p. 211). The tactic of perspectival manipulation is well-documented in Siberia. In a didactic narrative, a young woman speaks aloud of the sufferings of the elk whose corpse she is retrieving, compounding the error by speaking aloud the word “elk”. Thereafter, people are visited with famine until the girl is killed as an offering (Jochelson, 1924, p. 147-148, about Yukaghir): “When she told it pityingly that it had been tortured and killed, she thereby destroyed the illusion as to the nature of the animal’s death. The poor girl had to pay with her life for her realistic attitude towards the facts of the hunt”. Willerslev (2007, p. 104) writes that animals’ self-immolation occurs only when the Yukaghir hunter “transforms its [animal’s] perception of reality into a manipulated fiction” by “playing his deceitful role as harmless lover”.

19. Erikson writes of “*bonne conscience*”, “*culpabilité*”, and “*justification subconsciente*” (1987, p. 105, p. 114 and p. 116), and acknowledges excessive psychologism in his thesis (1997a, p. 124). The emotions to which he attributes causal significance, however, are themselves effects of a sociological dialectic between alliance and predation. In his ethnographic cases, the “malaise conceptuel” is more overtly focused on reprisal than on remorse.



# VERTIGES DE LA SYMÉTRIE

## Remarques tardives sur l'anthropologie de la nature

par

Pierre CHARBONNIER

*philosophe, chargé de recherche au CNRS*

*membre du LIER (laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités)*

*École des hautes études en sciences sociales*

Tout se passe comme prévu. Bientôt quinze après sa publication, *Par-delà nature et culture* n'appartient plus tout à fait à son auteur, et on ne compte plus les tribunes, les ouvrages de vulgarisation ou de mobilisation, les slogans environnementaux qui sont imprégnés du langage de l'anthropologie de la nature. Les ontologies, l'animisme, les non-humains, le point de vue du chasseur, tous ces éléments d'abord mis en place pour rendre compte d'une expérience ethnographique et pour en déployer la signification comparative font désormais partie d'un autre univers symbolique, et sont associés à des finalités bien différentes de l'enquête savante. En tant qu'enseignant occasionnel à l'École des hautes études en sciences sociales, je rencontre très souvent des apprentis chercheurs et militants pour qui ce langage, ces concepts sont indifféremment une manière d'exprimer l'altérité des mondes non occidentaux et l'altération possible du nôtre. Comme chercheur, intervenant ponctuel dans des manifestations scientifiques ou pédagogiques, j'ai pu constater à de nombreuses reprises que la description fournie par Philippe Descola de la composition des mondes exerce une puissance d'attraction (et de séduction) surprenante.

On aurait tort de voir dans ces réappropriations des trahisons. D'abord parce qu'il n'est jamais de bon ton de limiter les enthousiasmes nés d'une rencontre intellectuelle, et surtout parce que la productivité politique de l'anthropologie de la nature est effectivement à explorer. Évidemment,

j'ai joué ma modeste part dans ce processus d'interprétation et de mise au travail de l'anthropologie de la nature. Je l'ai d'abord fait dans une perspective tout à fait scolaire, pour laquelle la glose et l'inscription dans une lignée de nobles prédécesseurs (l'école durkheimienne, le structuralisme, le marxisme) font office de consécration et de validation : *Par-delà nature et culture* intervenait dans ce travail à la fois comme l'étape la plus récente d'une histoire, celle d'une rationalité anthropologique travaillée depuis ses origines par le problème des esprits non humains, et comme l'accomplissement temporaire du projet de symétrisation de la modernité. Le moins que l'on puisse dire est que je ne sous-estimais alors pas la centralité de cette proposition théorique.

Avec un peu de recul, je m'aperçois aujourd'hui que l'anthropologie de la nature telle que la développe Philippe Descola est peut-être, bien au contraire, une exception au regard de la trajectoire suivie dans les dernières années par le problème de la remise en question de l'opposition entre le naturel et le social. Ou disons, plutôt qu'une exception, il s'agit de la branche (devenue) minoritaire d'une stratégie théorique et descriptive plus générale et incarnée par de nombreux auteurs qui emploient des concepts communs, comme ceux cités plus haut, et qui poursuivent plus ou moins explicitement des objectifs politiques communs, tournés vers l'écologie politique. Mon hypothèse, ici, est que l'incorporation de l'idiome animiste à la critique des formes contemporaines de domination, et plus largement la tendance au « libéralisme ontologique » qui accorde à tous les êtres la condition de personne, ne constitue pas le débouché intellectuel principal de l'anthropologie de la nature. L'intérêt et le sens de l'entreprise menée par Philippe Descola se trouveraient alors plus dans son irréductibilité à l'enthousiasme néo-spiritualiste, voire néo-primitiviste, en partie né de ses propres travaux, que dans son éventuelle centralité, dans sa participation à un nouveau consensus critique et moral, finalement assez fragile.

Revenons un instant en arrière. Depuis les années 1970 ou 80, le principe de symétrisation est l'un des principaux points de ralliement de la production intellectuelle des sciences sociales. On peut en décrire assez simplement les raisons. Au moment de la genèse de ces savoirs, au tournant du xx<sup>e</sup> siècle, l'autorité scientifique typique est portée par un individu mâle occidental, socialisé dans la culture du progrès industriel, de la démocratie libérale. La validité de son discours tient à un dispositif d'objectivation qui vise à dégager des lois de l'expérience collective, lois au regard desquelles

la marche de l'Histoire peut éventuellement être jugée. Ironiquement, les méthodes alors mises en place pour entrer dans la machine sociale et en démonter les mécanismes ont fini par revenir en boomerang sur ce socle épistémologique et sociologique, puisque chacun des traits de ce sociologue-type (ou de cet anthropologue-type) a pu faire l'objet d'une distanciation critique. Cette distanciation critique s'est opérée de plusieurs façons, dont certaines ont été d'une grande radicalité. Par exemple, dès lors que l'on a voulu la faire porter sur l'autorité scientifique comme telle, sur la séparation entre un sujet épistémique et ses objets, c'est la rationalité des sciences sociales dans son ensemble qui a été menacée.

Mais si l'on s'attaque, plus prudemment, aux conditions sociales de l'objectivation sociologique et anthropologique, l'espace pour de nouvelles enquêtes se libère. Cela s'est fait principalement sur trois plans, selon trois axes principaux : la domination masculine, qui masque la construction sociale du genre et l'invisibilité de la parole féminine ; la domination coloniale, qui trahit une téléologie de la modernisation ; la domination techno-scientifique du monde, qui s'appuie sur la privation d'agentivité des non-humains. Alors que l'épistémologie sociale faisait plus ou moins consciemment graviter les femmes autour des hommes, les non-modernes autour des modernes (ou le Sud autour du Nord) et les choses autour des personnes, la symétrisation a provoqué un renversement copernicien qui faisait bien entendu écho à des processus très profonds qui animaient les sociétés après la Seconde Guerre mondiale : l'effritement du patriarcat, les luttes pour la décolonisation et l'émergence des préoccupations environnementales. Pendant une période assez longue, à laquelle nous appartenons d'ailleurs peut-être toujours, une bonne partie des innovations empiriques et théoriques se sont déployées dans ce cadre, sur l'un de ces trois plans, et l'anthropologie sociale en particulier a subi ces transformations dans un mélange d'enthousiasme et de nervosité.

C'est évidemment les deuxième et troisième dimensions de la symétrisation (je précise que je ne vois pas de hiérarchie entre elles) qui méritent à présent notre attention, puisque ce sont elles qui organisent l'œuvre de Philippe Descola, toute entière consacrée à accompagner l'éclatement du *credo* moderne selon lequel nous serions maîtres de notre destin historique parce que nous sommes maîtres des conditions naturelles qui nous entourent.

Tout le problème, en tout cas pour la philosophie politique, est désormais de savoir exactement de quoi procède cet éclatement conjoint

du rapport au non-humain et à l'altérité culturelle, et à quoi il ouvre. La stratégie comparative des anthropologues se décline à cet égard en plusieurs variantes, dont on peut rapidement donner un tour d'horizon.

L'option la plus économe pour précipiter l'effacement de l'orgueil moderne consiste à dépeindre l'économie symbolique animiste comme, disons, une forme élémentaire du rapport au monde, et en tant que telle, émancipée par anticipation des médiations pathologiques que constituent les techno-sciences et le formalisme de l'entendement organisateur. Tim Ingold incarne au mieux cette voie, dans laquelle l'investigation sur l'animisme finit par rejoindre l'idéal phénoménologique d'une redécouverte de l'expérience humaine purifiée des recouvrements et occultations modernes, et compatible avec les principes de l'éthique environnementale *mainstream*.

Une seconde option, dont Eduardo Viveiros de Castro est le plus solide avocat, consiste à restituer à l'animisme (ou, en l'espèce, au perspectivisme) son autonomie intellectuelle et politique, trop longtemps réduite à une condition subalterne par le dispositif colonial et objectivant. J'emploie ici le terme *subalterne* pour faire résonner la parenté entre le travail de l'anthropologue brésilien et l'historiographie indienne de Guha et de ses élèves, Chakrabarty en particulier : le perspectivisme ici est moins une restitution authentique de l'expérience originaire du monde qu'un schéma intellectuel et historique pleinement capable de se connaître, et comme tel inscrit dans un processus de décolonisation. La rationalité des vaincus, des faibles, est ainsi en mesure de renvoyer à son caractère provincial et partiel la pensée des vainqueurs, et à en contester l'autorité.

Plus récemment, sont apparues d'autres variantes de l'anthropologie de la nature, qui jouent encore autrement avec ses possibilités comparatives et critiques. On peut en signaler deux, qui se caractérisent par leur radicalité. À Eduardo Kohn, on doit un passage à la limite du projet de symétrisation. Dans son travail en effet, l'arrangement ontologique amazonien où prévaut le *continuum* avec le non-humain n'est pas interprété comme une construction sociale contingente, mais comme l'exploitation ingénieuse de possibilités biosémiotiques, c'est-à-dire comme la mise à profit d'une continuité réelle, scientifiquement démontrable, entre le vivant et le symbolique. De son côté, Anna Tsing a mis l'accent sur la condition commune des personnes et des choses dans le contexte d'un effondrement (postulé) des structures institutionnelles et marchandes caractéristiques de la modernité. Il y a là aussi un passage à la limite,

dans la mesure où ce n'est plus l'altérité géo-culturelle d'un collectif qui invite à une redescription de la modernité, mais plus simplement (et plus dramatiquement) le passage historique à un régime de précarité socio-écologique universel qui justifie la mise en parallèle des groupes humains et non humains dont on estime qu'ils sont réunis dans les ruines.

On trouve donc, au prix d'une simplification des débats que je me permets ici, au moins quatre voies que sont respectivement celles de la reconquête de l'authenticité (Ingold), de l'autonomisation des subalternes (Viveiros de Castro), de l'unification biosémiotique (Kohn) et de l'alliance post-apocalyptique (Tsing). À côté de ces stratégies pour le moins spectaculaires, qui entendent subvertir frontalement l'ordre épistémique et politique de la modernité, la stratégie suivie par Philippe Descola apparaît fatalement comme plus sobre, voire compromise avec un pacifisme épistémologique qui ne sied pas à l'âge de révolutions dans lequel nous entrons. Derrière la forme typologique que prend *Par-delà nature et culture*, il y a bien en effet un renoncement à l'élan utopique, ou au moins hétérotopique, qui caractérise les autres variantes de l'anthropologie de la nature : jamais il n'est suggéré que l'on puisse aller s'établir dans un autre monde, jamais l'animisme (et encore moins le totémisme ou l'analogisme) n'apparaît comme un destin possible pour un naturalisme pourtant fatigué, proche de la rupture. La symétrisation, telle que la pratique Descola, s'achève sans conteste sur l'identification d'une impasse naturaliste, mais les formes de sa subversion ne se trouvent nulle part préformées dans les contreparties ontologiques décrites.

C'est la raison pour laquelle, comme je le disais en introduction, il ne faut pas chercher le sens politique de *Par-delà nature et culture* dans le renouveau spiritualiste actuel dont l'animisme constitue l'un des idiomes, et l'écologie le débouché principal. Au fond, nous savons bien, sans toujours vouloir l'admettre, qu'il y a quelque chose d'hypocrite à vouloir faire endosser aux collectifs non modernes notre propre rêve de réenchantement du monde. La perte du monde sensible et de ses mythologies, l'apparente désincarnation des relations réglées et prévisibles qui prévalent dans les sociétés industrielles, ce sont là des tropes modernes par excellence, dont on sait qu'ils ont parfaitement cohabité avec la mise en ordre marchande du monde depuis le XIX<sup>e</sup> siècle. Retraduire cet affect mélancolique dans l'idiome animiste postmoderne ne fait souvent que lui donner un lustre exotique dont la prise critique effective est très limitée : on sait en effet que si l'animisme a été tragiquement repoussé dans les

confins du monde par la conquête, c'est parce qu'il était inadapté et inadaptable aux conséquences matérielles du naturalisme. Plus grave, cela tend à ne présenter de l'animisme que ce qui nous plaît en lui, sa sobriété écologique, pour en oublier d'autres dimensions tout aussi constitutives, comme la violence.

En réalité, l'altération de l'écologie symbolique naturaliste n'est pas à l'horizon du travail de Philippe Descola. Elle en est la prémisse. C'est en effet l'incapacité du schème naturaliste à garantir la totalisation de l'expérience collective, le fait qu'il soit déjà en train de sortir de ses gonds épistémologiques sous l'effet des strates de réflexivité qui s'accumulent, le fait que l'ordre épistémopolitique qu'il entendait fonder soit pris à défaut de toutes parts, qui rendent possible l'écriture de *Par-delà nature et culture*. La dislocation du naturalisme, c'est-à-dire l'incapacité de l'appareil idéologique qui le soutient (ses « valeurs ») à réguler et à limiter son déploiement matériel (ses « forces productives ») comme il l'avait fait dans le passé, invite à le symétriser, à le provincialiser, c'est-à-dire à le rendre homogène avec d'autres formules ontologiques. Or, ce qui frappe, et qui constitue comme tel un énoncé politique, c'est l'écart extraordinaire entre d'un côté, le régime d'égalité statutaire strict qui organise les rapports entre modes d'identification, et de l'autre, l'inégalité factuelle que l'on constate entre eux, inégalité essentiellement concrétisée dans leur poids démographique et écologique, et dans la responsabilité politique que ce poids implique pour nous.

L'incongruité de notre présence, en tant que naturalistes saisis par la culpabilité, dans le tableau à quatre termes tient à cela : nous sommes absolument quelconques dans la mesure où nous jouons dans des coordonnées définies au-delà de notre conscience sociale, et en même temps absolument singuliers par le destin historique et écologique que nous avons imposé à tous, et qui a déjà largement contribué à rayer de la carte les alternatives ontologiques. Nous n'occupons qu'une case, et pourtant c'est l'intégralité du monde que le naturalisme a reconfigurée. Le simple fait d'énoncer ainsi les choses met le doigt sur la responsabilité spécifique qui incombe au naturalisme – ou à ce qu'il en reste : cette responsabilité ne traduit pas, comme on le pensait à l'âge des empires, son éminence historique et cosmologique, mais l'ampleur de sa faute, ou du moins de son déraillement. Dans ces conditions, il n'est ni possible ni souhaitable de quitter le navire pour le regarder couler du point de vue d'une position qui se voudrait ontologiquement hétérogène, du point

de vue d'un hypothétique autre monde. L'impératif qui émerge, à partir de la construction-même de *Par-delà nature et culture*, est celui de rendre compatible ce naturalisme tardif avec la diversité écologique et sociale qu'il a d'abord repoussée et érodée.



# DU TERRITOIRE PARCOURU AU PAYSAGE FIGURÉ

Se relier au pays natal quitté à travers la peinture  
et la photographie parmi des éleveurs nomades de Mongolie

par

Bernard CHARLIER

*maître de conférences invité*

*université catholique de Louvain-la-Neuve*

Cet article est la prolongation d'une réflexion menée il y a plusieurs années sur l'attachement que des éleveurs nomades de Mongolie entretiennent avec une portion de territoire qu'ils nomment leur « pays natal », *törsön nutag* (Charlier, 2015). Au cours de cette réflexion, j'ai émis l'hypothèse selon laquelle ce lien n'est pas seulement établi à la naissance mais est entretenu à la fois par la mobilité nécessaire à la survie des bêtes (moutons, chèvres, vaches, chevaux) et l'accomplissement d'actions rituelles pratiquées tantôt par les femmes, tantôt par les hommes. À chaque campement, les femmes pratiquent matin et soir des libations de lait destinées aux esprits du territoire (*savdag*), et les hommes réalisent des offrandes de lait et d'alcool à l'*ovoo*<sup>1</sup> du campement d'hiver durant les cérémonies du nouvel an. Ils attirent ainsi la protection de ces esprits. L'analyse de ces rituels m'a permis de comprendre que la notion de *nutag* ne se réfère pas tant à une spatialité précise qu'à un réseau de relations que les hommes tissent entre eux, mais aussi avec les animaux et les esprits du territoire. En effet, au cours du temps, l'accomplissement de ces rituels contribue à créer un attachement entre les éleveurs et les esprits, si bien qu'il est difficile pour les aînés de quitter le pays natal. S'ils s'en vont trop longtemps, les esprits, dit-on, se languiront d'eux (*sanah*) et cesseront de les protéger ; ils risquent alors de mourir rapidement. Les aînés risquent également de se languir de leurs *savdag*. Certains éleveurs ayant migré

dans une autre province ou à la ville utilisent le verbe *sanah* pour qualifier le sentiment de manque qu'ils éprouvent à l'égard de leurs *savdag*. La question posée dans cet article est la suivante : comment ces éleveurs qui ont quitté leur pays natal continuent-ils d'entretenir des liens avec les esprits de ce territoire ?

L'une des manières envisagée ici est l'élaboration d'une peinture de ce territoire quitté et d'un montage photographique représentant le lieu du campement d'hiver. La peinture située sur l'autel domestique de la yourte possède une dimension rituelle alors que la photographie posée sur une étagère juste à côté de l'autel remplit une fonction exclusivement mémorielle. Après avoir mentionné les prières quotidiennes que les femmes adressent aux *savdag*<sup>2</sup>, je m'attacherai dans un premier temps à montrer comment la peinture du pays natal (*nutagijn zurag*) et le montage photographique permettent de garder un lien avec le pays natal quitté, et ensuite pourquoi ces peintures et ces photographies peuvent être considérées comme des représentations paysagères.

## PARCOURIR LE PAYS NATAL . . .

Nous sommes en 2007. En me parlant de leur fils et de leur gendre qui veulent migrer à la ville, Nadmid et Cecegbal, un couple d'éleveurs vivant dans la province de Uvs<sup>3</sup>, racontent qu'avec le temps, il leur est devenu de plus en plus difficile de quitter le pays natal. Cecegbal a quelques parents à Ulaanbaatar mais elle ne veut pas y aller car elle préfère rester avec sa très vieille maman, ses frères et ses sœurs qui vivent à Ulaangom, le centre provincial. Elle dit :

« Quand nous sommes vieux ce n'est pas bon d'aller loin de notre pays natal car les esprits locaux (*savdag*) ne nous protégeront plus. Loin de notre pays natal, nous mourrons rapidement. Mon père, mon grand-père et ma mère ont vécu ici. Maintenant c'est le pays natal de mon fils. Si nous nous en allons loin des *savdag*, ils se languiront de nous (*sanah*) et retireront leur protection. J'ai fait des libations pour eux toute ma vie. »

À chaque campement, Cecegbal offrent en effet matin et soir le premier lait de la traite aux esprits locaux du territoire. Elle prie pour différents *savdag* selon les campements où elle séjourne avec sa famille, et raconte :

« Lorsque nous sommes près du lac Üüreg, je prie pour le *savdag* du lac et de la montagne Cagaan Šuvuut. Aux camps d'automne et d'hiver je prie pour une source proche appelée Heveg et un cours d'eau, Cagduult. À Ulaan Davaa [nom du lieu où le campement de printemps se trouve] je prie pour une source nommée Belyn Bulag. Quand je ne connais pas le *savdag* de l'endroit, je mentionne juste le nom de la région dans mes prières. »

Lorsqu'elle prie matin et soir en faisant des aspersions de lait vers les quatre points cardinaux, elle essaie de mentionner les noms de *savdag* vivant dans les lieux visités au cours de l'année<sup>4</sup>, je la cite à nouveau :

« Mes 33 divinités du ciel et esprits des eaux d'en bas !  
Les esprits gardiens des destinées de mon père, de ma mère, de mon  
beau-père et de ma belle-mère !  
Ma montagne Cagaan Šuvuut  
Mon lac Üüreg, source Heveg, torrent Cagduult  
Mon Bajram Baadaa [nom du lieu du campement d'été] où les saules  
grandissent vite  
Cöög ! Bien aimés  
Mes emblèmes nationaux de toutes natures  
Mon Père Blanc<sup>5</sup>  
Mon maître Bouddha  
Soyez ceux grâce auxquels les malédictions sont conjurées  
Ma destinée  
Que la technologie sans frein  
Se réalise bien  
Soyez ceux [les *savdag*] grâce auxquels les malédictions des enfants et  
des proches  
Sont conjurées  
Soyez ceux grâce auxquels les enfants vivent heureux. »

Les récitations de ces prières matin et soir à chaque campement ont pour but d'attirer et de maintenir la protection des *savdag* qui peuplent l'environnement naturel (*bajgal'*).

### ... ET S'ATTACHER

La répétition de ces prières aux différents campements montre que la mobilité est importante dans la manière dont une famille s'attache à un territoire et aux esprits qui y vivent. La dimension de mobilité dans le processus d'attachement au pays natal est visible lorsque, après avoir demandé à plusieurs éleveurs où se trouvait leur pays natal, la plupart mentionnaient en premier lieu le campement d'hiver en plus de leur district – *sum* –, de naissance. C'est le cas de Suujaa qui répondit à ma question en dessinant sur mon carnet de notes le trajet qu'il effectuait pendant un an avec son troupeau en partant du camp d'hiver<sup>6</sup>. La mention de ce campement est intéressante car il s'agit d'un endroit, comme le dit Delaplace (2008, p. 147), fortement identifié à la filiation patrilinéaire étant donné que certains éleveurs considèrent ce campement comme leur campement d'hiver de lignage (*udmyn övölžöö*).

La référence de Suujaa à la mobilité implique l'idée qu'appartenir à un territoire, c'est aussi et certainement avant tout y vivre et y grandir en se déplaçant pour assurer la survie des troupeaux. Nous nous souvenons de la phrase de Cecegbal, selon laquelle si elle et son mari s'en vont, les esprits locaux, maîtres du territoire, se languiront d'eux, *sanah*, car ils ont vécu à cet endroit toute leur vie.

Lorsque Dorjoo, le fils de Nadmid et Cecegbal, répétait à ses parents qu'il voulait partir à Ulaanbaatar, Cecegbal lui répétait l'expression : *dassan gazaryn davuu zöölön*, « le tissu doux des endroits connus ». L'analyse que Legrain fait de cet aphorisme me semble très bien refléter le mode de relation que les éleveurs rencontrés entretiennent avec leur *nutag*. Un endroit connu peut être considéré comme un vêtement porté souvent. Selon l'auteur, l'aphorisme évoque la douceur d'une deuxième peau, similaire à un tissu adouci par ses nombreuses utilisations, et un processus d'habituations réciproque (Legrain, 2015, p. 47) :

« L'un des sens de *dasah* renvoie aussi au processus qui consiste à devenir similaire (*izildeh*) ou intime (*dotno boloh*, lit. « devenir intérieur »). Mais peut-être est-ce moins d'incorporation (au sens de rendre interne une réalité externe) qu'il s'agit que d'un processus réciproque d'harmonisation entre deux réalités qui peuvent être soit deux individus, soit un individu et un environnement (incluant des

objets naturels, des artefacts et d'autres personnes) comme c'est le cas pour le *nutag*. »

Ainsi, l'attachement d'une personne à son *nutag* se conjugue à l'attachement du *nutag* à la personne. Ce lien se manifeste aussi par l'utilisation du verbe *sanah*, « se languir », mentionné au début de cette présentation par Cecegbal lorsqu'elle racontait que si des personnes âgées s'en vont de leur pays natal, les *savdag* se languiront d'elles. *Sanah*, dans ce contexte, se réfère à une relation d'affection entre des êtres qui ne se sont plus rencontrés depuis longtemps. Ce verbe désigne un sentiment de regret face à l'absence d'un être aimé.

Cinq ans après mon départ de Uvs, en 2011, Cecegbal a perdu son fils et son mari et s'est sédentarisée dans le centre provincial d'Uvs, à Ulaangom. Les lacs, les montagnes, les arbres et les *savdag* lui manquent, « *sanah* », mais le lieu, dit-elle, lui rappelle trop ses êtres aimés. Elle ne veut plus s'y rendre. Néanmoins, matin et soir, elle continue de faire des libations de lait aux esprits du territoire qu'elle a quitté. Elle mentionne tous les lieux où elle séjournait durant le parcours de nomadisation. Comme si elle répétait ce parcours encore et encore, ce parcours qui l'attache à son pays natal.

Quitter le pays natal n'est jamais chose aisée, même pour les plus jeunes. Le départ implique souvent l'idée d'une tension ou plutôt d'un entre-deux difficile à combler entre différents lieux de vie<sup>7</sup>. L'importance du lien personnel avec le pays natal se rappelle aux personnes malchanceuses vivant loin de leur lieu de naissance. Les prêtres bouddhistes conseillent en effet parfois aux citadins ayant subi de nombreux revers de fortune de retourner dans leur pays natal, à la campagne, sur leur lieu de naissance (*törsön nutag*), idéalement là où a été enterré leur placenta<sup>8</sup>, pour se revitaliser et augmenter leur *hijmor'*, ce potentiel vital qui fluctue à l'intérieur des individus. Ils y vont prier les esprits du territoire et se rouler (*hörvööh*) presque nus sur le sol.

## PRÉSERVER LES LIENS À TRAVERS LES PRIÈRES ET LA FIGURATION

La relation avec le pays natal est rarement définitivement coupée. L'attitude qui consiste à maintenir un lien avec les esprits du territoire équité n'est pas seulement le fait de Cecegbal. Il y a deux ans, j'ai rencontré une famille de Uvs avec laquelle j'avais vécu plusieurs semaines

sept ans auparavant. Nous nous sommes revus dans la province de Selenge, beaucoup plus proche d'Ulaanbaatar, où elle a migré après avoir perdu une bonne partie de son troupeau lors d'une tempête givrante. Chuluunbaatar, le père de famille, s'est installé dans cette province au climat plus doux avec son épouse Yanjima, son plus jeune fils et sa belle-fille. Chaque matin et soir, Yanjima continue de faire des libations de lait aux *savdag* comme elle le faisait à chaque campement lorsqu'elle vivait à Uvs. Ici, à Selenge, elle ne connaît pas bien les noms des lieux où elle nomadise, alors elle préfère mentionner les noms des *savdag* de Uvs. Le matin, la prière est assez courte :

Mes 33 divinités du ciel et 77 esprits des eaux d'en bas !  
 Les esprits gardiens des destinées de mon père, de ma mère, de mon  
 beau-père, de ma belle-mère, de mon époux et de mes enfants !  
 Mon Père blanc gardien de la destinée du pays natal  
 Assure le développement du bétail

Le soir, la prière est plus longue. De manière cumulative, Yanjima mentionne d'abord deux montagnes de Selenge avant de prier plus longuement pour les *savdag* de Uvs où elle vivait. Pour les *savdag* de Selenge, elle dit :

Mes montagnes Hongor Ovoo et Naran Ovoo,  
 Prenez-nous sous votre protection

Elle continue ensuite avec les prières pour les *savdag* de Uvs :

Mon pays natal,  
 Mes parents qui m'ont élevée,  
 Ma terre du lieu de naissance  
 Mes rivières grandes comme la mer coulant  
 des montagnes et qui m'ont permis de m'abreuver  
 Ma montagne Cagaan Šuvuut qui est devenue un vieil homme  
 Mon lac Üüreg qui fournit de l'eau potable  
 Ma montagne Cagaan Šuvuut, le *savdag* de mon pays natal  
 De ta haute montagne coiffée de son sommet  
 Protège les trois familles en éloignant les maladies,  
 En les remplissant de rires de bonheur,

En éloignant les mauvaises choses  
En apportant toutes les meilleures choses  
En éloignant les malédictions  
Mon Père blanc, le *savdag* de mon pays natal  
Garde-nous sous ta protection, nous qui sommes loin

À l'intérieur de la yourte, on trouve sur l'autel domestique, à côté d'images de divinités bouddhiques et des photos de parents, une peinture de la montagne Cagaan Šuvuut qu'elle mentionne dans ses prières.

Sur la peinture, le sommet de la montagne est enneigé et le ciel est bleu. Un peu plus bas, le spectateur peut observer les collines environnantes. On distingue au loin sur de vastes plateaux herbeux un troupeau de moutons et de chèvres, et sur la gauche deux yourtes. De la fumée se dégage de la cheminée d'une des yourtes, laissant deviner une activité liée au foyer domestique, peut-être la cuisson d'un repas ou la préparation de thé. Il s'agit d'une scène de la vie quotidienne telle que l'on peut l'observer lorsqu'on se déplace dans la steppe. Dans le coin inférieur droit de la peinture, une image d'une divinité protectrice bouddhiste a été superposée avec la prière qui s'y rapporte. La présence de cette image au bas de la peinture confère à cette dernière une dimension rituelle, comme si la peinture protégeait la famille de la même manière que le *savdag* dont



Fig. 1. Peinture de Cagaan šuvuut (Bernard Charlier, 2015)

le lieu de résidence est figuré. Au bas de l'image religieuse est indiqué sur un petit morceau de papier blanc que la peinture a été offerte par la famille de Baljav, l'un des fils aînés de Yanjima et Chuluunbaatar. On retrouve ici l'idée que le lien d'appartenance au pays natal et sa transmission sont perçus plutôt comme des affaires d'hommes que de femmes<sup>9</sup>. Baljav a arrêté sa vie d'éleveur et s'est sédentarisé à la capitale. Il a fait faire cette peinture pour l'offrir à ses parents après qu'ils se furent installés à Selenge.

Cette image ressemble à d'autres images de « pays natal », *nutgijn zurag*, que l'on trouve également chez certaines familles installées en ville parfois depuis plusieurs générations.

Accrochées sur les murs des appartements soviétiques, elles ne sont pas toutes accompagnées d'images religieuses et ont plus une valeur décorative et mémorielle que religieuse. C'est le cas d'un vieil homme d'origine ethnique bouriate vivant à Ulaanbaatar qui se remémore en regardant les vallées sur sa peinture de pays natal le chemin que son grand-père et son père ont suivi lorsqu'ils ont migré de Russie vers la Mongolie



Fig. 2. Autel domestique (Bernard Charlier, 2015)

dans les années 1920. Les motifs de ces peintures sont assez récurrents. Ils représentent souvent un troupeau en avant-plan, parfois accompagné d'éleveurs, des yourtes, une rivière, des montagnes en arrière-plan avec un *ovoo* sur leur sommet surplombé par un ciel bleu. Ces éléments se retrouvent aussi en partie dans certains dessins d'animaux consacrés situés sur les autels domestiques.

Dans la yourte de Chuluunbaatar et Yanjima, on trouve à côté de l'autel domestique un montage photographique incluant une photo du lieu où se trouvait le campement d'hiver de la famille.

La photographie donne à voir la montagne Cagaan Šuvuut vue sous un autre versant ainsi que les collines environnantes qui abritaient du vent le campement d'hiver. Sur le plateau herbeux devant ces collines ont été ajoutées des photos de lutteurs célèbres originaires de la province de Uvs. Ils sont assis dans l'herbe et s'échangent leurs tabatières comme s'ils voulaient faire connaissance les uns avec les autres. La présence de ces lutteurs sur ce territoire souligne l'attachement que Chuluunbaatar et sa famille entretiennent envers leur pays natal et plus particulièrement



Fig. 3. Peinture de pays natal dans un appartement à Uulunbaatar  
(Bernard Charlier, 2011)



Fig. 4. Dessin d'un  
bouc consacré  
(Lars Højer, 2004)

leur campement d'hiver. Les lutteurs, surtout les champions, ont un statut particulier car ils sont supposés être dotés de beaucoup de force vitale, *hijmor'*. Lors de championnats de lutte, les spectateurs tentent de s'appropriier un peu de cette force vitale en frottant leur main sur la peau des lutteurs et en appliquant un peu de leur sueur sur le front. Sur le montage photographique, la force vitale de ces champions de lutte semble s'associer au camp d'hiver de la famille.

Yanjima dit qu'elle regarde la peinture de Cagaan Šuvuut et la photo du campement d'hiver lorsqu'elle se languit – *sanah* – de son pays natal. Ces représentations picturale et photographique présentent les éléments saillants de ce qui constitue pour elle et sa famille leur pays natal. Elles n'ont pas ici seulement une valeur uniquement décorative destinée à nourrir une forme de nostalgie.

La peinture est devenue un lien actif avec le territoire quitté, et plus spécifiquement avec le *savdag* Cagaan Šuvuut. La photographie, quant à elle, témoigne du lien entre des éleveurs et la force vitale, *hijmor'*, présente dans leur pays natal, et ici plus spécifiquement au campement d'hiver. Elles sont source d'attachement mais aussi vecteur de transmission puisque ces images peuvent être transmises de génération en génération.



Fig. 5. Montage photographique du campement d'hiver  
(Bernard Charlier, 2015)

### CONCLUSION : DU PAYS NATAL PARCOURU AU PAYSAGE FIGURÉ

On retrouve à travers les récitations de prières effectuées aux différents campements l'idée selon laquelle parmi les éleveurs nomade un territoire, et *a fortiori*, le pays natal, est avant tout un lieu d'interactions entre les hommes, les hommes et les animaux, et entre les hommes et les esprits du lieu. Il s'agit d'habiter un espace propice à la vie pastorale sans désir de se l'approprier et de le transformer en propriété privée. Pour le dire avec les mots de Humphrey (1995, p. 135) :

*« In Mongolian culture itself landscapes are more in the nature of practice designed to have results: it is not contemplation of the land (gazar) that is important but interaction with it, as something with energies far greater than the human. »*

Ce que le cas ethnographique explicité dans cet article donne à voir est que la relation au pays natal, et plus précisément aux esprits qui l'habitent, ne s'arrêtent pas lorsque des éleveurs s'en vont vivre ailleurs. La relation de protection que les esprits entretiennent envers les personnes s'étend au-delà des frontières naturelles, administratives et subjectives. Elle se négocie à travers la récitation de prières aux esprits du territoire quitté et à ceux du territoire où la famille s'est installée.

Toutefois, le maintien de cette relation passe aussi, dans la famille de Chuluunbaatar et Yanjima, par une mise en images et un acte de regard autorisant la contemplation et générant un point de vue chez le spectateur. L'interaction est ici médiée par le regard orienté selon un schème visuel récurrent entre la peinture de Cagaan Šuvuut et le montage photographique du campement d'hiver (ciel bleu, montagne, vallées, steppes, scènes de la vie quotidienne). Le lien avec le territoire quitté se prolonge ainsi par ce qui me semble être une mise en « paysage » du territoire quitté. Peinture et photographie constituent en effet des mises en scène dont le résultat de l'opération de représentation est recherché, et n'a pas de fonction exclusivement utilitaire. Il y a bien conscience par ceux qui ont mené et commandité cette opération d'une différence de nature entre les éléments de l'environnement dont ils disposaient au départ et leur métamorphose sous la forme d'une peinture et d'une photographie. Le territoire est ici « transfiguré » dans le sens où :

*« [La] figure est non seulement l'apparence extérieure des choses, mais aussi le gabarit abstrait, l'empreinte du moule qui subsiste en creux et qui s'incorpore dans des images conformes à son apparence initiale : c'est à la fois la figure-image (le tracé, l'enveloppe) et la figure-forme (le schème) » (Descola, 2018, p. 758 et p. 772).*

Peinture et photographie constituent également des miniaturisations mimétiques de contextes d'interaction particuliers, la pâture du troupeau dans la peinture et la relation d'hospitalité dans la photographie. Alors que la photographie semble avoir une fonction plutôt mémorielle, la peinture,

à travers la mise en paysage, subordonne à la manière de figurations analogiques (Descola, 2010, p. 165-213) les relations entre les éléments saillants du paysage à la relation de protection nouée entre une famille et les esprits du pays natal quitté. Ainsi, dans ce contexte, figurer un paysage, c'est aussi garder les liens avec celui-ci actifs lorsqu'on n'y vit plus.

## BIBLIOGRAPHIE

- CHARLIER, Bernard, 2015, « Actions rituelles, mobilité et attachement au « pays natal » parmi des éleveurs nomades de Mongolie », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 47, 2016, mis en ligne le 21 décembre 2016, consulté le 07 décembre 2018 (texte en ligne : <http://journals.openedition.org/emscat/2779> ; DOI : 10.4000/emscat.2779).
- DELAPLACE, Grégory, 2008, *L'Invention des morts. Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*, Paris, CEMS/EPHE, 374 p.
- DESCOLA, Philippe, 2010, *La Fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation*, Paris, Somogy Éditions d'art & Le musée du quai Branly, 223 p.
- , 2018, *Les Formes du paysage (suite et fin)*, texte en ligne : [https://www.college-de-france.fr/media/philippe-descola/UPL9026403817908181495\\_0757\\_0782\\_Descola.pdf](https://www.college-de-france.fr/media/philippe-descola/UPL9026403817908181495_0757_0782_Descola.pdf), consulté le 07 décembre 2018.
- HØJER, Lars, 2004, *Dangerous Communications. Enmity, Suspense and Integration in Post Socialist Northern Mongolia*, Cambridge, université de Cambridge (thèse de doctorat en anthropologie sociale, sous la dir. de Caroline Humphrey), 205 p.
- HUMPHREY, Caroline, 1995, « Chiefly and Shamanist Landscapes in Mongolia », p. 135-162 in Eric Hirsch (ed.): *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*, Oxford, Oxford University Press, 258 p.
- LACAZE, Gaëlle, 2012, *Le Corps mongol. Techniques et conceptions nomades du corps*, Paris, L'Harmattan, 349 p.
- LEGRAIN, Laurent, 2015, *Chanter, s'attacher et transmettre chez les Darhad de Mongolie*, Paris, CEMS, EPHE, 400 p.
- PEDERSEN, Morten A., 2009, « At Home Away from Homes: Navigating the Taiga in Northern Mongolia », p. 135-152 in Peter Wynn Kirby (ed.): *An Anthropological Approach to Movement*, Oxford, New York, Berghahn Books, 242 p.

## NOTES

1. Un *ovoo* est un amas de pierres ou de branches, situé généralement sur le sommet d'une montagne ou sur un col reliant deux vallées. Il est dans le premier cas un site de propitiation pour les esprits du territoire et dans le deuxième cas un marqueur de frontière.
2. Pour des raisons de place, je ne mentionnerai pas ici les rituels effectués par les hommes aux *ovoo*.
3. La province de Uvs se trouve dans l'ouest de la Mongolie, à 1 500 km de la capitale.
4. Cette volonté d'exhaustivité dans l'énonciation des *savdag* et des lieux montre l'absence d'une frontière nette entre les espaces peuplés d'esprits. Comme le souligne Pedersen (2009, p. 143) au sujet des Duha : « *What distinguishes a given point in this nomadic landscape [...] is the impure mixture of distinct places, not a purist demarcation into distinct spaces.* » La mention du Père Blanc (Cagaan Aav) et de Bouddha (Burhan Bagš) révèle une superposition de références « religieuses » et la mention du père, de la mère, du beau-père et de la belle-mère montre la juxtaposition des références aux ascendants consanguins et affins.
5. Le Père Blanc (Cagaan Aav), connu sous le nom de Vieillard Blanc (Cagaan Övgön) dans d'autres régions de Mongolie, est pour Nadmid et Cecegbal le maître surnaturel des lieux (*gazaryn ezen*). Il protège le territoire et les animaux qui y vivent. Dans d'autres ethnies, il occupe une place mineure dans le panthéon des divinités bouddhiques.
6. Les dires de Suujaa semblent confirmer l'hypothèse selon laquelle « l'orientation dans l'espace se fonderait ainsi davantage sur la projection de trajets et le tracé de parcours que sur la référence à des points statiques » (Lacaze, 2012, p. 318).
7. Cet entre-deux pourrait être traduit par l'expression francophone « avoir une jambe d'un côté et l'autre jambe d'un autre côté ». Cette expression n'est pas si éloignée de son contraire exprimé dans la langue mongole lorsqu'une mère éleveuse à la campagne souhaite à son fils qui a récemment migré à Ulaanbaatar de « prendre pied » ou de « trouver ses marques » en ville, littéralement de « trouver ses jambes », *holoo oloh*.
8. Parmi les Darhad, le placenta est considéré comme support de force vitale (Lacaze, 2012, p. 99).
9. On se souvient des paroles de Cecegbal selon lesquelles le pays natal où elle et son époux ont vécu toute leur vie est maintenant celui de son fils.

# L'ACCEPTATION DE L'AUTRE

par

Gilles CLÉMENT

*paysagiste, artiste indépendant,*

*professeur émérite à l'École nationale supérieure de paysage (ENSPV)*

Le jardin de l'ENS-Lettres de Lyon et celui du musée du quai Branly - Jacques Chirac sont peut-être les deux sites qui se trouvent à l'origine de ma rencontre avec Philippe Descola. Il connaissait ces lieux et décida, après avoir étudié mon parcours, de proposer mon intervention au Collège de France pour y faire un cours dans l'année académique 2011-2012 intitulé « Jardins, paysage et génie naturel » dans le cadre de la chaire annuelle de création artistique. Le Collège accepta.

L'annonce de cette nouvelle me plongea dans une fébrilité heureuse mêlée d'inquiétude sur la capacité que je pourrais avoir à tenir une telle chaire, ne fût-ce que pour une année. Pendant le temps de cette préparation et durant l'année de prestation au Collège, j'ai souvent rencontré Philippe Descola. Il m'a semblé que nous étions en phase sur une manière de vivre le monde au travers des différentes façons de le voir et le concevoir, sans privilégier l'une ou l'autre des cosmologies encore à l'œuvre sur la planète mais en les respectant.

Sur cette richesse inouïe, j'ai tout appris de son travail. J'ai lu et relu certains de ses ouvrages, en particulier *Par-delà nature et culture* où j'avais, à chaque fois, le sentiment de me *retrouver* comme si la pression politique et culturelle de notre temps, soumise aux règles de la mondialisation – donc de l'uniformisation de la pensée –, n'avait cessé de m'éloigner de moi-même, sans pour autant y parvenir. Cette respiration à pleins poumons venait d'un regard étendu à l'acceptation de « l'autre » quels que soient cet autre, son étrangeté, son intelligence, son apparente folie, sa disgrâce et finalement sa beauté.

L'éclairage produit par les textes et l'expérience de terrain de Philippe Descola m'a permis de percevoir le « jardin planétaire » enrichi des singularités humaines. Cette approche culturelle des échanges au cœur du « vivant » – venant s'ajouter à l'approche biologique des échanges au sein des écosystèmes – a mis en place une lecture cohérente des interactions entre tous les êtres au sein du monde vivant, humain et non humain.

Depuis longtemps, le sentiment de justesse des actions entreprises par des populations lointaines, aux fondements culturels très éloignés de ceux que nous pratiquons en « Occident » m'avait alerté, au cours de mes voyages, sur la nécessité d'oublier nos bases pour en découvrir d'autres. Ce sentiment, largement renforcé par les travaux de Philippe Descola, était né des premiers retours en Europe après différents exils, en particulier celui qui me mit à l'écart de mon pays de naissance pendant deux années de *service en coopération* pas du tout militaire (heureusement) en Amérique centrale. D'où cette définition (aux antipodes de la perception touristique du monde) que je propose dans un abécédaire de fantaisie : « *voyager, c'est savoir où l'on habite quand on revient* ». Cela sous-entend que l'on accepte une position non-hégémonique de la culture à laquelle on appartient.

Bien sûr, il m'était arrivé de me plonger dans les travaux des anthropologues avant de consulter les ouvrages de Philippe Descola, mais je suis resté fasciné par la vision englobante de cette lecture culturelle de notre jardin planétaire par la simple classification des cosmogonies inventées par les « jardiniers planétaires » (les habitants de la Terre), réparties de façon aléatoire et variée sur la planète. Distinguer le naturalisme de l'analogisme et l'animisme du totémisme était une grande découverte et contribuait à préciser les champs de la pensée tout en les rangeant dans une sorte de « cosmothèque » nouvelle et claire. La surprise étant de constater que la diversité des façons de concevoir le monde pouvait se ranger en un nombre relativement réduit de catégories. Comme si l'humain, soumis à l'irrépressible besoin d'exprimer sa spiritualité, s'était contenté de construire un rêve à partir de l'invisible quelle que soit son origine dans le monde. On pourrait encore réduire l'ampleur de ce « rêve » à l'animisme universel demeurant (pour moi) une base commune ancestrale à partir de laquelle se sont construits tous les autres rêves. Prêter une âme à tout être vivant fait partie des options évidentes et intemporelles ne traduisant ni une avancée ni un retard de la pensée, seulement un « ressenti » idéalisé.

La mode est au décryptage des arbres qui pensent : les livres qui en parlent occupent une place de choix en librairie. Cette position humble consistant à valoriser le vivant non humain se heurte aux convictions de la « maîtrise » par la science et la technologie humaine. Elle est toutefois entendue et respectée car elle aussi désormais utilise les outils de la modernité pour conforter par le rationalisme scientifique, ce que les observateurs de la nature avaient depuis toujours acté. Pour l'animisme, les raisons de côtoyer et protéger le vivant sont différentes de celles qu'invoque l'écologie, mais ces deux positions très distantes, l'une assumant une attitude fusionnelle avec la nature, l'autre se bornant au constat d'un possible dialogue avec elle, aboutissent à un résultat convergeant sur la nécessité de la protéger.

L'invitation du Collège à tenir une chaire annuelle sur le thème du jardin et du paysage m'a permis de développer un champ de thématiques diverses, de l'art à la construction en passant par l'économie, l'esthétique et le partage de la signature... Le point commun de ces pistes de réflexion étant la *préséance du vivant*, plantes, animaux ou humains. Cet angle d'approche est, selon moi, ce qui me lie de façon évidente à la pensée de Philippe Descola.

En tant qu'institution destinée à la transmission du savoir, le Collège de France, depuis son origine, se présente comme territoire d'accueil à tous ceux qui désirent *en savoir plus et comprendre* en accédant à la connaissance de façon gratuite. Le principe même de décisions collégiales, la qualité des offres de services, le soin donné aux espaces, le confort offert aux intervenants et au public, tout m'a semblé à la fois exceptionnel et généreux : je découvrais une structure dédiée à un accès à l'intelligibilité de toutes choses sans autre calcul que celui d'avancer dans la compréhension du monde où nous vivons. François et Marguerite (entendre « Premier » et « de Navarre »), avaient anticipé sur la nécessité qu'il y a à rendre le peuple *intelligent* (selon moi, devient intelligent tout individu ayant accès à l'intelligibilité du contexte dont on parle, et chaque être humain au cours de sa vie peut devenir intelligent). En procédant de la sorte, les éclairés de la Renaissance ouvraient une porte qui ne semble plus jamais devoir se refermer. Je suis très heureux d'avoir participé à cette expérience grâce à l'invitation du Collège sur la proposition de Philippe Descola.



# STRUCTURE ET SENTIMENT ?

Quelques réflexions à propos  
de l'affectivité dans un collectif amazonien

par

Paul CODJIA

*anthropologue, doctorant à l'École des hautes études en sciences sociales  
membre du Laboratoire d'anthropologie sociale (Collège de France, CNRS, EHESS)  
ATER rattaché à la chaire d'Anthropologie de la nature du Collège de France*

Avant de me consacrer à l'anthropologie, j'ai commencé mon cursus universitaire par les sciences de la nature. Parallèlement à mes études de physique, je m'intéressais aux pratiques chamaniques amazoniennes et sibériennes, à l'usage de plantes psychotropes, à la communication avec des esprits, des animaux, des plantes, des artefacts ou des corps minéraux. Ma curiosité à l'égard de ces phénomènes qui me paraissaient exotiques et étranges, rapportés pourtant avec une constance déconcertante dans les ethnographies, est devenue au fil des années plus intense que celle que j'éprouvais envers les mystères du monde physique. À mesure que ce désir de comprendre croissait et que je bifurquais vers la philosophie des sciences, une évidence s'imposait : pour comprendre ces phénomènes, il me faudrait réaliser d'abord une *epochè* avant de retourner au phénomène lui-même – en d'autres termes, au terrain. Outre les leçons husserliennes, cette *epochè* s'est amorcée grâce à la lecture de *Par-delà nature et culture*. Lu avant de commencer mes études d'anthropologie, j'y ai trouvé un début de réponse à mes questionnements ; réponse qui consistait en un changement intime de paradigme, un effort de décentrement par lequel le point de vue des modernes sur le monde acquérait la même valeur que celui des Achuar, des Nahuas ou encore des Aranda. Lorsque j'ai plus tard

suivi le cours de Philippe Descola sur les formes du paysage au Collège de France, cet effort se révélait à travers deux expressions qu'il utilisait régulièrement : il recherchait des concepts « anthropologiquement productifs » qu'il présentait invariablement précédés de la locution adverbiale « au fond... ». Ces deux expressions seules auraient dû alerter ceux qui l'ont accusé maladroitement de relativisme. Pour Descola, aller « au fond » des choses en anthropologie, c'est proposer des modèles conceptuels qui rendent compte de la diversité des modes de relations entre les humains et les non-humains en posant les modernes et les autres sur un même pied d'égalité. Je passais donc d'une conception (probablement basique) d'une épistémologie physicienne des sciences de la nature dans laquelle les connaissances n'étaient produites qu'à la double condition d'isoler du reste de l'univers un « système » composé de non-humains, et de le réduire à des dimensions simples, à une anthropologie de la nature qui proposait de comparer des « systèmes » distincts – collectifs mixtes d'humains et de non-humains – afin d'en dégager les principes structuraux générateurs de leurs différences. J'ai été séduit par ce programme de recherche qui faisait finalement le pari de l'universalisme, pour reprendre les mots de Lenclud (2013), mais d'un universalisme par comparaison et non par réduction.

Dans *Par-delà nature et culture*, l'un des concepts qui me sont apparus les plus heuristiques est celui de « schèmes intégrateurs de la pratique », grâce auquel Descola souhaite rendre compte de la structuration des divers rapports entre humains et non-humains rapportés par l'ethnographie. C'est à partir de ce concept qu'il échafaude les quatre ontologies, animisme, naturalisme, analogisme et totémisme. Communiquer avec des non-humains auxquels, en contexte animiste, on attribue la même intériorité qu'aux humains à travers une praxis spécifique m'apparaissait alors comme un phénomène beaucoup plus intelligible. Ces schèmes sont entendus comme (Descola, [2005] 2015, p. 189-190)

« des dispositions psychiques, sensori-motrices et émotionnelles, intériorisées grâce à l'expérience acquise dans un milieu social donné, et qui permettent l'exercice d'au moins trois types de compétence : d'abord, structurer de façon sélective le flux de la perception en accordant une prééminence significative à certains traits et processus observables dans l'environnement ; ensuite, organiser tant l'activité pratique que l'expression de la pensée et des émotions selon des

scénarios relativement standardisés ; enfin, fournir un cadre pour des interprétations typiques de comportements ou d'événements, interprétations admissibles et communicables au sein de la communauté où les habitudes de vie qu'elles traduisent sont acceptées comme normales. »

Si plus loin, la composante émotionnelle de ces schèmes devient moins importante puisqu'ils sont ensuite définis comme des « structures cognitives génératrices d'inférences » (Descola [2005] 2015, p. 192), j'y ai vu, à la suite de ma propre expérience de terrain chez les Jivaros Wampis<sup>1</sup>, une invitation à explorer la dimension affective de la structuration des rapports entre les existants au sein de ce collectif. Or l'anthropologie a très tôt confiné les émotions, les sentiments ou les passions – phénomènes que je regroupe par commodité sous le terme général d'*affects* – au seul domaine de la psychologie. En particulier, elle a vu se cristalliser une opposition nette dès le milieu des années 1950 entre, selon les mots de Needham, une analyse structurale et une explication psychologique des institutions sociales (Needham, 1962, p. VIII) – en bref, entre structure et sentiment. Les débats animant l'anthropologie amazoniste de la fin du xx<sup>e</sup> et du début du xxi<sup>e</sup> siècle perpétuent sous d'autres formes cet antagonisme originel.

J'aimerais profiter de ces pages pour témoigner de l'influence de l'œuvre de Descola sur mon travail et mettre en ordre quelques réflexions sur les possibilités d'une réconciliation entre structure et sentiment. Son œuvre contribue à identifier certaines apories et à poser les balises d'une approche qui serait « anthropologiquement productive » de l'affectivité, c'est-à-dire s'affranchissant de la dichotomie nature/culture et des biais moraux souvent ethnocentristes accompagnant l'étude des sentiments<sup>2</sup>. Une piste pour y parvenir est peut-être à trouver du côté de la conceptualisation d'une *pratique* des affects.

## STRUCTURE ET SENTIMENT

La critique qu'ont adressée Homans et Schneider (1955) aux *Structures élémentaires de la parenté* de Claude Lévi-Strauss, concernant le mariage entre cousins croisés unilatéraux, a fait couler beaucoup d'encre. Je ne rendrai pas ici les détails des innombrables discussions, livres, comptes rendus et autres articles qui ont nourri cette controverse. Pour la résumer

très brièvement, Homans et Schneider récusent l'analyse de Lévi-Strauss, qu'ils perçoivent comme foncièrement fonctionnaliste, selon laquelle le mariage matrilatéral permettrait à une société d'établir des relations plus stables entre lignages différents, d'où son occurrence plus importante, contrairement au mariage patrilatéral<sup>3</sup>. Homans et Schneider considèrent cette approche comme une explication des formes sociales par leur finalité (finalité dont le degré d'affleurement à la conscience des individus est indéterminé). Ils souhaitent opposer à l'explication « finaliste » une explication révélant les motivations individuelles à l'origine de telle ou telle forme sociale. Pour ce faire, ils posent une corrélation, fondée sur un constat statistique, entre le mariage entre cousins croisés unilatéraux et le mode de filiation. Ils proposent d'expliquer la préférence des sociétés patrilinéaires pour le mariage matrilatéral (et inversement) par l'examen des enjeux affectifs des relations interpersonnelles. Ils décrivent ces relations en termes d'autorité ou encore d'amour filial, en particulier celle qu'entretient l'ego masculin avec son oncle maternel. Si Lévi-Strauss a simplement balayé d'une note de bas de page ces « considérations psychologiques » qui laissent injustifié le besoin de prescription du mariage matrilatéral par les acteurs eux-mêmes (Lévi-Strauss, 1958, p. 344-345), Needham (1962), lui, s'est attelé à un détricotage consciencieux de l'argument. En revenant sur l'ensemble des faits à l'appui de leur démonstration, Needham en vient à la même conclusion que celle que Durkheim avait formulée à propos d'une éventuelle corrélation entre les différentes races, caractérisées par des aspects « organiques-psychiques » et les différentes formes de vie sociale. Il le cite (Needham, 1962, p. 50) :

*« The psychological factor is too general to predetermine the course of social phenomena. Since it does not imply one social form rather than another, it cannot explain any <sup>4</sup>. »*

Explicitons le statut que cette controverse confère aux sentiments ou, pour le dire de manière plus générale, aux affects. L'analyse des relations interpersonnelles d'Homans et Schneider mobilise des sentiments et des émotions qu'ils posent, au fond, comme des universaux (l'amour, les sentiments d'attachement ou liés à l'autorité seraient universellement partagés), et ce sont certaines combinaisons de ces universaux affectifs ressentis par les individus qui font émerger des formes sociales particulières. La critique formulée par l'anthropologie des émotions à la

fin des années 1980 conteste ce genre d'approche qui, en ne questionnant pas la dimension sociale et culturelle des affects, les place du côté de la nature. La réaction de l'école structuraliste naissante à l'ouvrage d'Homans et Schneider, héritière des principes de la sociologie durkheimienne, n'évite pas non plus cet écueil. En confinant les affects au seul domaine de la psychologie, elle reproche à l'explication des deux anthropologues américains un trop haut degré de généralité. Elle considère que les affects sont des phénomènes trop uniformément partagés par l'espèce humaine pour expliquer la diversité du social. À nouveau, la vie affective tend à être réduite à des aspects « organiques-psychiques », c'est-à-dire au versant naturel de l'humain. Cette critique est néanmoins fondamentale : elle est motivée par l'effort de construire une anthropologie qui rende compte des différences entre les organisations sociales. Pour cela, la méthode préconisée consiste à éviter l'usage explicatif d'objets « non sociaux » comme les affects et de comparer plutôt les structures sociales entre elles pour en déceler les logiques structurelles et ainsi se prémunir du risque ethnocentriste.

### « ANTHROPOLOGIE DE L'AMOUR ET DE LA COLÈRE » EN AMAZONIE

On retrouve, quelques décennies plus tard, les mêmes enjeux liés aux affects dans les débats qui ont animé l'anthropologie amazoniste. La problématique est particulièrement apparente dans les discussions portant sur les activités cynégétiques auxquelles Descola a justement consacré un article intitulé « Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia » (Descola, 1998). Il s'y montre critique à l'égard des thèses soutenant que les interdits et la réciprocité caractérisant les relations amazoniennes entre chasseurs et « maîtres du gibier » (esprits tutélaires des animaux chassés) seraient motivés par une « mauvaise conscience » (Erikson, 1987 ; Hugh-Jones, 1996) émergeant suite à la mise à mort de l'animal. Descola met en garde contre la tendance ethnocentriste de cette explication par les sentiments moraux, projection potentielle des propres émotions et de la propre éthique de l'anthropologue (qui seraient postulées ainsi comme universelles). À la manière de Needham, il montre qu'une telle explication ne permet pas de rendre compte de la diversité des relations que les populations amazoniennes entretiennent avec le gibier, notamment chez les Achuar dont les pratiques autour de la chasse sont moins motivées par une « mauvaise conscience » que par la crainte du désir vengeur du

« maître du gibier ». Il se fait alors l'avocat d'une approche structuraliste, davantage heuristique à ses yeux, rapprochant les activités cynégétiques amérindiennes des logiques qui régissent l'alliance matrimoniale.

Selon la typologie proposée par Viveiros de Castro (1996) des différents styles analytiques, présents dans les ethnographies amazoniennes des années 1970-1990, cet article de Descola s'inscrit dans le courant de la *symbolic economy of alterity* issue d'une tradition durkheimienne et structuraliste (Albert, 1985 ; Descola, 1986 et 1989 ; Viveiros de Castro, 1992 ; Cunha, 1978). Ce courant inclut ainsi la prédation dans la « socialité » humaine, à travers l'affinité<sup>5</sup>, afin de mettre en relief les continuités existantes entre humains et non-humains. Ce style contraste avec celui de la *moral economy of intimacy*, une approche morale des relations sociales développée autour de l'égalitarisme de Clastres (1974) et centrée sur l'idée d'une recherche d'harmonie au sein du groupe. Ce dernier est incarné surtout par l'école britannique dont beaucoup de ses représentants se retrouvent dans l'ouvrage collectif *The Anthropology of Love and Anger* dirigé par Overing et Passes (2000). Cette harmonie est fondée sur la *conviviality* dont le modèle est à trouver au sein du cercle des consanguins et à étendre à l'ensemble de la communauté. Elle se réalise par exclusion des « autres », étrangers et non-humains, dont les relations se caractérisent par la prédation.

Le livre édité par Overing et Passes (2000) est une contribution majeure à l'étude des émotions en Amazonie. Dans leur introduction, les deux coordinateurs suggèrent que les sociétés amazoniennes cultivent des émotions « sociales » tels l'amour ou la compassion, forgeant la *conviviality* et l'évitement d'émotions « antisociales » comme la colère, la jalousie ou le sentiment de solitude, plutôt caractéristiques des contextes de prédation. Nous avons ainsi une approche qui attribue les émotions « positives » à la *conviviality*, donc bénéfiques à l'intérêt commun, et les « négatives » à la prédation, émanations individuelles dont les conséquences doivent être contrôlées par des règles de comportement collectives. La continuité structurale entre « nous » et les « autres humains ou non-humains » sur laquelle insistent les tenants de la *symbolic economy of alterity* se voit alors remise en cause par cette analyse sociologique en termes affectifs établissant une dichotomie entre émotions « sociales » et « antisociales », « positives » et « négatives », entre consanguins et affins, convivialité et prédation.

Les contributeurs à *The Anthropology of Love and Anger* ont réalisé une avancée significative en évitant l'écueil pointé par Needham puis Descola d'une explication des formes sociales par les sentiments individuels. Les émotions des individus et leurs expressions y sont traitées comme fonctions de principes moraux « étant alors autant des conséquences de, qu'ayant des conséquences sur » le social (Rivière, 2000, p. 264). Pour autant, il me semble que la distinction portée par Overing et Passes entre des affects « sociaux » et « antisociaux », « positifs » et « négatifs », qualificatifs qui ne sont jamais présentés comme les traductions de concepts vernaculaires, trahit certains travers ethnocentristes de cette proposition d'articulation morale entre individu et collectif en Amazonie. La dichotomie est d'ailleurs discutée par certains auteurs de l'ouvrage eux-mêmes (Gonçalves, 2000 ; Rivière, 2000) qui y voient une simplification excessive des rapports entre l'intime et l'altérité, entre les relations intérieures au groupe et les relations entretenues avec l'extérieur. Pour définir une morale dans les basses-terres et distinguer émotions « positives » et « négatives », encore faudrait-il définir les termes de ce que nous pourrions nommer « individualisme » dans ces sociétés, au regard de ce que signifie « faire communauté ».

Si je considère le cas wampis, la réalisation des individus comme personne puissante (*kakaram*) passe par l'apprentissage d'un certain ethos. L'un des traits caractéristique de cet ethos correspond à ce que Descola soupçonne être l'un des seuls principes éthiques locaux communs à toute l'Amazonie (Descola, 1998, p. 33) : le contrôle de soi. D'après mon enquête de terrain, ce contrôle de soi est un contrôle que le sujet exerce sur son comportement et ses émotions en vue d'influencer les dispositions affectives des autres et les représentations qu'ils se font de lui. Ce contrôle de soi est double : il est autant maîtrise codifiée de l'expression de ses affects que travail sur soi-même pour produire volontairement certaines dispositions affectives et comportementales. L'exemple le plus emblématique est la création volontaire d'un état de souffrance par un jeûne rituel afin de s'attirer les faveurs d'un esprit puissant *arutam* qui transmettra alors son pouvoir par compassion, comme un père nourrit son enfant. L'esprit octroiera à l'affamé la force de réaliser ses désirs. Or, cette entité peut prendre l'apparence d'un ancêtre humain connu ou, dans la plupart des cas, se manifester sous une forme étrangère et/ou non humaine. Autrement dit, la dynamique souffrance-compassion n'est pas l'exclusivité du cercle des consanguins

et de la communauté. Elle peut être intentionnellement établie avec un étranger pour obtenir son savoir, sa force, en bref, l'objet de désir de la personne souffrante. La compassion n'est alors pas produite chez l'autre pour renforcer le groupe mais l'individu, ou plutôt le renforcement du groupe passera par celui de l'individu. Prenons maintenant l'exemple de la colère dont l'évitement et la répression seraient uniquement motivés par son caractère « antisocial ». Si la colère est rarement exprimée publiquement dans les villages wampis, ce n'est pas tant par souci de maintenir une cohésion sociale – puisque de toute manière la personne en colère rompra au moins temporairement ses relations avec les individus qui l'ont contrariée – que pour démontrer une imperméabilité affective aux attaques des opposants, signe d'une force personnelle exemplaire. Ce n'est donc pas une recherche inconditionnelle de convivialité qui pousse mes hôtes wampis à ne pas exprimer leur colère. En l'occurrence, cette répression de la colère cristallise les relations de rivalité plutôt qu'elle ne les évite. Il s'agit plutôt de s'affirmer, à travers le regard des autres, comme individu *kakaram* sachant garder le contrôle de soi.

Avec ces deux exemples, on se rend compte que les qualificatifs de « sociaux », « antisociaux », « positifs » ou « négatifs » attribués aux affects, adjectifs qui essaient de circonscrire telles émotions à tels espaces relationnels (la compassion et l'amour intracommunautaire *versus* la colère acceptée envers l'espace extracommunautaire ; voir Alès, 2000) ne permettent pas, du moins dans le cas wampis, de saisir les véritables enjeux éthiques locaux. Sous ces qualificatifs se cache la tendance, trop hâtive, d'associer des émotions à des valeurs morales, association par laquelle on voudrait démontrer que le bien-être collectif constitue en Amazonie un principe supérieur à la réalisation individuelle. Le contrôle de l'expression des émotions ou de leur production par certaines techniques du corps (comme le jeûne) constitue un outil permettant aux individus wampis de se construire, de réaliser leurs désirs et d'être perçus comme des personnes puissantes. Ce contrôle affectif est un moteur de la constitution du collectif. Dans ce cadre, la gestion de la compassion ou de la colère, par exemple, devient un enjeu relationnel pour les individus autant à l'intérieur du groupe qu'à l'extérieur. Il n'est donc pas possible d'effectuer une hiérarchisation morale des émotions.

Admettre la possibilité de ce contrôle affectif des individus sur eux-mêmes et sur les autres, qui brouille la frontière entre l'intime et l'altérité,

n'est pas suffisant pour saisir en profondeur le rapport local qu'entretiennent les individus avec leurs affects et quel sens ils donnent à telle ou telle émotion. Pour ce faire, il faut entre autres se passer des dichotomies modernes entre objectivité et subjectivité ou nature et culture. Certains apports et critiques des approches d'inspiration phénoménologique en anthropologie m'ont semblé particulièrement féconds pour développer une réflexion sur la possibilité d'une réconciliation entre structure et sentiment.

### THÉORIE LOCALE DE L'AFFECTIVITÉ

Mon mémoire de master portait sur l'importance des rêves et des visions chez les populations jivaro. J'avais alors choisi une approche phénoménologique inspirée de Merleau-Ponty afin de montrer que si les Jivaro accordaient une grande valeur aux informations obtenues au cours des rêves pour diriger leurs actions le lendemain, c'est qu'ils percevaient une continuité entre rêve et veille. Pour légitimer cette continuité, je proposais d'aborder le rêve comme l'œuvre d'art chez Merleau-Ponty : d'abord expression de l'intériorité du rêveur (l'artiste) informée par des représentations culturelles partagées, puis nouvel élément du monde (l'œuvre achevée de l'artiste), nouveau visible, venant enrichir le rêveur lui-même, et ceux à qui il va raconter son expérience, de nouvelles informations, sensations, émotions et motivations pour l'action. Mon hypothèse sous-jacente était que cette continuité se fondait sur la permanence au réveil des affects générés lors des interactions oniriques. Je souhaitais m'écarter d'une analyse symbolique des rêves jivaro telle que l'avait défendue Descola (1989), analyse d'inspiration structuraliste et psychanalytique, pour essayer de rester au plus près des conceptions autochtones.

Lors de ma soutenance en 2012, je me souviens que mon enthousiasme contrastait assez nettement avec l'attitude et les commentaires de Descola à l'égard de ma proposition. S'il me concédait le caractère peut-être « trop structuraliste » de son article de 1989, il m'adressa cependant une critique qui allait longuement occuper mes réflexions. En interprétant l'oniromancie jivaro à l'aune des concepts merleau-pontiens, je sous-entendais que le rapport jivaro aux rêves s'approchait davantage de la réalité du phénomène onirique que celui des modernes qui relèguent les leurs au rang de fantaisies ou de constructions symboliques. Autrement

dit, en croyant échapper à l'accusation d'ethnocentrisme par l'usage d'une philosophie dépassant les dualismes modernes sujet-objet, nature-culture ou corps-esprit, donc proche de certaines conceptions indigènes, je faisais un ethnocentrisme inversé : les indigènes devenaient le modèle à suivre. Ma proposition était pour Descola « anthropologiquement improductive ».

Cette critique m'a amené à reconsidérer mon positionnement à l'égard de l'usage des concepts et des méthodologies proposées par la phénoménologie. Pour ethnographier l'épaisseur affective des relations chez les Wampis, il me faudrait ne conserver de mon approche phénoménologique que l'attention portée à l'expérience, au vécu des individus et surtout au rapport qu'ils entretiennent avec leurs sensations, leurs perceptions et leurs émotions. Les approches d'inspiration phénoménologique en sciences sociales tentent souvent, par un appareillage conceptuel complexe, de se soustraire aux médiations sociales comme le langage pour décrire les relations pré-linguistiques entre les existants et essayer d'en saisir l'intensité affective (c'est le cas par exemple des tenants du « tournant affectif » ; Clough et Halley, 2007). Or, le dire comme le faire donnent justement accès au sens que les interlocuteurs attribuent à leurs ressentis. Les mots qu'ils utilisent réflexivement pour verbaliser les coulisses de leur intériorité sont essentiels car ils témoignent, en quelque sorte, d'affects « en voie de structuration » ou « structurés » par les médiations sociales. Par ailleurs, oblitérer les liens entre langage et affect serait négliger une donnée fondamentale que l'on retrouve chez de nombreuses populations amazoniennes : le fait qu'ils ne fassent pas de dichotomie entre cognition et émotion (Surrallés, 2003). Plutôt que de plaquer des théories phénoménologiques sur l'expérience des autres, il me semble désormais plus propice à la réflexion anthropologique de dégager les théories locales de la perception et de l'affectivité à la manière de Surrallés (2003) chez les Candoshi du nord de l'Amazonie péruvienne : comment les populations disent percevoir et ressentir, avec quels organes, qu'est-ce qu'évoquent telles ou telles sensations ou émotions, à quels événements ou à quelles interactions sont-elles associées, quels mots sont employés pour les désigner ? Chez les Wampis par exemple, mes interlocuteurs traduisent *wake mesemar* par « tristesse » (*tristeza* en espagnol). Une analyse linguistique rapide du mot révèle qu'il signifie littéralement « ventre blessé » ou « ventre vide ». Plusieurs informations peuvent être alors tirées au regard du contexte ethnographique : la tristesse est associée à la faim, au célibat, à l'abandon, à la solitude, en bref, à un

certain contexte relationnel et social (Codjia, 2017). On comprend mieux dès lors pourquoi le jeûne est une des conditions rituelles fondamentales pour tenter de générer la compassion des esprits puissants *arutam*. Rendre l'épaisseur affective des relations, c'est comprendre comment les affects sont autant communiqués par des moyens linguistiques qu'extralinguistiques. La vie affective résulte d'une dynamique complexe entre émotion et cognition (Rosaldo, 1984).

## UNE PRATIQUE DES AFFECTS

Les articles qui composent l'ouvrage édité par Lutz et Abu-Lughod *Language and the politics of emotions* (Lutz et Abu-Lughod, 1990) suggèrent d'aborder l'étude des émotions en plaçant la focale moins sur une psychologie de l'individu que sur les interactions sociales auxquelles il prend part. Leur leçon est que le langage n'est pas le masque de l'intériorité mais contribue à la forger. Le rapport entre langage et affect est celui qui caractérise toute pratique (Scheer, 2012), au sens bourdieusien, c'est-à-dire un double mouvement : extériorisation verbale et comportementale en partie codifiée de dispositions intérieures ; intériorisation des normes d'expression et des représentations partagées associées aux ressentis.

Mon terrain chez les Wampis m'a offert un matériel de premier choix pour comprendre leur pratique des affects : les chants *anen* énoncés mentalement pour influencer le comportement, les émotions et les pensées des destinataires humains ou non-humains. Des *anen* sont récités pour la séduction amoureuse, favoriser la réussite professionnelle, influencer l'opinion d'une assemblée lors des réunions publiques, attirer le gibier ou encore faire pousser le manioc. Les paroles de ces chants mettent en scène la relation que le chanteur désire établir avec l'allocutaire. En respectant certaines conditions rituelles censées générer des dispositions affectives spécifiques, le chanteur tentera d'incarner la sémantique textuelle afin de réaliser la relation décrite et de contrôler le cours des événements. En analysant la praxis rituelle (la dimension pragmatique de l'énonciation, comme le jeûne) et le contenu sémantique du corpus collecté, on se rend compte de l'existence de relations interpersonnelles standardisées, ou pour le dire autrement, dans certains cas, de *modèles de relations affectives*. Dans ce cadre méthodologique, les affects ne seraient plus des causes ou des conséquences des formes sociales mais les « corrélats sensibles » de configurations relationnelles standardisées (Houseman, 2008 ; Berthomé

et Houseman, 2010). Structure et sentiment ne seraient plus liés par une hypothétique chaîne causale mais seraient corrélatifs. Dès lors, une enquête prenant comme objets les relations affectives permettrait de rendre compte avec finesse de la manière dont les individus « pratiquent » les règles et normes propres au collectif et emploient plus ou moins consciemment ces modèles de relations affectives pour parvenir à leurs fins. Les humains ne sont pas les seuls à pouvoir énoncer un *anen*, il est dit que les chiens peuvent également adresser une de ces incantations à leur maître pour l'encourager à courir rapidement lors d'une partie de chasse en instituant avec lui une relation de compétition. Contrôler les émotions des autres n'est pas l'apanage des humains.

Mes interlocuteurs wampis n'attribuent pas une intériorité (des émotions, une pensée, une intentionnalité) à tous les non-humains, animaux ou plantes, qui composent leur territoire. Au début de mon terrain, un de mes hôtes m'avait affirmé que les chiens possédaient comme les humains un esprit (*wakan*) car, lorsqu'ils avaient peur, ils cherchaient à s'enfuir de la même manière que leurs maîtres. Cette explication spontanée offrait une piste de recherche intéressante. Elle révélait que l'attribution d'une intériorité humaine à des non-humains pouvait être réalisée, entre autres, à travers l'identification d'attitudes standardisées exprimant certaines émotions. Par ailleurs, j'ai remarqué que le répertoire des existants possédant un *wakan* (maladroitement traduit par « esprit ») n'était pas figé mais pouvait s'enrichir de nouvelles espèces en fonction des expériences de chacun. Il en est de même pour le répertoire des espèces animales susceptibles d'apparaître sous l'identité d'un esprit *arutam* lors d'une expérience visionnaire. L'*arutam* transmettra alors au visionnaire une des aptitudes propres à l'espèce. Un jour, un de mes hôtes a rencontré au détour d'un chemin l'oiseau charognard *Sarcoramphus papa*, souvent considéré comme antithèse de l'ethos du *kakaram*. Cette rencontre fut à l'origine d'un débat pour savoir si l'animal pouvait être un *arutam*. Le débat se fondait sur le fait que le volatile avait réussi à effrayer mon hôte en agitant ses ailes dans une attitude de défiance, signe que l'oiseau pouvait finalement se montrer brave et puissant comme les grands prédateurs qui apparaissent dans les visions. Suivant cette même logique, ressentir de la peur mêlée à de l'admiration en présence d'un humain permet à mes interlocuteurs de présumer de la possession du pouvoir d'un *arutam* par l'individu. Nous pourrions alors formuler l'hypothèse suivante : lorsqu'un individu ressent les dispositions affectives corrélatives d'un modèle de

relation spécifique (la peur et l'admiration en présence d'un individu perçu comme *kakaram*), alors il infère les qualités, voire l'identité de l'existant avec lequel il interagit sur la base de ce modèle (l'individu est un *arutam* ou un visionnaire). Autrement dit, un existant capable d'affecter un humain selon des modalités standardisées propres au collectif wampis se verrait attribuer une intériorité ou une certaine identité.

En esquissant les contours d'une pratique des affects, on pourrait peut-être comprendre comment les rapports interindividuels se structurent selon certains modèles de relations affectives. Cela nous offrirait alors une piste originale d'articulation entre l'individu et son collectif sans pour autant tomber dans les travers d'une explication de la structure par les sentiments.

## BIBLIOGRAPHIE

- ALBERT, Bruce, 1985, *Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie brésilienne)*, Nanterre, université de Paris x (thèse de doctorat en anthropologie sociale, sous la dir. d'Henri Lavondès), 853 p.
- ALES, Catherine, 2000, « Anger as a Marker of Love: The Ethic of Conviviality among the Yanomami », p. 133-151 in Joanna Overing et Alan Passes (ed.): *The Anthropology of Love and Anger. The aesthetics of conviviality in Native Amazonia*, Londres, Routledge, 305 p.
- BERTHOMÉ, François et Michael HOUSEMAN, 2010, « Ritual and Emotions: Moving Relations, Patterned Effusions », *Religion and Society: Advances in Research*, 1 (1), p. 57-75.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, 1978, *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*, São Paulo, Editora HUCITEC, 152 p.
- CLASTRES, Pierre, 1974, *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éditions de Minuit, 186 p.
- CLOUGH, Patricia et Jean HALLEY (eds), 2007, *The Affective turn. Theorizing the social*, Durham, Duke University Press, 313 p.
- CODJIA, Paul, 2017, « Comment attirer le gibier ? Pratique du jeûne et récitation de chants magiques dans les activités cynégétiques wampis (jivaro) », *Journal de la Société des Américanistes*, CIII (2) p. 81-109.
- DESCOLA, Philippe, 1986, *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Fondation Singer-Polignac et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 450 p.

- , 1989, « Head-Shrinkers Versus Shrinks: Jivaroan Dream Analysis », *Man*, xxiv (3), p. 439-450.
- , 1998, « Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia », *Mana*, iv (1), p. 23-45.
- , 2015, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (« Folio Essais ») (1<sup>re</sup> éd. : 2005, Paris, Gallimard, 623 p.), 792 p.
- DURKHEIM, Émile, 1901, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan, 186 p.
- ERIKSON, Philippe, 1987, « De l'appropriation à l'approvisionnement : chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne », *Techniques & Culture*, (9), p.105-140.
- GONÇALVES, Marco Antonio, 2000, « A woman between two men and a man between two women. The production of jealousy and the predation of sociality amongst the Paresi Indians of Mato Grosso (Brazil) », p. 235-251 in Joanna Overing et Alan Passes (eds): *The Anthropology of Love and Anger. The aesthetics of conviviality in Native Amazonia*, Londres, Routledge, 305 p.
- HOMANS, George et David SCHNEIDER, 1955, *Marriage, authority, and final causes: a study of unilateral cross-cousin marriage*, Glencoe, Free Press, 64 p.
- HOUSEMAN, Michael, 2008, « Éprouver l'initiation (Présentation) », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, (18), p. 7-40.
- HUGH-JONES, Stephen, 1996, « Bonnes raisons ou mauvaise conscience ? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande », *Terrain*, xxvi, p. 123-148.
- LENCLUD, Gérard, 2013, *L'Universalisme ou le pari de la raison. Anthropologie, histoire, psychologie*, Paris, Gallimard, 340 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 452 p., 23 ill. in-texte, 13 ill. h.-t.
- LUTZ, Catherine et Lila ABU-LUGHOD (eds), 1990, *Language and the politics of emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, 217 p.
- NEEDHAM, Rodney, 1962, *Structure and sentiment. A test case in social anthropology*, Chicago, University of Chicago Press, 135 p.
- OVERING, Joanna et Alan PASSES (eds), 2000, *The Anthropology of Love and Anger. The aesthetics of conviviality in Native Amazonia*, Londres, Routledge, 305 p.
- RIVIÈRE, Peter, 2000, « The more we are together... », p. 252-267 in Joanna Overing et Alan Passes (eds): *The Anthropology of Love and Anger. The aesthetics of conviviality in Native Amazonia*, Londres, Routledge, 305 p.
- ROSALDO, Michelle, 1984, « Toward an anthropology of self and feeling », p. 137-158 in Richard Shweder et Robert LeVine (eds): *Culture theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, 359 p.

SCHEER, Monique, 2012, « Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion », *History and Theory*, LI (2), p. 193-220.

SURRALLÉS, Alexandre, 2003, *Au cœur du sens : perception, affectivité, action chez les Candoshi*, Paris, CNRS, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 278 p.

TAYLOR, Anne-Christine, 1996, « The Soul's Body and Its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, II (2), p. 201-215.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 1992, *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*, Chicago, University of Chicago Press, 407 p.

—, 1996, « Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology », *Annual Review of Anthropology*, XXV, p. 179-200.

## NOTES

1. Les Wampis, ou Huambisa en espagnol, appartiennent au groupe linguistique jivaro regroupant les Achuar, les Shuar, les Shiwiar et les Awajún dont les langues sont mutuellement intelligibles. Ces cinq populations forment un sous-groupe d'un ensemble plus large incluant les voisins orientaux des Wampis, les Shapra et les Candoshi, avec lesquels ils partagent de nombreux traits culturels. Le territoire wampis est situé au nord de l'Amazonie péruvienne, à cheval sur les régions Amazonas à l'ouest et Loreto à l'est, et s'arrête à la frontière équatorienne. Ils habitent dans des communautés légalisées sous le régime de titres de propriété communs par la loi de Comunidades nativas de 1974. Une publication du ministère de la Culture péruvien de 2015 estime, à partir des données du dernier recensement national de 2007 (INEI, Instituto Nacional de Estadística e Informática), à environ dix mille le nombre d'habitants des communautés wampis. Les Wampis sont traditionnellement des chasseurs, des pêcheurs et des horticulteurs.

2. Je remercie vivement Alexandre Surrallés, Magda Helena Dziubinska, Raphaël Colliaux, David Dupuis et Jean-Baptiste Eczet pour leur relecture et leurs commentaires avisés.

3. L'argument de Lévi-Strauss est posé en termes logiques. Dans le premier cas, nous aurions une polarisation bien établie entre les groupes donneurs et les groupes preneurs de femmes engendrant un flux unidirectionnel ; dans le second, une alternance des statuts de preneurs et de donneurs d'où découlerait une polarité oscillante et instable.

4. La citation originale en français de Durkheim est la suivante (1901, p. 133) : « [...] l'apport psychique est trop général pour prédéterminer le cours des phénomènes sociaux. Puisqu'il n'implique pas une forme sociale plutôt qu'une autre, il ne peut en expliquer aucune ».

5. Par exemple, l'idéal de l'alliance matrimoniale au sein de l'ensemble linguistique jivaro est, jusque dans les années 1970, le rapt de femmes chez les voisins jivaro de langue différente lors d'un raid guerrier. Il s'agit d'un acte prédateur par lequel on acquiert une femme étrangère sans devoir se plier aux règles d'alliance comme l'uxorilocalité qui régissent normalement le mariage au sein du même groupe.

# NON HUMAIN, TROP NON HUMAIN ?

par

Geremia COMETTI

*ethnologue, maître de conférences*

*Directeur de l'Institut d'ethnologie de l'université de Strasbourg  
membre du laboratoire DynamE (UMR 7367 CNRS & Unistra)*

Dans la conférence d'ouverture du colloque « Comment penser l'Anthropocène ? », qui s'est tenu au Collège de France à Paris en novembre 2015, Philippe Descola reprenait dans son titre une œuvre de Nietzsche, *Humain, trop humain*, pour souligner le paradoxe de l'Anthropocène, cette nouvelle époque géologique de la période du Quaternaire bouleversée par les activités humaines, qui succéderait à la plus stable et toute récente Holocène<sup>1</sup>. En évoquant alors les travaux d'Alexander von Humboldt et l'anthropisation des milieux naturels déjà observée pendant les voyages du célèbre explorateur naturaliste et géographe prussien, Descola (2015, p. 10) soulignait l'importante différence entre un très long et continu processus d'anthropisation des milieux de vie, propre à chaque collectif humain, et le récent concept d'Anthropocène. Celui-ci se distingue en effet des autres processus d'anthropisation par les implications géologiques des actions d'une partie industrialisée de l'humanité<sup>2</sup> sur les cycles biogéochimiques globaux qui influencent la biosphère (au sens de Vladimir Vernadsky, 1929). En d'autres termes, l'Anthropocène serait la conséquence de la transformation d'un type singulier d'anthropisation qui résulterait du succès et de l'expansion planétaire de la révolution thermo-industrielle (Grinevald, 1990, 2007) et donc de l'usage exponentiel de ressources minérales et de combustibles fossiles<sup>3</sup>. Dans son célèbre article « Geology of Mankind », Paul Crutzen (2002), prix Nobel de

chimie qui, en 2000, proposait avec Eugene Stoermer le nouveau terme d'*Anthropocène*, évoque certaines idées du géologue, paléontologue et par ailleurs abbé italien Antonio Stoppani (1873, p. 732) qui, en plus de lui donner l'inspiration pour ce néologisme, proposait déjà d'introduire dans l'histoire des temps géologiques une « ère anthropozoïque » (*era antropozoica*) dont le commencement aurait selon lui coïncidé avec la création de l'Homme sur terre. Pour Stoppani (1873, p. 742-743), cette ère anthropozoïque explicitait le fait que l'Homme, et spécifiquement l'homme européen, était devenu une véritable force tellurique dont la puissance et l'universalité devaient être comparées aux plus grandes forces du globe terrestre. Le mérite de Stoppani a donc été de considérer l'homme européen non seulement comme un agent géographique ou géomorphologique, mais également comme une véritable puissance géologique. Cette ère anthropozoïque décrite par le géologue italien ne correspond cependant pas encore à la « grande accélération » (Steffen *et al.*, 2015) qui caractérise l'Anthropocène de la seconde moitié du xx<sup>e</sup> siècle.

En effet, si ce long mouvement d'anthropisation des milieux de vie – mouvement bien évidemment très hétérogène dans le temps comme dans l'espace – a commencé bien avant l'Holocène, c'est au cours du xx<sup>e</sup> siècle qu'il a atteint un seuil critique dans un grand nombre de domaines.

Les débats scientifiques au sujet de l'Anthropocène ont le mérite d'accentuer l'urgence face à cette « crise écologique », pour reprendre la célèbre expression de Lynn White Jr. (1967). En outre, ces débats invitent la communauté scientifique, et notamment l'anthropologie, à s'interroger sur les réponses cosmopolitiques que les chercheurs peuvent apporter pour faire face à cette crise.

Selon Descola (2015, p. 22), c'est justement l'anthropologie qui permet le mieux de montrer que d'autres collectifs dans le monde ont conçu et conçoivent d'autres manières d'habiter qui résultent de façons différentes d'envisager les continuités et les discontinuités entre humains et non-humains. Bien évidemment, il ne s'agit pas de transposer ces autres modèles chez les « modernes<sup>4</sup> » ; il s'agit plutôt de les appréhender comme des sources d'inspiration nous permettant d'imaginer de nouvelles formes d'interaction avec les non-humains, différentes de celles que la modernité occidentale a mises en œuvre à partir de la Renaissance et surtout de la révolution thermo-industrielle. C'est du moins en ce

sens que je comprends l'appel à la communauté scientifique que Descola lançait lors de cette même conférence (2015, p. 17) :

« Nous sommes des chercheurs, et si nous pouvons être utiles, c'est aussi et surtout en tentant de bouleverser notre vision scientifique de la manière dont nous habitons la Terre, en espérant que nos idées se diffuseront au-delà des laboratoires et des revues savantes. »

Pour arriver à cet objectif, Descola (2015, p. 17) propose de repenser en profondeur trois processus jouant un rôle clé dans les relations entre les êtres humains et non humains : la façon dont les humains s'adaptent à leurs milieux de vie, celle par laquelle ils se les approprient et, enfin, la manière qu'ils ont de donner ou non une expression et une représentation politique à ces mêmes milieux. L'objectif de cet article est donc de suivre cet appel et de discuter ces trois processus à partir des réflexions issues de ma propre expérience ethnographique commencée en 2011 chez les Q'ero, une population de langue quechua installée sur les pentes orientales de la cordillère Vilcanota dans la région de Cuzco.

Dans un premier temps, je m'intéresserai au processus d'adaptation à travers l'exemple des Q'ero et de leur relation avec l'environnement à l'heure du dérèglement climatique ; je m'attacherai ensuite à décrire les processus d'appropriation et de représentation politique qu'illustre le cas des conflits liés à l'expansion du secteur extractif dans la région de Cuzco.

## L'ADAPTATION CHEZ LES Q'ERO

Descola (2015, p. 17) admet éprouver une certaine méfiance vis-à-vis du fonctionnalisme intrinsèque à la notion d'adaptation, entendue comme une réponse des collectifs humains face aux contraintes de l'environnement. En effet, son expérience ethnographique chez les Achuar et l'anthropologie de la nature en général indiquent, d'une part, que toute institution ou presque peut être considérée comme « adaptative », et d'autre part, que les relations entre les collectifs humains et leurs environnements ne sont pas seulement gouvernées par un rapport « stimulus-réponse » de type béhavioriste. L'exemple des Q'ero confirme sa méfiance à propos de cette notion.

Les Q'ero pratiquent l'élevage d'alpagas et de lamas dans l'étage supérieur (désigné par le terme *puna*, et situé entre 3 800 et 4 600 m),



Fig. 1. Localisation du territoire q'ero dans le département de Cuzco (Isabel Yaya McKenzie, 2015)

tandis que l'étage intermédiaire (*qhiswa*, de 3 200 à 3 800 m) est consacré à la culture de différents types de tubercules.

À travers une observation empirique constante, les Q'ero ressentent au quotidien les effets des variations atmosphériques, qui affectent de manière significative leur production agricole et leur activité pastorale. Le principal changement concerne la pluviométrie : beaucoup plus abondante que par le passé lors de la saison des pluies (de décembre à avril), celle-ci s'est raréfiée lors de la saison sèche (de juin à septembre). Les Q'ero perçoivent donc des variations atmosphériques et climatiques qui correspondent aux recherches « scientifiques » sur le changement climatique dans la région. Pour prévoir ces changements, les Q'ero sont attentifs à l'apparition des Pléiades (*Qutu* en langue quechua), qui leur permettent de choisir la date à laquelle ils planteront leurs différents tubercules. C'est ici qu'intervient l'*arariwa*, dont le statut de médiateur est occupé par un membre de la communauté et remplacé chaque année. Il incombe à l'*arariwa* la responsabilité de prévenir toute éventuelle variation climatique ou météorologique inattendue. C'est également l'*arariwa* qui est censé provoquer la pluie lorsque cela est nécessaire, au moyen d'offrandes spécifiques faites aux divinités, qu'il s'agisse des *apu* (les esprits tutélaires des montagnes) ou de la Pachamama (Terre-mère). L'*arariwa*, à travers un dialogue avec les divinités, officie pour la communauté dans son ensemble, et les mauvaises récoltes sont interprétées par la population comme la conséquence de son échec à assumer ce rôle d'intercesseur. À l'heure des métamorphoses environnementales, sa position se révèle donc de plus en plus délicate.

Si l'on se réfère aux modes d'identification tels que définis par Philippe Descola, les Q'ero fondent leur expérience au monde sur un mode d'identification profondément analogiste à travers un système de réciprocité généralisée entre les humains et les êtres non humains (Cometti, 2015). Ainsi la majorité des Q'ero voit-elle ces changements atmosphériques comme l'effet d'une dégradation des relations de réciprocité entre eux et leurs divinités, c'est-à-dire les *apu* et la Pachamama. L'une des idées les plus répandues parmi les Q'ero et justifiant ces modifications atmosphériques est celle d'un abandon progressif des cérémonies collectives pourtant toujours considérées comme essentielles à l'agriculture et à l'activité pastorale. L'histoire orale fait état de diverses cérémonies autrefois pratiquées pour favoriser la pluie ou protéger les

animaux, le maïs, la pomme de terre, etc. Mais de nos jours, selon les villageois les plus âgés, la nouvelle génération ne penserait qu'à l'argent et la plupart des jeunes ne seraient plus capables d'effectuer des rituels efficaces. De plus, certains Q'ero parmi les plus jeunes ne sont pas intéressés par ces cérémonies et préfèrent migrer vers Cuzco à la recherche d'un travail salarié, surtout dans le secteur de la construction. Cependant, malgré cet abandon partiel, nombreux sont les Q'ero qui mettent à profit leur réputation de chamanes les plus puissants des Andes péruviennes – réputation aussi induite par la vision fantasmée d'être considérés comme les « derniers Incas vivants<sup>5</sup> ». En effet, dès les années 1990, de plus en plus de Q'ero ont commencé à sortir de leur communauté, de façon temporaire ou permanente, pour se rendre dans la ville de Cuzco. Le mois d'août est représentatif de ce phénomène : les *apu*, et notamment la Pachamama, étant alors particulièrement actifs, il marque l'arrivée massive de chamanes (*paqu*) q'ero dans les rues de la ville pour répondre à la demande croissante de « cérémonies pour la terre » (*pagos a la tierra*), accentuée par le tourisme « mystique » dans l'ancienne capitale de l'empire inca. Paradoxalement, les cérémonies n'ont ainsi pas disparu bien qu'elles se soient transformées : au lieu de les organiser rigoureusement pour la prospérité collective, plusieurs *paqu* « mercantilisent » leurs services à Cuzco pour servir leurs intérêts personnels ou familiaux, devenant ainsi responsables, selon leurs détracteurs, de la dégradation des relations entre les Q'ero et leurs divinités. Un autre facteur permettant d'expliquer ce relatif abandon des rites tient aux conversions récentes de certains Q'ero à l'évangélisme, notamment celui de la Communauté évangélique maranata. Déshérence des pratiques rituelles collectives au profit de l'émergence d'un « commerce chamanique », conversions aux nouvelles religions, ou encore déclin de pratiques plus quotidiennes comme la mastication de feuilles de coca (*Erythroxylum coca*) composent ensemble le tableau des griefs que les divinités adressent aux Q'ero. L'abandon partiel de différents rituels destinés aux divinités a donc contribué à accentuer les perturbations météorologiques observées et joue un rôle essentiel, selon eux, dans les causes néfastes qui affectent l'agriculture et l'élevage.

Au vu de ces éléments, il me semble inadéquat de parler de processus d'adaptation. Cela ne signifie pas pour autant que les Q'ero ne réagissent pas de manière pratique à ces changements. Par exemple, depuis quelque temps, ils construisent des maisons à plus haute altitude, à la recherche de meilleurs pâturages pour leurs animaux. Toutefois, considérer ce type



Fig. 2. Observant l'apu Wamanlipa (G. Cometti, 2011)

de transformation par le seul prisme des pratiques adaptatives face au changement climatique nous fait passer à côté de l'essentiel.

En mars 2016, j'ai eu l'honneur et le bonheur de présenter une partie de mes recherches dans le cadre du séminaire de Philippe Descola au Collège de France. En commentant mon exposé, Philippe Descola affirmait<sup>6</sup> :

« Je voudrais revenir sur la question de la très grande difficulté de reconceptualiser les questions du développement au sens large lorsque, c'est notre cas à tous les deux, nous avons des doutes sur la notion d'adaptation. Cette notion, issue des sciences naturelles et utilisée fréquemment par l'écologie politique, par l'écologie humaine et par l'anthropologie écologique d'ailleurs, ne rend pas véritablement compte des relations complexes qu'un collectif humain tisse avec un certain nombre de non-humains. Or, la question du changement climatique pose un défi ultérieur à cette reconceptualisation puisque

l'idée même qu'un collectif humain qui soit dans un environnement complètement séparé de lui et qui va bricoler pour s'adapter à cet environnement, est confrontée à une transformation brutale, large, massive et rapide qui est celle du changement climatique. C'est une situation dramatique quand on l'observe [...] car les collectifs analogistes andins s'imputent à eux-mêmes cette responsabilité à partir du fait qu'ils n'ont pas respecté certains rites en hommage à leurs divinités. Alors, la question que je me pose à ce propos est la suivante : que faire ? Que faire, en tant qu'anthropologue qui est concerné par le devenir des populations avec lesquelles il a vécu, pour aller plus loin dans des situations de ce type-là ? »

Cette question m'a beaucoup fait réfléchir et le dilemme face auquel je me trouve n'est pas complètement résolu. Il me semble aujourd'hui absolument nécessaire de mettre l'accent sur le problème épistémologique qui se pose inévitablement lorsque l'on travaille sur un sujet particulièrement politisé chez les modernes comme le changement climatique, sujet conçu d'une manière différente par plusieurs collectifs non modernes, qui sont d'ailleurs bien souvent les plus exposés aux aléas du réchauffement climatique actuel. Dans ma méthode de travail comparative, inspirée par l'anthropologie de la nature, j'ai toujours essayé de mettre sur un pied



Fig. 3. Séminaire de Philippe Descola dans l'amphithéâtre Guillaume Budé-Marcelin Berthelot, au Collège de France (photo du Collège de France, 2016)

d'égalité le mode d'identification naturaliste et celui à prédominance analogiste des Q'ero. Pour Tim Ingold (2011, p. 42) néanmoins, l'idée selon laquelle il serait possible de comparer sur un même plan les mondes des scientifiques occidentaux et des sociétés de chasseurs-cueilleurs animistes (ou analogistes dans le cas des Q'ero) est une illusion, puisque la dichotomie nature/culture est implicite dans ce projet comparatif.

Si Ingold a raison de souligner ce point, il me semble que prendre conscience du fait que notre travail comparatif est bâti sur des fondements naturalistes n'empêche pas d'élargir la réflexion sur cet exercice de comparaison<sup>7</sup>. Mon propos ne vise ici ni à remettre en question les explications des climatologues, des physiciens ou des géologues ni à révéler une certaine supériorité de ces dernières sur les explications q'ero, au risque d'aboutir à une approche complaisante de la question, qui se contenterait d'affirmer qu'en plus de subir les effets d'un réchauffement climatique dont seuls les modernes seraient responsables, les non-modernes se considèrent eux-mêmes comme les principaux coupables de la situation.

Il nous faut plutôt montrer en quoi les modes d'identification non naturalistes peuvent être une source d'inspiration très pertinente pour repenser les processus d'adaptation face à cette crise écologique. En effet, les impacts du changement climatique sont hétérogènes et accentuent toutes sortes d'inégalités, tant dans les responsabilités que dans les conséquences. Pourtant, un aspect ironiquement démocratique émerge de ce phénomène puisque, chez les modernes aussi, la dichotomie nature/culture qui fonde le mode d'identification naturaliste se trouve mise à mal dans cette crise. Autrement dit, le changement climatique est en train d'affecter les collectifs humains dans leur ensemble, mais également leurs certitudes puisque chez les modernes comme ailleurs, les modes de relation aux êtres non humains sont eux aussi remis en cause. En ce sens, l'étude des réponses que formulent les collectifs non modernes face à cette crise sans précédent ouvre des pistes de réflexion très stimulantes pour repenser également nos propres concepts.

## L'APPROPRIATION ET LA REPRÉSENTATION CHEZ LES Q'ERO

Si le débat autour de la notion d'adaptation permet d'ouvrir des réflexions sur les effets du changement climatique, je m'attacherai à présent à discuter conjointement les notions d'appropriation des ressources et de représentation politique, à travers le cas de l'expansion

de l'activité minière dans la région de Cuzco, tout en gardant à l'esprit que les conséquences du changement climatique et de l'exploitation minière sont les deux faces d'une même médaille par le dénominateur commun qu'elles partagent. Augmenter l'extraction des ressources de carbone fossile pour accélérer la croissance économique du pays est en effet une volonté du gouvernement péruvien (et de la plupart des gouvernements latino-américains, d'ailleurs) qui rentre parfaitement dans le type particulier d'anthropisation des modernes ayant conduit la Terre vers l'Anthropocène, comme évoqué dans l'introduction.

À propos de l'appropriation, Descola (2015, p. 18-20) montre comment, à la fin du Moyen Âge en Europe puis dans le reste du monde, nous n'avons eu de cesse de nous approprier de façon privative une partie toujours croissante de nos milieux de vie et de les transformer en marchandises aliénables. En citant la brillante critique faite par Elinor Ostrom (1990) à Garret Hardin (1968) à propos du mythe de la « tragédie des biens communs », Descola rappelle ainsi que dans les sociétés précapitalistes, l'accès aux biens communs est réglé par des normes qui visent à protéger le milieu de la vie communautaire au profit de tous. En partant de cet exemple, Descola invite à repenser la notion d'appropriation capitaliste, entendue comme l'acte par lequel un individu ou un collectif dispose de la propriété privée et donc de l'exclusivité des droits d'usage sur un milieu de vie. Autrement dit, il y a pour Descola nécessité d'envisager de nouveaux dispositifs à travers lesquels les milieux de vie seraient porteurs de droits et où les humains n'auraient que le statut d'usufruitiers ou de garants.

Cette réflexion sur l'appropriation va dans la même direction que celle portant sur la représentation politique de ces milieux de vie. Il s'agit, toujours selon Descola (2015, p. 20), d'imaginer déléguer à des agents engagés dans les collectifs d'humains et de non-humains la représentation des milieux de vie, ce qui constituerait dès lors une véritable révolution du droit romain, ce dernier ne reconnaissant la faculté de représentation qu'aux seuls êtres humains. Descola ne se réfère pas ici à une extension des droits humains à certaines espèces non humaines comme les chimpanzés ou d'autres espèces qui possèdent des aptitudes semblables aux humains. Descola souligne au contraire qu'une telle extension – qui est le résultat du développement de l'individualisme possessif – est anthropocentrique et ne peut s'appliquer qu'à un petit nombre d'espèces animales hiérarchisées. C'est la raison pour laquelle, plutôt que de représenter

certaines espèces animales de façon sélective, il faudrait de préférence représenter des milieux de vie : des fleuves, des montagnes, des mers, etc. Selon Descola (2015, p. 21), les politiques écologiques ne peuvent plus se contenter, comme le fait la constitution équatorienne de 2008, de donner des droits à la nature sans lui donner les moyens de l'exercer. Une véritable cosmopolitique devrait s'attacher à ce que les milieux de vie deviennent des sujets politiques et juridiques dont les êtres humains seraient les mandataires. Le cas de l'expansion du secteur extractif dans les Andes péruviennes peut nous permettre d'élargir ces réflexions.

Au Pérou comme en Équateur, de plus en plus de mouvements autochtones andins mènent des actions contre des projets miniers d'exploitation des ressources minérales comme l'or et le cuivre. Ces manifestations ne sont pas la simple expression du refus d'une exploitation de leurs ressources mais plutôt une réaction contre la mise en danger d'un élément non humain, qu'il s'agisse d'une montagne, d'un lac ou d'une rivière, tous conçus comme les membres d'un collectif composé à la fois d'êtres humains et d'êtres non humains. C'est là que réside la difficulté à traduire en termes politiques classiques ces considérations relationnelles qui ne trouvent pas leur place dans les institutions politiques et juridiques d'origine occidentale (Descola, 2014, p. 55).

Une grande partie des sous-sols du territoire q'ero fait ainsi l'objet de concessions cédées à des acteurs privés par le ministère de l'Énergie et des Mines péruvien. L'octroi d'un titre minier impliquant la propriété privée du sous-sol et la possibilité d'une exploitation des ressources minières à un tiers ne retire pas pour autant la propriété collective du terrain et du sol cultivable aux Q'ero. L'exploitation reste donc conditionnée à l'accord préalable de la communauté. S'il n'y a pas, pour l'heure, de mine légale en territoire q'ero, les entreprises ont d'ores et déjà tenté de convaincre certains habitants, ce qui provoque des conflits importants au sein des communautés, entre les partisans des mines et leurs opposants. L'exploitation illégale à la dynamite existe par ailleurs déjà : lors de mes derniers travaux de terrain, entre 2015 et 2017, l'un de mes plus proches interlocuteurs m'a ainsi avoué qu'il avait été contacté par un ingénieur et qu'avec d'autres Q'ero, ils prospectaient sur une partie de leur territoire à la recherche d'or. D'autres membres de la communauté sont cependant très préoccupés par l'arrivée de ces mineurs sur leur territoire. Certains *paqu* soutiennent qu'en lisant les feuilles de coca, ils savent que les *apu* et la Pachamama ne veulent pas des mines dans leurs vallées. Il semble que

plusieurs mineurs soient déjà entrés à Q'ero, mais sans jamais découvrir le moindre filon, certains *paqu* effectuant des cérémonies spécifiques pour demander aux divinités de s'assurer qu'ils ne trouvent rien. Un aspect important qui ressort de mes données ethnographiques concerne la « qualité » des cérémonies. Selon mes interlocuteurs, si les Q'ero continuent de faire de bonnes cérémonies, ils auront une protection efficace contre les mineurs. D'après certains *paqu*, qui sont seuls à pouvoir entrer en communication avec la Pachamama et les *apu*, il est ainsi impératif de « croire » en ces cérémonies pour qu'elles réussissent, raison pour laquelle certains de mes interlocuteurs craignent que leurs rituels ne soient pas aussi efficaces que ceux des mineurs faisant appel à quelqu'un « qui sait » (un *yachachiq*) pour les aider, sans parler du fait que ces derniers pourraient être en mesure de faire des offrandes plus importantes sur le plan matériel. Si les mineurs effectuent d'aussi bonnes cérémonies, il n'est donc pas exclu que les *apu*, et notamment l'*apu* Wamanlipa, qui est le plus important aux yeux des Q'ero, puissent changer d'avis et leur permettent de trouver ce qu'ils sont venus chercher. Ainsi, il ne suffit pas d'être chamane pour s'attirer la bienveillance des divinités. L'importance que la communauté accorde à la qualité de la ritualité et aux offrandes joue un rôle essentiel sur la relation entretenue avec les divinités de la montagne, et par conséquent sur le sort et l'intégrité du territoire q'ero. Un autre point à souligner concerne l'intégration de la volonté des *apu* pour les questions d'ordre politique et territorial notamment à travers la consultation des feuilles de coca.

Un conflit antérieur survenu dans la région de Cuzco peut nous aider à éclaircir ce genre de situation. Marisol de la Cadena (2015, p. 275) écrit qu'en 2006, de nombreux paysans s'étaient réunis sur la *plaza de Armas* de Cuzco pour manifester contre des projets miniers autour de l'Ausangate, la montagne la plus importante de la région. Selon De la Cadena, la montagne avait à cette époque remporté le conflit qui l'opposait aux entreprises extractives dans la mesure où, jusqu'en 2015, la région avoisinant l'Ausangate ne comptait aucune mine. Cependant, c'est en mettant de côté les entités non humaines – et la volonté politique que les collectifs andins leur attribuent – que cette victoire juridique avait été obtenue. Les différents leaders paysans, en collaboration avec certaines associations d'aide à ces communautés, ont rapidement compris qu'ils devaient utiliser des arguments relevant d'un régime juridique qui ne brusque pas la rationalité politique de l'État moderne

s'ils voulaient obtenir une victoire face à l'entreprise minière. En effet, un tel régime anthropocentrique n'accepte pas un acteur non humain dans les négociations. Pour cette raison, les leaders locaux ont pris la décision de défendre la montagne en tant que ressource à exploiter ou à protéger et non comme un membre du collectif à part entière. Il semble donc inconcevable, hier comme aujourd'hui, pour les politiques modernes de l'État péruvien, de prendre en compte l'intentionnalité et la volonté d'un milieu de vie ou de leurs porte-parole dans ces débats. Pourtant, comme nous l'avons vu, ces mouvements contre les projets miniers dans les Andes montrent que pour les collectifs locaux, refuser l'exploitation des sous-sols est un acte de préservation non seulement de leurs ressources mais également de leur société qui va, selon leur conception, au-delà d'un collectif exclusivement composé d'humains.

La question qui se pose alors est de savoir définir quels acteurs spécifiques consulter dans ces conflits. Ce rôle est principalement joué par les *paqu* qui ne sont pas simplement considérés comme les « porte-parole » d'une



Fig. 4. Célébration du *phallchay*, rituel pour la reproduction des alpagas (G. Cometti, 2012)

société formée d'êtres humains – ce qui correspondrait à la même fonction qu'un leader politique communautaire au sens strict du terme –, mais aussi comme ceux d'entités non humaines auprès des humains.

Il s'agit également d'identifier quelle entité précise consulter dans chaque contexte spécifique : chaque *apu* possède un rôle et des pouvoirs propres. Dans le cas de l'exploitation minière, la composante symbolique est encore plus importante : les extracteurs creusent directement dans une montagne, milieu de vie que les Q'ero considèrent comme une divinité.

Le cas des Q'ero, comme celui d'autres collectifs non modernes concernés par ces questions, peut nous aider à faire évoluer les droits des non-humains chez les modernes également. Pour aller dans ce sens, évoquons ici quelques réflexions sur l'idée même de politique, développées par le philosophe Jacques Rancière (1995) dans son œuvre *La Méésentente*. Rancière (1995, p. 61-63) se réfère à des exemples historiques français du XIX<sup>e</sup> siècle, lorsque le prolétariat ou les femmes ne constituaient pas encore des ensembles pris en compte, et se trouvaient dès lors exclus de la communauté politique déclarée. Pour autant, Rancière (1995, p. 63) considère que la politique dans son sens général est faite de ces mécomptes. Ceci le conduit (1995, p. 65) à renverser la perspective pour appréhender ce dont relève l'expérience politique en elle-même :

« Un sujet politique, ce n'est pas un groupe qui "prend conscience" de lui-même, se donne voix, impose son poids dans la société. C'est un opérateur qui joint et disjoint les régions, les identités, les fonctions, les capacités existant dans la configuration de l'expérience donnée. »

En d'autres termes, selon Rancière (1995, p. 67), « la politique n'est pas faite de rapports de pouvoir, elle est faite de rapports de mondes ».

En mars 2017, à l'occasion de sa dernière leçon de l'année académique au Collège de France, Philippe Descola analysait les cosmopolitiques des collectifs analogistes des Andes<sup>8</sup>. En s'inspirant de l'œuvre de Rancière, Descola prolongeait la réflexion en affirmant que la politique moderne s'est fondée sur une division entre les êtres humains qui ont plus d'humanité et moins de nature (les Européens, les hommes, les adultes, les possédants etc.) et ceux qui ont moins d'humanité, mais plus de nature (les sauvages, les enfants, les femmes, les fous, etc.), avec une prééminence évidente sur le plan juridique des premiers sur les seconds. Selon lui, cette idée particulière de politique a eu comme conséquence

que les mondes qui ne suivent pas cette répartition n'existaient tout simplement pas sur le plan politique. Si l'on dépasse donc cette division en suivant la définition de Rancière, n'importe quel opérateur, humain ou non humain, est capable selon Descola de devenir un sujet politique à partir du moment où il arrive à tisser des liens et à rassembler des régions, des êtres, des choses, etc. L'*apu* Ausangate, affirme Descola, est en ce sens un véritable sujet politique parce qu'il connecte des êtres humains, des alpagas et des champs de pommes de terre. Descola terminait ainsi la leçon en affirmant :

« L'exemple des collectifs analogistes nous rappelle que d'autres formes de composition des mondes sont possibles. Qu'il ne tient qu'à nous d'en tenir compte afin de créer les cosmopolitiques nouvelles que le moment présent exige avec urgence. »

Ces propos de Descola ne pouvaient pas être plus prophétiques. Durant le même mois de mars 2017, le fleuve Whanganui se voyait attribuer une personnalité juridique par le parlement néo-zélandais, au terme d'une lutte menée par les Maori depuis le XIX<sup>e</sup> siècle. Quelques jours après, en Inde, toujours en mars 2017, un fleuve, le Gange, et une rivière, la Yamuna, furent également reconnus comme personnalités juridiques. En avril 2018 enfin, la cour suprême de justice de la Colombie déclarait l'Amazonie colombienne « sujet de droit » afin de combattre sa déforestation. Ces reconnaissances juridiques ne sont pas anodines et vont justement dans la direction que proposait Descola dans sa conférence de 2015 : nous sommes ici face à des milieux de vie ayant reçu des droits auxquels les usages des êtres humains sont subordonnés.

Pour le moment, du moins au Pérou, l'*apu* Ausangate, l'*apu* Wamanlipa et d'autres milieux de vie sont encore considérés comme des non-humains « trop non humains » pour la conception anthropocentrique qui domine encore dans ce genre de conflits.

Cependant, comme l'affirme Descola (2015, p. 22) dans la conclusion de sa conférence « Humain, trop humain », son expérience d'anthropologue lui permet de penser que ses propositions ne relèvent pas complètement de l'utopie. Les événements récents vont dans ce sens, et c'est peut-être précisément la tâche des anthropologues de montrer que d'autres façons d'habiter et de composer les mondes sont possibles, en suivant le chemin ouvert par Philippe Descola<sup>9</sup>.

## BIBLIOGRAPHIE

- COMETTI, Geremia, 2015, *Lorsque le brouillard a cessé de nous écouter. Changement climatique et migrations chez les Q'eros des Andes péruviennes*, Berne, Peter Lang, 244 p.
- , 2018, « Changement climatique et crise des relations de réciprocité dans les Andes péruviennes. Les Q'eros et l'Anthropocène », p. 235-247 in Rémi Beau et Catherine Larrère (sous la dir. de) : *Penser l'Anthropocène*, Paris, Les Presses de Sciences Po & Fondation de l'Écologie politique, 554 p.
- CRUTZEN, Paul, 2002, « Geology of Mankind », *Nature*, 415, p. 23.
- CRUTZEN, Paul et Eugene STOERMER, 2000, « The Anthropocene », *Global Change Newsletter IGBP*, 41, p. 17-18.
- DE LA CADENA, Marisol, 2015, *Earth Beings: Ecologies of practice across Andean worlds*, Durham, Londres, Duke University Press, 368 p.
- DESCOLA, Philippe, 2014, *La Composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion, 378 p.
- , 2015, « Humain, trop humain », *Esprit*, 12, p. 8-22.
- DESCOLA, Philippe et Tim INGOLD, 2014, *Être au monde. Quelle expérience commune ?*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 75 p.
- GRINEVALD, Jacques, 1990, « L'effet de serre de la Biosphère. De la révolution thermo-industrielle à l'écologie globale », *Stratégies énergétiques, biosphère & société*, (Genève), 1, p. 9-34.
- , 2007, *La Biosphère de l'Anthropocène : climat et pétrole, la double menace. Repères transdisciplinaires (1824-2007)*, Chêne-Bourg/Genève, Georg, 292 p.
- HARAWAY, Donna, Noboru ISHIKAWA, Scott F. GILBERT, Kenneth OLWIG, Anna L. TSING et Nils BUBANDT, 2016, « Anthropologists Are Talking – About the Anthropocene », *Ethnos*, 81 (3), p. 535-564.
- HARDIN, Garret, 1968, « The Tragedy of the Commons », *Science*, 162 (3859), p. 1243-1248.
- INGOLD, Tim, 2011, *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres, New York, Routledge, 488 p. (1<sup>re</sup> éd. : Londres, New York, Routledge, 2000, 465 p.).
- LATOURE, Bruno, 1991, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 157 p.
- , 2015, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte, 400 p.
- LE BORGNE, Yann, 2003, « Évolution de l'indigénisme dans la société péruvienne. Le traitement du groupe ethnique q'ero », *Ateliers*, 25, p. 141-159.
- OSTROM, Elinor, 1990, *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective*

- Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 280 p.
- RANCIÈRE, Jacques, 1995, *La Méésentente*, Paris, Galilée, 188 p.
- STEFFEN, Will *et al.*, 2015, « The Trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration », *The Anthropocene Review*, 2 (1), p. 81-98.
- STOPPANI, Antonio, 1873, *Corso di Geologia, vol. II. Geologia stratigrafica*, Milan, G. Bernardoni e G. Brigola Editori, 2096 p.
- VERNADSKY, Vladimir, 1929, *La Biosphère*, Paris, Félix Alcan, 232 p.
- WHITE, Lynn Jr., 1967, « The historical roots of our ecologic crisis », *Science*, 155 (3767), p. 1203-1207.

## NOTES

1. Conférence ensuite publiée en décembre 2015 avec le même titre « Humain, trop humain ? » dans la revue *Esprit*.
2. Plusieurs anthropologues ont souligné le fait que la racine « *anthropos* » n'est guère adéquate pour définir cette nouvelle époque géologique car une partie seulement de l'humanité en serait responsable (voir Latour, 2015 ; Descola, 2015 ; Haraway *et al.*, 2016 ; et Cometti, 2018).
3. Jacques Grinevald (2007), philosophe et historien du développement scientifique et technologique, compte parmi les premiers intellectuels des sciences humaines à s'être intéressé à la question, et considérait (avant de devenir membre de l'Anthropocene Working Group de la Commission internationale de stratigraphie) que l'Anthropocène commencerait vers la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle à l'époque du succès des moteurs thermiques, ce qu'il appelle la révolution thermo-industrielle. En effet, à son avis, en Europe et ensuite aux États-Unis, ce n'est qu'à partir de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle que la machine à vapeur remplace les roues hydrauliques, le vent, le bois, ainsi que la force humaine et animale.
4. J'emploie le terme « moderne » au sens de Bruno Latour (1991) et de Philippe Descola (2005). Autrement dit, je désigne par « modernes » ceux qui opèrent une différenciation entre la nature et la culture.
5. Cette image romantique a été véhiculée à partir de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, notamment par le mouvement indigéniste cusquéenien (Le Borgne, 2003).
6. Séminaire « Les usages de la terre. Cosmopolitiques de la territorialité » (2015-2016), dirigé par Philippe Descola, 24 mars 2016, Paris, Collège de France (texte en ligne : <https://www.college-de-france.fr/site/philippe-descola/seminar-2016-03-24-10h00.htm>).
7. À propos de ce débat, voir Descola et Ingold (2014).

8. Cours de Philippe Descola, « Les usages de la terre. Cosmopolitiques de la territorialité », leçon numéro 9 (2016-2017), 29 mars 2017, Paris, Collège de France (texte en ligne : <https://www.college-de-france.fr/site/philippe-descola/course-2017-03-29-14h00.htm>).

9. Je tiens à remercier Elena Landmann, Tiziana Manicone, Nastassja Martin, Jacques Grinevald et Pierre Le Roux pour leurs relectures et commentaires.

# PAR-DELÀ LA DICHOTOMIE ENTRE ANTHROPOLOGIE ET ÉCOLOGIE :

Un maître, un pionnier, un visionnaire<sup>1</sup>

par

Hiav Yen DAM

*doctorante en anthropologie sociale à l'École des hautes études en sciences sociales  
membre du Laboratoire d'anthropologie sociale  
(Collège de France, CNRS, EHESS, PSL)*

Lorsque Philippe Descola accepta de diriger ma thèse de doctorat, je fus quelque peu surprise. Étant issue d'une double formation en sciences sociales à l'université de Paris x-Nanterre et en sciences écologiques et environnementales au Muséum national d'histoire naturelle (MNHN), il ne semblait pas manifester de gêne quant à ma démarche associant une ethnographie classique d'une population minoritaire de Chine avec une prise en compte importante du point de vue et des travaux des écologues sur mon terrain. L'on peut dire qu'il n'y a en cela rien d'étonnant dans la mesure où ce sujet entrait parfaitement dans le cadre de l'anthropologie de la nature qu'il avait développée et dont l'ouvrage majeur – *Par-delà nature et culture* (2005) – était paru l'année de mon inscription en doctorat. Cependant, ce n'était pas si simple. En effet, je n'avais cessé d'entendre tout au long de mon cursus universitaire des propos tels que : « vous êtes en anthropologie, pas en écologie [scientifique] » ou encore « ce diplôme forme à l'écologie, vous ne pourrez plus revenir en anthropologie si vous faites ce choix ». Ainsi, ce qui semblait aller de soi pour Philippe Descola ne l'était pas pour tous les anthropologues ; pour certains, la frontière entre anthropologie et écologie était à l'évidence

infranchissable. C'est pourquoi, de mon point de vue, il est un pionnier par le champ qu'il a ouvert avec quelques autres, permettant aux étudiants et jeunes chercheurs d'appréhender les relations des populations humaines avec leur environnement sans le carcan des anciennes dichotomies. Il est également un visionnaire par la réforme des unités d'analyse de base de l'anthropologie qu'il a entreprise lors de ses dernières années de cours au Collège de France. Pour autant, malgré son apport immense à la discipline anthropologique et la portée théorique de son œuvre, il a toujours su, dans sa manière de diriger mon travail, me laisser toute la liberté de suivre ou non le chemin qu'il a tracé, à travers une forme de non-agir si chère à la pensée chinoise ; c'est en cela qu'il est pour moi plus qu'un directeur : un maître. J'aimerais lui rendre hommage, ici, et le remercier de m'avoir encouragée à avancer sereinement sur un sentier qui va par-delà la dichotomie entre l'anthropologie et l'écologie.

## UN MAÎTRE PAR-DELÀ NATURE ET CULTURE

Philippe Descola définit sa relation avec son directeur, Claude Lévi-Strauss, comme suit (2014, p. 80-81) :

« [I] s'est toujours montré avec moi remarquablement attentif et bienveillant, généreux de son temps et de son écoute, me prodiguant des conseils laconiques au moment opportun. Ce n'étaient pas des rapports de maître à disciple, plutôt ceux que j'imagine entre un artisan au faite de son art et un jeune compagnon du devoir [...]. »

C'est à peu près en ces termes que je décrirais la manière dont il dirige mon travail, mais je considère, contrairement à lui, qu'il s'agit bien d'une relation de maître à disciple que je définis justement comme celle entre un maître artisan et son apprenti. Si l'on reprend la distinction faite par André-Georges Haudricourt dans son article « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui » (1962), je classerai sa manière de diriger ses étudiants dans les « actions indirectes négatives » : il n'intervient pas directement mais ménage un environnement qui permet de s'épanouir pleinement par soi-même. Cela reflète peut-être une perception différente du maître dans la tradition occidentale et dans la tradition orientale. Dans un cas, l'accent est mis sur l'intériorité, ce qu'un maître a à transmettre est sa pensée, tandis que dans l'autre, la physicalité

entre aussi en ligne de compte car il transmet non seulement un savoir mais aussi un savoir-vivre, un savoir-être, un savoir-diriger. De ce point de vue, il me semble qu'il a hérité de Claude Lévi-Strauss non seulement les aspects intellectuels mais également sa manière de diriger le travail d'aspirants chercheurs. Ainsi, s'il est un maître pour moi, il s'agit d'un maître analogiste.

### UN PIONNIER DANS LA RÉCONCILIATION ENTRE HUMAINS ET NON-HUMAINS

Après ma maîtrise d'ethnologie à l'université de Paris x-Nanterre et mon master 2 EMTS (Environnement : milieux, techniques et sociétés) au Muséum national d'histoire naturelle – diplôme interdisciplinaire qui réunit, aussi bien au niveau de ses enseignants que des étudiants, des personnes issues d'écologie scientifique, d'anthropologie sociale, de géographie et d'agronomie –, je me suis inscrite en doctorat à l'École des hautes études en sciences sociales. Mon terrain se trouve dans la partie montagneuse de l'île tropicale chinoise de Hainan. Entre 2003 et 2009, j'ai réalisé plusieurs missions au sein et aux alentours de la réserve naturelle nationale de Bawangling qui abrite la dernière population de gibbons de Hainan (*Nomascus hainanus* [Thomas, 1892]) – espèce endémique de grands singes de la famille des *Hylobatidae*, classée « En danger critique d'extinction » (CR) par l'Union internationale pour la conservation de la nature (UICN) (Dam, 2015). J'ai ethnographié un village en bordure de la réserve naturelle habité par les Tlay (Li en chinois), ainsi qu'une équipe franco-chinoise de recherche et de conservation du Gibbon de Hainan dont je faisais partie – constituée notamment d'un doctorant chinois en écologie de l'East China Normal University (Shanghai) et d'un étudiant français en master 2 EBE (Écologie, biodiversité, évolution) de l'université Pierre et Marie Curie-Paris VI –, et enfin le travail de l'étudiant français, devenu doctorant en écologie du Muséum national d'histoire naturelle, au sein de la réserve naturelle nationale de Bawangling. Mon sujet porte entre autres sur la manière dont un même espace – la forêt tropicale – est perçu et pratiqué par différents acteurs (Tlay, scientifiques, gibbons). Afin de mener à bien cette étude mêlant anthropologie de la nature et anthropologie des sciences – écologie et biologie de la conservation –, Philippe Descola m'a conseillé la lecture de deux ouvrages lors de mon inscription en thèse : *Par-delà nature et culture* et *La Science en action* de Bruno Latour (2005 [1989]).

Ils ne m'ont plus quittée depuis et forment les deux piliers de ma réflexion.

Je souhaite montrer ici en quoi l'œuvre de Philippe Descola invite à renouveler et à repenser le dialogue entre anthropologie et écologie scientifique. Tout d'abord, son usage de termes issus des sciences de la nature, en particulier de l'écologie (*écosystème, espèce, relation*), permet de familiariser le lecteur anthropologue avec cette discipline tout en invitant le lecteur écologue, à travers des mots qui lui sont familiers, à s'ouvrir aux concepts et à la démarche de l'anthropologie sociale. Ainsi, pour qu'il y ait dialogue, il faut un double mouvement que l'on peut poser sous la forme de deux questions : 1) en quoi sa démarche a-t-elle pu amener les écologues à s'intéresser à l'anthropologie ? ; 2) comment sa démarche a-t-elle contribué à intéresser les anthropologues à l'écologie ? Il ne s'agira pas ici, du fait de l'espace imparti, d'être exhaustif mais de soulever quelques points qui me semblent intéressants.

Afin de traiter de la manière dont le travail de Philippe Descola a été reçu par les écologues, je m'attarderai plus particulièrement sur l'un d'entre eux : Robert Barbault (1943-2013), dont j'ai eu la chance de pouvoir suivre quelques cours avant de partir pour mon premier terrain sur l'île de Hainan en 2003. Il était professeur d'écologie à l'université Pierre et Marie Curie-Paris VI (UPMC). Il avait dirigé le département Écologie et gestion de la biodiversité du Muséum national d'histoire naturelle (2002-2012). Spécialiste de la biodiversité et grand défenseur de la réconciliation entre l'homme et la nature (1994 ; 1997 ; 2006 ; 2012a), il a longtemps été président du Comité français du programme *Man and Biosphere* (MAB) – qu'il préférait appeler *Man in Biosphere*<sup>2</sup> – de l'Unesco (Barbault *et al.*, 2006). Il a été un artisan et un promoteur de l'écologie et de la biologie de la conservation en France. Il définissait l'écologie comme « une discipline très polymorphe » (Barbault, 2008), et la biologie de la conservation – ou « écologie de la conservation », appellation qui avait sa préférence (Barbault, 1997, 1999 ; Barbault *et al.*, 2006) – comme « une discipline de synthèse [qui] applique les principes de l'écologie, de la biogéographie, de la génétique des populations, de l'*anthropologie*, de l'économie et de la sociologie au maintien de la diversité biologique sur la planète » (Barbault, 1997, p. 97 ; je souligne). Le pont entre les sciences sociales et les sciences de la nature que permet l'écologie – ou du moins auquel la discipline aspire – n'est pas nouveau, puisque le grand écologue Eugene P. Odum avait sous-titré un de ses ouvrages *Ecology. The*

*link between the natural and the social sciences* (1975) ; idée que Jean-Paul Deléage reprend également dans son *Histoire de l'écologie. Une science de l'homme et de la nature* (1991).

La vision écocentrée que propose Philippe Descola et des réflexions en philosophie et en éthique environnementale telles que celles de Catherine Larrère (1997 ; Larrère et Larrère, 2009 [1997]) et de Baird Callicott (2010), qui ont été fortement inspirées par la pensée d'Aldo Leopold (2000), est ce que R. Barbault a voulu promouvoir dans ses ouvrages. Depuis la publication de *Par-delà nature et culture* en 2005, la référence apparaît dans nombre de ses écrits dont des essais destinés au grand public (Barbault et Weber, 2010 ; Barbault, 2012a, 2014a), un manuel d'écologie générale pour les étudiants de licence de biologie (Barbault, 2008 [1983]), ainsi qu'une entrée dans un dictionnaire à destination d'un public de spécialistes de différents domaines s'intéressant à la question écologique (Barbault, 2015). D'autres ouvrages de Philippe Descola sont également cités, tels que *Diversité des natures, diversité des cultures* (2010a) et *L'Écologie des autres* (2011). Enfin, Robert Barbault et Philippe Descola ont tous deux participé à l'ouvrage *Aux origines de l'environnement* (Gouyon et Leriche, 2010). Ainsi, R. Barbault a contribué à faire connaître l'œuvre de Philippe Descola à un large public, pas toujours connaisseur de l'anthropologie et, ce faisant, il a montré le lien possible entre les deux disciplines.

En intégrant les non-humains dans la modélisation de ses systèmes ontologiques et en plaçant au centre les relations entre les êtres, l'entreprise de Descola permet de dépasser l'anthropocentrisme et l'ethnocentrisme, en repeuplant les sciences sociales de non-humains (Houdart et Thiery, 2011). De son côté, R. Barbault a cherché à replacer l'homme *dans* la biosphère, ou *dans* la nature<sup>3</sup>, ce qui est une manière de repeupler les sciences de la nature avec des humains et de réconcilier les deux. Le fait qu'il ait intitulé une section de *Pour que nature vive* : « Humains et non-humains réconciliés » (2012a, p. 529), titre que j'ai repris ici, est révélateur de cette volonté. De même, dans sa préface à la réédition de l'ouvrage de Jean Dorst, *Avant que nature meure*, il ajoute (*ibid.*, p. 9) : « [P]our peu que l'on accepte de penser autrement, c'est-à-dire avec une vision écologique du monde, la perspective d'une réconciliation des humains avec la nature [...] pourrait cesser d'être une utopie. » Les réflexions de Philippe Descola offrent un cadre théorique à ce « penser autrement » l'homme, c'est-à-dire autrement que comme une menace, et ses activités, autrement

que comme des impacts humains ou des perturbations anthropiques, ce qui ne peut mener qu'à une impasse (Barbault, 2014b). En montrant que la dichotomie nature/culture n'est pas universelle, Philippe Descola ouvre la voie vers d'autres manières de penser les rapports de l'homme avec la nature.

En permettant ce passage de l'écologie à l'anthropologie, il renoue avec l'entreprise d'Alexandre de Humboldt et nous fait faire un pas vers une réconciliation entre anthropologie et écologie scientifique. En le présentant comme un pionnier, c'est dans le sens de « pionnier naturaliste » que je l'entends, comme ceux des siècles derniers qui ont ouvert la voie aux disciplines scientifiques actuelles.

## UN RÉFORMATEUR VISIONNAIRE POUR UNE SCIENCE UNIFIÉE DES RELATIONS

En quoi la démarche de Philippe Descola a-t-elle pu éveiller l'intérêt des anthropologues pour l'*écologie* ? C'est en (re)donnant une portée holistique à l'anthropologie, par ce qu'il appelle un « universalisme relatif » – relatif entendu au sens de relation –, qu'il qualifie de « [...] *modest universalism*, [...] *but one which would help to put anthropology back in business on a grander scale* » (2010b, p. 224), en cherchant à redéfinir la mission et une unité plus élémentaire d'analyse à l'anthropologie et en l'intégrant à une entreprise commune à plusieurs disciplines, que cela est rendu possible.

Du fait de son goût pour la modélisation et l'usage de la notion de système pour parler de ses quatre ontologies, il s'inscrit dans la lignée des théoriciens ayant développé une approche ou une pensée systémique, à l'instar de Gregory Bateson avec son écologie de l'esprit et sa cybernétique (1979 ; 2000 [1972]), des frères Odum qui ont jeté « les bases d'une pensée écosystémique » (Barbault, 2008, p. 16) ou de James Lovelock avec sa « vision planétaire du "système vie" » (Barbault, 2008, p. 43) promue par son hypothèse Gaïa. Philippe Descola a lui-même intitulé une de ses interventions « Écologie et anthropologie : pour une science systémique de l'homme<sup>4</sup> ».

En 2015-2016, Philippe Descola a entamé un nouveau cycle d'enseignements dans le cadre de son cours d'anthropologie de la nature au Collège de France, où il a proposé un

« *aggiornamento* théorique de l'étude des domaines de la vie sociale usuellement segmentés dans des rubriques spécialisées – l'organisation sociopolitique, l'économie, la religion – afin de mieux prendre en compte la diversité des régimes ontologiques sous lesquels humains et non-humains sont assemblés<sup>5</sup> ».

La volonté de réformer l'anthropologie en redéfinissant son objet et en ouvrant le dialogue avec d'autres disciplines n'est pas nouvelle puisqu'elle se manifestait déjà dès sa leçon inaugurale au Collège de France (Descola, 2002). Cela s'est affirmé au fil des années, comme l'atteste cet extrait de *La Composition des mondes* (2014, p. 245) :

« Mon ambition était [...] de faire descendre à un niveau tout à fait élémentaire la visée critique des sciences sociales, pour les rendre aptes à *saisir la forme générale des interactions entre les êtres*. De ce point de vue, d'ailleurs, il ne s'agit plus seulement de sciences "sociales", puisque le social est plutôt un effet qu'une cause, mais *d'une science des êtres et des relations* encore à venir et à laquelle contribueraient autant l'anthropologie et la philosophie que *l'éthologie*, la sociologie, la psychologie, *l'écologie*, la cybernétique et les sciences historiques » [je souligne dans cet extrait].

Si l'on regarde la manière dont il a redéfini l'unité d'analyse de base de l'anthropologie – c'est-à-dire l'étude des êtres et de leurs relations –, on ne peut qu'être frappé par les rapprochements possibles avec le projet de l'écologie qu'Ernst Haeckel – inventeur du terme – définit en 1866 comme « la totalité de la *science des relations de l'organisme avec l'environnement*, comprenant au sens large, toutes les "conditions d'existence" » (Acot, 1988, p. 44, souligné par Acot) ou, selon R. Barbault (2008 [1983], p. 1), « l'étude des relations des organismes avec leur environnement [vivant ou non], [...] l'étude des interactions qui déterminent la distribution et l'abondance des organismes, ou encore [...] l'étude des écosystèmes ». À propos de la notion de « système écologique », R. Barbault (2008, p. 4) précise :

« L'objet immédiatement donné ou accessible au naturaliste est un *individu*. Les individus, que l'on perçoit d'abord comme isolés dans la nature, n'ont de sens, pour l'écologue, qu'à travers du *système de*

*relations* qui les lient, d'une part à d'autres individus, et d'autre part à leur environnement physico-chimique » [souligné par Barbault].

Dès ses premiers travaux, on trouve une volonté chez Descola de penser les sociétés humaines et leurs relations avec ce que nous appelons nature, selon une approche écologique. Dans *La Nature domestique* (1986), il avait cherché à dépasser le réductionnisme de l'écologie culturelle en proposant une écologie symbolique. Plus tard, dans *Par-delà nature et culture*, il a intitulé la dernière partie de l'ouvrage « Écologie des relations », invitation à établir une grammaire des relations qui vient complexifier le tableau fourni par ses quatre ontologies, en délimitant des modalités privilégiées de relations entre humains et non-humains au sein de collectifs fonctionnant selon un même schème d'identification. Enfin, dans *L'Écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, il retrace l'histoire des liens entre anthropologie et sciences de la nature, notamment entre anthropologie et écologie.

## POUR UNE RÉCONCILIATION ENTRE ANTHROPOLOGIE ET ÉCOLOGIE

Philippe Descola a manifesté un intérêt pour l'écologie scientifique à travers son œuvre ainsi que par ses prises de position et ses propositions, tel que l'enseignement intégrant les bases de l'écologie dès les premières années d'école. Outre ses visées théoriques, il a aussi cherché à réfléchir à l'utilisation des savoirs anthropologiques et aux modalités de l'intervention des anthropologues dans les stratégies de création et de gestion des réserves naturelles (1999, 2008, 2010c, 2014) et plus généralement dans les débats qui touchent à l'avenir des sociétés humaines et de leurs natures dans un contexte de changements globaux. Dans sa contribution à une réflexion sur l'Anthropocène qui considère l'humanité comme un bloc homogène et qui ne relève pas la complexité des situations et contextes locaux, il met anthropologie et écologie côte à côte comme ayant une même portée critique (2015, p. 16) :

« L'écologie et l'anthropologie nous montrent les immenses difficultés que rencontrent des disciplines qui se donnent pour tâche de décrire et de modéliser au niveau local d'un écosystème ou d'une communauté humaine les comportements et les interactions d'un très grand nombre d'agents dans un très grand nombre de situations. »

Dans un tel contexte, l'anthropologie permet de dépasser l'eurocentrisme, et d'aller vers une appréhension plus hétérogène du monde, dans lequel l'Occident ne peut être vu comme le seul responsable. S'il y a de nombreuses populations dont l'influence sur ces changements est faible (Cometti, 2018), il en est d'autres qui jouent un rôle et ont un impact comparable à l'Occident : c'est le cas de la Chine par exemple. C'est ce que j'ai essayé de souligner en proposant le concept de « Sinocène » avec Sébastien Scotto di Vettimo, écologue dont j'ai ethnographié le travail<sup>6</sup>, et en soulignant la nécessité d'une collaboration renforcée entre anthropologues et écologues dans les contextes impliquant populations humaines et biodiversité menacée (Dam et Scotto di Vettimo, 2018). À travers le cas du Gibbon de Hainan, espèce de primate très menacée et extrêmement rare, dont il reste moins de trente individus, et dans le contexte du Sinocène, je propose une « anthropologie de l'extinction<sup>7</sup> », ou plutôt une « petite anthropologie de l'extinction », reprenant l'expression de Robert Barbault – « petite écologie de l'extinction » (2010, p. 312) – qui s'inspire de l'œuvre de Philippe Descola, notamment de l'« écologie des relations », tout en dialoguant avec l'écologie scientifique et la biologie de la conservation.

J'aimerais conclure cet hommage en revenant à la « science des relations » que Philippe Descola appelle de ses vœux. La biologie de la conservation ou écologie de la conservation et l'écologie de la réconciliation (expression inventée par Rosenzweig) (Couvét et Teyssède-Couvét, 2010) pourraient également y contribuer à travers les ponts que Robert Barbault a établis avec l'œuvre de Philippe Descola. Dans sa préface à *L'Exigence de la réconciliation : biodiversité et société*, ouvrage collectif dirigé par Cynthia Fleury et Anne-Caroline Prévot-Julliard donnant la parole aux acteurs de la conservation dans un contexte de « nature ordinaire », R. Barbault rappelle que ces réflexions doivent se situer « dans le cadre du *Par-delà nature et culture* de Philippe Descola » (Barbault 2012b, p. 8). Enfin, il existe d'autres approches en anthropologie qui se proposent de dialoguer avec l'écologie, la biologie de la conservation et l'anthropologie de la nature : l'anthropologie de la conservation (Dumez, Roué et Bahuchet, 2014). Ce courant a été développé au Muséum national d'histoire naturelle dans le cadre de réflexions issues de l'ethnoécologie ou de l'éco-anthropologie (Dumez, Roué et Bahuchet, 2014 ; Roué, 2014).

Par l'entremise du regard de Robert Barbault, grand nom de l'écologie française, lecteur attentif et promoteur de l'œuvre de Philippe Descola, j'espère avoir donné quelques pistes de réflexion quant à la manière dont il permet d'aller par-delà la dichotomie entre anthropologie et écologie. En attendant l'émergence d'une véritable relation symbiotique, que pourrait incarner cette « science des êtres et des relations », l'œuvre de Philippe Descola a renforcé ma conviction qu'il est nécessaire d'initier une relation mutualiste – semblable aux interactions plantes-animaux, c'est-à-dire une relation favorable ou bénéfique aux deux partenaires – entre anthropologie et écologie, ainsi qu'entre anthropologues et écologues. De cette coévolution pourraient naître des solutions originales pour répondre aux défis de l'Anthropocène et de la sixième extinction de masse.

## BIBLIOGRAPHIE

- ACOT, Pascal, 1988, *Histoire de l'écologie*, Paris, Presses universitaires de France, 285 p.
- BARBAULT, Robert, 1994, *Des Baleines, des bactéries et des hommes*, Paris, Éditions O. Jacob, 327 p.
- , 1997, *Biodiversité. Introduction à la biologie de la conservation*, Paris, Hachette, 159 p.
- , 1999, « Protection des espèces », p. 1116-1129 in *Dictionnaire de l'écologie*, Paris, Encyclopædia universalis & Albin Michel, 1399 p.
- , 2006, *Un Éléphant dans un jeu de quilles. L'homme dans la biodiversité*, Paris, Seuil, 265 p.
- , 2008 [1983], *Écologie générale. Structure et fonctionnement de la biosphère*, Paris, Dunod (6<sup>e</sup> éd.), 390 p.
- , 2010, « Vers une nouvelle crise d'extinctions en masse ? », p. 311-325 in Pierre-Henri Gouyon et Hélène Leriche (sous la dir. de) : *Aux origines de l'environnement*, Paris, Fayard, 495 p.
- , 2012a, « Pour que nature vive », p. 471-537 in Jean Dorst : *Avant que nature meure* [préface de Robert Barbault], suivi de Robert Barbault, *Pour que nature vive*, Paris, Delachaux et Niestlé & Muséum national d'Histoire naturelle, 1965 (rééd. augm.), 537 p.
- , 2012b, « Préface », p. 7-8 in Cynthia Fleury et Anne-Caroline Prévot-Julliard (sous la dir. de) : *L'Exigence de la réconciliation. Biodiversité et société*, Paris, Fayard, 471 p.
- , 2014a, *Au nom du vivant. Plaidoyer pour réconcilier l'homme et la nature*, Paris, Buchet-Chastel, 116 p.

- , 2014b, « À propos d'Observatoires des interactions hommes-milieux : réflexions d'un écologue », p. 55-64 in Robert Chenorkian et Samuel Robert (sous la dir. de) : *Les Interactions hommes-milieux. Questions et pratiques de la recherche en environnement*, Versailles, Éditions Quae, 180 p.
- , 2015, « Biodiversité », p. 83-86 in Dominique Bourg et Alain Papaux (sous la dir. de) : *Dictionnaire de la pensée écologique* (1<sup>re</sup> éd.), Paris, Presses universitaires de France, 1088 p.
- BARBAULT, Robert, Pierre MIGOT et Marie ROUÉ, 2006, « Robert Barbault ou de l'écologie à la gestion de la biodiversité. Propos recueillis par Pierre Migot et Marie Roué », *Natures Sciences Sociétés, Supplément* (Supp. 1), 3642.
- BARBAULT, Robert et Jacques WEBER, 2010, *La vie, quelle entreprise ! Pour une révolution écologique de l'économie*, Paris, Éditions du Seuil, 195 p.
- BATESON, Gregory, 1979, *Mind and nature. A necessary unity* (1<sup>st</sup> ed), New York, Dutton, 238 p.
- , 2000 [1972], *Steps to an ecology of mind*, Chicago, University of Chicago Press, 533 p.
- CALLICOTT, Baird, 2010, *Éthique de la terre*, Marseille, Éd. Wildproject, 315 p.
- COMETTI, Geremia, 2018, « Changement climatique et crise des relations de réciprocité dans les Andes péruviennes. Les Q'eros et l'Anthropocène », p. 235-247 in Rémi Beau et Catherine Larrère (sous la dir. de) : *Penser l'Anthropocène*, Paris, Les Presses de Sciences Po & Fondation de l'Écologie politique, 554 p.
- COUVET, Denis et Anne TEYSSÉDRE-COUVET, 2010, *Écologie et biodiversité. Des populations aux socioécosystèmes*, Paris, Belin, 336 p.
- DAM, Hiav-Yen, 2015, « À la croisée des chemins ontologiques. Une réserve naturelle chinoise comme laboratoire de la diversité des perceptions de l'environnement (île de Hainan, Chine) », *Tsantsa*, 20, p. 19-28.
- DAM, Hiav-Yen et Sébastien SCOTTO DI VETTIMO, 2018, « Entre réconciliation avec la nature et "civilisation écologique". Comment penser l'Anthropocène en Chine ? », p. 125-140 in Rémi Beau et Catherine Larrère (sous la dir. de) : *Penser l'Anthropocène*, Paris, Les Presses de Sciences Po & Fondation de l'Écologie politique, 554 p.
- DELÉAGE, Jean-Paul, 1991, *Histoire de l'écologie. Une science de l'homme et de la nature*, Paris, La Découverte, 330 p.
- DESCOLA, Philippe, 1986, *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Fondation Singer-Polignac & Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 450 p.
- , 1999, « Diversité biologique et diversité culturelle », p. 105-115 in J. A. McNeely (sous la dir. de) : *Imaginons le monde de demain. Rapport et conclusions des ateliers du symposium, Célébration du 50<sup>e</sup> anniversaire de l'UICN*, Gland, UICN, 281 p.
- , 2002, « L'anthropologie de la nature », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57<sup>e</sup> année, 1, p. 9-25.

- , 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), 623 p.
- , 2008, « À qui appartient la nature ? », *La Vie des idées*, 21 janvier (texte en ligne : <http://www.laviedesidees.fr/A-qui-appartient-la-nature.html>).
- , 2010a, *Diversité des natures, diversité des cultures*. Montrouge, Bayard, 84 p.
- , 2010b, « From wholes to collectives: steps to an ontology of social forms », p. 209-226 in Ton Otto et Nils Bubandt (eds): *Experiments in holism. Theory and practice in contemporary anthropology*, Chichester, West Sussex, Malden, MA, Wiley-Blackwell, 326 p.
- , 2010c, « L'impossible dissociation entre nature et culture », p. 207-217 in Pierre-Henri Gouyon et Hélène Leriche (sous la dir. de) : *Aux origines de l'environnement*, Paris, Fayard, 495 p.
- , 2011, *L'Écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Versailles, Éditions Quæ, 110 p.
- , 2014, *La Composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion, 377 p.
- , 2015, « Humain, trop humain », *Esprit*, 2015/12, décembre, p. 8-22.
- DUMEZ, Richard, Mariex ROUÉ et Serge BAHUCHET, 2014, « Conservation de la nature : quel rôle pour les sciences sociales ? Vers une anthropologie de la conservation », *Revue d'ethnoécologie*, 6 (texte en ligne : <http://journals.openedition.org/ethnoecologie/2089> ; DOI : 10.4000/ethnoecologie.2089).
- GOUYON, Pierre-Henri et Hélène LERICHE (sous la dir. de), 2010, *Aux origines de l'environnement*, Paris, Fayard, 495 p.
- HAUDRICOURT, André-Georges, 1962, « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », *L'Homme*, 2(1), p. 40-50.
- HOUDART, Sophie et Olivier THIERY (sous la dir. de), 2011, *Humains, non-humains : comment repeupler les sciences sociales*, Paris, La Découverte, 368 p.
- LARRÈRE, Catherine, 1997, *Les Philosophies de l'environnement* (1<sup>re</sup> éd.), Paris, Presses universitaires de France, 124 p.
- LARRÈRE Catherine et Raphaël LARRÈRE, 2009 [1997], *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Flammarion (« Champs essais »), 355 p.
- LATOURET, Bruno, 2005 [1989], *La Science en action. Introduction à la sociologie des sciences*, Paris, La Découverte (« Poche »), 663 p.
- LEOPOLD, Aldo, 2000, *Almanach d'un comté des sables*, suivi de *Quelques croquis*, Paris, Flammarion, 289 p.
- ODUM, Eugene P., 1975, *Ecology, the link between the natural and the social sciences* (2<sup>e</sup> éd.), New York, Holt, Rinehart and Winston, 244 p.
- ROUÉ, Marie, 2014, « La théorie anthropologique au secours de la complexité. Comment penser et étudier les relations sociétés-natures », p. 131-146 in Robert Chenorkian et

Samuel Robert (sous la dir. de) : *Les Interactions hommes-milieux. Questions et pratiques de la recherche en environnement*, Versailles, Éditions Quae, 180 p.

## NOTES

1. Je tiens à remercier chaleureusement les coordinateurs de ce volume consacré à Philippe Descola de m'avoir offert l'occasion de lui rendre hommage.
2. Que Jean-Claude Lefeuvre, Gilles Bœuf, Éric Lateltin et Jacques Weber rappellent dans leur préface de *Au nom du vivant* (Barbault, 2014).
3. « Au final, la biodiversité, c'est le passage du concept de *l'homme et la nature* à celui de *l'homme dans la nature* à tous égards, pour le meilleur comme pour le pire » (texte en ligne : <https://www.futura-sciences.com/planete/actualites/developpement-durable-robert-barbault-biodiversite-plus-quun-catalogue-especes-22259/> (consulté le 14 décembre 2018)).
4. Conférence de Philippe Descola à l'École pratique des hautes études, lors du séminaire « Anthropologie générale, à l'interface des sciences sociales et des sciences naturelles », organisé par PSL Research University, l'EPHE, l'EHESS, l'ENS, coordonné par Charles Stépanoff, Andrea-Luz Gutierrez-Choquevilca et Claudine Cohen (vidéo de la conférence en ligne : [https://www.youtube.com/watch?v=NV2\\_mweq70Q](https://www.youtube.com/watch?v=NV2_mweq70Q)).
5. Cf. <https://www.college-de-france.fr/site/philippe-descola/course-2015-2016.htm>, (consulté le 14 novembre 2018).
6. Nous avons fait une présentation commune : « La forêt de l'écologue, un terrain pour l'anthropologue ou comment penser les assemblages du vivant au sein d'une réserve naturelle nationale chinoise sur l'île tropicale de Hainan ? », séminaire de l'équipe « Anthropologie de la vie et des représentations du vivant » du Laboratoire d'anthropologie sociale, organisé par Perig Pitrou, le 14 juin 2017 à l'EHESS.
7. Voir ma présentation « Le dernier chant du gibbon : vers une anthropologie de l'extinction », au séminaire « Relations hommes/animaux : questions contemporaines » du Laboratoire d'anthropologie sociale (organisation Carole Ferret, Frédéric Keck) : « Les grands singes dans l'Anthropocène », le 10 mai 2017 au musée du quai Branly-Jacques Chirac.



# ONIROMANCIE SHARANAHUA

par

Pierre DÉLÉAGE

*anthropologue, chargé de recherche au CNRS  
chercheur au Laboratoire d'anthropologie sociale*

Les Sharanahua, comme les Achuar des *Lances du crépuscule*, distinguent plusieurs registres de rêves<sup>1</sup>. Il existe des rêves symboliques dont l'interprétation métaphorique a valeur de présage (les *kuntuknar* et les *meseqramprar* des Achuar) et des rêves où l'on rencontre les morts, où « une relation personnelle est établie avec un être lointain et ontologiquement distant, toujours reconnu par le rêveur » (les *karampar* des Achuar)<sup>2</sup>. Cette distinction n'est pas lexicalisée par les Sharanahua qui nomment indifféremment tous les rêves *daba*<sup>3</sup>.

Le premier registre fait fréquemment l'objet de discussions au réveil. Ce sont des rêves symboliques dont le contenu manifeste doit être décrypté. Ils sont racontés par le rêveur puis l'auditoire propose des interprétations jusqu'à ce qu'un consensus soit établi. L'élaboration secondaire du rêveur est souvent réduite à une courte phrase, le récit est très rarement élaboré en détail. Le plus souvent c'est la personne la plus âgée qui impose l'interprétation correcte sans qu'il y ait de véritable discussion. Les récits matinaux les plus fréquents s'articulent autour de violences physiques, plutôt entre hommes, ou de désirs sexuels, plutôt entre un homme et une femme. Ils sont à peu près invariablement considérés comme d'excellents augures pour la chasse sans toutefois permettre de spécifier une catégorie précise de gibier. Les rêves qui annoncent une chasse fructueuse peuvent ainsi comporter des femmes nues se baignant lascivement dans le fleuve, des enfants se bagarrant bruyamment ou encore des meurtres ou des massacres de guerriers étrangers. Ces multitudes d'objets de désir ou

d'ennemis potentiels sont en général interprétées comme des hordes de pécaris, animal qui tient lieu dans ce contexte de gibier paradigmatique. On reconnaît dans ce type d'interprétation un processus de naturalisation métaphorique de l'humanité : la règle consiste à substituer un non-humain à un humain. Règle vérifiée par son inversion : les rêves qui annoncent une chasse infructueuse se réduisent à ceux où l'on tue des animaux.

Les rêves symboliques n'obéissent toutefois pas tous à cette logique d'augure cynégétique. L'interprétation collective dérive parfois vers d'autres champs d'intérêt et les ressources associatives sont utilisées à plein. Voici quelques exemples recueillis de manière non systématique au fil de mes séjours chez les Sharanahua. Si l'on rêve d'un homme qui pêche à l'hameçon, alors on court le risque d'être mordu par un serpent dans la journée. Si l'on se brûle en rêve en attrapant un tison, on sera peut-être piqué par une guêpe. Si l'on touche du roucou, à la couleur rouge comme le sang, on trouvera un cadavre d'animal. Si l'on voit un jardin en feu, on souffrira d'une violente fièvre. Si, en rêve, le fleuve déborde de son lit, il y aura de fortes pluies. Si l'on se sent enfermé dans sa maison, on ira en prison. Si l'on écoute en rêve la radio (verbe *chadi* dans le sens de « trop parler »), on entendra bientôt des mensonges (verbe *chadi* dans le sens de « mentir »). Si l'on sarcle les mauvaises herbes d'un essart ou si l'on construit une maison, on bénéficiera la journée suivante d'une excellente forme physique.

La logique analogique de ces associations n'a rien de mystérieux. On peut la compléter par d'autres exemples d'interprétation reposant, quant à eux, sur une logique d'inversion. Si l'on rêve de son épouse en train de rire, cela augure d'une prochaine séparation du couple. Si l'épouse est en colère, c'est qu'elle restera fidèle. Si l'on est escroqué par un homme, c'est qu'on va se faire un ami. Si l'on rêve que l'on chante, c'est que l'on pleurera bientôt.

Ces associations ne constituent en aucune façon un ensemble clos et rigide. Elles semblent fonctionner à la manière d'une machine générative à la fois très normative et complètement ouverte, susceptible de fournir pour chaque nouvelle élaboration secondaire un énoncé qui s'y rapporte avec une pertinence toute structurale, par homologie ou par opposition<sup>4</sup>. Nul besoin de recourir à des équivalences exhaustivement répertoriées par la tradition en une clef des songes puisque toutes les interprétations de rêve deviennent valides si elles se conforment à ces lois de dérivation que les Sharanahua ne formulent pas explicitement mais qu'ils savent exploiter à leur profit.

Les interprétations obtenues sont alors considérées comme des prédictions et le rêveur réglera, ou non, son comportement en fonction. Rêver d'un hameçon, donc risquer d'être mordu par un serpent, impliquera ainsi de rester allongé dans son hamac pendant toute la journée qui suit le rêve, c'est-à-dire à éviter d'aller en forêt. Ce premier registre de rêve se caractérise donc par des interprétations fondées sur un réseau plus ou moins lâche d'associations et considérées comme des prédictions<sup>5</sup>. Aucune théorie explicite ne vient justifier cela ; et la confiance que l'on accorde à ces prédictions est très variable, selon les individus et selon les situations.

Le deuxième registre de rêve ne peut être reconnu qu'*a posteriori* : ce sont les rêves où l'on rencontre des entités surnaturelles, des *yoshi*. La rencontre est potentiellement dangereuse et seuls les chamanes sont capables de reconnaître dans une entité rêvée un *yoshi*. C'est d'ailleurs ainsi que commence tout diagnostic : le chamane demande au souffrant s'il se souvient de ses rêves récents. Les entités peuvent de ce fait prendre de multiples formes : il peut s'agir d'un soleil, d'un dauphin, de l'essence d'un moteur, d'une araignée ou d'un vieil homme anonyme. Dans tous les cas, le chamane y reconnaît un *yoshi* et le définit comme le principe actif de la maladie, ce qui lui permet de sélectionner le type de chant thérapeutique qu'il lui faudra utiliser. Ces rêves ont donc ceci de particulier qu'ils passent inaperçus ; ce n'est que quelque temps après les avoir rêvés que l'on se rend compte de leur nature. Ils ne peuvent être déchiffrés que par une expertise du chamane, la logique symbolique, complexe<sup>6</sup>, n'étant pas ici partagée.

On ne prend ainsi conscience qu'un rêve était en fait une rencontre avec un *yoshi* que lorsqu'on en ressent les effets. Or ceux-ci peuvent être de deux sortes : la maladie, domaine d'expertise du chamane, ou l'accouchement d'un enfant victime d'une malformation. Il existe en effet une occasion où une femme peut réinterpréter seule, sans l'aide d'un chamane, un de ses rêves passés comme ayant été une rencontre avec un *yoshi*. Lorsqu'un enfant naît et qu'il présente une quelconque malformation physique, c'est que la femme, au cours de sa grossesse, a été la victime d'un viol onirique : elle a fait l'amour avec un *yoshi*, susceptible d'avoir pris n'importe quelle apparence. Elle pourra alors chercher dans ses souvenirs l'occurrence d'un rêve érotique survenu au cours des neuf derniers mois. En général, le souvenir se sera dissipé. Mais la possibilité reste ouverte : chaque rêve érotique sera dès lors interprété comme potentiellement dangereux, un

*yoshi* pouvant se cacher derrière l'apparence d'une personne quelconque, identifiée ou non. C'est pour cela que les enfants malformés sont nommés *facuyoshi*, littéralement « enfant de *yoshi*<sup>7</sup> ».

Le troisième et dernier registre de rêve consiste en une rencontre avec un mort récent, un *furoyoshi*. Ce sont les rêves où apparaissent des personnes mortes que l'on a connues. Le plus souvent ce sont des parents proches, décédés récemment. Ces situations sont très différentes des rencontres de *yoshi* : la perception n'y est pas brouillée, elle est claire. On ne se contente pas de voir un *yoshi* ; on reconnaît un *furoyoshi*. Cette individualisation est d'ailleurs le trait qui permet de distinguer nettement *yoshi* et *furoyoshi*. Le *furoyoshi* se définit alors comme une image onirique, qui forme le mode propre d'apparition des morts comme le corps est le mode d'apparition des personnes vivantes. Le *furoyoshi* n'a en effet pas de corps (*yora*), mais il est *yora cuscura* : il apparaît comme s'il avait un corps, il ressemble à un corps. C'est une « image » de corps. Ce mode d'apparition ne doit pas prêter à confusion : le *furoyoshi* n'a, selon les Sharanahua, pas moins d'existence qu'une personne vivante. Son poids ontologique est le même ; seule son mode d'apparition diffère.

Ces rencontres ne font pas l'objet de récits stéréotypés. Tout au plus peuvent-elles faire l'objet d'une phrase telle que « j'ai vu mon *x* », où *x* est le terme de parenté désignant la personne dont le *furoyoshi* est apparu. Souvent ces affirmations ne viennent qu'en réponse à une interrogation concernant les pleurs nocturnes du rêveur ou son humeur maussade au petit matin. Par exemple, *upa un onaquin*, « j'ai reconnu mon père », ou *uhuun shudi un onaquin*, « j'ai reconnu mon grand-père ». Deux remarques à propos de ce genre d'énoncé. Bien que les verbes « voir » (*oi*) et « reconnaître » (*ona*) soient indifféremment utilisés, il existe une préférence certaine pour « reconnaître », ce qui contraste avec les récits de rencontre de *yoshi* où ce dernier verbe n'est jamais utilisé ; cela souligne à nouveau l'importance de l'individuation du *furoyoshi*. Par ailleurs, ces énoncés sont marqués par un suffixe évidentiel d'ostension directe, *-quin* (quelquefois *-quian*) ; ce qui accroît le degré de réalité de l'expérience et donc le poids ontologique de l'image onirique du décédé.

Ce registre de rêve, contrairement au premier, est interprété littéralement et non métaphoriquement. Les Sharanahua restent très peu diserts quant au contenu de ces rencontres. S'ils disent avoir vu et reconnu un mort, ils n'en racontent pas plus. En particulier, ils ne parlent pas de ce qu'a pu faire le mort au cours du rêve. Je n'ai jamais entendu

de récit décrivant le comportement ou le discours d'un mort, et encore moins l'interaction qui aurait pu avoir lieu entre un mort et un vivant. Tout se passe comme si le revenant n'était pas considéré comme un agent intentionnel mais seulement comme l'objet d'une simple vision. Peut-être aussi les Sharanahua préfèrent-ils ne pas évoquer à voix haute leurs dialogues avec les morts.

En se refusant le secours d'une clef des songes où chaque symbole répertorié supporterait une traduction constante, les Sharanahua et les Achuar se sont donné un large champ de manœuvre et leur oniromancie apparaît ainsi, plutôt que comme la répétition figée et ennuyeuse des dogmes d'une tradition bien établie, comme un art finement contextualisé de l'exégèse, une préfiguration curieuse de la méthode d'analyse structurale des mythes, et une manipulation créative de métaphores et d'images sans cesse renouvelées.

## BIBLIOGRAPHIE

DÉLÉAGE, Pierre, 2009, *Le Chant de l'anaconda*, Nanterre, Société d'ethnologie.

DESCOLA, Philippe, 1993, *Les Lances du crépuscule. Relations jivaroas, haute-Amazone*, Paris, Plon.

—, 1989, « Head-Shrinkers Versus Shrinks: Jivaroan Dream Analysis », *Man*, 24 (3), p. 439-450.

## NOTES

1. Les Sharanahua parlent une langue de la famille pano et comptent près de six cent cinquante membres. Ils vivent sur les rives péruviennes du fleuve Purus, au cœur du bassin amazonien. Ils ont pour voisins d'autres groupes pano, tels que les Mastanahua, les Amahuaca ou les Cashinahua, mais aussi les Culina, de langue arawa, ou les Yine, de langue arawak. Les Sharanahua sont arrivés dans la région vers le milieu du xx<sup>e</sup> siècle, en provenance des affluents du Jurua. Ils vivent aujourd'hui, pour l'essentiel, de l'horticulture du manioc et de la banane plantain, associée à des activités de chasse et de pêche.

2. Cf. Descola, 1993, chap. 7 ; Descola, 1989.

3. Le présent ethnographique se réfère dans ce texte à une série de séjours effectués entre 2000 et 2004 dans les communautés de Gasta Bala et de Sepahua. Certaines des données provenant de Sepahua ont été recueillies par Olaf Reibedanz.
4. Une fois, l'interprétation du rêve s'est faite littérale : l'arrivée en rêve de membres de la famille lointaine a été accueillie comme une prédiction de leur venue réelle. La prédiction s'est révélée fausse.
5. Ce réseau d'associations mollement définies doit probablement être pensé en continuité avec l'ensemble des présages sharanahua basé non sur des rêves mais sur des événements quotidiens ; ainsi le chant de tel oiseau est un présage de mort, le coassement de tel batracien est un présage de pluie, etc.
6. Cf. Déléage, 2009, chap. 4.
7. Il faut remarquer que les Sharanahua n'incluent pas – aujourd'hui du moins et à la différence de certains de leurs voisins pano – les jumeaux parmi les *facuyoshi*. « Jumeaux » se dit *nascara rafu*, littéralement « deux semblables ».

# L'HUMANITÉ N'EST PAS LE CENTRE DE LA TERRE<sup>1</sup>

par

Mireille DELMAS-MARTY

*professeur émérite au Collège de France  
(chaire « Études juridiques comparatives  
et internationalisation du droit »)*

*membre de l'Institut (Académie des Sciences morales et politiques)*

C'est un heureux moment qui rassemble ce soir autour de vous, votre famille, vos collègues et vos amis les plus proches, afin que vous soit remise cette fameuse cravate rouge qui atteste, s'il en est besoin, vos qualités de chercheur et de citoyen du monde, ou des mondes.

Vous avez souhaité que je vous remette cet insigne et je me suis sentie honorée de ce choix, mais un peu inquiète. Au Collège de France, votre chaire « Anthropologie de la nature » s'inscrit dans une prestigieuse lignée – vos prédécesseurs se nomment Claude Lévi-Strauss et Françoise Héritier – et vos travaux, plusieurs fois couronnés, notamment par la médaille d'or du CNRS<sup>2</sup>, font de vous une grande figure de l'anthropologie. Seule l'amitié pouvait légitimer un tel choix car la juriste que je suis n'a guère de compétence pour juger d'un parcours et d'une œuvre qui s'imposent d'eux-mêmes.

C'est au nom de cette amitié que je vais cependant me risquer à le faire, une amitié en partie liée à ce hasard des horaires de cours qui nous a réunis chaque semaine pendant deux années, dans l'antichambre où les professeurs du Collège de France attendent le moment d'entrer en scène. Nous arrivions l'un et l'autre très en avance, un peu tendus, avec le même souci d'être à la hauteur des attentes du public si particulier du Collège, à la fois bienveillant et exigeant. Partager le trac, cela crée des liens.

D'autant que des liens étaient nés aussi à l'entrecroisement de certaines de nos recherches. Nous avons eu plusieurs occasions d'associer études juridiques comparatives et anthropologie de la nature, qu'il s'agisse des séminaires sur les « Biens publics mondiaux », ou sur « Hominisation, humanisation : le rôle du droit », ou encore du colloque sur « L'environnement et ses métamorphoses ». Vous aviez suggéré ce titre volontairement ambigu et participé à une table ronde avec des philosophes et des juristes sur la métamorphose de l'humanisme de séparation et de domination en un humanisme d'interdépendance. Interdépendance, un mot clé que nous avons tout récemment retrouvé lors d'un séminaire d'étape dans le cadre de la recherche en cours sur la contribution des sciences humaines et sociales à l'heure de l'Anthropocène. En ce moment dit de la « grande accélération », il resterait peu de temps pour éviter ce que certains appellent déjà « le grand effondrement » de la planète. Or rien (ou presque rien) ne semble changer dans la vision à la fois anthropocentrée, qui sépare les humains de leur milieu de vie, et étatiste, qui organise les systèmes de droit à partir des États. Et c'est précisément là que vos travaux portant sur des sociétés sans État sont irremplaçables. J'essayerai de montrer pourquoi.

Mais d'abord quelques mots sur votre parcours. Pour l'évoquer, je me suis beaucoup inspirée du livre d'entretiens avec Pierre Charbonnier (*La Composition des mondes*, 2014). Un livre où l'on vous découvre, jeune garçon rêvant de voyages, allongé sur le tapis car les ouvrages de la bibliothèque familiale étaient lourds, lisant avec la même délectation des romans de Théophile Gautier ou de Jules Verne et des récits de voyage plus savants, comme le journal de Darwin aux Galápagos, publiés dans une collection dénommée *Le tour du monde*. Votre tour du monde, vous l'avez d'ailleurs commencé, sac au dos, dès l'âge de dix-sept ans. Ce jeune homme, comme cet enfant qui ressemble à « l'enfant amoureux de cartes et d'estampes » cher à Baudelaire, sont sans doute indissociables d'un parcours qui n'est pas linéaire mais a néanmoins une sorte d'évidence, quelque chose d'inéluctable qui ressemble peut-être à un destin.

Élève à l'École normale supérieure de Saint-Cloud, vous êtes d'abord philosophe. Un philosophe attiré par la politique et qui sera un temps trotskiste : « j'aimais la mystique révolutionnaire », dites-vous, tout en ajoutant « mais je m'apercevais que je n'étais pas croyant ». À Saint-Cloud vous suiviez le séminaire de Maurice Godelier, passé lui-même de la philosophie à l'ethnologie. Vous lisiez aussi les ouvrages de Claude

Lévi-Strauss, de *La Pensée sauvage* à des textes plus techniques comme *Les Structures élémentaires de la parenté*. Vous vous lancez alors dans une licence d'ethnologie à l'université de Nanterre, où vous rencontrerez Anne-Christine Taylor, votre future épouse.

Vous voilà engagés ensemble dans une première enquête ethnographique au Mexique (au sud de l'État de Chiapas). Séduits par la forêt tropicale, vous revenez néanmoins déçus par l'ambiance morose de ce « chaudron de la domination néocoloniale ». De retour en France, vous devez poursuivre votre parcours de philosophie. Votre chance est d'échouer à l'oral de l'agrégation : vous étiez tombé sur un texte de Condorcet (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*), et l'on croit comprendre que vous aviez indisposé l'examinateur en faisant une analyse socio-anthropologique au lieu de l'étude conceptuelle plus classique qu'il attendait sans doute. Une chance en effet car cet échec est suivi d'une magnifique surprise : vous êtes accepté en thèse par Claude Lévi-Strauss.

Peu tenté de retourner au Mexique, vous choisissez finalement l'Amazonie, « un autre front de résistance politique » où vous rencontrerez vos chers Jivaros Achuar qui vous attiraient depuis longtemps. Ils vous influenceront de façon décisive car au contact de ces sociétés « sans foi, sans loi et sans roi », marquées d'un goût prononcé pour la guerre et la vendetta, vous découvrez une ontologie nouvelle : à la différence des sociétés occidentales, les peuples d'Amazonie dotent les plantes et les animaux d'un principe spirituel. Ce qui vous amènera à forger une vision du monde, ou plutôt des mondes, particulièrement novatrice.

Car ce défaut apparent qu'est l'absence d'institutions structurantes, une anarchie politique qui vous séduisait, « pouvait être l'envers d'une attitude qui étendait la sociabilité bien au-delà des frontières de l'humanité comme espèce ». C'est ainsi qu'au-delà du léninisme et du libéralisme, qui, relevant du même anthropocentrisme des Lumières, séparent l'homme de la nature, vous découvrez une société qui « renoue les liens distendus entre humains et non-humains quant aux formes de souveraineté qu'ils exercent chacun sur eux-mêmes ».

Un renouement qui devient étrangement actuel en ces temps de dérèglement climatique et autres atteintes graves à l'écosystème, comme on le verra en 2015 avec les travaux de la conférence climat, la fameuse COP 21 de Paris.

Mais ne brûlons pas les étapes. Dans les années 1980, alors que vous aviez repris l'enseignement de formation à la recherche anthropologique

(FRA), cette formation que vous aviez vous-même suivie auparavant, votre nomination à l'École des Hautes études en sciences sociales est sans doute un tournant majeur. D'emblée, vous prenez l'initiative de créer un séminaire de recherche qui, à l'époque, n'était pas obligatoire pour les maîtres de conférences, et que vous dénommez « Problèmes d'anthropologie de la nature ». Cette expression inusitée, qui pouvait sembler quelque peu surprenante, deviendra le fil rouge de tous vos travaux. Et pourtant, à la première séance rappelez-vous avec humour, « j'avais trois auditeurs dont ma femme ». Peu après, Françoise Héritier vous proposera pourtant de devenir directeur adjoint du Laboratoire d'anthropologie sociale qu'elle dirigeait, ayant succédé à Lévi-Strauss, puis d'être candidat à une direction d'études à l'EHESS. Le tout sans qu'il soit question pour vous de renoncer au travail de terrain. Le paresseux que vous prétendez être dut se sentir bien contrarié.

Il n'a sans doute jamais cessé de l'être, car votre séminaire annonçait déjà votre future chaire au Collège de France. Mais vous ne le saviez pas. Vous pensiez si peu au Collège que vous envisagiez de quitter la France pour Chicago lorsque la proposition vous a été faite d'être candidat. Présenté par Nathan Wachtel, grand spécialiste des sociétés méso-américaines et sud-américaines dont vous admiriez les travaux d'historien et d'ethnologue, vous serez élu en 1999 et vous reprendrez par la suite la direction du Laboratoire d'anthropologie sociale que vous assurerez jusqu'en 2014.

Mais c'est votre œuvre que je voudrais à présent évoquer, avec crainte car elle déstabilise et dérange cet ordre du monde auquel les juristes sont si attachés, et avec bonheur parce qu'elle peut donner des raisons de reprendre espoir dans ce grand désordre où guerre et paix semblent désormais se confondre et qui tient lieu de gouvernance mondiale.

Car tel est le redoutable « paradoxe de l'Anthropocène » : au moment même où l'Humanité devient une force tellurique capable d'influencer l'avenir de la Planète, elle semble impuissante à garantir son propre devenir, incapable de se gouverner elle-même.

C'est pourtant aux humains, aux milliards d'humains qui habitent désormais la Planète et seraient « doués de raison et de conscience » si l'on en croit la déclaration universelle des droits de l'Homme, qu'il reviendrait d'opérer la métamorphose des interdépendances subies en une solidarité voulue comme telle. La tâche est titanesque car tout l'assemblage des sociétés est à recomposer.

Dans cette recomposition nécessaire, vos travaux sont particulièrement éclairants, et notamment *Par-delà nature et culture* (2005), votre ouvrage peut-être le plus connu, même en dehors de votre sphère professionnelle, et le plus cité.

J'ai mieux compris votre démarche à l'occasion de la visite guidée que vous aviez organisée pour quelques collègues du Collège de France, un soir après la fermeture, à l'occasion de votre exposition au musée du quai Branly-Jacques Chirac. Nous étions étonnés (et admiratifs) devant la façon dont vous aviez rendu visibles vos quatre modèles de représentation des relations entre êtres humains et non-humains. Au premier abord, ces modèles peuvent sembler très abstraits, mais ils expriment divers modes de figuration du monde. Et l'art aide à percevoir cette diversité qu'il faudrait parvenir à intégrer au droit mondial en gestation. La visite commençait par l'animisme, puis on passait au naturalisme, au totémisme, enfin à l'analogisme, montrant qu'il n'y a pas d'évolution dans l'art. L'exposition donnait ainsi à voir les modèles concrètement, et sans dogmatisme car les chevauchements n'étaient pas exclus : ainsi les peintures sur écorce des artistes aborigènes australiens (totémisme) faisaient écho à l'impressionnisme, évoqué avec le modèle naturaliste.

Vos mondes sont différents les uns des autres mais ils ne sont pas complètement clos sur eux-mêmes et pourraient être un formidable moyen pour concevoir « un droit commun universalisable », à la fois un et multiple. En tout cas dans le cadre de la recherche sur l'Anthropocène, vous aidez les juristes à imaginer de nouveaux assemblages pour lesquels vous suggérez de retravailler des processus comme l'adaptation, l'appropriation ou la représentation.

L'adaptation, il est vrai que vous vous en méfiez. Ou plus exactement vous vous méfiez du fonctionnalisme de l'idée d'adaptation quand elle est entendue comme une réponse des sociétés à des contraintes environnementales qui seraient indépendantes des collectifs humains. De ce point de vue, le droit international, et plus particulièrement l'accord de Paris sur le climat du 15 décembre 2015 évoque l'objectif d'adaptation d'une manière qui doit vous sembler encore trop fonctionnaliste. En revanche, en droit français, la loi du 8 août 2016 « pour la reconquête de la biodiversité, de la nature et des paysages » entérine une conception dynamique et évolutive proche de la vôtre avec le principe de solidarité écologique « qui appelle à prendre compte des interactions des écosystèmes, des êtres vivants et des milieux naturels ou aménagés ».

Quant au processus d'appropriation, il n'a cessé de transformer en marchandises une part toujours croissante de notre milieu de vie (pâturages, terres cultivables, forêts, eaux, sources énergie, ressources génétiques, savoirs et techniques autochtones). En qualifiant « patrimoine commun de l'humanité » le fonds des océans, la lune et autres corps célestes, le droit international marque l'inscription dans la lignée : un patrimoine est un bien dont on hérite et que l'on transmet. Mais cela ne suffit pas. Pour faire des humains les « gardiens de la Terre », au sens de garants, il faut une véritable transformation du droit de propriété.

On en trouve des exemples dans des sociétés proches de celles que vous étudiez. Ainsi la constitution de l'Équateur fonde la protection de la « Terre Mère » (Pachamama), sur le concept de « bien vivre » (quechua *sumak kawsay*), c'est-à-dire en harmonie avec la nature. En découlent des droits comme le droit à l'eau, à un environnement sain ou à la souveraineté alimentaire, qui protègent non seulement la santé humaine mais l'ensemble de l'écosystème.

Enfin la notion de représentation est encore plus difficile à intégrer. Je ne crois pas nécessaire que les non-humains deviennent par délégation de véritables sujets de droit. Et l'expression de « droits de la nature » me semble paradoxalement trop anthropomorphique car il y a interdépendance sans réciprocité entre vivants humains et non humains, comme d'ailleurs entre humains présents et à venir (les générations futures). Mais l'absence de réciprocité n'empêche pas de reconnaître les devoirs des humains envers les non-humains, sous plusieurs formes. Quand un risque est incertain mais que le préjudice, s'il se réalise, s'annonce grave ou irréversible, le devoir d'anticipation, maladroitement dénommé principe de précaution, s'étend non seulement aux générations futures mais aussi à l'écosystème. Face aux risques avérés, il s'agit d'un devoir de prévention et de vigilance. C'est ainsi que l'idée progresse de prévenir les comportements les plus graves des entreprises transnationales par des « plans de vigilance » permettant le cas échéant d'identifier les responsables au sein des collectifs opaques qu'elles forment avec les filiales, sous-traitants et fournisseurs (loi française de mars 2017 sur le devoir de vigilance). Enfin, dans les cas les plus graves, quand les comportements humains à l'égard de l'ensemble de l'écosystème menacent la sûreté de la planète, un devoir de punition sous-tend la proposition d'un collectif d'ONG d'incriminer l'écocide, pendant du génocide (défini par la Cour pénale internationale). En somme, sous diverses formes et selon des voies

différenciées, c'est un devoir de solidarité que nous devrions mettre en place à l'échelle de la planète. Et vos travaux devraient inspirer sa mise en œuvre.

Nous savons depuis Copernic et Galilée que la terre n'est pas le centre du monde. Mais nous avons encore besoin d'esprits audacieux comme le vôtre pour découvrir aussi que l'humanité n'est pas le centre de la terre. C'est pourquoi la République française a bien raison de vous marquer sa reconnaissance par cet insigne que je vais à présent vous remettre au nom du Président de la République.

## BIBLIOGRAPHIE

- CONDORCET, Nicolas (de), 1970, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, J. Vrin (« Bibliothèque des textes philosophiques »), (1<sup>re</sup> édition posthume : 1794), 245 p.
- DESCOLA, Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 623 p.
- , 2014, *La Composition des mondes. Enrtetiens avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion, 288 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1962, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, II + 389 p., 24 ill. *in texte*.
- , 1968, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris/La Haye, Mouton & Co (1<sup>re</sup> édition : 1949), xxx + 591 p.

## NOTES

1. Discours prononcé lors de la remise à Philippe Descola de la cravate de commandeur de la Légion d'honneur le 9 mars 2017 (décret du 25 mars 2016 paru au *Journal officiel de la République française*, n. 74 du 27 mars 2016, texte n. 1).
2. La médaille d'or du Centre national de la recherche scientifique est la plus prestigieuse récompense scientifique française. Elle a été attribuée à Philippe Descola en 2012, et à l'anthropologie pour la 4<sup>e</sup> fois, après Claude Lévi-Strauss (1967), André Leroi-Gouran (1973) et Maurice Godelier (2001). Cf. Philippe Descola, 2013, « Médaille d'or 2012 du CNRS », *La lettre du Collège de France*, décembre 2013, mis en ligne le 03 février 2014 (texte en ligne : <http://journals.openedition.org/lettre-cdf/1629>).



# C'EST L'INTENTION QUI COMPTE

Variations sur le thème de la malignité en pays shuar  
(piémont amazonien de l'Équateur)

par  
Grégory DESHOULLIÈRE  
*anthropologue, doctorant, chercheur sous contrat,  
École des hautes études en sciences sociales (Paris)  
London school of Economics and Political Science (Royaume-Uni)*

Ce texte présente trois variations du thème de l'intentionnalité maligne à partir de situations distinctes : rencontre insolite aux abords d'une maison en forêt, examen chamanique sous le préau central d'un village et discours professoral dans une salle de réunion d'une petite bourgade. Ce qui se passe dans ces trois situations illustre selon l'auteur la place singulière dont est investie l'intentionnalité maligne dans le régime animiste des Shuar, et plus généralement, enrichit la question du lien génétique entre relation et identification, centrale dans *Par-delà nature et culture* (2005), en situant la réversibilité de la prédation au cœur du phénomène. Cela se fait à travers des descriptions plus concentrées que denses, et des analyses plus suggestives qu'exhaustives, qui visent à offrir un terrain de dilettante ethnographique à la curiosité de celui qui forgea son expérience d'ethnologue depuis ces mêmes contrées.

## VARIATION 1. À L’AFFÛT DE L’AUTRE

Dans une maison isolée, région du Transkutuku, Morona-Santiago, juin 2013.

Le dîner est terminé. Le soleil a laissé place à l’obscurité avec la soudaineté caractéristique de cette latitude. Comme pour faire oublier les stridentes agitations de la vie animale s’éveillant dans les pourtours forestiers de la maison ou pour rompre le silence des corps en pleine digestion, mes hôtes – un couple de sexagénaires – se lancent avec engouement dans le récit d’une rencontre insolite ayant eu lieu il y a quelques semaines à la lisière de leur demeure, alors qu’ils étaient de retour de cueillette. Leur belle-fille écoute avec attention le récit tandis qu’elle distribue les inévitables calebasses de bière de manioc.



Fig. 1. Localisation de la province de Morona Santiago en Équateur (G. Deshoullière)

**A1. Tarjelia (la femme) :**

*Pankuam juéee, nu tumawai. « Ániusha wari ? », « cha ». Tayatun urúmka nuinkia apúputan pankuam juéee. Tura núi weai atak ma imiai tuniaka núi weainkia, páнкуam wéee.*

*Pankuam juéee* rappel d'un tinamou<sup>1</sup>, ça fait cela. « Qu'est-ce que cette chose ? », « j'sais pas ». Alors bien que je dise cela tout de suite après de nouveau plus fort *pankuam juéee*. Puis par-là ça s'éloigne encore plus, demi-tour ici, *páнкуam wéee*.

*Numi kakut kupik, « tumáwaink ? » Taatataaa, wi « tumáwaink ? » túturuut, wawanta !*

*Kakut* une branche craque, « qu'est-ce qui a fait ça ? » *Taatataaa* ça virevolte, moi : « qu'est-ce qui fait ça ? », *túturuut* une horde qui déboule dans le bois, *wawanta* des branches secouées !

**A2. Warush (l'homme) :**

*Wékutak kutak...*

*Ça rôde ça rôde...*

**A3. Tarjelia :**

*'Taksha kakut numi kupikma. « Achíkta achíkta ! Wajatmasta ! » tajasha.*

*Kakut* une branche craque encore. « Attrape ! Attrape donc ! Affronte-moi ! » dis-je malgré tout.

*Wawa chichák : « mamá qué es ?, mamá qué es » ?*

La petite me demandait : « Maman qu'est-ce ? Maman qu'est-ce que c'est ? »

*Anchi anchi puru purushni munkarka uuunt timiaj ajas, wetachamnia.*

Prise de frissons et pleine de frousse mes cheveux se dressent, ma tête en est venue à se faire gigantesque, au point de ne pas pouvoir bouger.

*Chara chara ajajshanuinkia shuarwiniakuisha. « Wajasta ! Wajasta ! wisha untsurik winiajai ! Wajatmasta ujaktatjame awatran ! » tajasha. « Wisha gringojai wekájai ! » tajasha.*

*Chara chara* je faisais du vacarme là-bas au cas où une personne viendrait. Je disais malgré tout : « Dresse-toi ! Dresse-toi donc ! Moi aussi je viens en nombre ! Affronte-moi donc, je vais t'en conter de la bagarre ! » Je disais même : « moi aussi je me promène avec un *gringo* ! »

**A4. Rosalia (la belle-fille) :**

*Le has hecho asustar el japa ! [rire]*

Tu lui as fait peur au cervidé ! [rire]

**A5. Tarjelia :**

*Wantar wantar wantar*

Virevoltant virevoltant virevoltant

« *Qué es mamita ?* » *turutiaj.*

« Petite maman qu'est-ce ? » me dit-elle.

« *No sé, qué también será ?* »

« *Se fue.* »

« Je ne sais pas, que serait-ce donc ? »

« C'est parti. »

**A6. Rosalia :**

*Nuí ajapruakuish achítkia iwianchakia...*

Alors qu'il semble avoir laissé tomber, en fait le fantôme-démon lui s'agrippe...

**A7. Warush :**

*Ushúmajnia... ma, nish juní weamiaja akarujai, wi juní wejai.*

Pour notre envie de viande... bah, elle était partie avec un fusil par-là, moi je suis allé par ici.

**A8. Tarjelia :**

« *Mamita lo que corrió ese kuku nos va atajar no vamos seguir vamos esperar acá* » *taja, wawach.*

« Maman ce qui courait ce *kuku* va nous couper les vivres, nous n'allons pas continuer, nous allons attendre ici », disait la petite.

**A9. Rosalia :**

*Nunasha ?*

Et ensuite ?

**A10. Tarjelia :**

*Takui nuínkia wajashi wajashi, pujáshi.*

Quand elle a dit ça, on s'est alors redressé on se tenait aux aguets, on se tenait là.

*Tuma pujarin, radio chichayaj. Wiki winiaknasha aitkiasan ampakain ajakan achirtiniaitiasha, sapijmiatsujsha, wikipkiunka ishamsatsjana, wawach ni sapijmiana.*

Tandis que nous étions debout, la radio était en train d'émettre. Si j'avais été seule, j'aurais alors abattu un palmier *ampakai*<sup>2</sup> et pris le tout, je suis vraiment sans peur, même si je suis seule moi je n'ai pas peur, la petite elle est celle qui a peur.

**A11. Warush :**

*Shuntrua shuntrua ; nuí waak ami ami wajamiajsha, waa chichaktatuapi tusan, tura antsu karuntsam tá peper tá, chikicha tá peper tá ekemsar.*

*Shuntrua shuntrua ; je me tenais là debout imitant autant que ce peut un grand tinamou<sup>3</sup>, certain qu'un grand tinamou allait parler, mais au lieu de cela un toucanet de Reinwardt<sup>4</sup> venait en virevoltant, un autre venait en virevoltant, en virevoltant, et ils se posèrent.*

*Taatataaata !*

*Taatataaata ! de loin un bruit puissant qui s'approche.*

**A12. Tarjelia :**

*Anchia anchia awájtawa, mukar purushnia ajásank. Muka enentairsha kuranmin nekapraaítja.*

*Anchia anchia les poils se hérissent, en faisant vaciller ma tête. J'en étais à sentir que la tête et mon cœur tremblaient.*

*Tura « achikta achikta ijiut ijiuta, yawaikiumesh winitia ! »*

*Puis « attrape-moi ! Attrape-moi ! Transperce-moi donc ! Si tu es un jaguar, viens donc ! »*

*Numi kucha kucha amajeasha. « Ainkia iwianchiash awaash ? »*

*Kucha kucha tant bien que mal on frappait fort contre un tronc d'arbre. « Ainsi même peut-être y aurait-il un fantôme-démon ? [pensais-je].*

**A13. Warush :**

*Chia chia chia ajamia na, chia chia chia ajainia arúsanke arúsan, shuntrua shuntrua shuntrua, arúsan juer jueru. Áimpiapi « watskea urúkatink ? » timiásha.*

*Chia chia chia grésillements d'insectes [annonçant la descente du crépuscule], et peu après ça faisait encore chia chia chia, puis tout de suite après shuntrua shuntrua shuntrua brouissement d'un grand tinamou, et encore après juer jueru [comme un tinamou soui<sup>5</sup> ?] Pour sûr ayant cela, je me disais quand même « eh bien que va-t-il se passer ? »*

**A14. Rosalia :**

*Nekáachmin...*

*Impossible à savoir...*

**A15. Warush :**

*Ataksha shuntru shuntru timiai. Pat pat pat ajatsuk, chia chia chia chia, wari pep pep pep ajáchukáit ?*

Et encore une fois il dit *shuntru shuntru*. Il continue *pat pat pat* frappe rapidement contre le sol, *chia chia chia* et, d'un coup, ça ne faisait pas *pep pep pep* des petits tours frénétiques ?

*Turamu ataksha ekeksanak anich, wajásmiajsha. Nuí wajasan, paerui shuntru shuntru shuntru shuntru shuntru tii.*

Alors je me suis replacé de nouveau tout près, et malgré tout je me dressais [= j'étais aux aguets]. Et alors tout en étant debout sur mon côté ça répète *shuntru shuntru shuntru, shuntru shuntru*.

*Páantek tunturut. Nuka nekas penker antamka. Shuntru shuntru tí paantek ; tunturut !*

D'un coup, clairement *tunturut* ça s'effondre sur le sol. Alors ça, vraiment, ça s'entendait bien. Très clairement *shuntru shuntru ; tunturut !*

**A16. Tarjelia :**

*Tunturut ajas ajána nuka napikia.*

Si cela en arrive à faire *tunturut*, c'est un serpent.

**A17. Warush :**

*Turantai « wari ániusha nusha tuma tusan wari ? » enentáimsan yamárman.*

Ayant fait ainsi « qu'est-ce que cette chose, qu'est-il en train de dire ? », pensant comme un jeune.

*Pilas nanmaya sumara winintisha, uwatka ekemakar wari uu uu írkutak. Juí írkutak emarar, juísh írkuta emarar...*

Nous venions d'acheter de cela là des piles, en allumant [la lampe] on observe *uu uu* éclairant en vitesse, par-là scrutant d'un endroit à l'autre, par ici aussi scrutant d'un endroit à l'autre ...

**A18. Tarjelia :**

*Nunka ístiniaiti nekaska.*

C'est sur le sol qu'il faut vraiment regarder.

**A19. Warush :**

*... Tímiainianku, jínkia sáaaran tsaapkim waa awini !*

... Et au même moment, un peu plus loin, un œil *sáaaran* fluorescent très lumineux de l'autre côté du trou !

*Turámtai ii ii sukuta amaran sukuta amaram, napi !*

Étant ainsi, *ii ii* regardant attentivement, pointant bien [la lumière de la lampe], pointant bien, un serpent !

**A20. Tarjelia :**

*Yamunk. Waa amimiayi auka.*

Serpent fer-de-lance<sup>6</sup>. Celui-là imitait le grand tinamou.

**A21. Rosalia :**

*Yajásmaka auka kujanchmatakú penker ańniawai, penke wáinkiachmin timiaja.*

Ces bestioles alors, elles sont vraiment renardées, bien invisibles comme on dit.

**A22. Warush :**

*Auka kampuram timia-ju.*

Celui-ci était aussi gros que ça [geste montrant le diamètre].

*Tsertset tsertset tsetset ajámia, « nuatía ? » pej, pek !*

Il faisait *tsertset tsertset tsertset* [comme des ricanements ?], « qu'est-ce que ce serait ? » *Pej* eh bien, *pek* ! [claquement de langue] [= mince alors, foutu !].

**A23. Tarjelia :**

« *Winitía watsek* » *túramui*.

Il te dit : « Alors, viens donc ! »

*Yutúyut nápikia ańtratin tutainiana.*

Il se raconte que ce serpent, comme la fourmi *yutu*<sup>7</sup>, à l'habitude de poursuivre.

**A24. Rosalia :**

*Wikia áush tuyniaki tawít ?*

Moi [je dis] et lui d'où est-ce qu'il vint ?

**A25. Warush :**

*Earkutak earkutak numi ; wari sukurkutak sukurkutak ; pujut awátjainia.*

Fouillant partout à la recherche d'un bâton ; cherchant vite à bien pointer la lumière ; *pujut*, je l'ai frappé.

**A26. Rosalia :**

*Ya* ! [rire].

Voilà ! [rire].

La catégorie d'êtres qui échoit aux agents de cette rencontre demeure pendant longtemps indiscernable : s'agissait-il d'une perdrix, d'un cervidé, d'un grand tinamou, d'un *gringo* coupeur de têtes, du croque-mitaine *kuku*, d'un jaguar, de petits animaux inoffensifs, d'un fantôme-démon *iwianch*, ou d'un serpent-fer-de-lance ? Autrement dit, Tarjelia, Warush et leur petite fille étaient-ils les chasseurs ou les proies ? La

prolifération d'hypothèses n'a d'égale que la peur ressentie par ceux engagés dans des interactions tronquées dont ils ne maîtrisent pas les termes. Pour transmettre ce tâtonnement aux auditeurs (la belle-fille, deux enfants et l'ethnographe) et mettre à l'épreuve leurs habilités inférentielles, le couple, qui déroule ensemble le récit, articule narrations chronologiques et expositions d'expériences sensorielles sonores, visuelles et somatiques, entrecoupées de quelques paroles rapportées, auxquelles il faudrait ajouter des éléments paralinguistiques comme des postures, des gestes indexicaux et des textures de voix particulières, partiellement décrits dans ce texte. L'enchevêtrement des onomatopées et des idéophones dans le récit, typique d'un usage de la langue privilégiant l'iconicité au propositionnel, tend à dépeindre dans l'énonciation même les caractéristiques marquantes de l'environnement sensoriel propre à la situation.

Avant la partie finale du récit, les présences ne sont jamais vraiment visibles ni complètement imperceptibles : des petits cris, un morceau de bois qui craque, des branches secouées, au loin un bruit fort s'approchant, autant de clefs indicelles qu'il faut tenter d'authentifier, même si l'hypothèse qu'il s'agit peut-être de leurres rend toute détection d'un agent incertaine. En soulignant l'ambiguïté d'une voix ou d'un bruit dont l'émetteur demeure invisible, c'est une disposition à surinvestir le monde de subjectivité intentionnelle qui est montrée à l'auditoire. Le brouillage perceptif – entendre sans identifier d'agent – cache-t-il un regard à l'affût ? Pris dans une conjoncture de phénomènes ambigus, tantôt menaçants tantôt anodins, les protagonistes ne peuvent ni se soustraire à l'interaction ni répondre pleinement faute d'identifier le ou les agents impliqués. Pendant un instant, l'expérience de Tarjelia rime avec la perte de toute contenance et un engourdissement qui lui interdit de se dérober. La situation est d'autant plus prenante qu'elle affecte les personnes dans leur chair – les descriptions fines des sensations intimes rendent audible le saisissement qu'ils éprouvent face à un danger imminent.

Parmi les tentatives de déjouer le brouillage perceptif, il y a d'abord celle d'intimider les potentiels prédateurs, de les bluffer pour les mettre en fuite. On les provoque, les incite à faire face. Bien que potentiellement très dangereuse, la confrontation aurait le mérite de rompre avec la communication déficiente en amenant la « présence » à se dévoiler dans une situation de communication typiquement marquée par une symétrie clairvoyance : le face-à-face. Dans le récit, les premières

intimidations de Tarjelia offrent un moment de répit (« c'est parti », dit-elle) signalé par le remplacement des bruits étranges de la forêt par un fond sonore familier (celui de la radio restée allumée dans la maison). Répit qui s'est révélé être de courte durée mais qui semble leur offrir une assurance suffisante pour poursuivre l'enquête *via* l'imitation vocale, visant ainsi à infléchir la situation à leur avantage et entamer une traque au gibier. Lorsque l'imitation, technique typique de la chasse au leurre, s'avère pertinente, elle instaure les conditions de possibilité d'une identification du sujet allocutaire. Dans le récit, Warush reproduit le brouissement du grand tinamou, oiseau dont la chair délicate et savoureuse est très prisée dans la région. Mais, ce que provoque le leurre sonore est contre-intuitif : voilà que ce sont des toucanets de Reinwardt qui s'approchent ! L'acmé du récit se trouve sans doute dans ce passage mêlant étrangeté, peur et cocasserie. En effet, à partir de ce moment, il devient clair pour les plus perspicaces des auditeurs que chacun des protagonistes occupe une position d'énonciation usurpée (soit « leurre contre leurre »).

C'est avec la torche que cette présence aussi harassante qu'évanescence prend une forme consistante et que l'histoire devient celle d'un exercice de lucidité : d'abord le reflet fluorescent d'un œil, organe symbolisant une intentionnalité s'il en est, qui confirme crûment que l'observateur est bien lui aussi observé. Puis, à peine le serpent fer-de-lance dévoilé, il émet une adresse sonore dont l'incompréhension de Warush acte le décalage des deux perspectives en présence sous cette condition de pleine visibilité et d'imminente mise à mort ; le serpent a perdu sa qualité d'énonciateur signifiant, il est bientôt la proie. Le déchiffrement de l'adresse du serpent proposée par Tarjelia (« alors, viens donc ») rappelle, non sans un certain piquant, qu'il n'était pas lui aussi dénué d'intention prédatrice. Le coup de bâton de Warush mettra immédiatement fin à cette interaction périlleuse. En somme, une fin tragique pour lui et en cela, une fin très drôle pour l'auditoire. Cette tonalité guillerette est toutefois en demi-teinte. Dans tous les esprits, une question reste en suspens : « d'où est-ce qu'il vint [ce serpent] ? »

## VARIATION 2. JE EST UN HÔTE

Dans un village shuar du Transkutuku, Morona-Santiago,  
juillet 2011.

Le grondement d'un groupe électrogène couvre l'habituel fond sonore strident des insectes et des batraciens. Tous les villageois sont rassemblés autour du préau. Pourtant, ce n'est pas un soir de fête. De l'obscurité des alentours surgissent les forts raclements de gorge de ceux qui, parmi les villageois, sont allés vomir après avoir bu un breuvage à base d'*ayahuasca*<sup>8</sup>. Au centre, là où la lumière attire par milliers les bestioles hallucinées, plusieurs personnes sont alignées. Parmi elles, il y a Angel, Chiarmach et Ricardo, trois membres d'une association de chamanes venus depuis la vallée de l'Upano sur invitation officielle des autorités pour identifier le ou les ensorceleurs du village et apaiser les souffrances des victimes. Il y a aussi Warush, le vieux chamane de la région, qui a été convoqué ce soir-là par le président du village. Les lumières sont éteintes peu après que les trois chamanes ont ingurgité un godet de *natem* (décoction à base d'*ayahuasca*). Ils se penchent sur Warush prostré dans le creux de sa chaise en plastique, à côté d'une dizaine de villageois dont la présence a aussi été requise. Après un long silence entrecoupé de bruits de gorge, de petits sifflements et d'absorption de jus de tabac, Angel se place face à Warush et, d'une voix ferme, prend la parole :

### B1.

*Wi tajame : yamaïkia paant nekajme.*

Je te le dis : maintenant je te connais clairement.

*Uumakchátnuiti.*

Il ne faut pas te cacher.

« *Tumaitjai. Jurútsatarum.* »

« Ainsi ai-je fait. Veuillez me l'enlever. »

« *Nekárawaraink* » *táme ameka, turasha iikia júi kusurchaitai.*

Toi tu te dis « qu'ils ne me détectent pas », mais nous nos yeux ne sont pas aveugles.

*Uumakchátnuiti.*

Il ne faut pas se cacher.

**B2. Warush :**

*Wish aiktájmena...*

Moi aussi je vais te répondre ...

**B3. Chiarmach :**

*Ameka chichákchatame !*

Toi tu ne vas pas parler !

**B4. Angel :**

*Ameka aintsak juí pujustá !*

Toi contente-toi d'être là assis !

*Ameka ninguna palabra chichakaip. Au ii dos akúpkamu, pái !*

Toi, ne prononce pas même un mot. Ici [c'est] nous deux qui ordonnons, un point c'est tout !

*Antúkta !*

Écoute !

*Uuntaitme, natem maíkiuasha umarsame.*

Tu es un ancien, tu as bu de l'*ayahuasca* et de la stramoine<sup>9</sup> :

**B5. Warush :**

*Mmm.*

*Mmm.*

**B6. Angel :**

« *Nekas juna nuwakuitjai* » *titin iimia* ...

Tu dois seulement dire « C'est vrai, je me suis fracassé » ...

*Umákmeka nuran ... yajauch juaktátme.*

Si tu te caches, tu vas empirer... et continuer à être mauvais.

*Turasha waíniajme, paant waíniajme, uukchatniuiti. Aisha aí juí apachnash, chi, shuar : « penker wish wisha wisha ». Pero era. Yo le dije : « tu eres. Tú mismo haces maldades ». A mí no me contestó nada.*

Et ainsi en est-il, je te perçois, clairement je te perçois, il ne faut pas se cacher. Là-bas aussi, à propos d'un colon<sup>10</sup>, non, d'un Shuar : « mais moi, moi aussi, moi aussi je suis bon ». Mais il était. Je lui ai dit : « Tu es. C'est toi qui fais les méchancetés. » À moi il ne m'a rien répondu.

*Waíniajme, ahí estas camuflado, estás tú.*

Je te perçois, là, tu es camouflé, tu es toi.

**B7. Warush :**

*Tura...*

*Mais...*

**B8. Angel :**

*Uwishniu wi iwishin !*

D'un chamane, moi un chamane !

**B9. Warush :**

*Wi... íshichik, watskea, naño...*

Moi... un petit quelque chose, bon, frerot...

**B10. Angel et Chiarmach :**

*Atsa ameka teasam pujustá ! Tees pujustá ame ame ame ame.*

Non, toi reste là sans bouger ! *Tees*, reste immobile toi, toi, toi, toi, toi.

**B11. Chiarmach se déplace légèrement face à Warush :**

*Ameka chichakchatame !*

Toi, tu ne vas pas parler !

*Yatsuruítme !*

Tu es mon frère !

*Paaaaaaaan waíniajme.*

Je te perçois claiiiiiirement.

*Wikia titia takunash nakitiajai urukamtain maashi titinian nakitiajme túmaitiatan nakak titiajme : ame paant úsam wawékratsume, tamaitkiush iwianch yajauch takakme wawékratai.*

Moi, je ne voudrais pas être en train de te le dire : pourquoi ça ? Je ne voudrais pas tout devoir te dire comme cela, mais bien qu'il en soit ainsi, je vais directement te le dire : en te regardant clairement, tu n'es pas un sorcier, mais tout de même tu as un esprit-fantôme maléfique, de ceux qui ensorcellent.

*Antúkumek ?*

As-tu entendu ?

**B12. Warush :**

*Mmm.*

*Mmm...*

**B13. Chiarmach :**

« *Nekarawaink, nekarawaraink* » *tuu enentainme tumaitkiusha juíkia maaaash nekámu atín awai.*

Tu te dis à toi-même : « voyons s'ils parviennent vraiment à me connaître, s'ils arrivent à me détecter », mais d'ici même il est possible de touuut connaître.

**B14. Warush :**

*Ya, wi...*

Assez, moi...

**B15. Chiarmach :**

*Chichakaip ! Antúktá !*

Ne parle pas ! Écoute !

*Umpuamna au chuwaanewaata, akúpme ameka yatsurú.*

Ce que tu insuffles *chuwaanewaata* incandescent, ce que tu projettes toi mon frère.

*Naa... Aentsúk wi numpák yajauch najanamu winia amikiur paak...*

Ce... Ces personnes-là, de mon sang, à qui ont été faites des mauvaïsetés, mon ami *paak*... [il me montre d'un coup].

*Aínkiashtiniaiti yatsurú.*

Il ne faut pas faire ainsi mon frère.

*Winia nawanchirush yajauch imiatík najanaitme tumaitkiush wi penkesh chichaajame, « waats itirak wetí tusan yamaikia juí ekemkame » tíchamjai. [...].*

Tu lui as aussi fait quelque chose de mal à ma chère petite fille, mais, malgré tout, je continue à bien te parler, je ne t'ai pas dit « allons bon, comment il va s'en sortir maintenant que tu es coincé là » [...].

**B16. Warush :**

*Mmm...*

Mmm.

**B17. Chiarmach :**

*Ame chichamem yajauch yaki nanami akuinkia júkia améka ajasmeka, ameka yatsurú menkakatame.*

Si jamais dans les hauteurs sont à voleter tes mauvaises paroles, si par toi-même toi tu le fais par ici, toi mon frère tu seras perdu.

*Tsanu chichamsha ameka nuajai meték ! Wáitriniaitme, wikia paan tajame !*

Et pour ce qui est des paroles calomnieuses toi tu es pareil à une femme ! Tu ne fais que mentir, je te le dis clairement !

**B18. Warush :**

*Mmm.*

Mmm.

**B19. Chiarmach :**

*[...] Ameka, antúkta penker wí paant titiajme. Ameka juka tsuakráttratiuka sumákchaitme, yajauch ! Ameka iniámprumáktin tsentsak sumákuitme wikia PAANT tájame.*

[...] Toi, écoute bien, je te le dis clairement. Toi, cela tu ne l'as pas acheté pour aller guérir, le mal ! Je te le dis CLAIEMENT, toi tu as obtenu ces dards pour contre-attaquer.

*Iniamprumáktin, ameka « wisha iniamprumákta urukákna juniáj ? » tusa amesha tsentsak sumakuitme, nekáschak ?*

Pour contre-attaquer, toi même « pourquoi suis-je donc de cette manière-là ? Moi aussi, je vais contre-attaquer », et en te disant cela tu as aussi acheté des dards, pas vrai ?

*Juí maashi ísmaka penker ameka ausha enkétrame. Enentaim mukusaíti ! [...]*

Ici, tout a été bien vu, ce que toi tu as mis dedans [est] différent. Ton cœur est noir ! [...]

**B20. Warush :**

*Ayu ayu, máakete.*

D'accord, d'accord, suffisant.

**B21. Chiarmach :**

*Chichakaip !*

Ne parle pas !

**B22. Warush :**

*Penkeraiti penkeraiti, máakete.*

C'est bon, c'est bon, suffisant.

**B23. Chiarmach :**

*A ver !*

Allons !

**B24. Warush :**

*Imiata...*

Regarde...

**B25. Chiarmach :**

*'Tsa ! Ameka chichátsame. Pujusta ayatík ! [...].*

Non ! Toi, tu ne vas pas parler. Reste là, c'est tout ! [...].

Ricardo vient à son tour se placer près de Warush. Il avait été jusque-là occupé à soigner une jeune femme dont l'époux, instituteur du village, dit qu'elle souffre de douleurs persistantes dans le bas du ventre. Il glisse d'abord quelques phrases au deux autres inspecteurs-chamanes d'une voix douceuse :

**B26.**

*Timiatrusrum penker enentáimsarum, yáintarum compañeros.*

Compagnons, à faire ainsi même, en pensant bien, vous, aidez.

*Niisha ii suntarin yain ajasat !*

Que lui aussi se fasse notre soldat et aide !

Ricardo reste ensuite silencieux quelques minutes, les yeux perdus dans le vague d'une méditation scrupuleuse que seuls viennent troubler quelques grondements souterrains. Puis, il s'adresse à Warush sur un ton bienveillant :

**B27.**

*Enentáimkia penkeraiti. Enentáimkia penkeraiti penker enentáimniuitme « tsuákratrata » « uwishin yaimkiata » tu enentáimniuitme.*

Ton cœur même est bon. Ton cœur même est bon, tu as l'habitude de penser « je voudrais soigner », « chamane aide », ainsi même tu as l'habitude de penser.

*Tumaítiam ameka nekáamatsme, ameka nekáamatsme. Nu tsentsákrum kame iwíánchri tutainiana nu tsentsákrum nuna shuar yajauch amasuiti.*

Mais, quand bien même tu es ainsi, toi, tu ne te rends pas compte, toi, tu ne te rends pas compte. Cela de ton dard ou plutôt celui du démon qu'ils disent, ton dard a été mal donné par une personne.

**B28. Chiarmach :**

*Eso !  
Voilà !*

**B29. Ricardo :**

*Yajauch shuar amasuiti. Tuma asamtai nú ameka nekámachminin nú takákratniúti.*

Il a été donné par une personne mauvaise. Donc, puisqu'il a été fait ainsi, c'est cela qui est à la manœuvre sans que toi-même tu ne t'en rendes compte.

**B30. Warush :**

*Mmm.  
Mmm.*

**B31. Ricardo :**

*Nu takákratniúti.  
C'est cela qui est à la manœuvre.*

**B32. Chiarmach :**

*Iniampruktiniam sumakuitme.  
Tu te l'as acheté pour contre-attaquer.*

**B33. Ricardo :**

*Winia... yajauch wekatuiniakuisha wisha, warimpaitiaj ? pachitsuk iniamprumaktiniaitjai, wisha yapájamiaktiniaitjai. Nusha túsha enentaiminkia áwai.*

De moi ... si à moi aussi ils parviennent à faire mal, que suis-je ? Alors, sans attendre, je dois contre-attaquer, alors, moi aussi je dois me venger. Et cela, là, *túsha*, hop ! versé, il y a dans ton cœur même.

*Tumaitkiusha áuka itiurchatchaiti. Au yajauchich iniásam au jinkiásam suenam jinkiásam ajápsam nujaikia penker ajastame. Nujainkia timiaju enentaimkium ímianu ajastátme.*

Mais, même en faisant ainsi, lui, là, c'est sans difficulté. Lui, ce petit mal qui t'accompagne le bloquant dans la gorge le bloquant le balançant, comme ça tu vas te faire bien. Ainsi même, si tu penses de manière remarquable, tu te feras supérieur [aux autres].

*Áiniati, ainíti yatsurua.*

C'est ainsi, c'est ainsi mon frère.

#### B34. Warush :

*Ayu ayu.*

D'accord, d'accord.

#### B35. Ricardo :

*Ee, nuíti wikia nunak tájame. Ainíti.*

Oui, voilà ce que moi je te dis de cela. C'est ainsi.

Ricardo réajuste mollement sa chaise et, la tête légèrement inclinée, exhale un puissant soupir *jaaaiii jaiiii jaiiii jaiiii jaiiii jaiiii jaiiii* dont la vigueur de départ s'estompe sous forme d'échos plaintifs. De cette exhalation, il me dira plus tard qu'elle exprime « envers le patient, de bons auspices » et lui envoie du fond de la poitrine un peu de puissance favorable et curative. Angel, lui, se racle bruyamment la gorge et ajoute un commentaire :

#### B36.

*Ikiajtiumawai ikiajtiumawai... o sea, tapayum tapayum...*

Il s'estompe de lui-même, il s'estompe de lui-même ... c'est-à-dire, il se cache, il se cache...

Ce à quoi Chiarmach, sur le point d'aller ausculter un autre homme, répond sèchement :

#### B37.

*Tuí ? Juí nukúmakash atsawai.*

Où ? Ici il n'y a pas de quoi se cacher.

L'enquête préliminaire s'arrêtera là. Ce n'est que plus tard dans la nuit que Ricardo annoncera aux villageois présents qu'il ne laissera à Warush, « leur chamane », que « ses forces pour soigner » – ce à quoi Warush répondra, sans vraiment être entendu : « mais en faisant ainsi, comment vais-je donc bien pouvoir soigner ? » (*turamkurminkia nuyanka, itiu tsuakrátratjak* ?). Ricardo s'emparera d'un faisceau de feuilles frémissantes avec lequel il balaiera le corps de Warush comme celui de n'importe quel malade, puis appliquera sa bouche à divers endroits du corps pour en extraire les agents pathogènes par succion. Les yeux à demi clos, il chantera à voix haute une mélodie dans laquelle il donnera à entendre sa maîtrise des entités non humaines dans une poétique du glissement pronominal où l'impératif de la sommation le dispute à la puissance évocatrice de l'hypotypose. Il n'interrompra son chant que pour émettre des bruits étranges, grondements souterrains ou soupirs blêmes. Le « petit mal qui accompagne » Warush sera méticuleusement identifié : une « fléchette de lion » (*león tsentsakri*), animal féroce et exotique s'il en est. Warush, lui, ne dira plus rien.

Au cours de leur vie, les Shuar développent des relations intimes avec des tiers non humains – « esprits » inclus – sans que même leurs proches en soient témoin. De tous, ce sont probablement les chamanes qui accumulent le plus grand nombre de ces relations spéciales. La capacité d'action sur autrui dont ils font leur métier dérive en effet de la maîtrise de relations d'affinité et d'amitié avec de puissants non-humains et de l'incorporation d'entités *a priori* pathogènes (appelés *tsentsak*, « dards » ou « fléchettes »). Ces puissants non humains sont rencontrés lors des visions induites par la prise répétée d'*ayahuasca* et de tabac<sup>11</sup>, processus visionnaire se distinguant par ailleurs de la quête d'âme *arutam*<sup>12</sup> par la nature singulièrement exogène des entités incorporées. La multiplication de relations spéciales avec des êtres puissants et l'accumulation de *tsentsak* se font au cours de parcours initiatiques insérés dans des réseaux supra-ethniques qui échappent au contrôle familial, communautaire et politique. Il appartient au chamane de faire de ces puissances prédatrices des alliés – « ses amis », comme disent les Shuar – sans jamais être dominé par elles. Il a l'exclusivité sur, et une connaissance de première main de ces présences secrètement accumulées dans son propre corps et dont la nature exacte échappe aux regards des autres. C'est en tout cas ce que Warush croyait avant de se retrouver sur cette chaise au milieu du préau, scruté par trois inspecteurs-chamanes.

La vie sédentaire et conglomérée dans des villages aux limites territoriales toujours plus étroites et menacées par la puissance d'un front urbain sans cesse plus invasif, couplée à une socialité envisagée comme une externalisation des dispositions internes et à une idéologie du bien-vivre collectif comme communauté affective, et bien d'autres éléments encore, tout cela rend cruciale l'attention aux dispositions relationnelles entre corésidents. Les intentions voilées, les petites lâchetés ordinaires, les gênes dissimulées, et plus généralement l'incertitude quant à la qualité des relations quotidiennes habitent les articulations entre groupes d'interconnaissance et sont l'objet de vives préoccupations individuelles pouvant mener à la formulation d'accusations de sorcellerie dès lors que des infortunes ou des états de mal-être frappent les existences.

C'est dans ce contexte d'une « *paranoïa intentionnaliste* » que Warush a été convoqué par les autorités villageoises afin de se soumettre à une brigade de chamanes venue directement des zones urbanisées de la lisière occidentale de la province. Il s'agit, pour la brigade de chamanes, de trouver le ou les responsables des maux qui s'abattent sur les villageois et de procurer à ceux-ci des services thérapeutiques. Ce qui fait de Warush un suspect potentiel aux yeux des autorités de Warintsa et sa compétence de chamane (mais, en aucun cas, être un chamane ou un aspirant-chamane n'est une condition nécessaire pour se retrouver suspect d'ensorceler quelqu'un. Ce soir-là, à Warintsa, d'autres personnes, *a priori* sans compétence particulière en matière d'ésotérisme, furent bien plus sérieusement malmenées, accusées de s'être servies de la magie du Diable). Les affiliations extérieures et l'intériorité complexe de Warush le placent d'emblée dans une position ambiguë par rapport aux autres villageois qui ne peuvent déterminer avec certitude s'il met ses discrets talents au service de la communauté ou au service des intérêts d'une faction particulière ; s'il agit dans son propre intérêt (et si celui-ci est aligné sur l'intérêt général), ou s'il agit sous l'emprise d'une puissance maléfique.

La forme que prend l'enquête des chamanes sous le préau de Warintsa est, bien entendu, différente en de nombreux points de celle du couple du récit précédent revenant de cueillette. Une différence frappante est que, alors que le couple fait face à un brouillage perceptif finalement élucidé par la lumière d'une lampe, pour les trois hommes plongés dans la quasi-obscurité tout leur apparaît toujours « clairement » (*paant*). Le cadre d'action des trois hommes s'inscrit dans celui d'une cure chamanique « classique » où les conditions de perception mêlent absorption de

plantes psychotropes et modifications de l'environnement sensible (obscurité, sons, flux d'air, etc.). Un tel dispositif a pour but de rendre possible la détection de l'apparence et du comportement d'entités telles qu'elles sont sous une perspective autre que celle ordinairement adoptée par les êtres humains. Dans les actions du chamane telles que perçues par le patient, la dimension pragmatique et indicielle l'emporte sur la dimension propositionnelle qui a des allures souvent paradoxales – et, en cela, le cadre rituel reprend certains aspects du dispositif énonciatif tel qu'aperçu dans le récit précédent. Ce qui importe alors est moins un transfert d'informations précises que la mise en place, à travers les actions d'un chamane devenu « énonciateur complexe », d'un espace d'interactions ténues entre l'expert, les entités invisibles (différents auxiliaires du thérapeute et dards carnassiers de l'ensorceleur) et le patient profane – ce dernier n'ayant des actions en cours qu'une vue parcellaire notamment faite d'expériences sensorielles. C'est précisément une préfiguration de ce cadre-là, où l'agence du patient est comme mise sous tutelle, que les trois inspecteurs-chamanes veulent imposer à Warush. En effet, la confrontation a pour but de le conduire à s'envisager sous l'emprise d'une « agence » maléfique et à subir une cure auprès des inspecteurs-chamanes pour s'en défaire. Une fois rétablie sa « sujétité », il pourrait devenir à son tour « un soldat » de la brigade de chamanes par sa réaffiliation spirituelle auprès de Ricardo.

La confrontation prépare donc le rituel chamanique « classique » en se concentrant sur l'imputation d'une responsabilité. Elle reprend à l'action thérapeutique l'usage de psychotropes et les conditions sensorielles qui assurent à l'expert la subversion de la définition perceptive des choses. Mais cet épisode aux allures d'inquisition se distingue d'une cure chamanique en de nombreux points. Outre qu'elle rompt catégoriquement avec l'étiquette d'un dialogue entre hommes adultes, la différence la plus importante est peut-être que c'est moins le spécialiste rituel qui devient un « énonciateur complexe » que l'accusé lui-même. En effet, la particularité de l'imputation d'une responsabilité à Warush est qu'elle passe à la fois par l'identification de son implication et par un affaiblissement de son « agence ». Le premier volet est mené par Chiarmach qui insiste sur l'intention vengeresse de Warush à l'origine de sa mauvaise acquisition, tandis que le second volet est incarné par Ricardo qui insiste pour sa part sur le rôle agentif de la « mauvaise personne », du « petit mal » et, *in fine*, du Diable (le maître incontesté de l'aliénation).

Logiquement, chacun a détecté dans l'accusé des éléments accablants appuyant leur diagnostic : pour Chiarmach, Warush a un « cœur noir » et même un souffle « incandescent », signes avancés de son avilissement ; tandis que, pour Ricardo, le « cœur est bon » mais Warush a acquis « un petit mal qui l'accompagne ». L'uniformité entre les inspecteurs-chamanes n'est de toute façon pas systématiquement recherchée, l'important étant qu'ils s'accordent au moins sur les personnes impliquées dans les maux contre lesquels ils ont été mobilisé.

En effet, les inspecteurs-chamanes n'opèrent jamais dans un terrain vierge d'hypothèses quant à l'origine des maux qui frappent les villageois. S'il n'y avait pas de suspect, ils ne seraient pas là, et s'il y avait déjà un consensus quant à l'identité de l'ensorceleur, les villageois économiseraient une intervention extérieure *in situ*, coûteuse et pénible. Ce sont les autorités et les « professionnels », comme on appelle celles et ceux qui ont accès au salariat grâce à une formation scolaire, qui sont à l'origine des demandes d'intervention de la brigade de chamanes. L'objectif est de réussir à subordonner les relations conflictuelles et les tentations de contre-sorcellerie entre les différentes unités sociales constitutives du village à une institution mimant les aspects juridico-légaux de l'État, que les « professionnels » imaginent plus compatible avec l'organisation sociale en village. Pour accomplir cela, les chamanes de l'association (parfois un seul) détectent les intentions malignes, les imputent à telle ou telle personne humaine et non humaine puis les neutralisent, le tout dans l'espace public du village. Obtenir à ce moment-là un aveu de culpabilité des accusés (comme il est exigé à Warush au début du dialogue) n'est pas indispensable dans l'attribution de leur responsabilité ou pour acter de leur neutralisation. En opérant de la sorte, les perspectives contradictoires et disséminées de l'origine des infortunes se cristallisent : c'est une des conditions pour qu'un adversaire personnel, dont le nom d'abord à peine évoqué par une femme dans un ragot prononcé au cœur du foyer, devienne finalement, en assemblée générale et dans le discours d'un homme, un ennemi public.

Une telle volonté de canaliser les actions éparses de contre-sorcellerie au profit d'une seule institution à tendance hégémonique et qui serait entièrement tournée vers « le bien » marque-t-elle la fin des cycles d'attaques sorcellaires, comme le souhaitent les autorités du village ? La réponse est bien entendu négative. En s'appuyant sur le schème de l'ingestion et de la guérison par extraction, les inspecteurs-chamanes

continuent d'inscrire les accusés dans le flux d'intentionnalités malignes qui alimente les infortunes de l'existence. Et quand bien même est-ce *in fine* toujours la figure du Diable qui se trouve aux manettes, celui-ci est avant tout un manipulateur plutôt qu'un démiurge ; il use et abuse de suppôts avides de gloire et de femmes ; les solliciteurs ne manquent donc jamais. Ceci dit, s'il y a une rupture dans la recherche d'attribution d'intentionnalité typique de l'animisme des Shuar, elle viendrait peut-être moins immédiatement de l'homogénéité d'une « causalité démoniaque » qui rappelle le déterminisme universel du naturalisme (comme l'aurait suggéré Albert Einstein dans une fameuse boutade sur les sources démoniaques de la science moderne) que de l'analogisme et de ses malédictions, mode d'action entre termes non égaux archi-courant dans les mythes shuar et la tradition chrétienne mais, étrangement, pour l'instant assez rare dans la vie ordinaire, malgré les efforts zélés des missionnaires pour instiller aux Shuar la peur de Dieu et un sentiment de culpabilité, à l'image de ce « tribunal intérieur » qu'est le « for intérieur » dont la langue française a hérité.

Enfin, pour revenir à l'action de l'association de chamanes, ce qu'il advint de Warush après leur venue est à ce sujet révélateur : non content de son sort, Warush se rendit quelques semaines plus tard chez un vieux chamane de sa connaissance. Il voulait se faire soigner car il était fréquemment pris de vertige, se sentait très affaibli à la moindre tâche et n'avait plus vraiment goût à l'*ayahuasca*. Il n'y avait guère de doute pour lui que Ricardo et ses sbires lui avaient fait quelque chose de mal. Il profita de cette visite chez son ami pour se réapprovisionner en dards *tsentsak*, en particulier pour acquérir la très prisée *magia negra tsentsakri*, la « fléchette de la magie noire » du Diable. Warush fit aussi à son ami le récit de l'inquisition dont il fut l'objet. Le commentaire final du *dealer* de *tsentsak* résuma avec une rare honnêteté les enjeux de la situation : « d'où y aurait-il des chamanes qui soignent et d'autres qui ensorcellent ? De cela, il n'y a pas. Ils mentent. Tous ! » (*Tuya nusha iwishniua tsuakrataisha na wawekrataisha ? Nusha atsawai. Wāitruiniāwai. Mashi !*)

### VARIATION 3. L'AUTRE ENJEU (EN GUISE DE CONCLUSION)

Centre Kiim, près de la bourgade de Sucúa, Morona-Santiago,  
mars 2010.

Des nuages de bestioles s'échappent des vitres fendues du bâtiment turquoise pour se disséminer au-dessus des flaques de gadoue et des touffes d'herbes qui jonchent le sol bétonné du centre Kiim. L'endroit accueillait autrefois avec l'appui des missionnaires de Don Bosco des séminaires dédiés à l'avènement d'une communauté shuar prospère, convertie aux bienfaits de l'économie productiviste et irrémédiablement moderne. Aujourd'hui, des chamanes arrivés quelques minutes plus tôt à l'arrière d'un 4x4 sont entrés dans la grande salle de réunion pour en balayer le sol terreux et y installer le mobilier bancal. Ils se préparent à recevoir une leçon d'un des leurs, Ricardo, un des chamanes parmi les plus réputés du pays. Quelques minutes plus tard, Ricardo s'est installé dans la salle et annonce le programme de la journée tout en distribuant des cahiers et des crayons à la dizaine d'hommes – dont Warush – qui forme son auditoire. Sur le tableau noir de fortune qui nous fait face, un seul mot est écrit : *uwishin*, « chaman ». Après quelques salutations, la leçon commence comme prévu :

#### C1.

*Entonces, por empezar, voy a explicar los sistemas... Nosotros, lo que nosotros utilizamos, ese se llama « sistema de salud tradicional ». Pero peleamos entre dos términos. Yo más utilizo « tradición » porque viene de la « tradicional », de lo tradición. Hay otros que dicen que estamos en... a nivel nacional están diciendo... dicen... A sí ! Ya, me recuerdo, ellos dicen « ancestral » ! Voy a explicar que es eso, estas cositas importantes tenemos que saber nosotros sino cómo nos defendemos nosotros ?*

Alors, pour débiter, je vais vous expliquer les systèmes... Nous, ce que nous utilisons, cela s'appelle « système de santé traditionnel ». Mais nous nous battons entre deux termes. Moi, j'utilise *tradition* parce que ça vient de la « traditionnelle » [*sic*], du *tradition* [*sic*]. Il y en a d'autres qui disent que nous sommes dans... au niveau national ils disent... ils disent... Ah oui ! Voilà ! Je m'en souviens, eux ils disent « ancestral » ! Je vais expliquer ce qu'est cela, nous devons connaître ces petites choses importantes, sinon comment nous défendons-nous ?

**C2.**

« Tradicional » porque viene de tradición, de tradición a tradición. Lo que sigue. Otros dicen « ancestral » porque viene de... de los ancestros, yaunchu ii uuntri aikiatai nuna.

« Traditionnel », parce cela vient de tradition, de tradition à tradition. Ce qui continue. D'autres disent « ancestral » parce que cela vient de... des ancêtres ; cela même que faisaient autrefois nos anciens.

*Pero ambos valen. Es igual. Entonces quiero que sepan si alguien dice « tradicional » no quiere decir que está en contra de este, es lo mismo. Nuíti, es lo que nosotros utilizamos.*

Mais les deux se valent. C'est égal. Donc, je veux que vous sachiez que si quelqu'un dit « traditionnel », il ne veut pas dire qu'il est contre l'autre [ancestral] ; c'est le même. C'est cela, c'est ce que nous, nous utilisons.

**C3.**

*Ahora existe otro sistema de salud, « occidental », apachnia. Los médicos, las licenciadas, los auxiliares, eso es otro sistema, el oc-ci-den-tal.*

Alors, maintenant il existe un autre système de santé, « occidental », celui des colons. Les médecins, les licenciées, les assistants de santé, cela c'est un autre système, l'oc-ci-den-tal.

*Pero no es solo una palabra que ellos dicen, otros dicen « medicina científica ». Qué es eso ? Esto viene de... de Europa, no ? Es una técnica que ellos desarrollaron a base de los conocimientos de los... de los primeros hombres. Simplemente fue tecnificado este occidental. Ellos simplemente comprueban.*

Mais eux ils ne disent pas un seul terme, d'autres disent « médecine scientifique ». Qu'est-ce cela ? Cela vient de... d'Europe, n'est-ce pas ? C'est une technique qu'ils développèrent à partir des connaissances des... des premiers hommes. Simplement, cet occidental fut technicisé. Eux, simplement, ils confirment.

**C4.**

*Entonces, la ciencia y la tradicional existen. La ciencia es... es menos que la tradicional. Porque las tradicionales abarcan todo, wañkiamia, wañkiashmincha, máshiniu ! Jutikia wikia natemjai, maikiuajai, tsaankjai wikia nekájai. Mashiniu nekaja, « juka juiti juka juiti », maash.*

Alors, la science et la traditionnelle [sic] existent. La science est... C'est moins que la traditionnelle [sic] parce que les traditionnelles [sic] embrassent tout, ce qui se voit, ce qui ne peut pas se voir, de tout ! Ainsi, même moi, avec l'*ayahuasca*, avec la stramoine, avec le tabac, moi, je

connais. Je connais de tout, « ça c'est comme ça ; ça, c'est comme ça », tout.

*Por eso es que el Shuar siempre se cuida. « Atsa. Tuyninka weaip. » Nuninkia kame... yajauch ainiája. Nuinkia... nase, supay, panki, iwianch, anajmak, qué sé yo, hay peligros !*

C'est pour ça que le Shuar fait toujours attention à lui. « Non. Ne va pas par là-bas. » De la même façon aussi... les maux sont. Comme... la « soufflure » *nase*, le maléfice *supay*, le boa *panki*, le fantôme-démon *iwianch*, le sort manigancé *anajmak*, que sais-je moi ? Il y a des dangers !

### C5e

*Y ahora qué hace la ciencia ? Los científicos de todo lo que existe simplemente dicen « aah nekasiashaiti ? Pero cómo voy a saber lo que dicen ellos ? » Ellos comprueban no más. Aquí por ejemplo, él... cómo dices que te llamas ?*

Et maintenant que fait la science ? Les scientifiques sur tout ce qui existe simplement ils disent « ah, cela serait-il vraiment vrai ? Mais, comment vais-je savoir ce qu'ils disent ceux-là ? ». Eux, ils confirment sans plus. Ici, par exemple, lui [en désignant d'un geste]... Comment dis-tu que tu t'appelles ?

### C6. L'ethnographe :

Grégory.

Grégory.

### C7. Ricardo :

*Gregorio por ejemplo, él ha escuchado, ha estudiado, libros ha leído, muchos famosos profesores ha tenido, antropólogos y antropólogos, y cuántos años de estudio ! Pero ahora que hace él ? « Aaah » dice « entonces me voy para comprobar si es verdad ». En dónde ? Llegó donde los Colorados, donde los Kichwas, los Waoranis, donde sea, donde los Secoyas, ahora pues donde los Shuar.*

Gregorio par exemple, il a écouté, il a étudié, il a lu des livres, il a eu beaucoup de célèbres professeurs, des tas d'anthropologues, et combien d'années d'études ! Mais, maintenant, que fait-il, lui ? « Ah, dit-il, donc je vais vérifier si c'est vrai. » Où ? Il se rendit chez les Colorado, chez les Kichwa, les Huaorani, n'importe où, chez les Secoya, et maintenant donc chez les Shuar.

### C8.

*« Aah » dice. Pregunta, investiga por aquí, por allá... Hay técnicas de investigación. Todos esos pasos les recoge, después les ve, hace comparación, ve, y entonces de esa comparación al final tiene que salir una verdad. Entonces de ahí dice « aah juka nekasaiti ». Tura núi papi aartatui.*

« Ah », dit-il. Il pose des questions, recherche par-ci, par-là... Il y a des techniques de recherche. Toutes ces étapes, il les recueille, après, il les observe, il fait des comparaisons, les observe, et donc de cette comparaison à la fin il doit en sortir une vérité. De là, il dit « ah, cela est vrai ». Ensuite, il va l'écrire sur un papier.

*Entonces, lo que él diga, tiene validez. Cualquiera que lee no va a dudar.*

*Es solo eso lo científico.*

*Es poco.*

Alors, ce que lui dit, a une validité. Quiconque lit ne va pas en douter. Ce n'est que cela le scientifique. C'est peu.

## BIBLIOGRAPHIE

DESCOLA, Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), 623 p.

## NOTES

1. Zoo. *Tinaminae*, espèce non identifiée.
2. Bot. *Iriarteia deltoidea*.
3. Zoo. *Tinamus major*.
4. Zoo. *Selenidera reinwardtii*.
5. Zoo. *Crypturellus soui*.
6. Zoo. *Bothrops atrox*.
7. Zoo. *Paraponera* sp.
8. Bot. *Banisteriopsis* sp.
9. Bot. *Brugmansia* sp.
10. Dans la littérature scientifique, *apach* est aussi traduit par « métis ». En utilisant le terme « colon », je suis la façon des jivarophones de traduire en espagnol *apach* par *colono*.
11. Bot. *Nicotiana* sp.

12. La quête de vision d'esprits *arutam* (litt. « le vieilli » ou « vieille chose ») vise à établir des interactions avec ces esprits au cours de visions induites par de puissants psychotropes. L'impétrant se voit prédire ou montrer son avenir ; ce qui lui confère par là même un sentiment de prééminence et de puissance d'être.

# L'ÉCHANGE PAR LE DON

par

Salvatore D'ONOFRIO

*anthropologue, professeur à l'université de Palerme (Italie)*

*membre du Laboratoire d'anthropologie sociale*

*(Collège de France, CNRS, EHESS, PSL)*

En analysant les relations de transfert entre humains dans *Par-delà nature et culture*, Philippe Descola propose de séparer la notion de réciprocité de celle de don car, « trop vague », elle ne fournit aucune indication sur la nature des obligations qui lient les sujets impliqués. Descola précise, justement, que :

« Le don peut être réciproque quand il est suivi d'un contre-don, sans que la réciprocité ne constitue pour autant une caractéristique intrinsèque de ce type de transaction, vu que le retour du don n'y est pas obligatoire au sens contraignant où il l'est dans l'échange. »  
(2005, p. 431)

En guise d'hommage pour une pensée qui ne cesse d'alimenter la réflexion autour de questions cruciales pour l'histoire de notre discipline, nous souhaiterions rouvrir le dossier sur le don en utilisant, entre autres, quelques données ethnographiques que nous avons recueillies en Sicile.

Dans son « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », Lévi-Strauss (1950) semble osciller entre deux façons différentes de se rapporter aux cultures observées par les ethnologues.

D'une part, il apprécie la tentative de Mauss d'aborder un problème ethnographique à partir d'une théorie indigène ; de l'autre, il lui reproche le contraire, c'est-à-dire d'avoir été mystifié par un groupe autochtone,

en généralisant une théorie locale sans instaurer une distance critique suffisante (*ibid.*, p. xviii).

Mauss met en évidence la nature paradoxale du don, dont l'apparente liberté qui l'accompagne (la générosité, la spontanéité, l'orientation libérale et surtout unidirectionnelle) dans de nombreuses sociétés semble être contredite par l'obligation de compenser ce qui a été reçu par un contre-don de valeur équivalente ou supérieure. L'explication générale pour cette obligation de rendre est formulée à partir de la croyance des Maori de Nouvelle-Zélande qui considèrent que les choses reçues en don ont une âme (le *hau*) qui les pousse vers le donateur : « au fond [écrit Mauss, interprétant l'informateur Maori Tamati Ranaipiri], c'est le *hau* qui veut revenir au lieu de sa naissance » (1925, p. 48)<sup>1</sup>.

À l'appui de cette thèse Mauss se sert d'une quantité impressionnante de documents ethnographiques, y compris ceux relatifs à la *kula* des Trobriandais et au *potlatch*, en particulier celui pratiqué par les Indiens kwakiutl de la côte nord-ouest d'Amérique du Nord<sup>2</sup>. Fidèle à la méthode comparative inductive qu'il applique dans ses écrits les plus importants, des documents du folklore européen et des sociétés anciennes sont aussi mobilisés.

Dès le sous-titre de son « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », Mauss avait exprimé aussi une autre certitude d'ordre logique que Lévi-Strauss ne manque pas de reconnaître, à savoir que « l'échange est le commun dénominateur d'un grand nombre d'activités sociales en apparence hétérogènes entre elles » (1950, p. xxxvii). Cela explique son rejet de la soi-disant « économie naturelle » qui prétend déceler dans le marché le moteur élémentaire de toute formation sociale, où tout est acheté et vendu. Cependant, Mauss ne sera pas en mesure de transcender l'observation empirique, préférant reconstruire un ensemble avec des parties (donner, recevoir et rendre), animées, pourrait-on dire, par l'ajout d'une notion de type magico-affectif. En déclarant ne pas être poussé par une intention critique, mais plutôt par le devoir de ne pas laisser perdre ou corrompre la partie la plus fertile de l'enseignement de Mauss, Lévi-Strauss postule que ce qui force les dons à circuler n'est pas une propriété physique des biens échangés. C'est l'acte d'échange lui-même qui constitue le phénomène primitif et non le pouvoir des choses échangées ou les opérations discrètes dont la vie sociale se compose<sup>3</sup>.

Ma contribution souhaite répondre à certaines objections adressées au structuralisme à travers les discussions qui se sont prolongées autour de l'« Essai sur le don ». Mon intention est de développer les acquis théoriques et méthodologiques de cette approche, en particulier ceux dépendant de la perspective ontologique adoptée par Descola.

Dans la littérature ethnologique de ces dernières années, nous avons assisté à une réévaluation des conceptions de type animiste qui ne sont guère éloignées du *hau* de Nouvelle-Zélande ou du *mana* mélanésien. Lévi-Strauss lui-même prenait déjà très au sérieux ces conceptions en y ajoutant le *wakan* ou l'*orenda*, ainsi que des concepts moins connus tel que le *tsaruma* jivaro ou le *nande* des Nambikwara. Selon lui, elles sont :

« [...] si fréquentes et si répandues qu'il convient de se demander si nous ne sommes pas en présence d'une forme de pensée universelle et permanente, qui, loin de caractériser certaines civilisations, ou prétendus "stades" archaïques ou mi-archaïques de l'évolution de l'esprit humain, serait fonction d'une certaine situation de l'esprit en présence des choses, devant donc apparaître chaque fois que cette situation est donnée » (1950, p. XLII-XLIII).

Eduardo Viveiros de Castro (2004) définit, quant à lui, le don comme « la forme assumée par les choses dans une ontologie animiste ». L'objectif est ambitieux. D'une part, il veut soustraire le don de l'idéologie du marché, ce que ne font Christopher Gregory (1982), avec la notion d'« économie du don », non plus que Marilyn Strathern (1988) qui propose de considérer la dette comme « l'équivalent du droit dans l'économie du don »<sup>4</sup>. D'autre part, Viveiros de Castro postule l'existence dans les sociétés non marchandes d'une économie symbolique où la magie (animisme), l'alliance de mariage et l'échange de dons ne sont que des noms différents pour un même processus de personnification. L'hypothèse, séduisante, mériterait néanmoins d'être mieux étayée puisque dans son article l'anthropologue brésilien ne considère pas l'échange de dons comme exactement équivalent à l'animisme et à la parenté mais plutôt comme un concept médiateur utile pour expliquer la relation entre ces deux « problématiques fondatrices de l'ethnologie ». Viveiros de Castro, pourrait-on dire, semble sauver l'âme de l'« Essai... », mais en l'enfermant dans des enceintes moins étendues que celles conçues par Mauss. En particulier, la spécificité et la portée de la notion

de don ne sont pas suffisamment détaillées ; il n'est pas non plus précisé si cette notion est appliquée aux sociétés amazoniennes ou bien à toutes les cultures qui présentent des attitudes du même type.

En fait, le caractère de « réalité mentale universelle » du don, qui préexiste même, selon Lévi-Strauss, à l'émergence de la vie sociale, n'exclut pas que les hommes puissent l'avoir « apprivoisé » différemment, jusqu'à ce qu'il devienne un événement insignifiant. D'où la complexité des relations que le don entretient avec l'animisme ainsi qu'avec les autres modes d'identification mis en lumière par Descola (2005) – le totémisme, l'analogisme et le naturalisme.

Écartelé entre une logique (presque) universelle et son appréhension dans des études ethnographiques très contextualisées, le don présente des problèmes d'interprétation qui pourraient trouver une solution adéquate grâce à son réexamen au sein de ces quatre « ontologies fondamentales » – dominantes, mais pas exclusives dans chacune des grandes zones culturelles dans lesquelles elles opèrent.

En préliminaire, nous examinerons la relation entre don et échange. Descola a bien raison de postuler que l'« asymétrie positive » du don (cette expression heureuse est la sienne) n'implique pas – et au contraire tend à exclure – une contrepartie et la réciprocité sur laquelle l'échange est fondé.

Même dans le cas du *potlatch*, le fait de rendre est motivé par des raisons d'opportunité liées au prestige et aux valeurs qui régissent la vie sociale, mais il ne constitue pas une obligation de type contractuel : « si une obligation peut naître du don, celle-ci n'est, à proprement parler, ni obligatoire ni obligataire » (*ibid.*, p. 430).

Dans certains cas, ethnographiquement pertinents, c'est le destinataire qui oblige le donneur, préfigurant une relation qui ne prévoit aucune contrepartie matérielle. Cette forme de « don sans réciprocité » montre en effet que la notion de réciprocité peut être absente ou exprimer des réalités très différentes. Alain Testart (2007) propose lui aussi de distinguer entre le don et l'échange, tout en contestant que la théorie lévi-straussienne de la réciprocité ait quelque chose à dire à leur sujet.

Il n'empêche que les schèmes de relation (notamment la prédation, le don et l'échange) présentent pour Descola une dialectique analogue à celle des quatre ontologies. Aucun d'entre eux n'est hégémonique même s'il leur arrive d'exercer une fonction structurante dans certaines sociétés – les autres relations occupant alors une place mineure.

Comme l'écrit Descola, « [...] l'échange ne disparaît donc pas quand l'*ethos* du don domine, il devient simplement englobé par lui » (2005, p. 433).

Or, c'est cet « englobement » qui est important : il met en lumière une série de malentendus que Mauss et même Lévi-Strauss ont laissés sans solution et souligne un aspect du don jusque-là négligé (même si implicitement reconnu par Mauss dès le titre du deuxième chapitre de son « Essai... »). Ce sont des formes de relation où les choses sont présentées comme des dons dont la valeur est augmentée par le fait de devenir objet d'un échange. Nous pourrions appeler cette modalité « échange par le don », ce qui tend à confirmer l'importance de l'échange en tant que tel. Ni don ni échange, cet « échange par le don » est en fait l'une des modalités les plus répandues dans la construction du lien social, ce qui permet de profiter, en particulier dans le cadre du rite, à la fois de l'« asymétrie positive » et de la charge compétitive du don, voire de l'absence d'esprit de compétition<sup>5</sup>.

En d'autres termes, il s'agit d'affiner l'analyse des cadres mentaux grâce auxquels, presque partout dans le monde, certains systèmes symboliques sont déployés. Pour cette raison, nous avons choisi des exemples pris dans une société occidentale, et dans un domaine, la parenté spirituelle, dont les structures se réfèrent à des constructions inconscientes de la vie sociale.

Maurice Godelier (1996) a concentré sa réflexion sur le *hau*. Reconnaisant la justesse des critiques de Lévi-Strauss, il signale comment l'adoption de la théorie indigène conduit Mauss à privilégier l'un des trois moments qu'il identifia dans le circuit du don (*cf.* également Sahlins, 1988, p. 205)<sup>6</sup>.

En effet, il est le même Mauss qui déclare vouloir approfondir particulièrement l'obligation de rendre, en négligeant d'enquêter sur les pratiques sociales et la dynamique psychologique engendrées par les deux autres moments (donner et recevoir) dans lesquels le don s'articule.

En dépit de la déclaration de principe selon laquelle « l'obligation de donner est non moins importante » et que « son étude pourrait faire comprendre comment les hommes sont devenus échangistes » (Mauss, 1950, p. 162), l'anthropologue français favorise le soi-disant « don agonistique » dans lequel les dons sont toujours rendus à la hausse (parfois détruits) et servent à conférer du prestige (pour le monde indo-européen, voir Benveniste, 1968<sup>7</sup>).

Mauss envisage également la restitution de dons de valeur égale, tenant presque pour acquis l'obligation du don et sa réception.

Plus généralement, certaines formes de dons soulèvent trois types de problème liés à la nature des biens échangés, aux positions de départ des contractants et à la dimension temporelle des services.

Concernant le premier point, je me limiterai à ce que Mauss avait déjà observé, à savoir que le don ne véhicule pas seulement des biens matériels, mais aussi des sentiments et des valeurs.

Les positions de départ des sujets contractants ne sont pas moins importantes. Comme l'avait compris Sahlins (1965 ; cf. aussi Godelier, 1996), la circulation des objets donnés et de ceux impliqués dans d'autres formes d'échange est étroitement liée non seulement aux relations sociales (de parenté autant que de voisinage) entre les sujets contractants mais aussi à leurs positions respectives (économique, de prestige, de pouvoir) au sein de différents systèmes de réciprocité. La consistance du don (envoyé et rendu) et le mode temporel de sa transmission dépendent souvent de la relation initiale entre les deux contractants ainsi que de la fonction qu'ils sont appelés à satisfaire. En Sicile par exemple, la demande de parrainage pour le baptême d'un enfant est formulée comme une demande de « don sacramentel » qu'on ne peut pas refuser. « Puis-je avoir l'honneur de voir baptiser mon fils par vous ? », demande-t-on à quelqu'un. Le parrain scelle sa fonction avec un don matériel auquel, selon une logique rigoureuse, il est socialement tenu. Traditionnellement, il n'y avait pas de contrepartie. Depuis les dernières décennies, cependant, les parents de l'enfant répondent avec un cadeau plus onéreux : on veut montrer que la demande d'ouverture d'une relation de parrainage n'est pas justifiée par des attentes d'ordre matériel. C'est la dimension socio-spirituelle du parrainage qui a ostensiblement fini par s'imposer. On observe à cet égard que les symboles religieux chrétiens reçus comme cadeaux (bracelets, colliers avec des croix ou des représentations de la Vierge) sont portés « suspendus » au corps de l'enfant baptisé et que la relation avec les parrains de baptême sera réglée en permanence par les structures du don – presque jusqu'à l'âge adulte, les filleuls réclament de leurs parrains lors des fêtes, des cadeaux plus importants que ceux des oncles ou des grands-parents.

Dans le don, en fait, n'est pas tant importante l'obligation de rendre que le fait que la société et les modèles culturels obligent deux ou plusieurs personnes à nouer une relation : « des petits mouchoirs à

rendre » sont appelés en Sicile les cadeaux de mariage reçus, et ceux-ci sont soigneusement listés et consignés car, à terme, le récipiendaire doit rembourser ce qu'il a reçu avec des cadeaux qui ne doivent pas être de moindre valeur.

Pour chaque société, il serait utile de procéder à un inventaire des appareils symboliques permettant à chacun d'expérimenter alternativement, à travers le don, des positions et des statuts différenciés. Un bon exemple de ce type de dispositif se rencontre dans l'échange de vin réalisé dans les restaurants du sud de la France, qu'analyse Lévi-Strauss dans *Les Structures élémentaires de la parenté* (1967). Cet échange – presque cérémoniel – se réalise par le retour immédiat du don reçu : le même vin prélevé sur la même bouteille que tout le monde a sur la table. Le contre-don n'est donc pas toujours différé ou différent, comme le voudrait Bourdieu (1972).

Un autre exemple emblématique de ce « degré zéro » du don s'observe en Sicile lors du lundi de Pâques, avec l'échange de pains-gâteaux anthropomorphes, zoomorphes ou présentant une forme de petits paniers. Ces « oiseaux – ou paniers – avec œufs », sont normalement destinés à être consommés en famille mais il est encore d'usage d'en envoyer quelques-uns en cadeau aux voisins qui répondent avec des gâteaux absolument identiques. Toutefois, le don et le contre-don ne sont identiques qu'en apparence puisque les deux parties mettent en avant des qualités gustatives distinctes afin de vanter la qualité spécifique de leur produit : « oui, il est bon – dira-t-on de l'oiseau avec l'œuf reçu — mais veux-tu le comparer au nôtre » ? On entend ainsi valoriser l'habileté culinaire des femmes de sa propre maison en faisant l'éloge de ce gâteau de Pâques. Derrière l'apparente équivalence une rivalité discrète s'affirme.

D'autres formes de don prévoient une restitution différée – et plus ou moins ritualisée – qui permette aux contractants de définir de manière optimale le choix. Il en résulte une « zone d'incertitude » – comme Sahlins (1965) l'a appelée (voir aussi Bourdieu, 1972) – mais toujours régie par des règles. Comme pour les mythes, il s'agit de découvrir, à travers les homologues et les inversions structurales que les formes du don font apparaître, l'existence d'un « réseau de contraintes mentales fondatrices et communes aux différentes sociétés humaines », une « logique originale » que, pour paraphraser Lévi-Strauss, nous proposons d'appeler donologiques. Je ne donnerai que deux autres exemples siciliens.

La mise en place d'un rapport de compéragé (lien de parenté spirituelle entre deux personnes), postule toujours un échange de dons. L'acte de donner ne répond pas à la nécessité d'élargir son prestige au détriment d'un adversaire temporairement incapable de rendre ; elle repose sur la mise en place d'une égalité mythique visant à aplanir les différences ou à les institutionnaliser, en neutralisant ainsi dans un horizon protégé le conflit latent dont les relations sociales et interpersonnelles sont toujours porteuses. En Sicile, il est souvent fait référence à la fragilité du sentiment de l'amitié à travers le proverbe *amici e guardati*, « amis et prend garde à toi », ce qui avait conduit Italo Signorini (1982-1983, p. 91) à définir le compéragé comme un « un lien amical irréversible »<sup>8</sup>.

L'établissement d'un espace social protégé qui abrite à travers le don des relations humaines fragiles explique pourquoi nous échangeons souvent des objets identiques, pourquoi nous buvons ensemble la même boisson. Ce sont des fleurs, des dragées, du vin, des biens qui, malgré leur faible valeur économique, ne sont pas consommés dans la solitude, ce qui serait considéré comme un gaspillage. Leur consommation lors d'occasions festives et dans des circuits de type cérémoniel (le 24 juin, par exemple, au cours de la Saint-Jean), confirme encore une fois qu'« il y a bien plus, dans l'échange, que les choses échangées » (Lévi-Strauss, 1967).

Je n'évoquerai qu'une formule d'Alcara Li Fusi, sur les monts Nebrodi, dans la province de Messine, formule ressemblant dans sa simplicité à certaines de celles rapportés par Mauss, afin d'illustrer la richesse et la puissance des liens d'amitié que le don met en place. La marguerite de confettis exhibée à la ceinture par les garçons et tenue dans leurs mains par les filles lors de la fête du *muzzuni* le 24 juin, manifeste la richesse et la puissance des liens que l'on peut établir à travers ces objets. Un seul bonbon suffit pour des dizaines de petits compéragés avec des garçons qui vous le proposent ou à qui on le propose (fig. 1) ; on se tient avec les petits doigts de la main droite durant qu'avec celle de gauche on échange les dragées ; c'est à ce moment-là que l'on chante, en s'accompagnant d'un mouvement oscillatoire des mains reliées par les petits doigts, la formule suivante : « petit doigt va-t'en à la mer »/« nous nous sommes faits compères »/« ce que nous avons nous le partageons »/« ou bien nous nous disputons »). La formule traduit la simultanéité de l'échange comme un partage idéal de ses propres biens afin d'éviter les litiges. En l'absence de confettis, on peut se limiter à réciter une formule en échangeant une fleur : « Je te fais cadeau de cette fleur... ». Observons qu'en sicilien, tout

comme le verbe italien *donare* (« faire des cadeaux »), le terme « don » n'existe pas et se traduit par *rrialu* ou *priseni* (cadeau ou présent).

À travers les formules et les rituels de la parenté spirituelle, les adolescents apprennent à utiliser les mécanismes de réciprocité que l'échange à travers le don est capable d'activer, incorporant ainsi les règles qui structurent l'alliance.

L'acceptation de ce type de compéragé peut ne pas avoir lieu en même temps que l'offre. C'est une modalité de don différé et, dans certains cas, de « don circulant ». À San Marco d'Alunzio, toujours sur les monts Nebrodi, des filles et des femmes adultes envoient le jour de la Saint-Jean aux amies avec qui elles souhaitent se lier en comméragé (féminin de compéragé) un panier rempli de fleurs et de fruits, d'ustensiles de couture (bobines de fil à coudre, dés à coudre, ciseaux) ou des objets pour les soins corporels (peignes et pains de savon). On devient « commères » pour la Saint-Pierre, cinq jours plus tard, le 29 juin, en faisant reculer un autre panier.

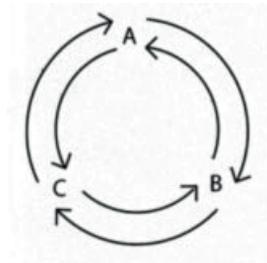


Fig. 1. Schéma de l'échange par le don  
(dessin de S. D'Onofrio)

Selon l'information du curé Cristoforo Grisanti (1894), à Isnello, sur la chaîne des montagnes Madonie, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, ces mêmes méthodes donnaient lieu à la possibilité d'établir des liens de compéragé tout au long du mois de juin, sans limitation d'ordre générationnelle et avec l'obligation de retirer, augmenter et transformer le don reçu :

« un panier [appelé *mazzuni*] tout joliment décoré avec des fleurs et des épis parfumés, fourni, selon sa propre condition, de choses douces et souvent de petites choses de fil, de coton, de soie, d'argent, d'or, de coquelets et de colombes. »

L'obligation de recevoir et de restituer le don peut être épuisée dans un double mouvement qui ne relie directement que deux personnes, ou bien il peut tracer un parcours circulaire (fig. 2) qui configure, dans sa variante imparfaite (fig. 3), deux rôles apparemment non engagés dans la réciprocité ou la circulation : un donneur qui lance tout le processus et un destinataire final incapable de renvoyer les *mazzuni* en raison d'une contrainte temporelle<sup>9</sup>.

Je n'ai pas de conclusion. Je voudrais seulement traduire un sentiment que je perçois de manière confuse avec une phrase de Mauss tirée de la première partie de ses « Conclusions », qu'il appelle « de Morale » (1925, p. 160).

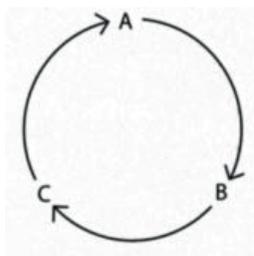


Fig. 2. Le don circulant (dessin S. D'Onofrio)

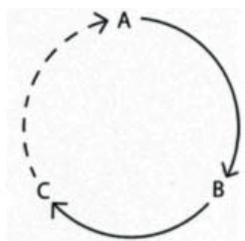


Fig. 3. Le don circulant, variante imparfaite (dessin S. D'Onofrio)

La réouverture du dossier sur le don a renforcé en moi la conviction, en citant Mauss, que : « nous n'avons pas qu'une morale de marchands. Il nous reste des gens et des classes qui ont encore les mœurs d'autrefois et nous nous y plions presque tous, au moins à certaines époques de l'année ou à certaines occasions » (*ibid.*).

Mauss fait explicitement référence à « des motifs de vie et d'action que connaissent encore des sociétés et des classes nombreuses : la joie

à donner en public ; le plaisir de la dépense artistique généreuse ; celui de l'hospitalité et de la fête privée et publique » (*ibid.*) ; et encore « l'assurance sociale, la sollicitude de la mutualité, de la coopération, celle du groupe professionnel » (*ibid.*). Mauss ajoute, et je le dis avec lui, qu'« on peut et on doit revenir à de l'archaïque » (*ibid.*, p. 166).

## BIBLIOGRAPHIE

- BENVENISTE, É., 1968, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éditions de Minuit.
- BOURDIEU, P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Droz.
- COBBI, J., 1987, « Don et contre-don. Une tradition à l'épreuve de la modernité », p. 159-168 in A. Berque (sous la dir. de) : *Le Japon et son double*, Paris, Masson.
- , 1988, « L'obligation du cadeau au Japon », p. 113-121 in Ch. Malamoud (sous la dir. de), *Lien de vie, nœud mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde indien*, Paris, EHESS.
- DESCOLA, Ph., 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- DESCOMBES, V., 1980, « L'équivoque du symbolique », *Confrontations*, 3, p. 77-95.
- D'ONOFRIO, S., 1983, *U liettu santu*, Palermo, ATPS, 3.
- , 2005, « Le tavole dei miracoli », p. 93-110 in *Gli oggetti simbolici*, Palermo, Sellerio.
- FIRTH, R., 1959, *Primitive Economics of the New Zealand Maori*, Londres, Routledge.
- GELL, A., 1998, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon.
- GODELIER, M., 1996, *L'Énigme du don*, Paris, Fayard.
- GREGORY, C., 1982, *Gifts and Commodities*, Londres/New York, Academic Press.
- GRISANTI, C., 1894, « U 'mazzuni' », *ASTP*, 12, p. 82-83.
- JEUDY-BALLINI, M., 2004, *L'Art des échanges : penser le lien social chez les Sulka*, Lausanne, Payot-Lausanne.
- KARSENTI, B., 1997, *L'Homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, PUF.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1950, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », p. IX-LII in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, précédé d'une *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* par Claude Lévi-Strauss, Paris, PUF ("Quadriga") (rééd. 1983).
- , 1967, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, La Haye, Mouton & Co (1<sup>re</sup> éd. 1949).

- MAHÉ, A., 1998, « Préface. Un disciple méconnu de Marcel Mauss : René Maunier », p. 7-51 in R. Maunier, *Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord*, Paris, Bouchène.
- MAUNIER, R., 1927, « Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord », *L'Année sociologique*, 2, n. s., p. 12-97.
- MAUSS, M., 1923, « L'obligation de rendre les présents », *L'Anthropologie*, 33, p. 193-194.
- , 1925, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *L'Année sociologique*, 1, n. s., p. 30-186.
- , 1950, « Essai sur le don », p. 143-279 in M. Mauss : *Sociologie et anthropologie*, précédé d'une *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* par Claude Lévi-Strauss, Paris, Paris, PUF ("Quadrige") (rééd. 1983).
- MAUZÉ, M., 2005, « Don et potlatch », p. 206-208 in M. Borlandi et al. (sous la dir. de.) : *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Paris, PUF.
- RACINE, L., 1991, « L'obligation de rendre les présents et l'esprit de la chose donnée : de Marcel Mauss à René Maunier », *Diogenes*, 154, p. 69-94.
- SAHLINS, M., 1965, « On the Sociology of Primitif Exchange », p. 139-236 in M. Banton (ed.): *The Relevance of Models for Social Anthropology*, Londres, Tavistock Publications (repris in M. Sahlins, 1988, p. 185-275).
- , 1988, *Stone Age Economics*, Londres/New York, Routledge (1<sup>re</sup> éd. 1972).
- SIGNORINI, I., 1982-1983, « Il legame amichevole irreversibile », *Uomo e cultura*, xv-xvi (29-32), p. 87-94.
- STRATHERN, M., 1988, *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.
- TESTART, A., 2007, *Critique du don. Études sur la circulation non marchande*, Paris, Syllepse.
- VIVEIROS de CASTRO, E., 2004, « Le don et le donné : trois nano-essais sur la parenté et la magie », *Ethnographiques.org*, 6, novembre (texte en ligne : <http://www.ethnographiques.org/2004/Viveiros-de-Castro>).
- WEINER, A., 1992, *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-while-Giving*, Berkeley, University of California Press.
- ZAMON Davis, N., 2003, *Essai sur le don dans la France du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil.

## NOTES

1. Suivant Firth (1959, p. 240), Sahlins (1988, p. 155) considère cette théorie et surtout l'idée, immanente au *hau* (cf. *infra*, note 5), que « l'échange de choses est un échange de personnes », « *not a native rationalisation* » mais une rationalisation française. Une reconsidération du *hau* « à la lumière du *kula* » in Testart (2007, p. 191-213).

2. Sur le rapport don-*potlach*, cf. Mauzé (2005).
3. Signalons, avec Karsenti (1997, p. 331 ; cf. aussi Mahé, 1998), l'évolution au sens lévi-straussien des théories maussiennes dans l'étude de Maunier (1927, cf. Racine, 1991) sur l'obligation du don (la *tawsa*) chez les Kabiles (Karsenti, 1997, p. 331, note 1). C'est cette étude de Maunier (citée par Mauss) dont s'inspire aussi Bourdieu (1972) dans sa réflexion sur le lien social.
4. D'où l'idée de ce dernier comme « résultat anticipé » ; voir aussi Gell (1998, p. 106-109).
5. Pour le Japon, voir Cobbi (1988, p. 159-168). Il faut contempler aussi la possibilité du refus. Dans les cultures océaniques, celui-ci s'exprime comme refus de donner (cf. Jeudy-Ballini, 2004, p. 208).
6. Par ailleurs, Godelier (1996) critique la théorie lévi-straussienne de l'échange et « de l'origine symbolique de la société » en se fondant sur le fait que dans les différents groupes humains certaines choses sont retirées du circuit du don ainsi que de l'échange mercantile (cf. Weiner, 1992, et Descombes, 1980). À dire vrai, certaines choses sont souvent déjà le résultat de relations d'échange avec le monde des non-humains. C'est cette relation qui les a transformés en objets symboliques : il suffit de penser aux objets votifs (*donaria* depuis l'Antiquité) ainsi qu'aux objets dévotionnels et au circuit du don dont ils sont l'expression (voir D'Onofrio, 1983, 2005). Sur Weiner, voir la critique de Testart (2007, p. 226 *sq.*, en particulier sur la notion d'*inaliénable possession*).
7. Des réflexions intéressantes sur les théories du don dans le monde ancien, sur Sénèque notamment sont proposées par Descola (2005, p. 427-429).
8. Sur don et amitié dans la France du XVI<sup>e</sup> siècle, cf. Zamon Davis (2003).
9. Dans le texte clé dont parle Tamati Ranaipiri à Elsdon Best, et qui avait appelé, même avant Mauss, l'attention de Robert Hertz – cf. à ce propos l'article de Mauss « l'obligation de rendre les présents » (1923), texte d'une conférence donnée à l'Institut français d'anthropologie et qui constitue une anticipation importante de l'« Essai sur le don... » – le *taonga* semble dessiner aussi un parcours circulaire. Un autre exemple intéressant de parcours circulaire est le *tarai wawashi* (« tour du tonneau »), signalé pour le Japon par Cobbi (1987).



# L'ANIMISME ANODIN D'ANIMAUX ANONYMES

Humour et dérision dans quelques  
chants cynégétiques amazoniens

par

Philippe ERIKSON

*professeur d'anthropologie*

*université Paris-Nanterre*

*Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative*

*(LESC, UMR 7186 CNRS et univ. Paris-Nanterre)*

Caïmans, piranhas, dendrobates, serpents, mygales, scolopendres, raies d'eau douce et autres bachi-bouzouks faunistiques. Sans oublier ces moules à gaufres de Plasmodiums qui font délirer et ces ectoplasmes de singes hurleurs dont les cris font fantasmer l'arrivée imminente de jaguars... *In situ et in fine*, ma carrière d'amazoniste aura été jalonnée d'innombrables frayeurs animalières. Une des plus marquantes restera toutefois celle survenue, au début des années 1980, dans le RER qui me menait à la faculté de Nanterre. Et quoique indirectement, c'est un peu à Philippe Descola que je la dois.

Étudiant en maîtrise, en juin 1983, je me rendais à l'université pour exposer mes travaux sur les relations homme-animal dans les basses-terres d'Amérique du Sud. J'y allais pour dire, entre autres, qu'à l'instar des prisonniers de guerre, certains animaux capturés en forêt étaient paradoxalement traités avec une exceptionnelle mansuétude et, autant que possible, insérés comme membres à part entière dans les réseaux sociaux de leurs ravisseurs. Influencé par mon mentor (Menget, 1988), j'y voyais l'intention sous-jacente d'en faire de potentiels médiateurs, susceptibles d'apaiser les relations avec leurs anciens maîtres surnaturels,

possiblement offusqués par les ponctions excessives des chasseurs (Erikson, 1987). L'idée était, en somme, qu'épargner plutôt que tuer une partie de son gibier pouvait inciter les esprits à agir de même en retour à l'égard des humains, dans un grand élan de solidarité familiarisante. Du haut de mes vingt-trois ans, et avant même d'avoir jamais mis les pieds sur le terrain, j'allais donc prétendre que les Amérindiens considéraient parfois les animaux – et notamment les animaux familiers – comme des personnes, à l'instar d'humains avec lesquels on peut communiquer et établir des relations de parenté.

En bon anacoluthé, j'allais donc exposer mes travaux et mes travers. La perspective me terrorisait. Mes éminents professeurs – Georges Augustins, Alain Breton, Danièle Dehouve, Jacques Galinier, Henri Lavondès, Antoinette Molinié, Patrick Menget, Aurore Monod-Becquelin, Julian Pitt-Rivers – ne trouveraient-ils pas à redire au caractère quelque peu lévy-bruhlien, voire obscurantiste, d'une telle proposition ? Mes aînés de promotion – Bruce Albert, Jean-Michel Beaudet, Dominique Buchillet – n'allaient-ils pas me reprocher de dénigrer ceux qu'on appelait encore à l'époque les « Indiens », en laissant entendre que leurs facultés intellectuelles différaient des nôtres ? Qu'englués dans une logique de la participation, leur rationalité serait moindre, au point d'oblitérer une distinction aussi fondamentale que celle entre nature et culture, entre humain et non humain ? Si les esprits sont partout, où l'entendement cartésien peut-il encore nicher ? Rétif au lyrisme mystique et, sans doute, politiquement correct avant l'heure, je craignais sincèrement qu'on ne m'accuse de rabaisser les Amérindiens au rang de *naturvölker* prélogiques, incapables de percevoir l'indéniable prépotence de la condition humaine. Tonnerre de Brest ! Une mauvaise note viendrait alors sanctionner cet impardonnable contresens sur un des textes phare du cursus : Crocker (1977), qui rappelait opportunément la part de la rhétorique dans le discours des Bororo se disant araras.

En d'autres termes, dans cette rame de RER qui finirait par me conduire jusqu'au fin fond de l'Amazonie, j'appréhendais d'exposer en clef ontologique, au premier degré, ce qui ne relevait peut-être que de la métaphore. Je souffrais d'un certain empêchement dans des schémas de pensée qui, dans le sillage de Descola, ne seraient identifiés comme « naturalistes » que bien des années plus tard. On peut en rire aujourd'hui, mais à l'époque, la croyance aux esprits, entités surnaturelles et autres ectoplasmes était tantôt idéalisée à la sauce nuageuse du *new age*,

tantôt au contraire stigmatisée, vouée aux gémonies de la superstition ; mais elle faisait rarement l'objet de spéculations théoriques. Personne ne parlait encore de communautés hybrides ou d'ethnologie multi-spécifique. Quant à l'« animisme », rien qu'en évoquer l'écho dégageait clairement un petit fumet sulfureux. En ces temps-là, on pouvait encore s'intéresser à la cynégétique sans le secours de la cybernétique, les pronoms n'étaient pas encore cosmologiques et le multi-naturalisme pointait tout juste le bout du nez<sup>1</sup>. L'heure était plus à la sémiotique qu'à la déduction transcendantale, et les ethnologues consacraient plus d'énergie au décryptage des catachrèses qu'à la célébration des apophtegmes. On s'interrogeait moins sur l'activité psychique des forêts, l'agentivité des machettes ou les pensées intimes des tapirs que sur l'usage social des métaphores et leur rôle structurant dans l'élaboration de la pensée symbolique (Sapir et Crocker, 1977 ; Lakoff et Johnson, 1980 ; Urton, 1985 ; Fernandez, 1991).

À l'époque, Philippe Descola et Eduardo Viveiros de Castro venaient tout juste de soutenir leur thèse, dont les versions imprimées sont l'une comme l'autre parues en 1986 (pour mémoire, juste un an avant le recrutement de Philippe comme maître de conférences à l'EHESS). C'est donc sous forme de tapuscrits, dans le relatif inconfort des salles de lecture, que j'ai eu le privilège de les découvrir en avant-première. Cela n'enleva toutefois rien à l'admiration que je leur vouai, et ne réduisit bien sûr aucunement leur impact sur l'ethnologue en formation que j'étais alors, loin de s'imaginer que trois décennies plus tard, il revêtirait la toge et l'hermine pour délivrer un doctorat *honoris causa* à l'un (dans la même promotion que Daniel Cohn-Bendit et Angela Davis), et prendrait sa plus belle plume pour contribuer au *festschrift* de l'autre, à l'occasion de son départ à la retraite.

Si mes premiers travaux doivent beaucoup à la formation reçue à Nanterre (Erikson, 2016), je n'en étais pas moins séduit par les signes avant-coureurs du tournant ontologique, d'autant qu'ils reposaient sur de magnifiques ethnographies (Descola, 1986 ; Viveiros de Castro, 1986). Quelques désaccords « animaliers » ont cependant pu m'opposer à ceux qui étaient alors mes jeunes modèles, et notamment à Descola. Désaccords parfois mineurs, par exemple lorsqu'en 1995, Philippe refusa que j'intitule « Le label et la bête » la séance sur l'ethnotaxinomie matis qu'il m'avait invité à animer dans le cadre de son séminaire. Le titre lui paraissait trop frivole. Ou encore, lorsqu'il désapprouva mon choix de traduire l'anglais

« *pet* » par « mascotte ». Le terme, connotant trop les fétiches des boy-scouts, lui cassait les oreilles. J'avais opté pour cet hispanisme assumé afin de couper court à l'ambiguïté et à la lourdeur des syntagmes plus académiques tels « animaux familiers », « animaux domestiques », ou « animaux domestiqués » qu'il m'importait de distinguer.)

Certains désaccords furent parfois plus sérieux, par exemple quelques années plus tard lorsque Philippe, reprenant une hypothèse déjà esquissée dans *Les Lances du crépuscule*, fit paraître un article sur la non-domestication des pécaris dans les Amériques (Descola, 1994). L'argument, qui reposait pour le dire vite sur l'hypothèse que les pécaris n'avaient pas été domestiqués dans la vraie vie parce qu'ils l'étaient déjà dans l'imaginaire<sup>2</sup>, fut loin de me convaincre (Erikson, 1998). Pour justifier la portée générale à laquelle aspirait le raisonnement, encore fallait-il accepter l'hypothèse d'une constance diachronique absolue des croyances et valeurs amérindiennes, non pas de sept à soixante-dix-sept ans, mais bel et bien du début du Néolithique jusqu'à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle, et ce, à l'échelle de tout un continent. Outre ce droit d'entrée exorbitant, l'hypothèse faisait fi des nombreux cas de domestication d'espèces endémiques observés dans les basses-terres à l'époque coloniale (notamment les canards dans le Pantanal ou les tortues sur l'Amazonie). À mes yeux, la proposition tenait trop peu compte des volets éthologiques, et dans une moindre mesure, sociologiques, du dossier. Et surtout, *quid* de cas attestés de coexistence, dans un même environnement, d'espèces endogènes sauvages avec d'autres, domestiquées au sens le plus fort du terme ? Songeant notamment à la présence de dindons à la fois sauvages et domestiques au Yucatan, la question à renvoyer à Philippe devenait dès lors : pourquoi les Mayas n'ont-ils pas domestiqué les pécaris ? Après tout, ces derniers abondaient sur leurs terrains de chasse, et quant aux dangers surnaturels sanctionnant l'usurpation des prérogatives des maîtres du gibier, les dindons attestaient qu'un gloussement d'épaules suffisait sans doute à les écarter. Par Toutatis et par Nunkui<sup>3</sup>...

La polémique animalière la plus durable qui m'opposa à Philippe Descola concernait cependant le statut des animaux familiers dans l'imaginaire amazonien. Pour résumer, l'un des Philippe (votre serviteur) pensait que l'approvisionnement s'inscrivait dans une logique compensatoire de rééquilibrage des relations homme-animal, tandis que l'autre mettait plutôt l'accent sur une logique de domination et d'accaparement. Dans les années 1990, au cours d'une séance du séminaire inter-américaniste

qui réunissait (entre autres) les chercheurs du LAS, de l'EREA et du LESC, Descola me désarçonna légèrement en affirmant un jour que mes propositions l'avaient d'abord convaincu, mais qu'il avait finalement opté pour une interprétation en clef moins maussienne et moins amène de cette question (Descola, 1998). Une interprétation plus « prédatrice », qu'il résume ainsi dans *Par-delà nature et culture* :

« C'est mon expérience ethnographique chez les Achuar qui m'a permis de me forger cette conviction, me conduisant il y a quelques années déjà à employer à leur propos la notion de "prédation" afin de qualifier un style de relations aux humains et aux non-humains fondé sur la capture de principes d'identité et de substances vitales réputées nécessaires à la perpétuation du soi » (Descola, 2005, p. 544).

Trompeusement convaincants, mes travaux l'avaient longtemps, disait-il, empêché d'en arriver à cette conclusion, qui réfutait les miennes. En raison de la nature considérablement spéculative de la question posée, sans doute aucune réponse définitive ne viendra-t-elle jamais trancher le débat. Comme le notait très justement Descola, dans un petit bijou consacré à la réfutation des castafioriades clastriennes, l'accès à l'inconscient collectif des sociétés amérindiennes nous est, malheureusement, à tout jamais barré (Descola, 1988, p. 822). Les données ethnographiques et les analyses ethnologiques proposées par certains de nos collègues brésiliens offrent cependant une voie médiane susceptible de réconcilier nos positions respectives. On peut en particulier penser à la très œcuménique notion de « prédation familiarisante » proposée par Carlos Fausto (1999), ainsi, surtout, qu'aux travaux de Márnio Texeira Pinto (1997), qui exposent un cas assez remarquable dans lequel les chamanes (et eux seuls) s'interdisent de tuer les animaux apprivoisés afin de duper les esprits maîtres des animaux. Au prix d'une bonne dose d'hypocrisie, ils leur font ainsi croire que la chasse aurait pour principale finalité de permettre aux humains de prodiguer des soins altruistes aux « enfants » obtenus lors de l'acte cynégétique<sup>4</sup>. Au bout du compte, correctement dosées, coercition et séduction peuvent ainsi faire bon ménage, comme le souligne d'ailleurs Descola lui-même (1993, p. 96). Inutile, donc, de trancher entre les comminatoires lances du crépuscule et les humbles sarbacanes du petit matin, entre l'hypothèse de l'arrogance triomphaliste et celle du profil bas conciliateur. Toutes deux trouvent un

terrain d'entente dans une lecture en clef narquoise du complexe chasse-appivoisement-diplomatie cosmique<sup>5</sup>.

Recueillis au cours de séjours répétés sur le terrain depuis 1991, les quelques chants de chasse chacobo reproduits ci-dessous semblent nettement confirmer cette idée qu'une malice intrinsèque, frappée du sceau d'une stratégie de la duperie, pourrait bien caractériser les relations homme/animal dans le contexte cynégétique amazonien. Autrefois entonnés au petit matin avant un départ à la chasse, ces chants, dits *quëquëti*, relèvent désormais du patrimoine culturel plutôt que de l'arsenal cynégétique (Erikson, 2011). Ils étaient toutefois encore connus de certains des anciens, notamment feu Caco Moran et feu Caco Ortiz, qu'avec la complicité de Jean-Michel Beaudet, nous avons eu le privilège de pouvoir enregistrer. Les textes qui suivent ne représentent bien entendu qu'un échantillon restreint d'un corpus bien plus vaste, dont les nombreuses variantes mériteraient une analyse approfondie, à l'instar de celle dont ont bénéficié les chants similaires en pays jivaro (Brown, 1984 ; Codjia, 2017 ; Gutierrez Choquevilca, 2003 ; Taylor, 2017).

AHUARA (tapir, *Tapirus terrestris*)

<i>tsohuë nohiria ni toa</i>	Quelle est cette personne ?
<i>romë xoho joaina</i>	qui vient fumant du tabac
<i>mirio mirio mirio</i>	glissant ! glissant ! glissant !

Commentaires : Ce chant décrit l'approche malhabile du tapir qui arrive pas à pas, en glissant, vers le cours d'eau où il passe le plus clair de son temps. On sait que le tapir défèque dans l'eau, et l'image du tabac est une allusion aux gaz qu'il lâche d'abondance avant d'y arriver. Le surnom peu flatteur de cet animal est d'ailleurs *poi qui xëpoaxëni*, « grosse masse de l'anus ».

CHASHO (daguët, *Mazama sp.*)

<i>mia pari ëa bëchashariwë</i>	C'est toi d'abord que je rencontrerai demain
<i>jimi ëmo ëmori</i>	ô sang sombre
<i>mapo xobiri</i>	ô tête cabossée

Commentaires : Le chant enjoint le daguët à venir promptement à l'encontre du chasseur. L'animal est ici désigné au moyen de deux de ses caractéristiques physiques : la couleur de son sang, réputé noir et épais, et le creux que présente la couronne de sa tête. Le terme *ëmo*, « sombre », n'est pas d'usage courant. Sans doute s'agit-il d'un archaïsme, puisqu'on en trouve l'équivalent dans d'autres langues pano tel le shipibo où *ëmo* signifie « noir ». L'effet plaisant du chant provient du décalage entre, d'une part, le côté parfaitement objectif de ces caractéristiques (ce qui les rend acceptables pour l'animal), et d'autre part, la menace que comporte cette allusion au sang et au trou dans la tête. Pour qui sait en saisir le sens crypté, ces dernières brossent en effet, sous couvert d'une description anatomique (teinte de l'hémoglobine, morphologie du crâne...), le portrait d'une blessure mortelle à la tête.

TSACACA (agouti, *Dasyprocta aguti*)

<i>tsohuë nohiria ni toa</i>	Quelle est cette personne ?
<i>bai nabiri</i>	sur le chemin bien droit
<i>jopëx përo përo quiara</i>	qui cherche des gales
<i>jotsis bara bara bara</i>	(entre) ses ongles brillants, brillants, brillants

Commentaires : L'image développée ici est celle d'un agouti assis au milieu d'un chemin, se regardant nerveusement la patte comme s'il voulait se débarrasser de gales qui le démangent. L'agouti est en effet un petit rongeur constamment sur le qui-vive, et dont le chanteur se moque en imputant sa nervosité à l'abondance des parasites qui l'encombrent.

Bien qu'on soit à la limite de l'insulte, l'animal doit se sentir flatté et donc attiré par le traitement anthropomorphe qu'on lui réserve. L'allusion à la rectitude du chemin évoque pour sa part une cible bien dégaïée, et

donc facile à atteindre... Relevons en outre que les ongles des rongeurs sont souvent en Amazonie considérés comme un signe d'apparementement avec les humains (par opposition avec les sabots des tapirs, cervidés et pécaris).

### ROHO (singe hurleur, *Alouatta seniculus*)

<i>maxë bëmanaqui</i>	Du roucou sur le visage
<i>toa toari sëcaqui</i>	ploc, ploc, ça éclate
<i>bëë bëë bëë</i>	bëë bëë bëë

Commentaires : L'image est celle d'un singe qui se frappe le visage avec des graines de roucou (*Bixa orellana*), faisant exploser leur fine enveloppe de sorte que sa figure se colore. L'onomatopée *bëë bëë bëë* renverrait au bruit que fait le singe en se frappant la tête contre une branche, comme on dit qu'il le fait couramment. Il faut voir ici une allusion à la couleur rouge du pelage du singe hurleur, bien sûr, mais comment douter que le chant véhicule aussi l'image du sang qui gicle du corps de l'animal blessé : *toa*, qui vient parfois se substituer à *bëë*, n'est-il pas aussi l'onomatopée du bruit que fait une arme à feu (*toati*) ?

### ISO (singe atèle, *Ateles paniscus*)

<i>nihï botsa botsairë</i>	Réunit les branches
<i>shëë shëë shëë</i>	shëë shëë shëë

Commentaires : Le chant fait allusion à l'habitude simienne de s'agripper à plusieurs branches (et donc de les rapprocher) au moment de prendre la fuite. *Shëë* peut être interprété à la fois comme le cri du singe et comme le bruit que fait la viande placée sur un boucan, ce qui invite à réviser le sens à attribuer ici au fait de réunir des branches. Il faut en effet assembler des bâtons pour préparer le boucan (*tapo*) sur lequel s'entassera, ficelé avec des lianes, le gibier mis à fumer. Une fois de plus, on a donc un texte à double entente, qui prend un sens différent selon que l'on adopte la perspective de l'animal (premier degré) ou celle, pleine d'ironie cryptique, du chasseur.

SHINO JAEPA (singe capucin mâle, *Cebus sp.*)

<i>noho ayamanica</i>	Celles que nous n'avons pas récoltées
<i>poto tapa</i>	les noix du Para (pourries)
<i>ai canomani chai</i>	allons les chercher, beau-frère
<i>soho ca</i>	soho... ca !

Commentaires : Le chanteur invite le singe, qu'il gratifie de la désignation de « beau-frère » (*chai*, terme qui, en chacobo comme dans bien d'autres langues pano, signifie également « ennemi »), à l'accompagner pour aller chercher les grosses bogues de noix du Para (*tapa* : *Bertholletia excelsa*) laissées pour compte lors de la précédente saison de récolte.

Le terme *poto* pose un problème de traduction. Certains informateurs, ignorant le sens de ce mot, proposent d'y substituer *poro*, pourri, puisque les noix en question, ayant passé longtemps sur le sol, ne sont guère plus comestibles pour les humains, bien que les atèles en raffolent. Cependant, feu Caco Moran, détenteur du chant, voyait plutôt *poto* comme un synonyme de *tapa* (noix), propre au parler des singes. Quoi qu'il en soit, on peut douter de la sincérité des intentions d'un humain qui se propose de participer à une telle récolte. On se rit une fois de plus de la crédulité de la future proie.

*Soho ca*, enfin, est une double onomatopée, imitant dans un premier temps le sifflement que fait une flèche lors de son vol (*soho*), et ensuite le bruit sec qu'elle fait lorsqu'elle se fiche dans sa cible (*ca*). Selon un schéma typique des chants de chasse chacobo, on escompte cependant que le singe, victime de sa trop grande crédulité, pensera qu'il s'agit du bruit que fait la bogue lorsqu'il essaye de la casser en la jetant du haut d'un arbre.

XOQUE (toucan, *Ramphophastus sp.*)

<i>quinia xo roha ri</i>	Sois très soigneux,
<i>ëa nahahua huë</i>	et fais-moi un grand nid
<i>Coco</i>	oncle (maternel) !
<i>noho ia mi saccoquë</i>	Tu m'as secoué les puces
<i>ë jo yama mitsa</i>	je ne reviendrai peut-être jamais.

Commentaires : Ce chant décrit une scène de chasse envisagée du point de vue du malheureux toucan, qui ne comprend guère ce qui lui arrive. Dans un premier temps, voyant le chasseur se préparer un abri de chasse dans un arbre fruitier, l'oiseau pense qu'il s'agit de son oncle maternel venu gentiment lui préparer un grand nid. Il lui recommande alors d'agir avec soin/prudence (*quinia xo*). Une telle dose de naïveté frise le ridicule : c'est normalement le gendre qui travaille pour son oncle maternel, et non l'inverse, et c'est par ailleurs au toucan, plutôt qu'au chasseur, qu'il faudrait enjoindre la prudence ! L'animal ressent alors une violente secousse qui se répercute dans tout son corps. Bien que celle-ci soit en réalité due à la flèche qui vient de l'atteindre, il l'interprète une fois encore de manière erronée, y voyant un acte d'attention de la part de son oncle, dont il pense qu'il cherche simplement à le débarrasser de ses puces. Le charme du dernier énoncé provient de son caractère ambigu : on ne sait pas si l'animal s'est enfin rendu compte du drame qui lui survient, ou si, mécontent du traitement que lui fait subir un oncle quelque peu rustre, il songe simplement à changer de parages... Mais en tout état de cause, il est trop tard. Une fois de plus, l'animal s'est laissé piéger.

On le voit, le ressort rhétorique de ces chants réside dans l'ironie et la dérision, pour ne pas dire la rouerie machiavélique, qui les caractérise. Tous imputent de la subjectivité aux proies, et mettent à contribution les traits les plus saillants de l'animisme, ainsi que de son corollaire ethno-épistémologique qu'est le perspectivisme ; mais tous le font avec un humour particulièrement hautain, avec une effronterie assumée qui laisse entendre que si les animaux aspirent à la condition humaine, ils n'en restent pas moins, fondamentalement, des « bêtes » (au sens naturaliste du terme). Et tel est précisément leur point faible, celui qui permet de les piéger, de les appâter en faisant miroiter la possibilité d'une flatteuse

mais illusoire promotion anthropomorphique. L'incipit typique des chants chacobo – « quelle est cette personne [humaine] qui vient vers moi ? » – est peut-être moins l'indice de l'anthropocentrisme généralisé qui serait inhérent aux conceptions animistes que celle d'un jeu sur cette thématique, utilisée comme appât sémantique. La forme interrogative semble inciter la victime pressentie, qui n'est bien sûr jamais nommée, à s'approcher du chasseur pour s'exclamer, avide de reconnaissance : « Mais c'est moi ! c'est bien moi que tu viens de décrire ! me voici ! » Après quoi : « boum<sup>6</sup> ». Victoire par *knock-out* de la version ésotérique sur celle, totalement dépourvue d'humour, qui est seule accessible aux animaux. Sapajou ! Mangera bien qui rira le dernier.

Ressort donc de ce corpus que la condition animique est certes concédée par défaut au gibier, mais *a minima*, de manière anodine, et à des animaux initialement anonymes<sup>7</sup>. C'est au prix exorbitant de leur vie que ces derniers rémunèrent l'octroi d'une insertion toute relative dans les réseaux sociaux chacobo. Un peu comme si les Amérindiens prenaient l'animisme avec ce grain de sel qui fait parfois défaut aux anthropo-philosophes qui virevoltent dans le tourbillon ontologique. Les chants chacobo présupposent que les proies aspirent passionnément à la condition humaine, mais que cette accession ne leur est qu'imparfaitement accessible, et les mène tout droit dans une impasse fatidique. On veut bien leur concéder un minimum d'humanité, mais il faut pour cela qu'ils viennent tout près pour se faire reconnaître, et alors, on les tue.

Les Chacobo n'ont bien sûr pas l'exclusive de telles stratégies discursives, fondées sur le tragicomique de textes à double entente qui constituent autant de pièges sémantiques. Ces derniers semblent même assez répandus dans les rituels de chasse amazoniens, jusque bien sûr chez les Achuar, dont le cynisme cynégétique transparait clairement dans leurs incantations chantées connues sous le nom d'*anent*. Un passage dans *Les Lances du crépuscule* – que j'ai déjà eu l'occasion de citer dans la note deux du présent texte – nous montre par exemple des chasseurs achuar jouant eux aussi sur l'équivoque des identifications : pour attirer les singes laineux, ils s'assimilent eux-mêmes aux esprits qui représentent les intérêts et veillent aux destinées de ces derniers (Descola, 1993, p. 152-53). C'est totalement fourbe, mais d'autant plus drôle. « *Petit amana, petit amana, si nous sommes tous deux des amana, comment allons-nous faire ?* »



Fig. 1. *Street art* (rue Buffon, Paris) et *tourist art* d'inspiration chimú, le personnage a été graffé à la peinture bleue (Philippe Erikson, 2018)

Le 22 septembre 2016, France 5 diffusait une émission intitulée « La Grande Librairie : Spéciale Tintin et Hergé, avec Michel Serres<sup>8</sup> ». L'animateur François Busnel y accueillit Philippe Descola en le comparant à Ridgewell, l'explorateur excentrique qui, pour fuir la civilisation, s'était établi chez les Arumbaya. Non sans humour, l'intéressé répondit que, lui, n'avait pas appris à jouer au golf aux Bibaros et qu'à la différence des héros de bande dessinée, il lui semblait préférable « de remonter les fleuves plutôt que de les descendre tout le temps<sup>9</sup> ». Il enchaîna toutefois en signalant son admiration pour l'œuvre d'Hergé dont il louait la dimension éthique et où il voyait un admirable plaidoyer pour les vertus du terrain. Certes, « Tintin court tout le temps », tandis que « les anthropologues sont des explorateurs qui s'arrêtent, et qui s'arrêtent pendant pas mal de temps pour explorer une forme de vivre la condition humaine dans un endroit du globe ». Cependant, tous reviennent de leurs périple enrichis par le pas de côté qu'ils ont fait, capables de regarder le monde de façon un peu différente grâce à cette expérience du décentrement. Quitte, au bout du compte, à trouver tout près de chez eux ce qu'ils étaient partis chercher à l'autre bout de la planète, comme Tintin à la fin de *L'Oreille cassée* et comme les ethnologues qui, eux aussi, « vont chercher au loin des connaissances qu'ils font passer au filtre des systèmes de savoirs par lesquels ils ont été éduqués et puis finalement se retrouvent aussi avec des mystères très grands tout près de chez eux qu'il peut être intéressant de comparer à ceux qu'ils ont été chercher au loin ».

À l'instar d'un Descola se démarquant du tintouin suscité, bien malgré lui, par certains excès du tournant ontologique, nul doute qu'Hergé aurait fait fi d'une interprétation en clef daltonienne de la cosmologie des lecteurs d'Éluard. En dépit de son penchant pour les oranges bleues, celles qu'il dessina dans *Le Temple du Soleil* pour garnir le panier de Zorrino sont bel et bien orange. Dans la version originale de *L'Oreille cassée*, parue en 1937, Tintin reporter, apprenant par la radio le vol d'un fétiche arumbaya, s'exclame : « Voilà un chic papier en perspective ! » (37 caractères, espaces incluses). Dans la version moderne, à l'occasion de la mise en couleurs en 1943, c'est l'homme d'action qui s'exprime : « Vite, Milou, au musée ethnographique ! » (38 caractères, espaces incluses). Victoire du *globe-trotter* sur le gratte-papier, où je me plais à déceler une victoire de l'ethnographie d'investigation sur la frénésie de la médiatisation. Sans doute est-ce pour des raisons nettement moins herméneutiques qu'une réplique de la fameuse statuette arumbaya trône fièrement dans le bureau

de Philippe Descola. À titre personnel, j'y vois cependant un rappel que le collègue que nous honorons dans ces pages est tout à la fois un penseur rigoureux et un ethnographe scrupuleux, aussi compétent pour dévoiler les schèmes de la praxis que pour décrypter les *anent*. Un rappel qu'on peut être à la fois un homme d'action et un homme de cabinet, aussi à l'aise dans l'ambiance feutrée du *tankamash* que dans le tintamarre du Collège de France (ou vice-versa). Et je dirais même plus : toujours avec une pointe d'humour.



Fig. 2. *Vite, Philippe, au Collège de France !* (dessin Bénédicte Meyer, alias Piranha Bouille)

## BIBLIOGRAPHIE

- BROWN, Michael, 1984, « The role of words in Aguaruna hunting magic », *American Ethnologist*, 11 (3), p. 545-558.
- CODJIA, Paul, 2017, « Comment attirer le gibier ? Pratique du jeûne et récitation de chants magiques dans les activités cynégétiques wampis (jivaro) », *Journal de la Société des Américanistes*, 103 (2), p. 81-109.
- CROCKER, Jon Christopher, 1977, « My brother the parrot », p. 164-192 in J. David Sapir et Christopher Crocker (éd.): *The Social use of metaphor: Essays on the anthropology of rhetoric*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- DESCOLA, Philippe, 1986, *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- , 1988, « La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique », *Revue française de science politique*, 38 (5), p. 818-827.
- , 1993, *Les Lances du crépuscule. Relations jivaras*, Paris, Plon (« Terre Humaine »).
- , 1994, « Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécaré ? Généalogie des objets et anthropologie de l'objectivation », p. 329-244 in Bruno Latour et Pierre Lemonnier (sous la dir. de) : *De la préhistoire aux missiles balistiques. L'intelligence sociale des techniques*, Paris, Éditions de la Découverte.
- , 1998, « Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia », *Mana*, 4 (1), p. 23-45.
- , 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- , 2008, « Contribution à la discussion générale retranscrite dans le numéro spécial en hommage à Claude Lévi-Strauss », *Journal de la Société des Américanistes*, 94 (2), p. 45-54.
- , 2016, « préface », in Alessandro Pignocchi, *Anent – Nouvelles des Indiens jivaras*, Paris, Steinkis.
- DESCOLA, Philippe et Anne-Christine TAYLOR (sous la dir. de), 1993, *La Remontée de l'Amazone. Anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes*, numéro spécial de *L'Homme*, p. 126-128.
- DESCOLA, Philippe et Florencia TOLA, 2018, « De la etnografía achuar al animismo como ontología », p. 17-44 in Florencia Tola (sous la dir. de) : *Una antropología alterada por la alteridad. Entrevistas a Philippe Descola*, Buenos Aires, Rumbo Sur.
- ERIKSON, Philippe, 1987, « De l'appropriation à l'approvisionnement : chasse, alliance et familiarisation en Amazonie indigène », *Techniques et Culture*, 9, p. 105-140 [version révisée et augmentée : 2000, « The Social Significance of Pet-keeping among Amazonian Indians », p. 7-26 in Paul Podberseck et James Serpell (sous la dir. de) : *Companion Animals and Us*, Cambridge, Cambridge University Press].

- , 1988, « Chassez le Culturel... », p. 63-70 in Anne Cadoret (sous la dir. de) : *Chasser le naturel...*, Paris, Éditions de L'EHESS.
- , 1998, « Du pécarí au manioc ou du riz sans porc ? Réflexions sur l'introduction de la riziculture et de l'élevage chez les Chacobo (Amazonie bolivienne) », *Techniques & culture*, 31-32, p. 363-378.
- , 2011, « La patrimonialización de los cantos chamánicos chacobo », p. 491-501 in Jean-Pierre Chaumeil, Óscar Espinosa de Rivero et Manuel Cornejo Chaparro (sous la dir. de) : *Por donde hay soplo*, Lima, Institut français d'études andines.
- , 2016, *Trophées. Études ethnologiques, indigénistes et amazonistes offertes à Patrick Menget*, Nanterre, Société d'Ethnologie, vol. 1 : *Couvade, terrains et engagements indigénistes*, 296 p. ; vol. 2 : *Guerre, chamanisme et rencontres interethniques*, 264 p.
- FAUSTO, Carlos, 1999, « *Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonia* », *American Ethnologist*, 26 (4), p. 933-956.
- FERNANDEZ, James W., 1991, *The Theory of Tropes in Anthropology*, Stanford, Stanford University Press.
- GUTIERREZ CHOQUEVILCA, Andrea-Luz, 2013, « Face-à-face interspécifique et pièges à penser quechua de Haute Amazonie (Pastaza) », p. 33-47 in Héléne Artaud (sous la dir. de) : *Leurrer la nature*, Paris, L'Herne.
- KOPENAWA, Davi et Bruce ALBERT, 2010, *La Chute du ciel. Paroles d'un chamane yanomami*, Paris, Plon (« Terre Humaine »).
- LAKOFF, George et Mark JOHNSON, 1980, *Metaphors we live by*, Chicago, University of Chicago Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1962, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.
- MENGET, Patrick, 1988, « Note sur l'adoption chez les Txicáo du Brésil Central », *Anthropologie et Sociétés*, 12 (2), p. 63-72.
- SAPIR, J. David et J. Christopher CROCKER (sous la dir. de) : *The Social Use of Metaphor. Essays on the Anthropology of Rhetoric*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- SERRES, Michel (sous la dir. de), 2010, *Tintin au pays des philosophes (Philosophie Magazine, hors-série n°8)*, Paris, Éd. Philo.
- TAYLOR, Anne-Christine, 2017, « L'art d'infléchir les âmes. Les chants *anent* des Jivaro achuar comme techniques d'appareusement », *Terrain*, 68, p. 46-67.
- TEXEIRA PINTO, Márnio, 1997, *Iaipari: sacrificio e vida social entre os índios Arara (Caribe)*, Curitiba/São Paulo, Editora Hucitec ANPOCS/Editora UFPR.
- URTON, Gary, 1985, *Animal Myths and Metaphors in South America*, Salt Lake City, University of Utah Press.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 1986, *Arawete: Os Deuses Canibais*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar/ANPOCS.
- , 1996, « Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio », *Mana*, 2 (2), p. 115-144.

## NOTES

1. Dans un compte rendu de *La Nature domestique* publié en 1988, j'avais l'idée que, « poussé à l'extrême, le raisonnement [de Descola] exigerait autant de natures que de sociétés, suggérant l'idée para-doxale d'un relativisme naturel », avant de conclure : « l'image est sans doute excessivement provocatrice, mais d'autant plus stimulante » (Erikson, 1998, p. 70). Ce Rubicon multi-naturaliste fut allègrement franchi, une dizaine d'années plus tard, par Eduardo Viveiros de Castro (1996), dans un texte qui fit date. Ce qui pouvait passer pour provocateur à l'époque relève aujourd'hui de la vulgate. Sans doute est-il utile de le préciser à l'attention des jeunes lecteurs qui, comme le remarquait récemment Descola, « *no se dan realmente cuenta de las condiciones en las cuales algunas ideas antropológicas – de manera más general, el debate intelectual – se plan-teaban hace treinta o cuarenta años* » (in Descola et Tola, 2018, p. 18).

2. « La domestication des animaux [...] aurait été quasiment redondante puisque, à l'instar des Achuar, de nombreuses tribus amazoniennes se représentent les bêtes de la forêt comme déjà assujetties à des esprits qui les protègent, et donc dans un état insurpassable de domesticité. Les soumettre à un élevage a dû sembler aux Indiens une entreprise inutile, voire périlleuse, en raison des conflits d'attribution ou de préséance qui n'auraient pas manqué de surgir avec des éleveurs surnaturels évidemment jaloux de leurs prérogatives sur le gibier. Les animaux domestiques ne sauraient appartenir simultanément à plusieurs maîtres ; et si les esprits acceptent à certaines conditions que les hommes viennent puiser dans leurs troupeaux sylvestres pour se nourrir, ils ne supporteraient sans doute pas de se voir totalement dépossédés » (Descola, 1993, p. 152).

3. Pour être totalement honnête, force est de reconnaître qu'au Yucatan, dindons domestiques et dindons sauvages relèvent de deux espèces distinctes. Mais on me pardonnera cet amalgame dans le cadre d'une passe d'armes avec un texte qui subsume les pécaris à lèvres blanches et les pécaris à colliers sous la catégorie générique de « pécaris », en dépit des différences considérables entre les éthogrammes spécifiques des uns et des autres.

4. Presque trop beau pour être vrai, cet exemple ethnographique vient, une bonne douzaine d'années après leur conception originale, non seulement illustrer mes premières hypothèses sur la fonction rédemptrice, apotropaïque, propitiatoire et/ou compensatrice de l'appivoisement, mais encore leur apporter le renfort d'une formulation explicite, exprimée dans une langue vernaculaire d'Amazonie. Ceci étant, il est remarquable que cette dernière ne soit autre que l'arara, langue caribe extrêmement proche de celle des Ikpeng, dont l'ethnographie, par le biais de l'enseignement de Patrick Menget, a exercé l'influence

que l'on sait sur mes premiers travaux universitaires. Peut-être, dans une perspective jivaro-centrée, ce biais caribe restreint-il l'attractivité de mes vieilles hypothèses...

5. Si, à l'instar de celle de « présent ethnographique », la notion de « présent anthropologique » a droit de cité dans notre discipline, force est de reconnaître que « diplomatie cosmique » est en l'occurrence un ana-chronisme, son succès étant postérieur à la parution du chef-d'œuvre cosigné par Kopenawa et Albert (2010).

6. Je dirais même plus : « Wip ! Clip ! Crap ! Bang ! Vlop ! Zip ! Shebam ! Pow ! Blop ! Wizz ! Vlam ! Splatch ! Chtuck ! Bomp ! Humpf ! parfois même Pfff ! » (Gainsbourg et Birkin, cités par Andrea-Luz Gutier-rez Choquevilca, com. pers.).

7. De même que le récipiendaire de ce *festschrift*, après en avoir douté, reconnu finalement avoir été fortement influencé par le structuralisme (Descola, 2008), force est d'admettre que la notion d'« anonymat » que nous mobilisons ici doit beaucoup aux fameuses analyses de Lévi-Strauss (1962) sur l'opposition entre animaux que l'on nomme sans les manger et animaux que l'on mange sans les nommer...

8. L'émission, dont le marin d'eau douce qui écrit ces lignes n'a eu vent qu'après avoir terminé la rédaction de son texte, peut être visionnée en ligne : François Busnel. La Grande Librairie, France 5, émission du 22 septembre 2016 : « Spéciale Tintin et Hergé, avec Michel Serres ». [https://www.youtube.com/watch?v=rpVS9uP\\_APw](https://www.youtube.com/watch?v=rpVS9uP_APw). Notons que Philippe Descola a aussi apporté une brève contribution au hors-série de *Philosophie Magazine* consacré au personnage de Tintin (Serres, 2010).

9. Et sans doute faut-il voir là un attachement plus grand de Descola à son œuvre scientifique – et notamment « la remontée de l'Amazone » (Descola et Taylor, 1993) – qu'à ses furtives incursions dans l'univers de la bande dessinée, notamment dans le très bel album d'Alessandro Pignocchi qui le met en scène et dont il rédigea la préface (Descola, 2016).

# LA DIVERSITÉ EN PETITS INTERVALLES

## Logique de variation en Amazonie<sup>1</sup>

par

Carlos FAUSTO

*anthropologue, professeur*

*Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro*

Assis sur le seuil d'une vieille maison à Salvador de Bahia, j'essayais de me concentrer sur ma lecture et de trouver un peu de fraîcheur dans le courant d'air qui parcourait le corridor d'accès à la rue. L'été 1996 s'écoulait. Je profitais des vacances pour lire enfin et avec attention *La Nature domestique* parue dix ans auparavant. À cette époque, je connaissais déjà bien les écrits de Philippe Descola sur les Jivaro, mais je n'avais pas encore vraiment compris sa démarche plus profonde. Aujourd'hui, alors que s'est consolidée toute une littérature sur nature et culture – qui a gagné une forme systématique dans l'œuvre postérieure de l'auteur –, il est facile de percevoir où *La Nature domestique* nous conduisait. Mais pas au moment où le texte fut écrit. J'ai mis des années, voire des décennies, à retirer les enseignements de ce livre magistral qui contenait les semences de bien des choses que nous réaliserions par la suite.

Au cours de ce long cheminement en lectures et relectures, j'ai trouvé d'autres textes qui m'ont profondément influencé, à commencer par un article moins connu intitulé « Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécarí ? » (1994a). C'est de là que j'ai tiré une bonne partie de ma réflexion sur la notion de prédation familiarisante, au moyen d'une torsion du modèle que l'auteur présentait alors. Au début des années 1990, Descola est venu au Brésil par le moyen d'un accord Capes-Cofecub et j'ai eu le privilège d'assister à ses quatre séminaires :

l'un d'eux, justement, traitait de l'absence de domestication d'animaux en Amazonie. Les thèmes de la domestication et de la familiarisation d'animaux m'accompagneraient jusqu'à présent. Plus récemment, j'ai étendu la discussion à l'univers des plantes cultivées (Fausto et Neves, 2018), ce qui m'a obligé à reprendre non seulement *La Nature domestique*, mais aussi un texte avec lequel j'avais une relation ambivalente.

Également publié en 1994, « *Homestasis as a cultural system: the Jivaro case* » me semblait aller à contre-courant du réchauffement temporel par lequel passaient les modèles archéologiques et ethnologiques de l'Amazonie pendant ces années-là – réchauffement qui, d'ailleurs, avait été salué par Lévi-Strauss (1993) dans le numéro spécial de *L'Homme*, coordonné par Philippe Descola et Anne-Christine Taylor. À ce moment-là, mon intérêt se portait sur l'exploration des discontinuités entre le passé archéologique et le présent ethnologique car j'entendais nécessaire de donner de l'ampleur à l'imagination conceptuelle sur les formations socio-politiques indigènes. La notion d'homéostasie m'apparaissait, de la sorte, peu utile pour penser les transformations historiques par lesquelles les peuples indigènes étaient passés avant et après la Conquête.

Après des décennies, et peut-être lentement mijotée au travers des méandres d'une réflexion tâtonnante, voilà que cette notion m'est revenue à l'esprit. Dans le texte de Descola, elle apparaît comme le résultat d'une limite culturelle qui restreint l'expansion du temps de travail dédié à la production agricole chez les indigènes. Le cas empirique analysé est celui des Jivaro, mais les conclusions ont une portée générale car il vise à expliquer « *the so-called homeostasis of productive forces in archaic societies* » (1994b, p. 220). En s'appuyant sur la comparaison entre les villages riverains et interfluviaux, Descola montre qu'il y a une limite supérieure dans l'allocation du temps de travail réservée à la production agricole car celle-ci est soumise à d'autres valeurs culturelles. Une fois atteint un certain niveau de reproduction matérielle, on ne cherche pas à la maximiser afin de gérer un surplus. On cherche, au contraire, à garantir le temps dédié au non-travail, à la vie en deçà et au-delà de la subsistance. D'où l'homéostasie des forces productives observée parmi les Jivaro – étant donné, évidemment, certaines conditions écologiques et historiques, comme le fait remarquer l'auteur.

Avec la délicatesse qui le caractérise, Descola insérait un dispositif ethnographique qui allait à contre-courant de l'hypothèse générale du recueil organisé par Anna Roosevelt (1994) – précisément l'auteur qui

proposait alors un modèle d'intensification de la production agricole en Amazonie pré-Conquête. Sous-jacente à la discussion, on trouvait la sempiternelle question de savoir pourquoi en Amazonie, contrairement aux Andes, ne se sont pas développées de sociétés « complexes » (expression qui, à l'époque, impliquait un ensemble contenant des formes politiques centralisées, une religion avec des prêtres, une hiérarchie sociale, une intensification agricole et la domestication d'animaux).

Ma double expérience de terrain, parmi les Parakaña et les Kuikuro du Haut Xingu, me mettait dans une certaine impasse : si les premiers semblaient fonctionner sur la même fréquence que les Jivaro, les seconds faisaient montre d'autres virtualités sociopolitiques amazoniennes. Dans le Haut Xingu, la centralisation et la hiérarchie marchent *pari passu* avec la production d'excédent agricole, lequel est tourné vers les rituels où sont engendrés le prestige et le renom. Un chef xinguan est, par définition, maître et patron de rituels qui nourrissent simultanément les humains et les esprits. Il y a donc une valeur culturelle cruciale qui conduit sinon à l'intensification agricole, au moins à son expansion. Et cela vaut dans d'autres contextes que celui de la hiérarchie dans le Haut Xingu. Comme le montre Descola, un chef de famille achuar cherche à ouvrir le plus grand essart possible afin de disposer de bière de manioc en quantité suffisante pour « entretenir somptueusement ses hôtes de passage » (1986, p. 187). D'ailleurs, les témoignages de cette association entre excédent alimentaire, rituels et prestige politique remontent aux premiers temps de la colonisation. Il suffit de se rappeler une lettre remarquable du jésuite Pero Correia, datée de 1553, dans laquelle il affirme que les Tupinambá « ont maintenant des quantités d'instruments [en métal] et de jardins cultivés, et mangent et boivent continuellement, et vont toujours en buvant des vins d'un village à l'autre, ordonnant des guerres et causant de nombreux maux... » (1954, p. 445). Si les instruments en métal introduits par les Européens n'avaient pas révolutionné le mode de production indigène, ils avaient permis d'échauffer le complexe rituel et guerrier et la production de renommée. Nous ne savons pas, c'est vrai, où cet échauffement aurait pu les conduire s'ils n'avaient rapidement succombé à la violence coloniale et aux épidémies.

Dans ce texte, j'essaie de reprendre, dans une autre perspective, la question de Descola sur l'homéostasie. Plutôt que de me focaliser sur l'idée de limite, je me concentre sur la mise en évidence d'une certaine logique culturelle sous-jacente à un « régime des petits intervalles » ;

régime qui vise à produire la variation au moyen d'une différence minimale. Si, comme l'a écrit Lévi-Strauss, ce qui intéresse les herbivores n'est pas l'herbe mais « la différence entre les espèces d'herbes » (1962, p. 180), ce qui intéresse les indigènes d'Amazonie, ce sont les micro-différences qui se trouvent en deçà de l'espèce – ce sont d'abord les dégradés de couleur du vert au jaune, l'échelle des textures du lisse au rugueux, le gradient de consistance allant du tendre au dur, ce qui crée ainsi un compromis instable entre le diatonique et le chromatique, ou encore un diatonisme minimaliste.

### *NATURA NON FACIT SALTUS*

Tout comme la nature de Leibniz, les cultures amérindiennes seraient esthétiquement contre les sauts, préférant opérer par intervalles minimales entre unités discrètes. Les colliers sophistiqués nambikwara, faits uniquement de perles noires de noix de *tucum* (*Astrocaryum* sp) (Miller, 2018), permettent de se faire une bonne image de cette idée. Selon l'angle sous lequel ils sont regardés, ils semblent être continus, comme s'ils étaient constitués d'un seul fil noir et non pas d'un ensemble de micro-unités séparées par un intervalle infinitésimal. Au lieu d'une soustraction d'éléments d'un ensemble antérieur qui aboutirait au passage de la quantité continue à la quantité discrète (Lévi-Strauss, 1964, p. 61), nous avons ici la production d'une quasi-continuité au moyen de la réunion d'éléments discrets. De même que les Bororo mythologisent l'origine de leurs clans « de manière élective, sur les quantités les plus petites » (1964, p. 62), les Nambikwara feraient leurs colliers en réinstaurant la continuité par le biais d'intervalles minimales. Les colliers de coquilles d'escargot, spécialité des peuples caribes du Haut Xingu, opèrent selon une logique semblable. Une pièce considérée comme réussie présente l'encastrement le plus parfait et la plus grande homogénéité chromatique entre les petites plaques de coquillages emboîtées les unes derrière les autres pour composer un ensemble blanc qui, une fois exposé au soleil vif du Mato Grosso et en contraste avec le corps noirci des danseurs, entraîne la perception d'un ensemble discret qui se transmute en une unité continue. Ce n'est pas par hasard que le collier est figuré sur les immenses masques du Tourbillon, au moyen d'une bande blanche ininterrompue (Fausto, 2011).

Ces exemples sont plutôt des ornements à mon argument. Ce sont des images évocatrices de la logique amérindienne des petits intervalles,

logique qui crée une ambivalence entre le continu et le discret. Si Lévi-Strauss a souligné ce dernier point, mettant l'accent sur le passage de la nature à la culture à l'aide de l'extraction d'éléments du continu, la vague animiste postérieure a cherché à réinsérer le chromatisme dans l'équation. Au final, le fond de subjectivité animique et la communication universelle *sub specie humanitatis* – ce que Descola désigne par « le grand *continuum* social brassant humains et non-humains » (2005, p. 25) a justement cette implication. Donc, dans cet essai, je ne fais rien d'autre que tirer certaines conséquences de l'exploration des limites internes de l'œuvre de Lévi-Strauss, à laquelle s'est consacrée la génération d'américanistes qui m'a précédée<sup>2</sup>.

Permettez-moi maintenant de présenter une image sonore de ce que j'ai à l'esprit, incluant, au-delà du jeu du continu et du discret, le thème de la « variation par la différence minimale ». Cette dernière expression servirait bien pour définir la structure en parallélisme, classique des arts verbaux amérindiens (et de nombreuses autres traditions orales). Le thème a déjà fait l'objet d'innombrables contributions, y compris de la nôtre (Fausto, Franchetto et Montagnani, 2011) et il ne convient pas ici de la reprendre. Il vaut simplement la peine de noter que les récits mythiques desquels Lévi-Strauss extrait les « mythes » (les éléments discrets de son analyse) sont composés au moyen de la variation à distance minimale, en parallélismes qui, pour ainsi dire, remplissent les espaces entre les éléments de telle sorte que, vus de près, les mythes ne font pas non plus de sauts, produisant plutôt des déplacements plus ou moins continus.

Dans la musique, où la notion d'intervalle prend un sens précis, notre thème gagne en précision. Une des réactions communes des écoutants non indigènes devant la musique amérindienne est de la trouver monotone. Robert Murphy, par exemple, quand il se réfère à la musique des flûtes sacrées mundukuru, commence par la décrire comme « *a deep and rather monotonous dirge* » et termine en affirmant qu'elle est « *always the same* » (1958, p. 64-65). La difficulté perceptive de Murphy résulte de ses attentes sur les intervalles et les variations : incapable de les percevoir, il pense être devant une masse sonore homogène qui se répète à l'identique du début à la fin. Si nous prenons la musique *kuikuro* de flûtes sacrées (Montagnani, 2011) – ou la musique *wauja* (Piedade, 2004), ou encore celle des *Enawene-nawe* (Lima Rodgers, 2014) –, nous verrons que, effectivement, elles sont construites avec peu de notes et des intervalles étroits.

Dans le cas des flûtes *kagutu* *kuikuro*, nous avons quatre intervalles entre cinq notes, avec la distance approximative d'un ton, un ton, un demi-ton et un demi-ton (sur une échelle de do, cela correspondrait à do, ré, mi, fa, fa#). Entre la note la plus aiguë et la note la plus grave, la distance est d'à peine trois tons. Mais ce n'est pas tout. De nombreuses suites n'utilisent même pas toutes les notes. Ainsi, par exemple, la suite dénommée *itsaengo* (« en-dedans d'elle ») est entièrement construite sur quatre notes, ou plus précisément sur trois notes car l'une d'elles n'est employée que pour l'accompagnement. En d'autres mots, les vingt-deux pièces de cette suite sont bâties sur une variation en à peine trois notes sur la même octave. Ce n'est pas pour rien qu'à nos oreilles elles semblent répétitives et similaires ! Mais aux oreilles affinées des musiciens indigènes, elles sont bien distinctes et respectent des principes de variation stricts. Il y a une différence cruciale entre ce que les *Kuikuro* appellent « leur base » (*isinagü*) et « leur rupture » (*itsikungu*). Toutes les pièces d'une même suite ont une base similaire (nous savons de ce fait qu'elles font partie du même ensemble), mais chacune d'elles a une rupture propre qui l'individualise à l'intérieur d'une séquence linéaire. Une suite peut alors être représentée, comme le font les *Kuikuro*, au moyen d'un fil de fibre de *buriti* (*Mauritia flexuosa*) noué par intervalles : chaque nœud indique un chant qui présente une variation à l'intérieur d'une ligne musicale continue (Fausto, Franchetto et Montagnani, 2011)<sup>3</sup>.

En se référant à la musique *enawene*, Lima Rodgers parle d'une « économie des hauteurs minimalistes » (2014, p. 404) qui manifesterait une dérive en direction du chromatisme. De façon plus ample, Piedade suggère que ce type de répétition à une différence minime est, chez les *Wauja*, un principe esthétique et cosmologique général : « une orientation dans la vision de la manière de constituer la différence dans le monde » (2004, p. 203) – une phrase à laquelle je ne peux que souscrire.

Un régime semblable à celui de la variation musicale semble s'exprimer dans les arts graphiques indigènes, surtout dans la façon dont un motif en engendre un autre en recourant à de petites transformations. Un exemple bien connu de ce procédé se retrouve dans le travail classique de David Guss (1989, p. 105-119) sur la vannerie *ye'kwana*. Comme il le démontre avec brio, à partir du dessin de base « masque de la mort » (*woroto sakedi*), d'autres figures se créent progressivement par l'ajout de nouveaux éléments de même nature. Il n'y a pas de rupture plastique mais bien un mécanisme qui produit des variations, lesquelles, tout en différenciant

chaque dessin, les réunissent en une série qui partage l'« essence » commune prédatrice du dessin de base. La façon de faire des Ye'kwana est formellement identique à celle étudiée par Gell aux îles Marquises, permettant de générer des motifs « *from other motifs by interpolating minuscule variations* » (1989, p. 219) – procédé qui, d'après l'auteur, s'appliquerait aux relations sociales elles-mêmes, de manière à produire des différences sur un fond de similitude fusionnelle<sup>4</sup>.

## RÉPÉTITION ET DIFFÉRENCE

Je voudrais montrer maintenant qu'une logique similaire peut nous servir à parler de certaines caractéristiques pratico-esthétiques de l'horticulture indigène. Tout comme cela se passe pour les arts visuels et sonores, ces caractéristiques ne sont pas exclusives du monde amazonien. *Mutatis mutandis*, elles s'appliquent probablement à un large spectre de sociétés qui pratiquent ou ont pratiqué une agriculture – disons – « traditionnelle ». Comme je ne puis dans les limites de cet essai (et de mes faibles capacités) définir, dans le temps et dans l'espace, ce à quoi ce qualificatif s'applique, j'ai choisi de traiter ici d'une plante domestiquée qui, plus que toute autre, est indiscutablement amazonienne : le manioc.

À la fin du siècle dernier, des études moléculaires indiquaient que le manioc aurait été domestiqué une seule fois, à partir d'une unique génitrice sauvage, dans le sud de l'Amazonie, qui de là se serait amplement disséminée de façon telle que, au cours du moyen Holocène, on la retrouvait déjà au Panama, sur les côtes du Pérou et en Colombie (Olsen et Schall, 1999 ; Piperno, 2006, 2011). Les données paléobotaniques plus récentes viennent non seulement corroborer cette hypothèse, mais indiquent aussi que la domestication a eu lieu il y a huit à dix mille ans dans la région des rios Madeira et Guaporé (Watling *et al.*, 2008). Il est probable que les variations initialement cultivées avaient un faible taux en acide cyanhydrique (HCN) (manioc « doux », donc) alors que les variétés « amères » – qui, aujourd'hui, sont dominantes en Amazonie centrale et orientale – auraient été sélectionnées postérieurement. Ce fait est digne d'être relevé car il s'agit d'un exemple unique de *staple food* dont les variétés auraient été sélectionnées positivement pour le poison qu'elles contiennent (ce qui implique, en outre, un développement de toute une technologie pour l'extraction de ce dernier). Cela fait de la culture du manioc un phénomène assez singulier dans l'histoire de l'humanité.

La méthode utilisée pour le planter est également à souligner. Comme on le sait, le manioc est cloné : on ne fait pas usage de semences mais on se borne à enfoncer des boutures directement dans le sol. La plante fille est, ainsi, un clone de la plante mère. Parmi les cinq *staple crops* de la plus haute productivité dans le monde aujourd'hui, seules les pommes de terre sont également cultivées par reproduction végétative, les autres l'étant par semences (maïs, riz et blé). Il y a cependant deux différences significatives entre le manioc et la pomme de terre : de cette dernière on enterre la partie comestible, alors que pour la première on plante un bout de tige (*maniva*). En plus, à la différence des pommes de terre, la reproduction végétative ne joue aucun rôle dans la biologie des ancêtres sauvages du manioc (Rival et McKey, 2008, p. 1121). En d'autres termes, domestiquer le manioc a impliqué une importante transformation biologique qui a favorisé la stabilité de *landraces*.

Si toute domestication requiert une stabilisation, elle nécessite également des mécanismes de variation<sup>5</sup>. De façon générale, tout processus de domestication favorise une quantité spécifique moindre et une multiplicité variétale : peu d'espèces, beaucoup de variétés. Dans le cas du genre *Manihot*, on connaît aujourd'hui quatre-vingt-dix-huit espèces sylvestres originaires des aires néotropicales, mais il n'y a qu'une espèce cultivée (*Manihot esculenta* Crantz) possédant des milliers de variétés (Nassar, Hashimoto et Fernandes, 2008). Si la propagation par bouturage entraîne une identité complète entre la plante génitrice et sa descendante, comment a-t-il été – et est-il encore – possible qu'aient surgi autant de variétés ?

Dans une étude interdisciplinaire et pionnière réalisée chez les Makushi du plateau des Guyanes, des chercheurs ont répondu clairement à cette énigme : dans le cas du manioc, la variation résulte, d'une part, du fait que la domestication n'a pas mené à la perte de la capacité de reproduction sexuée de la plante et, d'autre part, du fait que non seulement les humains n'ont pas inhibé la production de fruits et de semences, mais en ont tiré profit (Elias et McKey, 2000 ; Pujol *et al.*, 2002 ; Rival et McKey, 2008). La reproduction croisée a lieu ainsi dans les essarts et les *capoeiras* (anciens essarts laissés en jachère), avec l'apport de la germination de plantes différentes de leurs génitrices. L'intérêt indigène pour les plants de manioc qui poussent spontanément est bien connu. Il n'est pas rare que ceux-ci deviennent l'objet d'expériences pratiques qui cherchent à vérifier la qualité de la racine produite après trois mises en terre successives par

bouturage. Quand la racine plaît aux horticulteurs, une nouvelle variété est incorporée au répertoire local et se met à circuler de proche en proche.

Aujourd'hui, avec le concours du langage de la théorie de l'acteur-réseau (ANT), l'on pourrait convoquer plus d'actants pour raconter cette histoire qui va plus loin qu'une simple combinaison entre sélection naturelle et sélection humaine. L'apparition d'une nouvelle variété dépend d'un vaste réseau de relations entre divers actants : les humains qui défrichent un sol et plantent séparément certaines variétés, les pollinisateurs qui provoquent le croisement dans ce système, les fourmis qui portent et enterrent les semences, le feu qui en rompt la dormance, la *capoeira* où tout cela se fait fréquemment, et une fois encore les humains qui propagent la nouvelle variété de forme végétative et la font circuler entre parents... et ainsi de suite. Si l'on ajoute à cette description les maîtres et les maîtresses des cultigènes, dont le rôle ne peut être négligé, le réseau devient un véritable enchevêtrement de mailles.

Chez les Kuikuro, il existe entre trente-cinq et quarante termes pour désigner des variétés de manioc amer. La plupart sont des noms de poisson car le mythe d'origine raconte que chaque variété a été introduite par une espèce de poisson. Le stock de noms n'est pas clos, mais on note une grande stabilité terminologique car nos données, collectées un demi-siècle plus tard, sont presque entièrement compatibles avec celles recueillies par Carneiro (1957). Cela ne signifie pas que les noms désignent nécessairement la même entité biologique, puisqu'il y a des processus continus de perte et d'acquisition de variétés (Rival, 2001, p. 77).

Ainsi, par exemple, pouvons-nous retracer l'origine exacte de deux variétés qui, aujourd'hui, correspondent à la plus grande partie de la production. Toutes deux furent trouvées, il y a près de trente ans, dans d'anciennes *capoeiras* à nouveau défrichées par le feu.

L'horticulture du manioc indigène combine donc des mécanismes de fermeture et d'ouverture, de stabilisation et de variation. Il existe une dynamique entre le fait de fixer des variantes et celui de varier dans la répétition. Celui qui se rend dans un essart kuikuro avec un regard peu entraîné n'y voit que des plants de manioc, mais s'il s'affine, son regard entreverra une diversité de formes de feuilles de hauteur de ramifications de distance entre les nœuds, de couleurs des tiges, des fruits, des racines.

Presque tous les auteurs qui se sont penchés sur l'horticulture en Amazonie ont eu l'attention attirée par l'intérêt très vif que portent les indiens aux nouvelles variétés : « *the Makushi seem to enjoy diversity for*

*its own sake* », écrit Rival (2001, p. 62), tandis que Descola parle d'une « attitude innovatrice », d'un « plaisir presque esthétique » pour la diversité qui, pendant son terrain, se manifestait par des demandes constantes des horticultrices achuar, « pour que nous leur apportions des plantes “de notre pays”, afin d'en tenter la culture » (1986, p. 208).

## OUVERTURES EN PETITS INTERVALLES

Varié dans la répétition est un procédé propre au parallélisme – un procédé à proprement parler poétique comme l'a suggéré Jakobson (1977). Je défends toutefois l'idée qu'il peut être considéré comme un procédé plus général, caractéristique de l'esthétique de la production et de la reproduction indigènes. Pour reprendre les mots de Deleuze, je dirais que le mouvement entre invariance et variation est « à la fois production de la répétition à partir de la différence, et sélection de la différence à partir de la répétition » (1997, p. 61). Si de fait, comme le veut le philosophe, le principe de répétition implique la différence, il est possible de conceptualiser les processus de reproduction sociale dans lesquels répétition et altération ne s'excluent pas, en particulier quand on opère par petits intervalles. C'est cette logique que je suggère de mettre en œuvre comme schéma de structuration de la pratique du monde amérindien.

La logique de la variation en petits intervalles nous aide peut-être à mieux réfléchir sur la façon paradoxale dont nous, amazonistes inspirés par Lévi-Strauss (1991), en venons à utiliser la notion d'« ouverture à l'Autre ». Le paradoxe consiste dans le fait d'avoir adopté en même temps l'ouverture et la répétition, la transformation et l'homéostasie. Comment ajuster un mouvement vigoureux vers la différence et le constat récurrent de la permanence ? Comment le mouvement « chaud » vers l'extérieur peut-il faire place au caractère « froid » des sociétés indigènes de la région ?

Je suggère que nous pouvons penser l'« ouverture à l'Autre » sur le mode des variations en petits intervalles. L'ouverture fonctionnerait comme un mécanisme anti-entropique (Carneiro da Cunha, 2015), et n'impliquerait pas des sauts mais bien des déplacements. Les changements seraient dès lors l'effet accumulé d'une façon de répéter dans la variation et de varier dans la répétition, en donnant une impression de *stasis*. C'est peut-être là que réside le sens profond de l'homéostasie des forces

productives chez les peuples indigènes d'Amazonie : la façon de changer est elle-même différente de celle à laquelle nous sommes habitués. Ainsi, tout comme notre ouïe doit s'ajuster pour distinguer la variation dans la musique locale, nos yeux doivent s'adapter pour percevoir la variation dans l'histoire. D'où le sens de l'expression oxymorique que nous utilisons pour parler de la Préhistoire de la région : « stades intermédiaires permanents » (Fausto et Neves, 2018). Penser le régime de variation en petits intervalles nous permet d'apprécier la méga-diversité socio-environnementale amazonienne sans la soumettre au spectre de l'incomplétude (Neves, 2014).

Voici que, finalement et après bien des années, je vois ma réflexion converger, une fois de plus, vers un thème de l'œuvre de Philippe Descola, un des auteurs à qui je dois ma trajectoire et avec qui j'ai eu le plaisir d'apprendre, de dialoguer et aussi de discorder en toute amitié. Mes discordances ont toujours été, tout compte fait, des variations en petits intervalles sur sa réflexion novatrice.

## BIBLIOGRAPHIE

- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, 2015, « Traditional people, collectors of diversity », article présenté au colloque 'Anthropological Visions of Sustainable Futures', UCL Londres, 12 février.
- CARNEIRO, Robert, 1957, *Subsistence and Social Structure. An Ecological Study of the Kuikuru Indians*, Michiga II, University of Michigan (thèse de doctorat en anthropologie), multigr.
- CORREIA, Pero, 1954 [1553], « Carta do Irmão Pero Correia ao Padre Simão Rodrigues (São Vicente, 10 de março de 1553) », p. 425-433 in Serafim Leite (sous la dir. de) : *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil I (1538-1553)*, São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo.
- DESCOLA, Philippe, 1986, *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de L'Homme.
- , 1988, « La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique », *Revue française de science politique*, 38, p. 818-827.
- , 1994a, « Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécarí ? Genéalogie des objets et anthropologie de l'objectivation », p. 329-344 in Bruno Latour

et Pierre Lemonnier (sous la dir. de) : *De la Préhistoire aux missiles balistiques. L'intelligence Sociale des Techniques*, Paris, La Découverte.

—, 1994b, « Homeostasis as a cultural system », p. 203-224 in Anna C. Roosevelt (eds): *Amazonian Indians from Prehistory to the Present*, Tucson, University of Arizona Press.

DELEUZE, Gilles, 1993, *Différence et répétition*, Épipiméthée, Paris, PUF.

ELIAS, Marienne et Doyle MCKEY, 2000, « The unmanaged reproductive ecology of domesticated plants in traditional agroecosystems. An example involving cassava and a call for data », *Acta Oecologica*, 21 (3), p. 223-230.

EPPS, Patience, sous presse, « Amazonian linguistic diversity and its sociocultural correlates », in Mily Crevels et Pieter Muysken (eds): *Language Dispersal, Diversification, and Contact: A Global Perspective*, Oxford, Oxford University Press.

FAUSTO, Carlos, 2011, « Le masque de l'animiste : chimères et poupées russes en Amérique indigène », *Gradhiva*, 13, p. 49-67.

FAUSTO, Carlos, Bruna FRANCHETTO et Tommaso MONTAGNANI, « Les formes de la mémoire. Art verbal et musique chez les Kuikuro du Haut Xingu (Brésil) », *L'Homme*, 197, p. 41-69.

FAUSTO, Carlos et Eduardo NEVES, 2018, « Was there ever a Neolithics in the Neotropics: Plant familiarization and biodiversity in the Amazon », *Antiquity*, 92 (366), p. 1604-1618.

GELL, Alfred, 1998, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon Press.

GUSS, David M., 1989, *To weave and sing. Art, symbol, and narrative in the South American rain forest*, Berkeley, University of California Press.

JAKOBSON, Roman, 1977, *Huit questions de poétique*, Paris, Éditions du Seuil.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1962, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.

—, 1964, *Mythologiques*, t.I, *Le Cru et le cuit*, Paris, Plon.

—, 1991, *Histoire de lynx*, Paris, Plon.

—, 1993, « Un autre regard », *L'Homme*, 33 (126-128),

—, n. s. « La remontée de l'Amazonie », p. 7-11.

ROOSEVELT, Anna C. (ed.), 1994, *Amazonian Indians from Prehistory to the Present*, Tucson, University of Arizona Press.

LIMA-RODGERS, Ana Paula, 2014, *O ferro e as flautas. Regimes de captura e perecibilidade no Iyaõkwa Enawene Nawe*, Rio de Janeiro, PPGAS-Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (thèse de doctorat en anthropologie), multigr.

MCCOUCH, Susan, M. KOVACH, M. SWEENEY, H. JIANG et M. SEMON, 2012, « The Dynamics of Rice Domestication. A Balance between Gene Flow and Genetic Isolation », p. 311-329 in Paul Gepts, Thomas R. Famula, Robert L. Bettinger, Stephen B. Brush, Ardashir B. Damania, Patrick E. McGuire et Calvinho O. Qualset (eds): *Biodiversity in Agriculture. Domestication, Evolution and Sustainability*, Cambridge, Cambridge University Press.

- MILLER, Joana, 2018, *As Coisas. Os Enfeites Corporais e a Noção de Pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara)*, Rio de Janeiro, Mauad X / Faperj.
- MONTAGNANI, Tommaso, 2011, *Je suis Otsitsi. Musiques rituelles et représentations sonores chez les Kuikuro du Haut-Xingu*, Paris, École des hautes études en sciences sociales (thèse de doctorat en anthropologie), multigr.
- MURPHY, Robert, 1958, *Mundurucu religion*, Berkeley, CA, University of California Press.
- NADIR, Sadia, Sehroon KHAN, Qian ZHU, Doku HENRY, Li WEI, Dong Sun LEE et LJuan CHEN, 2018, « An overview on reproductive isolation in *Oryza sativa* complex », *AoB PLANTS*, 10, ply060.
- NASSAR, Nagib, D. Y. HASHIMOTO et S. D. FERNANDES, 2008, « Wild Manihot species: botanical aspects, geographic distribution and economic value », *Genetic and Molecular Research*, 7 (1), p. 16-28.
- NEVES, Eduardo G., 2014, « La incipiente permanente. La Amazonia bajo el insistente destino de la incompletitud », p. 65-8 in Marcelo Campagno (sous la dir. de) : *Pierre Clastres y las sociedades antiguas*, Buenos Aires, Miño y Dávila.
- OLSEN, Kenneth et Barbara SCHAAL, 1999, « Evidence on the origin of cassava: phylogeography of *Manihot esculenta* », *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA*, 96, p. 5586-5591.
- PIECADE, Acácio, 2004, « O canto do Kawoká. Música, cosmologia e filosofia entre os Wauja do Alto Xingu », Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina (thèse de doctorat en anthropologie), multigr.
- PIPERNO, Dolores, 2006, « Identifying manioc (*Manihot esculenta* Crantz) and other crops in pre-Columbian tropical America through starch grain analysis: a case study from Central Panama », p. 46-57 in Melinda A. Zeder, Daniel G. Bradley, Eve Emshwiller et Bruce D. Smith (eds): *Documenting Domestication. New genetic and archaeological paradigms*, Berkeley, University of California Press.
- , 2011, « The origins of plant cultivation and domestication in the New World tropics: patterns, process, and new developments », *Current Anthropology*, 52, p. S453-S470.
- PUJOL, Benoît, Guillaume GIGOT, Gérard LAURENT, Marina PINHEIRO-KLUPPEL, Marianne ELIAS, Martine HOSSAERT-MCKEY et Doyle MCKEY, 2002, « Germination ecology of cassava, *Manihot esculenta* Crantz, Euphorbiaceae, in traditional agroecosystems », *Economic Botany*, 56, p. 366-379.
- RIVAL, Laura, 2001, « Seed and clone: the symbolic and social significance of bitter manioc cultivation », p. 57-79 in Laura Rival et Neil Whitehead (eds): *Beyond the visible and the material. The Amerindianization of society in the work of Peter Rivière*, Oxford, Oxford University Press.
- RIVAL, Laura et Doyle MCKEY, 2008, « Domestication and diversity in manioc (*Manihot esculenta* Crantz ssp. *esculenta*, Euphorbiaceae) », *Current Anthropology*, 49 (6), p. 1119-1128.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 1986, *Araweté. Os Deuses Canibais*, Rio de Janeiro, Zahar/Anpocs.

WATLING, Jennifer, Myrtle P. SHOCK, Guilherme Z. MONGELO, Fernando O. ALMEIDA, Thiago KATER, Paulo E. DE OLIVEIRA et Eduardo G. NEVES, 2018, « Direct archaeological evidence for Southwestern Amazonia as an early plant domestication and food production centre », *PLoS ONE*, 13 (7), e0199868.

## NOTES

1. Traduction d'Oiara Bonilla.
2. L'intérêt d'explorer les limites internes du structuralisme – plutôt que de le critiquer de l'extérieur – caractérise les études américanistes des années 1980 et 1990. Les deux livres qui expriment le mieux cette démarche me semblent être précisément *La Nature domestique* de Descola et *Araweté. Os Deuses Canibais* de Viveiros de Castro.
3. Pour être plus exact, chaque pièce répète un thème de base antérieur et produit une variation unique qui conduit à des déplacements postérieurs, de sorte que la base d'une suite est similaire mais pas identique tout au long de sa séquence.
4. Nous pourrions peut-être appliquer un raisonnement comparable pour penser la production de différences linguistiques en Amazonie. Comme on le sait, expliquer la diversité de langues dans la région n'est pas une tâche simple, dès lors que ni le modèle de l'isolement ni celui de l'expansion agricole ne sont adéquats. Epps (sous presse) argumente que la diversité linguistique amazonienne résulte, d'une part, de pratiques sociolinguistiques qui promeuvent activement la différenciation, surtout dans le lexique et dans la prose ; et d'autre part, de l'inexistence de systèmes pyramidaux de domination capables d'imposer une langue véhiculaire. Il serait intéressant de penser quels sont les mécanismes de variation linguistique capables, en même temps, de produire et maintenir les micro-différenciations.
5. Dans le cas du riz, par exemple, on est passé d'une plante ancestrale de pollinisation croisée à une plante cultivée presque entièrement autopolinisée (Nadir *et al.*, 2018, p. 3). Les barrières reproductives qui limitent l'hybridation ne furent pourtant pas absolues, de sorte que le flux génique devint la variation possible. Des vingt-cinq espèces connues du genre *Oryza*, il n'y en a que deux de domestiquées : le riz asiatique (*O. sativa*) et le riz africain (*O. glaberrima*), lesquelles à leur tour ont engendré des milliers de variétés cultivées aujourd'hui (McCouch *et al.*, 2012).

# DU PEDIGREE AU CLONE

## Les enjeux de parenté du clonage des chevaux

par

Laurent GABAIL

*ethnologue, maître de conférences à l'université Toulouse Jean-Jaurès,  
membre du Laboratoire Interdisciplinaire Solidarités, Sociétés, Territoires  
(LISST-CAS, UMR 5193)*

*« [...] It is often believed in the sporting world that a thoroughbred mare will be spoiled forever for breeding purposes if she is first mounted by an ill-bred stallion. Her subsequent foals will all bear the mark of this first unworthy consubstantiality. [...] A more mystical idea could scarcely enter the heads of persons concerned practically with breeding. Is it exaggerated to suggest that they have projected on to those animals which they so eagerly assimilate to the human kind the basic premise of all kinship systems? » (Pitt-Rivers, 1973, p. 93)*

Il y a une quinzaine d'années, lorsque je finissais mon DEA, il nous était demandé à l'université de Nanterre de rédiger simultanément un projet de thèse et un article. La contrainte de l'exercice supposait que projet de thèse et article abordent deux sujets connexes mais différents. Mon projet de thèse portait sur des questions de parenté dans une société ouest-africaine et, après quelques hésitations, je décidai de consacrer mon article à la question du clonage. C'est à cette occasion que je découvris, dans un livre collectif en hommage à Françoise Héritier, l'article que Philippe Descola avait écrit en réponse à l'événement hautement médiatisé que fut, en février 1997, l'annonce par une équipe de chercheurs écossais de la naissance

de Dolly, la première brebis clonée (Descola, 2000). Cette formidable prouesse scientifique qui permettait de reproduire de manière non sexuée un organisme adulte déjà différencié fut rapidement interprétée comme un danger potentiel dont il fallait expressément limiter l'expérimentation. Dans cet article, Philippe Descola questionnait les raisons qui poussèrent les différentes instances politiques, religieuses, médicales, éthiques ou citoyennes à se prononcer de manière quasi unanime contre l'extension de la technique du clonage reproductif à des sujets humains.

Les arguments justifiant cet interdit semblaient sinon contradictoires, du moins peu convaincants : en effet, le problème que pose l'extension aux humains du clonage reproductif ne peut se situer ni du côté du clonage en tant que tel – le bouturage des plantes en est l'équivalent formel – ni du côté de la disjonction qu'il suppose entre sexualité et reproduction. Les techniques de procréation médicalement assistée comme la fécondation *in vitro* (FIV) ne suscitent pas la même indignation ; encore moins dans l'éventuelle dérive eugéniste qu'un tel procédé serait susceptible de favoriser. La possibilité, par exemple, de faire un diagnostic prénatal en vue de repérer d'éventuelles maladies génétiques rend déjà possible une telle dérive. L'ultime barricade dressée contre le clonage fut celle d'une atteinte à la « dignité humaine ».

À la suite de Françoise Héritier, Philippe Descola prit le parti de souligner que le véritable problème posé par le clonage résidait dans la manière dont il bouscule les catégories conceptuelles élémentaires à partir desquelles tout système de parenté est construit : il existe un ordre irréversible dans la succession des générations ; le caractère sexué des individus se partage entre masculin et féminin dont la rencontre, *a minima* de leurs gamètes, est nécessaire pour la reproduction ; les individus nés des mêmes parents forment une fratrie que la succession des naissances ordonne en aînés et cadets (Héritier, 1981, p. 66 ; 1994, p. 23). En combinant de manière paradoxale identité génétique et décalage générationnel – autrement dit un lien de germanité et un lien de descendance –, le clonage est en effet susceptible de provoquer une série de confusions généalogiques. Notre trouble résulterait de la difficulté à conceptualiser un individu occupant simultanément deux positions généalogiques antinomiques. Le mythe d'Héphaïstos fournissait une illustration exemplaire de cette parenté repliée sur elle-même : « s'il fallait aux clones une divinité, nul doute qu'Héphaïstos serait un bon candidat : enfanté sans fécondation, instrument d'une parthénogénèse masculine

et géniteur d'une lignée *ex utero*, ce maître de la technique manque à engrosser sa sœur demeurée sans postérité » (Descola, 2000, p. 339). Mon article de DEA prit une orientation légèrement différente. Je me saisis d'une œuvre de fiction<sup>1</sup> envisagée comme un mythe contemporain (Moisseef, 2000) afin de voir dans quel univers de parenté le clonage était susceptible d'être pensé par ces professionnels de l'imagination que sont les auteurs de science-fiction. Cela me permit de souligner que le caractère scandaleux du clonage était, dans ce cadre imaginaire, rapporté à un scandale plus familier : celui de l'inceste. La jeune fille clonée du roman était située à l'intersection d'une patriligne et d'une matriligne marquées par une série de relations incestueuses – du premier et du second type – inversant en quelque sorte l'ordre temporel. L'imbroglio généalogique n'était pas une conséquence du clonage mais sa condition.

Avant de rédiger cet article sur le clonage, j'avais hésité à traiter un autre sujet : celui de la récurrence des métaphores de parenté dans le monde des chevaux. Écrire dans un *festschrift* autorise à braconner dans un territoire un peu éloigné de son domaine de spécialité. J'ai donc rouvert ce dossier en guise de clin d'œil au fait que Philippe Descola et moi avons été des cavaliers. Je n'avais pas prévu qu'il me conduirait à nouveau vers la question du clonage. En effet, depuis la naissance en 2003 de Prometea, une jument haflinger obtenue dans un laboratoire italien, le clonage des équidés n'est plus une fiction. On compterait entre cent et deux cents chevaux clonés aujourd'hui, principalement en France, en Argentine et en Amérique du Nord (Campbell, 2018). Si ces chiffres restent marginaux, le clonage du cheval s'inscrit dans le temps long d'une relation domesticatoire bien spécifique (Digard, 1990 et 2003) qui soulève des enjeux différents du clonage d'une espèce menacée comme le mouflon sauvage (Heatherington, 2008) ou celui d'une espèce destinée à la consommation comme la brebis Dolly (Franklin, 2007). Au-delà de la spécificité de chaque espèce concernée, le clonage animal est aussi un révélateur des conceptions, proprement humaines et culturellement situées, en matière de procréation, de filiation et, plus généralement, de parenté.

## PEDIGREE ET GÉNÉALOGIES

La passion généalogique qui anime aujourd'hui encore en Europe les propriétaires de chevaux remonte au moins à l'Angleterre du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Dès 1791, l'origine des chevaux de course est inscrite dans un registre écrit, le *General Stud Book*. Cela constituerait « la plus ancienne trace écrite que l'on connaisse de n'importe quelle race de n'importe quelle espèce [...], quarante-six ans avant que la tenue d'un registre des actes de naissances et de décès des personnes ne soit rendue obligatoire » (Morris, 1997, p. 10, cité par Cassidy, 2007, p. 237). En moins d'un siècle, l'aristocratie anglaise s'est dotée d'un compétiteur exceptionnel, issu du croisement sélectif de juments locales et de trois mythiques étalons venus d'Orient à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle dont tous les chevaux de course actuels seraient les descendants<sup>2</sup>. Dans ce mouvement de création d'une « race », le *race-horse* anglais devient *thoroughbred*. Lorsqu'il fut importé en France par quelques aristocrates anglophiles au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, il fut désigné du terme « *Pur-sang* ». À l'image d'eux-mêmes, les aristocrates européens ont doté leurs chevaux d'un « pedigree » permettant d'identifier chaque individu par les noms de ses ascendants en tant que « fils de » ou « fille de ». L'usage, qui perdure aujourd'hui, consiste à nommer chaque cheval du nom de son père suivi de celui de la mère puis de celui du père de la mère. Les généalogies équines se lisent horizontalement en plaçant systématiquement le nom du père au-dessus de celui de la mère, puis le nom du père du père au-dessus de celui de la mère du père, etc. Cela conduit à faire apparaître une « lignée haute », celle des ascendants agnatiques, et une « lignée basse », celle des ascendantes utérines. La mise en place de cette logique généalogique permet progressivement d'expliquer les exploits des chevaux par le prestige de leur origine, elle-même produite par l'activité humaine. En s'arrogeant le monopole de l'élevage sélectif de ces chevaux exceptionnels, la noblesse pouvait faire valoir, par homologie, le caractère « naturel » de sa supériorité sur les gens du commun, ainsi que celle des hommes sur les femmes. Produit de la modernité et du moment historique où nature et culture se séparent, le pur-sang de course illustre un processus de purification d'un « hybride » dont il est impossible de distinguer s'il relève du domaine de la nature ou de la culture (Latour, 1997).

Dans le monde fermé des courses hippiques, certaines idées forgées au XVIII<sup>e</sup> siècle sont encore largement mobilisées. À partir d'une longue ethnographie menée dans les années 2000 à Newmarket – centre historique de la fabrique des plus grands chevaux de course anglais –, Rebecca Cassidy a montré combien certaines notions d'ordinaire réservées aux humains sont appliquées aux chevaux, notamment en

matière d'hérédité, de distinction de classe et de genre (Cassidy, 2002, 2007, 2009). Des termes couramment associés à la reproduction animale sont employés pour caractériser les activités humaines. La prédisposition et le talent au métier d'éleveur se transmettent de père en fils, par le sang, alors que les chevaux sont distingués et hiérarchisés par leurs origines au moyen d'imposants arbres généalogiques. Le jeu de miroir entre humains et chevaux rend indissociable la parenté des uns et des autres : « *Selective breeding uses a patriarchal and aristocratic theory of heredity to determine mating decisions, just as the producers of racehorses use this theory to explain the outcome of unions between humans* » (Cassidy, 2009, p. 28).

En 2017, dernière innovation dans la continuité de ce brouillage des frontières entre parenté humaine et équine, la société Weatherbys – qui détient les droits sur le *General Stud Book* – propose aux propriétaires de chevaux une application calquée sur Tinder, le réseau social de rencontres amoureuses, pour « apparier » étalons et juments<sup>3</sup>.

À Newmarket, les mêmes idiomes de parenté sont employés pour désigner les généalogies des humains et les pedigrees des chevaux. Le sang est la « métaphore dominante » (Schneider, 1984) par laquelle est véhiculée l'idée d'une qualité héréditaire, pour les humains comme pour les chevaux. L'expression « bon sang ne saurait mentir » (*blood will tell*) est employée par les professionnels du monde des courses pour parler indifféremment des chevaux ou des humains. Signe qu'il s'agit bien d'une parenté sociale, les pedigrees des chevaux sont aussi en partie des « fictions » qui contiennent leur lot d'omissions ou de falsifications ainsi que l'atteste l'exemple de la superposition de la généalogie de la famille royale et du pedigree des champions de la course d'Ascott (Cassidy, 2009). Le *General Stud Book* comprend par ailleurs quantité d'erreurs d'identification qu'une analyse ADN peut aujourd'hui facilement faire apparaître (Langlois, 2016).

La démocratisation de l'équitation dans la seconde moitié du xx<sup>e</sup> siècle et la multiplication des épreuves sportives a considérablement diversifié le profil des cavaliers et des chevaux. L'équitation n'est plus l'apanage des aristocrates ou des militaires. Les cavaliers appartiennent aujourd'hui majoritairement aux classes moyennes. Cette évolution est également caractérisée par une féminisation, les cavalières étant désormais plus nombreuses que les cavaliers. Jean-Pierre Digard a analysé les mutations contemporaines dans le monde du cheval, encore travaillé par une culture ancienne tournant autour de la figure de

« l'homme de cheval », mais pourtant déjà engagé dans un nouveau rapport au cheval dont le statut se déplace progressivement vers celui de l'animal de compagnie (Digard, 1995). Le cheval est aujourd'hui le troisième animal préféré des Français, derrière le chien et le chat. Si la reproduction de chevaux de selle reconnus par les Haras nationaux est toujours encadrée par des éleveurs professionnels qui perpétuent une sélection fondée à la fois sur la stabilisation d'une « race » et sur l'amélioration des performances sportives, elle est également le fait d'amateurs. Une même passion des origines semble animer les amateurs de généalogie humaine et de pedigree équin. L'origine illustre de certains chevaux permet de remonter jusqu'à trente générations pour atteindre les « *Royal-mares* du XVIII<sup>e</sup> ou quelques célèbres *sires* venus d'Orient » (Blomac, 1997, p. 272). Même pour les chevaux aux origines moins prestigieuses, il existe sur Internet plusieurs sites pour tenter de retracer les ascendants au-delà des quatre générations conventionnellement inscrites dans les « papiers » de chaque cheval répertorié au Service d'identification relatif aux équidés (SIRE). Les forums de ces sites font apparaître des discussions qui oscillent entre le partage des connaissances afin d'éviter les dangers de l'*inbreeding* et la volonté de construire l'arbre généalogique d'un animal familial dont on cherche autant à retrouver les prestigieux ancêtres qu'à identifier « les frères, sœurs ou cousins ».

Comme l'a montré Nicole de Blomac, le pedigree des chevaux se situe au carrefour d'une « science de l'hérédité » et d'une « passion de la filiation glorieuse » (Blomac, 1997). D'un côté, il s'agit de poursuivre une pratique de sélection et de stabilisation des « races » par la reproduction des meilleurs spécimens de l'espèce tout en essayant de réguler l'appauvrissement génétique d'une trop forte « consanguinité ». D'un autre côté, le pedigree est ce qui permet de singulariser à l'extrême chaque cheval en en faisant le produit exceptionnel de qualités intrinsèques déjà présentes chez certains de ses ancêtres. Il existe peu de données empiriques sur le clonage des chevaux mais, à première vue, l'introduction de cette nouvelle technique de reproduction semble davantage reconduire certaines idées déjà existantes que véritablement les bousculer. Le clonage agit comme une loupe grossissante en ce qu'il accentue l'opposition entre, d'une part, un animal pourvu d'un patrimoine génétique exceptionnel dont il s'agit de multiplier les descendants et, d'autre part, un animal au statut exceptionnel par son inscription dans un réseau familial humain/

équin. Le clonage rend visible la tension entre une logique d'amélioration de l'espèce et l'intensification d'une relation affective entre humain et animal.

## LA GUERRE DES CLONES

*« The quality of the sport would be upgraded. It would be like putting ten Ronaldos against ten Beckhams »* (Cesare Galli, vétérinaire à l'origine de la naissance en 2003 de Prometea)<sup>4</sup>

Dans la perspective d'une pratique d'élevage sélectif, le clonage offre la possibilité de répliquer le patrimoine génétique d'un cheval qui se sera illustré par ses exploits sportifs. Il est ainsi possible de prolonger les capacités reproductives d'un étalon mort ou encore d'obtenir une descendance pour un hongre (étalon castré) en obtenant la réplique la plus exacte possible, sur un plan génétique, de l'individu dont on aura prélevé les cellules somatiques. Depuis Prometea, la première jument clonée, cela semble être la principale application du clonage. Il s'agit moins de fabriquer des copies de champions pour en faire à leur tour des champions que d'étendre les capacités reproductives de ces individus exceptionnels. L'évolution des techniques de reproduction a permis une augmentation croissante des capacités de fécondation d'un seul étalon : d'environ quatre juments sans intervention humaine, le nombre est passé à quatre-vingts grâce à la monte en main, pour atteindre plusieurs centaines par l'insémination artificielle de sperme, congelé ou frais transporté (Palmer, 2016, p. 43). La situation n'est évidemment pas symétrique pour les juments. La technique du transfert d'embryons, apparue dans les années 1990, a permis à certaines juments aux performances sportives remarquables d'atteindre jusqu'à cinq poulains par an.

Reconduisant cette différence sexuée, le clonage des champions s'est massivement tourné vers la copie d'individus mâles, étalons en fin de carrière reproductrice ou hongres stériles. Les professionnels du monde des courses hippiques ont refusé la technique du clonage somatique pour les pur-sang de la même manière qu'ils s'étaient opposés à l'introduction de l'insémination artificielle. Seules les disciplines sportives plus récentes (saut d'obstacles, dressage, polo, endurance) ont autorisé le clonage.

L'exemple du cheval de saut d'obstacles, Quidam de Revel, est instructif. Né en 1982, Quidam de Revel était un « Selle français », appellation stabilisée en 1958 pour désigner la « race » – jusqu'alors connue sous le nom de « demi-sang » – issue du croisement de juments locales françaises et de pur-sang anglais au XIX<sup>e</sup> siècle. Quidam de Revel fut un grand compétiteur dont la carrière sportive culmina aux jeux olympiques de Barcelone en 1992. Il fut vendu la même année au Danemark et connut une fin de carrière sportive moins faste sous la selle de jeunes cavaliers fortunés. En tant que reproducteur, sa carrière fut exceptionnelle. À sa mort, à l'âge de trente-deux ans, il aurait engendré mille sept cent soixante et onze poulains, parmi lesquels plusieurs champions de saut d'obstacles.

En mai 2005, la société française Cryozootech annonce la naissance du clone de Quidam de Revel, un cheval nommé Paris-Texas, produit conjoint d'un laboratoire français et de la Texas A&M University. Un second clone, Quidam de Revel II Z, est conçu dans le haras belge Zangersheide quelques années plus tard. Le premier clone, Paris-Texas, aurait été euthanasié et disparaît sans avoir participé à une compétition sportive ni laissé de descendance. On retrouve la trace du deuxième clone, Quidam de Revel II Z, par certains de ses descendants. Approuvé à la monte par l'un des rares *Stud Book* à reconnaître l'existence des clones – l'AES (*Anglo European Studbook*) –, Quidam de Revel II Z donna naissance en 2012 à Nesquick de La Linière qui est aujourd'hui un étalon reproducteur. Ce qui est saisissant dans la présentation commerciale qui est faite des vertus de l'étalon est que Quidam de Revel, l'original à partir duquel fut créé le père de Nesquick, a désormais disparu de la généalogie. Nesquick apparaît comme le fils du fils de Jalisco B et de Dirka, les ascendants directs de Quidam de Revel. En l'espace de deux générations, le clone s'est substitué à l'original. La page commerciale qui vante les mérites de l'étalon ne fait d'ailleurs plus étalage des victoires de Quidam de Revel. C'est désormais la ligne utérine qui est soulignée : la mère de Nesquick, la mère de sa mère, les filles de cette dernière<sup>5</sup>. Les exploits de la ligne paternelle, certes transparents aux connaisseurs, sont tout simplement éclipsés. Compression générationnelle faisant disparaître l'original au profit de la copie, inversion de la valence des lignées « haute » et « basse », le clonage introduit le trouble dans la généalogie. L'imbroglio pourrait se compliquer si des clones ou des produits de clones étaient eux-mêmes croisés. Ce scénario encore virtuel, avancé par un journaliste à l'éleveur de Quidam de Revel II Z et de Ratina Alpha Z et Ratina Beta Z (deux

clones de la célèbre championne de saut d'obstacles Ratina Z), est tout à fait envisageable<sup>6</sup>.

### SIGNIFICANT OTHERS

La seconde application du clonage concerne des chevaux qui n'ont pas nécessairement brillé durant leur carrière sportive. Le clonage vise ici à recréer le compagnon unique que certains chevaux sont pour leurs propriétaires. Le glissement progressif de certains chevaux dans la catégorie des animaux de compagnie, à l'instar des chiens et des chats, en fait des candidats désignés pour le clonage. Plusieurs firmes proposent de tels services aux propriétaires suffisamment fortunés. La société américaine ViaGen Pets propose le clonage d'un chat pour 35 000 \$US, d'un chien pour 50 000 \$US et d'un cheval pour 85 000 \$US. Le PDG de ViaGen Pets, Blake Russell, a donné l'exemple en faisant naître Pure Tailor Fit, un clone de Tailor Fit, un *American Quarter Horse*. Sur le site de ViaGen Pets, on peut lire de saisissants portraits rédigés par des propriétaires ayant décidé de conserver par cryogénie le matériel génétique de leur cheval. Le propriétaire de Legacy décrit ainsi la relation nouée avec sa jument :

*« When a special being comes into your life, many times you don't realize, at first, what makes them so. [...] Born premature from a treasured family mare that my sister and I consider a sister in spirit, she showed no weakness. [...] She grew into a beautiful girl that did as I asked. Legacy really loved foals. I told her when she turns 12, I would breed her. Unfortunately, a horrid accident, when she was 9 took that away from her, me and my sister. She survived again against impossible odds but left her body in a state of fighting a constant infection and 3 years later she finally told me she was getting tired. She always greeted me every day with a nicker. Quite horse talk when I was closer. So that is reason I chose to preserve her DNA in hopes that I will be able to have another wonderful friend that comes in the beautiful presents of a horse<sup>7</sup>. »*

Que ce témoignage soit en partie une stratégie commerciale de la firme américaine pour encourager d'autres propriétaires de chevaux à donner une « seconde vie » au partenaire qui a partagé leur existence ne fait aucun doute. Mais c'est aussi une déclaration de parenté envers une « espèce compagne » (Haraway, 2002). Il n'est plus seulement

question de reconnaître aux chevaux l'inscription dans un réseau de parenté analogue à celui des humains mais d'en faire les membres d'une seule et même famille par-delà la frontière entre les espèces. Certains chevaux sont pour certaines personnes des « *significant others* », formule heureuse et difficilement traduisible par laquelle Donna Haraway désigne les relations interspécifiques en prenant pour modèle celle du partenariat entre humains et chiens.

Le cheval n'est pourtant pas un animal familial tout à fait comme les autres. L'attachement affectif dont il est susceptible de faire l'objet de la part des humains le situe dans une position intermédiaire entre le chien et la vache, entre un animal frappé d'un interdit alimentaire rigoureux et un animal élevé pour sa consommation. En étudiant les systèmes de dénomination des oiseaux, des chiens, du bétail et des chevaux de course, Lévi-Strauss avait déjà observé la particularité du statut du cheval de course, un « inhumain métaphorique » ni pleinement sujet comme le chien ni simplement objet comme le bétail (Lévi-Strauss, 1962, p. 273-276). Au regard du droit international, les clones des chevaux sont également dans une situation liminaire. En 2012, la Fédération équestre internationale (FEI) a changé ses règles pour autoriser la participation des clones aux compétitions sportives alors même que la plupart des *Stud books* refusent d'enregistrer leur naissance et donc de leur accorder une existence légale. Par ailleurs, le clonage des chevaux est pris dans une législation plus large qui vise à encadrer le clonage des autres espèces animales. En 2015, le Parlement européen a adopté à une grande majorité (529 voix contre 120) une législation interdisant le clonage d'animaux à des fins d'élevage et d'alimentation dans l'Union européenne, mais aussi l'importation sur le territoire européen de leurs descendants et des produits qui en sont issus. En fait, seuls les chevaux risquant de finir dans la chaîne alimentaire sont visés par cette interdiction. L'hippophagie étant marginale en Europe, le clonage des chevaux bénéficie encore d'un flou juridique qui permet son application. Toujours est-il que le clonage des équidés semble s'être déplacé dans des pays où les questions de bioéthique soulevées par le clonage animal sont moins problématiques que dans l'Union européenne : le laboratoire français Cryozootech a fermé en 2014 et les autres laboratoires de clonage sont situés en Amérique du Nord (ViaGen, Crestview genetics, Replica Farms) ou en Argentine (Kheiron Biotech).

La principale opposition légale au clonage animal réside dans le risque

sanitaire encore inconnu qu'entraînerait la consommation d'animaux clonés ou issus du clonage. Mais le clonage pose également un problème moral d'atteinte à la « dignité animale » (Campbell, 2018). Le taux d'échec du clonage somatique des chevaux étant encore considérable, la proximité d'un abattoir est nécessaire pour obtenir suffisamment d'ovocytes destinés à accueillir le matériel génétique de l'individu donneur. Pour donner naissance à Prometea, huit cent quarante et un ovocytes prélevés sur des juments – dont seuls vingt-deux atteignent le stade d'embryons avancés – furent nécessaires pour obtenir quatre grossesses et une seule mise bas à terme. Les coulisses de chaque clone vivant font apparaître un paysage peuplé de poulains aux membres déformés ou mort-nés, de juments vouées à l'abattoir, d'échecs embryonnaires ; tableau qui s'accorde mal avec les représentations actuelles d'une majorité grandissante des ressortissants des pays concernés quant à ce que sont ou devraient être les relations aux animaux et, plus généralement, au vivant.

Vingt ans après Dolly, le clonage animal ne suscite plus le même emballement médiatique. Si le premier représentant de chaque nouvelle espèce de mammifère clonée a été annoncé triomphalement (Marguerite la vache en 1998, CarbonCopy le chat en 2001, Snuppy le chien en 2005...), relançant momentanément le débat éthique qui avait entouré la naissance de Dolly, leurs successeurs ont vu le jour sans grand retentissement. Le clonage des chevaux ne fait pas exception et il est par exemple impossible d'évaluer le nombre exact de clones en circulation. Cependant, l'examen de quelques cas fournit déjà des contrastes significatifs si l'on envisage la manière dont le clonage révèle certaines idées sous-jacentes en matière de parenté dans le monde euro-américain. L'imaginaire qui entoure la reproduction des chevaux offre en quelque sorte l'image en miroir d'une certaine « culture de la parenté » (Carsten, 2000). Le clonage suppose l'idée d'une identité parfaite entre l'original et la copie. Si ce n'est évidemment pas le cas, même d'un point de vue strictement génétique, cela entretient l'illusion que l'identité d'un sujet pourrait être entièrement contenue dans son génome. Le clonage des chevaux fait ressortir deux figures contrastées, celle du champion et celle de l'animal familier. L'identité présumée de l'original et du clone assume deux fonctions complémentaires qui renvoient à deux imaginaires différents : celui de l'affranchissement de l'aléatoire de la reproduction sexuée en maîtrisant la descendance d'un être d'exception et celui d'assouvir un désir d'immortalité en obtenant le jumeau d'un être cher.

Dans les deux cas, cela conduit à combiner deux relations antithétiques de germanité et de filiation : la multiplication du champion par clonage contrevient à la succession des générations et la réplique de l'animal familial se trouve dans un décalage temporel incompatible avec l'idée de gémellité. Au travers de ces deux figures, ce sont également deux conceptions complémentaires de la parenté qui se donnent à voir ; celle d'un univers familial ordonné par la généalogie et celle d'une parenté construite, entièrement définie par les affects. Ces deux figures font ressortir une image grossie d'une opposition constitutive de la parenté entre la « structure » et le « sentiment ». En projetant nos idées en matière de parenté sur les chevaux, ceux-ci nous donnent en retour une image déformée de nous-mêmes. Ils nous renvoient à un monde où l'ordre généalogique peut se déployer à plein régime, au-delà même du monde révolu de l'aristocratie du XVIII<sup>e</sup> siècle dont il conserve l'empreinte, et ils nous projettent dans un univers où l'extension des sentiments ne connaît plus de limites, pas même celle de la frontière entre espèces. En d'autres termes, une parenté qui n'est plus vraiment, et une parenté qui n'est pas encore.

## ÉPILOGUE

Ces idées paraîtraient bien étranges sur le terrain ouest-africain qui m'est plus familier, celui des Bassari (République de Guinée). Je ne peux que spéculer sur ce qu'ils en penseraient mais je peux anticiper sans grand risque la perplexité qui serait la leur. Car j'ai toujours été saisi par la rigidité de la frontière qu'ils me semblaient poser entre humains et animaux. Ils sont pourtant loin d'être étrangers aux relations de proximité qui existent entre espèces différentes dans certaines sociétés. Les pasteurs semi-nomades peuls, anciens ennemis des Bassari avec lesquels ceux-ci entretiennent aujourd'hui des relations pacifiées de commerce et de voisinage territorial, fournissent un exemple concret de relation pastorale où certains principes d'organisation sociale et de tempérament associés aux humains sont projetés sur les vaches. Les Bassari, pour qui le modèle de la relation humain/animal est davantage celui de la prédation et de la chasse, ne cessent de se moquer de ces voisins qui passent leur temps à courir après leurs vaches. L'animal le plus proche des Bassari est en fait le chien. Mais, si les chiens sont des précieux partenaires de chasse, l'idée d'en faire des membres de la famille

serait proprement scandaleuse. Dès leur plus jeune âge, les enfants sont encouragés à houspiller, parfois rudement, les chiots, afin qu'adultes les chiens restent à bonne distance des activités humaines. Les chiens ne sont d'ailleurs jamais nommés individuellement. Lorsqu'on emploie le nom générique de leur espèce au pluriel, *o-danget*, c'est pour désigner la classe d'âge des hommes d'une vingtaine d'années qui, pendant six ans, aura la responsabilité peu valorisée de brutaliser les novices lors de l'initiation masculine.

Qu'un animal puisse être singularisé à l'extrême comme c'est le cas en Occident de certains chevaux et de certains membres d'autres espèces serait donc particulièrement curieux pour les Bassari. La perspective du clonage animal ne ferait pas sens mais celle du clonage humain serait, je crois, encore plus radicalement écartée. Non en raison d'un rejet du clonage en tant que tel, puisque le bouturage des plantes est une pratique ordinaire, mais plutôt parce que l'idée que deux individus puissent être identiques serait difficilement acceptable. Plusieurs institutions indiquent bien le poids considérable que les Bassari accordent à la singularité de chaque sujet humain. La gémellité est par exemple suffisamment problématique pour que les soins prodigués aux enfants n'aboutissent généralement à la survie que d'un seul des deux. On observe également ce souci de la singularité dans les pratiques de nomination qui écartent rigoureusement les situations d'homonymie, réservant à chaque adulte un nom unique qui ne saurait exister en deux exemplaires. Ces pratiques gagnent en intelligibilité si on les rapporte à un régime ontologique « analogique » (Descola, 2005). Comme prévu par le modèle, ce monde saturé de différences ne tient ensemble que par la multiplication des principes de classement, les plus notables sur le plan de l'organisation sociale des Bassari étant l'ordonnancement global produit par le système de classes d'âge et la segmentation par matriclans. Ranger les Bassari dans tel régime ontologique plutôt que dans tel autre ne présente qu'un intérêt limité. Il est plus judicieux de réfléchir, comme nous y invite Philippe Descola, aux conditions qui président à la plus ou moins grande compatibilité de certaines institutions entre elles. À cet égard, on peut avancer que le clonage reproductif, tout en étant encore écarté pour les humains mais déjà autorisé pour les autres mammifères, est en fait beaucoup moins incompatible avec le monde naturaliste dans lequel sa faisabilité technique est née, qu'il ne le serait sous d'autres régimes ontologiques. Je suis bien incapable d'imaginer

comment les Achuar accueilleraient le projet de cloner un jaguar ou un parent humain, mais je présume que leurs arguments ne seraient pas les mêmes que les nôtres ou ceux des Bassari.

## BIBLIOGRAPHIE

- BLOMAC, Nicole (de), 1997, « Imitation ou appropriation ? Pourquoi des généalogistes pour les chevaux ? », p. 267-272 in Tiphaine Barthélémy et Marie-Claude Pingaud (sous la dir. de) : *La Généalogie entre science et passion*, Paris, Éd. du CTHS.
- CARSTEN, Janet, 2000, « Introduction. Cultures of Relatedness », p. 1-36 in Janet Carsten (ed.) : *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CASSIDY, Rebecca, 2002, « The Social Practice of Racehorse Breeding », *Society and Animals*, 10 (2), p. 155-171.
- , 2007, « “Bon sang ne saurait mentir”. Reproduction d’hommes et de chevaux à Newmarket », *Ethnologie française*, 37 (2), p. 233-242.
- , 2009, « Arborescent culture: writing and not writing racehorse pedigrees », p. 24-49 in Sandra Bamford et James Leach (eds) : *Kinship and Beyond. The Genealogical Model Reconsidered*, New York, Berghahn.
- CAMPBELL, Madeleine L. H., 2018, « Is cloning horse ethical? », *Equine Veterinary Education*, 30 (5), p. 268-273.
- DIGARD, Jean-Pierre, 1990, *L’Homme et les animaux domestiques. Anthropologie d’une passion*, Paris, Fayard.
- , 1995, « Cheval, mon amour. Sports équestres et sensibilités “animalitaires” en France », *Terrain*, 25, p. 49-60.
- , 2003, *Une histoire du cheval. Art, techniques, société*, Arles, Actes Sud.
- DESCOLA, Philippe, 2000, « La descendance d’Héphaïstos », p. 328-340 in Jean-Luc Jamard, Emmanuel Terray et Margarita Xanthakou (sous la dir. de) : *En substances. Textes pour Françoise Héritier*, Paris, Fayard.
- , 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- FRANKLIN, Sara, 2007, *Dolly Mixtures. The Remaking of Genealogy*, Londres/Durham, Duke University Press.
- GALLI, Cesare et al., 2003, « A Cloned Horse Born to Its Dam Twin », *Nature*, 424, p. 635.
- HARAWAY, Donna, 2002, *The Companion Species Manifesto. Dogs, people, and significant*

- otherness*, Chicago, Prickly Paradigm Press.
- HEATHERINGTON, Tracey, 2008, « Cloning the wild mouflon », *Anthropology Today*, 24 (1), p. 9-14.
- HÉRITIER, Françoise, 1981, *L'Exercice de la parenté*, Paris, Seuil/Gallimard.
- , 1994, *Les Deux sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*, Paris, Odile Jacob.
- LANGLOIS, Bertrand, 2016, « Où en sommes-nous concernant "l'amélioration de la race chevaline" ? », *Ethnozootechnie*, 101, p. 25-28.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1962, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.
- MOISSEEFF, Marika, 2000, « Une figure de l'altérité chez les Denticos ou la maternité comme puissance maléfique », p. 471-489 in Jean-Luc Jamard, Emmanuel Terray et Margarita Xanthakou (sous la dir. de) : *En substances. Textes pour Françoise Héritier*, Paris, Fayard.
- PALMER, Éric, 2016, « Du cheval sauvage au cheval domestique, interventions humaines sur la reproduction équine », *Ethnozootechnie*, 101, p. 41-44.
- PITT-RIVERS, Julian, 1973, « The Kith and the Kin », p. 89-105 in Jack Goody (ed.): *The Character of kinship*, Londres, Cambridge University Press.
- SCHNEIDER, David, 1984, *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

## NOTES

1. Un roman adapté par la suite au cinéma : Louise L. Lambrichs, *À ton image*, Paris, Éditions de l'Olivier, 1998.
2. Byerley Turk (1680), Darley Arabian (1704) et Godolphin Arabian (1729).
3. Voir l'article « Like Tinder, but for horses? The Weatherbys app that matches mares and stallions » paru le 19 janvier 2017 sur le site de la revue *Country Life* (<https://www.countrylife.co.uk/out-and-about/sporting-country-pursuits/tinder-for-horses-new-global-stallions-app-launched-147585>).
4. Voir l'article « First Clone Horse Born » paru le 7 août 2003 sur le site de la revue *Nature* (<https://www.nature.com/news/2003/030804/full/news030804-8.html>).
5. Sur le site de l'éleveur Joris de Brabander, l'étalon est présenté ainsi : « Nesquick a été agréé en mars 2016 au studbook BWP. Le jury l'a accepté car il pense qu'il va ramener du modèle, de la technique et de la force. Nesquick est un cheval moderne, issu de la meilleure souche BWP. Sa mère, Héroïne de Muze, âgée de neuf ans, saute en international à 1,50 m. Sa grand-mère, Exellentia de Muze (1,45 m), est la mère de Huxx de Muze (1,50 m), d'Inshallah de Muze (1,50 m), d'Iphigeneia de Muze (1,50 m), et d'Incroyable

de Muze (1,60 m) » (<https://www.jorisdebrabander.be/fr/paard/NESQUICK-DE-LA-LINIERE-Quidam-de-Revel-II-Z-clone-x-Tinkas-Boy>).

6. L'éleveur Joris de Brabander répond aux questions du journaliste du magazine *Stud for Life* : <http://www.studforlife.com/fr/actualite/quidam-de-revel-i-z-un-clone-version-nature>.

7. Extrait littéral sur le site de la société ViaGen Pets : <https://viagenpets.com/story/legacy/>.

# LE GUERRIER, LE JAGUAR ET L'ANTHROPOPHAGE

Variations sur trois figures wayãpi

par

Pierre GRENAND

*ethnologue, directeur de recherche émérite  
Institut de recherche pour le développement*

&

Françoise GRENAND

*ethnologue, directrice de recherche émérite  
Centre national de la recherche scientifique*

« Faites attention aux guêpes *alasisi*

Faites attention

Elles sont à la queue leu leu

Elles suivent le jaguar en file indienne

Elles suivent le jaguar. »

(*chant wanini*, « *La guerre* », Totowa, Mula, 1974)

Le travail de l'ethnologue n'est qu'un perpétuel « bricolage » fondé sur une succession d'intuitions et de découvertes. C'est aussi une tentative d'harmonisation avec le préexistant acquis au cours des lectures et de l'enseignement des maîtres.

Nous ne reviendrons pas sur l'opposition nature/culture aujourd'hui définitivement dépassée par Philippe Descola. Ce qui va suivre se situe, sans doute aucun, bien au-delà ; pourtant, dans les années de notre travail de terrain initial, cette opposition demeurait une convention commode que les américanistes ne remettaient pas en cause. De façon très concrète, c'est par la révélation de l'omniprésence de la *métamorphose*

que l'opposition nature/culture cessa de nous préoccuper et c'est bien elle qui constitue le fil conducteur de notre propos.

Le destin a voulu qu'au lieu de travailler avec un peuple de langue caribe, les Wayana, truculents camarades qui nous ont tout de même donné une grande envie d'ethnologie, nous fûmes sauvés de la mort par des Tupi-Guarani, les Wayâpi. Depuis ce jour, notre destin, *flesh and bones*, est lié à eux. On peut s'étonner de l'emploi de mots comme Caribe ou Tupi-Guarani, mais l'un dans l'autre, au delà de grandes similitudes qui constituent l'ethos de tous les Amérindiens, il existe des manières d'être propres à des cultures caractérisées par une appartenance linguistique commune, qui rempliraient des volumes entiers.

Nous n'avons pu, en dépit de quelques timides tentatives, parvenir à un quelconque « regard éloigné ». Nous n'avons pas vécu les moments heureux de notre existence dans les « Tristes tropiques ». Nos amis les plus vieux – tous décédés – les voyaient venir, nos amis encore vivants, ceux avec qui nous avons vieilli, les vivent douloureusement.

Ce passé heureux est fait d'espaces et de paroles : le moindre lieu parcouru est nommé, partagé et évoqué en mots banals, lourds<sup>1</sup> de sens ou encore humoristiques.

L'expression « ethnographie profonde » n'a peut-être jamais été écrite mais il s'agit bien de cela. Et si elle est diffusée un jour, elle sera sans doute déniée ou vilipendée.

Dans cet hommage à un camarade autant philosophe qu'ethnologue, nous allons témoigner de temps concrètement anciens. Même lorsque nous sommes assis devant le feu de notre cheminée, ils demeurent profondément vivants pour les Amérindiens et pour nous, ces temps que les Européens (Blancs, colonisateurs, choisissez le mot qui vous convient) n'aiment plus désormais évoquer, puisque les Amérindiens sont au bout du compte devenus des victimes innocentes.

De toute façon, il fallait que nous revoyions les vivants et évoquions les morts avant d'écrire ce texte, pour nous assurer que la pensée wayâpi était en place<sup>2</sup>. Merci Monsieur, les Wayâpi sont toujours là, et bien là. Leur pensée demeure, inchangée (le mot n'est pas de circonstance), précieuse pensée animiste qui affronte religion(s) et rationalisme et dont ils payent cher le prix à la sauvegarder. Adonc, les monstres, les esprits, les rêves, tout ce qui engendre bonheur et malheur, sans hiatus et catégorisation, font partie du quotidien. C'est un regard évident, intransposable, unique sur un univers de pensée. L'appétence de liberté pour un Wayâpi est un

truisme ; c'est d'ailleurs lorsqu'il en est privé qu'il en arrive à choisir le suicide.

Il fallait bien cela pour monter le décor. Pour l'essentiel, nous parlerons de choses qui, *matériellement*, n'existent plus mais restent au cœur de la vie des villageois contemporains. Notre propos réflexif, montrant que les thèmes qui suivent se sont mis en place d'abord sans ordre dans un cadre discursif, aboutissent à une sorte de puzzle dont nous avons isolé les éléments irréductibles.

Le guerrier, le jaguar et l'anthropophage sont des termes (des figures ? des représentations ?) parfaitement récurrents. Ce n'est pas bien original quand on parle des sociétés amazoniennes. Plus intéressant, ces figures sont médiatisées par la métamorphose. En vérité lors de nos enquêtes, nous avions la tête pleine de la littérature absorbée dans la bibliothèque de l'ancien musée de l'Homme.

Mais venons au moment où ces choses nous furent données à voir. Selon les mots de nos camarades wayāpi qui détenaient les savoirs, tous deux n'étions alors que « des petits enfants qu'il fallait apprivoiser, *malānu'a* ». « Apprivoiser » : cette figure centrale de l'alliance avec le monde invisible et plus largement toutes les figures de l'altérité.

Le cadre étant en place, nous allons pouvoir conter les choses comme elles sont venues.

Scène 1 : Petit matin blême de saison des pluies, dans un campement de chasse à Yawamemi sisi<sup>3</sup>. Yepe Miso réveilla la bande de feignants qui traînaient dans leurs hamacs. Il avait préparé une calebasse de suc de fruit de génipa<sup>4</sup> ; il nous fit lever, avec ses moqueries habituelles, et nous aspergea de points bleu-noir en nous déclarant : « Vous êtes des jaguars désormais ».

Cette transmutation, reçue comme une gifle, renvoya cinq cents ans en arrière l'un d'entre nous seul présent ce jour-là et qui entendit les mots de Cougnanbébé (Léry, 1975 [1580]) qui, peint avec le même génipa, se proclamait, sans hasard ni doute, jaguar, alors que son nom signifiait « femme ramollie ». Cette scène jetait plus qu'un pont, un boulevard, vers ce qui allait suivre.

Nous étions d'humbles chasseurs, et l'objet de notre peinture corporelle n'était qu'une métamorphose temporaire nécessaire pour légitimer notre présence dans les grands bois et notre envie de chasser. Il se trouve que le jaguar est aussi un balourd, un maladroit, un bravache

souvent berné, même par la modeste mais maligne tortue de terre. Je le savais déjà. Se métamorphoser en jaguar n'était alors qu'une prolongation de nous-mêmes au delà du cercle sécurisé de la communauté.

Celui d'entre nous deux seul présent ce jour-là avec les chasseurs ne le comprit que bien plus tard.

L'essentiel était cependant en place...

Scène 2 : Les ethnographes que nous étions peinaient sur les généalogies ; une véritable obsession. Nous voulions connaître ce peuple le plus loin qu'il fût possible dans son passé. Il y avait beaucoup d'insolence à cela : l'Histoire, encore trop marquée au coin du marxisme, était marginalisée dans l'ethnologie de nos professeurs.

Mais nous étions sortis de ces préoccupations idéologiques. Elles ne concernaient en aucune façon nos camarades, nous pouvions donc continuer. En vérité, les Wayāpi n'aiment pas nommer les vivants ; en revanche pour les morts anciens, c'est une véritable délectation. Pour nous, c'était une chance car nombre de ces ancêtres étaient sujets à littérature (orale !), allant du picaresque à l'héroïque.

La pluie avait cessé, les enfants étaient couchés, la lune était pâle, une lune de coyote ou de renard, auraient dit les Apaches ou peut-être les Sioux. Calme et félicité.

Sa'i Aitu prit la parole.

Cette grand-mère incarnait pour nous le monde ancien, un monde que nous imaginions d'avant Christophe Colomb. La nuit, elle aimait réchauffer son corps rabougri et nu au feu du boucan débordant de la chasse d'hommes juvéniles, image sublime de l'ancestralité veillant sur sa descendance.

D'une petite voix, elle dit : « Pourquoi mentez-vous à mon petit-fils Piye [Pierre], vous savez bien que nos anciens ont mangé les ennemis ! Vous le savez tous ! »

Des rires gênés s'échappèrent des bancs des hommes. Certains parmi nos jeunes compagnons de tous les jours avaient fréquenté l'école primaire de Camopi, dans des conditions certes plus douces que celles des enfants kali'na qui subissaient les *homes* catholiques, mais la honte de certains aspects de leur culture avait suffisamment percolé pour empêcher l'anthropophagie d'émerger du passé.

Et Sa'i Aitu, triomphante, faisait face à une assemblée d'hommes jeunes et moins jeunes, car si les Wayāpi aiment bien affirmer leur virilité,

les grands-mères jouent dans leur culture un rôle central ; jusqu'à l'âge du mariage, les filles voient très souvent leur nom précédé du préfixe *sa'i*, « grand-mère ». Cette appellation englobant la femme pré-sexuée et la femme post-sexuée sert à rappeler la liste des noms d'ancêtres du passé généalogique « relevés » au profit de jeunes enfants marquant la continuité vers l'avenir.

Son gendre Emmanuel Pawe prit alors le relais et passa aux aveux. La preuve par quatre fut alors jetée dans notre cercle attentif : « Grand-mère à grosse mâchoire », *Sa'i Makaka*, épouse de *Kwanu*, ancêtres d'un bon tiers de notre village. « Grand-mère à grosse mâchoire », ainsi désignée car elle avait souvent mâché de la viande humaine. Cette femme vécut sur le haut cours du *Kouc*, affluent du *Jari*, dans la communauté du chef *Alipipoko* et c'est dans ce groupe que *Henri Coudreau* (1893) recueillit en 1890 des témoignages d'anthropophagie qu'il publia dans ses récits d'exploration. À notre tour d'avouer que nous avons obligatoirement lu ce passage, lequel avait dû nous paraître peu crédible. Pourtant, cette fois-ci, point d'hyper-critique : anthropophagie, on te tient !

Au final, sur les habitudes alimentaires de cette grand-mère, nous n'obtinmes pas davantage, à part qu'elle n'était pas seule à consommer ce mets de choix. Et nous n'eûmes guère d'éléments sur la provenance des individus consommés. Cette histoire nous en remémore une autre, plus ancienne.

Scène 3 : Au milieu de nos tribulations, nous payayons sur le *Jari* (mai 1969), à trois ou quatre canots, avec un groupe de *Wayāpi* du Sud et des chercheurs d'or brésiliens *caboclos*, donc eux-mêmes descendants d'Amérindiens<sup>5</sup>. Tout le monde crève la faim. Il est décidé de faire étape au village wayana de *Kumu pata*, en voie d'abandon. Ses ultimes résidants sont une grand-mère wayāpi et son fils. Amérindiens et Brésiliens partent en chasse. Dans les collines alentour, ils tombent sur des palmiers *caumous*<sup>6</sup> chargés de fruits, avidement consommés par des singes atèles<sup>7</sup>. C'est la guerre, le combat s'engage. *Caboclos* brésiliens et Amérindiens reviennent avec des hottes chargées de singes et de fruits de palmier mûrs à point. Les boucans rougeoient, ployant sous les corps des singes mille fois retournés. Bras et jambes, emmanchés sur de longues piques fichées en terre, amoureuxment surveillés par les chasseurs-guerriers, rôtissent tout autour d'un feu central, sous la grande case de fête *otopan* qui avait appartenu au chef *Alimiin*. La graisse jaune des singes dégouline dans le feu

en grésillant, lâchant des gerbes d'étincelles : ils jouent merveilleusement leur rôle, tous ces membres dépecés de singes... ou d'hommes ? Allez savoir, ils se ressemblent tant. La soirée est autant un délire de mangeaille qu'un retour de guerre.

Scène 4 : En fait celle-ci n'existe pas. Ou plutôt, elle dure des années ; au fil de nos enquêtes, la suite n'allait être qu'une vallée de miel. De la foulditude des paroles wayāpi, surgiraient des images de captifs, de jaguars, d'ennemis dévorés, peu importe l'ordre. Rien n'a plus jamais été remis en question jusqu'à aujourd'hui. Il nous arriva même de barboter en plein délire anthropophagique, nos lectures faisant le reste. Les scènes sont tellement multiples qu'elles dépassent notre propos. La guerre, les Wayāpi en parlent beaucoup et souvent, comme tous les êtres humains. La musique véhiculée par les femmes n'est pas exactement la même. Les hommes, elle les angoisse d'autant plus qu'ils en sont désormais privés. C'est avant tout une histoire de vengeance, lepi, que le concept occidental de vendetta approcherait le moins mal. Il y eut toutes sortes de guerre dont nous avons jadis tenté une typologie (Grenand, 1982, p. 205-234). Parler du monde d'« avant que les Blancs soient encore et toujours dans nos pattes » reste pour les Wayāpi un fruit qu'ils dégustent avec une jouissance infinie. La guerre affleure juste sous la peau. À l'heure où nous écrivons, ils défient le grand Brésil qui leur dénie l'usage de la rive droite de l'Oyapock en y ouvrant leurs abattis.

Quelques détours nous aideront à bâtir la synthèse émergeant de l'équilibre des trois éléments que sont la guerre, la chasse et la dévoration de chair humaine. Commençons par de l'analytique et beaucoup de subjectif en essayant de donner du corps, du liant à ce qui n'est, somme toute, qu'une démarche élémentaire d'ethnographie.

La pratique de l'anthropophagie traverse toute l'histoire ancienne des Wayāpi, pour disparaître sous la pression des puissances coloniales, mais aussi, plus banalement, en raison de la diminution de guerriers et d'ennemis à consommer. Faute de combattants, en somme. L'extinction de son occurrence est sans doute progressive, avec quelques à-coups, de la fin du XVIII<sup>e</sup> au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Si l'anthropophagie a sombré, le thème de la dévoration subsiste presque intact dans l'altérité animale, sublimée dans la figure du dévoreur, *yawa*, dont le jaguar, terme ici à prendre comme entité suprême, est une porte vers un transformisme infini (Grenand, 2008). Cet être polymorphe peut se transformer en

guêpes tueuses ou en grenouille magicienne – à moins que ce ne soit l'inverse –, prendre des noms variés, être un homme animalisé, un animal humanisé, être fort et faible à la fois, symbole parfait des heurs et malheurs du guerrier et du chasseur.

Avez-vous déjà vu un jaguar se déplacer en forêt ? N'importe quel bon film naturaliste vous le montrera dans son jus. Si vous n'êtes pas convaincus qu'il incarne autant la force de l'homme que sa faiblesse, si, au contraire, vous le réduisez à sa dimension de belle bête menacée d'extinction, il vaut mieux éviter la forêt. Cet animal est notre frère, avide de réussite cynégétique, mais vivant dans l'hésitation perpétuelle. Il *peut* attaquer, pour y renoncer derechef. D'ailleurs, il lui arrive de rater son coup, quand même un peu. Il est nous, nous sommes lui. Les récits sont là, ils prendraient des pages...

La figure du dévoreur est pleinement présente dans le discours quotidien et pas seulement dans les réflexions d'intellectuels wayāpi comme Raymond Lassouka. La viande, le gibier, le prisonnier dévoré, c'est la même chose et c'est le même mot, *miya*. Elle s'inscrit au plus profond du dualisme de la personnalité wayāpi. La « voracité », *ti'aā*, est une cause majeure de dérèglement. On ne doit pas faire d'excès, et ce en toutes choses : pas trop coucher avec les femmes, pas trop abuser de telle nourriture, ne pas extérioriser ses émotions, ne pas thésauriser, respecter les interdits. De celui qui se comporte différemment, il est dit *e'ite piaso*, « il en fait trop » !

Bon nombre de mythes d'origine, celui du jaguar comme du singe atèle, celui des cervidés, des pécaris et de divers esprits sont basés sur ce thème de l'excès, du non-respect de la tempérance. Mais surtout, ils rappellent leur origine humaine. Ils sont nous, nous sommes eux, tout cela ne faisant que nous renvoyer à la scène initiale où un vieux chasseur transforme ses camarades en autant de jaguars. Chasser est un supplément d'âme ; mieux, une nécessité de l'âme. La chasse des vivants libère un potentiel d'âmes de gibiers dont se nourrissent les ombres des morts, *teānge*, demeurées sur terre. Il est important d'avoir à l'esprit cette optique pour comprendre que la chasse et la guerre ne sont bien sûr pas limitées à leurs fonctions économiques et sociales, mais possèdent une valeur homéostatique suprême englobant toutes les composantes de l'univers des Wayāpi. Ces êtres-gibiers, nés d'un excès des hommes, constituent aujourd'hui – pouvions-nous en douter ? – les gibiers par excellence<sup>8</sup>. L'anthropophagie implicite, celle qui ne vit plus que par le récit sublimé, réclame un langage

davantage métaphorique pour enfin déboucher sur une réalité toute crue, difficile à expliciter après tant d'années d'adaptation à la « paix blanche ». Le lien est pourtant si simple ...

Nous n'en avons donc pas terminé avec l'ombre ancienne de la guerre associée à l'anthropophagie. Il convient ici d'ouvrir un autre tiroir contenant une lanterne magique, où le mot *ombre* prend tout son sens. Les Wayāpi contemporains accordent une place importante à l'altérité excessive. C'est toujours en un lieu retiré et/ou éloigné que les chamanes les plus tueurs exercent leurs talents ; c'est aussi là que l'on rencontre des pratiques obsolètes. Cette perception des choses n'est sans doute pas étrangère à la construction du mythe de l'El Dorado. Des textes comme celui de Walter Raleigh (1993 [1596]) l'illustrent plus que nécessaire puisqu'il y a cru. Ses interlocuteurs, tout comme lui, vivaient totalement dans des mondes visibles et invisibles.

Ce sont donc les autres, ceux du fond de la forêt, les sauvages, les vrais, les Tapi'ïy, qui allaient servir de prête-noms aux Wayāpi. Les Tapi'ïy, ce sont les Tapuya, terme générique servant à désigner, du sud du Brésil à l'Amazone, ceux qui ne sont ni Tupi ni Guarani, littéralement « les sans-villages ». L'anthropophagie pouvait donc s'externaliser et là, plus de problème, le récit s'en donnait à cœur joie et on pouvait nous conter sans réserve, sans fausse pudeur, une belle histoire de captifs débouchant sur toutes les figures de style de l'anthropophagie tupinamba, celle que nous attendions, que nous espérions de tous nos vœux. La voici donc :

#### Histoire d'un captif wayāpi chez les Tapi'ïy

C'était avant la migration de Waninika ; les Wayāpi n'étaient pas encore sur l'Oyapock. Les Tapi'ïy étaient très sauvages. Ils s'allongeaient les oreilles en frottant le trou pratiqué dans les lobes avec la sève de la racine du palmier *pasi'i*. Ils avaient de grandes maisons à étage où vivaient plusieurs familles.

Un jour, les Tapi'ïy enlevèrent deux garçons et une fillette au village wayāpi de Kwatakea. Les deux Tapi'ïy qui les avaient enlevés se les partagèrent : l'un eut Piamisi et sa sœur ; l'autre eut le second garçon qui était beaucoup plus jeune. Les propriétaires élevèrent leurs captifs comme il faut ; ils vivaient comme les Tapi'ïy et avaient les oreilles longues comme eux.

Un jour, le propriétaire du plus jeune dit à l'autre : « Je veux manger le mien. Et toi ? » L'autre répondit : « Non, c'est mon beau-

frère (il venait de le marier avec sa sœur) ; mange le tien si tu veux. » Il ajouta : « *tatapole*<sup>9</sup> ! » Piamisi, qui n'était pas loin, avait entendu, et bien qu'il ne fût pas concerné, il alla prévenir son ami. Celui-ci répondit : « Je suis bien ici ; ils ne me feront rien. »

Piamisi projeta de se sauver à la première occasion. Bientôt eut lieu une grande fête à *cachiri* (c'est-à-dire accompagnée de toute la bière de manioc qui convient) ; pendant toute la journée, Piamisi dansa avec les Tapi'iy ; le jeune garçon les regardait car il n'avait pas encore l'âge de danser. Il ne comprenait pas bien, mais Piamisi, lui, avait compris qu'ils allaient manger son ami. À l'aube, les Tapi'iy s'emparèrent du jeune homme et lui lièrent les mains en l'air à un poteau, ainsi que les pieds. Ensuite, ils firent semblant de le flécher, puis le fléchèrent pour de bon. Ils chantèrent alors une chanson où l'on expliquait comment il fallait le manger. Pendant la journée, ils mangèrent. Ils disaient à Piamisi :

« Viens ! C'est bon comme du singe atèle rôti. » Lui disait qu'il préférerait la bière de manioc *cachiri* et que, d'ailleurs, il avait déjà trop bu.

Comme les danses devaient encore durer quatre jours, il décida de s'évader. Le soir, quand les Tapi'iy allaient se coucher, il feignait l'ivresse et continuait de danser seul. Puis, lorsque tout le monde dormait, il allait dans la forêt cacher de la cassave qu'il prenait à sa sœur. Il fit pareil la nuit suivante avec encore de la cassave et des ignames. La dernière nuit, son maître lui fit remarquer la baisse rapide de la cassave. Piamisi dit qu'il avait été chasser la nuit précédente, qu'il n'avait rien tué et que, pour cette raison, il avait mangé beaucoup de cassave en rentrant. Le maître s'étonna qu'il n'eût rien tué ; il répondit qu'il était saoul.

La nuit suivante, il demanda à sa sœur de fuir avec lui. Elle lui répondit qu'elle aimait bien son mari (son maître l'avait mariée) et qu'elle resterait avec les Tapi'iy. Il partit donc seul et marcha toute la nuit. À l'aube, il arriva au bord d'une rivière et navigua toute la journée ; puis il marcha quatre jours et quatre nuits. Il arriva à un abri de chasse des siens. Il trouva des restes de cassave et reprit des forces, car il n'avait plus rien à manger. Il marcha le lendemain encore et, dans la soirée, il arriva à l'entrée du village wayāpi.

Il s'assit au milieu du sentier. Des femmes qui venaient faire leurs besoins le virent et coururent dire qu'il y avait un Tapi'iy qui voulait les

violenter et qu'il fallait le tuer. Les hommes du village arrivèrent ; alors, Piamisi cria qu'il était leur frère. Il dit : « Mon grand-père s'appelait Kwatakea ; s'il est encore en vie, il se souviendra qu'il avait un petit-fils. » Kwatakea s'approcha et regarda ce « Tapi'iy » ; il dit :

« Oui, j'avais un petit-fils qui s'appelait Piamisi et que les Tapi'iy capturèrent. » Alors ils se reconnurent. Piamisi ne vécut pas longtemps chez les siens car, quelque temps plus tard, les Tapi'iy lui envoyèrent un mauvais sort et il mourut. [conté par Zidock et Mûpea en janvier 1972, à Trois-Sauts, traduit sur-le-champ par Yawalu]

Tupinamba comme Wayâpi, on n'échappe pas à son destin de captif : bon à manger, bon pour mourir. Nous sommes confrontés à une pratique ancienne de l'anthropophagie renvoyant à un ethos tout aussi élémentaire que celui de la consommation des pécaris ou des cervidés. En bref, même si l'anthropophagie ce n'est pas nous, ce sont les autres, nous sommes tous des jaguars, des guerriers, et rien d'autre.

Au final, tout s'est mis en place comme nous le désirions ; mais pour être honnêtes, il nous faut bien conclure sur de l'existant. Les Wayâpi actuels sont des guerriers sans guerre. L'Histoire (les histoires ?) racontée par eux est essentiellement héroïque ou dramatique. Elle constitue, avec les mythes, le *malângatu*, voulu par nos camarades francophones non comme le « beau récit » mais plutôt comme le « parler sérieux ». Les récits de guerre prennent chez eux une réelle valeur théâtrale à laquelle se rattache une nostalgie, parfois même un sentiment de frustration profonde.

La notion de combat fait partie de l'horizon quotidien de leur pensée. Le même mot, *yapisi*, désigne l'action de chasser, de faire la guerre, de violer les femmes ennemies et de lutter contre les entités invisibles. Il y aurait beaucoup à dire aussi sur la place de ces dernières comme sur le destin des âmes des morts. La guerre rendue impossible, il reste aux Wayâpi la possibilité de lutter contre les esprits malfaisants et de chasser. Ainsi le jaguar métaphorisé, le dévoreur, n'est jamais bien loin.

Nous finirons par l'évocation d'un rituel qui a lui seul résume tout ce qui précède. Ce rituel très significatif est mis en place lors de grandes fêtes entre deux communautés ; il est connu de tous les Wayâpi, de Camopi à l'Amapari. Il s'agit de *yawa mona*, « le vol des chiens ». On aura garde de ne point oublier que le chien entra dans le vocabulaire wayâpi sous le terme *yawa* qui n'est autre que le jaguar. En pleine fête, les danseurs, qui sont

également les invités, se répandent brutalement dans le village et pillent les demeures des invitants, entassant leur butin sur la place à l'intention de leurs épouses respectives. Cette parodie (les invitants ont pris soin de cacher ce qui ne devait pas être volé) de mise à sac, de guerre, finit dans les éclats de rire, mais aussi dans les cris suraigus évoquant des assauts anciens : c'était une plaisanterie ! Les invitants font généreusement don de leurs larcins aux invités. Demain, dès l'aube, les voleurs iront à la chasse ou à la pêche et paieront les volés ; de guerre apparente, *yawa mona* devient alliance. Cette félicité n'a peut-être pas toujours été de mise, puisque les gens du XIX<sup>e</sup> siècle se rendaient toujours aux fêtes dans une autre communauté armés de leurs flèches de guerre *kulumuli kulu*. Dans un semblable climat, les rituels tels que *yawa mona* ne dégénéraient-ils pas en combats véritables ? Ou bien n'avaient-ils lieu qu'entre communautés sûres de leurs relations pacifiques ?

Les *yawa* sont toujours là ; les chasseurs partent chaque matin en forêt. Les ombres des morts rôdent. L'essentiel demeure.

## BIBLIOGRAPHIE

COUDREAU, Henri, 1893, *Chez nos Indiens, quatre années dans la Guyane Française. 1887-1891*, Paris, Hachette, 609 p.

GRENAND, Françoise, 2008, « Nommer son univers : Pourquoi ? Comment ? Exemples parmi des sociétés amazoniennes », p. 119-130 in Daniel Prat, Aline Raynal-Roques et Albert Roguenant (sous la dir.) : *Peut-on classer le vivant ? Linné et la systématique aujourd'hui*, Paris, Éditions Belin, 448 p.

GRENAND, Pierre, 1982, *Ainsi parlaient nos ancêtres. Essai d'ethnohistoire wayâpi*, Paris, ORSTOM (« Travaux et documents », 148), 15 cartes, 4 tableaux, 420 p.

LÉRY, Jean (de), 1975, *Histoire d'un voyage fait en terre du Brésil* (édition de 1580, présentation et notes de Jean Morisot), Genève, Librairie Droz, 463 p.

RALEIGH, Walter (Sir), 1993, *El Dorado* (présentation de Alexandre Cioranescu et Robert H. Schomburgk, traduction de Jacques Chabert), Paris, Utz/Éditions UNESCO (1<sup>re</sup> éd. : 1848), 252 p.

## NOTES

1. C'est la traduction littérale du mot *ipowi*.
2. Les nouvelles depuis deux ans étaient toutes plus négatives les unes que les autres, notre monde pseudo humaniste ayant une capacité sans fin à pleurer sur ce qu'il a détruit.
3. Toponyme bien dans le ton puisqu'il signifie « Petit bébé jaguar ».
4. *Genipa americana* L. (Rubiaceae).
5. Les *Caboclos* sont nés du métissage ancien des Portugais et des Amérindiens et, par millions, ils peuplent aujourd'hui l'Amazonie.
6. *Oenocarpus bacaba* Mart. (Arecaceae).
7. *Ateles paniscus* L. (Cebidae).
8. Nous en retranchons le tapir dont la place hyper-sexuée est totalement extérieure à ce propos.
9. Cette interjection exprime la difficulté à obtenir ou à récupérer un objet. Notre traducteur l'a explicitée par ces mots : « les captifs sont difficiles à trouver ».

# DE LÉVI-STRAUSS À DESCOLA À L'HEURE DE L'ANTHROPOCÈNE

par

Jacques GRINEVALD

*philosophe, épistémologue, historien, professeur honoraire,  
Institut de hautes études internationales et du développement  
(IHEID, Genève, Suisse)*

Les premiers mots de ma contribution pour ce volume d'hommage à Philippe Descola seront des remerciements à Geremia Cometti. La raison en est simple : Geremia, l'un des coordinateurs de ce livre collectif, est le discret trait d'union qui explique – ou excuse – ma présence ici. Son invitation a été pour moi une surprise et un amical témoignage d'estime et de reconnaissance.

L'œuvre de Marcel Mauss (dont la richesse inépuisable était soulignée par Claude Lévi-Strauss) faisant partie de ma formation (française) en philosophie, j'ai retenu cette leçon – si souvent discutée (y compris par mes collègues anthropologues de l'Institut universitaire d'études du développement, l'ex-Institut africain de Genève devenu l'IUED) – que le « don » implique « l'obligation à rendre les présents ». Autrement dit, je ne pouvais me soustraire à la sollicitation de Geremia, maintenant en poste à Strasbourg, ma ville natale. J'ai fait la connaissance de Geremia en 2007 comme étudiant à l'IUED (qui devait être fusionné en 2008 avec les Hautes études internationales, dans le nouveau et luxueux IHEID). C'était une période difficile, heureusement avec une volée d'étudiants merveilleux.

À la hâte, comme une sorte de requiem, j'ai publié en fin d'année *La Biosphère de l'Anthropocène* (Grinevald, 2007). J'ai ensuite choisi Geremia comme assistant pour l'année académique 2010-2011, ma

dernière année avant la retraite, sans anticiper la suite de son parcours postdoctoral (Cometti, 2015) au Collège de France, invité dans le Laboratoire d'anthropologie sociale par le professeur Philippe Descola.

Si ma présence dans ce livre semblait logique pour mon ancien assistant, pour ma part, l'idée d'écrire une contribution dans ce volume d'hommage me plongeait dans une perplexité aussi vive que l'excitation émotionnelle qui entoure le débat sur l'Anthropocène car mes liens avec Philippe Descola sont extrêmement ténus et relativement tardifs. Je le regrette aujourd'hui, compte tenu des affinités que je ressens en face d'un aussi fidèle admirateur, critique et défenseur de son « maître » Claude Lévi-Strauss (Descola, 2004, 2008a, 2008b ; Descola [dir.], 2012), devenu lui-même une éminente figure de l'ethnologie et de l'anthropologie en général, et tout récemment une personnalité publique et médiatique de l'« urgence écologique » enfin reconnue en France. De mon temps, comme on dit, d'autres personnalités (dont Claude Lévi-Strauss, que Catherine Clément, dans son « Que sais-je ? » de 2002, a présenté comme « le seul véritable penseur écologique en France ») tentaient vainement de porter sur le devant de la scène la « question naturelle », plus précisément « notre crise écologique ». La plupart des chroniqueurs de la vie intellectuelle française les oublient.

On ne peut pourtant pas ignorer *La Société contre nature* de Serge Moscovici, qui date de 1972, *Le Contrat naturel* de Michel Serres, qui date de 1990, ou la collection « Écologie » dirigée au début des années 1970, chez Fayard, par le repentin Armand Petitjean, le « Père Mersenne » de la nébuleuse écologiste européenne, et dont j'ai été un collaborateur intime de 1975 à sa disparition en 2003.

Rétrospectivement, je constate qu'à l'époque de mes multiples enseignements à l'IUED, à l'université de Genève et à l'École polytechnique fédérale de Lausanne, je n'étais pas le seul à ignorer l'itinéraire post-lévi-straussien de Descola !

Même Marie-Claude Smouts, dans son remarquable essai d'écopolitique mondiale sur les *Forêts tropicales* (publié aux Presses de Sciences Po en 2001), ne mentionne pas une seule fois le nom de Philippe Descola. Question de chronologie et de cloisonnement disciplinaire sans doute. Pour ma part, cette lacune inconsciente faisait partie de « ma culture », naturellement limitée. Un jour, chez lui, Michel Serres (sans qui je n'aurais probablement jamais terminé ma thèse de doctorat avec Merleau-Ponty, Jacques, cousin de Maurice) m'avait répondu : « Mais,

Jacques, les lacunes, c'est la culture ! » Cette formule lapidaire a marqué durablement mon « métier de philosophe » (autre formule que mon itinéraire atypique doit à l'ami Michel Serres, Rio de Janeiro, août 1980).

Comme Norbert Wiener, le génial auteur de *Cybernetics* (1948), dont l'importance pour les sciences sociales avait été soulignée par Lévi-Strauss (Grinevald, 1978), et d'autres pionniers de l'interdisciplinarité et de la transdisciplinarité (terminologie que je dois personnellement au professeur Jean Piaget), je faisais partie dans les années 1980, comme Bruno Latour (Grinevald, 1990a ; Latour, 1990), des convaincus de la nécessité de dépasser le(s) grand(s) partage(s), et de réconcilier les sciences de l'homme avec les sciences de la nature (divisées et très spécialisées), et réciproquement, car toutes les sciences (inséparables d'un « état de société-nature » historiquement et géographiquement contingent) sont des fabrications humaines et naturelles inachevées, *in progress* (Moscovici, 1968, 1988 ; Grinevald, 1976, 1978, 2000). Les années passent, irrévocablement, notre « métabolisme industriel » prend des proportions gigantesques, nos déchets s'accumulent, l'urbanisation et l'industrialisation de la planète s'accélèrent : la crise écologique mondiale qui s'annonce depuis le début de la Guerre froide – et les retombées des essais thermonucléaires –, et qui a nourri mon catastrophisme « entropologique » (Grinevald, 1984), n'a cessé de s'amplifier, prenant un sens à l'échelle géobiologique de toute la Biosphère (Grinevald, 1987, 1990b). Malgré cela (et aussi à cause de cela), les délires technocratiques du prométhéisme (les manipulations de la génétique de l'évolution ou, à l'échelle géophysique, du système climatique), les critiques contradictoires et les polémiques sans fin qui accueillent le concept de l'Anthropocène (Bonneuil et Fressoz, 2013 ; Malhi, 2017 ; Beau et Larrère [dir.], 2018 ; Bauer et Ellis, 2018) illustrent à merveille (on peut s'en réjouir ou le déplorer) les multiples obstacles, malentendus et confusions qui réfrènt ce dialogue interdisciplinaire (interculturel aussi) que souhaitaient sincèrement Lévi-Strauss, le père du structuralisme en anthropologie, aussi bien que Piaget, le père de l'épistémologie génétique, malgré leurs différends méthodologiques et philosophiques (Grinevald, 1984).

Au début des années 30 du tragique xx<sup>e</sup> siècle, le philosophe espagnol José Ortega y Gasset dénonçait déjà « la barbarie del "especialismo" », comme le physicien autrichien Erwin Schrödinger le rappela avec insistance après le désastre absolu de la Shoah, du Goulag, et de Hiroshima-Nagasaki.

L'interdisciplinarité semblait s'imposer en même temps que la « conscience écologique » aux lendemains de la Seconde Guerre mondiale et du début dramatique de l'ère nucléaire (la métaphore totalitaire de la « guerre contre la nature » existait déjà bien avant *Our Plundered Planet* du naturaliste Fairfield Osborn), mais c'était sans compter avec la Guerre froide et tous ceux qui ne comprirent pas la célèbre annonce (dès 1931) de Paul Valéry : « le temps du monde fini commence ». Cet avertissement pour la géopolitique du choc en retour des civilisations « non occidentales » fut reformulé pour le *temps fini* de la croissance exponentielle (et du collapse qui en est la conséquence probable) dans le monde clos de l'écosystème planétaire ; mais, comme on sait, *The Limits to Growth*, le fameux rapport Meadows pour le Club de Rome, publié en 1972, souleva un tollé, aussi bien chez les marxistes que chez les libéraux, et personne ne voulait entendre le « message terrestre » du principal dissident de l'épistémologie mécaniste et arithmomorphique de l'Occident (Georgescu-Roegen, 1976). Les cris d'alarme des experts du mouvement international pour la conservation de la nature (la marge « sauvage » de la nature évoquée par Romain Gary (1956) dans *Les Racines du ciel*, que j'ai lu en 1970 au Tchad précisément), puis ceux des experts de la chimie de l'océan et de l'atmosphère (les deux enveloppes fluides du « milieu intérieur » de la géophysologie de notre planète vivante) n'eurent pratiquement aucun effet sur la dynamique infernale du système scientifico-militaire-industriel que j'appelais le SSMI (et Michel Serres « la thanatocratie »).

Même le retentissant « Sommet de la Terre » de Rio en 1992 qui adopta les deux grandes conventions des Nations unies sur le changement climatique et la diversité biologique (Grinevald, 2012b), vingt ans après la conférence de Stockholm sur l'« environnement humain », n'a nullement freiné – et encore moins abandonné – la *growthmania* (la folie de la croissance) dénoncée par quelques rares économistes hétérodoxes, comme le grand Georgescu-Roegen (dont je devins un ami intime et un collaborateur dès 1974).

Et ce n'est pas le *good Anthropocene* (Ellis, 2018) des ingénieurs de l'environnement ni l'actualité industrielle et géopolitique du *Chinese Dream* du président Xi Jinping qui nous incitent à abandonner cette lancinante inquiétude pour l'avenir de l'humanité et de toute « la Biosphère dans le cosmos », selon la perspective humboldtienne de Vernadsky (Grinevald, 1987, 1998).

Ma panique devant la rédaction de ce texte pour le volume d'hommage à Philippe Descola provenait aussi du fait que je n'étais qu'un dilettante (je l'assume, mais au vieux sens italien du terme) : ni ethnographe ni ethnologue ni anthropologue ni américaniste ni mythologue ni structuraliste, et nullement un proche de la tribu du LAS à laquelle Philippe Descola appartient. En fait, je dois avouer ici que le nom de Descola m'était pratiquement inconnu avant sa retentissante leçon inaugurale de la chaire d'Anthropologie de la nature prononcée le 29 mars 2001 au Collège de France (Descola, 2001). J'en pris d'abord connaissance grâce aux extraits alléchants publiés dans *Le Monde* du 31 mars 2001 sous le titre « Où s'arrête la nature ? où commence la culture ? » (J'ai conservé cette coupure de presse dans mes archives « Lévi-Strauss », car je n'avais pas de dossier sous son nom).

En somme, que pouvais-je bien offrir de pertinent et de personnel en l'honneur du successeur de Claude Lévi-Strauss à la tête (après Françoise Héritier et Nathan Wachtel) du mythique Laboratoire d'anthropologie sociale ; en hommage à l'éminent spécialiste des redoutables Jivaro de haute Amazonie équatorienne (Descola, 1993) et d'une manière générale de l'ethnologie comparée des sociétés « sans écriture » dites « sauvages » (ou « primitives »), et « que nous appelons aujourd'hui "sous-développées" » (Lévi-Strauss, 1961, rééd. 1973, p. 68) ; en hommage enfin au philosophe de « l'anthropologie de la nature » et de « l'écologie des autres » (Descola, 2011), l'auteur du très ambitieux et monumental essai théorique énigmatiquement intitulé *Par-delà nature et culture* (Descola, 2005) ?

Avec son travail de terrain (ses magnifiques photos et vidéos) chez les Q'ero des Andes péruviennes (Cometti, 2015, 2018), Geremia a rapproché sa propre enquête ethnographique et la théorie anthropologique descolienne avec l'actualité (suivant donc mon enseignement) de la problématique mondiale du *Global Change*, dominée par le *climate change*, c'est-à-dire le brutal réchauffement planétaire en cours (*global warming*) – d'une accélération foudroyante à l'échelle du temps géologique – provoqué par la dérive anthropogénique, thermo-industrielle, de l'« effet de serre » et l'altération humaine de la composition et du fonctionnement du « système climatique » de notre singulière planète, Gaïa si on veut, le système Terre (Steffen *et al.*, 2011), ou la Biosphère, comme je préfère le dire à la suite de Vernadsky et de l'écologie globale la plus scientifique (Grinevald, 1987, 1990b, 2006, 2007).

À l'opposé du catastrophisme (jamais complètement refoulé par l'uniformitarisme lyellien) qui s'exprime dans l'hypothèse cosmique de « la mort des dinosaures » et dans l'expression de la « sixième extinction de masse » pour désigner l'actuel effondrement de la biodiversité provoqué par l'explosion démographique et l'expansion urbano-industrielle de l'âge d'or du pétrole (Grinevald, 2007), on voit curieusement nombre de *social scientists*, politologues, sociologues, géographes, historiens, archéologues, paléoclimatologues ou paléoanthropologues reprendre le terme à la mode d'*Anthropocène*, tout en affirmant qu'il s'agit d'un processus continu d'anthropisation des « milieux naturels » de longue (voire de très longue) durée, dont les origines remontent, dans cette perspective anti-catastrophiste, bien avant James Watt (le héros éponyme de la révolution industrielle anglaise) et l'ère des « machines à feu » (Carnot) de notre « société chaude » (Grinevald, 1975, 1976) ou, sur un mode plus tragique, « la conquête de l'Amérique » (selon le livre du regretté Tzvetan Todorov) !

Nommer l'Anthropocène serait-il comparable au geste des cartographes de Saint-Dié qui nommèrent « America » le « Nouveau Monde » découvert à son insu par Christophe Colomb ? Curieusement, l'argument de l'impact climatique de la tragique invasion blanche et chrétienne de l'Amérique du Sud fait à présent partie du débat scientifique et politique qui accueille la découverte de l'« Anthropocène ». Cette thèse, appelée *Orbis spike* par Simon Lewis et Mark Maslin (2018), est certainement fascinante pour les latino-américanistes qui s'intéressent, comme tout le monde, à l'Anthropocène (Descola, 2015, p. 12). Elle me plaît aussi, en raison de ma propre *saudade do Brasil*, mais j'appartiens à la majorité de l'Anthropocène Working Group qui réfute, avec d'autres chercheurs qualifiés, cette hypothèse dont l'argumentation et la périodisation sont incompatibles avec notre définition de l'Anthropocène « *as a geological time unit* » (Zalasiewicz *et al.*, 2019, p. 163). En passant, j'exprime ici ma plus vive gratitude au paléobiologiste et éminent stratigraphe Jan Zalasiewicz pour m'avoir invité à devenir membre (j'étais déjà membre de la Geological Society of London) de son groupe de travail sur l'« Anthropocène » (AWG), dans le cadre de la sous-commission de la stratigraphie du Quaternaire de la grande Commission internationale de stratigraphie de l'Union internationale des sciences géologiques.

Désolé, c'est un peu long, mais l'institutionnalisation de la science fait partie de sa définition « moderne », en effet d'origine spécifiquement

occidentale, comme le soulignent les meilleurs historiens de ladite « Révolution scientifique », et comme l'admettent Lévi-Strauss et Descola. Participer au travail de l'AWG, c'est une situation privilégiée pour prendre au sérieux l'interdisciplinarité et observer, comme un ethnologue, ce que Bruno Latour appelle, à juste titre, « *science in action* » (*in English*, la *lingua franca* de la coopération scientifique internationale actuelle).

C'est significativement à l'occasion du colloque international intitulé « Comment penser l'Anthropocène ? Anthropologues, philosophes et sociologues face au changement climatique », organisé par Philippe Descola et Catherine Larrère au Collège de France, les 5 et 6 novembre 2015 (Beau et Larrère, 2018), que j'ai finalement eu le plaisir de faire la connaissance de Philippe Descola en chair et en os. Cette rencontre, hélas trop brève mais très cordiale, que Geremia avait préparée de part et d'autre, fut d'une grande simplicité, sans aucun cérémonial, contrastant pour moi avec l'entretien que Monsieur Lévi-Strauss m'avait accordé dans son bureau du Laboratoire d'anthropologie sociale le matin du 18 décembre 1981 (Grinevald, 1984a). J'en ai conservé un émouvant souvenir, curieusement comparable à celui que Philippe Descola a lui-même raconté à propos de sa première visite à son futur directeur de thèse (Descola, 2014, p. 60). C'est donc aussi avec certaine émotion, et un brin de nostalgie, que je me suis retrouvé au Collège de France pour ce grand colloque des sciences sociales sur l'« Anthropocène », où j'ai aussi eu le plaisir de me retrouver aux côtés de Bruno Latour, avec qui je partage, depuis des lustres, l'idée d'appliquer le regard en retour de l'anthropologie des autres à notre monde scientifique et technologique autoproclamé « moderne ». On sait d'ailleurs que pour Latour, personne n'a en fait jamais été vraiment « moderne » (Latour, 1990) !

Cela dit, c'est avec une vive curiosité que j'ai écouté, le 5 novembre 2015, la conférence inaugurale prononcée par Philippe Descola dans le grand amphithéâtre du Collège de France. Je l'ai lue ensuite dans la revue *Esprit* (Descola, 2015) puis retrouvée dans *Penser l'Anthropocène*, le livre collectif édité par Rémi Beau et Catherine Larrère (2018) à la suite du colloque de ce tragique mois de novembre 2015 à Paris. La conférence de Descola a été enregistrée et elle se retrouve facilement en ligne. Soit dit en passant, les vidéos de YouTube, comme tout ce qui circule sur la toile de l'Internet (la Noosphère teilhardienne ?), font aussi partie de la technosphère de l'Anthropocène, au même titre donc que les smartphones et les

ordinateurs portables qui ne sont certainement pas étrangers à la rapidité fulgurante avec laquelle le néologisme « Anthropocène » a envahi la scène intellectuelle mondialisée, au point qu'il reste à faire l'anthropologie socio-techno-géologique de ce « phénomène social total ».

Peu avant ce colloque de 2015 au Collège de France, j'avais été intrigué par la première intervention (à ma connaissance) sur l'Anthropocène de Philippe Descola : son entretien intitulé « L'Anthropocène, un nouveau concept mais une réalité millénaire » a été mis en ligne sur YouTube en janvier 2014. Cette réaction n'était pas isolée ; elle était même dans l'air du temps, surtout du côté des sciences humaines, de l'archéologie et de l'écologie historique notamment. J'ai donc été bien content de voir que Philippe Descola, dans sa conférence inaugurale du colloque « Comment penser l'Anthropocène ? », dissipait cette première impression – largement partagée et qui me tentait aussi (Grinevald, 2005) avant de collaborer avec l'AWG – que la nouveauté du concept d'Anthropocène n'était qu'une question de terminologie et qu'il s'agissait en fait d'un processus historique continu très ancien (Descola, 2015, p. 11) :

« Je dois d'abord reconnaître que j'ai mis longtemps à percevoir le caractère catastrophique, au sens littéral du terme, que présentait le changement de régime climatique et à mesurer la différence de nature qui existait entre l'anthropisation continue de la planète depuis bien avant l'Holocène et ce que des chercheurs de plus en plus nombreux dans les sciences de la Terre appellent l'anthropocène. J'avais sans doute des excuses à cela. Depuis quarante ans, j'étudie en anthropologie les interactions entre humains et non-humains dans des régions du globe qui étaient pour l'essentiel demeurées à l'écart des effets directs de la révolution industrielle sur les écosystèmes terrestres et je n'avais donc guère besoin d'être convaincu que la plupart des biotopes ont été affectés en profondeur par l'action humaine. [...] J'ai pourtant fini par prendre conscience que l'anthropisation et l'anthropocène sont des choses bien différentes. »

Dans un premier temps, sans remonter aussi loin dans le passé, j'avais moi-même aussi eu tendance à prendre un peu trop au sérieux les « précurseurs » (même si je n'ignorais pas la nature essentiellement récurrente et mythique de ce concept plutôt dangereux en histoire des sciences). J'avais aussi commencé par présenter le néologisme de

Crutzen (2007 [2002]) comme une innovation terminologique pour désigner une périodisation géohistorique pratiquement synonyme avec ce que j'avais proposé d'appeler (depuis les années 1970) « la révolution thermo-industrielle » de l'Occident du XIX<sup>e</sup> siècle (Grinevald, 1990b, 2012 ; Steffen *et al.*, 2011). Mais c'était avant ma collaboration avec Clive Hamilton et notre article iconoclaste (Hamilton et Grinevald, 2015) qui se révéla un pavé dans la mare très discuté. Après un moment de stupeur (« c'est insultant pour Crutzen » !), la plupart de mes collègues de l'équipe de Zalasiewicz ont incorporé cette référence (Zalasiewicz *et al.*, 2019). À vrai dire, plusieurs de nos publications (disponibles en ligne) soulignent la complémentarité et la convergence des résultats des deux approches scientifiques de la nouvelle époque géologique de l'Anthropocène, autrement dit de la discontinuité Holocène-Anthropocène (dans la stratigraphie du Quaternaire). Il s'agit de l'approche *top-down* de la nouvelle *Earth System Science* et de l'approche *bottom-up* de la vénérable Stratigraphie (Steffen *et al.*, 2016). Cette transition Holocène-Anthropocène est effectivement difficile à dater précisément, mais la majorité de l'AWG, dont je fais partie, n'hésite pas à combiner la géologie historique (avec ses preuves stratigraphiques) et l'histoire humaine (qui est aussi politique et morale) et à proposer comme signature stratigraphique pour marquer le début de l'Anthropocène les radionucléides des retombées du *Trinity Test* secret d'Alamogordo du 16 juillet 1945 (Waters *et al.*, 2015) ; événement catastrophique (Grinevald, 1984, p. 166), peut-être plus symbolique que géologique, mais qui fut suivi, les 6 et 9 août 1945, par le bombardement atomique des villes japonaises d'Hiroshima et de Nagasaki, puis par l'effrayante série des essais nucléaires et thermonucléaires dans l'atmosphère et l'océan. N'est-ce pas un changement d'ère/aire/air, aussi bien pour *Homo sapiens* que pour la totalité de la Biosphère ?

C'est incontestablement une bifurcation de la « dynamique du système Terre » dans une direction dangereuse qui constitue une *terra incognita*, selon le mot de Crutzen, qui évoque tout à la fois la révolution copernicienne et la découverte européenne du « Nouveau Monde », comme l'avait fait son collègue allemand Hans Joachim Schellnhuber en publiant dans *Nature* (le 2 décembre 1999) un article hautement philosophique intitulé « "Earth system" analysis and the Second Copernican Revolution ». La comparaison entre la découverte de l'Anthropocène par la nouvelle *Earth System Science*, dont Tim Lenton

(disciple de Lovelock) est le meilleur vulgarisateur, et la découverte (la conquête ou l'invasion) du « Nouveau Monde », n'est-elle pas l'occasion de renouer le dialogue entre l'anthropologie (cette astronomie des sciences de l'homme, comme le suggérait Lévi-Strauss) et la nouvelle science de la Terre, la géophysologie, présentée (on ne l'a pas assez remarqué chez les ethnologues américanistes) par Jim Lovelock dans une conférence interdisciplinaire (avec Crutzen notamment) organisée en 1985 au Brésil, à l'Instituto de Pesquisas Espaciais de São José dos Campos, et publiée sous le titre *The Geophysiology of Amazonia* (cité in Grinevald, 1987a).

Geremia considérait que mon enseignement de l'IUED était proche (il avait raison de souhaiter ce rapprochement) avec le programme de recherches sur l'anthropologie de la nature (ou plutôt des « natures ») de Philippe Descola. Nos lignes de recherche et d'enseignement, qui soulignaient tout à la fois l'unité du genre humain et sa fantastique diversité culturelle, appartenaient, selon nos parcours et nos styles très différents, à l'héritage diversement interprété (et remis à l'honneur par les géophysiciens et l'environnementalisme américain) du célèbre Alexandre de Humboldt, à propos duquel on peut dire, en effet (Descola, 2001) :

« Il eut l'intuition, en somme, que l'histoire naturelle de l'homme était inséparable de l'histoire humaine de la nature, que "l'habitabilité progressive de la surface du globe" pour reprendre l'une de ses formules, dépendait autant de facteurs physiques que des manières fort diverses dont ceux-ci sont appréhendés et mis à profit par les sociétés qui les ont reçus en partage. »

La « science humboldtienne » du *Cosmos* – l'un de mes bons maîtres, Jacques Merleau-Ponty, rare philosophe français (avec mon vieil ami François Meyer, épistémologue trop oublié de la « problématique de l'évolution ») à se préoccuper sérieusement de l'histoire occidentale de la cosmologie, la définissait comme « la science de l'Univers considéré comme un tout » – n'a cessé d'inspirer mes recherches et mes cours sur l'écologie (scientifique et politique), y compris mon enquête sur les origines et l'évolution de l'idée de « Biosphère » qui me conduisit à contribuer à la redécouverte internationale de la « révolution vernadskienne » (Grinevald, 1987, 1998), longtemps invisible comme la « révolution carnotienne » (Grinevald, 1976) et qui, toutes deux, prennent leur pleine signification biosphérique ou planétologique à la lumière du concept Gaïa

développé par Jim Lovelock et Lynn Margulis, aux origines du paradigme holistique de la *Earth System Science*, dont l'IGBP a fait la promotion au sein de la coopération scientifique internationale. Curieusement, aussi bien Vernadsky que les théoriciens de Gaïa ont été critiqués et condamnés sous prétexte de sombrer dans le vitalisme, l'animisme, l'analogisme, le totémisme ou ce bergsonisme que Lévi-Strauss (principal responsable de l'ostracisme qui relégua Lévy-Bruhl au cœur des ténèbres de l'époque coloniale) rapprochait de la « métaphysique commune à tout le monde sioux ». Mêlant outrageusement le mythe et la science, le concept Gaïa – accueilli avec un enthousiasme un peu trop naïf par les hippies et leurs mythiques Indiens écologiques – fut violemment réprouvé par l'*establishment* scientifique qui rejeta ces hérétiques dans le monde préscientifique des Sioux, des Bororo ou des Papous ! Pourtant, la révolution vernadskienne que ravivait et transformait la *géophysologie* de Gaïa, développait la *big idea*, refoulée par la modernité mécaniste, de la Vie (dont nous faisons partie) comme d'un phénomène géologique de signification cosmique (Grinevald, 1990a, 1998). N'est-ce pas toute la cosmologie naturaliste (au sens de Descola) qui s'en trouve bouleversée ?

Mes discussions avec Geremia ravivèrent mon intérêt pour l'anthropologie sociale et l'ethnologie, alors que j'étais partie prenante de la mouvance transdisciplinaire de l'économie écologique et de l'écologie industrielle, c'est-à-dire de l'étude du « métabolisme » bioéconomique ou « industriel » (au sens large), aux différentes échelles, de l'écosystème le plus local au plus global, mettant en lumière l'impact désormais proprement planétaire de l'explosion démographique, de l'usage massif des sources d'énergie fossiles, de l'urbanisation, des déchets et de la pollution qui en résultent, bref, de la *Technosphère* (une dimension géophysique et géochimique de l'Anthropocène) sur la structure, le fonctionnement et l'évolution de la Biosphère actuelle, qu'on l'appelle Écosphère, écosystème mondial, Gaïa, système Terre ou simplement la Planète, c'est-à-dire notre unique et fragile « monde habitable » dans le Système solaire (le cosmos avant l'astrophysique contemporaine). *Le Phénomène humain* de Teilhard de Chardin (censuré par Rome, publié à titre posthume la même année que *Tristes tropiques*) mérite d'être relu, à titre de comparaison (Grinevald, 1987b, 2007) à l'heure du débat sur l'Anthropocène (Hamilton et Grinevald, 2015). Dans les pages où le Père Teilhard parle de la formation de la Noosphère (qui inclut la technosphère – l'idée et le mot sont chez Teilhard et son ami Édouard Le Roy), on

trouve cette intéressante formule de l'abbé Breuil : « Nous venons seulement de lâcher les dernières amarres qui nous retenaient encore au Néolithique. » Teilhard ajoutait : « Nous passons, en ce moment même, par un *changement d'Âge*. Âge de l'Industrie. Âge du Pétrole, de l'Électricité et de l'Atome. Âge de la Machine. Âge des grandes collectivités et de la Science... L'avenir décidera du meilleur nom pour qualifier cette ère où nous entrons ! »

À l'époque, on ne mesurait pas encore la masse gigantesque de ce nouveau phénomène anthropo-géologique de la « Technosphère » – de l'ordre actuellement d'environ 30 000 milliards de tonnes selon une étude à laquelle j'ai participé (Zalasiewicz *et al.*, 2017). Sans pouvoir imaginer un tel ordre de grandeur, Lévi-Strauss s'en inquiétait déjà à la vue de l'urbanisation (à São Paulo), et après son séjour à New York, il n'a cessé d'alerter sur la disparition ou l'acculturation des minorités autochtones et l'explosion démographique mondiale. Dans ma jeunesse studieuse, plus encore que Camus ou Jacques Monod, Lévi-Strauss représentait l'anti-Teilhard par excellence (je veux dire un antidote au teilhardisme, lequel est toujours actif chez les promoteurs du transhumanisme et du « *good Anthropocene* » !

Malgré l'empreinte durable de mon éducation jésuite, j'ai fini par réaliser que ni Teilhard ni Le Roy ni Vernadsky (ces trois prophètes de la Biosphère et de la Noosphère qui n'avaient pas la même interprétation de ces nouvelles notions de la théorie de l'évolution) ne pouvaient anticiper les révolutions épistémiques qui accompagnent l'émergence du paradigme « *Earth System Science* » qui a l'âge de la technologie spatiale et de l'observation de notre « *home planet* » (Kevin Kelley) depuis l'espace, après cette fantastique décentration cognitive d'*Homo sapiens* hypermoderne contemplant sa petite planète Terre depuis l'orbite de la Lune ! Les prophètes optimistes (j'en ai rencontré beaucoup chez les ingénieurs et les économistes) ou les critiques de l'humanisation de la Terre (comme G. P. Mash qui citait A. Stoppani) s'inscrivaient tous dans la géographie physique et l'histoire naturelle de la tradition scientifique et chrétienne de l'Occident. Ils ne pouvaient imaginer la Biosphère de l'Anthropocène (Grinevald, 2007 ; Hamilton et Grinevald, 2015) !

Mais ce n'est peut-être pas un hasard si Erle Ellis (l'un de mes collègues au sein de l'AWG) défend, avec d'autres chercheurs, un « *good Anthropocene* » de longue durée (Ellis, 2018 ; Bauer et Ellis, 2018), à contre-courant de l'interprétation « catastrophiste » de la rupture

Holocène-Anthropocène (Hamilton et Grinevald, 2015 ; Zalasiewicz, Waters, Head *et al.*, 2018).

Malheureusement, Erle Ellis, éminent écologiste et biogéographe américain, confond les biomes terrestres anthropisés, qu'il appelle « anthromes » (et classe dans la « biosphère terrestre », séparée de la « biosphère marine »), avec ce qu'on peut et doit nommer – à la suite de Vernadsky, G. E. Hutchinson, J. Valleryntyne, N. Polunin, M. Budyko, ou les frères Odum – la Biosphère, de la planète Terre cela va sans dire, nous n'en connaissons pas d'autres.

À la veille de l'un de ses voyages au Pérou, j'avais signalé à Geremia les recherches du célèbre glaciologue Lonnie Thomson et le livre du journaliste Mark Bowen (2005), traduit en français sous le titre *Fragiles glaciers. La disparition des archives du climat* (Bowen, 2008). Dans mon enseignement d'écologie globale, j'avais introduit l'histoire encore peu connue de l'« effet de serre » et du changement anthropogénique du « climat de la Terre », dans la perspective évolutionniste du concept holistique de Biosphère, ravivé par le débat autour de la théorie Gaïa qui inspira l'adoption du nouveau paradigme *Earth System Science* de la Nasa et de l'IGBP (Grinevald, 1990b, 2007). C'est significativement dans une réunion du comité scientifique de l'IGBP, à Cuernavaca, au Mexique, en février de l'an 2000 ap. J.-C., que le vice-président, le célèbre prix Nobel de chimie Paul Crutzen, interrompt un exposé sur les variations climatiques de l'Holocène en s'exclamant soudain : « *Stop using the word Holocene. We're not in the Holocene any more. We're in the... the... the... (searching for the right word)... the Anthropocene !* » (communication personnelle de Will Steffen).

Le terme *Anthropocène* (Crutzen et Stoermer, 2000), enfin le bon mot et le concept dont on avait besoin (communication personnelle de Michel Meybeck), fut immédiatement adopté par l'IGBP, le vaisseau amiral de la nouvelle science du système Terre et de l'étude du « *Global Change* », dont le directeur exécutif était alors Will Steffen (Crutzen, 2007 ; Steffen *et al.*, 2011), lequel a joué un rôle décisif, à la tête de l'IGBP, à l'Académie royale suédoise des sciences de Stockholm, dans la promotion de l'expression « *Anthropocene Era* », largement reprise, notamment en France par le célèbre glaciologue et paléoclimatologue Claude Lorius, dans son livre *Voyage dans l'Anthropocène, cette nouvelle ère dont nous sommes les héros*, le premier livre français, en 2010 (à la suite de Grinevald, 2007), à introduire l'« Anthropocène » dans la littérature d'expression française. Curieusement, les spécialistes de la commission (nationale)

de stratigraphie de la vénérable Geological Society of London réagirent avec un temps de retard (Zalasiewicz *et al.*, 2008 ; Waters *et al.*, 2014), mais c'est bien grâce aux géologues, aux experts de l'histoire naturelle de la Terre (on ne doit pas oublier que Darwin était aussi géologue) que le débat sur l'Anthropocène dépassa la communauté très élitiste de l'IGBP et prit l'ampleur culturelle que l'on sait. La diffusion extra-scientifique et le succès médiatique de cette nouvelle « ère » de l'Anthropocène – du point de vue de la nomenclature stratigraphique, il s'agit plutôt d'une époque, post-Holocène, lequel est, ou était, le plus récent interglaciaire de cette période froide qu'on appelle encore le Quaternaire, et qui fait partie du Cénozoïque, l'ère des mammifères et des oiseaux – suscitèrent bien des réactions en provenance des sciences humaines et sociales, parfaitement compréhensibles du fait qu'il est question de l'Homme (et donc aussi de la « pluralité des mondes » et des « modes de vie » des différentes sociétés humaines). Ces réactions semblent prématurées ou carrément à côté de la plaque car l'Anthropocène est d'abord une découverte scientifique qu'il faut prendre au sérieux, qui est encore en cours de validation par de nombreuses équipes de chercheurs, et qui est un concept géologique qui n'est pas encore stabilisé ni officiellement intégré à la charte chronostratigraphique de la Commission internationale de stratigraphie, autrement dit l'Échelle des temps géologiques, la colonne vertébrale de notre conception moderne de l'« histoire naturelle » (qui est bien évidemment une reconstruction humaine) de la Terre, dans laquelle s'inscrit notre propre histoire dont on commence à peine à prendre conscience (Zalasiewicz *et al.*, 2019).

Évidemment, mon titre était trop ambitieux ! Mes hésitations m'ont fait craindre ma tendance léonardesque à l'inachèvement, non tant d'ailleurs à cause de l'angoisse de la page blanche mais, tout au contraire, de l'excès, du trop-plein des pensées mêlées ou contradictoires, de la profusion des références, pour ne rien dire de l'irruption intempestive de la pensée « primitive » (ou « sauvage », si l'on préfère), comme ce fut le cas, d'amère expérience, avec le livre *Bioeconomics and Sustainability. Essays in Honor of Nicholas Georgescu-Roegen*, qui fut publié, en 1999, sans ma contribution réclamée avec insistance par Kozo Mayumi et John Gowdy. Si je mentionne ici cet échec personnel, c'est en raison d'une curieuse confiance faite par Philippe Descola lui-même dans ses passionnants *Entretiens avec Pierre Charbonnier* (Descola, 2014, p. 82) :

« J'étais influencé à l'époque par les travaux de Nicholas Georgescu-

Roegen, notamment son grand livre *The Entropy Law and the Economic Process* qui propose d'envisager les phénomènes économiques à partir des mécanismes écologiques, les deux répondant aux mêmes principes de la thermodynamique. »

Si j'avais lu cela dans les années 1970 ou 1980 (Descola ne précise pas sa chronologie et, à ma connaissance, n'a pas fait d'autres allusions à Georgescu-Roegen ; il me semble d'ailleurs moins obsédé par l'entropie du deuxième principe de la thermodynamique ou de la théorie de l'information que son maître Lévi-Strauss), j'aurais certainement cherché à contacter Philippe Descola. Sa visibilité médiatique est un phénomène très récent ! Je parle d'ailleurs d'une époque désormais quasi préhistorique, d'avant l'invasion fulgurante du Net, de YouTube et des smartphones – dont l'étude anthropologique reste à faire, à l'échelle variable de *Google Earth* ! Il est vrai que Philippe Descola reconnaît bien volontiers que « le monde moderne n'est pas [son] domaine de spécialité » (Descola, 2014, p. 284).

C'est tout récemment, grâce à trois livres passionnants (Descola, 2011, 2014 ; Charbonnier, 2015), que j'ai réalisé à quel point nous appartenions à la même génération philosophique (ou épistémologique) française, marqués plus que d'autres par la décolonisation et l'« auto-critique de la science » (occidentale) qui accompagne cette « fin de la suprématie culturelle de l'Occident » (Lévi-Strauss, 2011), notre singulière civilisation (Grinevald, 2003) qui s'était autoproclamée « moderne », puis, dans les années 50 d'après-guerre, plus développée que les autres, selon nos critères (Lévi-Strauss, 1952), notamment « à cause de la machine à vapeur et de quelques autres prouesses techniques » (Lévi-Strauss, 1971). Après Bergson et Carnot, et Wiener, Lévi-Strauss avait ouvert, bon gré mal gré, une nouvelle intelligibilité de la différence culturelle qui sépare les « sociétés froides » dites « primitives » et les « sociétés chaudes » qui fonctionnent comme des « machine à feu » (Carnot), des *moteurs* thermodynamiques de la révolution thermo-industrielle symbolisés par la figure légendaire de James Watt qui se retrouve, curieusement, dans la galerie des ancêtres de l'Anthropocène (Crutzen et Stoermer, 2000 ; Crutzen, 2007) ! Historien de la dérive anthropogénique de l'effet de serre (Grinevald, 1990b), des formes sociales de l'utilisation humaine de l'énergie, de la transition entre le paradigme vitruvien de l'architecture hydraulique et la révolution thermo-industrielle, l'introduction du

terme et du concept d'Anthropocène par Paul Crutzen ne pouvait me laisser indifférent (Grinevald, 2005, 2007, 2012 ; Steffen *et al.*, 2011). Le discours lévi-straussien sur l'« entropologie », pour le peu que j'en savais, m'avait semblé pertinent pour étudier la réception sociale dans la culture occidentale en voie d'industrialisation de la découverte malvenue et controversée du concept d'entropie, au cœur du second principe fondamental de la « théorie mécanique de la chaleur », le fameux « principe de Carnot » (Georgescu-Roegen, 1976 ; Grinevald, 1976, 1978, 2000), et qui éclairait, d'une manière fulgurante, la révolution thermo-industrielle de l'âge du carbone fossile, de la puissance motrice et destructrice du feu, et l'*irréversibilité* du temps cosmique et de l'évolution biologique, inimaginable pour les cosmologies cycliques des civilisations néolithiques préindustrielles, dont la mécanique céleste du divin Newton était l'apothéose pour la philosophie scientifique de l'Europe classique et néoclassique des « Modernes » (qui réactivaient le mythe de l'éternel retour). La vision du monde de Lévi-Strauss, avec sa fameuse « entropologie », d'inspiration gobinienne autant que wienérienne (Lévi-Strauss, 1955, p. 478 ; Grinevald, 1978), ne pouvait être comprise à l'heure du prométhéisme de la croissance économique et du « développement » (international). La communauté des anthropologues et des sciences sociales en général n'avait pas pris au sérieux cette problématique du couple « progrès et entropie » qui refaisait surface à l'heure de la crise environnementale (Grinevald, 1978, 2000), c'est-à-dire de la crise de l'impact démesuré de l'activité industrielle humaine dans les limites de l'écologie globale de la Biosphère.

Mais la « dépossession du monde », comme disait Jacques Berque, a-t-elle vraiment pris la bonne direction ? Que signifie géologiquement cette technosphère de l'Anthropocène et que nous enseignent les indicateurs numériques de l'accélération de la « surchauffe de la croissance » et dont les courbes sur-exponentielles et hyperboliques sont de nos jours, après le premier avertissement du rapport Meadows, au cœur du débat sur la « Grande Accélération » de l'Anthropocène ? La décolonisation a-t-elle été prise au sérieux ? Notre représentation occidentale du monde a-t-elle – enfin – abandonné le dualisme ontologique de l'humanisme forcené de notre « modernité » chrétienne et eurocentrique ? Avons-nous vraiment accepté la « révolution darwinienne » et abandonné la mythologie biblique de la Création et l'*exception humaine* de l'humanisme anthropocentrique de la Renaissance, des Lumières et de l'idéologie du

Progrès et de l'industrialisation ? Sommes-nous sortis de l'anthropologie *méta-physique* occidentale qui postule que l'humain, à l'image du divin, n'est pas réellement de même nature que la Nature (ce qui supposerait la critique du dogme de l'Incarnation, de l'invention du Christ, à la base de la chronologie historique coupant l'odyssée de l'espèce humaine en deux : avant et après J.-C.) ? Vivons-nous (déjà) la fin de la vision prométhéenne de l'Histoire universelle – du Progrès opposé à l'Entropie (Grinevald, 1978, 2000) ? En finir, à la suite de Georgescu-Roegen, avec le « *mito do desenvolvimento* » comme dit Celso Furtado en portugais, le « *mito del desarrollo* » comme dit Oswaldo de Rivero en espagnol !

L'anthropologie comparée des « collectifs » des « humains » et des « non-humains » (une terminologie ésotérique pour mes étudiants futurs ingénieurs) m'a fait beaucoup réfléchir, mais est restée largement à l'état d'énigme, au moins jusqu'à ma lecture ardente de *L'Écologie des autres* (Descola, 2011) et de *La Composition des mondes* (Descola, 2014) qui m'apporta des éclaircissements passionnants sur l'itinéraire intellectuel et professionnel de Philippe Descola. Mes récentes lectures de Descola, comme mes relectures de Lévi-Strauss et mon regain d'intérêt pour l'histoire de l'ethnologie et de l'anthropologie, depuis mes séjours au Brésil, invité à enseigner à l'*Area interdisciplinar de energia* de l'Universidade Federal do Rio de Janeiro (Grinevald, 1981), indiquent bien mes liens affectifs et intellectuels avec Descola comme avec Lévi-Strauss, deux phares qui éclairent pour moi, en contre-jour, les débats actuels sur l'Anthropocène. Curieusement, on retrouve dans *Saudade de São Paulo* l'idée d'un quatrième règne, le *règne urbain*, au « confluent de la nature et de l'artifice » (cité in Lévi-Strauss, 2008, p. 1679), une belle métaphore lévi-straussienne pour la « technosphère » de l'Anthropocène. Bien plus, j'ai depuis longtemps et très souvent cité cette admirable sagesse de l'auteur des *Mythologiques* qui me semble plus significative que jamais à l'heure du débat sur l'Anthropocène (Lévi-Strauss, 1968, p. 422) :

« En ce siècle, où l'homme s'acharne à détruire d'innombrables formes vivantes, après tant de sociétés dont la richesse et la diversité constituaient de temps immémorial le plus clair de son patrimoine, jamais, sans doute, il n'a été plus nécessaire de dire, comme font les mythes, qu'un humanisme bien ordonné ne commence pas par soi-même, mais place le monde avant la vie, la vie avant l'homme, le

respect des autres êtres avant l'amour-propre ; et que même un séjour d'un ou deux millions d'années sur cette terre, puisque de toute façon il connaîtra un terme, ne saurait servir d'excuse à une espèce quelconque, fût-ce la nôtre, pour se l'approprier comme une chose et s'y conduire sans pudeur ni discrétion. »

## BIBLIOGRAPHIE

- BAUER, Andrew M. et Erle C. ELLIS, 2017, « The Anthropocene divide: Obscuring understanding of social-environmental change », *Current Anthropology*, 59 (2), p. 209-215.
- BEAU, Rémi et Catherine LARRERE (sous la dir. de), 2018, *Penser l'Anthropocène*, Paris, Les Presses de Sciences Po & Fondation de l'Écologie politique, 554 p.
- BONNEUIL, Christophe et Jean-Baptiste FRESSOZ, 2013, *L'événement Anthropocène : La Terre, l'histoire et nous*, Paris, Seuil (« Anthropocène »), 311 p. (éd. rév. et augm. : 2016, 332 p.)
- BOWEN, Mark, 2008, *Fragiles glaciers. La disparition des archives du climat*, Paris, Buchet-Chastel, 468 p.
- CHARBONNIER, Pierre, 2015, *La Fin du grand partage. Nature et société de Durkheim à Descola*, Paris, CNRS Éditions, 311 p.
- COMETTI, Geremia, 2015, *Lorsque le brouillard a cessé de nous écouter. Changement climatique et migrations chez les Q'eros des Andes péruviennes*, Berne, Peter Lang, 244 p.
- , 2018, « Changement climatique et crise des relations de réciprocité dans les Andes péruviennes. Les Q'eros et l'Anthropocène », p. 235-247 in Rémi Beau et Catherine Larrère (sous la dir. de) : *Penser l'Anthropocène*, Paris, Les Presses de Sciences Po & Fondation de l'Écologie politique, 554 p.
- CRUTZEN, Paul J., 2007, « La géologie de l'humanité : l'Anthropocène » [« Geology of Mankind », *Nature*, 3 janvier 2002], trad. de Jacques Grinevald avec un *addendum* : « L'Anthropocène et la révolution thermo-industrielle », *Écologie Politique*, 34, p. 143-148.
- CRUTZEN, Paul J. et Eugene STOERMER, 2000, « The "Anthropocene" », *Global Change. IGBP NewsLetter*, 41, p. 17-18 (réf. p. 16).
- DESCOLA, Philippe, 1993, *Les Lances du crépuscule. Relations jivaro. Haute-Amazone*, Paris, Plon (« Terre humaine »), 506 p.
- , 2001, *Chaire d'anthropologie de la nature. Leçon inaugurale prononcée le 29 mars 2001*, Paris, Collège de France (« Leçons inaugurales »), 32 p.

- , 2002, « L'anthropologie de la nature », *Annales. Histoire, sciences sociales*, 57 (1), p. 9-25.
- , 2004, « Les deux natures de Lévi-Strauss », p. 296-305 in Michel Izard (sous la dir. de) : *Lévi-Strauss*, Paris, Éditions de L'Herne (« Les Cahiers de L'Herne », 82), 464 p.
- , 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Flammarion (« Bibliothèque des sciences humaines »), 623 p.
- , 2008a, « Lévi-Strauss, fondateur du Laboratoire d'anthropologie sociale », p. 77-89 in Émilie Joulia (sous la dir. de) : *Claude Lévi-Strauss. L'homme derrière l'œuvre*, Paris, J.-C. Lattès, 204 p.
- , 2008b, « Sur Lévi-Strauss, le structuralisme et l'anthropologie de la nature, entretien avec Marcel Hénaff », *Philosophie*, 98, p. 8-36.
- , 2010a, « Vers une anthropologie comparée de l'hubris ? Interview par Dominique Bourg et Alain Papaux », p. 145-165 in Dominique Bourg et Philippe Roch (sous la dir. de) : *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève, Éditions Labor et Fides, 333 p.
- , 2010b, « L'impossible dissociation entre nature et culture », p. 207-217 in Pierre-Henri Gouyon et Hélène Leriche (sous la dir. de) : *Aux origines de l'environnement*, Paris, Fayard, 495 p.
- , 2011, *L'Écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Versailles, Éditions Quae (« Sciences en questions »), préface de Raphaël Larrère, 107 p.
- , 2014a, *La Composition des mondes. Entretiens avec Pierre Chardonner*, Paris, Flammarion, 379 p.
- , 2014b, *L'Anthropocène, un nouveau concept, mais une réalité millénaire*, interview par Sophie Bécherelle au Collège de France (en ligne, 27 février).
- , 2015a, *La Crise des natures à l'ère de l'Anthropocène*, conférence à l'université de Lausanne, Géoblog, 24 novembre.
- , 2015b, « Humain, trop humain », *Esprit*, 420 (décembre), p. 8-22 (repris in Rémi Beau et Catherine Larrère (sous la dir. de) : *Penser l'Anthropocène*, Paris, Presses de Sciences Po, 2018, p. 19-35.)
- DESCOLA, Philippe et Anne-Christine TAYLOR, 1993, « Introduction », *L'Homme*, xxxiii (126-128), p. 13-24, numéro spécial « La remontée de l'Amazone » coordonné par Philippe Descola et Anne-Christine Taylor.
- DESCOLA, Philippe (sous la dir. de), 2012, *Claude Lévi-Strauss, un parcours dans le siècle*, Paris, Collège de France/Éditions Odile Jacob, 304 p.
- ELLIS, Erle, 2018, *Anthropocene. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 183 p.
- GARY, Romain, 1956, *Les Racines du ciel (roman)*, Paris, Gallimard, 443 p.
- GEORGESCU-ROEGEN, Nicholas, 1976, *Energy and Economic Myths. Institutional and Analytical Economic Essays*, New York, Pergamon, 380 p.

- GRINEVALD, Jacques, 1975, « Science et développement : esquisse d'une approche socio-épistémologique », *Cahiers de l'Institut d'études du développement* (Genève/Paris, Presses universitaires de France), « La Pluralité des mondes », p. 31-97.
- , 1976, « La révolution carnotienne : thermodynamique, économie et idéologie », *Revue européenne des sciences sociales*, xiv (36), p. 39-79.
- , 1978, « Le progrès et l'entropie », p. 89-129 in *Le Progrès en questions. Actes du IX<sup>e</sup> colloque de l'Association internationale des sociologues de langue française* : « Sociologie du progrès », Menton, 12-17 mai 1975), Paris, Éditions Anthropos, vol. 1.
- , 1981, *Le Développement et la révolution carnotienne*, Rio de Janeiro, COPPE/UFRJ, Coordenação dos programas de pos-graduação de engenharia, Universidad Federal do Rio de Janeiro, PDD 03-81, 78 p.
- , 1984a, « Interviews avec Jean Piaget et Claude Lévi-Strauss », *Revue européenne des sciences sociales*, xxii (67), p. 165-178.
- , 1984b, « Entropologie : le catastrophisme en perspective », *Cahiers de l'IUED* (Genève/Paris, Presses universitaires de France), 15, p. 165-195.
- , 1987a, « Le développement de/dans la biosphère », *Cahiers de l'IUED* (Genève/Paris, Presses universitaires de France), 17, p. 29-44.
- , 1987b, « On a holistic concept for deep and global ecology: The Biosphere », *Fundamenta Scientiae*, 8 (2), p. 197-226.
- , 1990a, « L'écologie contre le mythe rationnel de l'Occident : de la diversité dans la nature à la diversité des cultures », p. 195-212 in Robin Horton, Gérald Berthoud, Bruno Latour et al. : *La Pensée métisse. Croyances africaines et rationalité occidentale en questions*, Genève/Paris, Presses universitaires de France (« Cahiers de l'IUED », 19), 265 p.
- , 1990b, « L'effet de serre de la Biosphère : de la révolution thermo-industrielle à l'écologie globale », *Stratégies énergétiques, Biosphère et Société*, 1, p. 9-34 (en ligne).
- , 1998, « Introduction: The Invisibility of the Vernadskian Revolution », p. 20-32 in Vladimir I. Vernadsky, *The Biosphere*, préface de Lynn Margulis et al., traduit par David B. Langmuir, révisé et annoté par Mark A. S. McMenamin, New York, Copernicus/Springer-Verlag, 192 p.
- , 2000, « Progrès et entropie, cinquante ans après », p. 197-227 in Dominique Bourg et Jean-Michel Besnier (sous la dir. de) : *Peut-on encore croire au progrès ?*, Paris, Presses universitaires de France, 280 p.
- , 2003, « Notes sur la spécificité d'une dynamique civilisationnelle », *Les Nouveaux Cahiers de l'IUED*, 14, p. 75-97.
- , 2005, « Ideas y preocupaciones acerca del papel de la especie humana en la Biosfera », p. 15-90 in José Manuel Naredo, Luis Gutiérrez, (eds): *La Incidencia de la especie humana sobre la faz de la Tierra (1955-2005)*, Granada, Universidad de Granada, Fundacion César Manrique, 532 p.

- , 2006, « La révolution industrielle à l'échelle de l'histoire humaine de la Biosphère », *Revue européenne des sciences sociales*, XLIV (134), p. 139-167.
- , 2007, *La Biosphère de l'Anthropocène. Climat et pétrole, la double menace. Repères transdisciplinaires (1824-2007)*, Genève, Georg (« Stratégies énergétiques, Biosphère et Société »), 293 p.
- , 2012a, « Le concept d'Anthropocène, son contexte historique et scientifique », *Entropia. Revue d'étude théorique et politique de la décroissance*, 12, p. 22-38.
- , 2012b, « De Stockholm à Rio + 20 : le développement soutenable à l'époque de l'Anthropocène », *Économie appliquée*, LXV (2), p. 207-227.
- HAMILTON, Clive et Jacques GRINEVALD, 2015, « Was the Anthropocene anticipated? », *The Anthropocene Review*, 2 (1), p. 59-72.
- LATOUR, Bruno, 1990, « Sommes-nous postmodernes ? Non, amodernes ! », p. 127-157 in Robin Horton, Gérald Berthoud, Bruno Latour et al. : *La Pensée métisse. Croyances africaines et rationalité occidentale en questions*, Genève/Paris, Presses universitaires de France (« Cahiers de l'IUED », 19), 265 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1952, *Race et Histoire*, Paris, UNESCO (« La question raciale devant la science moderne »), 50 p.
- , 1955, *Tristes tropiques*, Paris, Plon (« Terre humaine »), 504 p.
- , 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 452 p.
- , 1962, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 345 p.
- , 1968, *L'Origine des manières de table (Mythologiques, 3)*, Paris, Plon, 478 p.
- , 1971a, *L'Homme nu (Mythologiques, 4)*, Paris, Plon, 688 p.
- , 1971b, « Race et culture », *Revue internationale des sciences sociales*, XXIII (4), p. 647-666.
- , 1973, *Anthrologie structurale 2*, Paris, Plon, 450 p.
- , 1994, *Saudades do Brasil*, Paris, Plon, 223 p.
- , 2008, *Œuvres*, édition établie par Vincent Debaene, Frédéric Keck, Marie Mauzé et Martin Rueff, Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »), LXII + 2063 p.
- , 2011, *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, Paris, Seuil (« La librairie du XXI<sup>e</sup> siècle »), 150 p.
- LEWIS, Simon et Mark MASLIN, 2018, « L'an 1610 de notre ère. Une date géologiquement et historiquement cohérente pour le début de l'Anthropocène », p. 77-95 in Rémi Beau et Catherine Larrère (sous la dir. de) : *Penser l'Anthropocène*, Paris, Les Presses de Sciences Po & Fondation de l'Écologie politique, 554 p.
- MALHI, Yadvinder, 2017, « The Concept of the Anthropocene », *Annual Review of Environment and Resources*, 42, p. 77-104.
- MOSCOVICI, Serge, 1968, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Flammarion (« Nouvelle bibliothèque scientifique »), 606 p.

- , 1988, « L'histoire humaine de la nature », p. 107-136 in *Temps et devenir. À partir de l'œuvre d'Ilya Prigogine*, Genève, Patino, 319 p.
- STEFFEN, Will, Jacques GRINEVALD, Paul CRUTZEN et John McNEILL, 2011, « The Anthropocene: conceptual and historical perspectives », *Philosophical Transactions of the Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, 369 (1938), p. 842-867.
- STEFFEN, Will *et al.*, 2016, « Stratigraphic and Earth System approaches in defining the Anthropocene », *Earth's Future*, 4 (8), p. 324-345.
- WATERS, Colin N., *et al.*, 2015, « Can nuclear weapons fallout mark the beginning of the Anthropocene Epoch? », *Bulletin of the Atomic Scientists*, 71 (3), p. 46-57.
- WATERS, Colin N. *et al.*, 2016, « The Anthropocene is functionally and stratigraphically distinct from the Holocene », *Science*, 351, 8 January, p. 137 (en ligne : <http://dx.doi.org/10.1126/science.aad2622>).
- WATERS, Colin N., Jan ZALASIEWICZ, Mark WILLIAMS *et al.* (eds), 2014, *A Stratigraphical Basis for the Anthropocene*, Londres, Geological Society (« Special Publication 395 »), 321 p.
- ZALASIEWICZ, Jan, Colin WATERS, Martin J. HEAD, Will STEFFEN *et al.*, 2017, « The geological and Earth System reality of the Anthropocene: Reply to Bauer et Ellis », *Current Anthropology*, 59 (2), p. 220-223.
- ZALASIEWICZ, Jan, Mark WILLIAMS, Colin N. WATERS *et al.*, 2017, « Scale and diversity of the physical technosphere: a geological perspective », *The Anthropocene Review*, 4 (1), p. 9-22.
- ZALASIEWICZ, Jan, Colin N. WATERS, Mark WILLIAMS, Colin SUMMERHAYES (eds), 2019, *The Anthropocene As A Geological Time Unit. A Guide to the Scientific Evidence and Current Debate*, Cambridge, Cambridge University Press, xiv + 361 p.

# COMPARISON AND DIFFERENCE

Kinship, nurture and personhood  
in Amazonia and the Mediterranean<sup>1</sup>

by

Vanessa GROTTI

*Social Anthropologist, Professor, European University Institute, Florence*

&

Marc BRIGHTMAN

*Social Anthropologist, Professor, University of Bologna*

In this chapter, we will reflect on Philippe Descola's contributions to comparative methodology to experiment with criteria for comparing Amazonian and Mediterranean material from our field research in both regions. Throughout his career, Descola has explored, with gradually increasing boldness, the possibilities of comparison and the theoretical productivity of comparativism. He has often celebrated the insights that encounters with radical alterity can afford, and the virtues of comparing different elements rather than similar ones. All anthropology is arguably comparative, and even fieldwork and ethnography require the anthropologist at least implicitly to compare the phenomena she is studying with those she is more familiar with. In *Les Lances du crépuscule* Descola remarks that

*“plus est grand l'écart géographique et culturel qu'instaure l'ethnologue entre son milieu d'origine et son 'terrain' d'élection et moins il sera sensible aux préjugés nourris par les populations localement dominantes à l'encontre des sociétés marginales qu'il étudie” (1993, p. 16-17).*

In his later work, his reflections on the value of encountering and comparing radically different settings gradually take more systematic form in the crucible of a structuralist methodology, the essence of which is expressed by Jean Pouillon: “*Le structuralisme proprement dit commence quand on admet que des ensembles différents peuvent être rapprochés, non pas en dépit, mais en vertu de leurs différences qu’on cherche alors à ordonner*” (1975, in Descola, 2014, p. 69). This understanding of structuralism underlies Descola’s approach to comparativism, which he clearly articulates in his contribution to Gregor and Tuzin’s 2001 volume on *Gender in Amazonia and Melanesia*:

“[...] cultural comparison cannot be for me of the Murdockian type; that is, it cannot be reduced to correlating a set of reified phenomena or surface properties in order to establish universal connections between predefined typological features. Comparison is worthy only if it deals with differences rather than similarities, differences that stem from the operation of deep underlying schemata, that become analytically meaningful when considered as transformations of one another. A first step in this procedure is thus to isolate domains of contrast as starting points for the production of hypotheses that offer a guiding thread both for the comprehension of the internal diversity of a cultural area and for the intelligibility of the principles that may account for the systematic variations between two historically unrelated cultural areas” (2001, p. 92).

In the same chapter, exploring gender as a domain of contrast, he argues that gender in Amazonia does not play the central structuring role that it does in Melanesia, because “gender categories are encompassed by a wider set of relationships” (2001, p. 93). In Amazonia, it is the relationship between consanguinity and affinity that plays this encompassing role, as is now widely accepted following the contributions of a number of authors including Joanna Overing, Peter Rivière and Eduardo Viveiros de Castro, as well as Descola himself. Among the Achuar, the encompassment of gender takes place by means of the shifting of affinity “into the sphere of masculine kin ties”, and the concentration of consanguinity “on the feminine side” (Taylor, 1983). This tends to be the case across Amazonia, and Descola deftly minimises the significance of cases in Amazonia in which gender difference plays an important role, notably in

the societies with secret male cults, suggesting that these are exceptions that have received disproportionate ethnographic attention. Moreover, the ceremonial exchange practiced by many such societies inserts their intraclan male cults “in a wider framework where the familiar dialectics of consanguinity/affinity play a major role” (2001, p. 105). Similarly, in other parts of Amazonia, sexual differences “are combined with, or encapsulated within, a variety of other principles of social categorization that render gender distinction less conspicuous than in Melanesia” (2001, p. 105). Gender categories are “embedded in age categories” among the Xikrin, and members of the same age category are derived “from the characteristics of different cosmic domains”. Among the Krahô, it is the opposition between the living and the dead that encompasses oppositions between kin and affines. Among the Cashinahua, gender identity is conceived as the product of the existence of moieties (2001, p. 106). Following Viveiros de Castro, Descola compares sets of contrasts in the idiom of affinity in different Amazonian societies. Among the Jivaro, the dyads “human/nonhuman” and “congener/enemy” are privileged, resulting in the following “structural homologies”: consanguines : affines :: congeners : enemies :: plants : animals :: women : men.

Among the peoples of the Guianas, he writes, the pattern is similar, except that trade replaces warfare as “the dominant relationship with the outside”, and the relationship between father and daughter plays the role of core relationship, resulting in the following homologies: consanguine : affine :: coresident : trading partner :: father-daughter relationship : husband-wife relationship.

While we are persuaded of the structuring role of the relationship between consanguinity and affinity in Amazonia, our own field research among the Trio, Wayana and Akuriyo of central Guiana would lead us to revise the homologies that Descola identifies here. The main reason for this is that trade often takes place in the idiom of consanguinity. Trading partners are treated as fictional consanguines, they are given food and shelter, treated as “friends” in a way that transcends the distinction between consanguinity and affinity, and sometimes using affinal and sometimes ambiguous terms of address (*pito*, *jahko*). In cases of trading partners who are not Amerindians (*witoto*), such as “white” or urban people (*pananakiri*), or the traditional Maroon trading partners (*mekoro*), the tendency is more towards consanguineal rather than affinal terms of address and treatment. This defuses their potential affinity, for it is

undesirable to have them in the more unstable role of potential in-laws, or to emphasize that they may be potential enemies.

Despite the fact that the Guianas do not have a tradition of endemic intra-tribal warfare (in contrast to the Achuar case), they do have their own important history of warfare, in which inter-tribal conflict has been entangled with colonial and post-colonial violence from the early 17<sup>th</sup> century to the Surinamese civil war in the 1980s-1990s, and the figure of the enemy continues to play a role in the definition of social identity. Enemies, and especially “wild people” (T. *wajarikure*) have different kinds of bodies, however, and this became powerfully apparent as we studied the legacy of the Trio and Wayana’s capture of a group living in voluntary isolation, the Akuriyo, which took place at the end of the 1960s. The contact expeditions were precipitated by the efforts of Protestant missionaries and resulted in Akuriyo people being brought to a Trio village, where they were cared for—fed, sheltered in the households of the expedition members, and taught how to live “properly”. Many of the Akuriyo died in the years following contact, but those who survived remained attached to their captors’ households as servants. The capture of members of other groups and their transformation into servants or slaves is not unknown in Amazonia, but the Akuriyo case is anomalous in that they have never been entirely assimilated or absorbed into Trio or Wayana society—even the second or third generation remain subordinate in the village, typically performing gender-neutral and mundane tasks such as fetching and carrying, while remaining exceptional predators in the forest. Inter-marriage between Akuriyo and Trio or Wayana is rare. The Akuriyo can thus be said to have been incorporated without having been absorbed, and their situation is made possible by the specific ways in which Trio and Wayana manipulate the ambiguities of consanguinity and affinity in relation to others whose status in these terms is unclear.

Nurture and care are used to control and domesticate others, through the expansion of consanguinity beyond the domestic sphere. During intervillage feasts, food and beer are ostentatiously given to visitors. Pets, as among most native Amazonian peoples, are treated as (and thus converted into) virtual consanguines through feeding in a process of familiarising predation (Fausto, 1999), using terms of address such as “my son, my daughter”, and the physical moulding of the body—especially the curling of puppies’ tails. While nurture is usually performed by women and violence and killing are reserved for men, these roles can be

dramatically inverted, especially during rituals which afford carnivalesque performances. For instance, at collective feasts men often flamboyantly distribute manioc beer, and the village leader may dance around distributing “special” foods such as wheat bread or boiled sweets. Once a group of women began to scream and gesticulate violently with machetes, taking on the role of wild killers, and savagely chopped to pieces a captive live caiman in the centre of the village. One of their cries as they were eating the roasted body parts was that this was what they would do to husbands who beat their wives. As Descola has encouraged us to expect in Amazonia, gender roles appear here to be well defined but not rigid, and to be structured according to their relationship with consanguinity and affinity.

In short, the intra-regional comparison with the Guianas reveals on closer investigation some divergence from the homologies that Descola identified, but it confirms, as if this were still necessary, the encompassing elements of consanguinity and affinity. It also shows that, here too, consanguinity is made to subsume affinity not only in the domestic sphere but also beyond it, through trade, inter-village feasting, and the domestication of distant others. In the second half of this chapter we will explore the role of consanguinity and affinity in relationships of care and control in the Mediterranean. Could consanguinity and affinity prove to be an analytically valuable “domain of contrast” between Amazonia and the Mediterranean? Might they help us “order the differences” between these places, as Pouillon suggests?

In the midst of intense media attention to the maritime arrival of migrants in southern Europe, often after rescue at sea, we carried out field research in Sicily at the receiving end of the central Mediterranean migration route, which connects West and East Africa to Europe via Niger and Libya, to study aspects of migrant reception. At the border, a process of triage involving the application of multiple criteria separated migrants for transportation to different types of “primary” reception centre. After traumatic and dangerous journeys, often involving enslavement and the death of companions, migrants who were classified as “vulnerable” were sent to sanctuaries and special reception centres, while the remainder were transported to large detention centres. A variety of actors including medical personnel, emergency services, social workers and humanitarian workers provided food, lodging and certain forms of care for the newly arrived migrants who were legally deemed to be most vulnerable, notably

pregnant women, victims of sex trafficking, adolescents and children. While many studies have emphasised the dehumanizing effects of large detention centres, our research focuses on the process of caring control practiced in clinics and in small reception centres. Where limited resources allowed, this process involved providing not only Italian language classes but also post-traumatic rehabilitation activities such as basic psychological counselling and “cultural” workshops, including visual arts (painting and drawing, ceramics), music, theatre and dance, either to “show” or “communicate” migrants’ home cultures or to experiment with mixing visual or musical idioms. The migrants were also offered basic assistance in obtaining training and apprenticeships with a view to finding employment and becoming economically autonomous if their applications for the right to stay in Italy were approved.

Here, as in the case of the domestication of the Akuriyo, distant others were being taken in and cared for by a host society. In this case we might say that there were two structural processes at work. Firstly, borderlands, as physical peripheries doubly constituted at the edge of the nation state and as spaces of seclusion, were performing the function of containing distant others, in places of separation where a perceived potential threat would be mitigated by nurturing forms of control such as detention, the removal of agency, specific forms of education and training, clothing and feeding, reminiscent of quarantine (Bashford, 2016). Secondly, and paradoxically given the aim of post-traumatic rehabilitation, this process of containment itself transformed young people, manifesting qualities of strength, vitality, physical power and potential danger, into “vulnerable” subjects in need of care. We will only briefly note that this paradox arises from the tension between the state’s focus on containment and the NGO operators’ emphasis on rehabilitation and social inclusion. Both processes, however, feed the development of an asymmetric relation of dependence and servitude which signifies temporary incorporation.

If the domestication of the Akuriyo can be understood as an expansion of consanguinity which nevertheless maintains strictly controlled aspects of affinity, is it possible to see migrant reception in Sicily in similar terms? Consanguineal kinship relations are sometimes evoked during the process of caring control in migration reception. Humanitarian workers and ordinary Sicilians outside the reception process alike often remark on migrants’ need for care in terms of lacking kinship relations—the fact that they are alone, without mothers or other family to look after them.

While migrants' kin are usually imagined as separate from Sicilians' own kin, the two sometimes merge as when Sicilians choose to become guardians, foster parents, or to adopt migrant children, a phenomenon all the more significant given the large proportion of legal minors among migrants, including toddlers and newborn babies rescued at sea. Finally, migrants who have travelled together, despite being genealogically unrelated and usually having different places and even countries of origin, tend to refer to and address each other as brothers and sisters, expanding the limits of the power of practices of commensality to constitute kinship through shared hardship<sup>2</sup>. All of this suggests that processual kinship and metaphorical consanguinity are an important factor in migrant reception, but not that they play a structuring role, although the nurturing vocation of the reception centre, to feed and shelter in loco parentis, may be more suggestive of this.

The role of consanguinity starts to become more intelligible in the context of contiguous manifestations of affinity. Naor Ben-Yehoyada has explored in detail the "communities of disagreement" noted by Shryock (1997, p. 57, in Ben-Yehoyada, 2017, p. 16), in which Sicilians and Tunisians, or Christians, Arabs and Jews, interact with each other as "cousins". Their relationship with each other is articulated in terms of difference, rather than sameness, but it is not the difference of radical alterity. "Calling someone 'cousin' can serve as a distancing gesture, which nevertheless affirms a shared context" (2017, p. 148): "cousinage", or affinity, expresses a relationship between groups of people, who encounter each other generation after generation across the sea and across invisible national boundaries, and have an ambiguous and changing relationship, both friendly and antagonistic<sup>3</sup>.

The relations of cousinage among fishers described by Ben-Yehoyada are echoed in migrant reception, where the role of "cultural mediator" in reception centres is often fulfilled by a Tunisian, who is familiar with Sicilian society, can interact confidently with local officials and reception workers, and yet can portray him or herself as African, and can speak some of the languages of sub-Saharan peoples, such as French or Arabic. The longstanding nature of the Mediterranean affinal "community of disagreement" is illustrated in the popular Sicilian puppet shows, the *Opera dei pupi*, which dramatize the mutual entanglements of *Cristiani* and *Saraceni* of the Middle Ages through battles, magical adventures and romantic love affairs. In contrast, Sicilians rarely treat sub-Saharan

Africans as affines, or address them as cousins. As distant others from beyond the pale, they must be domesticated in terms of nurture and consanguinity, as brothers or children in a humanitarian worldview.

There are clear similarities between the Mediterranean and Amazonia in this articulation of different forms of alterity in terms of consanguinity and affinity. Tunisians and other Mediterraneans are affines in a similar sense to the enemies in traditional Achuar intra-tribal feuds. Sicilians meanwhile control sub-Saharan African migrants through nurture, evoking asymmetric consanguineal relations, much like Trio and Wayana treat the Akuriyo, or the way many Amerindians domesticate pets. However, there are also important differences. In the Mediterranean there is less room for ambiguity or slippage between categories than in Amazonia. Trio trading partners can be treated alternately as consanguines or affines, with affinity sometimes emerging as a more jovial form of friendship articulated by the Trio with the affinal term of address *pito*. As Ben-Yehoyada points out, the distinction between affines (actual relations by marriage) and metaphorical “affines” is normally quite clear, as is the distinction between consanguines and “consanguines”. This is part of the scaling of consanguineal and affinal relations that occurs when members of given identity groups—different states (Tunisia, Italy), or religions (Christians, Muslims, Jews)—are said to be each other’s metaphorical “cousins”. In Amazonia, where personhood is more readily understood to be made rather than given, there is greater ambiguity and potential for transformation.

These differences can be understood with reference to another domain of contrast that Descola has developed: “modes of identification” between interiority and exteriority. Migrant reception clearly expresses aspects of the “naturalism” that he describes as characteristic of contemporary European thought. Naturalists assume that humans have a privileged form of interiority that is not shared by nonhumans, and it is this that confers upon them specific forms of rights. The history of universal human rights is closely related to the history of transnationalism: as Ben-Yehoyada notes, it is widely assumed that “the only kinship idiom applicable to transnational situations is fraternity, in one of its two forms: in existing ‘imagined [national] communities’... and in the project of creating the global realm of fraternal ‘human rights’” (2017, p. 146). A notion of shared humanity provides the ideological and legal justification for migrant reception and for the first encounters between reception

workers and migrants, as emergency workers set out to perform rescue operations at sea.

The autonomous individual is a figure typical of naturalist ontologies, and the rhetoric of the more benign forms of migrant reception emphasizes the aim of transforming vulnerable and dependent migrants into autonomous citizens, although the very structure of the reception process, with its legal and sociological constraints, simultaneously restricts the possibilities for autonomous action. Another feature of migrant reception evocative of this ontology is the enactment of cultural difference through art and music, which, as a celebration of diversity and dialogue “between cultures”, evokes the “multiculturalism” that Viveiros de Castro has identified as a characteristic of naturalism (1998). However, when one examines the treatment of the remains of migrants who have died at sea, as we have begun to do, it becomes apparent that something more complex is occurring. Human remains, which include body parts that are generally unidentified, and objects that may serve as clues to the identity of individuals, are gathered and subjected to forensic investigation. Unidentified or unclaimed corpses are buried in municipal cemeteries in locations scattered across Sicily and Calabria. The study of these human remains by forensic scientists, the efforts made to give them dignified burials, and the journeys made to visit their graves by members of local communities, or by relatives of the missing, testify to the enduring individual identities of external elements of the person, with buried remains acting as empty signifiers of unidentified persons, in contrast both to the shared exteriority typical of naturalism, and to the preference for forgetting the dead in Amazonia (Allard and Taylor, 2016). Such practices suggest instead the “analogist” ontology where both interiority and exteriority are heterogeneous, allowing the interiority of the individual to be evoked by the external remains.

Human remains of unidentified migrants in Italy are buried in ceremonies that are a hybrid of Christian and Islamic rites, with a priest and an imam present. If Muslims are a type of metaphorical affines in parts of southern Europe, as Ben-Yehoyada suggests, it would seem that burial transforms migrants from radical others (only domesticable as metaphorical consanguines), into affines, or “cousins”. However, from the point of view of the deceased person’s family, the loss may appear in quite different terms; for instance, Hans Lucht describes the use of divination among Guan people of Senya Baraku, in Ghana, which is the place of

origin of a significant number of migrants to Italy, to ascertain the death at sea in the Mediterranean of a disappeared relative. The confirmation of death is followed by an appeal to the local gods to permit the return of the “soul”, allowing funerary rites to take place (Lucht, 2012, p. 216-229). Lucht does not give a detailed account of Guan concepts of personhood, and his account of the return of the singular “soul” is not consistent with the clear reference to multiple “souls” by the local diviner Madame Sophia, whom he quotes: “Sometimes the souls get very agitated and try to force themselves into the world to let people know the truth” (2012, p. 226). One suspects that these ‘souls’ may stand for multiple active elements of personhood, doubly occluded by the use of the term itself and its reduction to the singular.

Much as Lucht reduces the multiple aspects of the Guan person to a single soul (and, implicitly, a single body), the funerary rites that are performed for dead migrants in Italy only address an easily recognisable part of their personhood (the Christian or Islamic soul), familiarising them by excluding other components of their person. A large proportion of the migrants in reception centres in Sicily are speakers of Mande languages of West Africa, and coincidentally Descola devotes one of the few sections on African ethnology in *Par-delà nature et culture* to a discussion of the multiple elements of Mande and Dogon personhood described by Françoise Héritier, and by Marcel Griaule’s informant Ogogemméli. Descola opens the section with a quotation from the Malian anthropologist Amadou Hampaté Ba, in which he describes how, before speaking to him, his mother would call his sister or his wife to say “*J’ai le désir de parler à mon fils Amadou, mais je voudrais, auparavant, savoir lequel des Amadou qui l’habitent est là en ce moment*” (2005, p. 308). In this part of West Africa, Descola writes, “*chaque individu est constitué d’une multiplicité de composantes en mouvement dont les combinaisons toutes différentes produisent des identités uniques*” (2005, p. 308). This amounts to a way of conceiving personhood that is dividual, and typical of analogist ontologies, offering a glimpse of the potential that exists for an ethnography of migration that respects the way migrants conceive of themselves as persons. We were struck during our fieldwork in the Mediterranean borderlands by how international crossings had the peculiar effect of removing multiple layers of personhood from people who had embarked on these journeys, transforming them into generic and interchangeable “migrants”, and we have since noted the ease with which migration scholars fall into the

trap of reinforcing this process by limiting their perspective to that of the comforting global realm of fraternal human rights. Much of Philippe Descola's current work is devoted to demonstrating to a large audience the importance of attending to a multiplicity of ontological perspectives to address the current global ecological crisis, and it appears to us that such a rigorous scholarly project is urgently required to address another of today's major crises, global migration. If all anthropology is comparative, as we began by saying, then it can contribute to decolonising migration studies by exploring ethnographic domains of contrast, to put "*sur un plan d'égalité conceptuelle les anthropologues et ceux dont ils s'occupent*" (Descola, 2014, p. 252).

## BIBLIOGRAPHY

- ALLARD, Olivier, et Anne-Christine TAYLOR, 2016, « Traitement des cadavres et mémoire des personnes en Amazonie », p. 55-68 in Michel Lauwers et Aurélie Zémour (sous la dir. de) : *Qu'est-ce qu'une sépulture? Humanités et systèmes funéraires de la préhistoire à nos jours*, Antibes, Éditions APDCA (« xxxvi<sup>e</sup> Rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes »), 494 p.
- BASHFORD, Alison, 2016, *Quarantine: Local and Global Histories*, Basingstoke, Palgrave, 344 p.
- BEN-YEHOYADA, Naor, 2017, *The Mediterranean incarnate. Region formation between Sicily and Tunisia since World War II*, Chicago, Chicago University Press, 270 p.
- DESCOLA, Philippe, 1993, *Les Lances du crépuscule. Relations jivaro, Haute-Azonie*, Paris, Plon (« Terre humaine »), 506 p.
- , 2001, « The genres of gender », p. 91-114 in Thomas Gregor et Donald Tuzin (eds): *Gender in Amazonia and Melanesia: An exploration of the comparative method*, Berkeley, University of California Press, 403 p.
- , 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 623 p.
- , 2014, *La Composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion, 379 p.
- FAUSTO, Carlos, 1999, "Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonia", *American Ethnologist*, 26 (4) (Nov.), p. 933-956.
- LUCHT, Hans, 2012, *Darkness before daybreak. Africans living on the margins in southern Italy today*, Berkeley: University of California Press, 284 p.

PITT-RIVERS, Julian, 1976, "Ritual kinship in the Mediterranean: Spain and the Balkans", p. 317-334 in John George Peristiany (ed.): *Mediterranean Family Structures*, Cambridge, Cambridge University Press, 414 p.

TAYLOR, Anne-Christine, 1983, "The Marriage Alliance and Its Structural Variations in Jivaroan Societies", *Social Science Information*, 22 (3), p. 331-353.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 1998, "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3), p. 469-488.

## NOTES

1. Vanessa Grotti's research was funded by her European Research Council starting grant (EU Border Care grant no. 638259). Marc Brightman was supported by consecutive research fellowships from the Leverhulme Trust and the European Institutes of Advanced Studies. Our current research on forensic treatment and burial of human remains is supported by a Wenner Gren Foundation grant which we share with Naor Ben-Yehoyada. We are grateful to the editors and to Naor Ben-Yehoyada for comments on the text.

2. Julian Pitt-Rivers rightly criticized the use of the term "fictive kinship" to denote forms of friendship expressed in terms of brotherhood (2016), but the logic of his argument does not exclude and rather supports the notion that friendship, expressed or conceived as an ideal brotherhood or sisterhood, can be considered in terms of consanguinity.

3. Conversely, as Julian Pitt-Rivers discussed, "ritual kinship" can be used to generate relationships in the Mediterranean, for instance through Andalusian *compadrazgo*, which he distinguished from relations between cousins thus: "Much as one would like to trust one's cousins for reasons of sentiment and allegiance to a common familial past, the pressures of the social structure, far from prescribing solidarity, promote through the division of inheritance the conflicts of interest that only the sacred bond of *compadrazgo* can palliate" (1976, p. 326).

# DE LA BIOLOGIE À LA CULTURE

Retour sur une recherche pluridisciplinaire peu connue :  
la RCP 323 « Anthropologie et écologie pyrénéennes »

par

Jean GUILAINE

*archéologue protohistorien, professeur au Collège de France  
directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales,  
directeur de la RCP 323*

La quête multiforme de Philippe Descola a traversé plusieurs champs. Parmi ceux-ci : les rapports de l'homme à l'environnement, la construction et la perception des paysages, les usages de la terre, l'épistémologie de l'anthropologie. Pour lui rendre un amical hommage et connaissant son goût marqué pour l'épistémologie, faisons un détour par les Pyrénées et plongeons-nous, en une perspective historiographique, dans une recherche vieille d'un demi-siècle et trop souvent oubliée. En effet, l'anthropologie, dans son double aspect, physique et culturel, fut la discipline phare d'un programme lancé en 1973 par le Centre national de la recherche scientifique français et dont les Pyrénées françaises constituèrent le cadre géographique. L'objectif consistait à évaluer la notion de « communauté » dans une perspective globale, « de la biologie à la culture ». La présente contribution, de caractère historiographique, envisage de revenir sur cette opération peu connue, d'en préciser le contexte, d'en esquisser le bilan.

## LES ANNÉES 1960-1980, UN ÂGE D'OR DE L'ETHNOLOGIE DE LA FRANCE ?

Les deux décennies 1960-1980 ont été marquées par un investissement tout particulier sur des chantiers « métropolitains » auxquels ont collaboré certains grands laboratoires parisiens de l'époque (musée des Arts et Traditions populaires, Laboratoire d'anthropologie sociale, Centre de recherche historique de l'École des hautes études en sciences sociales) mais aussi plusieurs forces vives régionales. L'implication du CNRS a été fondamentale.

Deux facteurs au moins ont favorisé ces recherches anthropologiques hexagonales. D'abord, les décolonisations qui ont caractérisé les années d'après-guerre ont privé l'ethnologie « exotique » de certains terrains et contribué à porter davantage les regards sur la « métropole ». Parallèlement, les rapides transformations du monde agricole (mécanisation, disparition des petites propriétés, remembrements) ont mis en lumière la crise d'un monde rural en pleine décomposition et le sentiment d'assister à « la fin des paysans ». L'idée d'analyser au plus vite un milieu victime d'une mutation profonde avant sa disparition définitive s'ajoutait à celle d'étudier rapidement certaines populations encore caractérisées par un relatif isolement.

Ces considérations ont joué dans la mise en place de cinq grands programmes de recherche : Plozévet en Finistère (1961-1965), l'Aubrac (confins Aveyron-Cantal-Lozère) (1964-1966), le Châtillonnais en Bourgogne (1966-1968, avec des prolongements jusqu'en 1975), les Pyrénées (1973-1978), la Corse (années 1970). Ces recherches eurent des objectifs et des destins divers. La première, les Bretons de Plozévet, initiée par R. Gessain, avait au départ des perspectives d'anthropologie physique et de démographie avant d'évoluer vers des approches plus sociologiques. La RCP « Aubrac », dont le musée des Arts et Traditions populaires, autour de G.-H. Rivière, était partie prenante, privilégia les activités rurales et plus particulièrement les systèmes d'élevage et d'exploitation de la montagne (C. Jest, Ch. Parain). La RCP « Châtillonnais » évolua d'une phase à objectif démographique et historique vers une anthropologie sociale lors de l'opération « Minot » (I. Chiva, T. Jolas, M.-C. Pingaud, F. Zonabend, Y. Verdier). La RCP « Anthropologie et écologie pyrénéennes » se proposait de combiner une anthropologie génétique naissante à des recherches d'ethnologie, d'histoire et d'étude de l'environnement (J. Guilaine, D. Fabre). La RCP « Corse » privilégia

une analyse des unités sociales et territoriales de l'île (G. Ravis-Giordani, F. Pomponi).

Ces opérations traduisent la volonté, alors manifestée, de développer une approche pluridisciplinaire au sein des sciences humaines, celles-ci parfois associées aux sciences de la vie. Jusque-là, les chercheurs en sciences humaines étaient souvent des ouvriers solitaires, surtout en province où, fréquemment, les laboratoires n'existaient pas. Sans pôle d'accueil matériel, les chercheurs, du CNRS notamment, travaillaient seuls « à la maison ». Ces programmes les ont donc poussés à élaborer des projets communs, à se regrouper au sein d'équipes et de publications collectives.

Parallèlement, la prise de conscience envers une ruralité mutant d'un stade encore traditionnel vers une reconversion rapide explique la parution à cette époque de supports spécifiques. C'est en 1961 que fut créée la revue *Études rurales* (I. Chiva, G. Duby, D. Faucher). En 1971, J. Cuisenier transforma « Arts et traditions populaires », trop marquée par une empreinte « folklorique », en « Ethnologie française ». Les *Cahiers d'anthropologie et d'écologie humaine* (J. Ruffié, A. Delmas) n'eurent qu'une durée éphémère. L'étude des sociétés rurales était alors un thème porteur. La RCP « pyrénéenne » s'inscrivait dans un tel courant.

## POURQUOI LES PYRÉNÉES ?

C'est un biologiste qui sera le protagoniste : Jacques Ruffié, professeur d'hématologie à l'université Paul-Sabatier (Toulouse). Après sa thèse de médecine, il a préparé, sous la direction d'A. Vandel et de H.-V. Vallois, un doctorat ès sciences consacré à l'étude sérologique des populations « autochtones » du versant nord des Pyrénées (Ruffié, 1958). Il devient rapidement l'un des principaux acteurs qui contribuent à transformer en France l'anthropologie physique jusque-là fondée sur les seuls caractères anatomiques (morphologie crânienne, stature, couleur de peau, dermatoglyphes, etc.) en une approche fondée sur l'analyse des marqueurs sanguins et la génétique. En 1962, il fonde à Toulouse un Centre d'hématologie qui va multiplier à travers le monde des enquêtes sérologiques afin d'établir une « hématologie géographique » à perspectives médicales. Ces travaux, conduits en étroite collaboration avec le professeur Jean Bernard, sont plus particulièrement poursuivis au Sahara, au Sénégal, au Brésil, en Bolivie, au Pérou, au Népal. En

1967, Ruffié devient membre de la commission « Anthropologie, ethnologie, préhistoire » du CNRS, y rencontre des ethnologues, prend conscience du poids des facteurs sociaux sur les processus biologiques. Il décide alors de faire de Toulouse un pôle majeur dans le domaine de l'anthropologie *lato sensu*. Il crée pour cela, avec L. Lareng, l'Institut pyrénéen d'études anthropologiques dont l'objectif est l'approche pluridisciplinaire des populations pyrénéennes. Il pense, à la suite de son terrain de thèse, que, situées en dehors des grands mouvements préhistoriques et historiques, certaines vallées montagnardes « sont restées étroitement fermées aux influences extérieures », et qu'après sa première esquisse, une analyse en profondeur permettrait de révéler des modèles de populations demeurées peu touchées par certains brassages. « Il existe dans les Pyrénées des barrières qui sont demeurées longtemps efficaces et ont fait de certaines régions de véritables isolats » (Ruffié, 1958, p. 85). Précisément, la notion d'isolat est alors motivante en démographie comme en biologie.

Ruffié est élu en 1972 au Collège de France à une chaire d'anthropologie physique. Réélu en 1971 au comité national du CNRS, il devient président de la Commission, laquelle comptait alors de nombreux ethnologues (A. Leroi-Gourhan, C. Jest, L. Bernot, I. Chiva, C. Tardits, F. Héritier, G. Ravis, J.-G. Gauthier, M. Andral). Le projet d'une RCP « Anthropologie et écologie pyrénéennes » qu'il me demande de présenter est accepté dès 1972 et devient opérationnel l'année suivante.

## LE GROUPE DE CARCASSONNE

L'élaboration d'un tel programme a sa propre histoire. Dès 1968, Ruffié, dans une optique fédératrice, souhaitait que l'ethnologie régionale soit représentée dans son dessein d'institut pyrénéen. Je lui suggérais alors de se rapprocher du « Groupe de Carcassonne », ville où existait une longue tradition d'études ethnographiques remontant à la création du musée des Arts et Traditions populaires au Trocadéro (1937). Dès cette époque s'était en effet constitué dans l'Aude, sous la férule de F. Cros-Mayrevieille, un groupe d'amateurs passionnés par l'étude des traditions populaires, sortes de correspondants régionaux de l'institution parisienne. Une revue vit le jour, *Folklore*, qui prit plus tard comme sous-titre *Revue d'ethnographie méridionale*. Dès ses débuts, elle fut animée par René Nelli, philosophe et historien du catharisme mais aussi ethnographe

et, à ce titre, bientôt chargé de cours à la faculté des Lettres de Toulouse. Nelli s'était lancé dans la rédaction d'une thèse sur la vie traditionnelle en Languedoc qu'il ne soutint jamais et qu'il reconvertit en un ouvrage publié en 1958 dans la série « Les provinces françaises » (Nelli, 1958 ; Amiel, 2016). Vers 1960, il me nomma secrétaire de *Folklore*. À quelques années de là se regroupèrent, autour de Nelli, de jeunes chercheurs épris d'ethnologie – D. Fabre, J. Lacroix, C. Vassas. J.-P. Piniès – qui avaient mis en chantier divers mémoires universitaires et dont les enquêtes portaient préférentiellement sur le pays de Sault, un secteur des Pyrénées audoises. Lorsque Ruffié créa en 1970 l'Institut pyrénéen d'études anthropologiques, le « Groupe de Carcassonne » fut associé à cette instance. Les enquêtes sur le pays de Sault étant déjà largement entreprises, cette micro-région devint rapidement l'un des points-clés des travaux du nouvel Institut puis de la RCP « Pyrénées ».

### À L'AMONT : QUELQUES CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES

À ses débuts, l'Institut pyrénéen cantonnait son activité à des réunions toulousaines au cours desquelles des chercheurs invités faisaient part de l'avancement de leurs recherches. Il convenait à l'évidence de coordonner ces divers travaux et de leur donner une tournure plus collective. Tel fut le premier objectif qui amena à la création de la RCP 323. D'emblée et certainement à la différence de la plupart des autres programmes hexagonaux déjà réalisés (Plozévet mis à part), les sciences biologiques, voire médicales, y tinrent une place importante. Les chercheurs en sciences humaines y côtoyaient les blouses blanches.

L'élaboration du programme fut déjà un problème. Les Pyrénées, c'est grand ! Et les biologistes étaient guidés par un thème épistémologique majeur : la recherche d'éventuels isolats et l'analyse de populations vivant dans des milieux géographiques plutôt « fermés ». Cette préoccupation rejoignait celles des anthropologues culturels, des linguistes, des démographes, soucieux de travailler dans des niches protégées des transformations modernes.

De telles perspectives imposaient aussi de ne pas laisser de côté le phénomène basque en raison de sa spécificité : originalité de la langue (dite « pré-indo-européenne »), individualité génétique (rhésus négatif élevé), hypothèse d'une population ayant su préserver par-delà l'Histoire des caractères anciens. Dès 1967-1968, Ruffié s'était associé à un

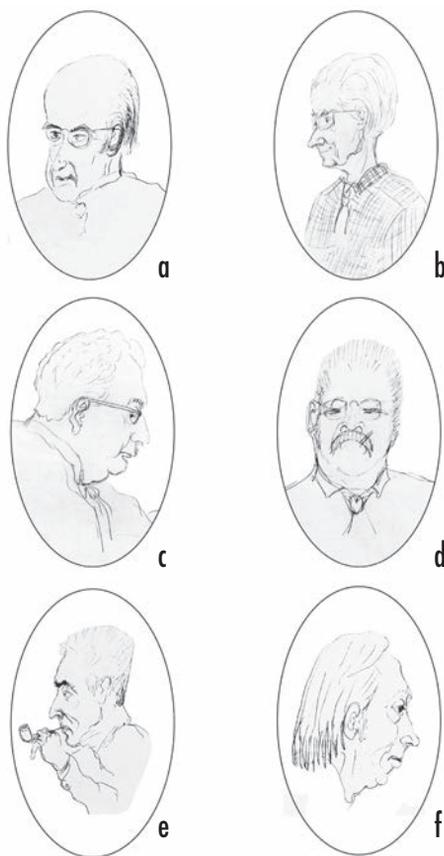


Fig. 1. Caricatures des membres de la Commission du CNRS ayant avalisé la création de la RCP 323, « croqués » en séance par le doyen André Delmas (anatomiste, professeur à la Faculté de médecine de Paris, membre de l'Académie nationale de médecine), membre de la Commission CNRS. a. Jacques Ruffié (hématologue, professeur au Collège de France). b. André Leroi-Gourhan (archéologue et anthropologue, professeur au Collège de France). c. Jacques Soustelle (ethnologue, homme politique, de l'Académie française). d. Lucien Bernot (ethnologue, professeur au Collège de France). e. Corneille Jest (ethnologue, directeur de recherche au CNRS). f. Jean-Gabriel Gauthier (archéologue et ethnologue, directeur de recherche CNRS) (1972, coll. privée J. Guilaîne)

universitaire new-yorkais, Morton Levine, pour conduire des enquêtes sérologiques sur deux villages basques (Macaye et Ahetze) et souhaitait que de nouvelles analyses prolongent cette démarche.

D'autres considérations, plus générales, intervenaient. Ainsi du souci d'étudier les populations dans leur contexte environnemental et de faire toute une place aux facteurs écologiques. L'écologie était alors une discipline scientifique émergente et se doublait, sous un angle pratique et citoyen, d'une propension vers un retour à la nature et aux « racines ». D'autre part, la jeune génération occitane, gasconne, catalane, montrait une forte inclination à l'approfondissement de sa propre histoire. C'est ainsi que le mouvement occitan faisait la preuve, depuis les événements de Mai 68, d'une grande vitalité. L'histoire de l'Occitanie pyrénéenne était revivifiée par divers travaux parmi lesquels prendra place en 1975 le best-seller d'E. Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan*. Indiscutablement, il y eut, lors de ces années 1970 un climat intellectuel favorable aux Pyrénées. D'ailleurs, vers 1976, une enquête « parisienne » de l'EHESS, pilotée par I. Chiva, J. Goy, R. Bonnain, vint se juxtaposer aux travaux de la RCP 323 et travailler dans les Baronnies sur le thème de la maison et de l'étude des familles.

### LES OBJECTIFS : DES COMMUNAUTÉS EN LEUR MILIEU

La problématique de la RCP « Pyrénées » s'organisa finalement autour de deux directions de recherches essentielles :

1) un essai de définition du concept de communauté pyrénéenne, du biologique au culturel. De nombreuses disciplines étaient impliquées évidemment dans ce type de recherche : pré- et protohistoire, anthropologie physique, hémotypologie, ethnologie, linguistique, écologie, démographie, psychologie sociale, histoire. Chaque discipline se proposait de faire apparaître le système génétique, démographique, économique, linguistique, matériel, etc. du groupe culturel considéré. Devaient être mises en évidence les spécificités locales de ce système dans la synchronie et son évolution dans l'Histoire.

Au fond, le maître mot était celui de *communauté* et, pour le définir, l'on souhaitait faire appel à une analyse de seuils et de distances, notions alors en cours d'élaboration dans diverses disciplines (génétique, géographie, psychologie sociale, dialectologie, etc.). Ceci devait permettre :

- a) de mesurer et de formaliser la cohérence et la différenciation de la culture choisie ;
- b) de mettre en évidence des unités spatiales et sociales, définies par amalgame de tous les niveaux d'analyse, du biologique au culturel ;
- c) de confronter entre elles les distances culturelles et celles fournies par les données micro-géographiques et micro-écologiques ainsi que les données historiques.

Tout ceci aurait contribué à la définition de ce concept de « communauté », à en préciser ce qu'avait été son passé et quel pouvait être son avenir.

2) un second thème retenu concernant l'évolution du milieu (et plus particulièrement du milieu forestier) sous le double effet des facteurs naturels et anthropiques. Cette longue perspective paléoécologique devait déboucher au présent sur une analyse de l'état et de l'économie de la forêt contemporaine.

Quant au choix des terrains de recherche, on sélectionna cinq « zones témoins », distinctes les unes des autres et implantées sur un espace de plus de 300 km :

- Le pays de Sault, à la jonction des départements de l'Aude, de l'Ariège et des Pyrénées-Orientales, fut considéré comme l'opération pilote en raison de l'avancement même des enquêtes dont il était l'objet.
- Le Capcir, dans les Pyrénées-Orientales.
- La vallée de Barèges dans les Hautes-Pyrénées.
- La vallée de l'Ouzom, à la charnière des Hautes-Pyrénées et des Pyrénées-Atlantiques.
- Le Pays basque.

D'autre part, en dehors de ces aires spécifiques, des recherches moins cloisonnées, de caractère plus thématique, se mettaient en place avec une emprise géographique plus large.

## DES TERRAINS ÉCLATÉS

Sur les cinq points d'enquêtes retenus, c'est le pays de Sault, plateau est-pyrénéen, d'une altitude comprise entre 900 et 1200 m, qui donna lieu aux recherches les plus diversifiées. Daniel Fabre en fut l'animateur. Les enquêtes abordèrent des thèmes d'anthropobiologie (J. Constans, A. et J. Ducros, M.-C. Hugot, G. Boulinier, R. Blanc), de démographie

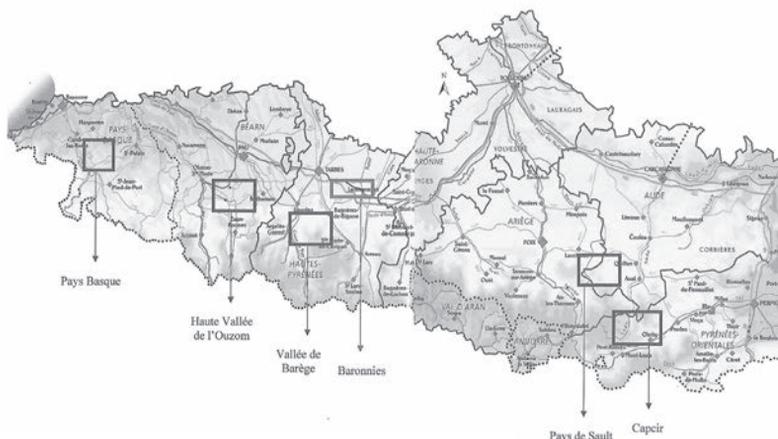


Fig. 2. Carte des Pyrénées localisant les points d'enquête de la RCP 323 (anonyme, s.d.)

historique (J. Vu Tien Kang, A. Sevin, A. Fine), d'ethnologie, sociologie, linguistique (D. Fabre, J. Lacroix, C. Fabre-Vassas, M. Drulhe, J.-P. Piniès, D. Blanc, G. Charuty, M. Kiredjian, M.-D. Amaouche-Antoine), d'histoire (C. Thibon).

Sur les autres aires sélectionnées, les travaux étaient seulement ciblés sur quelques disciplines.

- En Capcir étaient privilégiées des recherches d'anthropologie et de génétique en liaison avec la reconstruction de familles (Ph. Lefèvre-Witier), des recherches d'anthropologie culinaire (C. Fabre), des recherches d'économie et d'autres portant sur le droit coutumier

(L. Assier-Andrieu) en liaison avec la maîtrise de l'espace.

- Dans la vallée de Barèges, les travaux déterminants furent d'anthropobiologie (A. Coblentz et G. Ignazi), d'histoire des maisons et des stratégies matrimoniales (A. Rieu-Gout et M.-L. Sauzéon), d'ethnolinguistique et d'ethnolittérature (X. Ravier).

- Dans la vallée de l'Ouzom, les recherches concernaient prioritairement les domaines démographiques, généalogiques et

sociologiques notamment à propos du choix du conjoint (travaux de P. Fernet, L. Jakobi et A. Jacquard) ainsi que des travaux d'hémotypologie (J. Constans).

– Dans le Pays basque, se poursuivaient des recherches d'écologie pyrénéenne (C. Dendaletche), de préhistoire (C. Chauchat), d'anthropologie physique (A. Ducros, M. Lévine), d'hémotypologie (J. Constans), de sociologie (P. Bidart), d'anthropologie de l'alimentation (I. de Garine) et d'ethnolinguistique (J. Allières).

Enfin, la RCP aidait à la réalisation de programmes plus larges, plus globaux, portant sur de plus grands ensembles géographiques que les zones témoins.

Je voudrais ajouter un mot d'ordre pratique : la gestion de tous ces programmes éclatés a été lourde. Les sommes allouées n'étaient pas très importantes mais faisaient l'objet d'un fort émiettement des crédits compte tenu du nombre des chercheurs et de missions à satisfaire. Tout cela a été mené en dehors de tout secrétariat par le responsable, chercheur constamment transformé en gestionnaire administratif et financier.

## UN ESSAI DE BILAN : LE PAYS DE SAULT

Les publications issues des travaux de la RCP 323 ont été nombreuses mais la diversification des disciplines a trop souvent entraîné des présentations dans des revues ou des actes de colloque propres à chaque spécialité envisagée. De plus, la dispersion des zones d'enquêtes n'a pas facilité la mise en chantier d'un bilan global. La seule tentative de confrontation des données a concerné la zone pilote du pays de Sault. Une série intitulée « Pays de Sault » avait été programmée et proposée au CNRS sous la forme de trois ouvrages. Deux ont paru. Le premier regroupa les résultats concernant l'environnement, l'archéologie et l'histoire, l'évolution démographique, l'anthropologie physique et génétique (sous la dir. de J. Guilaine, 1989). Le second aborda la question des relations entre les villages du plateau et l'État (Thibon, 1988). Un troisième ouvrage, à caractère ethnologique portant sur l'étude des familles et de l'identité villageoise, n'a jamais vu le jour. Ses thèmes ont, en revanche, été abordés dans un ensemble de publications autonomes. De fait, l'exploitation des données accumulées sur le terrain entre 1973 et 1978 a donné lieu à des résultats différés, les publications correspondantes étant plus ou moins postérieures aux années de chantiers ou d'enquêtes.

Abordons d'abord le thème de l'évolution de l'environnement, notamment forestier, sous l'effet des facteurs naturels ou anthropiques. Prenant appui sur les carottages aux fins palynologiques de diverses tourbières (Le Pinet, Laurenti, Fournas) ainsi que sur l'anthracologie des sites préhistoriques de Belvis et de Dourgne, une esquisse de l'évolution de la végétation et du climat sur les quinze derniers millénaires a été proposée (Jalut, 1977 ; Vernet, 1980). De fait, le plateau est déjà parcouru par l'homme au tout début du Paléolithique supérieur, puis lors du Tardiglaciaire (Sacchi, 1986). Les Mésolithiques fréquentent ensuite la vallée de l'Aude et les hauteurs, chassant d'abord le Bouquetin, puis, lorsque celui-ci migrera vers les altitudes supérieures à 1600 m et que s'installera la forêt mésophile, le Sanglier (Geddès, 1980 ; Barbaza, 1981). Les Néolithiques s'installent à leur tour à Dourgne dès le VI<sup>e</sup> millénaire (Gasco 1985 ; Guilaine *et al.*, 1993), introduisant les espèces animales domestiques. Les premiers défrichements se manifestent dès lors mais ce n'est qu'à l'âge du Bronze que de sensibles changements d'origine anthropique interviendront au sein de la forêt (Jalut, 1984). L'évolution du milieu forestier, sans cesse exploité au fil du temps, se trouve encadrée aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles par des réformes qui vont entraîner une limitation des usages, une fermeture des terres boisées, une gestion administrative renforcée (Fruhauf, 1980).

Le peuplement du plateau et de l'axe supérieur de l'Aude, amorcé dès la Préhistoire, est essentiellement attesté aux âges du Cuivre et du Bronze par des ossuaires en grotte (Usson, Dourgne, Gardouch à Belcaire) tandis que les fréquentations protohistoriques et antiques sont peu attestées. La poussée démographique et l'essaimage s'affirment rapidement au Moyen Âge et notamment autour des abbayes bénédictines de Joucou et de Saint-Martin-Lys. Au XII<sup>e</sup> siècle, quarante-huit localités sont signalées en pays de Sault. Conflits politiques, crises religieuses, problèmes économiques condamnent bientôt cette embellie : vers la fin du Moyen Âge, la moitié de ces villages ont disparu. La courbe démographique se rétablit aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles pour parvenir à un optimum au XIX<sup>e</sup> siècle (11 113 habitants en 1836 ; cf. Neirinck, 1989). Le déclin s'amorce ensuite, avec un dépeuplement constant (2108 habitants en 1982 ; cf. Fine, 1989).

L'étude de la population a été menée dans plusieurs optiques. Une enquête a concerné l'anthropologie morphologique de 423 adultes (stature, poids, mensurations du tronc et des membres, mensurations céphaliques, dermatoglyphes ; cf. Ducros, Ducros, Chevillard-Hugo, 1989). Davantage

axée sur la démographie historique et la reconstitution des familles, une analyse a porté sur quatre villages (Rodome, Aumat, Bessède, Le Clat) dont les registres d'état civil de 1740 à 1975 ont été dépouillés dans l'optique d'analyser la perméabilité entre villages lors des mariages et l'incidence du choix du conjoint sur le patrimoine génétique (Vu Tien Khang et Sevin, 1977). Élargie à de plus nombreux villages, une analyse portant sur 477 individus a été conduite à partir de prélèvements sanguins débouchant sur une étude génétique des facteurs héréditaires portés par les globules rouges, les enzymes, les immunoglobulines et les autres facteurs sériques (Constans et Chakraborty, 1989). L'objectif consistait à évaluer les éventuelles distances génétiques entre villages. Un autre aspect a concerné les secousses épidémiologiques subies par cette population montagnarde au cours des temps (peste, lèpre, syphilis, variole, fièvres intestinales) et, plus particulièrement, lors de périodes récentes (typhus en 1838, choléra en 1854, fièvre de Malte et troubles endocriniens au *xx<sup>e</sup>* siècle ; cf. Blanc, 1989). Une étude soulignant les éventuelles incidences de la radioactivité naturelle sur les différences génétiques a été menée à bien afin d'expliquer certaines anomalies (Delpoux, 1974).

Un important versant des recherches a concerné le champ culturel. C'est certainement celui qui a donné lieu à la plus abondante production même si celle-ci est demeurée dispersée sur le plan bibliographique. Des recherches effectuées à partir du dépouillement des données démographiques ont concerné la fertilité des femmes, la mortalité, l'émigration, la structure des ménages, la sexualité (Fine, 1977 ; 1978 ; 1984). Certaines collègues se sont plus particulièrement attachées au travail des épouses (Charuty, Fabre-Vassas et Fine, 1980) ou à l'ethnologie de l'alimentation (Fabre-Vassas, 1972 et 1994). Tout un ensemble de travaux a été conduit sur les systèmes de parenté, la sociabilité masculine et son évolution, la fête carnavalesque, les formes et les mentalités de l'oralité avec une analyse toute particulière des contes populaires (Fabre et Lacroix, 1972 ; 1975 ; 1978). D'autres recherches ont concerné les questions touchant à l'alphabétisation et à la scolarisation (Blanc, 1988), la chanson et les goûts musicaux de 1870 à nos jours (Amaouche-Antoine, 1981), la sorcellerie, la communication avec les défunts et les représentations de l'au-delà (Piniès, 1983). Les distances symboliques ont été approfondies à travers les différences linguistiques et les discours traditionnels sur l'identité villageoise (Fabre et Lacroix, 1975). Une approche d'ethnologie historique a porté sur

l'intégration étatique depuis la monarchie de Juillet jusqu'à aujourd'hui (Thibon, 1988). Une recherche ethnobotanique a tenté d'évaluer les rapports entre les populations contemporaines et l'environnement végétal (M. Kiredjian).

### QUELQUES RÉFLEXIONS À UN DEMI-SIÈCLE DE DISTANCE

Toutes les disciplines impliquées dans la RCP ont apporté de nombreux éléments de réflexion à l'enjeu initial : un essai de définition du concept de « communauté pyrénéenne ». Pour autant, nous ne sommes pas allés jusqu'au bout de nos objectifs.

Le terme de *communauté*, nous l'avons beaucoup utilisé sans finalement en donner la définition rigoureuse ambitionnée au départ (Fabre et Lacroix, 1975 ; Guilaïne *et al.*, 1987). Il eût fallu pour cela, dans chaque discipline, établir des seuils puis, par un système de grilles ou de matrices ordonnables, croiser les seuils livrés par chaque matière afin d'aboutir à une définition intégrant les données du versant historico-culturel, démographique et linguistique, et celles du versant biologique (anatomie, sérologie, etc.). Chaque discipline, en fonction de ses propres marqueurs, aurait dû prioritairement établir des paramètres de distances (comme l'ont fait ponctuellement les généticiens J. Constans et R. Chakraborty à propos des villages du pays de Sault). L'outil informatique qui aurait pu beaucoup aider dans ce type de démarche n'était à cette époque pas encore disponible. Peut-être aussi avons-nous surestimé nos possibilités dans la mesure où, si l'évaluation des seuils de distances peut se concevoir au sein de chaque discipline, la validité de la confrontation entre domaines différents peut poser problème. La plasticité de l'espèce humaine est telle que la cohérence d'un groupe humain sous un éclairage donné s'évanouit, s'abolit dès qu'on l'envisage sous un autre angle.

Un second point nous est apparu : le concept d'isolat n'a évidemment jamais existé sauf dans sa définition théorique. Le couplage de la démographie et de l'anthropologie sociale a montré que si l'endogamie villageoise a pu être détectée, pour autant l'isolement est un leurre. Tout dépend de l'échelle d'analyse. Ainsi l'approche démographique à compter du XVIII<sup>e</sup> siècle a-t-elle pu déceler des liens privilégiés entre certains villages du pays de Sault à travers le choix du conjoint tandis que, parallèlement, la conjoncture a pu favoriser à certains moments le coefficient de consanguinité de certaines localités. Mais dans le même

temps, la distance génétique entre ces villages est restée faible et cela n'a guère permis d'isoler des différences significatives entre ces localités.

Enfin, en archéologie plus précisément, la notion d'isolement culturel, fût-ce en milieu montagnard ou réfractaire, reste très relative. On sait que dès les temps paléolithiques, *a fortiori* à partir du Néolithique, les hommes et/ou les productions circulent sur de très larges espaces et que les montagnes, loin d'être des barrières ou des refuges, ont été, au moins dès l'Épipaléolithique, parcourues et franchies. On observe aussi la difficulté à faire coller la culture matérielle avec les faits historiques ou linguistiques. Le cas est sensible en ce qui concerne la question basque, également abordée par la RCP. Dans l'optique de populations ayant su résister aux brassages génétiques et linguistiques du Tardiglaciaire, du Postglaciaire ou des temps historiques, on aurait pu envisager, parallèlement, que les productions matérielles aient accompagné cette spécificité. Or, la culture matérielle préhistorique peine à définir, selon ses propres critères, une entité basque. Dans ce genre d'approche, la superposition de la culture matérielle, d'événements historiques ou linguistiques, voire de données anthropobiologiques risque d'aboutir à une impasse. C'est peut-être pour cela que le concept de communauté, objet de notre étude, s'est révélé rétif à toute définition pluridisciplinaire.

## D'UNE STRUCTURE À L'AUTRE. LE CENTRE D'ANTHROPOLOGIE DES SOCIÉTÉS RURALES

La RCP 323 fut une aventure intellectuelle dont le premier mérite fut de réunir sur le terrain de jeunes chercheurs, autant dans les sciences de la vie que dans les sciences de l'homme, soucieux du renouvellement de leur discipline. Certains étaient déjà professionnels, d'autres, doctorants, aspiraient à le devenir. Or les RCP n'étaient que des agrégats temporaires et, les années passant, la question des lendemains de la structure à la fin de son second mandat de trois ans (1976-1978) commençait à générer des inquiétudes. C'est alors que le CNRS et l'EHESS décidèrent de s'associer pour envisager une continuité de la formation à travers la création d'un laboratoire propre dans le domaine des sciences humaines : le Centre d'anthropologie des sociétés rurales, axé sur l'union de trois disciplines : l'archéologie néolithique/protohistorique, l'ethnologie et l'histoire. Le fil avec les sciences de la vie était rompu. Il ne sera renoué que vers 1995 avec l'insertion dans le Centre d'une équipe d'anthropobiologie.

D'emblée, l'objectif du nouveau laboratoire, sans négliger les enquêtes ponctuelles, fut d'élargir les horizons par une approche comparative à grande échelle. Les archéologues, déjà actifs dans le Midi et sur le versant ibérique (Andorre, Catalogne, Portugal), s'ouvrirent à des chantiers méditerranéens (Italie du Sud, Macédoine, Chypre, Égypte). Ethnologues et historiens firent de l'Europe leur champ de recherche privilégié en multipliant les thématiques : ordres symboliques et ordres sociaux, anthropologie du christianisme, anthropologie de l'écriture, identités chrétiens-juifs, sainteté et sacrifice, société et genre (maison, famille, lignée, parenté, féminité, virilité), déviance et folie, etc. Le pays de Sault était déjà loin même si, çà et là, des publications revenaient de temps à autre sur ce terrain ancien. Le Centre d'anthropologie des sociétés rurales évoluait lui aussi, abandonnant en 1994 le dernier terme de son intitulé, en faisant désormais toute sa place à l'« urbain ». De nouveaux collègues entraient, d'autres nous avaient quittés. Toute cette pluridisciplinarité – un maître-mot des années 1970 – prit fin lorsque le CNRS décida, au début du XXI<sup>e</sup> siècle, de revenir à des formations plus disciplinaires et démembra l'outil. La structure avait tenu près de trente ans (1978-2007). Son histoire reste à écrire.

## BIBLIOGRAPHIE

- AMIEL C., 2016, « René Nelli, une anthropologie sans frontières », p. 269-298 in Daniel Fabre et Jean-Pierre Piniès (sous la dir. de) : *René Nelli ou la poésie des carrefours*, Carcassonne, Garae-Hesiode.
- AMAUCHE-ANTOINE, Marie Dominique, 1981, « Les sociétés musicales dans les villages de l'Aude durant la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle », *Annales du Midi*, 93 (154), p. 443-450.
- BARBAZA, Michel, 1981, *Recherches sur l'Épipaléolithique en Languedoc occidental et Catalogne*, Toulouse, thèse de l'EHESS.
- BLANC, Dominique, 1988, « Les saisonniers de l'écriture. Régents de village en Languedoc au XVIII<sup>e</sup> siècle », *Annales ESC*, 4, p. 867-895.
- BLANC, R., 1989, « Maladies et morbidité en Pays de Sault. Histoire des épidémies », p.269-279 in Jean Guilaïne (sous la dir. de) : *Pays de Sault. Espaces, peuplement, populations*, Paris, CNRS.
- DELPOUX, Marcel, 1974, *Étude expérimentale des effets de l'irradiation naturelle tellurique. Hypothèse sur l'influence de l'environnement fortement énergétique sur les êtres vivants*,

Toulouse, université Paul Sabatier, thèse de doctorat.

DUCROS, A., 1977, « Les recherches anthropologiques dans les Pyrénées françaises », *Actes du 12<sup>e</sup> Colloque des anthropologues de langue française, l'Homme et la Montagne*, Aoste, p. 245-255.

DUCROS, A, J. DUCROS et M.-C. CHEVILLARD-HUGOT, 1989, « Anthropologie morphologique du Pays de Sault (Pyrénées) », p. 241-251 in J. Guilaine (sous la dir. de) : *Pays de Sault Espaces, peuplement, populations*, Paris, CNRS.

CHARUTY, Giordana, Claudine FABRE-VASSAS et Agnès FINE, 1980, *Gestes d'amont : les femmes du Pays de Sault racontent le travail*, Villelongue d'Aude, Atelier du Gué.

FABRE Daniel et Jacques LACROIX, 1972, *Aspect des collectivités rurales en domaine occitan. Études anthropologiques en Pays de Sault*, Toulouse, université Paul Sabatier, Toulouse III (regroupe des articles initialement publiés dans *Folklore* sous le titre : « Enquêtes ethnologiques en Pays de Sault », été-automne, n. 143, n. 144, n. 145, 1971).

—, 1972, « Pour une anthropologie occitane. Propositions pour la décolonisation de l'anthropologie », *Annales de l'Institut d'études occitanes*, II, 6, p. 71-85.

—, 1973-1975, *La Tradition orale du conte occitan. Les Pyrénées audoises*, Paris, PUF (2 vol.).

FABRE Daniel et Jacques LACROIX (sous la dir. de), 1975, *Communautés du Sud*, Paris, 10/18 (2 vol.).

FABRE Daniel et Pierre POUS, 1979, *Cinq contes populaires du Pays de Sault*, Villelongue-d'Aude, Atelier du Gué.

FABRE-VASSAS, Claudine, 1972, « Carnaval. Essai d'ethnologie culinaire », *Folklore. Revue d'ethnographie méridionale*, 144, p. 5-25.

—, 1994, *La Bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon*, Paris, Gallimard.

FINE, Agnès, 1977, « La famille-souche pyrénéenne au XIX<sup>e</sup> siècle : quelques réflexions de méthode », *Annales ESC*, 3, mai-juin, p. 478-487.

—, 1978, « La limitation des naissances dans le sud-ouest de la France, fécondité, allaitement et contraception au Pays de Sault du milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle à 1914 », *Annales du Midi*, avril-juin, p. 155-188.

—, 1984, « Transmission des prénoms et parenté en Pays de Sault (1740-1940) », p. 109-125 in Jacques Dupâquier, Alain Bideau, et Marie-Elisabeth Ducreux (sous la dir. de) : *Le Prénom, mode et histoire*, Paris, Éditions de l'EHESS.

—, 1989, « De la saturation à l'exode : XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles », p. 215-238 in J. Guilaine (sous la dir. de) : *Pays de Sault. Espaces, peuplement, populations*, Paris, CNRS.

FRUHAUF, Christian, 1980, *Forêt et société : de la forêt paysanne à la forêt capitaliste en Pays de Sault sous l'ancien régime (vers 1670-1791)*, Paris, CNRS.

GASCO, Jean, 1985, *Les Installations du quotidien. Les structures domestiques en Languedoc Mésoolithique à l'Âge du Bronze d'après l'étude des abris de Font-Juvénal et du Roc de Dourgne dans L'Aude*, Paris, Documents d'archéologie française.

- GEDDÈS, David, 1980, *De la chasse au troupeau en Méditerranée occidentale : les débuts de l'élevage dans le bassin de l'Aude*, Toulouse, Archives d'écologie préhistorique, 5.
- GUILAINE, Jean, Jean COURTIN, Jean-Louis ROUDIL, Jean-Louis VERNET (sous la dir. de), 1987, *Premières communautés paysannes en Méditerranée occidentale*, Paris, CNRS.
- GUILAINE, Jean, Michel BARBAZA, Jean GASCO, David GEDDÈS, Jean-Louis COULAROU, Jean VAQUER, Jacques-Élie BROCHIER, François BRIOIS, Joël ANDRÉ, Guy JALUT, Jean-Louis VERNET, 1993, *Dourgne. Derniers chasseurs- collecteurs et premiers éleveurs de la Haute-Vallée de l'Aude*, Toulouse/Carcassonne, Centre d'anthropologie des sociétés rurales/Archéologie en Terre d'Aude.
- JALUT, Guy, 1977, *Climat et végétation des Pyrénées méditerranéennes depuis quinze mille ans*, Toulouse, Archives d'écologie préhistorique, 2.
- , 1989, « L'action de l'homme sur la forêt montagnarde des Pyrénées ariégeoises et orientales depuis 4000 BP d'après l'analyse pollinique », Perpignan, *Actes du 106<sup>e</sup> Congrès national des sociétés savantes (Paris, 1984)*, p. 163-172.
- LAURIÈRE, Christine, 2016, « Hommage à Daniel Fabre. La RCP 323 : une aventure collective en Pays de Sault. Entretien avec Dominique Blanc, Agnès Fine, Jean Guilaïne, Claudine Vassas », *Ethnographiques.org*, 32, septembre (texte en ligne : <http://www.ethnographiques.org/Hommage-a-Daniel-Fabre-La-RCP-323>)
- NEIRINCK, D., 1989, « La population du Pays de Sault aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles », p. 209-214 in J. Guilaïne (sous la dir. de) : *Pays de Sault. Espaces, peuplement, populations*, Paris, CNRS.
- NELLI, René, 1958, *Le Languedoc et le Comté de Foix. Le Roussillon*, Paris, Gallimard (« Les Provinces françaises »).
- PINIÈS, Jean-Pierre, 1983, *Figures de la sorcellerie languedocienne : brèish, endevinaire, armier*, Paris, CNRS.
- RUFFIÉ, Jacques 1958, *Étude séro-anthropologique de populations autochtones du versant nord des Pyrénées*, Paris, Bulletins et mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris, fasc.1-3.
- SACCHI, Dominique, 1986, *Le Paléolithique supérieur du Languedoc occidental et du Roussillon*, XXI<sup>e</sup> supplément à *Gallia-Préhistoire*, Paris, CNRS.
- THIBON, Christian, 1988, *Pays de Sault. Les Pyrénées audoises au XIX<sup>e</sup> siècle. Les villages et l'État*, Paris, CNRS, Paris.
- VERNET, Jean-Louis, 1980, « La végétation du bassin de l'Aude entre Pyrénées et Massif Central au Tardiglaciaire et au Post-Glaciaire d'après l'analyse anthracologique », *Review of Paleobotany and Palynology* (Amsterdam), 30, p. 33-35.
- VU TIEN KHANG, Jacqueline et André SEVIN, 1977, *Choix du conjoint et patrimoine génétique. Étude de quatre villages du Pays de Sault de 1740 à nos jours*, Paris, CNRS.



# HEURISTIQUE DE L'ANTHROPOLOGIE DE LA NATURE

pour la sociologie et les humanités environnementales

par

Philippe HAMMAN

*professeur de sociologie, Institut d'urbanisme et d'aménagement régional,  
Faculté des Sciences sociales, université de Strasbourg,  
membre du laboratoire Sociétés, Acteurs, Gouvernement en Europe  
(SAGE, UMR 7363 CNRS & université de Strasbourg)*

Emblématique de l'anthropologie de la nature développée par Philippe Descola, *Par-delà nature et culture* (2015 [2005]) représente un ouvrage majeur et fondateur pour les sciences sociales. Travaillant l'hypothèse – présente chez André-Georges Haudricourt (1962) – selon laquelle la « socialisation de la nature » et la « socialisation d'autrui » sont marquées par des relations qui permettent une comparaison systématique (Demeulenaere, 2017, p. 62), l'auteur déconstruit les présupposés du dualisme nature/culture.

Ce « grand partage » (pour reprendre le titre de l'ouvrage de Charbonnier, 2015, le discutant) ne se retrouve pas dans toutes les sociétés ; préjugé occidental, il ne s'agit aucunement d'un stade avancé de l'humanité : ce que les savoirs modernes attribuent à la nature est une expression possible, parmi d'autres, de schèmes plus généraux dont est dégagée une typologie. Philippe Descola réhabilite l'analyse structurale afin de rendre raison d'une diversité de rapports au monde, introduisant la notion de schèmes intégrateurs, qui assurent la cohérence de schèmes spécialisés plus circonstanciés – tels les *habitus* analysés en sociologie par Pierre Bourdieu –, et qui s'apparentent à chaque fois à une combinaison entre deux modalités : identification et relation. L'identification opère

sur le double plan des intériorités et des physicalités à partir desquelles Philippe Descola distingue quatre types d'ontologie : le « totémisme », l'« analogisme », l'« animisme » et le « naturalisme ». Corrélativement, afin de dépasser la tension universalisme/relativisme, il prône un « universalisme relatif », c'est-à-dire *des relations*, intégrant dans l'anthropologie toute la « collectivité des existants » (Journet, 2005 ; Lerosier, 2017).

La réception de l'ouvrage frappe aussi bien par son ampleur que par les discussions ouvertes. *Par-delà nature et culture* est devenu une pierre de touche, mobilisée aussi bien par des supports de diffusion élargie – à l'exemple d'un dossier dans la revue *Sciences humaines* (Dortier, 2016) ou d'un entretien avec Philippe Descola paru dans *Les Inrockuptibles* (Durand, 2014) – que dans de nombreuses recherches en sciences humaines et sociales et *studies* anglophones. On peut penser aux études féministes ou de « genre » lorsqu'est suggéré de relire l'espace public urbain sous le regard de la domination masculine en réinterrogeant la dualité nature/culture (pour écarter l'idée selon laquelle, dans la reproduction de l'espèce comme dans les rôles sociaux, la femme serait plus près de la nature et l'homme de la culture...) (Flores, 2014) ; ou à l'éducation à l'environnement, à l'instar de la nature en ville et des jardins, souvent vus comme des opportunités de reconnecter les citoyens à la nature, mais une nature organisée, contrôlée, policée (Hajek, Hamman et Lévy, 2015). Selon certains chercheurs, l'apprentissage expérimental des relations nature/culture faciliterait le récit des nouvelles « géo-histoires » avancées par Bruno Latour par rapport aux crises écologiques que nous connaissons (Dunkley, 2016). À cela s'ajoute le nombre important de notes de lecture dédiées à *Par-delà nature et culture* dans un large spectre de revues (notamment, en langue française : Callens, 2006 ; Fossier, 2006 ; Héran, 2007 ; Lerosier, 2017 ; Navet et Perez, 2007 ; Pottier, 2007). Et l'on pourrait également évoquer les milieux écologistes : « Dans les ZAD [« zones à défendre »], on apprend à penser “par-delà nature et culture” », titre le 14 mai 2018 un article de *Reporterre*, présentant les ZAD comme des « laboratoires » où les « relations avec les plantes et les animaux » seraient « davantage vécues comme des interactions sociales que comme l'utilisation de ressources » (Pignocchi, 2018).

## UNE ASSISE POUR LES HUMANITÉS ENVIRONNEMENTALES

La pensée de Philippe Descola a marqué le projet du *Guide des Humanités environnementales*, codirigé par Aurélie Choné, Isabelle Hajek et nous-même dans le cadre d'un projet de la Maison interuniversitaire des sciences de l'homme en Alsace, nous permettant d'ancrer quelques pages dans ce bel ouvrage d'hommage. L'introduction du *Guide* débute en ces termes (Choné, Hajek et Hamman, 2016, p. 11) :

« La critique du dualisme opposant nature et culture a conduit à montrer que la "nature" était elle-même une production sociale et culturelle, et qu'il existait – de par le monde – différents régimes de cohabitation entre humains et non-humains [...] invitant à suspendre la séparation entre nature et société pour lui préférer une "écologie des relations". »

Cette approche en termes de « modes de relation » (Charbonnier, 2015, p. 292) a été centrale dans nos réflexions, et a – d'une manière ou d'une autre – nourri nombre des contributions, en ethnologie – Éric Navet (2016, p. 283), Pierre Le Roux (2016, p. 290) et Colette Méchin (2016, p. 417-418) font explicitement référence à Philippe Descola – et au-delà, par exemple en sciences de l'information et de la communication, sociologie et urbanisme – voir la notice de Jean Lagane (2016, p. 507) et celle de Carole Waldvogel et Camille Gardesse (2016, p. 561).

Cinq dimensions se dégagent transversalement, qui constituent la charpente du *Guide*. Significativement, ces fils conducteurs résument aussi les références des auteurs aux travaux de Philippe Descola : l'historicité ; la dimension distanciée ou critique ; la suspension de la distinction homme-nature ; la méfiance vis-à-vis de l'essentialisme comme du relativisme ; et enfin la dimension du sujet, entre communauté et individu (Choné, Hajek et Hamman, 2016, p. 15-23).

Philippe Descola porte une attention spécifique à l'historicité dans le dernier chapitre de *Par-delà nature et culture* (2015 [2005], p. 497 sq.). Il y introduit l'histoire pour appréhender les aspects dynamiques des sociétés et les transformations des visions du monde (Pottier, 2007, p. 788-789). « Changements et mutations affectent nécessairement les schèmes de relation, pouvant même provoquer la substitution d'un mode à un autre, ce qui peut provoquer, par répercussion, d'autres modifications,

des systèmes techniques par exemple », explicitent Éric Navet et Ouriel Perez (2007, p. 178). Une leçon importante est bien que « toutes les représentations humaines sont, sans exception aucune, des produits de culture et sont donc également, et à égalité, historiques » (Bloch, 2007, p. 183-184).

Philippe Descola revient sur l'historicité du rapport à la nature dans la *Revue d'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle* (Deluermoz et Jarrige, 2017, p. 125-126) :

« Cette histoire des structures était une façon d'envisager des transformations structurales en se déplaçant, non pas dans le temps en suivant l'évolution de certains traits et leur réorganisation dans des ensembles nouveaux, mais dans l'espace, [...] afin de voir comment l'on peut passer d'une ontologie à une autre par des étapes intermédiaires. [...] C'est la logique de la transformation qui m'intéresse, à la manière dont Marx procédait en étudiant par une démarche régressive comment, à partir de la définition du capitalisme qu'il avait donnée, on pouvait remonter le temps pour trouver certains de ses éléments constitutifs dans des transformations de formes économiques précapitalistes. »

L'attention de l'anthropologie de la nature à l'ensemble des existants s'est ainsi nourrie d'épaisseur historique en même temps qu'elle a été un terreau à de nombreuses approches interdisciplinaires : *cultural, subaltern, postcolonial studies*, etc. « *Historians and ethnologists have generated ethno-historians now contributing to a global anthropology, which is today at work on an anthropology of globalisation* », ponctue Frédéric Dorel (2012, p. 48), là où Sing C. Chew et Daniel Sarabia (2016, p. 2) abordent précisément la globalisation comme un processus de long terme, sur quelque cinq mille ans, supposant d'intégrer les relations entre système social et nature : l'hypothèse est alors que la nature puisse être à la fois une variable indépendante et dépendante, valant comme l'agent d'un changement social de longue portée. Nous y voyons un apport réel aux humanités environnementales, ainsi que l'énonce Grégory Quenet (2017, p. 269) :

« Ce que les humanités environnementales ont en partage, c'est l'historicité, une historicité qui ne se réduit ni aux modes d'analyse de la discipline historique, ni à la nécessaire réflexivité qui permet d'affiner

les diagnostics du présent, mais l'historicité comme processualité et déploiement conjoints dans le temps de catégories humaines et de forces matérielles changeantes. [...] L'Anthropocène doit alors être considéré plutôt comme un symptôme, celui de la nécessité de reconsidérer la délimitation de l'extériorité qui a été au fondement des sciences humaines et sociales. »

La proposition du *Guide des Humanités environnementales* est de ne pas renoncer à parler de nature, à condition d'en dégager une conception effectivement relationnelle. On rappellera l'appel formulé par Catherine Larrère (2017, p. 106-107) :

« Distinguer entre nature et société (ou nature et culture), ce n'est pas effectuer une fois pour toute un "grand partage" entre deux domaines bien tranchés. C'est se donner des repères tels que l'extériorité d'un des deux termes permette de qualifier les catégories que regroupe l'autre terme : le naturel ne s'oppose pas tant au social qu'il n'aide à le caractériser. Il n'est peut-être pas inévitable de déclarer la fin de la nature. »

Une attention commune se repère, bien exprimée par Philippe Descola dans *Par-delà nature et culture*, partagée par Catherine Larrère (2016a, p. 36-38) dans le *Guide des Humanités environnementales*, et par d'autres auteurs encore, y compris Tim Ingold (2013), pointant la dynamique des systèmes de développement : sortir d'une vision statique des équilibres de la nature à la faveur d'une vision dynamique – historicisée et critique – afin de se dégager du dualisme homme/nature. Pour Philippe Descola – ainsi que pour Bruno Latour (1999) –, il s'agit de créer un « monde commun » réunissant « humains et non-humains » et non d'imposer mécaniquement les normes occidentales de protection de la nature sur l'ensemble de la planète (Descola, 2008). Plus précisément, de quoi parle-t-on ? Suivant Catherine et Raphaël Larrère (2015, p. 10-11) :

« Chez Descola, le naturalisme ne désigne pas une position possible, au sein de la vision occidentale de la nature, dans sa différence avec l'humanisme [selon lequel l'homme se distingue par sa capacité à se dégager de la nature], mais l'ensemble de la position occidentale, qui s'affirme pleinement avec la modernité. »

L'enjeu porte alors sur la porosité de l'ontologie naturaliste entendue au sens de Philippe Descola. « La plasticité se trouve aussi dans la capacité de l'ontologie naturaliste à accueillir des segments d'autres ontologies, notamment animistes : l'intérêt que nous portons de plus en plus à la sensibilité animale va de pair avec une empathie à l'égard des animaux », note C. Larrère (2016a, p. 38), délivrant un écho à la portée des *human/animal studies* (Choné, Hajek et Hamman, 2017, p. 209-242).

Les contributions au *Guide des Humanités environnementales* étayent l'hypothèse selon laquelle « l'idée de nature [ressort] confirmée dans son épaisseur, à travers les renouvellements qui s'opèrent, tant du point de vue des énonciations/théorisations que des pratiques/applications dans le monde social » (Choné, Hajek et Hamman, 2016, p. 18).

Philippe Descola a précisément montré que la nature demeure un arrière-plan universel : la relation nature/culture permet de saisir la manière dont on se situe dans un milieu, tout comme il existe d'autres combinaisons entre la relation à soi et aux autres – d'où les quatre ontologies (Descola, 2015 [2005]). Face à cet enjeu d'appréhension de la nature, le *Guide* donne à voir un double processus de recomposition des disciplines et de montée en puissance d'études interdisciplinaires : c'est ce que nous souhaitons souligner à l'exemple de la sociologie en miroir des humanités environnementales.

## ÉLÉMENTS DE DIALOGUE AVEC LA SOCIOLOGIE (DE L'ENVIRONNEMENT)

Si l'on s'écarte de débats en sociologie et en anthropologie quant au fait de savoir laquelle des deux disciplines aurait (le plus ?) contribué à l'invention d'une société coupée de la nature – on connaît les critiques réciproques telle celle présentée par Héran (2007, p. 801) –, la lecture de *Par-delà nature et culture* offre au sociologue des passages, à commencer par une typologie des économies de la connaissance marquant les relations de l'homme avec la faune et la flore, qui vient directement élargir les réflexions de Michel Foucault (1966) dans *Les Mots et les choses* (Callens, 2006, § 1 ; Héran, 2007, p. 805). Plus largement, nous retenons à la suite quelques points de débats heuristiques.

Le raisonnement de Philippe Descola part des schèmes élémentaires de la pratique en situation, et focalise sur l'identification et les relations, c'est-à-dire ce qui permet à un individu ou un groupe de se définir par rapport aux existants.

Une filiation se dégage d'emblée avec Pierre Bourdieu en termes d'analyse structurale (Durand, 2014) ; Éric Navet et Ouriel Perez résumement (2007, p. 174) :

« Il s'agit, certes, de structurer le monde, de transmettre ou d'activer par le processus éducatif (niveau de l'acquis) des *habitus* (Bourdieu), des "*structures structurantes*" (Descola, 2005, p. 138), mais aussi, au-delà, de reconnaître, d'identifier (niveau de l'innéité) les "*interdépendances écosystémiques*" (*ibid.*, p. 147), et autres interconnexions entre les humains et les non-humains, et de se mettre en relation avec le monde, par une *praxis* (techniques de subsistance, mais aussi activités rituelles, etc.). »

L'écologie des relations permet alors de revenir sur une tradition française des sciences sociales selon laquelle la nature n'existe pas ; l'on assisterait à autant de tentatives de naturalisations : « dire qu'un rapport social est naturel, c'est tenter de le pérenniser pour justifier un rapport de force existant », ancré dans la société et l'économie, synthétise Catherine Larrère (2017, p. 97).

En ce sens, des dualismes divergents, au sens simmelien, tels que naturel/artificiel ou sauvage/domestique (Méchin, 2016, p. 417-422 ; Hamman, 2017, p. 46), ne nous en apprendraient pas tant de la nature que des rapports sociaux : des peuples sont qualifiés de sauvages pour les ramener à un statut inférieur, etc. Quant à la crise environnementale, dans cette lecture, elle expliciterait d'abord une remise en question sociale ou sociétale, notamment par rapport à la technique et ses (més)usages (Micoud, 1997).

Cette tradition marque jusqu'à l'environnementalisme français, au sens de l'écologie politique, davantage liée au mouvement social qu'à la protection de la nature. Serge Moscovici pose ainsi que « nous ne pouvons penser que la nature ou l'histoire que nous créons nous-mêmes » (2002, p. 220) : il n'y aurait pas de nature extérieure à la société... et donc pas de « grand partage » nature/culture.

Or, l'anthropologie de la nature montre que ce qui est considéré comme nature en Occident fait partie de la culture dans d'autres ontologies. En ce sens, si la nature n'existe pas dans la tradition sociologique classique, pour Philippe Descola elle est une dénomination, celle de l'ontologie naturaliste, située parmi d'autres.

En même temps, les analyses sociologiques en termes de « construction sociale » ont en partie reflué sous l'effet de la diffusion des travaux de Bruno Latour (1999) et Philippe Descola (2015 [2005]) – c'est là un signe de leur portée, exprimé dans *Par-delà nature et culture* tout spécialement. La réflexion de Jean-Louis Fabiani l'illustre (2017, p. 123-130) :

« Nous sommes devant une double injonction. Continuer de “dénaturaliser” le monde social [...]. Ou, au contraire, rapatrier le monde humain dans un ensemble plus large, qui efface cette coupure. La sociologie de l'environnement se trouve devant cette difficulté et ne la résoudra pas aisément. [...] À l'opposé, la nouvelle anthropologie a une dimension normative explicite : en faisant le bilan de l'action des Modernes comme l'exception historique qui a produit la distinction culture-nature en externalisant la relation des humains à ce qui est devenu dans cette opération la nature, elle ouvre la possibilité de nouveaux modes de connexion et d'assemblage. »

Dans ce contexte, les discussions tournent en particulier autour des catégories mobilisées « par-delà nature et culture ». Pour certains, la position de Philippe Descola resterait naturaliste ; c'est notamment ce qu'avance Tim Ingold dans les échanges entre les deux chercheurs (Descola et Ingold, 2014, p. 53 ; voir aussi Demeulenaere, 2017, p. 65-66). Pour d'autres, l'ontologie de l'analogisme prêterait à un débat. Selon Richard Pottier (2007, p. 792-793), comme le totémisme, l'analogisme reposerait sur une continuité des existants et non l'inverse ; ce qui permettrait d'également mieux comprendre le passage de l'analogisme au naturalisme à travers l'affirmation de la transcendance de l'esprit humain, condition de l'émergence de la pensée scientifique moderne.

Cette même remarque est soulevée par François Héran (2007, p. 799) qui, se plaçant d'un point de vue sociologique, émet deux autres critiques. Leur fondement est identique : les quatre ontologies dégagées par Philippe Descola sont construites sur le rapport entre physicalité et intériorité ; à ce titre, la dichotomie occidentale du corps et de l'âme serait une incarnation d'une opposition universelle entre le dedans et le dehors. Or, pour F. Héran (2007, p. 798-799), d'une part, la diversité concrète du monde ne saurait se réduire à un tel dualisme dedans/dehors qui nous maintiendrait dans une anthropologie dualiste. Pourquoi, interroge

également Maurice Bloch (2007, p. 182), poser comme césure centrale la modernité occidentale si l'on affirme vouloir restituer la diversité des façons d'appréhender le monde ? Une réponse possible est énoncée par Éric Navet et Ouriel Perez (2007, p. 178-179) qui retiennent également une clef dualiste à la lecture de *Par-delà nature et culture*, entre deux modes d'être, de penser et d'agir antagonistes : le naturalisme *versus* les trois autres ontologies suivant une perspective socio-historique incarnée à travers la colonisation puis la mondialisation.

D'autre part, F. Héran estime que l'opposition du même et de l'autre dans la typologie de Philippe Descola correspond à un usage notionnel trop souple, celui du « carré magique des formules ontologiques » (2007, p. 800). Sur ce plan, il aura été démenti : les quatre ontologies ont marqué durablement le regard des sciences sociales.

Des débats se poursuivent mais nous n'en retenons que trois. Premièrement, l'« universalisme relatif » formulé par Philippe Descola ne se rapproche-t-il pas d'un « sociocentrisme élargi » (Héran, 2007, p. 801-803) ? Deux arguments ressortent ici. D'une part, centrer la sociologie, en tant que discipline, sur l'étude du comportement de l'homme en société ne signifie pas forcément endosser une dichotomie nature/culture. Plusieurs courants sociologiques (sociologie de la traduction, sociologie des objets intermédiaires...) promeuvent désormais l'étude de la pluralité des relations entre hommes, animaux, végétaux et minéraux (Barbier et Trépos, 2007). D'autre part, pour F. Héran, la position de Philippe Descola n'est pas si éloignée de celle d'Émile Durkheim, selon laquelle les sociétés humaines perçoivent leurs relations avec le monde environnant à l'image des rapports sociaux. Ainsi, le naturalisme porterait sur les non-humains un regard analogue à celui que subissent les esclaves, voire les classes populaires, remis en cause dans leur humanité (Héran, 2007, p. 803-805).

Deuxièmement, *Par-delà nature et culture* a-t-il consacré la translation d'un dualisme au profit d'un autre ? C'est-à-dire remplacé le partage nature/culture – qui serait situé, en référence à l'Allemagne des XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles *versus* la France des Lumières – par la distinction corps/esprit, qui serait, elle, largement acceptée à travers le monde (Dorel, 2012, p. 47) ? Maurice Bloch (2007, p. 182-184) s'interroge ainsi sur le statut ontologique que Philippe Descola confère aux quatre « schèmes d'identification » qu'il dégage, et notamment le postulat de l'unité cognitive de l'homme (*ibid.*, p. 183). Élise Demeulenaere questionne cette même double dimension

(2017, p. 66-69) : est-ce un structuralisme rénové qui remplace l'analyseur nature/culture par intériorité/physicalité ? Le terme *ontologie* se comprend-il comme essence ou comme modèle ? D'une certaine façon, Philippe Descola répond lui-même en optant dans un ouvrage postérieur pour l'expression « mode d'identification » plutôt qu'« ontologie » (2014, p. 236).

Troisièmement, la portée des mises en opposition binaires retient l'attention. On pense à la discussion sur les dichotomies en anthropologie de l'environnement menée par Helen Kopnina (2016) qui fait écho à plusieurs reprises à *Par-delà nature et culture*. C'est d'abord le cas pour la dichotomie anthropocentrisme/écocentrisme : si elle est fréquemment rattachée au dualisme nature/culture vu comme un obstacle devant être dépassé, pour autant, selon l'auteure (*ibid.*, p. 417), un présupposé apparaît sous-jacent : que les intérêts humains et écologiques convergent, ce qui ne va pas mécaniquement de soi. Auquel cas, un « écocentrisme moral » peut s'avérer utile, tant sur le plan éthique que pratique, pour faire face à des atteintes à l'endroit des non-humains.

La dichotomie opposant capitalisme et néolibéralisme *versus* cultures traditionnelles et groupes pauvres est également reconsidérée. Helen Kopnina relève la critique portée contre la lecture de la conservation de la nature et son illustration à travers les parcs nationaux comme diffusion/imposition d'un modèle occidental décalé en d'autres aires culturelles. Philippe Descola a justement beaucoup interrogé la croissance des espaces dits « protégés » dans le monde comme forme de bien public, en se demandant à qui cela profite. C'est en ce sens qu'il propose un « universalisme relatif », qui permettrait de combiner des relations animistes et naturalistes et d'introduire la dimension des acteurs locaux (Descola, 2015 [2005], 2008, p. 9-10). Or, pour H. Kopnina, c'est d'abord la question du « politiquement correct » qui serait posée. Pour le dire autrement, qu'est-ce qui justifierait une justice sociale exclusive, par exemple lorsqu'il en va de déforestations illégales ou de droits de chasse relevant de groupes autochtones, sauf à tomber dans un récit du « bon sauvage » ou dans une culpabilité post-coloniale. Sur un plan pratique, il s'agirait de ne pas confondre critique du néo-colonialisme et renoncement à la justice écologique au profit du développement économique sous couvert de justice sociale. Et, sur un plan théorique, ne pas reconnaître les répercussions de l'« écocide » (voir aussi Navet, 2007 et 2016, p. 423-433) emporterait un biais quant à l'appréhension des responsabilités par

rapport aux inégalités sociales, mais aussi vis-à-vis des non-humains en regard du principe d'anthropologie symétrique affirmé (Kopnina, 2016, p. 417-421). On ne saurait donc, conclut H. Kopnina (*ibid.*, p. 422), opposer en deux blocs élites coupables et communautés opprimées ni associer sans autre nuance environnementalisme et capitalisme néo-colonial.

La généralisation des problèmes environnementaux, à l'instar du dérèglement climatique, invite également à sortir d'une qualification de la nature *via* des tensions duales : « que l'humanité soit capable de perturber le climat montre qu'elle est devenue une force géophysique. Les frontières traditionnelles tombent », écrivent Catherine et Raphaël Larrère (2015, p. 6), analysant le terme *Anthropocène* comme une « double naturalisation » : « en tant que force géologique, l'humanité fait partie de la nature » et en même temps l'humanité est naturalisée en tant qu'espèce (Larrère et Larrère, 2015, p. 247). Ceci peut conduire à deux réflexions. D'une part, reconsidérer les dualismes classiques sous un regard ternaire permet d'introduire une complexification des interactions et de leur gestion transactionnelle. Nous l'avons esquissé pour sortir du double dualisme nature/société et urbain/rural par une triangulation entre ruralité, nature et environnement afin de concevoir ce qui fait un « monde commun » (Hamman, 2017, notamment p. 8-15). Discutant la question de la frontière entre naturel et artificiel dans le cas d'un sapin – seule la forêt primaire est-elle naturelle ? Seul le sapin en matière plastique est-il artificiel ? Ou s'agit-il de séparer une forêt qui se renouvelle et une plantation ? –, Catherine et Raphaël Larrère (2015, p. 170) ponctuent : « on n'a pas une ligne, mais un triangle, avec trois sommets : nature, artefact, culture. L'existence de chaque sommet empêche les deux autres de se confondre ».

D'autre part, en relation avec une approche transactionnelle, Élise Demeulenaere (2017, p. 72) invite le chercheur à prendre pleinement en compte le fait que :

« Dans un monde globalisé, le rapport des sociétés à leur milieu est tout sauf indépendant des politiques et discours environnementaux. Tout d'abord, les sociétés peuvent être directement affectées par des interventions exogènes sur leur territoire (pratiques extractives, politiques de conservation ou de développement, innovations technoscientifiques...). Ensuite, leur identité se forme et se transforme

en relation avec la représentation qu'elles donnent d'elles-mêmes vis-à-vis de la société englobante. »

C'est dire, d'un point de vue sociologique, qu'au sein d'espaces en partie déterminés et de situations partiellement transparentes, les transactions entre acteurs ou existants, si elles fonctionnent, se traduisent par des compromis de coexistence, toujours partiels, où il s'agit non seulement de considérer l'autre comme partie à l'interaction mais aussi de le reconnaître dans sa différence. Idéalement, la meilleure action « durable » est celle dont on ne parlerait pas parce qu'elle irait de soi et ne nécessiterait aucune intervention spécifique : si le répertoire du développement durable est mobilisé à l'heure actuelle, c'est bien en réponse à une situation problématique (Hamman, 2016).

## LE DÉBAT DES CULTURES DE LA NATURE : DE LA DIVERSITÉ DES SOCIÉTÉS OCCIDENTALES

De la mise en perspective précédente ressort, à propos du naturalisme tel que défini par Philippe Descola, un débat relatif à la pluralité des sociétés occidentales, sachant que ce dernier pose la diversité comme principe normatif « à respecter indépendamment de toute finalité pratique » (voir Durand, 2014). N'y a-t-il pas un risque à associer globalement naturalisme et vision occidentale, celui d'« écraser la diversité des expériences sociales » ? (Demeulenaere, 2017, p. 66). Dit autrement, Stéphane Callens soutient que les quatre ontologies aident d'abord à comprendre l'hétérogénéité des sociétés traditionnelles et/ou extra-européennes, notamment à travers l'analogisme et le totémisme, tandis qu'il regrette « l'absence d'ouverture vers la situation de sociétés contemporaines, qui sont elles aussi sans doute *Par-delà nature et culture*, sans que ses ontologies spécifiques soient réellement évoquées » (Callens, 2006, § 10-11). Cette remarque traduit peut-être aussi un enjeu méthodologique tel que soulevé par Maurice Bloch (2007, p. 182) : comment établir une sorte d'équivalence entre l'imposant corpus documentant l'Occident et l'interprétation ethnologique dans les autres cas ? Le lecteur peut alors être tout simplement surpris de ne pas voir une combinaison d'ontologies examinée pour l'Occident en regard des matériaux et études empiriques disponibles. Ainsi de François Héran (2007, p. 805-806) : la diversité du monde occidental ne pourrait se ramener à une seule division nature/

culture, c'est-à-dire au naturalisme en un seul bloc ; ce serait négliger, affirme-t-il, un « chatoisement hybride » en Occident.

L'oxymore « cultures de la nature », au pluriel, introduit aussi bien par des géographes que des sociologues, mérite ici d'être soulevé. En géographie d'abord, la ruraliste Nicole Mathieu a mis en avant cette notion à la fois pour contester l'équation simpliste entre nature et campagne, déconstruire l'association courante à la protection d'une « belle nature » et penser davantage la dimension de la vie quotidienne des habitants. N. Mathieu a souhaité réinterroger les différences d'appréhension des rapports à la nature entre l'anthropologie européenne et celles d'autres aires et sociétés, ce qui l'a amenée à discuter le naturalisme formulé par Ph. Descola, en focalisant davantage sur « les rapports à la nature des gens ordinaires dans la contemporanéité et dans leurs milieux (naturels) de vie » (Mathieu, 2016a, p. 272). N. Mathieu avance la notion de « modes d'habiter » dont la construction passe par l'observation des représentations et des pratiques de la nature :

« Dans les sociétés multiculturelles européennes, peut-on identifier des cultures de la nature collectives, sociales ou spatiales ? À quel niveau : famille, origine rurale ou urbaine, origine religieuse ou de "groupe" (coopératives, syndicats et groupes professionnels ou associatifs), "communautés" ? » (2016a, p. 272, et voir Mathieu, 2016b).

De façon connexe, la sociologie vise à qualifier les rapports à la nature dans leurs combinaisons, leurs cumulativités ou leurs exclusivités, entre rapports socio-économiques, générationnels, culturels ou territoriaux. La problématique des inégalités socio-écologiques émerge de la sorte. Elle soulève les possibilités variables d'action des individus et des groupes. Au-delà d'une sensibilité à la nature qui peut être relativement partagée sur des thèmes planétaires comme le climat, il en va différemment des capacités concrètes à agir, par exemple en matière de transition énergétique dont la mise sur agenda relève d'un répertoire largement techno-économique, à l'exemple de la méthanisation ou de la distinction entre solaire thermique et photovoltaïque, etc. (Christen et Hamman, 2015). Aussi certains sociologues ont-ils développé une grille d'analyse en termes de cultures de la nature. Par exemple, dans les « usages urbains

de l'espace rural » étudiés par Jean-Claude Chamboredon (1980), il est question de rapports de classe projetés sur la nature par la société, c'est-à-dire de cultures de la nature en concurrence entre elles. Ces perspectives ne sont pas restées étanches aux apports des travaux de Philippe Descola. Par exemple, Carole Waldvogel (2016, p. 459-460) déplie :

« Trois grands modes d'appropriation de la nature [...] chez les agents mobilisés dans les associations qui s'occupent d'environnement, à savoir :

– une déclinaison “naturaliste” [...] – [la nature] devant être préservée de toute intervention humaine pour la protéger d'irréversibles dégradations ;

– une déclinaison “gestionnaire”, qui considère au contraire que l'homme est en droit de prélever les aménités de la nature [...], tout en ayant le devoir de l'entretenir et de la gérer ;

– et enfin une déclinaison “environnementaliste”, pour laquelle la nature constitue d'abord et avant tout un espace de bien-être et une condition indispensable à la bonne santé physique et psychique de l'homme.

Ainsi [...] la “grande coupure” entre nature et culture dans nos sociétés modernes n'y exclut pas l'existence d'une pluralité (somme toute limitée) de représentations du rapport homme/nature, ayant des effets très concrets. »

De même, est-ce en considération de l'anthropologie de la nature que Jean-Louis Fabiani conclut *in itinere* (2017, p. 129-130) :

« Nous ne sommes pas encore sortis de la modernité, ou nous en sortons très lentement : de ce fait, les formes sociales que nous décrivons sont encore l'effet de cette coupure [...]. Nous continuerons sans doute pendant un certain temps à parler de cultures de la nature, entendues comme un mode de relation particulier, inscrit dans un territoire, entre un groupe social caractérisé par des pratiques spécifiques de prédation, de prélèvement ou de contemplation, d'un côté, et un ensemble de ressources nommées nature, alors qu'elles ne peuvent être qualifiées que comme un processus historique, qui, en tant que tel, n'est ni naturel ni culturel. »

On est ici confronté à la prise en compte des échelles, de compréhension et d'action, du niveau local à celui de la planète (ou l'inverse), en intégrant les discontinuités qui prévalent entre ces différents points de vue : ce qui s'observe à une échelle disparaît à une autre (Desjeux, 2018). Or, l'Anthropocène comme « agir géologique » introduit « un niveau supérieur qui rend partiellement caduque la démarche compréhensive et herméneutique sur laquelle s'est fondée une partie des sciences humaines » (Quenet, 2017, p. 266), ce qui peut être accueilli comme un nouveau paradigme (Chakrabarty, 2009) ou, sous un angle de géographie et de sociologie critique, comme un risque de dépolitisation (Swyngedouw, 2009), en termes de justice sociale et environnementale à la fois.

La protection internationale de la nature se relit de la sorte. D'un côté, Philippe Descola (2015 [2005], 2008) met en avant que cette politique repose sur une conception particulière de la nature – l'ontologie naturaliste –, et qu'elle ne saurait donc être imposée de l'extérieur et partout alors qu'il existe d'autres principes cosmologiques et une pluralité des intelligences de la nature. En ce sens, il n'y a donc pas « de critères absolus et scientifiquement fondés à partir desquels pourraient être justifiées des valeurs universellement reconnues dans le domaine de la préservation des biens naturels et culturels » (Descola, 2008, p. 7). De l'autre, Helen Kopnina estime que c'est la justice sociale qui est un produit occidental-centré issu de l'idéologie industrielle, tandis que la protection de la nature serait d'ordre transculturel car on repère à la fois des conservationnistes occidentaux et des activistes indigènes. Il s'agirait donc de penser ensemble les droits sociaux et écologiques ainsi que la justice pour les humains et les non-humains face au capitalisme et au colonialisme (auquel s'opposerait le conservationnisme dans cette acception). On retrouve ici la frontière positionnée par Éric Navet et Ouriel Perez (2007) dans leur lecture de *Par-delà nature et culture* entre le naturalisme et les trois autres ontologies à partir du capitalisme et de la globalisation mais où l'unité de la vision occidentale fait l'objet de discussions quant aux échelles – l'homme « ordinaire » des modes d'habiter, les structures sociales, les capacités différentielles des groupes sociaux et les cultures de la nature – et à la reconnaissance de ce qui serait « transverse » à différentes cultures. Ceci renvoie également au fait que l'énoncé de protection de la nature se comprend possiblement à plusieurs niveaux et à leurs intersections/frottements : l'autochtonie (les espèces

autochtones...), la solidarité écologique sur le territoire (la nature en ville...) et la gestion de la biodiversité en regard du principe de naturalité, pour reprendre le triptyque suggéré par Catherine et Raphaël Larrère (2015, p. 109-110) pour qui « la question n'est plus de concilier, dans leur généralité, les rapports de l'homme et de la nature mais d'accorder diverses conceptions culturelles de l'environnement et faire se rencontrer multiculturalisme et environnementalisme » (*ibid.*, p. 17).

Nous rejoignons alors l'*enjeu transactionnel*, qui ressort aussi bien à partir de la mise à l'écart par Philippe Descola (2008, p. 7-8) de critères absolus d'un universel occidental-centré :

« Cela ne signifie pas que des valeurs maintenant acceptables par le plus grand nombre ne pourraient être décrétées par un acte normatif [à l'exemple du droit à vivre dans un environnement sain]. Mais de telles valeurs ne sont pas intrinsèquement attachées à l'état d'humanité ; leur universalité devrait résulter d'un débat et d'un compromis, c'est-à-dire d'une décision commune dont il est douteux qu'elle puisse être obtenue de façon collective vu l'impossibilité de représenter avec équité la myriade des points de vue différents qui seraient en droit de s'exprimer sur ces questions. »

Que sous la plume de Catherine Larrère (2016b, p. 47) :

« Passer de l'éthique environnementale aux inégalités écologiques et à la justice environnementale, c'est passer de la morale à la politique, de l'évaluation éthique au débat démocratique. [...] On peut prendre au sérieux l'hypothèse de convergence formulée par le courant pragmatiste, et chercher la traduction possible des valeurs biocentriques dans la diversité des usages humains de la nature. [...] On peut aussi [...] déterminer les règles, politiques et pas seulement scientifiques, d'une communauté de vie entre humains et non-humains. C'est ce monde commun qui reste à penser politiquement. »

## LIER RÉFLEXION ET ACTION

*In fine*, c'est une double dimension de réflexivité et d'engagement qui se dégage afin de penser et vivre à la fois avec la nature (Choné, Hajek et Hamman, 2016). Rappelons la formule d'Eduardo Viveiros de Castro

(2003) : « *pure practice exists only in theory; in practice, it always comes heavily mixed with theory* ».

Certains commentaires sur *Par-delà nature et culture* ont évoqué le risque de réduire la compréhension de la diversité des expériences concrètes si on les appréhende d'abord sur le plan des idées, sachant que les pratiques ne sont jamais vécues uniformément. Élise Demeulenaere note (2017, p. 66 et 69-70) :

« Alors que ses promoteurs prônent une attention renouvelée à la présence des choses, le tournant ontologique en anthropologie induit actuellement plutôt un certain idéalisme, puisqu'il évoque moins des rapports pratiques et contextualisés à la matérialité du monde que des théories du monde. Il conduit en somme à rabattre sur le plan métaphysique des expériences qui pourtant relèvent tant du sensible, de la pratique, du moral que du cognitif. »

Cette mise en garde vaut autant pour le projet des humanités environnementales, comme le fait comprendre Grégory Quenet lorsqu'il tente d'appréhender l'Anthropocène : il peut être historicisé et déconstruit comme une catégorie sociale mais « il est paradoxal de s'appuyer sur cette construction humaine pour réintroduire ensuite une extériorité anthropocénique » ou, du moins, cela interroge la construction d'un méta-récit. Jusqu'à la déclinaison devenue assez commune du « penser global, agir local » peut être réinterrogée si l'on intègre un agir géologique de l'homme (Quenet, 2017, p. 266), étant entendu que cette même globalité « fait de la crise environnementale un problème social » (Larrère, 2017, p. 97).

Or, dans *Par-delà nature et culture*, Philippe Descola introduit la notion de « collectif » correspondant à chaque ontologie et en partie à un système social, en s'attachant aux praxis des fonctionnements de ces collectifs. Il combine en cela un angle épistémique en même temps qu'une pragmatique : comprendre à partir de quelle entité légitime une action dans le monde peut se déployer (Navet et Perez, 2007, p. 177). C'est bien également afin de concilier l'enquête et le langage de la science avec la diversité des situations concrètes qu'il formule l'« universalisme relatif » qui « ne part pas de la nature et des cultures, des substances et des esprits, des discriminations entre qualités premières et qualités secondes, mais

des relations de continuité et de discontinuité, d'identité et de différence, de ressemblance et de dissimilitude que les humains établissent partout entre les existants » (Descola, 2015 [2005], p. 418-419).

Interrogé sur la portée politique de son travail, vis-à-vis de laquelle une écriture « prudente » a parfois été relevée (Bloch, 2007 ; Navet et Perez, 2007, p. 178), Philippe Descola précise également (voir Deluermoz et Jarrige, 2017, p. 129) :

« Il me semble que je peux surtout être utile en procédant à un profond travail de reconceptualisation des outils au moyen desquels nous pensons notre rapport au monde. [...] C'est-à-dire en cherchant à comprendre et en luttant contre le langage eurocentrique ou ethnocentrique des sciences sociales, langage qui a été indispensable dans la trajectoire d'émancipation de l'Europe moderne, mais qui est désormais déformant pour comprendre non seulement les réalités extra-européennes, mais aussi le monde qui émerge sous nos yeux. [...] Ces conceptions ne permettent pas de prendre en compte le rapport intriqué que nous avons établi avec de nouveaux non-humains, depuis les machines cognitives et les robots jusqu'au climat et aux organismes génétiquement modifiés. »

En mobilisant de la sorte l'écologie des relations, deux dynamiques interconnectées apparaissent au cœur des humanités environnementales. L'une est réflexive, en tant que corpus de connaissances, où il s'agit d'inventer de nouveaux cadres de pensée pour saisir les interactions nature/société dans leur dimension relationnelle. L'autre est principe d'action, à visée d'intervention, y compris à travers les recompositions d'énoncés et d'objets disciplinaires : cette démarche plus opératoire renvoie à un « engagement dans le monde » qui vise à faire émerger de nouvelles formes de vivre ensemble et d'agir sur le rapport des sociétés à la nature (Choné, Hajek et Hamman, 2017, p. 254-257). L'écoféminisme en est une illustration parlante (Flores, 2014 ; ou encore Lauwers, 2017, p. 106-113) tout comme la « théorie politique verte » que Luc Semal situe « à l'interface entre science et société, entre réflexions analytiques et propositions normatives » (2017, p. 193). Ainsi que l'a relevé Jean-Luc Piermay (2017, p. 497) :

« C'est en ce sens que les couples antagoniques, à condition qu'ils ne deviennent pas infernaux, sont méthodologiquement utiles, non pas comme absolus, mais pour souligner les lignes de frottement le long desquelles se développent les débats de la société. Le rôle du chercheur est alors d'identifier les frontières qui sont pertinentes à un moment donné dans le débat social, de la même manière que le rôle de l'homme politique est d'identifier les frontières dont le dépassement est pertinent en regard de l'état de la société. »

Selon Pierre Charbonnier (2015, p. 291-292) :

« Ce point de vue de la nature ne correspond donc en aucun cas à une infra-politique, c'est-à-dire à un ensemble d'arrangements locaux avec les circonstances, réductibles à des solutions techniques ou scientifiques (ou même seulement morales), mais doit être pris au sérieux comme une relance de ce qui est véritablement politique. [...] À cet égard, l'anthropologie de la nature a encore une importance capitale, puisqu'elle permet de concevoir le présent comme le produit de transformations d'un répertoire de représentations et de pratiques mieux connues, car documentées et sédimentées par l'histoire. »

En le suivant, afin de porter attention à la matérialité de l'Anthropocène sans négliger les facteurs sociaux et économiques (Blanc, Demeulenaere et Feuerhahn, 2017, p. 275), une approche *politique* de la nature est requise, vers laquelle *Par-delà nature et culture* fait pleinement sens.

## BIBLIOGRAPHIE

BARBIER, Rémi et Jean-Yves TRÉPOS, 2007, « Humains et non-humains : un bilan d'étape de la sociologie des collectifs », *Revue d'anthropologie des connaissances*, 1 (1), p. 35-58.

BLANC, Guillaume, Élise DEMEULENAERE et Wolf FEUERHAHN, 2017, « Difficile interdisciplinarité », p. 271-275 in Guillaume Blanc, Élise Demeulenaere et Wolf Feuerhahn (sous la dir. de) : *Humanités environnementales. Enquêtes et contre-enquêtes*, Paris, Publications de la Sorbonne.

- BLOCH, Maurice, 2007, « Philippe Descola, *Par-delà nature et culture* (compte rendu) », *Annales. Histoire, sciences sociales*, 62 (1), p. 180-184.
- CALLENS, Stéphane, 2006, « Philippe Descola, *Par-delà nature et culture* (lectures) », *Développement durable et territoires*, 17 septembre (texte en ligne : <http://journals.openedition.org/developpementdurable/2954>).
- CHAKRABARTY, Dipesh, 2009, « The climate of history. Four theses », *Critical Inquiry*, 35 (2), p. 197-222.
- CHAMBOREDON, Jean-Claude, 1980, « Les usages urbains de l'espace rural : du moyen de production au lieu de récréation », *Revue française de sociologie*, 21 (1), p. 97-119.
- CHARBONNIER, Pierre, 2015, *La Fin d'un grand partage. Nature et société. De Durkheim à Descola*, Paris, CNRS Éditions, 314 p.
- CHEW, Sing C. et Daniel SARABIA, 2016, « Nature-culture relations. Early globalization, climate changes and system-crisis », *Sustainability*, 8 (1), art. 78, p. 1-29 (texte en ligne : <https://doi.org/10.3390/su8010078>).
- CHONÉ, Aurélie, Isabelle HAJEK et Philippe HAMMAN (sous la dir. de), 2016, *Guide des Humanités environnementales*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion (« Environnement et société »), 632 p.
- 2017, *Rethinking Nature. Challenging Disciplinary Boundaries*, Abingdon/New York, Routledge (« Routledge Environmental Humanities Series »), 268 p.
- CHRISTEN, Guillaume et Philippe HAMMAN, 2015, *Transition énergétique et inégalités environnementales*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 228 p.
- DELUERMOZ, Quentin et François JARRIGE, 2017, « Entretien avec Philippe Descola. Les animaux et l'histoire par-delà nature et culture », *Revue d'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle*, 54 (1), p. 113-131.
- DEMEULENAERE, Élise, 2017, « L'anthropologie au-delà de l'anthropos. Un récit par les marges de la discipline », p. 43-73 in Guillaume Blanc, Élise Demeulenaere et Wolf Feuerhahn (sous la dir. de) : *Humanités environnementales. Enquêtes et contre-enquêtes*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- DESCOLA, Philippe, 2008, « À qui appartient la nature ? », *La Vie des idées*, 21 janvier, p. 1-11 (texte en ligne : <http://www.laviedesidees.fr/A-qui-appartient-la-nature.html>).
- 2014, *La Composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion, 384 p.
- 2015, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (« Folio essais »), 800 p. (1<sup>re</sup> éd. : Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 623 p.).
- DESCOLA, Philippe et Tim INGOLD, 2014, *Être au monde. Quelle expérience commune ?*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 75 p.
- DESJEUX, Dominique, 2018, *L'Empreinte anthropologique du monde. Méthode inductive illustrée*, Bruxelles, PIE/Peter Lang, 383 p.

- DOREL, Frédéric, 2012, « Nature versus Culture ? », *Elohi*, 1, p. 37-51.
- DORTIER, Jean-François (sous la dir. de), 2016, *Nature/culture : la fin des frontières ?*, Paris, dossier, *Sciences humaines*, 281, mai, p. 32-59.
- DUNKLEY, Ria Ann, 2016, « Learning at eco-attractions. Exploring the bifurcation of nature and culture through experiential environmental education », *The Journal of Environmental Education*, 47 (3), p. 213-221.
- DURAND, Jean-Marie, 2014, « Entretien avec Philippe Descola. Recomposer le monde avec les non-humains », *Les Inrockuptibles*, 18 novembre (texte en ligne : <https://www.lesinrocks.com/2014/11/18/livres/philippe-descola-les-humains-11536171/>).
- FABIANI, Jean-Louis, 2017, « Rural, environnement, sociologie », p. 111-132 in Philippe Hamman (sous la dir. de) : *Ruralité, nature et environnement : entre savoirs et imaginaires*, Toulouse, Érès.
- FLORES, Nina M., 2014, « Gendered public spaces. Examining cities within the nature-culture dichotomy », *Thinking Gender Papers*, University of California (texte en ligne : <https://escholarship.org/uc/item/01q290wj#?>).
- FOSSIER, Arnaud, 2006, « Par-delà nature et culture (notes) », *Tracés*, 10, p. 95-103.
- FOUCAULT, Michel, 1966, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 404 p.
- HAJEK, Isabelle, Philippe HAMMAN et Jean-Pierre LÉVY (sous la dir. de), 2015, *De la ville durable à la nature en ville : entre homogénéité urbaine et contrôle social. Regards croisés Nord/Sud*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 316 p.
- HAMMAN, Philippe, 2016, « Durabilité et lien social : transition et transaction dans l'expérimentation », *SociologieS*, rubrique Dossiers, 16 juin (texte en ligne : <https://sociologies.revues.org/5384>).
- (sous la dir. de), 2017, *Ruralité, nature et environnement : entre savoirs et imaginaires*, Toulouse, Érès (« Sociétés urbaines et rurales »), 528 p.
- HAUDRICOURT, André-Georges, 1962, « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », *L'Homme*, 2 (1), p. 40-50.
- HÉRAN, François, 2007, « Vers une sociologie des relations avec la nature (note critique) », *Revue française de sociologie*, 48 (4), p. 795-806.
- INGOLD, Tim, 2013, *Marcher avec les dragons*, Paris, Zones sensibles, 384 p.
- JOURNET, Nicolas, 2005, « Philippe Descola, Par-delà nature et culture (note de lecture) », *Sciences humaines*, 164, octobre, rubrique Livre du mois (texte en ligne : [https://www.scienceshumaines.com/par-dela-nature-et-culture\\_fr\\_5229.html](https://www.scienceshumaines.com/par-dela-nature-et-culture_fr_5229.html)).
- KOPNINA, Helen, 2016, « Nobody likes dichotomies (but sometimes you need them) », *Anthropological Forum*, 26 (4), p. 415-429.
- LAGANE, Jean, 2016, « Catastrophe naturelle », p. 501-510 in Aurélie Choné, Isabelle Hajek et Philippe Hamman (sous la dir. de) : *Guide des Humanités environnementales*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.

LARRÈRE, Catherine, 2016a, « Approche philosophique de la nature », p. 31-39 in Aurélie Choné, Isabelle Hajek et Philippe Hamman (sous la dir. de) : *Guide des Humanités environnementales*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.

— 2016b, « Éthique environnementale », p. 41-49 in Aurélie Choné, Isabelle Hajek et Philippe Hamman (sous la dir. de) : *Guide des Humanités environnementales*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.

— 2017, « Les problématiques de la fin de la nature et les sciences sociales », p. 91-110 in Philippe Hamman (sous la dir. de), *Ruralité, nature et environnement : entre savoirs et imaginaires*, Toulouse, Érès.

LARRÈRE, Catherine et Raphaël LARRÈRE, 2015, *Penser et agir avec la nature. Une enquête philosophique*, Paris, La Découverte, 334 p.

LATOURE, Bruno, 1999, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 383 p.

LAUWERS, Margot, 2017, « Ecofeminism », p. 106-113 in Aurélie Choné, Isabelle Hajek et Philippe Hamman (ed.) : *Rethinking Nature. Challenging Disciplinary Boundaries*, Abingdon/New York, Routledge.

LEROSIER, Thomas, 2017, « Philippe Descola, *Par-delà nature et culture* (note de lecture) », *Questions de communication*, 31, p. 555-557.

LE ROUX, Pierre, 2016, « Une définition de l'ethnoscience. Approche historique et épistémologique », p. 287-296 in Aurélie Choné, Isabelle Hajek et Philippe Hamman (sous la dir. de) : *Guide des Humanités environnementales*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.

MATHIEU, Nicole, 2016a, « Cultures de la nature. Interroger les sociétés postindustrielles », p. 265-275 in Aurélie Choné, Isabelle Hajek et Philippe Hamman (sous la dir. de) : *Guide des Humanités environnementales*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.

— 2016b, « “Modes d’habiter”, “cultures de la nature” : des concepts indissociables », p. 567-581 in Aurélie Choné, Isabelle Hajek et Philippe Hamman (sous la dir. de) : *Guide des Humanités environnementales*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.

MÉCHIN, Colette, 2016, « Sauvage », p. 417-422 in Aurélie Choné, Isabelle Hajek et Philippe Hamman (sous la dir. de) : *Guide des Humanités environnementales*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.

MICOUD, André, 1997, « L'écologie et le mythe de la vie », p. 17-29 in Catherine Larrère et Raphaël Larrère (sous la dir. de) : *La Crise environnementale*, Versailles, Éditions de l'INRA.

MOSCOVICI, Serge, 2002, *De la nature. Pour penser l'écologie*, Paris, Métailié.

NAVET, Éric, 2007, *L'Occident barbare et la philosophie sauvage. Essai sur le mode d'être et de penser des indiens ojibwé*, Paris, Homnisphères (« L'univers des possibles »), 381 p.

- 2016, « De l'anthropogéographie à l'ethnoécologie. L'évolutionnisme social est-il aussi un évolutionnisme de la nature ? », p. 277-285 in Aurélie Choné, Isabelle Hajek et Philippe Hamman (sous la dir. de) : *Guide des Humanités environnementales*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.
- NAVET, Éric et Ouriel PEREZ, 2007, « Chassez le naturel, il revient au galop... », *Revue des sciences sociales*, 37, p. 172-179.
- PIERMAY, Jean-Luc, 2017, « Conclusion », p. 485-498 in Philippe Hamman (sous la dir. de) : *Ruralité, nature et environnement : entre savoirs et imaginaires*, Toulouse, Érès.
- PIGNOCCHI, Alessandro, 2018, « Dans les ZAD, on apprend à penser "par-delà nature et culture" », *Reporterre*, 14 mai, p. 1-4.
- POTIER, Richard, 2007, « Dépasser le naturalisme : pour un nouvel humanisme (note critique) », *Revue française de sociologie*, 48 (4), p. 781-793.
- QUENET, Grégory, 2017, « Un nouveau champ d'organisation de la recherche, les humanités environnementales », p. 255-269 in Guillaume Blanc, Élise Demeulenaere et Wolf Feuerhahn (sous la dir. de) : *Humanités environnementales. Enquêtes et contre-enquêtes*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- SEMAL, Luc, 2017, « Les chantiers de la théorie politique verte », p. 181-200 in Guillaume Blanc, Élise Demeulenaere et Wolf Feuerhahn (sous la dir. de) : *Humanités environnementales. Enquêtes et contre-enquêtes*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- SWYNGEDOUW, Erik, 2009, « The antinomies of the postpolitical cities. In search of a democratic politics of environmental protection », *International Journal of Urban and Regional Research*, 33 (3), p. 601-620.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 2003, « After-dinner speech at "Anthropology and Science" », *Manchester Papers in Social Anthropology*, 7, p. 1-20 (texte en ligne : <http://nansi.abaetenet.net/abaetextos/anthropology-and-science-e-viveiros-de-castro>).
- WALDVOGEL, Carole, 2016, « Protection de la nature », p. 459-468 in Aurélie Choné, Isabelle Hajek et Philippe Hamman (sous la dir. de) : *Guide des Humanités environnementales*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.
- WALDVOGEL, Carole et Camille GARDESSE, 2016, « Nature en ville. Actions associatives pour une redéfinition des formes de nature dans la ville », p. 557-565 in Aurélie Choné, Isabelle Hajek et Philippe Hamman (sous la dir. de) : *Guide des Humanités environnementales*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.



# CONTINUITÉS, DISCONTINUITÉS ET ONTOLOGIE DES FORMES SOCIALES<sup>1</sup>

Notes comparatives sur deux cas amazoniens<sup>2</sup>

par

Miriam Furtado HARTUNG

*anthropologue, professeure*

*université fédérale de Santa Catarina (Brésil)*

*membre de l'Institut national de la science et la technologie Brasil Plural*

&

Márnio TEIXEIRA-PINTO

*anthropologue, professeur*

*université fédérale de Santa Catarina (Brésil)*

*membre de l'Institut national de la science et la technologie Brasil Plural*

## AMAZONIE, AMAZONIE

L'Amazonie imaginée dans l'œuvre de Philippe Descola est d'une manière générale l'Amazonie indigène formant un cadre comparatif cohésif et un univers analytique sans égal. Il est évident que l'anthropologie qu'il propose ne se limite pas à l'Amazonie. Cependant, l'Amazonie est le berceau ethnographique et une pièce centrale du tournant ontologique associé à l'œuvre de Descola, tout comme le perspectivisme amérindien avec lequel il dialogue (Descola, 2010, 2015 ; Kelly, 2014 ; Viveiros de Castro, 1996). L'Amazonie est pourtant plus grande que les peuples indigènes qu'elle héberge. Elle a été modelée par une histoire coloniale d'occupation marquée par un important déplacement de populations libres et d'esclaves. Outre les Amérindiens et les *caboclos*<sup>3</sup>, il existe un

monde « afro » qui se cache sous l'image d'une Amazonie « indigène ». Pourtant, considérant la vaste bibliographie sur la présence d'esclaves d'origine africaine en Amazonie, l'intérêt porte toujours sur le caractère historique des occupations. Le contexte proprement *amazonien* auquel ils ont eu à s'adapter et à se réinventer comme collectivité est mis de côté par les études. On parle peu de lieux proprement dits d'habitation, d'appropriation, d'objectivation et de construction d'un monde et d'un nouveau mode d'être pour ces gens en Amazonie, amenés par la force lors des traites de main-d'œuvre africaine. Ceux-ci se réfugiaient alors dans des abris sûrs, cachés dans la forêt dense et habitée par de nombreuses autres formes de vie.

Nous croyons que de nombreuses avancées récentes de l'anthropologie qui a pour référents ethnographiques les peuples amérindiens peuvent être utiles pour une compréhension différente de cette autre partie de l'humanité dont l'Amazonie est aussi le lieu d'existence et d'imagination. Ce petit texte écrit en hommage au professeur Descola a pour objectif de montrer l'efficacité théorique de son œuvre, au-delà de ses référents ethnographiques d'origine, et de démontrer la pertinence de dépasser les barrières comparatives traditionnelles en anthropologie qui s'appuient sur l'idée qu'une « unité antérieure » doit soutenir la comparaison : une même origine, un même fonds linguistico-culturel, ou n'importe quel autre élément capable d'étayer l'idée que les cas à comparer peuvent être imaginés comme produit historique de différenciation. Et si nous pensions à une autre stratégie comparative qui ne prenne pas en compte le temps passé – l'histoire, la tradition, la langue, la culture – mais privilégie les mécanismes par lesquels les collectifs construisent leurs formes d'appropriation du monde, leurs liens avec tout ce dont leur monde est peuplé ? Et si nous envisagions une comparaison s'appuyant sur la suggestion d'une convergence entre deux cas ne devant rien l'un à l'autre ni historiquement ni culturellement ? Bien qu'elle soit faite d'une manière absolument schématique, nous espérons montrer la pertinence de notre proposition.

## SCÈNES AMAZONIENNES

### *PAJÉ* ET ENFANTS

Le *pajé* (chamane) le plus connu de ladite région de Cabeceiras était un homme de plus de soixante-dix ans, aux gestes contenus et au rire sonore lorsqu'il parlait de ses prouesses : parce qu'il avait plus de vingt-sept fils reconnus, dont il était très fier, il avait déjà perdu le compte du nombre de ses petits-fils, ce qui devenait un problème pour ses propres descendants. Son principal souci était qu'ils n'oublient pas qu'ils avaient le même ancêtre. Spécialiste des questions métaphysiques, cette préoccupation d'ordre social du *pajé* le rapprochait du plus commun des hommes de ces communautés. La reconnaissance des liens de paternité est un souci constant là-bas, créant incertitudes et spéculations en ce qui concerne les nombreuses rencontres amoureuses occasionnelles.

Le dernier des enfants du *pajé* était lui-même issu d'une rencontre occasionnelle. La mère, à vrai dire la nièce d'une « ex-femme » du *pajé*, avait « douté de sa force », comme il lui plaisait de le faire remarquer, et il avait donc prouvé être toujours capable de la mettre enceinte. Bien au-delà de l'association entre sa virilité et son existence en tant que sujet moral, l'accusation de son éventuelle « faiblesse » allait pourtant dans une direction non imaginée : « quand je ne pourrai plus faire d'enfants, je ne pourrai plus travailler comme *pajé* », en faisant référence à sa capacité à diagnostiquer des maladies et à identifier les formes de guérison. Tout traitement implique des stratégies d'interaction et de contrôle d'êtres habitant d'autres plans d'existence. Le discours du *pajé* associe ses capacités physiques et reproductives à ses pouvoirs chamaniques, en révélant des propriétés fondamentales du monde et des relations sociales, humaines et extrahumaines. Il établit des liens entre les propriétés corporelles, physiques et substantives et un monde plus « spirituel », immatériel, non incarné, dans un ensemble de principes ontologiques d'une socio-cosmologie encore peu décrite concernant les communautés *quilombolas* en Amazonie.

### AMIS DE CHASSE ET DE GUERRE

Parmi les Arara, un petit peuple caribe qui vit dans l'État du Pará, il existe une habitude curieuse de « ne pas faire les choses tout seul ». Un verbe, une phrase : « *mate ibirindamitpit uro* » – « faisons ensemble,

viens m'aider » – sert d'impératif moral incontournable consistant à aider quiconque le demande. *Ibirindamitpit* provient du nom *ibirinda* – un « ami, un autre qui m'accompagne » – associé à la désinence *mitpit* qui marque les formes verbales à l'infinitif : c'est donc un verbe signifiant « agir ensemble, agir avec l'autre, agir comme un autre ». Entre amis, de forts modes de coopération, d'attention et de soin définissent la manière d'agir. C'est la pratique d'activités de grande valeur symbolique, comme celles associées à la mort d'autres êtres – des animaux ou des ennemis de jadis, bref la chasse et la guerre – qui tisse des liens entre les amis de chasse, en reliant les sujets d'une manière plus profonde : *ibirinda*, l'amitié de chasse ; *uoktangat*, l'amitié de guerre.

Par l'abattage sanglant d'animaux, qui est une soustraction d'individus à une collectivité particulière gérée par des entités que l'on appelle *oto* – « maîtres » (Brightman *et al.*, 2016) –, deux individus deviennent complices et sujets aux mêmes influences relatives à toute action que les *oto* peuvent infliger aux amis. « *Ibirinda* » est une relation permanente : un ancien ami est toujours digne d'attention, de soins et d'actions thérapeutiques qui repoussent des actions nuisibles qui, à cause des activités liées à la forêt, pourraient agir sur l'un des amis et s'étendre à l'autre *ibirinda*. Le lien entre deux amis les rend sensibles aux interférences contagieuses que chacun d'eux subit individuellement. Par l'exécution d'un ennemi, qui correspond à l'extraction et l'acquisition de propriétés subjectives et morales originaires du mort, des amis de guerre deviennent cosubstantiels, partageant des propriétés de l'ennemi. L'identification entre les amis est si profonde que l'accès sexuel à l'épouse de l'autre est une conduite codifiée entre les deux *uoktangat*. Il n'y aura donc pas de distinction entre les pères concernant des fils issus de la relation avec les épouses auxquelles les amis ont eu accès : le lien établi par l'exécution conjointe d'un ennemi projette ses substances sur les enfants des relations sexuelles de chaque *uoktangat*.

### PAJÉ ET AMIS

Mais qu'est-ce que les deux situations décrites ci-dessus ont de comparable ? Ce sont deux contextes ethnographiques qui n'ont presque rien en commun. Dans le bas Amazone, les *quilombolas* partagent un sol commun et des modes de vie qui, comme dans tout le bassin amazonien, évoquent l'univers amérindien. Cependant, ce qui nous intéresse n'est pas ce dont les *quilombolas* de l'Amazonie seraient redevables d'un point

de vue « historique » et « culturel » à quelques peuples indigènes de la région. Un substrat du passé est toujours une supposition libre mais il a un rendement descriptif et analytique très faible. La suggestion est que, entre les pouvoirs chamaniques, les capacités reproductives du *pajé quilombola* et les amitiés de chasse et de guerre des Arara, il existe un schéma de structuration du monde comparable, articulant des sujets humains et non-humains, qui engendre des relations sociales déterminées. Autrement dit, les liens entre les modes d'identification et de distribution des propriétés perceptibles entre les objets et les êtres du monde – ce que Philippe Descola appelle « ontologie » (Descola, 2010, 2015) – et les modes par lesquels les relations sociales sont définies sont assez comparables dans les deux cas ethnographiques.

Notre intention est de fournir quelques preuves ethnographiques de ce que nous proposons, et d'esquisser la relation entre nos arguments et ce que nous considérons être l'une des plus grandes contributions de Philippe Descola.

## LE BAS AMAZONE, CABECEIRAS ET SILÊNCIO

Dans la région du bas Amazone, il y a au moins six « communautés » descendantes de *quilombos* qui forment la région désignée Cabeceiras. Leurs formations remontent à la période d'expansion de la culture du cacao, débutée en 1812 quand des esclaves ont occupé les sources des rivières Curuá, Erepecuru et Trombetas, formant des *quilombos* dans des régions de l'Amazonie coloniale (Gomes, 2015).

La littérature sur les communautés *quilombolas* au Brésil souligne l'importance centrale de la parenté dans l'organisation sociale de ces groupes, ne disant pourtant rien sur la manière dont les sujets eux-mêmes la conçoivent et comment ils mènent leurs stratégies matrimoniales. La littérature scientifique existante sur les *quilombolas* de cette région apporte également des informations d'ordre général sur la haute densité de ces groupements humains organisés en groupes de parenté à fort taux d'unions matrimoniales inter- ou intracommunautaires (Andrade, 1995).

À l'aide de logiciels spécifiques<sup>4</sup>, nous avons mené une étude généalogique systématique au sein de ces communautés, pour connaître la manière dont la parenté et le mariage fonctionnent effectivement en dehors d'éventuelles règles conscientes et explicites, en visant la détermination des « pratiques réelles qui engendrent les réseaux matrimoniaux »

(Hamberger *et al.*, 2009, p. 107). À partir de cette étude, des analyses ethnographiques plus fines ont été faites dans l'une des communautés, nommée Silêncio, principalement dans un de ses quartiers, appelé Tubiacanga, où résident les parentèles de deux sœurs et de leur cousine croisée, occupant des espaces bien délimités et montrant un régime d'accès à la terre basé sur les relations de parenté. Il existe une certaine tendance à la fixation des femmes sur les terres qu'elles héritent de leurs parents et, habituellement, leurs conjoints déménagent vers ces espaces résidentiels féminins où, par conséquent, gendres et beaux-frères abondent. Par ce biais, les relations d'affinités complexifient les groupements consanguins originaux et les dynamiques sociales résidentielles.

#### LA MULTIPLICITÉ DES UNIONS ET DES ENFANTS

Les hommes et les femmes des communautés de Cabeceiras ont plusieurs partenaires sexuels au cours de leur vie, à divers degrés de reconnaissance sociale, et ces relations peuvent même avoir lieu parallèlement à une union conjugale plus permanente. Habituellement, les hommes ont une conjointe, la « femme de foyer », et d'autres femmes avec qui ils ont des enfants, nommés « enfants particuliers ». Certains ont un nombre plus élevé d'unions reconnues. L'un des *founding fathers* a eu cinq épouses et vingt-trois enfants. L'autre avait quatorze épouses reconnues et trente-neuf enfants ! Le *pajé* a eu sept épouses mais ses vingt-sept enfants sont issus de seulement trois femmes « de foyer ». Un autre, notable, a quatre femmes, une seule « de foyer », et seize enfants au total dont les noms et ceux de leurs mères sont consignés dans un cahier.

Les femmes aussi peuvent avoir plusieurs unions matrimoniales et rencontres amoureuses éventuelles, avec ou sans progéniture. Il n'est pas rare que des femmes célibataires aient une grande progéniture issue de différentes rencontres amoureuses fortuites. Dans certains cas, il n'y a pas de reconnaissance de paternité et l'on parle donc de « paternité inconnue ou incertaine ». Les enfants résident préférentiellement avec leur mère, qu'elle soit célibataire ou mariée à un autre homme que leur père, et il n'est pas inhabituel de rencontrer des unités familiales constituées de femmes célibataires et de leurs enfants issus de différents géniteurs. Parfois, les femmes ne déclarent pas le nom du père de certains de leurs enfants, rendant la paternité incertaine ou douteuse. Ce qui est curieux, c'est que les enfants, et pas seulement les *particuliers*, sont objets d'un jeu de conjectures concernant l'identité de leurs pères. Fondée sur les similitudes

et les différences, l'identification peut se faire à partir des traits physiques ou d'autres caractéristiques qui rappelleraient le comportement ou les attitudes de quelqu'un, « sa façon d'être », son allure, son regard ou son humour. Ce jeu d'identification entre enfants et pères putatifs considère donc d'autres éléments qui, même s'ils sont ancrés sur un corps, relèvent aussi d'une autre nature que la dimension physique, matérielle, disons, « biologique » des corps. C'est « l'allure » de quelqu'un qui dévoile sa possible parenté. Un enfant peut ainsi être l'objet d'un tel débat spéculatif sur la paternité qui s'achève quand le supposé père et/ou ses familiers la reconnaissent. Toutefois, dans la plupart des cas, la paternité reste douteuse.

C'est dans ce contexte d'unions matrimoniales multiples et de rencontres amoureuses occasionnelles que les relations de parenté, connues, imaginées ou supposées, abondent. Or, la multiplication d'unions possibles et d'enfants réels entraîne une difficulté à déterminer la nature et les limites des relations entre les personnes, en augmentant le risque que des parents très proches, mais dont le lien n'est pas toujours établi, viennent à avoir des relations sexuelles. Il existe toujours le risque d'une proximité excessive due à une paternité non assumée ou à une germanité inconnue. Quelle est donc la frontière à ne pas franchir à propos de relations sexuelles ? Quels sont les interdits matrimoniaux ?

Ce n'est pas un hasard si les données du réseau matrimonial répertoriées par les logiciels montrent une forte récurrence et une plus grande répétition de certains types de relations matrimoniales. Sur 1 367 circuits matrimoniaux étudiés, il n'y a que 55 circuits « d'unions entre consanguins » (personnes unies par des liens généalogiques reconnus), mais 695 sont des « redoublements » et 617 des « reenchainements » (Barry *et al.*, 2000), indiquant un nombre très élevé d'unions matrimoniales entre des personnes déjà liées par des relations d'affinité établies lors d'un ou de plusieurs mariages ou unions antérieurs. Il paraît évident que la plupart des unions matrimoniales sont ainsi une sorte de « répétition » d'autres unions dans lesquelles on reproduit le même type de relation que les parents consanguins ont déjà vécu. En raison de la densité des relations possibles et de la difficulté d'établir les frontières pour les relations sexuelles acceptables, le chemin matrimonial le plus sûr semble donc de reproduire la façon d'agir d'autres et de prédécesseurs.

Tout cela crée un dense réseau de parenté en strates, dans lequel les liens de consanguinité et d'affinité se superposent, de manière successive et constante. Le simple fait d'« agir comme d'autres consanguins » ne suffit

pas à établir des frontières plus précises en ce qui concerne les différents types de relations traçables entre les habitants. Dans l'enchevêtrement profond de relations de parenté, quels sont les individus pour lesquels les relations conjugales ne seraient pas qualifiées d'incestueuses ? Dans un champ social où tous peuvent être liés, il n'existe pas de critère qui puisse soutenir des prescriptions ou des interdictions autres que celle d'une exogamie radicale. À l'exception des parents de la famille nucléaire reconnue – père, mère, frères, sœurs et enfants –, nous n'avons trouvé aucune règle explicite interdisant ou prescrivant tel ou tel type d'union. La répétition d'unions antérieures serait dans ce contexte la seule stratégie de contournement de ce manque de règles explicites.

Il existe cependant parmi les gens de ces communautés un autre mécanisme d'évitement qui semble servir à formaliser différemment les impossibilités de relations sexuelles et conjugales au-delà de cette absence de règles nettement formulées. Une pratique commune au monde rural acquiert là-bas un contour assez particulier : la bénédiction (*pedir a bênção*) ; pratique tellement courante qu'elle constitue une salutation habituelle dans une relation où une certaine hiérarchie est reconnue. Où qu'ils soient, les jeunes doivent demander la bénédiction des anciens qu'ils rencontrent. Ils tendent la main droite vers la personne plus âgée et lui demandent sa bénédiction en l'appelant d'un terme d'adresse exprimant la relation existant entre eux – « Bénédiction... papa !, ou maman, ou papi, ou mamie, ou tonton, etc. » – ou même en nommant celui ou celle à qui est demandée la bénédiction – « Bénédiction... M. Untel, ou M<sup>me</sup> Une Telle... » ; ce à quoi la personne interpellée répond « Dieu te bénisse ! ». Plus qu'une gestuelle mécanique et coutumière, cette bénédiction est la reconnaissance d'une relation déjà marquée soit par une forme de parenté, soit par une différence générationnelle qui impose à la relation une norme supplémentaire de « respect » et de distance : on ne peut pas avoir de relations sexuelles avec une personne que l'on bénit !

Il est évident que les bénédictions ne sont pas le mécanisme exclusif de l'imposition de la norme de « respect ». Mais dans un univers où les liens de parenté sont multipliés, où les sujets se relient à travers différents types de relations de parenté, il semble qu'un autre ordre ne puisse être atteint que par un singulier règlement des attitudes. Les bénédictions séparent ceux qui pourraient arriver à avoir des relations sexuelles et leur en interdisent l'accès : ils relient « moralement » les sujets dans une relation dont émanent respect et évitement.

La bénédiction réintroduit l'exigence des limites et des discontinuités. Il serait naïf d'attribuer toute forme de respect et d'évitement à la pratique de la bénédiction. Cependant, pourquoi les bénédictions prolifèrent-elles là-bas, dans des communautés qui sont, en général, laïques et peu attentives aux préceptes religieux ? Et pourquoi existe-il une relation entre la bénédiction et l'évitement de relations sexuelles, comme si les personnes concernées étaient des parents très proches sur lesquels pèserait une interdiction originelle ?

Le lien moral produit par la bénédiction vaut l'interdiction d'une proximité physique car il n'y a pas, dans le monde où ils vivent, de différence essentielle entre substances physiques qui font les corps – c'est-à-dire les parents sur qui pèsent toujours des spéculations à partir de similitudes physiques – et propriétés morales et spirituelles.

Le lien social d'une bénédiction est donc dans son essence analogue à un lien de parenté puisque son origine et sa nature ont justement les mêmes sources que d'autres forces non visibles mais qui, partout en Amazonie, agissent sur les gens de façon extensive et généralisée : la sorcellerie et les autres formes de chamanisme. La parenté ainsi conçue, avec ses relations et analogies, n'est pas du tout éloignée d'autres forces qui opèrent dans le monde !

Nous retrouvons ainsi le thème de ce texte. On peut percevoir ce qu'il existe de commun entre la capacité reproductive du *pajé*, liée à ses substances corporelles et à ses pouvoirs chamaniques associés à d'autres dimensions de l'existence. Par cette clef, dans l'ontologie locale, des relations sociales, des substances physiques, corporelles et des pratiques que l'on peut appeler « magiques » ou « religieuses » se relie sur une maille de perceptions, d'identifications et de modes d'agir.

Tout cela demanderait un approfondissement, impossible dans le cadre restreint de cet article, à propos des sorts. Ceux-ci sont le produit du croisement des dimensions physiques et morales avec des substances du corps et des propriétés de l'esprit, et incluent les différentes thérapeutiques du *pajé*. Nous ne pouvons que suggérer une approche comparative des mondes *quilombola* et indigènes amazoniens. Laissons Cabeceiras et concentrons-nous sur les amitiés rituelles chez les Arara.

## LES ARARA

Les Arara (Teixeira-Pinto, 1997, 2016) sont un petit peuple qui parle une langue de la famille caribe, très proche du *ikpeng* du parc du Xingu (Menget, 1977), et sont répartis sur deux territoires indigènes. Comme chez d'autres peuples amérindiens, pour eux le monde originel était marqué par une indistinction généralisée et par différentes formes de relations entre d'innombrables classes d'êtres. Une bataille grandiose à laquelle ont participé toutes les sortes d'êtres a engendré le monde actuel. Le sol qui abritait la vie s'est écroulé en tombant du haut des cieux, cédant sa place aux domaines, maintenant séparés, du ciel, de la terre et de l'eau. Le système rituel des Arara s'attache à cette description de la création du monde.

Leurs rites sont associés aux grandes chasses collectives. Chacune de ces chasses est dédiée, lors d'une fête, au groupe qui recevra les chasseurs à leur retour. Leurs amphitryons doivent jouer une longue séquence musicale dont les thèmes mélodiques sont associés aux espèces animales chassées. Lorsqu'ils retournent au village, les chasseurs simulent, dans un climat de pagaille et en faisant des pantomimes, une invasion du village et les combats qui ont donné lieu à l'origine du monde. Les femmes offrent alors une boisson fermentée faite à partir de farine de manioc, qui est échangé contre les viandes que les chasseurs apportent.

Le modèle du système rituel arara est commun à tout le continent où la chasse est toujours une activité pleine de risques et symboliquement intense. La chasse amazonienne a déjà bien été étudiée (Erikson, 1987 ; Shepard, 2008). Il nous semble nécessaire de souligner les périls représentés par la proximité excessive entre humains, animaux et autres êtres spirituels.

Il y a des principes éthiques observés dans la chasse qui confirment le caractère de « sujet » de chaque animal considéré comme proie. Comme dans d'autres cas amazoniens (par exemple les Achuar, voir Descola, 1986, chap. 6), la chasse dépend aussi d'artifices chamaniques de médiation avec des êtres spirituels qui sont les vrais « maîtres » et protecteurs des espèces animales chassées. L'existence des animaux libres en forêt dépend toujours d'un chamane (voir Chaumeil, 1983, pour un autre cas exemplaire).

Il s'agit d'une intercession du chamane qui va en forêt demander que les « maîtres » des animaux les y libèrent. Les paroles du chamane nous

permettent de comprendre la nature de la demande : « je n'ai pas de petits à élever. Je n'ai plus vos petits à élever. Donnez-moi vos petits à élever ! ». ».

C'est l'intention expresse que les « maîtres » libèrent des petits pour être élevés qui est intéressante ; institution courante sur le continent (Erikson, 1987, 2012 ; Fausto, 1999, 2008).

Mais la demande du chamane arara porte une autre condition inhérente à toute chasse : l'intercession des chamanes « peuple » la forêt que les chasseurs parcourent en cherchant des animaux à tuer. Même si, après la demande faite par le chamane, un fort interdit de tuer les animaux pèse sur celui-ci, rien n'empêche d'autres humains de le faire. Ainsi, la chasse est toujours une trahison.

Du fait des déplacements en forêt, territoire des « maîtres » des animaux, la chasse implique de nombreuses relations dangereuses ainsi que des modes d'approximation d'êtres puissants et de différenciation entre différents niveaux d'existence qui exposent les chasseurs à d'innombrables risques.

Malgré ce que cette activité implique, les Arara sont d'excellents chasseurs, que ce soit lors de la petite chasse quotidienne faite d'incursions rapides, tout au long de l'année, ou lors de la grande chasse collective durant la saison sèche requérant de longs séjours et l'établissement de campements dans la forêt. C'est pour cela que, lors de cette grande chasse, les hommes se répartissaient jadis en paires d'amis.

### AMIS RITUELS

La formation des amitiés rituelles exclut les consanguins : les amitiés rituelles reposent sur des relations d'affinité réelle ou celle qui existe entre un oncle maternel et son neveu. Entre ces « amis de chasse », les *ibirinda*, il existe une relation de coopération et de solidarité extrêmes. Qui tue le gibier le donne à son ami pour qu'il le porte. Après être arrivés à destination, celui qui a tué le gibier choisit la façon dont la viande sera préparée par l'ami qui l'a porté. Puisqu'au sein de ces paires, il est rare que seulement un des deux hommes ait une chasse fructueuse, l'échange réciproque reproduit symétriquement ce que chacun pourrait faire seul : tuer, porter, préparer. Cependant, un impératif plus fort impose que quelque chose de tout à fait faisable individuellement soit réalisé de forme collective : une règle de juxtaposition, un impératif de complémentarité, une éthique de solidarité et de coopération unissent fermement ceux qui s'adonnent à la chasse.

Les Arara ne se démarquent que peu du contexte amazonien en ce qui concerne l'existence de relations d'amitié rituelle – qui présentent une remarquable récurrence parmi les peuples indigènes amérindiens (Carneiro da Cunha, 1979; Lopes da Silva, 1986; Taylor, 2015). Toutefois, les amitiés rituelles présentent, chez les Arara, certaines caractéristiques qui les démarquent, surtout en ce qui concerne les conditions de leur constitution : d'une part, la déambulation conjointe en forêt et la mise à mort partagée des animaux lors des chasses ; d'autre part, la complicité à la capture et la coopération à la mise à mort rituelle d'un ennemi lors d'escarmouches.

La guerre traditionnelle, faite d'embuscades, imposait autrefois cette stratégie fondée sur la répartition des guerriers par paires qui, généralement, rassemblaient des individus issus de différents groupes locaux, créant des liens durables entre eux. Les « amis de guerre » sont appelés *uoktangat* et entretiennent entre eux une relation qui dure à jamais. Du point de vue de la parenté classificatoire, ces paires *uoktangat* connues s'inscrivent dans le prototype généalogique de la relation d'un oncle maternel à son neveu utérin. Et l'amitié de guerre existant entre individus de différents groupes locaux s'établit sur le même modèle que celui de l'amitié rituelle de chasse *ibirinda*. Ce qui les distingue est que l'amitié de chasse est, par définition, constituée à l'intérieur d'un même groupe résidentiel, base sociale du groupe de chasseurs, tandis que l'amitié de guerre est établie entre membres de groupes résidentiels différents, base sociale de la coopération guerrière. La norme des amitiés rituelles codifie ainsi un idéal de proximité. De toute façon, les relations de *uoktangat* sont engendrées par la mort d'un ennemi tué conjointement par deux hommes.

Capturé et maintenu vivant, l'ennemi était attaché ou immobilisé par l'un des amis de guerre afin que ceux-ci puissent l'atteindre avec leurs flèches. De manière idéale, les deux amis de guerre mettaient fin ensemble à la vie de leur victime : l'un la tenait, l'autre l'éviscérait et démembrait le corps, sectionnant les pieds, les mains et la tête. L'exécution terminée, seules des restrictions d'ordre alimentaire et sexuel s'appliquaient aux amis de guerre : aucun des deux tueurs ne pouvait consommer la viande de certains animaux ni avoir de relations sexuelles avec leurs propres épouses. Mais, paradoxalement, pour chacun cet interdit sexuel ne s'appliquait pas à l'épouse de l'autre. Après la capture et l'exécution d'un ennemi, le lien entre *uoktangat* se renforçait à un tel point qu'il autorisait

à l'un des amis le libre accès sexuel aux épouses de l'autre comme si l'exécution conjointe d'un ennemi, le traitement de ses substances et de ses propriétés corporelles rendaient les deux amis égaux, de sorte que le sang et le sperme de l'un seraient potentiellement identiques au sang et au sperme de l'autre : ainsi, un éventuel enfant engendré par l'un serait virtuellement le même que celui que l'autre engendrerait. L'exécution rituelle d'un ennemi et la manipulation des différentes parties de son corps et de ses substances contaminent et transmettent par contagion beaucoup de ses propriétés aux amis de guerre.

Ce processus de contact et contagion entre les ennemis tués et leurs exécuteurs est un thème récurrent en Amazonie et a déjà fait l'objet de descriptions solidement établies (Albert, 1985). Parmi les amitiés rituelles arara, ce processus de transmission de propriétés entre êtres et substances n'est pas une exclusivité de l'activité guerrière ou de la mise à mort rituelle d'un ennemi. Les amitiés de chasse sont, elles aussi, assujetties aux mécanismes de contagion, transmission ou interférences de certaines substances ou propriétés qui existent dans le monde au-delà de chaque individu, s'étendant aux corps et propriétés symboliques et morales de la « personne » des amis concernés. Pour cette raison, un long séjour dans la forêt est motif de grand souci, aussi bien pour ceux qui y sont allés que pour ceux qui sont restés au village. Deux anciens amis de chasse ou de guerre restent attentifs au cours de leur vie aux conditions symboliques, morales ou métaphysiques qui permettent de maintenir le bien-être de chacun. Si l'un d'entre eux montre des signes d'indisposition après un long séjour dans la forêt, l'ami rituel est appelé afin de prendre des mesures thérapeutiques envers le malade : tous initiés au chamanisme, chacun des hommes adultes se doit d'être le guérisseur de son ami, tout comme il l'est pour ses parents proches.

Il serait raisonnable de supposer que, du fait d'impliquer tant de tensions, risques et périls, les actes de chasse aussi bien que les actes de guerre demandent aux Arara plus que d'incarner la simple figure d'« un » chasseur ou d'« un » guerrier. Ces dimensions de leur vie sociale ne sont pas les seules à « demander plus d'un individu » pour une même activité, mais les amitiés rituelles possèdent certaines caractéristiques qui leur sont propres. Tout d'abord, il faut marquer de manière claire le caractère « non utilitaire » des amitiés de chasse. Si l'on ne considérait que le point de vue technique et les habiletés et savoirs nécessaires pour que la chasse soit couronnée de succès, les amitiés rituelles seraient tout à fait superflues car

il n'y a pas d'homme jeune ou adulte qui ne sache ce qui est fondamental pour une chasse réussie.

Ce n'est donc pas un impératif seulement technique qui appelle à une amitié rituelle pour se lancer dans les longues chasses. Et ce caractère non utilitaire s'étend aux amitiés de guerre dont l'efficacité guerrière serait sans aucun doute plus grande si, considérant n'importe quel critère, le regroupement minimal pour un combat dépassait la simple paire d'amis. Puisqu'elles ne sont rattachées à aucun critère de compétence ou d'efficacité pratique, les amitiés rituelles ne peuvent être comprises que dans la relation complexe qu'elles entretiennent avec les conditions ontologiques sous-jacentes qui embrassent tous sans distinction – humains et non humains, amis et ennemis, corps et propriétés spirituelles – en tissant le réseau d'existences communes et des dépendances mutuelles.

### CONCLUSION : ONTOLOGIE ET FORMES SOCIALES

Il est nécessaire de préciser quelles sont les conditions et les propriétés ontologiques sur lesquelles ces interrelations sont fondées. Les amitiés rituelles arara se multiplient presque *ad infinitum* et posent en effet quelques problèmes intéressants. Sous-jacent à la liste de ces éléments qui décrivent le standard du rôle des amis rituels est un principe unique : l'obligation d'une espèce de « dépendance » ou de « complémentarité » à l'ami rituel.

Cette « dépendance », comme nous l'avons vu en ce qui concerne l'activité de chasse elle-même, n'est pas à prendre au sens strict ni liée à un quelconque besoin technique. Celui-ci n'étant pas nécessaire, il s'agirait donc d'un choix par l'imposition d'un principe relationnel niant la possibilité d'autonomie à n'importe lequel des amis rituels, de manière individuelle, rendant indispensable ce mode d'« agir à deux ». L'amitié de guerre semble fonctionner sous un régime analogue : outre l'évidente coopération lors de la capture et de l'exécution d'un ennemi, cette relation entre *uoktangat* fait de chaque ami une sorte de « substitut de l'autre » : l'interdiction d'accès sexuel à sa propre épouse est donc contournée par l'instauration de l'équivalence entre amis.

Or, qu'est-ce qui garantit le lien entre les amis pour qu'ils puissent opérer selon ces marques de dépendance, de complémentarité ou de substitution directe l'un par rapport à l'autre ? Dans l'amitié de guerre, les propriétés de l'ennemi exécuté – ses substances physiques comme ses attributs subjectifs

et moraux – sont transmises aux deux amis en les prédisant des mêmes compléments. Le contact avec l'ennemi et la contiguïté occasionnée par son exécution créent donc une espèce de « continuité » entre les exécuteurs, les transformant, par extension, en équivalents l'un de l'autre. Dans les chasses, la déambulation de concert en forêt, avec les risques qu'elle comporte, et la sujétion commune aux dommages éventuels impliqués par la mort d'animaux liés à des entités puissantes marquent chaque « ami rituel » de l'incomplétude et de l'insuffisance qui ne sont compensées pour chacun que grâce à l'action complémentaire de l'autre. L'abondance des uns et la carence des autres sont, de manière équivalente, les produits du mode dont les sujets concernés se rapportent aux propriétés physiques et non physiques qui se distribuent entre les êtres et les divers plans du monde. Ainsi, ce qui empêche un chasseur de porter la proie qu'il a abattue lui-même, l'obligeant à accepter l'aide de son ami de chasse, est de la même nature que ce qui unit les deux amis de guerre : une proximité excessive qui se traduit par la mort infligée à un animal ou à un ennemi. Dans la chasse, la proximité entre les sujets est indésirable car les propriétés de l'animal n'appartiennent pas à la liste des attributs subjectifs désirés par les humains : ce que l'on veut est tout simplement la matérialité de la viande comme nourriture. D'autre part, ce que l'on ambitionne par l'exécution de l'ennemi, c'est justement les propriétés subjectives, la matérialité du corps étant réduite seulement aux parties qui auront une finalité rituelle comme trophées.

On remarque donc que la densité des connexions qui relient les amis rituels est l'expression exacte du type de relation que les sujets établissent avec les différents êtres qui habitent le monde, dotés de propriétés matérielles et spirituelles, substantives et morales qui leur sont propres. Ce sont ces propriétés qui, par extraction ou évitement, identification ou différenciation, forment le caractère du lien qui unit les amis rituels dans chacun des cas. C'est par le partage effectif d'un même « substrat ontologique » – les substances physiques et corporelles et les propriétés morales et spirituelles qui caractérisent tous les êtres du monde et qui, pour cette raison, peuvent interférer et influencer les uns aux autres – que les prédications des sujets dans leurs relations avec le monde environnant deviennent possibles. De cette façon, les relations sociales entre amis rituels sont, ni plus ni moins, des coextensions des propriétés ontologiques appréhendées dans le monde. Tantôt comme continuité prétendue dans l'exécution d'un ennemi, tantôt comme discontinuité attendue dans la mort des animaux chassés, la relation entre

les amis rituels est une fonction pragmatique des formes d'appréhension du monde composé de différents sujets partageant les mêmes propriétés matérielles ou substantives, spirituelles ou morales.

En changeant complètement de contexte et en revenant aux communautés *quilombolas* du bas Amazone, au premier regard, ces pratiques de bénédiction et d'intromission au sein des relations de parenté n'ont rien en commun avec les amitiés rituelles que les Arara établissent entre eux. Il existe cependant une façon d'abstraire de nombreuses particularités et de tracer une grande ligne connectant les deux cas, les considérant comme des variantes diffuses d'un même régime d'appréhension du monde. Pour soutenir cette assertion, on peut s'inspirer d'un des fondements de l'œuvre de Philippe Descola, bien exprimé par ce qu'il appelle « expérience mentale » :

*« If we agree that every human is aware of being a combination of interiority and physicality, then one can imagine how an entirely hypothetical subject [...] might use this equipment to chart his environment through a process of identification [...] elementary mechanism through which this subject will detect differences and similarities between himself and the objects in the world by inferring analogies and distinctions of appearance and behaviour between what he experiences as characteristic of his own self and the attributes he ascribes to the entities which surround him »*  
(Descola, 2006, p. 140).

Comme on l'a vu, les formes de calcul des relations de parenté dans les communautés *quilombolas* de Cabeceiras prennent en compte une sorte d'algorithme composé de propriétés objectives, physiques ou substantives des corps et qualités subjectives, morales et comportementales des sujets. Par l'histoire démographique singulière de la société concernée, par la densité de relations généalogiques existant entre personnes et la formation de liens de parenté se superposant et se multipliant, la régulation des rencontres amoureuses et des relations matrimoniales pose un problème : où la ligne de séparation entre relations légitimes et relations impropres qui doivent être évitées devrait-elle se positionner ? S'agissant d'un système sans règles prescriptives concernant le mariage, le monde social s'y trouve perturbé par l'absence de règles fonctionnelles d'interdiction. La pratique des bénédictions introduit dans le calcul des relations une logique d'interdictions à laquelle le système semble avoir renoncé lorsqu'il

évoque la nécessité d'une norme de respect et de distance sociale entre individus basée sur des relations relevant d'un autre ordre. Le lien moral que les bénédictions tissent suscite l'interdiction de contacts physiques plus intimes parce qu'il met en jeu le principe selon lequel il n'existe pas de différence essentielle entre les substances physiques qui font les liens de parenté et les propriétés morales et spirituelles que les individus assument consciemment et volontairement. Les bénédictions traduisent l'existence de liens possibles qui ne sont pas liés aux substances de la parenté : le lien social signalé par ces bénédictions conserve son origine, son statut et sa nature sur un plan immatériel, subjectif, moral et spirituel. Et cela rend les bénédictions coextensives à d'autres forces qui, au sein de toutes les communautés de Cabeceiras, comme partout en Amazonie, agissent sur les gens de façon ample et généralisée : la sorcellerie et les autres formes de chamanisme. La parenté, avec ses relations et ses analogies, n'est pas éloignée des autres forces qui opèrent dans le monde.

Or, des bénédictions aux sorts, nous sommes devant des pratiques sociales dont l'intelligibilité suppose un monde dans lequel les relations entre les personnes, humaines et non humaines, esprits et substances dispersés, s'articulent comme des parties d'un tout relationnel et non comme le résidu ou le substrat d'une quelconque dimension considérée comme ontologiquement prépondérante.

Ce monde supposé par la sorcellerie et par les bénédictions nous renvoie au fonds commun amazonien – un monde possédant des « traits caractéristiques de l'ontologie animique [qui] se reconnaissent sans peine » (Descola, 2015, p. 573) –, base de la réalité des relations vécues. Dans ce chaudron commun d'humains et de non-humains, d'êtres et d'esprits, de corps et de substances, les relations ne peuvent se présenter qu'en tant que formes objectivées des différents modes d'opérer rapprochements ou éloignements, appropriations ou interdictions. Sexe, mariage, bénédiction ou sorcellerie sont des relations sociales qui objectivent les différents modes possibles d'établissement de liens de continuité ou de discontinuité entre les propriétés physiques et spirituelles qui composent les êtres habitant le monde vécu. Ce sont, autrement dit, quelques-unes des formes sociales assumées par des processus différentiels d'objectivation ontologique.

Qu'est-ce qui fait la différence entre les *quilombolas* de Cabeceiras et les Arara ? Il existe de nombreux éléments distinguant les incomparables contingences qui marquent les expériences historiques de chacune de ces

populations. Mais la contingence a aussi fait que leurs histoires respectives sont vécues contre un « paysage » commun – qui inclut au moins le partage de quelques-uns de ces modes de perception et d'identification de similitudes et de différences, de continuités et de discontinuités, courants dans la région.

Et cela reste loin d'être vain dans l'objectif d'une compréhension plus fine des arrangements sociaux que ces groupes ont été capables de construire par eux-mêmes. Les bénédictions et les amitiés rituelles comportent toutes les deux des propriétés qui composent la base ontologique du monde sur laquelle se structurent aussi les interdictions *sui generis* à *Silêncio*, ainsi que les formes singulières d'identification entre amis rituels chez les Arara. Il semble ainsi évident que ce que nous affirmons ici est proche d'un autre présupposé relevé par Descola et utilisé dans son approche théorique, formulé clairement dans le texte d'une de ses conférences :

« [...] *The urge to forsake the long-standing sociocentric prejudice and to surmise that social realities—i.e., stabilised relational systems—are analytically subordinated to ontological realities—i.e., the systems of properties that humans ascribe to beings* » (Descola, 2006, p. 139).

Il n'est pas nécessaire d'être totalement en accord avec les typologies proposées par Descola ni même de prendre parti dans les discussions en cours à propos du « tournant ontologique » que son œuvre a suscité.

Mais il faut admettre que les questions qu'il pose sont réellement marquantes en vue de l'avancée de l'anthropologie dans ce qu'elle peut avoir de plus important : sa rigueur analytique, sa créativité comparative et son intelligence théorique.

L'Amazonie est un des grands *locus* où nos dichotomies traditionnelles, « nature/culture » et « humain/non-humain », se sont montrées particulièrement problématiques, et leur résolution absolument productive. Mais l'Amazonie est aussi beaucoup plus grande que ce qu'une autre de nos divisions traditionnelles continue de suggérer. La distinction que nous faisons normalement entre différentes formations sociales : indigènes, *caboclos*, *quilombolas*, par exemple, comme si elles étaient des entités substantives abstraites, bien que définitives et universelles, nuit à l'avancée de notre compréhension des processus auxquels ces groupes sociaux sont assujettis et de ceux dont ils sont eux-mêmes les sujets.

Curieusement, ces divisions sont orientées vers le passé de chacune de ces formations sociales. Elles continuent, d'une certaine façon, à être corrélées à la contingence historique de leurs particularités culturelles.

Or – mais ne serait-ce pas exactement le caractère distinct et *sui generis* de la « culture » que l'on essaie de surmonter ? –, regarder à travers la « culture », c'est perdre la perspective des éventuelles stratégies de constitution des mondes qui transcendent les différences culturelles. Tandis que regarder à travers ces stratégies, c'est élargir justement la perspective, rendant ainsi possible la comparaison de mondes que la « culture » aurait distingués et séparés.

Tout en reconnaissant son caractère absolument schématique, nous espérons avoir indiqué ici qu'une façon de surmonter ces distinctions peut parfaitement s'inspirer de plusieurs aspects de l'approche ontologique de Philippe Descola.

Il est possible de réconcilier les différents modèles analytiques que l'anthropologie a utilisés afin d'étudier les sociétés indigènes, les populations *caboclas* et *ribeirinhas* et les communautés *quilombolas*. Il convient de noter que la différence entre les termes qui les désignent habituellement est déjà très significative : les unes sont des « sociétés », les autres sont des « populations » ; d'autres encore seraient tout simplement des « communautés ».

Une solution possible afin de dépasser cette division serait justement de prendre comme axes de description et d'analyse les mécanismes et stratégies d'appréhension, de rapprochement, d'éloignement et de construction de systèmes de similitudes et de différences entre les êtres et les propriétés dont le monde, tel qu'il est vécu, est doté. Ce sont ces vertus, nous le croyons, qui font que nous devons profiter de cette approche ontologique.

De toute façon, il semble évident que le fait de rapprocher des mécanismes éventuellement différents opérant dans des environnements semblables, tel que l'environnement amazonien pour toutes les populations qui y habitent, rendrait la comparaison très intéressante.

La contribution théorique de Philippe Descola est assez solide et généreuse pour embrasser ces efforts d'une recherche anthropologique comparative, à l'image de ce professeur qui a toujours généreusement reçu les anthropologues et les autres chercheurs amenés à le côtoyer.

## BIBLIOGRAPHIE

- ALBERT, Bruce, 1985, *Temps de sang, temps de cendres. Représentation de La maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*, Paris, université Paris X-Nanterre (thèse de doctorat en ethnologie), multigr.
- ANDRADE, Lúcia (sous la dir. de), 1995, « Os quilombos da Bacia do Rio Trombetas », Terra de Quilombos, Rio de Janeiro, ABA, Decania/CFCH/UFRJ.
- BARRY, Laurent S. et al., 2000, « Glossaire de la parenté », *L'Homme*, 154-155, p. 721-732.
- BRIGHTMAN, Marc, Carlos FAUSTO et Vanessa GROTTI (eds), 2016, *Ownership and Nurture. Studies in Native Amazonian Property Relations*, New York, Berghahn Books.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, 1979, « De amigos formais e pessoas; de companheiros, espelhos e identidades », *Boletim do Museu Nacional (Nova Série, Antropologia)*, 32, p. 53-62.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre, 1983, *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du nord-est péruvien*, Paris, Éditions de l'École des Hautes études en sciences sociales.
- LOPES DA SILVA, Aracy, 1986, *Nomes e amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*, São Paulo, FFLCH/USP.
- DESCOLA, Philippe, 1986, *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de L'Homme.
- , 2006, « Beyond nature and culture », *Proceedings-British Academy*, 139, p. 137-155.
- , 2010, « Steps to an Ontology of Social Forms », p. 209-226 in Otto Ton et Nils Bubandt (ed.): *Experiments in Holism: Theory and Practice in Contemporary Anthropology*, Oxford, Wiley-Blackwell.
- , 2015, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (« Folio-Essais ») (1<sup>re</sup> éd. : 2005).
- ERIKSON, Philippe, 1987, « De l'approvisionnement à l'approvisionnement : chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne », *Techniques & Culture*, 9, p. 105-140.
- , 2012, « Animais demais... os xerimbabos no espaço doméstico matis (Amazonas) », *Anuário Antropológico*, II, p. 15-32.
- FAUSTO, Carlos, 1999, « Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonia », *American Ethnologist*, 26, p. 933-956.
- , 2008, « Donos demais: maestria e domínio na Amazônia », *Mana*, 14, p. 329-366.
- GOMES, Flávio, 2015, *Mocambos e Quilombos*, São Paulo, Claro Enigma.
- GRENAND, Françoise, Pierre GRENAND, et Henri GUILLAUME, 1990, « L'identité insaisissable. Les Caboclos amazoniens », *Études rurales*, 120, p. 17-39.
- HAMBERGER, Klaus, Michael HOUSEMAN et Cyril GRANGE, 2009, « La parenté radiographiée. Un nouveau logiciel pour l'analyse des réseaux matrimoniaux », *L'Homme*, 191, p. 107-137.

- KELLY, John, 2014, « Introduction. The ontological turn in French philosophical anthropology », *HAU. Journal of Ethnographic Theory*, 4, p. 259-269.
- LIMA, Deborah Magalhães, 1999, « A construção histórica do termo caboclo: Sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico », *Novos Cadernos NAEA*, 2, p. 5-32.
- MENGET, Patrick, 1977, *Au nom des autres : classification des relations sociales chez les Txicao du Haut-Xingu (Brésil)*, Paris, université Paris X-Nanterre (thèse de doctorat en ethnologie), multigr.
- NUGENT, Stephen, 1993, *Amazonian Caboclo Society: An Essay on Invisibility and Peasant Economy (Explorations in Anthropology)*, Providence: Berg Publishers.
- SHEPARD, Glenn, 2008, « Hunting in Amazonia », p. 1-7 in Selin Helaine (ed.): *Encyclopaedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures*, Berlin, Heidelberg, Springer Netherlands.
- TAYLOR, Anne-Christine, 2015, « Amitiés amazoniennes : Deux contre l'Un », *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe*, 65, p. 138-157.
- TEIXEIRA-PINTO, Márnio, 1997, *Iaipari: sacrificio e vida social entre os índios Arara (Caribe)*, São Paulo, Editora Hucitec : ANPOCS ; Curitiba, PR Editora UFPR.
- , 2016, « Au regard des autres. De quelques aspects de l'altérité dans l'ethnologie amazoniste », p. 65-92 in Philippe Erikson (sous la dir. de) : *Trophées. Études ethnologiques, indigénistes et amazonistes offertes à Patrick Menget*, vol. 1, Nanterre, Société d'ethnologie.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 1996, « Os pronomes cosmológicos eo perspectivismo ameríndio », *Mana*, 2, p. 115-144.
- , 2002, « A Imanência do Inimigo », p. 181-263 in Eduardo Viveiros de Castro (sous la dir. de) : *A Inconstância da Alma Selvagem E Outros Ensaios de Antropologia*, São Paulo, Cosac & Naify.

## NOTES

1. Traduction de Guilherme R. C. Mäder et Benjamin Grenier.
2. La recherche dont ce texte est issu a été partiellement financée par l'Institut national de la science et la technologie Brasil Plural, auquel les auteurs sont affiliés.
3. À propos de la définition de *caboclo* et son importance pour la compréhension de l'Amazonie, voir Grenand *et al.* (1990) ; Lima (1999) ; Nugent (1993).
4. PUCK, par Klaus Hamberger et d'autres (<http://www.kintip.net>) ; et MAQPAR, par Márcio Ferreira da Silva et João dal Poz (Dal Poz Neto et Silva, 2009).



# LE SARCORAMPHE ENCHAÎNÉ

par

Vincent HIRTZEL

*ethnologue, chargé de recherche au CNRS, membre du centre Erea  
(Enseignement et recherche en ethnologie amérindienne) du Lesc  
(Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative,  
UMR7186, CNRS, université Paris Nanterre)*

Par leurs épithètes respectives, les noms usuels français de « vautour pape » et de « sarcoramphé roi », actuellement en vigueur pour désigner le plus grand des vautours d'Amérique centrale et des basses terres sud-américaines, mettent en valeur la « souveraineté » de ce charognard. La référence pontificale provient du protonyme *Vultur papa* forgé par Linné (1758, p. 86) – réassigné plus tard au genre *Sarcoramphus* par Duméril (1806, p. 32) ; celle de « roi » est issue du nom commun « roi des vautours » par lequel l'oiseau s'est fait connaître dès le XVIII<sup>e</sup> siècle en Europe, d'abord aux Pays-Bas et en Angleterre, puis en France<sup>1</sup>. Mais comment expliquer qu'un vautour ait pu avoir l'honneur de tels qualificatifs, nonobstant son attirance pour la viande corrompue et son odeur repoussante ? Pour les premiers naturalistes, l'apparence assez spectaculaire du sarcoramphé pouvait passer pour une preuve de sa distinction : sa taille, son manteau blanc bordé d'une fraise de plumes cendrées, son bec rouge, fort et tranchant, surmonté d'une caroncule charnue, son cou de couleurs vives tranchaient en effet avec celle, austère et commune, des autres charognards et au premier chef, pour ce qui est de l'Amérique, avec l'urubu noir (*Coragyps atratus*). Cependant, sa magnificence n'aurait su, à elle seule, rendre pertinent le nom qui accompagna son arrivée en Europe. À l'époque même où on lui assignait sa place dans le classement des êtres de la nature, ceux

qui, voyageurs ou missionnaires, eurent l'occasion de le voir dans son environnement américain (ou prêtèrent attention à ce qu'en disaient les populations locales) ont laissé à ce sujet des notes unanimes : c'est aussi aux relations qu'il entretenait avec les autres charognards que cet oiseau devait son nom et, en particulier, à sa suprématie sur la guilde réunie à la curée<sup>2</sup>.

Quelques exemples couvrant l'ensemble du territoire sud-américain, permettront de prendre la mesure de cette unanimité. En 1736, tandis qu'il attend à Carthagène l'arrivée de l'expédition géodésique française de La Condamine, le militaire et jeune savant espagnol Antonio de Ulloa observe la flore et la faune des contrées environnantes. Il prend connaissance alors de l'existence d'un vautour « blanc », appelé « dans le pays [...] Roi des *Gallinazos* » et conjecture que ce nom lui vient du fait que « le nombre en est petit, & qu'on a observé que quand l'un d'eux s'attache à une bête morte, les autres n'en approchent pas, jusqu'à ce qu'il en ait mangé les yeux par où il commence ordinairement, & qu'il se soit retiré » (Ulloa, 1752 [1748], p. 53). Le jésuite Antônio Moreira (2011 [ca 1750], p. 98), actif dans la colonie portugaise du Grand Para et du Maranhão, note pour sa part que, lorsque les sarcoramphes se posent près d'une charogne, les urubus noirs « se retirent et restent de côté », leur montrant par cette politesse « respect et révérence comme à leurs princes », titre justifié en raison de « toute l'autorité et la majesté qu'ils représentent<sup>3</sup> ». Plus au sud, l'historien jésuite des missions du Paraguay, José Guevara (1882 [xviii<sup>e</sup>], p. 106), corrobore ces propos : il affirme que le sarcoramphe, appelé « cacique des vautours » par les Indiens guarani, est traité par les autres charognards « avec la conformité d'un souverain et les attentions d'un seigneur ». Pour la région de l'Orénoque enfin, Felipe Salvador Gilij, de concert avec les membres de la Compagnie précédemment cités, ajoute même à ses commentaires des allusions à l'esclavage (Gilij, 1965 [1780], p. 215) :

« C'est une chose digne d'admiration parmi ces oiseaux [les vautours] que ceux-ci étant tous noirs, leur roi (ainsi l'appelle-t-on là-bas) soit parfaitement blanc et tellement aimé de ses sujets, qu'ils le mettent en leur centre pour lui faire à l'envi de grandes fêtes. Si le roi mange avec les autres vautours, ceux-ci ne donnent pas de coups de bec à la charogne, avant que leur roi en ait goûté. »

Mais quel crédit faut-il accorder à ces observations couchées dans un vocabulaire d'ancien régime ? Les notices et les travaux consacrés aux vautours américains par les ornithologues contemporains montrent qu'elles ne sont pas totalement à rejeter. Formulées dans le langage certes différent de l'écologie, elles confirment que le sarcoramphe vient dans la plupart des cas en petit nombre à la curée. S'il n'est généralement pas le premier à y participer, il écarte les urubus pour venir habituellement se jucher sur les charognes elles-mêmes. Quand celles-ci sont coriaces, les urubus noirs, au bec moins puissant, doivent même attendre que le sarcoramphe les ait ouvertes pour pouvoir faire bombance (Houston, 1994). S'il est erroné de dire qu'on le laisse se servir, il est en revanche justifié de qualifier le sarcoramphe de dominant. Il exerce en effet son autorité sur l'ensemble des autres charognards à l'exception du condor des Andes, mais dans la plupart des cas sans coups de bec ni agressivité (Wallace et Temple, 1987 ; Houston, 1988).



Fig. 1. Un sarcoramphe et des urubus noirs sur une charogne (© Raúl Vega, 2015)

Prendre connaissance de cet éventail de faits historiques et ornithologiques, assortis de quelques allusions politiques, était indispensable pour préciser l'intérêt que présente le sarcoramphe dans l'optique de l'anthropologie de la nature développée par Philippe Descola. Si cet oiseau pouvait, avec une évidence indubitable, être décrit en référence à l'ordre monarchique par les Européens, comment, de leur côté, les populations amérindiennes s'y sont-elles prises pour en parler ? Plus précisément encore, comment s'articule la représentation de cet oiseau avec le modèle général des ontologies animiques qu'a développé Descola (2005), modulées de manière caractéristique par les populations des basses terres sud-américaines ? Ces questions méritent d'être posées pour au moins deux raisons : d'abord, parce que l'unité de base qui correspond à l'animisme, la « tribu-espèce », se présente comme un collectif fondamentalement égalitaire, dépourvu *a priori* de la capacité à dominer une autre unité de même rang ; ensuite, parce que le mode relationnel privilégié à travers lequel ces « tribus-espèces » interagissent se calque sur la chaîne alimentaire, c'est-à-dire sur des rapports de prédation. Comment juger dès lors le régime alimentaire des vautours, aussi radicalement carnivores que les jaguars sans être prédateurs, et la commensalité non seulement interspécifique mais aussi hiérarchisée qui est la leur ?

Pour orienter la réflexion à ce sujet, les récits mythologiques des populations du piémont andin sont particulièrement pertinents à commencer par ceux, très riches sur ces oiseaux, que racontent les Matsigenka de langue arawak de l'Amazonie péruvienne, révélés par l'analyse approfondie de France-Marie Renard-Casevitz (1991). Dans le compte rendu de cet ouvrage, Philippe Descola lui-même (1993, p. 565) a bien souligné la place de choix des vautours dans la dialectique matsigenka de l'altérité :

« [Celle-ci tourne en effet] autour de deux pôles : les sociétés amazoniennes non arawak, indivises et acéphales, gens du feu encore proches de la nature ou de la surnature, et les sociétés hiérarchisées andines, vautours mangeurs de vautours, gens du putride qui abolissent toute séparation entre nature, culture et surnature pour tenter d'accomplir leur dessein d'universalisme dominateur. »

La connexion opérée par les Matsigenka entre le monde hiérarchique des charognards « vautours mangeurs de vautours » – les urubus noirs

et leur chef sarcorampe (Renard-Casevitz, 1991, p. 22) – et celui des humains des hautes terres, forgé par le colonialisme et avant lui par les Incas déjà, aurait pu être tenue comme le fruit d'une idiosyncrasie si elle ne s'était trouvée cantonnée qu'au nord de Cuzco. Mais on la retrouve également à l'œuvre chez les Yurakaré, au pied de la cordillère andine bolivienne : non seulement ceux-ci associent le sarcorampe à l'étrange figure de l'autocannibalisme, mais ils l'ont également mis à contribution pour appréhender leur rapport de force avec les mêmes acteurs. Qui plus est, lorsque l'on examine d'un seul tenant ces deux exemples, une représentation commune s'en dégage. Le sarcorampe s'affiche comme un assassin puissant et redoutable, mais foncièrement distinct, par son mode opératoire, du prototype « jaguar » de l'ennemi amazonien. Divers attributs et comportements (notamment sa faculté d'extraire le cœur de ses victimes avec un couteau) le connectent, en arrière-plan, à la figure assez

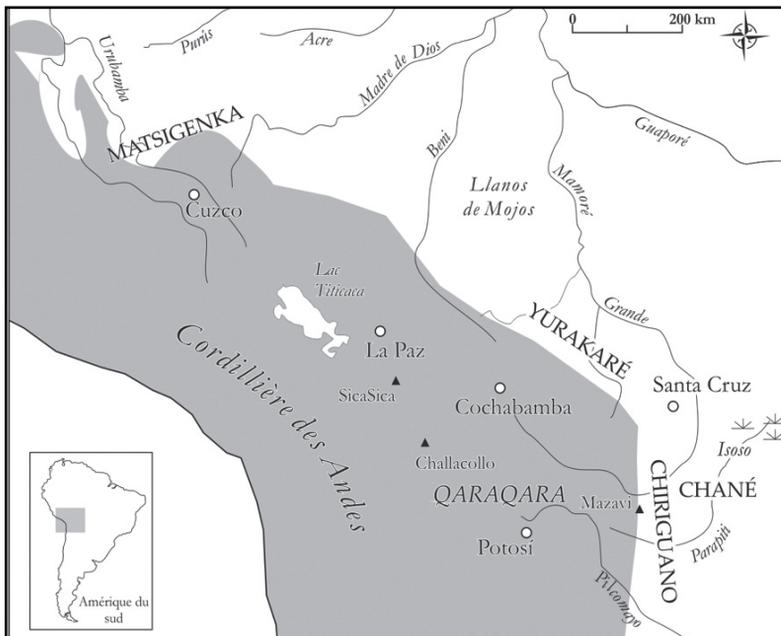


Fig. 2. Cartes de localisation des groupes et des principaux lieux cités (carte de Vincent Hirtzel, 2019)

inquiétante d'un exécuter-sacrificateur au pouvoir souverain (Hirtzel, 2013 ; 2018). Ce modèle, qui fait cohabiter prédation et hiérarchie, n'est toutefois pas le seul sur le piémont, et j'en présenterai un autre, plus ironique et humoristique, qui se déploie dans un récit mythologique recueilli parmi les Chané de la rivière Parapiti dans le Chaco bolivien par Erland Nordenskiöld (1910 [1912]).

Ce groupe piémontais, ancien locuteur d'une langue arawak, aujourd'hui connu sous le nom d'Isoceños – au devenir historique duquel Isabelle Combès (2005) a fourni une analyse de référence –, a expérimenté d'une manière particulièrement intense des situations de subordination. Installés sur le piémont et les premiers contreforts des Andes, les lointains aïeux du groupe auraient servi aux Incas de main-d'œuvre pour l'exploitation d'un gisement d'argent (Combès, 2010 ; Cruz, 2017), puis ils furent soumis aux Guaranis migrants venus du Paraguay, connus sous le nom de Chiriguano, en qualité d'esclaves, voire même victimes de leur cannibalisme. Cela ne les empêcha pas d'en absorber rapidement la langue et une grande partie de l'ethos, puis de s'en émanciper en se repliant non loin des marais de l'Isoso. Participant du « complexe chiriguano-chané », à la fois inclus et périphériques, c'est de ce « refuge » que les Chané se confrontèrent, aux époques coloniale puis républicaine, aux enjeux de l'extension du monde non indigène des *karay*.

Détaché de toute référence explicite au cannibalisme, le sarcoramphé que les Chané présentent n'est pas l'assassin sournois des populations précédemment évoquées : il s'affirme comme un chef paradigmatique face au héros mythologique qui déploie le point de vue du « nous » des narrateurs. Ce héros est Aguaratumpa, « Renard extraordinaire » (ou « Dieu-Renard » pour Nordenskiöld), le héros décepteur des guaranophones du piémont andin, qui livre là un échantillon exemplaire de sa malice, tout en s'avérant ce « mystificateur mystifié » qu'a repéré en lui Diego Villar (2005, p. 187-190).

[La première partie du récit s'achève lorsque Aguaratumpa installe son hamac sous un caroubier dont il est le propriétaire, et qui présente un fruit situé au-dessus de lui.]

Aguaratumpa appela le vent, et celui-ci secoua la branche sur laquelle se trouvait le fruit du caroubier, pour le faire tomber. Il tomba juste dans l'œil d'Aguaratumpa. Alors le dieu renard mourut.

Bientôt vinrent tous les vautours pour dévorer Aguaratumpa. Ils envoyèrent Chunu (le colibri) pour prévenir leur grand chef Ururuti (le sarcoramphe), afin qu'il pût aussi manger Aguaratumpa.

« Faites attention, dit Karakara (le caracara huppé), il n'est pas mort ; il fait semblant de l'être pour capturer notre grand chef.

— Il est bien mort, » dit Mbéru (la mouche).

Elle entra sous la queue du dieu renard et sortit par une de ses narines, puis elle rentra dans l'autre et sortit sous la queue.

« Il n'est pas mort, dit Karakara.

— Il est mort, » dit la mouche ; et elle pondit ses œufs dans l'œil d'Aguaratumpa, qui devint plein de vers.

Quand arriva le condor blanc, il se rapprocha d'Aguaratumpa pour le manger.

« Prends garde, il n'est pas mort ! dit le caracara huppé.

— Il est bien mort, » dit la mouche ; et elle entra de nouveau sous la queue d'Aguaratumpa pour sortir par une de ses narines, puis rentrer dans l'autre et ressortir sous sa queue.

Le sarcoramphe commença à manger Aguaratumpa, mais celui-ci bondit hors de son hamac, le saisit et le lia avec une chaîne d'argent.

« Je te donnerai un troupeau de chevaux si tu me rends la liberté.

— J'ai tant de chevaux que je ne désire pas en avoir davantage, répondit Aguaratumpa.

— Je te donnerai de vastes champs si tu me rends la liberté.

— J'ai tant de champs que je n'en désire pas davantage.

— Je te donnerai mes deux filles pour femmes et une maison pour que tu y habites, si tu me rends la liberté.

— Je ne veux pas de tes filles, car j'ai des épouses dans tous les villages.

— Je remplirai une maison de vases d'argent cagua<sup>4</sup>, et je te la donnerai.

— J'ai autant d'argent qu'il m'est nécessaire, et je t'ai pris pour te tuer. Cependant, si tu peux me procurer la balle en caoutchouc blanc (toki) pour jouer avec, je te donnerai la liberté. »

Ururuti, lié avec une longue chaîne d'argent, s'envola pour aller chercher la balle de caoutchouc blanc. Quand Aguaratumpa l'eut, il rendit la liberté à Sarcoramphe.

[Le nandou et la chauve-souris commencent à jouer avec la balle, mais Ururuti s'en empare au vol et disparaît.] (Nordenskiöld, 1912 [1910], p. 262-263 avec quelques adaptations.)

La première partie du récit, qui rapporte le dialogue entre Mouche et Caracara, expose la vision chané des rapports de subordination de la curée. Incontestablement, les deux protagonistes qui arrivent vers la fausse charogne, la mouche minuscule d'un côté et le plus imposant caracara de l'autre, agissent pour le bien de leur « grand chef », encore absent, en s'assurant que la charogne est bien morte. La subordination à leur supérieur n'est pas de l'ordre de la contrainte, mais traduit leur fidélité zélée. Toutefois, ce dévouement n'est pas relayé par une grande présence d'esprit. Mouche s'avère incapable de déjouer le piège tendu ; Caracara, plus circonspect, anticipe une catastrophe mais n'est pas en mesure de la prévenir. En définitive, le « grand chef » est conduit à sa perte par l'aveuglement du plus insignifiant de ses fidèles. Mais s'il y a débat entre Mouche et Caracara sur l'état de la charogne, c'est aussi une allusion à la faiblesse qui caractérise Sarcoramphé, en dépit de son statut de chef, dès lors qu'il quitte les hauteurs célestes pour fouler le sol.

Cette appréciation se confirme dans la seconde partie du récit, où se matérialise l'interaction de Sarcoramphé et d'Aguaratumpa et qui évoque la subordination, telle qu'elle résulte entre ennemis, de l'usage de la force. Piéton, le « grand chef », tombe sans résistance aux mains du héros. Sa richesse de nanti est la seule ressource dont il dispose encore, pour sauver la vie à laquelle il paraît attaché. L'otage de marque est prêt à tout pour échapper à la mort : chevaux, terres agricoles, maison, vaisselle d'argent, sans omettre ses propres filles... Ses propositions sont toutefois dédaigneusement reçues. Aguaratumpa, dont on ignore s'il donne le change ou est sérieux – c'est un maître du leurre –, affecte à leur égard un mépris hautain, s'affirmant l'égal du « grand chef » déchu. Cette superbe n'est maintenue que jusqu'à ce qu'il devienne, à son tour, demandeur, prêt à la clémence en contrepartie d'un bien incongru, sans valeur pour son otage, une belle balle de caoutchouc blanc, dont la seule utilité est de rendre possible un jeu local valorisé qui consiste à se passer la balle en la faisant rebondir sur la tête et d'apprécier, entre ciel et terre, ses bonds et ses rebonds. Voilà l'occasion que saisira Sarcoramphé pour reprendre son envol. Mais pas seulement. La rançon exigée, littéralement volatile, lui permet de recouvrer sa souveraineté. Non sans déloyauté, il finit par reprendre en vol le paiement en échange duquel Aguaratumpa avait accepté de lui rendre la liberté, laissant finalement son opposant terrestre impuissant. Le « grand chef » aura eu le dernier mot.

Les configurations relationnelles de la narration, d'un humour et d'une ironie continus, ne tiennent pas seulement aux observations

naturalistes auxquelles elles se rapportent : bien qu'aucun nom propre ne soit explicitement prononcé, qu'aucune référence directe ne soit établie, d'autres figures affleurent dans le récit, que la connaissance du contexte socio-historique des narrateurs permet de rendre apparentes. C'est d'abord la présence des *karay* qui doit y être relevée. On ne peut, en effet, interpréter la scène de la capture et de la rançon de Sarcoramphé sans évoquer des situations bien connues à l'époque coloniale et jusqu'à la fin du xvii<sup>e</sup> siècle. Durant cette période, les Chiriguano alimentèrent contre rétribution le marché officieux de la main-d'œuvre servile du Pérou avec des captifs de guerre ; certains extorquaient des « dons » à leurs voisins indigènes voire même à des colons espagnols en contrepartie de leur « protection » (Renard-Casevitz, Saignes et Taylor, 1986, p. 192-196 ; Lizárraga, 1916 [ca 1604], p. 284). Si l'on ajoute à cela le déploiement ostensible des richesses de Sarcoramphé, il est aisé de voir se profiler en lui la figure d'un puissant otage *karay*, qu'il s'agisse d'un administrateur colonial, d'un Espagnol prospère, ou de son successeur de l'élite bolivienne. L'arrogance que lui oppose Aguaratumpa est, pour sa part, analogue à celle imputée historiquement aux Chiriguano par les Espagnols qui s'en offusquaient d'autant plus que ces Indiens se prétendaient leurs égaux<sup>5</sup>. La balle de caoutchouc, enfin, participe du même imaginaire. Lorsque Nordenskiöld prit note du récit, l'extraction du caoutchouc battait alors son plein dans le territoire de l'Acre et de nombreux Chané et Chiriguano y furent traîtreusement conduits pour ne jamais revenir. C'est d'ailleurs par ce biais que la topique cannibale réapparaissait à l'époque. Certains interlocuteurs questionnèrent Nordenskiöld (1912 [1910], p. 254) à propos des seringales : « Est-il vrai, demandent-ils, qu'il y a là un géant qui mange les hommes ? Est-il vrai que l'on broie les hommes pour en faire du caoutchouc<sup>6</sup> ? »

Pour autant, si de nombreuses variantes de riches *karay* peuvent être accommodées sous les plumes de Sarcoramphé, ce ne sont pas les seuls à y trouver une place. Relisons la dernière et la plus extravagante offre que le charognard fait à Aguaratumpa : « je remplirai une maison de vases d'argent *cagua* et je te la donnerai ». On aura reconnu là des propos que l'Inca Atahualpa aurait pu tenir à Pizarro en 1532, à Cajamarca, lorsqu'il lui promit ingénument de remplir d'or et d'argent une maison, en échange de sa liberté. Si Sarcoramphé tenait le rôle de l'Inca, maître suprême des richesses et du métal, et Aguaratumpa assumait celui du conquistador (mais sans sa cupidité), le dialogue du récit se chargerait d'une épaisseur

supplémentaire. Mais une telle inférence est-elle justifiée ? Le temps écoulé entre la disparition des Incas du voisinage immédiat des Chané et l'enregistrement du mythe ne plaide pas en faveur d'une incrustation fossilisée au XVI<sup>e</sup> siècle. Une origine si lointaine n'est cependant pas nécessaire pour expliquer l'énoncé de Sarcoramphe. Des dynamiques coloniales transversales, politico-religieuses et mémorielles, peuvent en avoir été la source, ce qui ne leur fait pas perdre de leur intérêt, tout en rendant plus plausible leur connexion au souverain inca.

En 1778, soit juste un peu plus d'un siècle avant le recueil du mythe, un mouvement messianique prit de l'ampleur à Mazavi (un village chiriguano situé entre le Parapiti et le Guapay). Il était porté par un prophète chiriguano secondé par un « agitateur » métis qui se réclamait parent de l'Inca déchu (Saignes, 1990, p. 168-169 ; Combès, 2005, p. 116). Selon le rapport d'un missionnaire témoin, il s'agissait d'un « inconnu qui persuade les barbares qu'il est le frère du roi Inca ; les Espagnols lui ayant coupé la tête ; il vient récupérer ses richesses, grâce auxquelles il les enrichira » (Manuel Gil, 1778, cité *in* Saignes, 1990, p. 168). Il vaut la peine de rappeler que ce mouvement précède de peu les grands soulèvements de Tupac Amaru II, qui s'autoproclama Inca, et de Tupac Katari entre 1780-1782, qui eurent également des répercussions sur cette portion du piémont andin<sup>7</sup>. La possibilité de rétroalimentations postérieures, plus proches encore de l'époque de collecte du mythe, est également envisageable notamment à travers le rayonnement des dramaturgies de la conquête du Pérou et de la mort d'Atahualpa jouées dans les Andes, comme le suggère Pierre Déléage (2017, p. 256) à propos de la propagation du cycle mythique d'Inkarri (« Inca-roi »)<sup>8</sup>. Le livret de cette œuvre (écrit en quechua) en provenance de Chalacollo, par exemple, affiche un texte dont la parenté avec le récit chané est difficilement discutable (Beyersdorff, 1999, p. 341) :

« Inka : [...] [s'adressant à Pizarro] Ay, mon grand seigneur, ne m'emporte pas n'importe où. À la hauteur où mes mains arriveront [en tendant le bras vers le haut], dans cette maison, jusque-là, je ferai remplir [l'espace] d'or et d'argent. Je te donnerai tout cela, mais laisse-moi la vie sauve. »

Enfin, un dernier amalgame doit être relevé concernant le caracara huppé, karakara dans le guarani parlé par les Chané. Comme le note Nordenskiöld (1924 [1915], p. 45), c'est par ce terme que les Chiriguano

désignaient, de manière clairement péjorative, les populations paysannes andines, les traitaient donc de « vautours », probablement motivés également par l'homonymie fortuite du nom guarani avec celui de l'importante chefferie aymara précoloniale situé « au-dessus » de chez eux, les Caracara ou Qaraqara. La paire de charognards *urubuti* (sarcoramphé) et *karakara* s'avère ainsi pleinement homologue, dans l'histoire d'Aguaratumpa, à une paire sociologique à géométrie variable unissant un « puissant » (colon espagnol, voire Inca) et un « subalterne » (paysan andin).

Les naturalistes, autant que les voyageurs et les missionnaires du XVIII<sup>e</sup> siècle, auraient été sans doute bien surpris que l'oiseau qu'ils cherchaient à classer dans le système de la nature, ou dont ils s'étaient simplement étonnés du comportement, ait pu susciter une narration comme celle des Chané, déclinant les facettes du pouvoir (la fidélité, la rivalité, la déloyauté), mise en mouvement par le contraste entre accumulation de capital et plaisir procuré par un jeu de balle. L'importance des rapports de subordination, qui se sont répétés dans l'histoire de ce groupe, n'y est sans doute pas indifférente, pas moins que sa stratification interne bien identifiée elle-même (Combès et Villar, 2004). Voilà confirmé que, comme pour les Matsigenka ou les Yurakaré, le « roi des vautours » a servi à refléter les mêmes problèmes. Devenu une caricature plus ou moins inquiétante pour les uns, plus ou moins ironique pour les autres, l'oiseau offre une « synthèse » où questions ontologiques et historiques se sont nouées. Et c'est en cela qu'il est intéressant de le confronter au modèle animique descolien.

Dans un tel système, les unités de base qui le composent, les « tribus-espèces », sont constituées d'individus parents entre eux qui s'appréhendent en tant que personnes, tandis que la variété des corps et de leurs aptitudes incarne leurs différences. Valable pour distinguer le toucan du pécaré, le principe s'applique aussi pour les groupes d'humains puisque « chaque variété d'humains se perçoit avec une corporéité *sui generis* et constitue ainsi une sorte d'espèce indépendante » (Descola, 2005, p. 493). Le portrait du sarcoramphé produit par les groupes piémontais ajoute d'autres éléments à ce principe de distinction corporel. Enrichi de références à un chef *karay* fortuné ou à un exécuteur-sacrificateur, leur oiseau ne constitue plus, seul ou avec ceux qui lui sont subordonnés, une « tribu-espèce » indépendante ou autarcique, formellement équivalente à n'importe quelle autre. En réverbérant les attributs de puissants au

sommet d'États expansionnistes comme le Tawantinsuyu inca et l'empire colonial espagnol, leur sarcoramphé est devenu lui-même un être « hybride » autant qu'une *métaphore* d'un ordre social étatique stratifié, fait de subordinations, traversé d'asymétries et qui déborde du cadre « tribal ». Dans le même temps, il a fourni l'occasion à ceux qui le font parler de passer du domaine de l'identification des êtres, de l'ontologie, à celui de la mobilisation proprement symbolique des attributs de pouvoir. Une fois appariés, observés les uns au regard des autres, les « grands chefs » et le sarcoramphé ont pu s'entresignifier par le biais des singularités qui les rendaient connexes. Dans un langage qui reste celui de la narration mythique, le « roi des vautours » a ainsi contribué à forger un discours spécifique sur le pouvoir, sa puissance, ses limites, ses dangers, sa vanité. L'image contradictoire d'un sarcoramphé enchaîné, d'un roi esclave donc, était – et c'est le moins qu'on puisse en dire – bien trouvée.

## BIBLIOGRAPHIE

- ALBIN, Eleazar, 1734, *A Natural history of birds...*, vol. II, Londres, William Innys, John Clarke et John Brindley, 92 p.
- BEYERSDORFF, Margot, 1999, *Historia y drama ritual en los Andes bolivianos (siglos XVI-XX)*, La Paz, Plural, 395 p.
- BRISSON, Mathurin-Jacques, 1760, *Ornithologie ou Méthode contenant la division des oiseaux en ordres, sections, genres, espèces & leurs variétés...*, t. I, Paris, Chez Claude-Jean-Baptiste Bauche, xxiv + 526 + lxxiii p.
- COMBÈS, Isabelle, 2005, *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI-XX)*, La Paz, Fundación PIEB (« Serie Investigación »), Lima, Institut français d'études andines (« Travaux de l'Institut français d'études andines », 189), 396 p.
- , 2010, « El Candire de Condori. El Saypurú inca y la “tierra sin mal” », p. 233-256 in Rodrigo Luiz Simas de Aguiar, Jorge Eremites de Oliveira et Levi Marques Pereira (sous la dir. de) : *Arqueologia, etnologia e etno-história em Iberoamérica. Fronteiras, cosmologia, antropologia em aplicação*, Dourados, Universidade Federal da Grande Dourados, 351 p.
- COMBÈS, Isabelle et Diego VILLAR, 2004, « Aristocracias chané. “Casas” en el Chaco argentino y boliviano », *Journal de la Société des américanistes*, 90 (2), p. 63-102.
- CRUZ, Pablo, 2017, « Memorias de montañas y metales. Incas y chiriguanoes en el este de los Andes », p. 205-235 in Beatriz N. Ventura, Gabriela Ortiz et María Beatriz

Cremonte (éd.) : *Arqueología de la vertiente oriental surandina. Interacción macro-regional, materialidades, economía y ritualidad*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología, 427 p.

DÉLÉAGE, Pierre, 2017, *Lettres mortes. Essai d'anthropologie inversée*, Paris, Fayard (« Histoire de la pensée »), 316 p.

DESCOLA, Philippe, 1993, Compte rendu de France-Marie Renard-Casevitz, *Le Banquet masqué. Une mythologie de l'étranger chez les Indiens Matsiguenga...*, *L'Homme*, xxxiii (126-128), p. 564-565.

—, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), 623 p.

DUMÉRIL, André Marie Constant, 1806, *Zoologie analytique ou méthode naturelle de classification des animaux...*, Paris, Allais, xxxii + 544 p.

EDWARDS, George, 1743, *A Natural history of birds...* [vol. I], Londres, College of Physicians, xxiv, 52 p.

GILIJ, Felipe Salvador, 1965 [1780], *Ensayo de historia americana*, t. I, *De la historia geográfica y natural de la provincia del Orinoco*, traduit par Antonio Tovar, Caracas, Academia Nacional de la Historia (« Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia », 71), (1<sup>re</sup> éd. : Rome, Chez Luigi Erebe Salvioni, 1780), xxxiii + 489 p.

GUEVARA, José, 1882 [xviii], *Historia de la conquista del Paraguay, Rio de la Plata y Tucumán*, t. I, édité par Andrés Lamas, Buenos Aires, S. Ostwald (« Colección de obras, documentos y noticias inéditas o poco conocidas para servir á la historia política, y literaria del Río de La Plata », 2<sup>e</sup> série, I), xl + 431 p.

HIRTZEL, Vincent, 2013, « Les Funérailles charognardes. Homicide, cannibalisme et sacrifice humain pour les Yurakaré (Amazonie bolivienne) », *Journal de la Société des américanistes*, 99 (2), p. 83-133.

—, 2018, « El Autocanibalismo carroñero: una bisagra entre el canibalismo amazónico y el canibalismo andino », p. 721-744 in María de los Angeles Muñoz Collazos (sous la dir. de) : *Interpretando huellas: arqueología, etnohistoria y etnografía de los Andes y sus tierras bajas*, Cochabamba, Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico de la Universidad Mayor de San Simón, Khipus, 748 p.

HOUSTON, David C., 1988, « Competition for food between neotropical vultures in forest », *Ibis*, 130 (4), p. 402-417.

—, 1994, « Family Cathartidae (New World vultures) », p. 24-41 in Josep del Hoyo, Andrew Elliott et Jordi Sargatal (éd.) : *Handbook of the birds of the World*, vol. 2, *New World vultures to guineafowls*, Barcelone, Lynx, 638 p.

LINNÉ, Carl von, 1758, *Systema naturae per regna tria naturae...*, t. I (10<sup>e</sup> éd.), Stockholm, Laurentii Salvii, 823 p.

LIZÁRRAGA, Reginaldo de, 1916 [ca 1604], *Descripción colonial*, t. I, édité par Carlos Rojas, Buenos Aires, Librería La Facultad de Juan Roldán (« Biblioteca Argentina », 13), 309 p.

MARCHENA F., Juan, 2005, « Al otro lado del mundo. Josef Reseguín y su "generación ilustrada" en la tempestad de los Andes. 1781-1788 », *Tiempos de América*, 12, p. 43-111.

MOREIRA, Antônio, 2011 [ca 1750], « Declaração das raridades do Maranhão de peixes, aves etc. », p. 87-104 in Nelson Papavero et Dante Martins Teixeira, « Os animais do estado do Grão-Pará segundo um manuscrito do jesuíta Antônio Moreira (ca 1750) », *Arquivos de zoologia*, 42 (2) p. 83-131.

NORDENSKIÖLD, Erland, 1912 [1910], « La Vie des Indiens dans le Chaco (Amérique du Sud) », traduit par Henri Beuchat (1<sup>re</sup> éd. : Stockholm, Albert Bonnier, 1910), *Revue de géographie annuelle*, VI (III), p. 12-78.

—, 1924 [1915], *Forschungen und Abenteuer in Südamerika*, traduit par Ignaz Schlosser, Stuttgart, Strecker und Schröder, (1<sup>re</sup> éd. : Stockholm, Albert Bonnier, 1915), XII +338 p.

RENARD-CASEVITZ, France-Marie, 1991, *Le Banquet masqué. Une mythologie de l'étranger chez les indiens Matsiguenga*, Paris, Lierre & Coudrier, 280 p.

RENARD-CASEVITZ, France-Marie, Thierry SAIGNES et Anne-Christine TAYLOR, 1986, *L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages. Rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du xv<sup>e</sup> au xvii<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations (« Synthèse », 21), 411 p.

RUIZ DE MONTOYA, Antonio, 1639, *Tesoro de la lengua gvarani*, Madrid, Iuan Sanchez, 271 + 278-407 p. num. r/v.

SAIGNES, Thierry, 1990, *Ava y Karai. Ensayos sobre la frontera chiriguano (siglos XVI-XX)*, La Paz, Hisbol (« Biblioteca Andina », 9), 272 p.

SUÁREZ DE FIGUEROA, Lorenzo, 1965 [1586], « Relación de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra », p. 402-406 in Marcos Jiménez de la Espada, *Relaciones geograficas de Indias - Perú*, t. I, 2<sup>e</sup> édition de José Urbano Martínez Carreras, Madrid, Atlas (« Biblioteca de Autores Españoles », 183), (1<sup>re</sup> éd. : Madrid, Tipografía de Manuel G. Hernández, 1885).

ULLOA, Antonio de, 1752 [1748], *Voyage historique de l'Amérique méridionale fait par ordre du roi d'Espagne...*, t. I, traduction anonyme, Amsterdam, Leipzig, Chez Arkstee et Merkus (1<sup>re</sup> éd. : Madrid, Chez Antonio Marin, 1748), 554 p.

VILLAR, Diego, 2005, *La Religión chané*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires (thèse de doctorat en anthropologie, sous la dir. d'Edgardo J. Cordeu), 251 p., multigr.

WALLACE, Michael P. et Stanley A. TEMPLE, 1987, « Competitive interactions within and between species in a guild of avian scavengers », *The Auk. Ornithological Advances*, 104 (2), p. 290-295.

## NOTES

1. C'est en effet en tant que *king of the vultures* qu'un exemplaire ramené par des marins hollandais fut décrit à Albin (1734, p. 4) ; c'est aussi un *king of the vultures* que présente Edwards (1743, p. 2). Ces images servirent de référence à Linné, mais on ignore ce qui l'a incité à choisir comme épithète spécifique le souverain pontif. En France, Brisson (1760, p. 470-473) puis d'autres après lui maintinrent l'appellation « roi des vautours ».
2. S'y côtoient, outre l'urubu noir déjà mentionné, trois autres espèces d'urubus (du genre *Cathartes*) largement distribués en Amérique du Sud et, au sud de l'Amazone, un faucon au régime alimentaire opportuniste, le caracara huppé (*Caracara plancus*).
3. Je traduis toutes les citations des textes étrangers de cette contribution, lorsqu'ils ne figurent pas dans leur version française dans les références citées.
4. Cf. guarani ancien : « *Caguâba*. Récipient en quoi on boit du vin » (Ruiz de Montoya, 1639, p. 85).
5. Cette attitude sera déjà notée par un des premiers gouverneurs de la région : les Chiriguano « tiennent toutes les nations pour du menu fretin et des esclaves, sauf les Espagnols, s'estimant aussi bon qu'eux » (Suárez de Figueroa, 1965 [1586], p. 405).
6. À ce sujet, voir aussi Villar (2005, p. 183).
7. Le colonel Reseguín, qui captura Katari, comptait parmi les troupes qui mirent fin à la rébellion de Sica-Sica en 1782 un contingent de 470 Chiriguano des missions franciscaines (Marchena, 2005, p. 96).
8. On est mal renseigné sur le contenu et l'histoire coloniale puis républicaine du cycle dramaturgique d'Atahualpa avant la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, date des premières mentions des livrets quechua (publiés après 1950).



# CONFESSIONS OF A SEMIOPHOBE

by

Tim INGOLD

*Professor Emeritus of Social Anthropology,  
university of Aberdeen (United Kingdom)*

Some years ago, during a seminar at the Quai Branly Museum, Philippe Descola challenged me to explain myself. “Why”, he asked, “are you such a semiophobe?” I cannot recall exactly how I responded, but I do remember delighting in the accuracy of his diagnosis. I am indeed an inveterate semiophobe, and proud of it! In this, moreover, lies the nub of my disagreement with my esteemed colleague, who, by all accounts, is a confirmed semiophile. We start at opposite ends: for him, a world of signs crying out for interpretation; for me, a world that lays itself open to us, in its very presence. Semiophilia holds an obvious attraction for scholars who would like to appoint themselves as master-interpreters. It gives them a pedestal to stand on. Semiophobia, by contrast, threatens to pull the pedestal from under their feet, but by the same token, allows us unmediated access to a world from which we have much to learn, if only we attend to it.

As ever, it all comes down to the question of meaning. The default assumption of the semiophile is that meaning is equivalent to signification. Without signs, then, there can be no meaning. My semiophobic response is to challenge this assumption. The verbs “to mean” and “to signify”, I insist, are not synonymous. Meaning lies not in the interpretation of signs but in the direct perception of the world. And things mean because of the ways they are drawn perceptually into forms of life.

So what, exactly, is a sign? As is well-known, there are two, quite different ways of answering this question. One finds its source in the work

of the Swiss linguist Ferdinand de Saussure; the other in the writings of the American pragmatist philosopher Charles Sanders Peirce. They have given rise, in turn, to radically contrasting bodies of theory, respectively semiological and semiotic. In the fields of social and cultural anthropology, for much of their twentieth-century history, semiology reigned supreme. But in the last few decades, semiotics has made something of a comeback. For many anthropologists, their critique of the former has driven them into the arms of the latter. Erstwhile followers of semiology have rebranded themselves as semioticians. For my part, however, semiotics holds no more attraction than semiology. To explain why, let me begin by offering a thumbnail sketch of each approach.

### SEMIOLOGY AND SEMIOTICS

Though semiology originated with the study of language, its anthropological promise lay in the fact that its terms were not limited to the linguistic domain. Saussure thought of language, in the first place, as a system of signs, and of every sign as a compound of two parts, a “signifier” and a “signified”. With language, the signifier is a word, or more precisely, the sonic image of a word as it is imprinted in memory. The signified is a concept. Simply put, sound-images stand for concepts<sup>1</sup>. Sometimes, by their very nature, sounds call to mind the concepts they stand for. These are cases of onomatopoeia. But by and large, as Saussure sought to show, the relation between sound-image and concept is entirely arbitrary, based on a set of conventions shared by all speakers of a language. It is not, then, because of any positive association that particular sound-images come to stand for particular concepts, but rather because of the mapping of one set of distinctions, on the plane of sound, onto another, homologous set of distinctions, on the plane of concepts. Thus language, for Saussure, is constituted not as the sum of likenesses, between word-sounds and their meanings, but in the matching of two all-encompassing systems of difference, respectively on the planes of thought and sound. There is no reason, however, why this logic of difference and homology should be confined to the realm of linguistic signs<sup>2</sup>. As a comparative science of signs, semiology was born of the realisation that the same logic could be found at work in multiple domains of social and cultural life, from the economy and kinship to ritual and myth. All allow for the communication of meaning, but the units of meaning are different in each case. They could

be words, but they could equally be coins, courtesies, gestures or motifs. In every case, however, the relation between signifier and signified is enshrined in a system of collective representations which is given a priori, independently and in advance of the presence or activity of any particular sign-user, and of anything or anyone in the world to which or to whom the user aims to draw attention or respond. The universe of signs, in short, seems to exist on a rarefied plane of its own, withdrawn from the hurly-burly of life on the ground, and immune to its practical manoeuvres.

It was against this rarefaction that the semioticians rebelled, finding chapter and verse in the famously dense and impenetrable writings of Peirce<sup>3</sup>. For what Saussurean semiology leaves out—namely the sign-user and the object of his or her attention—is for Peirce a point of departure. With Peirce, signs are not set apart, on a separate plane of representation, but inherent in the ways living beings of all kinds, not only human, act and respond in the inhabited world. Moreover, the sign relation is not dyadic, as it was for Saussure, but triadic, linking a being, an object of that being's attention, and a meaning that in some sense charts a way ahead for the being to follow<sup>4</sup>. What it leads to may be another sign, which opens in turn to further meaning, and so on in a sequence that, at least in principle, is endless. What Peirce called semiosis is thus a kind of tracking, the concatenation of signs and their meanings as they open up, one after another. A footprint, for example, is a sign to the attentive observer, yielding information about a creature that has gone before, and a direction to follow. The print is an example of the kind of sign he called indexical, where the meaning rests on a simple relation of cause and effect. Likewise, when we see smoke in the distance, it is a sign of the fire that produces it. The index, however, is but one of three kinds of sign that Peirce identified. The others are icon and symbol. The icon means what it does since it calls to mind, thanks to a perceived likeness, a previously experienced index. The word "splash" means "hard object falling into water" because, in its pronunciation, it resembles the sound you once heard that indexed this event. As resemblances mount up, and are shared in the collective memory of a community, so they are ever more compressed in the signs that bear them, to the point at which their original figurative content is dissolved, and their meanings are secured solely by weight of representational convention. In human language, most words are symbols in this sense. Not all symbols, however, are words. Both semiologists and semioticians have been keen to extend their inquiries beyond language, but where the

former have concentrated on non-linguistic symbols, the latter have been more interested in non-symbolic signs.

It is no wonder that in anthropology, the growing attraction of semiotics, at the expense of semiology, was linked to what is often called the “practice turn”—to the move away from the abstractions of social structure and collective representation to a focus on how humans and non-humans practically get along together in a lived world. I myself was party to this move. Like many others, I came out against the ontological bifurcation, at the heart of the Saussurean programme and the structural anthropology that followed it, between a plane of mental representations (thought, concepts, ideas) and a plane of physical reality that provides the material means to stand for them, or, in shorthand, between culture and nature<sup>5</sup>. So why did I not follow other critics of the nature-culture dichotomy, of broadly practice-theoretical persuasion, into the arms of semiotics? What do I have against the semiotic paradigm?

### *UMWELT AND NICHE*

For me, it all goes back to my encounter, around the mid-1980s, with the work of two thinkers, both of whom were fundamentally concerned with the question of how creatures of all kinds, human and non-human, can be said to inhabit meaningful worlds. One was the Estonian-born aristocrat, biologist and philosopher, Jakob von Uexküll. The other was the American psychologist James Gibson. Uexküll’s works, though largely written off by mainstream bioscience, have been retrospectively acknowledged as foundational to the field of biosemiotics, and remain influential in the counter-current of scholarship that continues to insist, against the mainstream, that living organisms are not passively reactive to environing conditions but decisively contribute, by way of cycles of perception and response, to the formation of their lived worlds. Gibson, too, was concerned to show how, for any animal, the environment is brought forth through its own perceptual activity in the world. In this lay the essence of his ecological approach to perception. But despite the apparent similarity in their objectives, the approaches of Uexküll and Gibson were fundamentally opposed. And in the end, after weighing up the pros and cons of both, I chose to go with Gibson<sup>6</sup>.

The crux of their difference comes down to whether the organism—let us say an animal—puts meaning into the world or draws meaning

from it. Is the animal a meaning-giver or a meaning-seeker? Uexküll sided with the former, and in so doing, offered an account of perception and action couched in the language of signs. For the lowly tick—to take his most celebrated example—the smell of butyric acid, emitted by the skin-glands of mammals, is a sign for it to release itself from the branch from which it hangs so as to fall on the beast passing below. Contact with a hairy surface is a sign to run around and seek a relatively hair-free patch, the warmth that exudes from this patch a sign to start burrowing into the skin as a prelude to gorging on the prey's blood. There are just three object-signs in the tick's world. But for Uexküll they are signs nonetheless, rather than mere triggers in an automatic process. In an automaton, every movement is ultimately explicable as the result of another with which it is enchained. But the tick's moves are not part of a determinate mechanism of transmission but contingent on its own powers of discrimination—powers that are nevertheless targeted on three features of its surroundings to the exclusion of all others<sup>7</sup>. These features make up what Uexküll called the *Umwelt* of the animal: a world as it is constructed within the sensory register of a being equipped with particular capacities of perception and action. It is as though the animal were enclosed within its own, species-specific bubble of reality, inaccessible to animals of other kinds which are likewise enclosed in theirs. Moreover, on the instant that the animal's life is extinguished, such that it ceases to cast its own particular light on the world, the bubble bursts.

Gibson, however, would have none of this. For him, the animal does not inhabit an *Umwelt* but a *niche*. And the niche is already present in the environment, offering the possibility of a form of life to any creature equipped to draw on the opportunities it affords, as well as to dodge its hazards. Remove the animal, and the niche is still there. Thus, the trunk and branches of a tree afford possibilities of passage for a squirrel, not because the squirrel has marked them up for this purpose, but because they are already available to an animal suitably equipped for climbing, jumping and balance. As it climbs and jumps, the squirrel perceives what Gibson calls the *affordances* of the tree. Affordances are what the environment provides or furnishes for the animal, whether as things that help it on its way or, alternatively, as hindrances to be avoided. In Gibson's definition, then, the niche is a set of affordances<sup>8</sup>. But on no account, Gibson warned, should the niche be confused with “what some psychologists have called the *phenomenal environment* of the species”<sup>9</sup>. Though he does not name

names, it is more than likely that he had Uexküll in mind, for he goes on to dismiss as erroneous the claim that the life of every species is wrapped up in its own “private” or “subjective” world—precisely the claim that Uexküll had advanced for the *Umwelt*<sup>10</sup>. What, then, were the grounds for this dismissal?

They lay in his insistence that the world is real and materially present to the animal, even as it is drawn into that animal’s pattern of activity, its form of life. Affordances are meanings for the animal, *but they are not signs*. What Gibson proposes, in short, is a theory of meaning without signification. It is in this sense a theory of direct perception. That is what sets it apart from the semiotic approach. For it is an axiom of semiotics that all perception is indirect, mediated by signs. And the sign, in turn, is defined as something that stands for something else which is not immediately present to the perceiver.

This logic imposes a division—a discontinuity—between the sign-object and its meaning. It stands, as it were, as a surrogate for that which is the absent, as its representative. That is why, for semiotics, all meaning is representational<sup>11</sup>. If that were so, then of course, direct perception would be impossible. But with Gibson, direct perception is not only possible but fundamental to the ways living beings of all kinds make their ways in the world. Here, object and meaning are one: to perceive the object *is* to perceive what it affords.

The theory of direct perception has been widely misunderstood by critics who insist on viewing it through their own representationalist spectacles<sup>12</sup>. They take it to imply that the world magically imprints itself on the mind like a foot in mud, to leave an indelible impression. But this is not what it is about at all. It is rather about how organisms are able to find their way around in an environment, and carry on with their lives, *without representing it*. And the key to this lies in movement. The organism of Gibson’s account is not merely the recipient of stimuli which it has then to interpret prior to delivering a motor response (as the tick interprets the odour of butyric acid prior to releasing itself from its perch); it is rather embarked on a sensory exploration of its surroundings, actively seeking out information from the temporal flow of stimulation as it moves through the world, or as aspects of the world move relative to it (such as the mammal’s passing beneath the stationary tick)<sup>13</sup>. Perception and action are not, then, alternating phases in a circuit of stimulation and response, they are rather intrinsically coupled in the same movement: to

perceive is to act, and vice versa. This movement has no starting point or end point. It goes on, as life does, yielding up neither to objects nor to precepts, but to the incremental progression of the perceiver.

## LINES, NOT SIGNS

Now in taking my cue from Gibson rather than Uexküll, I do not mean to deny that there are signs in the world. For just as there can be meaning without signs, so there can be signs without meaning—portents that command out attention, but the significance of which we can only wonder at. They are like the loose ends of a tapestry, threads that we can pick up and follow. Thus, the tell-tale sign is the loose end of a story, the clue in the parlour the loose end of a crime, the signpost in the landscape the loose end of a path, the scent the loose end of an animal's trail, the dangling word the loose end of a conversation. We can listen to the story, pursue the case, walk the path, sniff the scent, join the conversation, but with no knowing where they will take us. Listening, detection, walking, tracking and conversing are life-processes. They carry on, with no final destination. They are the ways life has of running ahead of itself, manifesting not so much a power of representation as an imaginative impulse that continually overflows the representable. Semiosis, however, short-circuits life. For the relation of “standing for”, by which the sign-object serves as a surrogate for its absent referent, not only breaks the journey; it also calls up a destination even before the traveller has set out. Here, ends are never loose but already tied to beginnings, in a closed semiotic circuit. Lives, however, like stories, are open, not closed. In life, signs do not stand *for*. They rather stand *out*, punctuating its course rather as waymarkers, for example, punctuate a walking path. Each mark, taken as a sign, points the way ahead. But you do not arrive at a walk by joining the marks. Walking is the movement that runs between them. Like life, it is prospective. Semiosis, by contrast, is retrospective, connecting up the dots along a route already travelled. Only when the case is closed can the detective retrace the clues that led to its solution.

Consider, once again, the classic example of the indexical sign. Smoke, it is said, is a sign of fire. You can see one but not the other. But how, I wonder, can you tell where fire ends and smoke begins? What you are witnessing is a process of combustion, which gives rise to both smoke and flames. You can attend to one or the other, but there are no categorical

breaks in the process. To assert that smoke is an index of fire is to insert a cut where in truth there is none. For smoke does not stand for fire, it is fire itself, in one of its stand-out manifestations, and by following it you may be led to its source. In just the same way, a tree-root pushing its way through the ground does not stand for the trunk, but is a manifestation of the indivisible process of tree-growth. As the fire *is* its burning, the tree *is* its growing. And so it is too, with the animal and its scent.

Remember the tick, picking up the odour as the mammal passes beneath its perch? Why should the odour be any less part of the mammal than the skin-glands that produce it? By what right do we presume that it is the present sign of the absent beast? Only because we take the animal to be a self-contained, mobile object rather than what it really is, a confluence of vital processes that spill out far beyond the skin, and into the environment. Human hunters know to recognise prey by their scent, which trails through the air, like an invisible thread, to reach their nostrils. For the hunter to follow the scent is to align the trail of his own movement with the scent-path, so that the two become entwined. The lifeworld itself can be imagined as an immense tapestry of such trails, a great meshwork of lines that twine around one another<sup>14</sup>.

The world, in short, is composed of lines, not of signs<sup>15</sup>. Every line, as it goes on its way, concurrently binds with others and differentiates itself from them. Indeed, in this attention to difference might well be said to lie the distinguishing mark of life itself. Not all differences, of course, matter to an organism, but some do, and it is these that spur it to action. For the tick, as Gregory Bateson would have put it, the crossing of a threshold in its olfactory register leads it to release its grip and to fall. These “differences that make a difference” are what Bateson called *ideas*. They are units of information in an ecology of mind—an ecology delineated by the generation of ideas in circuits of perception and action<sup>16</sup>. Famously contrarian, Bateson was opposed both to the reductionism of mainstream biology and to anthropology’s elevation of mind and culture over the natural world. Nevertheless, he did not always acknowledge his antecedents. For his programme for an ecology of mind bears a striking resemblance to what Uexküll had already proposed under the rubric of a theory of meaning. To go from the latter to the former, you have only to substitute ideas for signs. This substitution, however, does nothing to heal the division, inherent in Uexküll’s *Umwelt*-theory as it is in Bateson’s ecology of mind, between the world of ideas and signs, on the one hand,

and the world of forces and materials on the other. For in its attachment to signs or ideas, to information as opposed to energy and substance, meaning is effectively dematerialised. Add to this the assumption that it is the traffic in signs that lifts animate life from the substrate of inanimate matter, and life is dematerialised too<sup>17</sup>!

It is one thing to acknowledge that there are signs in life; quite another to conclude that life is nothing but signs. The consequences are bizarre, nowhere better illustrated than in a recent and much-lauded study by anthropologist Eduardo Kohn. Intoxicated by the idea—which is news only to anthropologists and a handful of philosophers—that even non-humans inhabit meaningful worlds, Kohn’s ambition is to develop an “anthropology beyond the human” which is at once semiotic and Batesonian in approach. “Life”, Kohn asserts, “is constitutively semiotic... the product of sign processes”. It is in representing the world, he insists, that animate life distinguishes itself from the residue of inanimate matter. Yet he is also convinced that signs connote the absence of that to which they refer: “all kinds of signs in some way or other re-present what is not present<sup>18</sup>”. But how can a creature possibly remain alive if the real world continually escapes from it, if it can only imbibe signs of difference? To survive, all organisms must undergo metabolism and respire. They need to eat and breathe. How long could you survive by eating the signs of absent food or breathing the signs of absent air? These metabolic processes, involving circulations of materials and flows of energy, are not residual but fundamental to life. Indeed, if anything distinguishes life from non-life, it is not representation and interpretation but the coupling of action and perception. For the challenge for the living organism is not to represent the world in its absence. It is to participate from within in the world’s very presencing, in its continual coming into being, self-making or *autopoiesis*.

### FOR A SEMIOPHOBIC ANTHROPOLOGY

As a student of life, and a self-confessed semiophobe, I too am a participant in this process. To study is to join with others in practical activity, to align one’s attention with theirs, and to draw meaning from the shared experience. There is nothing mystical about this. It is what we have all done as children, growing up under the eyes of our elders only to become those eyes, under which the coming generation will grow and learn in their turn. But as anthropologists we do the same, when we go

to study with people whose lives have heretofore followed very different paths. So far as is practically feasible, we join our paths with theirs, questioningly following in their footsteps, learning how to attend, as they do, to what is going on around and about. The communion of experience generated through participation in joint activity makes it possible for meanings to be shared, and these meanings, in turn, fill out the things we see our companions do and the words we hear them say. By way of direct perception, meaning precedes signification. It lies, as sociologist Pierre Bourdieu once put it, “on the hither side of words and concepts<sup>19</sup>”. If proof of this were needed, we would have only to point to the evident effectiveness of participant observation as a practice of fieldwork. It could not be done otherwise<sup>20</sup>.

The semiophile, however, denies this, insisting to the contrary, that meaning is always on the far side of the sign. And with this I return, at length, to my altercation with Descola<sup>21</sup>. The question that divides us comes down to this: how can we ever know what another is thinking, feeling or dreaming? We know, Descola answers, “by means of signs—whether linguistic, iconic or indexical—that circulate between humans and, in a lesser measure, between humans and nonhumans; signs as visible or audible tokens that stand for something else; signs which ‘represent’ an event, a mental state, an emotion, a state of affairs, a dream<sup>22</sup>”. Banished from mutual presence, and awash in an ocean of semiosis, humans and nonhumans, on this account, are condemned to endless rounds of interpretation. Behind this lies the same division that we have already encountered with Bateson, between the world of mind and meaning, on the one hand, and of materials and forces on the other, or in Descola’s terms, between “interiority” and “physicality<sup>23</sup>”. This is not a division that Descola learned through his fieldwork. It is rather built axiomatically into its ethnographic premise, namely that the purpose of fieldwork is to interpret other lives. My view, to the contrary, is that our purpose—more anthropological than ethnographic—is to learn from them. And we can best do that by joining with them in the mutual production of a shared world.

## BIBLIOGRAPHY

- BATESON, Gregory, 1973, *Steps to an ecology of mind*, London, Fontana.
- BOURDIEU, Pierre, 1977, *Outline of a theory of practice*, trans. Richard Nice, Cambridge, UK, Cambridge University Press.
- DESCOLA, Philippe, 2013, *Beyond nature and culture*, trans. Janet Lloyd, Chicago, IL, University of Chicago Press.
- , 2016. « Biolatriy: a surrender of understanding » (Response to Ingold's « A naturalist abroad in the museum of ontology »), *Anthropological Forum* 26 (3), p. 321-328.
- GIBSON, James J., 1986, *The ecological approach to visual perception*, Hillsdale, NJ, Lawrence Erlbaum Associates.
- INGOLD, Tim, 1992, « Culture and the perception of the environment », p. 39-56 in Elisabeth Croll and David Parkin (eds): *Bush base, forest farm: culture, environment and development*, London, Routledge.
- , 1993, « The art of translation in a continuous world », p. 210-230 in Gisli Palsson (ed.): *Beyond boundaries: understanding, translation and anthropological discourse*, Oxford, Berg.
- , 1998, « Culture, nature, environment: steps to an ecology of life », p. 158-180 in Bryan Cartledge (ed.): *Mind, brain and environment: the Linacre Lectures 1995-96*, Oxford, Oxford University Press.
- , 2007, *Lines: a brief history*, Abingdon, Routledge.
- , 2011, *Being alive: essays on movement, knowledge and description*, Abingdon, Routledge.
- , 2015, *The Life of lines*, Abingdon, Routledge.
- , 2016, « Rejoinder to Descola's "Biolatriy: a surrender of understanding" », *Anthropological Forum*, 26 (3), p. 329-332.
- KEANE, Webb, 2018, « A minimalist ontology, with other people in it », *HAU. Journal of Ethnographic Theory*, 8 (1-2), p. 45-47.
- KOHN, Eduardo, 2013, *How forests think: toward an anthropology beyond the human*, Berkeley, CA, University of California Press.
- KULL, Kalevi, Terrence DEACON, Claus EMMECHE, Jesper HOFFMEYER and Frederik STJERNFELT, 2011, « Theses on biosemiotics: prolegomena to a theoretical biology », p. 25-41 in Claus Emmeche and Kalevi Kull (eds): *Towards a semiotic biology: life is the action of signs*, London, Imperial College Press.
- LOW, Chris, 2007, « Khoisan wind: hunting and healing », *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.) (special issue on *Wind, life and health: anthropological and historical perspectives*, eds. Chris Low and Elisabeth Hsu), p. S71-S90.
- PEIRCE, Charles Sanders, 1931, *Collected papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge, MA, Harvard University Press.

SAHLINS, Marshall D., 1976, *Culture and practical reason*, Chicago, IL, University of Chicago Press.

SAUSSURE, Ferdinand de, 1966, *Course in general linguistics*, eds. Charles Bally and Albert Sechehaye, trans. Wade Baskin, New York, The Philosophical Library.

SEBEOK, Thomas, 2001, *Global semiotics*, Bloomington, IN, Indiana University Press.

UEXKÜLL, Jakob von, 2010, *A foray into the worlds of animals and humans*, with *A theory of meaning*, trans. Joseph D. O'Neil, Minneapolis, MN, University of Minnesota Press.

## NOTES

1. Saussure's treatment of the linguistic sign, as reconstructed by his students, can be found in the *Course in General Linguistics* (Saussure, 1966, p. 65-70).

2. In anthropology, this argument was powerfully advanced by Marshall Sahlins (1976).

3. There is no simple way into these. They are, however, gathered together in Peirce (1931).

4. The sign, according to Peirce, "is something which stands to somebody for something in some respect or capacity" (Peirce, 1931, p. 2.228).

5. I set out my critique in a lecture delivered at Linacre College, Oxford, in 1996 (Ingold, 1998).

6. Uexküll's *A foray into the worlds of animals and men* appeared, in German, in 1934 (Uexküll, 2010). Gibson's *The ecological approach to visual perception* was first published in 1979 (Gibson, 1986). For my initial attempt to compare the two, see Ingold (1992). I returned to the comparison for my contribution to the conference *Neurobiology of the Umwelt: How Living Beings Perceive the World*, held in Paris in 2008 (Ingold, 2011, p. 76-88).

7. On the tick and the automaton, see Uexküll (2010, p. 44-52).

8. Gibson (1986, p. 128).

9. Gibson (1986, p. 129, original emphasis).

10. Biosemiotician Kalevi Kull and his colleagues have proposed the term *semiotic niche*, as a complement to the subject-centred *Umwelt*, to refer to the external conditions of the environment to which the organism is challenged to adapt (Kull *et al.*, 2011, p. 38-39). It seems to me, however, that the semiotic niche is a contradiction in terms, since—as I show below—in a niche consisting only of signs, the conditions themselves are automatically absented. How, then, can the organism adapt to them?

11. It is important to note the difference between this semiotic sense of representation, as one thing's standing for something else to which it bears a relation, and the semiological sense as the mapping of one plane, of meaning, over another, of substance. It is possible to

critique the latter, as semioticians do, while still holding on to the former.

12. A glaring example can be found in a recent commentary by Webb Keane, who seems to think the idea of direct, unmediated contact with the world is a symptom of mystical yearnings or aesthetic romanticism (Keane, 2018, p. 45). Gibson, of course, was neither a mystic nor a romantic but a hard-nosed realist.

13. Here, the distinction that Gibson makes between stimulus *energy* and stimulus *information* is critical. Sensory receptors may be stimulated by incident energy. In perception, however, the organs of sense (eyes, ears, nose, etc.) pick up information by extracting structural invariants from movement-induced modulations in the flux of stimulation (Gibson, 1986, p. 47-64).

14. Writing of Khoisan hunters of southern Africa, their ethnographer, Chris Low, tells of how, in their perception, the entire environment is riddled with scent-threads, binding its human and non-human inhabitants (Low, 2007, p. S75-S77, see also Ingold, 2015, p. 65).

15. "Ecology", as I have stated elsewhere, "is the study of the life of lines" (Ingold, 2007, p. 103; see also Ingold, 2015).

16. See Bateson (1973, p. 457). Bateson's use of the concept of information was linked to cybernetics and what was then the new science of communication. He took it in a sense entirely different from Gibson, for whom information had nothing to do with communication. Nor, for Gibson, does it consist in signs or symbols. It is rather given in the structure, patterning and texture of the world, and picked up through direct perception (Gibson, 1986, p. 63).

17. This assumption is foundational for biosemiotics, a field largely established during and after the 1960s through the prolific writings of Thomas Sebeok. In his last collection of essays, *Global Semiotics*, Sebeok declared the "two cardinal and reciprocal axioms of semiotics" to be that "all life is semiosis", and "semiosis presupposes life" (Sebeok, 2001, p. 10).

18. Kohn (2013, p. 9 and p. 23).

19. Bourdieu (1977, p. 2).

20. On direct perception as a condition for participant observation see Ingold (1993, p. 222-223).

21. This was the topic of a debate carried on in the pages of the journal *Anthropological Forum* (Descola, 2016; Ingold, 2016).

22. Descola (2016, p. 323).

23. These terms are worked out at length in Descola (2013).



# ANTÉRIEURS, DISTANTS ET DIFFÉRENTS

## Les maîtres des lieux (*ngen*) chez les Mapuche

par

José ISLA

*anthropologue, professeur à la Universidad de Chile*

« Le sujet animique est partout, dans l'oiseau dérangé qui s'envole en protestant, dans le vent du nord et la débâcle grondante, dans le caribou traqué qui fait soudain volte-face pour toiser le chasseur, dans le fromager dont une brise légère agite la frondaison, dans le fantôme maladroit qui signale sa présence en trébuchant sur une branche morte » (Philippe Descola, 2005, p. 388).

La figure des « maîtres » est largement distribuée dans les Amériques, et a été relevée par de nombreuses ethnographies qui ont marqué le débat anthropologique américaniste<sup>1</sup>. Dans ce contexte, l'ethnographie mapuche pourrait bien apporter une nuance intéressante au sujet d'une figure qui s'est généralement présentée comme « maître » des animaux et des végétaux. En effet, bien que chez les Mapuche il soit possible de percevoir l'association des « maîtres » des animaux et des végétaux spécifiques, l'information qui incite à projeter cette association aux « lieux » demeure trop abondante et massive. Précisément, de cette association aux « maîtres » découle la possibilité d'accéder non pas à une définition représentationnelle des lieux mais à une définition « réelle » qui sera par la suite vérifiée par la sociologie mapuche.

## LES NGEN

Généralement identifiés comme « maîtres » des lieux où ils vivent, les entités *ngen* sont omniprésentes au sein du pays des Mapuche<sup>2</sup>. Il est important de noter que les relations avec les *ngen* ont traversé toute l'histoire de vie en commun entre les Mapuche et les populations hispaniques établies dans le cône sud de l'Amérique du Sud. En dépit de cette persistance, les *wingka* (non natifs, chiliens ou argentins) qui vivent près des communautés mapuche ne savent généralement presque rien des *ngen*, les Mapuche n'ayant pas pour habitude de parler des *ngen* en présence des *wingka*.

Ces entités propriétaires qui peuplent le pays mapuche sont identifiées de manière générique par la racine « *ngen* », accompagnée d'un complément qui inclut la définition du lieu auquel ils sont associés<sup>3</sup>. Dans l'exercice de leur « domination », les *ngen* agissent comme des agences constituantes, capables de définir et de transformer les caractéristiques ontologiques des lieux dans lesquels ils habitent. Du point de vue des personnes humaines (*che*), les *ngen* apparaissent eux aussi comme des personnes non humaines dotées de capacité communicative et d'une intentionnalité autonome, qui peut devenir bénéfique ou agressive pour les humains.

La catégorie *ngen* se réfère à une relation spécifique de coprésence. Cela transparaît particulièrement au travers de la caractérisation des entités *ngen* comme « maîtres » de telle ou telle forêt, de tel ou tel cours d'eau, de telle ou telle montagne, etc. Bien que le sujet se prête à une discussion entre anthropologues, il me paraît clair que les *ngen* n'ont pas une maîtrise générique ou universelle des lieux. En effet, bien que les *ngen* soient partout, il n'existe pas un seul *ngenko* pour l'ensemble des cours d'eau, pas plus qu'il n'existe un seul *ngenmawida* pour toutes les forêts, ni un *ngenwingkul* pour toutes les montagnes, etc.<sup>4</sup> Les *ngen* vivent pour ainsi dire dans des lieux reconnus et spécifiques et non au sein de paysages génériques ou représentationnels. L'existence de *ngen* génériques ayant sous leur tutelle l'ensemble des lieux équivaldrait à l'homogénéisation de ces lieux. Par exemple, un *ngenko* ayant sous sa tutelle l'ensemble des cours d'eau reviendrait à l'homogénéisation des cours d'eau. Ce déplacement serait seulement possible en tant que représentation. Il me semble que la compréhension mapuche des choses se trouve précisément aux antipodes de cette homogénéisation représentationnelle.

En outre, le débat au sujet du caractère particulier ou universel des *ngen* n'est pas important pour les Mapuche eux-mêmes.

En plus de servir à identifier une catégorie de sujets puissants bien que radicalement différents des humains, l'usage pragmatique de la catégorie *ngen* renvoie à la description en général des relations de « domination » ou de « surveillance ». Par exemple, une personne qui fait office de chef d'un groupe domestique (normalement un homme) est identifiée comme *ngenruka* (maître de la maison). Illustrons à nouveau : l'un des personnages fondamentaux de la réalisation du *ngillatun* (cérémonie rituelle la plus importante chez les Mapuche) est le *ngenpin* (maître de la « parole »), chargé de prononcer les formules et les discours qui marquent le temps et le sens de l'action rituelle. Nous pouvons observer un troisième exemple de cette relation à travers l'assignation d'un nom propre à un enfant. Pour cela, il faut qu'un adulte partage son nom propre – étroitement associé à son principe d'identité vitale – avec un enfant. Dans ce cas, la personne adulte qui partage son nom est identifiée comme *ngenlaku*, c'est-à-dire le « maître » du nom propre, et il est aussi le « maître » de la relation qui émerge entre deux personnes qui partagent le même nom propre, *laku* étant le nom de cette relation.

La catégorie *ngen* se réfère aussi à une relation spécifique de codéfinition ontologique. Plus que l'expression d'une simple condition externe de propriété ou de domaine, l'usage de la catégorie *ngen* indique également une condition nécessaire pour l'existence même de l'entité placée sous l'autorité de ce « maître ». C'est probablement la catégorie *ngenruka* qui reflète au mieux la relation *ngen*. De cette manière, nous pouvons dire que s'il existe une *ruka* (maison), c'est parce qu'il existe un *ngenruka*. C'est le *ngenruka* qui construit et/ou maintient la *ruka* : elle disparaîtrait sans lui. De même, c'est le *ngenlaku* qui donne sens à la relation *laku*. Il n'existe pas de relation *laku* sans la présence d'un *ngenlaku* disposé à partager son nom propre et son principe d'identité vitale avec un enfant. Par ce biais, l'enfant est rattaché à une relation qui le définit en tant que personne, mais qui appartient à un autre. Lorsqu'il sera adulte, il répétera le même geste avec d'autres enfants.

De la même manière que les caractéristiques du *ngenruka* définissent les caractéristiques de la *ruka*, celles d'un lieu proviennent du ou des *ngen* qui y habite(nt). En d'autres termes, le « lieu » est la demeure du *ngen*. Dans ce lieu, le *ngen* vit comme dans sa maison : il la définit et la redéfinit selon sa volonté. Lorsqu'une personne mapuche entre dans un lieu habité

par un *ngen*, elle réalise une action qui équivaut à entrer dans la maison de quelqu'un. Ce qui arrivera par la suite dépend du « maître » de la maison, c'est-à-dire du « maître » du lieu.

Cette même spécificité de l'association du *ngen* à un lieu déterminé permet d'ôter le doute de l'association exclusive des *ngen* à certains des habitants ou composants du lieu. Pour ainsi dire, plutôt que de réduire l'association des *ngenmawida* aux seuls arbres de la forêt, il me paraît judicieux de considérer que son domaine s'étend également aux animaux et aux entités invisibles qui vivent dans la forêt, ainsi qu'aux collines, dépressions et recoins qui lui donnent la forme qu'on lui connaît. Les *ngenmawida* ne sont pas les « maîtres » d'une forêt étroitement reconnue comme une simple formation végétale. Bien au contraire, les *ngenmawida* dominant et surveillent la forêt, amplement considérée comme un « lieu », c'est-à-dire comme une totalité topographique réelle. Par conséquence, les *ngenmawida* doivent être vus comme les « maîtres » d'une forêt définie comme un lieu, incluant tous les êtres et les entités qui y vivent. De la sorte, les *ngenko* ne sont pas seulement associés à la composante aquatique des ruisseaux et des fleuves, mais également au « lieu » défini par la présence du fleuve ou du ruisseau. Par conséquent, les *ngenko* doivent être vus comme les « maîtres » d'une rivière et/ou un ruisseau, définis comme un lieu particulier, incluant tous les êtres et entités qui y vivent. De même, les *ngenwingkul* doivent être vus comme les « maîtres » d'une montagne, définie comme un lieu particulier, incluant tous les êtres et entités qui y vivent. C'est cette même logique qui s'applique à toutes les autres entités *ngen*.

Il est important de préciser que les entités *ngen* ne sont pas des entités célestes ou spirituelles. Les *ngen* sont autant terrestres que les humains<sup>5</sup>. Ce partage d'un même espace mondain terrestre comme seul cadre vital possible relie inéluctablement les *ngen* aux humains. De cette manière, tous les arguments utilisés chez les Mapuche pour exposer l'étroite association entre la condition/position humaine et le pays familier sont également valides pour comprendre la condition ontologique des *ngen*. Pour être encore plus explicite, il faudrait reconnaître que, dans le cas des *ngen*, l'association aux « lieux » est encore plus prononcée que dans le cas des humains. Les *ngen* existent seulement lorsque qu'ils sont associés au lieu qu'ils habitent et à celui qu'ils « surveillent ». Si les lieux se transforment de manière radicale (cessant d'être ce qu'ils sont), les *ngen* les abandonnent et disparaissent, c'est-à-dire qu'ils cessent d'être. Ce

mouvement peut même être mieux compris dans le sens inverse : si les *ngen* les abandonnent ou disparaissent, les lieux cessent d'être ce qu'ils sont. Cette disparition signifie une catastrophe pour tous les habitants du « lieu », incluant les humains. La condition fondamentale qui définit la relation entre les *ngen* et les humains est le fait d'être des cohabitants du même pays familier, et voisins des mêmes « lieux ». Cette condition de cohabitants et voisins est à l'origine de cette coprésence qui est la clé pour comprendre la relation quotidienne entre les humains et les *ngen*.

Malgré leur inéluctable condition non humaine, tous les *ngen* peuvent se présenter sous la forme de figures anthropomorphes : par exemple, les *ngenko* se présentent sous la forme de figures infantiles ou adolescentes ; les *ngenmawida* sous la forme de vieillards ; les *ngen* des hautes montagnes sous la forme de *cheruve* (hommes colériques aux yeux brillants et aux cheveux roux), etc. De plus, les *ngen* peuvent également apparaître sous la forme d'animaux (les *ngenko* sous la forme de batraciens ou de loutres ; les *ngenmawida* sous la forme de pumas ou d'autres félins ; les *ngenwingkul* sous la forme de taureaux, etc.). Enfin, les *ngen* peuvent aussi se montrer sous la forme d'énergies (par exemple, les *cheruve* sous la forme de lumières qui parcourent les montagnes dans l'obscurité ou aéroolithes, etc.) ; ou encore en tant que phénomènes météorologiques (par exemple, les *ngenmawida* sous la forme du brouillard). De par leur double nature, les animaux, plantes, énergies et phénomènes climatiques, dont la forme peut être adoptée par les *ngen*, peuvent également être perçus comme des éléments qu'ils utilisent pour étendre leur agence.

Il semblerait que les *ngen* actualisent aussi un temps différent de celui des mythes (le moment de la distinction entre humains et non-humains). De la sorte, bien que les mythes montrent la condition originellement humaine des poissons, baleines, otaries (*sumpall*), ainsi que des esprits et ancêtres, cette dérive demeure inapplicable aux *ngen*. Tren Tren et Kai Kai, les colossaux serpents protagonistes du mythe d'origine mapuche, quintessence des entités *ngen*, se différencient et se maintiennent à distance des personnes humaines, avant et après la catastrophe de laquelle proviennent les poissons, les *sumpall*, les ancêtres et les esprits<sup>6</sup>. En suivant au pied de la lettre ce que le mythe de Tren Tren et Kai Kai énonce, nous pouvons comprendre la distinction entre personnes humaines et non humaines comme une transformation ou un devenir de l'humanité vers la non-humanité. Cependant, les *ngen* se maintiennent éloignés de cette transformation et extérieurs à ce devenir. Ils n'ont jamais été

humains. C'est précisément cette distance irréductible, envers la condition humaine, qui fait des *ngen* des personnes qui se maintiennent dans une condition d'« altérité » et d'« antériorité », un vraie « *altériorité* » (si nous nous permettons le néologisme) par rapport à la distinction entre humains et non-humains<sup>7</sup>.

Il est important de noter que plusieurs aspects du monde mapuche semblent s'organiser d'une forme symétrique qui a attiré l'attention de plusieurs chercheurs dans le passé<sup>8</sup>. Ainsi, une importante part des êtres et entités qui peuplent le pays mapuche ont tendance à se présenter en couple (masculin/féminin). Il semblerait aussi que même les activités quotidiennes les plus triviales doivent respecter certaines caractéristiques « miroir » (entrée/sortie).

Malgré cela, dans ce monde apparemment symétrique, les entités *ngen* représentent une exception notoire qui remet en question le prétendu dualisme mapuche. En effet, les *ngen* ne se présentent généralement pas sous la forme de couples<sup>9</sup>.

Les *ngen* ne semblent pas non plus être soumis à des valeurs hiérarchiques établies. Pour comprendre cette situation, il me semble essentiel de souligner l'instabilité pérenne des formes assumées par les *ngen* dans les récits mapuche. Les *ngen* ne sont ni clairement positifs ni négatifs ; ni bons ni mauvais. On pourrait dire que les *ngen* sont antérieurs aux distinctions éthiques<sup>10</sup>. La condition d'antériorité des *ngen* apparaît à nouveau ici. Ainsi, si l'on considère que les distinctions éthiques se trouvent étroitement associées aux perspectives d'intériorité et d'extériorité, nous pourrions affirmer que les *ngen* se trouvent « là » avant la distinction entre l'« intériorité » et l'« extériorité », en démontrant la valeur ontologique originale du « lieu ».

En raison de ce qui précède, tout semble indiquer que les *ngen* sont (dans un sens à la fois situationnel et ontologique) simplement là. À la manière des lieux qu'ils « personnifient », les *ngen* sont des entités de base ; ils sont fondamentaux. Chez les Mapuche, pour trouver une dimension basique ou fondamentale comparable aux *ngen*, il est nécessaire de s'en remettre au noyau animiste de constitution des personnes, les *püllü* (les principes vitaux fortement territorialisés qui constituent les personnes). Une relation mystérieuse s'établit entre les *ngen* et les *püllü*. Pour le moment, nous pouvons seulement l'évoquer, mais elle constitue sans aucun doute un thème majeur de la cosmologie mapuche<sup>11</sup>.

Depuis le début du xx<sup>e</sup> siècle, les premiers « ethnologues »

professionnels ont montré beaucoup d'intérêt pour les *ngen*, fascinés par les persistances « animiques » et/ou « totémiques » que les *ngen* semblaient présenter, même quatre siècles après le contact initial avec les Hispaniques<sup>12</sup>. Dans ce contexte, l'apport fait par María Ester Grebe présente un intérêt particulier. Bien qu'elle les considère comme des esprits (ce qui est, à mon sens, erroné), M. E. Grebe semble être la première anthropologue à avoir concédé une attention ethnographique particulière aux *ngen*, tout en exposant en détail les formes adoptées par les Mapuche pour décrire et interagir avec les *ngen*<sup>13</sup>.

De nos jours, bien qu'il semble être perplexe et dubitatif quant à la nature spécifique des *ngen*, l'œuvre de Magnus Course évoque amplement des situations ethnographiques qui les impliquent. En caractérisant ces situations, il fournit des exemples clairs quant à l'association des *ngen* à des lieux spécifiques<sup>14</sup>. De plus, Course soulève une question primordiale qui permet de traduire le rapprochement ethnographique dans une lecture proprement anthropologique des *ngen*. Selon lui, les *ngen* montrent la présence de personnes non humaines dotées d'intentionnalité et d'agentivité chez les Mapuche, plus ou moins en communication et interaction avec les êtres humains.

Ainsi, même si l'absence d'une corporalité humaine stable les différencie radicalement des personnes humaines (*che*), les *ngen* sont capables d'entrer en relation bidirectionnelle avec les personnes humaines au travers d'une coprésence productive qui découle de la cohabitation permanente. L'émergence d'une sociabilité productive entre les *ngen* et les personnes humaines est autant possible que nécessaire au vivre ensemble dans un même cadre mondain (et rend possible la cohabitation au sein des mêmes lieux)<sup>15</sup>. L'émergence progressive de personnes humaines par le biais de la sociabilité productive peut ainsi apparaître modérée ou contrastée par l'existence des *ngen*.

Malgré ce qui a été signalé dans le paragraphe précédent, M. Course semble être séduit par la capacité de capture des personnes humaines dont font preuve les *ngen*. En effet, cette fameuse dangerosité nous rappelle que les *ngen* jouent également un rôle, qui pourrait être compris comme la peur principale des Mapuche : la possibilité d'être objectivé et capturé par une intentionnalité plus puissante, originalement non humaine, qui parvient de cette manière à occuper la position du sujet d'une relation où la personne humaine n'est plus qu'une ombre.

La perspective des lieux, changée en une puissante intentionnalité

des *ngen*, se maintient en permanence comme la limite de l'instabilité ontologique incontournable depuis laquelle se construisent les personnes humaines<sup>16</sup>.

### CELUI QUI VOIT, CELUI QUI SURVEILLE, CELUI QUI EST

Analysé en termes linguistiques, le vocable *ngen* se compose de la racine *nge*, qui désigne simultanément la partie frontale du visage, les yeux et la vision<sup>17</sup>. La particule *-n* indique la mise en action, la verbalisation. Traduit littéralement, le vocable *ngen* indique l'action de « voir ». Dans le cas des entités *ngen*, il s'agit donc de sujets constitués en point de vue, dont l'intentionnalité s'étend telle une perspective<sup>18</sup>. Le *ngen* est un sujet qui « voit » simultanément depuis quelque chose et au sujet de cette même chose. Nous pensons donc qu'une définition compréhensive de la signification des *ngen*, qui irait au-delà de l'idée traditionnelle de « maître », devrait les caractériser comme « sujets » qui voient depuis le lieu et qui voient ce même lieu. Au-delà de « dominer », le *ngen* « surveille ». Si l'on veut amener l'interprétation à une conclusion radicale, je pourrais soutenir que le lieu se conçoit comme le « point de vue » du *ngen*, et/ou que l'intentionnalité du *ngen* se constitue comme la perspective du « lieu ». En effet, la capacité de « voir » est étroitement associée à l'intentionnalité qui peut être montrée par le *ngen*. De la sorte, l'« intentionnalité » du *ngen* prend la forme d'une perspective partant depuis le lieu. Les personnes humaines expérimentent cette « intentionnalité » du lieu à travers la présence des *ngen*, qui peut éventuellement devenir menaçante voire carrément dangereuse. C'est précisément le déploiement de cette perspective intentionnelle de la part du *ngen*, qui viendra définir les propriétés spécifiques du lieu.

L'agence constitutive dont les *ngen* font preuve (c'est-à-dire la capacité à définir les propriétés ontologiques du lieu qu'ils habitent) paraît être directement liée à une seconde acception du vocable *ngen*, désormais utilisé comme complément et relié à la condition animée des êtres, comme dans l'expression *mongen* (étant, vivre, la vie)<sup>19</sup>. Tout semble indiquer que la capacité de « voir » expose la définition minimale de l'« être ». Dans son acception verbale originare, *ngen* se réfère directement à l'« être », étant donné que « être » est « voir », c'est-à-dire déployer une perspective fondée sur un point de vue<sup>20</sup>. La constitution de l'être suppose la disposition d'un point de vue duquel se développe une perspective

intentionnelle. Lorsqu'on se réfère aux *ngen*, cela revient à se référer à la perspective intentionnelle des lieux. De la sorte, évoquer le lieu revient à évoquer le point de vue des *ngen*. Bien entendu, les *ngen* supposent une définition topographique (c'est-à-dire de l'ordre de la présence) du lieu, et non une définition purement topologique (c'est-à-dire de l'ordre de la représentation) de l'espace. Les *ngen* sont associés à des lieux réels et non purement représentationnels.

D'une manière un peu mystérieuse, à première vue, les *ngen* surveillent les lieux, mais également ils sont les lieux. C'est comme si le *ngen* pouvait *re-présenter* le lieu, dans sa relation avec d'autres entités (comme les humains), mais à la fois, c'est comme si le *ngen* pouvait constituer et définir ses propriétés ontologiques. Si le *ngen* disparaît ou abandonne le lieu qu'il garde sous sa tutelle, le lieu cesse d'être ce qu'il est, et perd ses qualités spécifiques (à la manière d'un fleuve qui a perdu son *ngenko* et cesse d'être un fleuve)<sup>21</sup>.

Pour ainsi dire, il se produit simultanément une métaphorique de la représentation et une métonymique de la constitution entre les *ngen* et les lieux qu'ils habitent<sup>22</sup>. Il s'agit de la même et surprenante double face que montrent des entités similaires aux *ngen*, reconnues par un grand nombre de peuples amérindiens<sup>23</sup>.

## HABITER LE PAYS AVEC LES *NGEN*

Croiser personnellement les *ngen* en parcourant un chemin quelconque, loin du foyer, constitue l'expression paradigmatique de ces expériences spéciales que les Mapuche appellent *perimontun*<sup>24</sup>. Il s'agit d'expériences explicitement tenues pour extraordinaires, bien qu'elles demeurent très communes et soient relatées par tout le monde.

Bien qu'elles eussent été originellement traduites par Félix de Augusta (1916) comme « visions », les expériences *perimontun* sont vécues par les Mapuche de manière aussi réelle que l'est la vie quotidienne et ne doivent pas être confondues avec les rêves (*pewma*). Au demeurant, les *pewma* sont également conceptualisés par les Mapuche comme des expériences réelles. Les expériences *perimontun* ne renvoient pas à une distorsion de la capacité perceptive des personnes (une « vision », comme disait Augusta). La cause des *perimontun* est une inflexion de la réalité même, qui dévoile de manière insolite sa trame intérieure la plus profonde et réelle<sup>25</sup>.

La perception de cette réalité de base (subitement dévoilée en pénétrant le « lieu » et en percevant le *ngen* qui y habite) se trouve au cœur de ce qui est « extraordinaire » pour les humains, qui caractérise les expériences *perimontun*<sup>26</sup>. Par son association à la mise en jeu de la dimension basique de la réalité, les expériences *perimontun* sont de préférence associées aux chamanes (*machi*). Ce type d'expériences, « extraordinaires » pour les personnes ordinaires (*reche*), sont au contraire expériences « ordinaires » pour les personnes extraordinaires que sont les *machi*. Cette familiarité avec les *perimontun* se trouve dans la base de la définition du genre particulier de personnes que sont les *machi*. Cependant, il est important d'avoir en tête que les expériences *perimontun* ne sont en aucun cas des expériences exclusives des chamanes, mais elles sont accessibles à tout le monde.

Dans certaines circonstances, de manière généralement involontaire, toute personne peut se retrouver au beau milieu d'un *perimontun*, c'est-à-dire au sein d'une expérience proprement chamanique de contact avec la dimension de base de la réalité. Dans le cas de la rencontre avec les *ngen*, ce *perimontun* acquiert généralement la forme du dépassement d'une limite ou d'un seuil qui expose la personne à l'intentionnalité puissante et ambivalente des *ngen*. Le dépassement de ce seuil peut être lié à la violation du code de conduite que les *ngen* considèrent adéquat sur leurs territoires. À ce sujet, plusieurs histoires racontent l'irruption des *ngenmawida* comme conséquence de l'usage peu prudent que les humains font de la forêt. Cependant, dans beaucoup de cas, les *ngen* apparaissent sans aucune raison apparente. Tout semble indiquer que, dans de nombreux cas, il s'agit d'actes de volonté de la part des *ngen* dont la démarche est d'aider ou d'agresser quelqu'un, sans aucune provocation ou invocation antérieure de la part de la personne humaine concernée. Dans certains cas, cette volonté des *ngen* vise directement à capter une personne en particulier (une sorte de capture prédatrice), alors que dans d'autres cas, les *ngen* cherchent simplement à communiquer avec quelqu'un. Enfin, plusieurs histoires racontent parfois que le contact avec les *ngen* se produit dans des circonstances imprévues même pour les propres *ngen*. Dans ce cas, non seulement les personnes se retrouvent prises dans une situation surprenante et potentiellement dangereuse, mais les *ngen* eux-mêmes se révèlent être surpris et ébahis. Il semblerait que les *ngenko*, figures vilaines et infantiles, soient particulièrement enclins à se trouver surpris en train de jouer dans la rivière de leurs cours d'eau. Cette situation se révèle

être particulièrement dangereuse pour les enfants ou les adolescents, qui peuvent de la sorte être capturés par hasard par le *ngenko*, ce dernier réagissant par surprise et par peur.

La forte possibilité de se retrouver face à face avec les *ngen*, et de se trouver captif de leur influence, a pour conséquence immédiate la conscience de l'existence de lieux déterminés où il est préférable de ne pas s'aventurer de manière imprudente ou sans une bonne raison. Dans un sens plus ample, la possibilité de se retrouver face à face avec les *ngen* et/ou de se retrouver sous leur influence s'inscrit dans un contexte au sein duquel tout déplacement suppose une attention permanente, concentrée sur le déchiffrement de signaux et de présages inscrits sur les lieux. Si le monde entier est fait de lieux spécifiques et significatifs, le parcours quotidien et, surtout, les déplacements en dehors du circuit quotidien nécessitent une herméneutique topographique convertie en une disposition incorporée par tous les sujets<sup>27</sup>.

### UN *MIDDLE GROUND* ÉQUIVOQUE : LES *NGEN* ET LE CHRISTIANISME

Les allusions faites aux *ngen* sont pratiquement inexistantes dans les textes des militaires et autres chroniqueurs coloniaux. Les missionnaires jésuites, directement impliqués dans la vie frontalière et rapidement devenus compétents en langue mapuche, comblent ce vide. Dans une large mesure et de manière similaire à d'autres endroits d'Amérique, les jésuites ont perçu les contours animistes et chamaniques qui orientent la vie quotidienne des Mapuche et ils ont profité de cette découverte pour étayer la conformation d'un premier *middle ground* politico-religieux entre les hispaniques et les Mapuche au Chili colonial.

Plusieurs auteurs jésuites témoigneront de l'existence des *ngen* au travers de leurs textes dédiés à l'étude de la langue et de la religion des Mapuche. Parmi eux, le traitement que le missionnaire jésuite Luis de Valdivia réserve au terme *ngen* fait saillie et mérite une attention particulière<sup>28</sup>. En effet, depuis son œuvre initiale en 1606, *Arte y gramatica general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile* (« Usage et grammaire générale de la langue utilisée dans tout le royaume du Chili »), Luis de Valdivia souligne la centralité du vocable *ngen*, qui permettra aux Mapuche d'associer les verbes fondamentaux être et avoir<sup>29</sup>. Ainsi, Luis de Valdivia comprend que le substantif *ngen* s'utilise pour exprimer le domaine ou la propriété, et désigne tout autant les personnes « maîtres » de certaines

choses (*ngenruka*, *ngentoki*, etc.) que les entités animistes (« païennes ») qui prédominent dans certains lieux<sup>30</sup>. Cette compréhension du vocable *ngen* et des entités *ngen* se retrouve projetée de manière inespérée dans l'œuvre postérieure de Luis de Valdivia lorsqu'il utilise les expressions « *ngen-wenu* » et « *ngen-tue* », pour exprimer la notion chrétienne de Dieu comme « Seigneur du Ciel et de la Terre » dans la langue native<sup>31</sup>. À strictement parler, il s'agit d'une double équivoque. Comme nous l'avons évoqué, les *ngen* ne sont pas des habitants des hauteurs (*wenumapu*) mais bien des entités terrestres comme les hommes. Ainsi, le vocable *tue* évoque la terre comme substance matérielle et non comme un niveau cosmologique ou comme un territoire.

Nous pourrions nous demander pourquoi le perspicace Luis de Valdivia n'a t'il pas directement traduit l'idée d'un « Seigneur de la Terre » par le biais de la catégorie mapuche *ngen-mapun* (« seigneur du territoire, maître du pays »). La traduction semble logique. De toute évidence, il s'agit d'une question purement rhétorique, car la raison apparaît claire dès le début. Luis de Valdivia ne peut simplement pas traduire le Dieu chrétien par *ngen-mapun*, car il le convertirait en *ngen* (une entité « païenne »), et le rattacherait à une dimension immanente au lieu, et Luis de Valdivia veut justement une catégorie divine pour en sortir de cette dimension immanente, et pour le projeter vers une dimension transcendante. Luis de Valdivia voit cette même dimension transcendante représentée dans les hauteurs célestes (*wenumapu*). On ne voit pas très clairement si ce déplacement vertical vers la transcendance a nécessairement été compris ou partagé par ses interlocuteurs natifs. Pour compléter le tableau, Luis de Valdivia savait que le *ngenmapun* était une figure très connue des natifs. En effet, même aujourd'hui, le grand félin symboliquement associé aux *ngemawida* (*Puma concolor*) est dans de nombreux endroits du pays mapuche simplement identifié comme *ngenmapun*.

En dépit de ce qui apparaît à nos yeux comme des malentendus persistants, l'introduction de la catégorie *ngen* par Luis de Valdivia pour expliquer en langue mapuche la notion chrétienne de Dieu propose une voie intéressante pour comprendre la réception du christianisme par les Mapuche. Cette réception me semble être d'un intérêt majeur, car elle renvoie à la forme que les Mapuche eux-mêmes utilisent postérieurement aux *ngen*, pour repenser les défis ontologiques posés par les *wingka*.

Depuis le début de la *Conquista*, les missionnaires identifient directement les relations avec les *püllan* (entités animistes superlatives qui

habitent les volcans) à un culte démoniaque. Ils essayeront par conséquent de détruire le noyau animiste du monde mapuche, de manière plus ou moins consciente. Encore aujourd'hui, le bilan de cette entreprise reste ambivalent et douteux, et cela même pour les missionnaires. Ce qui semble être clair est qu'en essayant de remplacer ce noyau animiste, ils ont introduit chez les Mapuche le problème non moindre du monothéisme. Face à cette double pression, dès le xvii<sup>e</sup> siècle, en plein processus d'« ethnogenèse » mapuche, la figure de *Ngenechen* (« le maître des gens ») émerge, comme la traduction de la notion de divinité exprimée par les missionnaires<sup>32</sup>.

De nos jours, la plupart des Mapuche se reconnaissent comme chrétiens, et la figure du *Ngenechen* joue un rôle important de référence générique invoquée durant les pratiques rituelles communautaires, en particulier durant le *ngillatun*. Néanmoins, cette chrétienté syncrétique, modelée pendant plus de quatre cents ans d'interactions entre monothéisme et animisme, s'est vue en quelque sorte menacée au cours des dernières décennies : une infinité de petites églises pentecôtistes se sont introduites dans la quasi-totalité des régions du pays mapuche. De leur côté, beaucoup de ces groupes pentecôtistes continuent de caractériser les pratiques animistes comme démoniaques (incluant les *ngen*), réintroduisant ainsi une tension religieuse qui semblait avoir été déjà largement dépassée au sein des communautés mapuche.

Un rôle important dans cette interaction entre monothéisme et animisme est clairement la lecture singulière que font les Mapuche du christianisme au travers des *ngen*. Cependant, il ne s'agit pas d'une lecture bidirectionnelle. En effet, le christianisme peut être compris en faisant référence (métaphorique) aux *ngen*, mais les *ngen* ne peuvent pas être compris au travers du christianisme. Sans être nécessairement opposés au christianisme, une fois de plus les *ngen* apparaissent sans équivoque être antérieurs, distants et différents en relation de l'historicité humaine.

## BIBLIOGRAPHIE

- AUGUSTA, Félix José de, 1916, *Diccionario araucano-español*, Temuco, Imprenta San Francisco.
- BOCCARA, Guillaume, 1998, *Guerre et ethnogénèse mapuche dans le chili colonial*, Paris, L'Harmattan.
- BÖNING, Ewald, 1995, *El concepto de pillán entre los mapuches*, Buenos Aires, Centro Argentino de Etnología Americana (1<sup>re</sup> éd. en allemand : 1974).
- BRIONES, Claudia et Miguel Angel OLIVERA, 1985, « Che kimin. Un abordaje de la cosmológica mapuche », *Runa*, xv, p. 43-81.
- COURSE, Magnus, 2010, « Of words and fog. Linguistic relativity and Amerindian Ontology », *Anthropological Theory*, 10 (3), p. 247-263.—, 2011, *Becoming mapuche. Person and ritual in indigenous Chile*, Urbana, University of Illinois Press.
- DESCOLA, Philippe, 1993, *Les Lances du crépuscule*, Paris, Plon.
- , 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- FARON, Louis, 1964, *Hawks of the sun*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- FOERSTER, Rolf, 1996, *Jesuitas y Mapuche (1593-1767)*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- GREBE, María Ester, 1986, « Algunos paralelismos en los sistemas de creencias Mapuches: los espíritus del agua y de la montaña », *Cultura, Hombre, Sociedad (Cuhs)*, 3 (2), p. 143-154.
- , 1993-1994, « El subsistema de los ngen en la religiosidad mapuche », *Revista Chilena de Antropología*, 12, p. 45-64.
- GREBE, María Ester, Sergio Pacheco et José Segura, 1972, « Cosmovisión mapuche », *Cuadernos de la Realidad Nacional*, 14, p. 46-73.
- GUEVARA, Tomás, 1911, *Folklore Araucano*, Santiago de Chile, Imprenta Cervantes.
- HALLOWELL, Alfred, 1960, « Ojibwa Ontology. Behaviour and World View », p. 19-52 in Stanley Diamond (éd.): *Culture in history*, New York, Columbia University Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1968, *Mythologiques*, III, *L'Origine des manières de table*, Paris, Plon.
- LIMA, Tania Stolze, 2005, *Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva*, São Paulo, Unesp.
- SALAS, Adalberto, 1992, *El mapuche o araucano*, Madrid, Mapfre.
- SÁNCHEZ, Gilberto, 1989, « Relatos orales en pewence chileno », *Anales de la Universidad de Chile*, 5 (17), p. 289-360.
- VALDIVIA, Luis de, 1606, *Arte y gramatica general de la lengua que corre en todo el Reyno de*

Chile. Lima, Francisco del Canto.

—, 1621, *Sermon en lengua de Chile*, Valladolid, Jerónimo de Murillo.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 1986, *Araweté : os deuses canibais*, Rio de Janeiro, Zahar.

—, 2002, *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosac & Naify.

WAAG, Else Maria, 1982, *Tres entidades « wekufü » en la cultura mapuche*, Buenos Aires, Eudeba.

YANAI, Tadashi, 1997, « Sobre el concepto de pillan entre los mapuche », *Scripta Ethnologica*, XIX, p. 151-172.

ZÚÑIGA, Fernando, 2006, *Mapudungun. El habla mapuche*, Santiago de Chile, Centro de Estudios Públicos.

## NOTES

1. Pour ne mentionner que certains des textes qui ont marqué la tendance, voir Hallowell (1960), Descola (1993), Viveiros de Castro (1986), Lima (2005).

2. Les Mapuche (littéralement « gens du pays », les natifs) sont l'une des populations autochtones les plus nombreuses d'Amérique du Sud. Près d'un million de personnes s'identifient comme mapuche au sud du Chili et de l'Argentine, dont la moitié habite dans des territoires ruraux.

3. *Ngen* : « être le maître, dominer au sein d'un lieu donné » (Augusta, 1916, p. 55). *Ngen* : « maître ; force spirituelle qui protège divers aspects de la nature (Zúñiga, 2006, p. 326).

4. *Ngenko* : *ngen* + *ko* (« eau qui coule ») = « maîtres » des cours d'eau ; *ngemawida* : *ngen* + *mawida* (« montagnes boisées, forêts ») : « maîtres » des forêts ; *ngenwingkul* : *ngen* + *wingkul* (« montagne ») : « maîtres » des montagnes.

5. C'est probablement M. E. Grebe qui a pour la première fois perçu l'importance, entre bien d'autres choses à leur sujet, de cette condition « terrestre » des *ngen* (Grebe, 1993-1994, p. 51).

6. La confrontation des serpents Tren Tren et Kai Kai produit le cataclysme originaire qui a donné la forme actuelle du pays mapuche et qui est associé au passage d'un monde primordial continu et indistinct, pré-politique, à un monde discontinu où il s'avère possible d'établir des distinctions sociales, ces dernières étant étroitement associées aux définitions territoriales. Le mythe de Tren Tren et Kai Kai est analysé par Lévi-Strauss dans *Les Mythologiques*, utilisant une version recueillie par R. Lehmann-Nitsche (Lévi-Strauss, 1968, p. 150-152).

7. Briones et Oliveira (1985) avaient déjà largement perçu cette condition.

8. Voir Faron (1964), Grebe *et al.* (1972), Briones et Olivera (1985).

9. *Pewenvüta* et *Pewenkuse* (« maîtres de la forêt des araucarias ») constituent l'exception à cette règle ; mais la dualité et le dimorphisme sexuel explicite des « maîtres » de la forêt d'araucarias suivent de près la dualité et le dimorphisme sexuel explicites de ces mêmes araucarias. Les araucarias (*Araucaria araucana*) présentent un clair dimorphisme sexuel entre les individus masculins et féminins. Les forêts d'araucarias se constituent au milieu des alliances entre arbres féminins et masculins. Ce dimorphisme correspond au dimorphisme des « maîtres » des forêts d'araucarias : le « vieillard des *pewen* » (*pewenvüta*) et la « vieillearde des *pewen* » (*pewenkuse*).

10. Briones et Olivera (1985) dénotent avec surprise la même ambiguïté dans leurs analyses se référant aux communautés mapuche de Neuquén. Au cours de leur construction d'une représentation dualiste des « théophanies » mapuche, les *ngenmawida* et autres entités « *ngen* » apparaissent telles des apories déconcertantes : « de par leur anthropomorphisme et/ou zoomorphisme, leur composition quadripartite ou leur unité, leur invocation lors de rites propitiatoires ou lors de malédictions, leur manière d'agir bienveillante ou malveillante, leur activité diurne ou nocturne et leur localisation dans des milieux aux sens contradictoires, la spécificité des maîtres [*ngen*] ne repose pas sur sa similitude avec l'une ou l'autre sphère théophanique, mais plutôt en sa capacité de partager des traits avec l'une et l'autre à la fois ; en ne se limitant ainsi pas à l'une d'elles » (Briones et Oliveira, 1985, p. 63-64).

11. Il serait peut-être préférable d'avancer que les *ngen* et les *püllü* convergent dans le même niveau de réalité que celui des *püllan* qui habitent dans les volcans et qui sont perçus comme le noyau animiste du monde (Böning, 1995 ; Yanai, 1997).

12. La citation de T. Guevara permet d'illustrer le propos : « chez les Mapuche, il existe la croyance que les grenouilles et les crapauds maintiennent l'eau d'une source ou d'un versant. D'après ce que racontaient les anciens Araucans, il existait, parmi les êtres bienfaisants, une sorte de batracien appelé *ngenko*, maître de l'eau, qu'ils révéraient comme le gardien de ses buveurs et l'annonciateur des pluies. C'était probablement la survivance du totémisme, ou l'état social dans lequel on vouait un culte aux animaux, ou bien une imitation [des rituels péruviens] » (Guevara, 1911, p. 80).

13. Voir Grebe (1986, p. 1993-1994). En plus de son apport original, parmi tous les auteurs associés à l'ethnologie mapuche durant la seconde moitié du xx<sup>e</sup> siècle, M. E. Grebe apparaît également comme la plus intéressée à établir une continuité ethnographique entre les mondes-de-la-vie mapuche et les cosmologies andines. Son point de vue au sujet des *ngen* s'associe par conséquent fortement à cet aspect ethnologique saillant, ce qui a probablement empêché la construction d'un discours interprétatif plus profond à ce sujet.

14. « Le maître de Panku, un énorme rocher dans l'océan Pacifique, est célèbre pour sa capacité à se montrer sous la forme d'un taureau noir, *kürütoro*, alors que le maître d'une petite colline de Puacho apparaît comme un être moitié cheval, moitié serpent » (Course,

2011, p. 32).

15. Voir Course (2011, p. 32).

16. Voir Course (2010, p. 251-254).

17. *Nge* : « œil » (Augusta, 1916, p. 54) ; *nge* : « œil, yeux » (Salas, 1984, p. 23) ; *nge* : 1) « yeux » ; 2) « visage, face » (Zúñiga, 2006, p. 326).

18. « Les existants dotés d'une intériorité analogue à celle des humains sont tous des sujets, animés par une volonté propre et pourvus, selon leur position dans l'économie des échanges d'énergie et les dispositions physiques dont ils jouissent, d'un point de vue sur le monde qui caractérise ce qu'il leur permet d'accomplir, de connaître et d'anticiper » (Descola, 2005, p. 388).

19. *Mongen* : « vivre, guérir [...] la vie » (Augusta, 1916, p. 140) ; *monge-n* : « vivre » (Zúñiga, 2006, p. 325).

20. *Nge-n* : « être » (au sens ontologique) (Zúñiga, 2006, p. 326).

21. Au cours de ses travaux pionniers, M. E. Grebe l'expose de la manière suivante : « sans le *ngen*, l'eau sécherait, le vent n'apparaîtrait pas, la forêt se dessécherait, le feu s'éteindrait, la montagne et le vent disparaîtraient, la pierre se fendrait. C'est ainsi que la terre disparaîtrait. Le *ngen* anime ces choses, donne vie à chacune d'elles. Cette vie le fait continuer à vivre pour toujours » (Grebe, 1986, p. 151).

22. En paraphrasant Viveiros de Castro (2002, p. 192, n. 11), cette simultanéité défie plus directement une anthropologie qui repose sur une théorie du symbole héritée de la réforme protestante et du Puritanisme, et moins directement une théorie du symbole héritée de la contre-réforme catholique et du Baroque.

23. La citation suivante de E. Viveiros de Castro (1986, p. 232-233, n. 42) montre une variante amazonienne qui nous sert à penser les *ngen* dans un contexte plus ample : « la notion [*arawete*] de *ñã* [...] est une notion complexe, qui présente des similitudes dans d'innombrables langues non Tupi [et] évoque même des thèmes classiques de la culture amazonienne, comme la notion de "Maître des Animaux" [...] ainsi que les « maîtres » de la forêt et de l'eau [...]. Le terme *ñã* connote des idées comme celle du leadership, du contrôle, de la représentation, de la propriété d'une ressource [naturelle]. Le *ñã* est toujours un être humain ou anthropomorphe. Cela implique même d'autres idées. Le *ñã* de quelque chose est quelqu'un qui possède cette chose en *abondance*. Avant tout, le *ñã* est quelqu'un qui est *défini* par cette chose dont il est le maître. Dans cette dernière connotation, le *ñã* est à la fois le "représentant de" (métaphore) et le "représenté par" (métonymie) cette chose ».

24. *Perimontun* est construit comme *perimol* (« ce qui est extraordinaire, insolite ») + *n* (verbalisation) + *tun* (suffixe qui indique l'acte de). *Perimontun* : « une expérience extraordinaire ; l'expérience de l'extraordinaire ».

25. Else María Waag est sans aucun doute l'auteur qui a le mieux compris la nature du

- perimontun*. Elle se réfère à une dimension performative qui apparaît effectivement à plusieurs reprises dans les registres ethnographiques qui se réfèrent au *perimontun* : « *perimol* est le terme utilisé pour désigner génériquement tout ce qui est insolite, qui se manifeste de manière imprévue. Cela va des apparitions fantasmatiques sous la forme d'êtres ou entités de la nature, à quelconque fait extraordinaire qui puisse signifier ou être interprété comme le signe de quelque chose qui aura lieu dans le futur. Cela se présente sous la forme de quelque chose hors du commun, interprété comme un avertissement anticipé de l'avenir, et est en ce sens considéré comme une manifestation d'intelligence, car il provient d'une source ou d'un être qui envoie des messages aux êtres humains pour qu'ils puissent se confronter aux événements du futur avec succès » (Waag, 1982, p. 149).
26. Gilberto Sánchez en propose un très bon exemple lorsqu'il analyse le *perimontun* d'un Mapuche qui se perd en parcourant la haute montagne (*degün*), amoureux d'une femmese serpent (Sánchez, 1989, p. 334-345).
27. « Avec cette subjectivité généralisée que les corps particularisent, la théorie animique de la connaissance se situe bien évidemment aux antipodes du réalisme cognitif [...] l'animisme ne conçoit pas le travail de la connaissance comme une mise en forme d'un monde de substances pré-existantes » (Descola, 2005, p. 389-390).
28. Luis de Valdivia était un missionnaire jésuite d'importance capitale durant la période coloniale initiale pour son rôle dans l'installation des missions jésuites chez les Mapuche, et pour son influence dans la réorientation de la politique de la Corona en direction des natifs. De plus, Luis de Valdivia écrit les premiers textes bilingues, en espagnol et en *mapudungun* (littéralement « langue du pays », langue des mapuche) au début du XVII<sup>e</sup> siècle (voir Foerster, 1996).
29. En espagnol, *ser/estar* (« être » au sens ontologique/« être » au sens situationnel) et *haber/tener* (l'auxiliaire « avoir »/le verbe « avoir, posséder ») (voir Valdivia, 1606, p. 54).
30. Voir Valdivia (1606, p. 55).
31. On pourra par exemple le retrouver dans le Sermon premier, cap. 17 (Valdivia, 1621, p. 5).
32. Ici nous suivons l'avis de G. Boccara : « il convient de préciser que l'idée de "Dieu universel" mapuche n'apparaît explicitement mentionnée sous le nom de *ngenechen* que dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle [...]. On peut cependant conjecturer que la transformation du *huenupillan* [*wenupüllan*] en *ngenechen* est déjà entamée dans les dernières décennies de la période colonial » (Boccara, 1998, p. 343-345).

# « LE BRUISSEMENT DES PIERRES »

À la recherche des non-humains minéraux<sup>1</sup>

par  
Luc JALLOT  
*archéologue, maître de conférences HDR,  
membre du laboratoire  
Archéologie des sociétés méditerranéenne  
(UMR 5140, université Paul Valéry-Montpellier III)*

« Il faut beaucoup d'imagination  
pour pouvoir être rigoureux »  
(entretien avec André Leroi-Gourhan,  
« Le geste et la parole », archives INA, 1970)

## SUR LA PISTE

Presque partout, des populations créatives, intelligentes et ingénieuses, disposant de grandes pierres, les ont dressées et utilisées pour construire de remarquables monuments destinés à commémorer des événements, des pactes, honorer les ancêtres et des personnes qu'elles considéraient comme importantes.

Le recours à des observations ethnographiques et à des modèles ethnologiques a permis aux préhistoriens d'émettre des hypothèses sur la fonction symbolique, politique ou sociale des mégalithes, en Europe et dans d'autres régions du monde. Il est bien entendu possible de considérer les différents points de vue éclairant le phénomène, d'en évaluer l'intérêt et la validité.

Il paraît tout aussi intéressant de constater que le « langage des pierres » instaure une interactivité singulière entre les humains et ce que les alchimistes appelaient le « règne minéral ».

Une expérience personnelle peut introduire cette discussion. Elle a pour cadre la fin des années 1990 lors d'une mission archéologique dirigée par Roger Joussaume dans le sud-ouest de l'Éthiopie, dans le pays des Konso, formidables bâtisseurs de citadelles et de culture en terrasses à flanc de montagne. Nous nous proposons alors de poser des questions au sujet des pierres que l'on nous disait encore dressées dans les villages. Cette enquête participait d'une recherche sur les usages, les croyances, les explications techniques et politiques concernant les mégalithes (Joussaume, 2018 ; Cros, 2016). Peu d'archéologues s'étaient rendus dans cette région, maintenant prospectée par les tour-opérateurs. Nous étions autorisés à rendre visite aux mas générationnels, aux concessions des femmes et aux maisons des hommes, aux pierres dressées et aux « pierres de force », sortes de lourdes boules que l'on nous mettait au défi de soulever, et surtout aux tombes. Ces dernières se composent d'une plateforme étroite sur laquelle se dresse la statue de bois du défunt appelé *waaka* (ou *waga*) représentant une personne méritante, généralement un homme, leader ou « roi », entourée par les statues de ses ennemis vaincus et émasculés, éventuellement par une ou plusieurs épouses, parfois par des animaux dangereux abattus à la chasse, et des lances prises à l'ennemi.

Nous avons visité plusieurs groupes de statues et de menhirs lorsqu'en quittant un de ces villages, nous aperçûmes un homme qui poussait un araire tiré par un bœuf. Dans le champ, près de la piste, une dizaine de grosses pierres étaient alignées, allant de la taille d'un poing à celle d'une cuisse. Au centre de ce dispositif, long d'environ un mètre cinquante, était fichée une branche. Le représentant de l'administration régionale qui nous accompagnait put interroger le cultivateur sur la signification de ces pierres. Sa réponse, tout au moins d'après une traduction du konso, de l'amharique ou de l'oromo (?) à l'anglais puis au français donna : « La branche, c'est l'homme à qui appartenait ce champ. Il est là. Les pierres plus petites, cela représente les animaux qu'il a tués et les vaches qui lui appartenaient ».

Cette observation n'est sans doute pas digne de figurer au bréviaire de l'ethnographe, mais, que la réponse revête une part de vérité ou non, qu'elle soit éventuellement entachée d'une erreur de traduction ou qu'elle relève d'une explication fantaisiste, ce qui retient l'attention en premier

lieu, c'est le fait que ces pierres seraient restées invisibles ou interprétées comme un simple dispositif de bornage ou comme de banals cailloux gênant les cultures et donc repoussés au bord du champ si leur disposition particulière n'avait pas attiré notre regard en nous rappelant vaguement la symbolique des tombes de *waaka*. Ce dispositif permet aussi de supposer que les deux catégories de marquage funéraire, ostentatoire pour les leaders, discret pour les autres membres de la société, possèdent une signification équivalente mais témoignent d'une distinction de rang, ce qui en soi n'est pas surprenant. Mais cette visite imposait avec évidence d'autres questions auxquelles il ne fut pas donné de réponses. Elles portaient sur la signification profonde de ce petit monument, sur le respect qu'il inspirait malgré sa discrétion, sur la relation que pouvaient entretenir les habitants de ce pays avec les pierres et les *waaka*. D'une traduction à l'autre, les réponses se ramenèrent à un acquiescement poli. Cette rencontre trop brève ne permit pas d'approfondir le sujet : parler des morts n'était peut-être pas souhaitable... Des années plus tard, après ma découverte des Achuar qui traitent les plantes et les animaux, comme des personnes et des principes d'une « anthropologie de la Nature » tels que proposés par Philippe Descola, une autre question, impliquant mon intérêt pour le mégalithisme, me vint à l'esprit : les humains ressentent-ils, comme pour les plantes et les animaux un « attachement » avec les pierres ? Et son corollaire : peut-on faire émerger une tendance générale ou particulière expliquant ce rapport ? Répondre, au moins de façon liminaire, implique de prendre en compte le concept d'agent non humain, le principe d'intériorité et les catégories ontologiques attachées à ce concept. À défaut d'apporter une réponse solide, il semble possible d'engager une discussion à partir des données recueillies par l'ethnologie et des recueils de croyances populaires liées aux grandes pierres et au monde minéral.

## PIERRES D'INDONÉSIE ET D'AILLEURS

Les constructions mégalithiques (dolmens, cairns, pierres dressées, remparts cyclopéens), mégaxyles (mâts commémoratifs ou cérémoniels, longues maisons), cyclopéennes (remparts et tours en terre massive ou en terre et bois, gigantesques tumulus) sont interprétées comme les réalisations ostentatoires qui marquent de leur présence le paysage et le territoire. En anthropologie, elles semblent toujours se rapporter à

des sociétés hiérarchisées. Le pouvoir politique d'un individu ou d'un groupe s'en trouve valorisé, que l'action relève d'un espace social restreint (dit « lignage » en Afrique), médian ou large (selon la définition de Condominas, 1980). L'investissement humain renforce aussi le sentiment collectif (cf. P. Le Roux dans ce volume). Dans le cas particulier des mégalithes, les relations concernant la fonction magique ou spirituelle se rapportent plus souvent aux pierres levées, moins souvent aux tombeaux en lourdes dalles, à quelques exceptions près, par exemple dans l'île de Sumba en Indonésie orientale (Adams, 2016) ou à Madagascar (Joussaume, 1985a, p. 294-298).

On remarquera aussi que la fonction des pierres dressées est généralement extériorisée ; celles-ci perpétuent un événement (mort, alliance, prise de grade, victoire, etc.), commémorent un personnage (divinité, défunt, héros, etc.) ou un groupe d'individus liés par un rapport de pouvoir ou de parenté, ou bien encore signalent un lieu de rassemblement ou une tombe. D'autres explications en font le réceptacle de l'esprit, de l'âme, du *mana* d'un défunt, et les pierres établissent un dialogue intériorisé entre humains et non-humains.

L'Inde et le monde austronésien sont des espaces importants du mégalithisme vivant et d'un mégalithisme subactuel dont la signification a laissé son empreinte dans la tradition et les souvenirs des habitants. Les mégalithes sont présents dans le sous-continent indien, surtout dans sa moitié sud, mais aussi au nord, jusqu'au Cachemire et au Pakistan. Madagascar et nombre d'archipels ou d'îles d'Indonésie et d'Océanie présentent un mégalithisme sous des formes différentes, mais les usages se recourent. En Inde, chez les Jaintias, dans l'État de Meghalaya, les ancêtres et la déesse Iawmusiang sont vénérés à travers les pierres dressées et des coffres en dalles. Les « pierres d'ancêtres » rassemblées dans le même lieu symbolisent le clan. Un monolithe central, la « pierre de l'oncle maternel », domine ceux qui le bordent, et qui représentent les ancêtres masculins les plus jeunes (frères et neveux). Les dolmens placés devant sont des « pierres d'ancêtres » du clan, du sous-clan ou de la famille. Ces monuments qui rappellent la généalogie sont entretenus et honorés par des offrandes. Ils sont connus de tous par leurs noms. Tous les cinq ans, les clans se réunissent auprès des pierres et des sacrifices sont effectués durant plusieurs jours. Les ancêtres protègent ainsi des calamités et assurent la prospérité des humains.

Mais les monuments attesteraient également de l'appartenance des clans aux lieux « contrôlés » par les centres cérémoniels, dans une région autrefois en état presque permanent de guerre. Les deux qualités sont-elles communes ou disjointes ? (Marak, 2014). En Indonésie, les Ngada de l'île de Florès dressent des pierres rassemblées en « autels à sacrifice ». Leur religion a adapté le christianisme aux croyances animistes dans la vénération des ancêtres et des esprits de la nature. Les esprits des ancêtres occupent la forêt, les pierres les évoquent. Le sacrifice du bétail, comme dans d'autres sociétés, dans le Pacifique notamment, est en lien avec le mégalithisme. Les crânes de bovins sacrifiés font l'objet d'expositions spectaculaires (Steimer-Herbet, 2018, p. 63-67). Dans l'île de Nias, le cas semblera différent. Les stèles de pierres honorent les vivants. Les motifs et le style des monolithes diffèrent beaucoup d'une région à l'autre de l'île. Ils célèbrent les nobles et leur famille (la femme, le couple, les parents). Toutefois, ces pierres semblent posséder une vie propre qui survit à la disparition des personnes honorées (Bonatz, 2007 ; Steimer-Herbet, 2018, p. 82 sq.). À Bornéo, les croyances et les pratiques rituelles ou les gestes politiques attachés aux pierres dressées et aux rochers en forme de siège existant à proximité des villages sont d'une grande variété. Les menhirs commémorent à la fois la mort ou la fertilité, symbolisent des « lieux des âmes », mais peuvent aussi magnifier une victoire militaire, une alliance, ou tout autre événement important. Dans les villages ngorek, l'équivalence du bois et de la pierre est signalée dans les lieux liés à la mort et aux commémorations :

*« In western Sabah, large numbers of standing stones seem to have been erected to serve, through time, various functions among the Kadazan or their predecessors: distribution of property by the heirless, use of surplus wealth to enhance a person's status, funerary rites, commemoration of someone, and, today, transfer of old skulls. Whatever the use, it seems that on each type of occasion a large redistributive feast was held. Carved wooden posts have sometimes replaced upright stones for certain ritual purposes. Special stones, "oath stones", were also erected as testimonies of "treaties" between neighboring communities, or with spirits as protection ("guardian stones") against epidemic diseases.*

*In terms of the evolution of "megalithic" practices through time in Borneo, it appears that, as in the Ngorek-Nyibun case, some people may build different types of monuments to serve the very same purpose and*

*that, as in the Kadazan case, others may build or use the same type of monuments for very different purposes. One consistent feature associated with these practices is the redistributive feast.* » (Sellato, 2016, p. 141- 142)

Toujours en Indonésie, au centre de l'île de Sulawesi, les menhirs dressés par les Toraja, décorés de symboles anthropomorphes, participent de rites complexes qui incluent des monuments en bois, des niches rupestres et des dépôts dans les arbres de cadavres d'enfants. Le déplacement des pierres exige le sacrifice d'un animal pour obtenir l'accord des esprits ; le sang versé sur la roche faciliterait leur déplacement. L'érection des pierres est également précédée de sacrifices et d'offrandes sur le lieu de leur emplacement (Steimer-Herbet, 2018, p. 98). Les pierres sont considérées comme « habitées » dès leur transport. On retrouve cette conception à Madagascar : chez les Bara, un *orimbato* est un monolithe, supportant à son sommet des bucranes, destiné à commémorer des personnes sans descendance ou mortes au loin, ou encore des personnes ayant réalisé des actes de bravoure ou ayant une réputation en tant que devins ou artistes. Son transport mobilise tous les villages par où il passe. « Selon Jacques Faublé, le transport d'un mégalithe peut être considéré comme de véritables funérailles, la pierre se substituant ainsi à la personne disparue » (Manjakahery, 2005, p. 318-319). « Le menhir est le support de l'esprit du mort. Le vivant pourra s'adresser à elle pour avoir accès à son esprit » (Joussaume, 1985a, p. 299-300). En Polynésie, des pierres levées ou des statues sur plateforme, disposées dans des lieux sacrés, présentent des morphologies qui varient fortement d'une île à l'autre mais qui peuvent avoir la même fonction. À l'inverse, des pierres présentant des morphologies similaires peuvent renvoyer à des usages différents. Cependant, ni le nom qu'elles portent ni leur fonction ne sont interchangeables (Maric et Marchési, 2015).

Les recherches archéologiques actuelles s'efforcent d'accorder les données avec celles de l'histoire et de l'anthropologie (Gallay, 2007). Mais il n'est pas toujours certain que les récits rapportés comme historiques le soient en totalité. Ceux recueillis jadis par Katherine Routledge auprès des habitants de l'île de Pâques (Rapa Nui) parlant encore la langue de leurs ancêtres, puis plus tard par Alfred Métraux, relèvent d'un « travail de reconstruction, de réappropriation et d'adaptation mené par une poignée de Rapanui dans les années 1890 » (Laurière, 2014, p. 105 *sq.*).



Fig. 1. Cercles de pierres levées de Wanar (monument K), Fouilles de Luc Laporte (photo Luc Jallot, Sénégal, 2010)

La thèse de l'effondrement écologique de l'île de Pâques déduite de ces récits a été infirmée par les recherches archéologiques (Cauwe, 2011). Des opérations de terrain peuvent parfois mettre au jour de vestiges qui témoignent de rites funéraires et d'un usage des sites à mégalithes qui n'ont laissé aucune trace dans la tradition orale, comme dans le cas des monuments funéraires à pierres dressées du site de Wanar (fig. 1) au Sénégal (Laporte *et al.*, 2009).

Des récits secondaires font la démonstration de croyances attachées aux pierres et du pouvoir détenu par les non-humains minéraux. Lorsque la fonction – ou le pouvoir – des mégalithes est oubliée et que leur masse marque encore le paysage, des récits les intègrent dans de nouvelles religions ou aux croyances locales. Alain Bonatz évoque un récit qui fait allusion à la présence ancienne de dieux hindous dans les volcans de Sumatra, « qui se lancent des pierres lorsqu'ils se disputent » (Bonatz, 2012, p. 51). Les menhirs de Madagascar qui commémoraient souvent des pactes inviolables, dont le souvenir s'est effacé avec le changement de population, deviennent fréquemment l'objet d'un culte lié à la fertilité des femmes. Le témoignage de Suzanne Raharijoana est cité par Roger Joussaume :

« En pays betsileo, une femme désirant un enfant se rend seule auprès d'une pierre dressée consacrée à l'usage par toutes les femmes se trouvant dans la même situation. Tout en étant considérée comme pierre de fécondité, la pierre levée est ici utilisée à la manière d'une pierre de pari et de hasard. En effet, la femme cherche des cailloux et en lance en direction du sommet de la pierre levée. Le caillou doit reposer sur le haut et s'y maintenir. [...] Enfin la femme prononce un vœu en prévision d'un exaucement. » (Joussaume, 1985, p. 300)

Il est intéressant de constater que l'on a autrefois supposé que les menhirs de Madagascar étaient destinés à accueillir des âmes errantes. Cette attribution est sans doute une invention secondaire « car la pierre dressée ne doit être considérée dans ce cas, que comme le substitut de l'ancêtre non déposé dans le caveau familial » (Joussaume et Raharijaona, 1985, p. 544).

En République centrafricaine, Pierre Vidal a révélé le mégalithisme de Bouar dans le nord-ouest du pays. Il mentionne les croyances secondaires attachées aux pierres levées par les principaux habitants de la région, les Kara, de l'important groupe gbaya (Vidal, 1969, p. 133-135). Pour les Gbaya, la pierre dressée, *tajunu*, qui existait avant eux, est l'œuvre du dieu Sô « qui aurait jeté du ciel ces pierres », « en paquet ». Ils ignorent leur raison d'être mais les considèrent comme « dangereuses ». « Pour neutraliser ce pouvoir, et pensant satisfaire Sô, les hommes ont jugé utile de faire régulièrement des offrandes aux *tajunu*. » Par ailleurs, un site à *tajunu* est considéré comme la demeure d'un autre dieu, secondaire, nommé Káo, qui intervient dans le territoire, la terre, et dont chaque clan est dépositaire : « de ses bonnes ou mauvaises dispositions dépendront la bonne ou mauvaise fortune des hommes ». Les mégalithes constituent alors « un autel de chasse ». Pierre Vidal indique qu'avant de débiter la fouille archéologique :

« Le vieillard qui faisait l'offrande habituelle à Sô tint à en faire une afin que les pierres ne soient hostiles ni à lui ni à nous. Il s'agissait d'une offrande de trois œufs et d'un peu de tabac. Quand je lui demandais ce que devenaient ensuite ses offrandes, il me répondit que c'était les pierres qui les mangeaient » (Vidal, 1969, p. 17-19 et p. 25)

## PIERRES VIVANTES

Les non-humains durent être puissants. Quel'on pense aux explications embarrassées des commentateurs pour contourner l'adoration dont est l'objet la pierre enchâssée dans le bétyle de la Kaaba<sup>2</sup>, ou encore aux commentaires de l'Église catholique qui promulgua de nombreux interdits contre les arbres, les points d'eau, les sources et les pierres, en détruisant beaucoup, les christianisant souvent (Niel, 1970, p. 63-76). Au nord de Paris, dans la forêt de Retz (Aisne), affleure une immense dalle naturelle de grès, la « pierre Clouise », du nom d'un ancien habitant du lieu. Il s'agit d'une « pierre glissade » où les jeunes gens se retrouvent. Une fête y était célébrée chaque année au premier dimanche de carême. En 1653, le curé d'Haramont en disait des choses peu aimables :

« Cm'estoient qu'une contjuration des meschantes festes payennes abolies par nostre sainte mère l'Eglise, et que les pratiques singulieres qui s'y faisoient, garçons et filles d'Haramont et du bourg de Villiers-Costerezt ne pouvaient qu'offenser grandement la bonne et saine moralitez. » (Leroy, 1959, p. 188)

Les fêtes ont continué jusqu'en 1867. La « pierre Clouise » est aussi une « pierre de légitimation » d'après les mots prêtés au père François Lorgue, de Lagny :

« Quante tu voudras savoir si tes jeunes sont d'toi, fous les su la Pierre Clouise, toi dans le haut, ta femme dans le bas... si leur glissade s'fait sans qu'y gueulent... y sont d'toi... sinon, bernique... Seurment ! t'entends c'tiot... y a des exceptions. » (Leroy, 1959, p. 188)

À une époque où la vivacité des croyances permettait de vastes enquêtes, Paul Sébillot a classé et établi le répertoire de nombreuses légendes et coutumes, notamment celles attachées aux pierres (Sébillot, 1904, chap. iv). De son côté, Salomon Reinach a donné une illustration de ce que l'on savait à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle sur les légendes et toponymes des menhirs et dolmens des régions françaises et d'Europe (Reinach, 1893). Certains des exemples qui suivent sont issus de ces publications. Les croyances populaires ont attribué des pouvoirs maléfiques ou des

vertus curatives aux menhirs et aux pierres bizarres dont les formes étranges suggéraient l'intervention des saints ou du diable si ce n'est des fées ou des géants ; les menhirs et les dolmens en font partie.

Mais certaines roches tout à fait ordinaires pouvaient posséder des vertus magiques. Rien de particulier ne distingue la « Pierre aux druides » de Saint-Roman-de-Codières, dans les Cévennes gardoises, des nombreux blocs erratiques qui parsèment les flancs de la montagne (fig. 2). Sur la même commune, les femmes se rendaient à la « Pierre aux fées » pour assurer leur fécondité. Les menhirs étaient immanquablement assimilés à des phallus et possédaient des vertus liées à la fertilité (Niel, 1970, p. 54).

Du menhir tombé de Soulatgets (sud du plateau du Larzac), on prétend que les femmes stériles le chevauchaient. Histoire vraie ou fantasme masculin ?

On se rendait parfois pour cette bonne raison au menhir de Grizac, « la Pierre plantée » (Pont-de-Montvert, Lozère) :

« Plus loin, là-bas, en allant sur Grizac, y a en une autre [pierre]. Un menhir qu'ils appellent. Là, ils disaient que... ici, y avait des superstitions que les femmes qui voulaient avoir l'enfant, qui pouvaient pas en avoir, il fallait qu'elles aillent à côté de cette pierre se coucher, près de cette pierre. Bien sûr qu'il fallait pas qu'elles soient seules, autrement, je crois bien que... [rire]... » (Anonyme, 2002)

Les jeunes gens et la Lune sont parfois en lien avec les mégalithes. En Bretagne, le dolmen de type angevin de la « Roche aux Fées » (Essé, Ille-et-Vilaine), un des plus grands mégalithes de France, a suscité de nombreuses légendes. À la pleine lune, les jeunes amoureux y font le tour, les filles par la gauche, les garçons par la droite, ils comptent les pierres et si les chiffres correspondent, ils se marieront dans l'année.

Mais une légende sans doute très ancienne intéresse plus directement notre propos. Le dolmen est assimilé à une grotte dans ce récit alors que dans d'autres il s'agit d'un temple. Rappelons que les dolmens étaient enfouis à l'origine sous un tumulus de pierraille ou de terre. Le dialogue par l'intermédiaire d'êtres surnaturels concerne les ancêtres méritants :

« Les Fées, du temps où elles vivaient, honoraient après leur mort ceux qui avaient fait quelques biens durant leur vie, et bâtissaient des grottes indestructibles pour mettre leurs cendres à l'abri de la

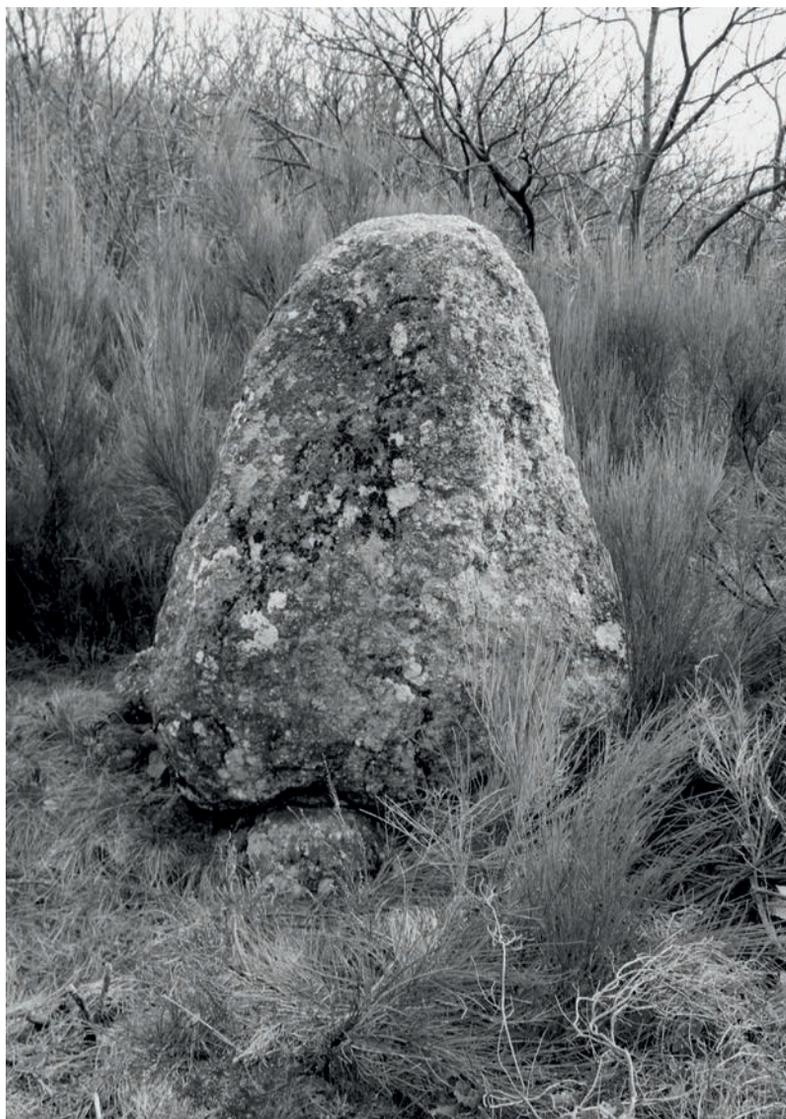


Fig. 2. La « Pierre aux druides », Saint-Roman-de-Codières, Gard  
(photo Luc Jallot, 2019)

malveillance et de la destruction du temps. Elles venaient très souvent causer avec les morts. » (Le Scouëzec, 1970, p. 232)

Beaucoup de pierres étaient souveraines contre les maux. Pierre et eau ou mégalithe et eau sont deux principes curatifs très souvent liés (Aubin, 1979). Les pierres « pertuses » ou « pourtues » du Morvan, attribuées à saint Martin, sont des roches percées de cuvettes ou de bassins aux formes évocatrices auxquelles on assigne un pouvoir magique. L'eau contenue dans les cuvettes est réputée agir contre les fièvres. Celle de Montigny-sur-Canne dépassait de cinquante centimètres au-dessus du sol. On s'y rendait pour recueillir l'eau qui se trouvait dans les trous de la pierre. Il n'était pas considéré bon de menacer la pierre.

« Un prêtre des environs ayant voulu faire cesser ce pèlerinage fut soudain saisi d'une fièvre si violente qu'il fut obligé d'y envoyer solliciter sa grâce et qu'ayant résolu de faire arracher cette digne pierre, il ne put en venir à bout, parce qu'elle s'enfonçait à mesure qu'on s'efforçait de la sortir. » (Desforges, 1918, p. 307)

Si les pierres trouées savent se défendre, elles possèdent aussi le pouvoir de baptiser. Le « baptême de la pierre » est attesté à la « Pierre percée » de Fouvent (Haute-Saône). Il consistait à faire passer des nouveau-nés dans une pierre trouée pour les « préserver de toutes sortes de maladies et leur porter bonheur pendant tout le cours de leur vie » (Gasser, 1905, p. 32-33). Le même rite de passage permettait de hâter la guérison d'un enfant malade. Une autre pierre curative, la « Pierre percée » de Travès, était recouverte d'huile, « le liquide recueilli était administré aux malades comme remède<sup>3</sup> » (Gasser, 1905, p. 33).

Les silhouettes des pierres ont pu suffire à exciter l'imagination et à susciter la légende comme dans le cas des « pénitents » des Mées, près de Digne (Alpes-de-Haute-Provence), pétrifiés par saint Donat (Lauras-Pourrat, 1973, p. 293-294). Ces exemples montrent la personnalisation de pierres qui tournent, dansent, se déplacent pour boire à la rivière, parlent ou chantent. Souvenir des travaux de transport et des fêtes païennes, dit-on. Le grand menhir de champ Dolent, en Ille-et-Vilaine, s'enfonce dans le sol et sa disparition marquera la fin du monde (Le Scouëzec, 1970, p. 220). Les pierres sont vivantes, comme en pays gbaya où on les nourrit. Gérard Cordier signale que les noms de certains menhirs d'Indre-et-Loire

sont en rapport avec des liquides (vinaigre, huile) et les œufs (Cordier, 1963, p. 103 sq.).

Les chaos rocheux, comme les alignements de menhirs, tombent de la hotte du Diable ou sont perdus par les fées ou les géants. Des légendes, très populaires dans les Cévennes, évoquent la « Vieille », un être porteur de mégalithe, qui se déplace selon un itinéraire à péripéties d'un point à l'autre des montagnes, laissant parfois derrière elle un menhir :

« Le menhir [*sic* : c'est un dolmen] de la « Pierre de la Vieille » n'est d'ailleurs pas le seul concerné par le récit. Le Plan de Fontmort est également marqué par un menhir à cupules, même si celui-ci n'est pas expressément cité dans les différentes versions de la légende, de même que le Serre des Laupies. Enfin, un des témoins interrogés finit son récit en précisant que l'on peut encore voir sur la montagne de Vieille Morte, la tombe de la fameuse Vieille. » (Anonyme, 2002)

Le conte qui « permet d'inscrire des éléments forts du paysage dans un légendaire des temps et des origines » connaît plusieurs variantes et a laissé sa trace dans de nombreux lieux-dits au sud du Massif central. Mais il fait peut-être plus que cela. Gérard Cordier cite à ce propos un passage attribué à Paul Sébillot :

« Si Dieu n'avait arrêté leur croissance, les pierres auraient envahi la terre au point de ne plus laisser de place aux végétaux. Dans le bocage normand les veines des blocs sont des canaux par où circule la sève qui entretient leur végétation. » (Cordier, 1963, p. 104)

Le paysage minéral tout entier est un être vivant, agissant pour son propre compte dans cette métaphore du sang et du corps. La piste mérite d'être suivie. Les rochers qui font les montagnes sont eux aussi investis d'une médiation, tout comme les grottes, les sommets et les points singuliers du paysage. En Espagne, trois énormes blocs naturels qui ne semblent pas issus d'un dolmen occupent le centre de la chapelle de Biscaye-San-Miguel de Arrechinaga (Markina-Xemein, Pays basque). Le plan hexagonal du bâtiment encadre parfaitement le gigantesque mégalithe. L'autel et les officiants sont placés sous les blocs qui se tiennent en appui l'un sur l'autre et les fidèles peuvent se placer autour. Cette architecture est clairement conçue en fonction de l'emplacement des

pierres. Selon la légende, la cellule d'un ermite était placée juste dessous au Moyen Âge. Lors de son périple espagnol de 1801, Alexander von Humboldt rapporte que le contact direct avec les pierres permettait de guérir des maladies. Une autre croyance dit qu'un jeune homme désirent se marier dans l'année doit passer trois fois dessous. Cette pratique était encore en vigueur à cette époque (Fergusson, 1872, p. 337-388). En Italie, et notamment dans le Piémont, se rencontrent d'autres cas associant un culte chrétien à la vénération de pierres mégalithiques. On peut faire un parallèle intéressant entre les sites à gravures préhistoriques de Capo di Ponte en Valcamonica (Italie), où sont figurées des milliers de gravures rupestres, et, dans le même secteur, la grande roche de l'église des saintes Faustine et Liberata, portant des empreintes de mains qui font toujours l'objet d'une dévotion (Troletti, 2010).

Sur ce thème, Robert Hertz a donné, peu de temps avant sa mort en 1915, durant la Grande Guerre, une étude passionnante sur un culte montagnard, celui de saint Besse. Son essai se propose de restituer de façon argumentée un rite pré-chrétien sous la légende du saint alors toujours honoré dans un ermitage alpin proche du val d'Aoste, près du Grand Paradis (Italie). Au siècle dernier, chaque année, le 10 août, un pèlerinage rassemblait en ce lieu les habitants des paroisses environnantes :

« La chapelle de saint Besse est comme soudée au flanc d'un gros bloc schisteux, énorme menhir naturel, qui se dresse, isolé, au milieu des pâturages et dont la face forme une paroi verticale et même surplombante. [...] [fig. 3]. Derrière l'autel, une échelle dressée permet d'atteindre au cœur même du mont. Les fidèles y montent et avec leur couteau "piquent" la roche afin d'en détacher de petites parcelles qu'ils rapporteront pieusement chez eux. Ce sont les "pierres de saint Besse". On les considère comme les reliques du saint. En temps ordinaire, on les garde simplement dans sa maison à la façon d'un talisman ; mais en cas de péril spécial, à la guerre par exemple, on les porte sur soi. » (Hertz, 1928 [1913], p. 139 et p. 144)

Ces fragments réduits en poudre et mêlés à l'eau constituent un remède souverain contre la maladie. Lorsqu'il étudie ce culte, Hertz perçoit un problème de morphologie sociale. Il formule une hypothèse sur le peuplement de la vallée, fil directeur de son étude. En ethnologie,



Fig. 3. Le sanctuaire de Saint-Besse, val Soana, Italie (photographie Joël Perinet, 2007, (<http://perinet.blogspot.com/archive/2007/12/14/san-besso.html>))

en géographe et en historien, il raccorde la légende « au culte ancien d'un dieu ni anthropomorphe, ni personnel », car :

« [...] dans le fond des hautes vallées, des croyances et des gestes rituels se perpétuent depuis plusieurs millénaires, non point à l'état de survivances ou de "superstitions", mais sous la forme d'une véritable religion, qui vit de sa vie propre et qui se produit au grand jour sous un voile chrétien transparent » ; religion qu'il qualifie de "préhistorique". » (Hertz, 1928 [1913], p. 190-191)<sup>4</sup>

Une analyse de la correspondance que Robert Hertz entretenait avec des chercheurs de son époque, dont Marcel Mauss, montre à quel point le folklore était traité avec condescendance par ses contemporains, apparaissant à leurs yeux comme une aimable distraction de savant (Belmont, 2003). Cependant, Marcel Mauss a toujours dit le plus grand

bien des travaux de Hertz, qu'il a publiés quelques années après sa disparition (Hertz, 1928). Et si Arnold Van Gennep<sup>5</sup> contesta au culte de saint Besse l'originalité sur laquelle se fondait l'analyse de son hagiographe, cette enquête est aujourd'hui considérée comme l'« essai précurseur de l'anthropologie historique européenne » (Isnart, 2004, p. 49). L'étude du culte de saint Besse illustre une étonnante résilience de la médiation opérée par les non humains minéraux. En ce lieu, l'opposition entre humain et non-humain n'existe pas, elle serait juste voilée.

### QUI SONT CES NON-HUMAINS MINÉRAUX, QUI BRUISSENT AU CŒUR DES PIERRES ?

Dans les cas brièvement examinés parmi des centaines d'autres, les pierres accueillent et dispensent, sanctionnent à l'occasion, accordent la santé, la fertilité, la prospérité. Il existe donc un attachement entre les vivants et l'esprit ou l'âme des pierres qui implique un échange plus ou moins équilibré de propriétés mutuelles. Ces caractéristiques définissent un rapport concret entre les humains et des agents non humains (Barbier et Trépos, 2007, p. 35-37). Celui-ci est conçu à travers une expérience vécue et une relation institutionnalisée. Mais, pourquoi des mégalithes ? On peut y trouver une intentionnalité : le souvenir généreux d'une redistribution fastueuse de biens et de nourritures qui ancre dans le temps, à travers la puissance évocatrice et durable de la pierre gigantesque, le pouvoir d'un « grand homme ». À la Pierre aux fées, on n'accueille que les cendres des personnes estimables et, dans le sanctuaire familial Jaintias, le monolithe le plus important est réservé à l'ancêtre méritant du clan. On constate que le culte des pierres gigantesques subsiste tant qu'elles durent. D'une certaine façon, cette nécessité de mérite ou de valeur chez les humains – qui existe à divers degrés – est dépassée par celle des pierres quand disparaît le souvenir des « mécènes » ; quand, dans l'indétermination de leur usage, de nouveaux attachements en font une autre puissance non humaine « en elle-même » avec laquelle s'établissent de nouvelles transactions. C'est ce que font les Gbaya, cultivateurs d'Afrique centrale, qui craignent et honorent des pierres dressées dont la signification est oubliée, tout comme les bergers recueillant les fragments du rocher de Saint-Besse, relique intégrante d'un monde minéral fait d'espaces lithiques et de hautes montagnes. Quelle autre qualité, outre la démesure qui n'est pas toujours requise, peut susciter ce respect ? Il est

possible d'envisager que les grandes pierres se placent en quelque sorte à l'interface de deux mondes, celui de la nature brute, apprivoisée mais autonome, et celui de la nature transformée et anthropisée comme l'est la pierre détachée de sa matrice et déplacée dans le territoire humain. Toutefois, le rocher sacralisé, celui qui n'a pas bougé depuis que les dieux ou les géants ont façonné le monde, est aussi celui sur lequel on se frotte et sur lequel on pose les mains, à qui l'on adresse une supplique, à qui l'on offre de la nourriture, souvent, un sacrifice.

Faire état de cette prégnance n'explique pas la reproduction d'une médiation qui dépasse le temps et l'étendue des cultures et des civilisations. À ce titre, l'enquête de Robert Hertz s'inscrit dans la lignée de ceux qui cherchent à extraire la croyance païenne de la coutume catholique. Cette éventualité est-elle liée à notre bonne connaissance des archétypes chrétiens ? André Varagnac avait créé le terme d'*archéocivilisation*, avec lequel il intitula sa revue, pour rendre compte de la continuité des dispositions psychiques et émotionnelles qui caractérisent les choix culturels qui se maintiennent au cours du temps tout au long de la Préhistoire et de la Protohistoire (Varagnac, 1948). Le structuralisme mit en quelque sorte un terme à ce « folklore éternel » en montrant que s'il existe des invariants, ils constituent un invisible traduit dans un système de transformations qui ne s'illustre pas nécessairement dans une permanence des symboles et des traits culturels (Chandivert, 2015). L'ambition semble donc un peu vaine, dans la mesure où quelques générations suffisent à recomposer le mythe et les légendes.

De surcroît, examiner le rôle des pierres dans la médiation entre les humains et les non-humains minéraux semble relever du seul domaine de l'anthropologie, même si la construction des scénarios archéologiques emprunte souvent aux observations ethnographiques. En quoi le concept de « non humain », qui relève d'une immatérialité renvoyant à des catégories ontologiques, peut-il servir les problématiques de l'archéologie essentiellement fondées sur la recherche d'invariants matériels renvoyant à des comportements sociaux, économiques, culturels et symboliques ? La question est probablement mal posée. Il faudrait plutôt inverser le propos et se demander par quels procédés l'archéologie peut-elle thématiser la profondeur historique qui manque parfois à l'ethnologie pour établir des règles à valeur universelle. Bien évidemment, il s'agit de rechercher des témoignages visibles, mais encore non perçus, par l'intermédiaire d'un concept déjà formulé, celui de « non-humain minéral ». L'hypothèse

est déductive mais l'enquête est inductive. L'exemple de l'île de Pâques est probablement significatif. On a longtemps pensé, sur la base de légendes, que les statues géantes avaient été violemment renversées de leurs plateformes à la suite de guerres tribales et que leur fabrication avait été brutalement abandonnée sous forme d'ébauches nichées dans les carrières situées sur les pentes du volcan Rano Raraku. Or, sans pouvoir entrer ici dans le détail du raisonnement, les fouilles conduites par Nicolas Cauwe invalident cette hypothèse en montrant que les statues considérées comme des ébauches

« [...] relèveraient plutôt d'une humanisation des falaises que d'un désir de fabriquer des statues détachables et transportables. L'enfouissement volontaire des géants dressés dans et autour du volcan achève de convaincre du désir de les laisser sur leur lieu de fabrication. » (Cauwe, 2010, multimédia, non paginé)

Même si cette hypothèse convaincante fait débat, l'humanisation du volcan relève bien d'une médiation entre humains et non-humains. Il existe donc des démonstrations archéologiques de l'application de ce concept, indépendamment de sa vérité absolue. En Suisse, la fouille de la nécropole dolménique du Petit-Chasseur (Sion, Valais) a mis au jour des stèles brisées représentant des personnages stylisés. Ces statues-menhirs furent réutilisées dans la construction de nouvelles tombes mégalithiques. Le bris intentionnel se rapporterait à la mort d'un leader, pour son oubli ou suite à la perte de son rang (Gallay, 2011, p. 137-146). Une hypothèse complémentaire peut être émise : les fragments réutilisés manifestent la continuité des lignages ou le transfert d'un pouvoir ancien à de nouveaux chefs. Envisager la médiation des pierres permet de tester des hypothèses qui ne l'étaient pas. À une autre échelle, la roche, le minéral, entre dans la composition d'une forme plus large de monumentalité, celle du paysage lithique, quand le territoire n'est plus la résultante de la seule exploitation de la ressource mais donne à voir des espaces modelés par leur géologie composée de sommets, crêtes, vallées, comme autant d'histoires d'un espace ressenti (Tilley, 1994). La prise en compte individuelle des éléments constituant les ensembles de monolithes et les tombes gigantesques ouvre également la voie d'une restitution des paysages mégalithiques tels qu'ils pouvaient se présenter avant l'extraction de ces matériaux. Le mégalithe est alors conçu comme

une sorte de démontage et de recomposition de son environnement (Scarre, 2013). Cette illustration renvoie non seulement au gigantisme du monument lui-même mais aussi à l'ensemble d'un lieu habité par le minéral ; un lieu immatériel car virtuellement reconstitué, où les « non-humains minéraux » se déploient dans un espace géographique qui répond à celui des vivants. L'explication vaut pour toute forme de monumentalisation. Ainsi, la puissante enceinte de pierres du Castelo Velho de Freixo de Numão (Vila-Nova-de-Foz-Côa, Portugal) est interprétée en tant que monument intégré à une scénographie configurant le haut-relief de la colline sur lequel il est implanté ainsi que le paysage visible qui l'entoure (Jorge, 2005). Dans les Alpes centro-méridionales, Geoffroy de Saulieu va dans le même sens en opposant les stèles anthropomorphes qualifiées d'art « monumental » aux parois rocheuses d'altitude couvertes de milliers de symboles mais peu accessibles et qualifiées d'art « discret » (Saulieu, 2004). La roche devient ainsi le lieu d'un dialogue différent mis en scène près des habitats ou qui accompagne le parcours des humains parmi les non-humains minéraux dans des lieux retirés. Si cette hypothèse renvoie aux pays parcourus par la « Vieille » chargée de son mégalithe, sorte de warrwiyān cévenol marquant les épisodes de son passage de traces singulières signalant les lieux mythiques liés aux origines<sup>6</sup>, on pense plutôt aux ensembles de monolithes mis en cercle ou en immenses alignements qui résultent d'une forme exacerbée d'humanisation des paysages, par l'implantation multipliée des pierres.

## RETOUR VERS LE FUTUR

Du pays konso, en Éthiopie, aux Alpes, en passant par l'Indonésie et les légendes de Bretagne, cet article laisse beaucoup de thèmes dans l'ombre. Les pierres que l'on emporte et qui soignent – variolite, staurotite par exemple –, mais aussi d'autres aspects relatifs aux pierres levées n'ont pas été abordés. L'océan Atlantique n'a pas été traversé, le minéral aurait pourtant beaucoup à « dire » dans le Nouveau Monde. J'ai à peine évoqué l'art anthropomorphe sur pierre et sur roche, sa diffusion en Europe et dans d'autres régions, et les implications de l'évolution des représentations (Guilaine, 2014). Le glissement de l'art animalier à l'art anthropomorphe n'est pas la seule manifestation d'une mutation qui a forcément influencé le rapport avec les non-humains (Jallot et Sénépart, 2008).

Qu'en est-il aussi du mythe moderne de la « déesse mère » et de son effet sur ce rapport ? (Testart, 2010 ; Demoule, 2007). De façon préliminaire, je me suis interrogé sur le rôle tenu par les pierres et les roches sacrnalisées dans la médiation entre les non-humains minéraux et les humains dans des sociétés anciennes dont les représentations du monde se référaient à la catégorie de l'animisme ou dans des sociétés historiques dont les croyances – ou une partie de celles-ci – relevaient du même principe. En archéologie, ce genre d'enquête n'a d'intérêt qu'à la mesure de la part laissée à la chronologie et à l'établissement des faits. L'archéologue britannique Ian Hodder fait depuis longtemps figure de référence dans le domaine de l'archéologie post-processuelle, en fondant ses thèses sur des concepts empruntés à la sociologie et à l'anthropologie. Par l'intermédiaire de l'écologie comportementale, de l'archéologie cognitive et de la théorie des réseaux d'acteurs, il met en scène l'imbrication d'interrelations complexes entre une nature agissante et les humains à travers des « choses » qui relèvent d'entités particulières (Hodder, 2012). On retrouve ici les non-humains. N'ayant pas réussi à prendre la mesure de ses propositions et n'ayant surtout pas l'ambition d'établir à partir de cet essai une théorie universelle des relations passées et présentes entre les hommes et les choses, je propose d'ouvrir quelques portes moins imposantes vers une façon – non moderne – d'appréhender les faits matériels.

À ce titre, j'évoquerai une dernière illustration de cette tentative de sortir du champ habituel de l'enquête archéologique à travers un article publié récemment par l'archéologue Gilly Carr, qui a étudié les bunkers de la Seconde Guerre mondiale construits en béton sur le front de mer des îles anglo-normandes (Carr, 2018). Elle s'est intéressée aux récits des jeunes gens qui s'efforcent de devenir des témoins privilégiés de cette période en évoquant les fantômes de soldats allemands hantant ces ouvrages militaires :

« La physicalité même de l'expérience – qu'il s'agisse des enregistrements sonores, des photos, des lumières vacillantes, des médiums ou des murs de béton du bunker – fournit un support pour démontrer, parler et écrire sur cette réalité qui, sans cela, serait décrite à l'aide de mots jugés illégitimes, ou dont l'usage ne ferait que réinstaurer la distinction entre matériel et immatériel. » (Carr, 2018, p. 46)

L'auteur précise en introduction de son article que « [...] les archéologues ne parlent ni n'écrivent – ou plutôt, n'ont pas le droit de parler ni d'écrire – sur ces choses ». Le thème des non-humains minéraux sort en effet du cadre habituel des enquêtes archéologiques, mais il détermine pourtant un nouveau paradigme, au croisement des recherches conduites dans les différentes disciplines des sciences sociales. Le concept « non-humain » a ouvert des autoroutes à la sociologie et à l'anthropologie et propose de nouvelles pistes à l'archéologie aux côtés de l'ethnologie à condition de soumettre les archétypes aux exigences de la preuve et d'introduire une dimension temporelle validant – ou invalidant peut-être – des règles considérées comme universelles. Mais cette problématique a une implication beaucoup plus large lorsqu'elle établit au sein des sciences dites « humaines » la place du naturel en tant qu'« immatérialité concrète ». Car, dans la vie de tous les jours, ces réflexions de savants entrent en résonance avec une forme de panthéisme qui interfère dans le débat politique et s'invite dans le domaine privé (Descola, 2008). L'aboutissement de cette enquête scientifique et de ce débat public conduira-t-il à l'établissement d'un nouveau contrat social où la nature sera présente ? C'est humblement mon souhait.

## BIBLIOGRAPHIE

- ADAMS, Ron L., 2016, « Big animals and big Stones. An ethnoarchaeological exploration of the social dynamic of livestock use in megalithic societies of Eastern Indonesia », p. 97-115 in Christian Jeunesse, Pierre Le Roux et Bruno Boulestin (sous la dir. de) : *Mégalithismes vivants et passés. Approches croisées*, Oxford, Archeopress.
- ANONYME, 2002, « Entre légendaire fantastique et légendaire toponymique : la Vieille Morte en Cévennes », p. 33-56 in Jean-Noël Pelen (sous la dir. de) : *Rives nord-méditerranéennes. Journées d'étude de l'UMR TELEMME* (texte en ligne : <http://journals.openedition.org/rives/117>).
- AUDIN, Pierre, 1979, « Un exemple de survivance païenne à l'époque contemporaine : le culte des fontaines dans la France de l'Ouest et du Centre-Ouest », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 86 (1), p. 83-107.
- BARBIER, Rémi et Jean-Yves TRÉPOS, 2007, « Humains et non-humains : un bilan

- d'étape de la sociologie des collectifs », *Revue d'anthropologie des connaissances*, 1 (1), p. 35-58 (texte en ligne : [www.cairn.info/revue-anthropologie-des-connaissances-2007-1-pag@e-35.htm](http://www.cairn.info/revue-anthropologie-des-connaissances-2007-1-pag@e-35.htm)).
- BELMONT, Nicole, 2003, « Légende populaire et fioritures savantes. Les archives de Robert Hertz sur saint Besse », *Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie*, 1 (4), p. 77-90 (texte en ligne : [www.persee.fr/doc/mar\\_0758-4431\\_2003\\_num\\_31\\_1\\_1805](http://www.persee.fr/doc/mar_0758-4431_2003_num_31_1_1805)).
- BONATZ, Dominik, 2007, « Les mégalithes de Sumatra », *Pour la Science*, 420, p. 44-51 (texte en ligne : [www.pourlascience.fr/sd/archeologie/les-megalithes-de-sumatra-6962.php](http://www.pourlascience.fr/sd/archeologie/les-megalithes-de-sumatra-6962.php)).
- CARR, Gilly, 2018, « La mémoire du béton », *Terrain*, 69, p. 40-57 (texte en ligne : <http://journals.openedition.org/terrain/16616> ; DOI : 10.4000/terrain.16616).
- CAUWE, Nicolas, 2010, « Pour une nouvelle histoire de l'île de Pâques. Dix années de fouilles belges à l'île de Pâques », *Korégos. Revue encyclopédique multimédia des arts, sous l'égide de l'Académie royale de Belgique*, reporticle 19, non paginé (texte en ligne : [www.koregos.org/fr/nicolas-cauwe-pour-une-nouvelle-histoire-de-l-ile-de-paques/references/](http://www.koregos.org/fr/nicolas-cauwe-pour-une-nouvelle-histoire-de-l-ile-de-paques/references/))
- , 2011, *Île de Pâques. Le grand tabou*, Louvain-la-Neuve, Versant Sud, 158 p.
- CHANDIVERT, Arnauld, 2015, « André Varagnac et les contraintes de l'histoire, La trajectoire tourmentée d'un folkloriste après guerre », *Ethnologie française*, 45 (1), p. 167-174.
- CONDOMINAS, Georges, 1980, *L'Espace social. À propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Flammarion (« Sciences »), 539 p.
- CORDIER, Gérard, 1963, *Inventaire des mégalithes de la France*, 1, Indre-et-Loire, Paris, CNRS, 171 p. (1<sup>er</sup> supplément à Gallia-Préhistoire).
- CROS, Jean-Paul, 2016, « François Bernardin Azaïs et les débuts de l'archéologie éthiopienne », p. 165-180 in Christian Jeunesse, Pierre Le Roux et Bruno Boulestin (sous la dir. de) : *Mégalithismes vivants et passés. Approches croisées*, Oxford, Archeopress.
- DEFORGES, Antoine, 1918, « Survivances. Les Sources païennes et les Pierres Pertuses christianisées du Morvan. Leurs vertus curatives. Leurs légendes », *Bulletin de la Société préhistorique française*, 15 (6), p. 301-308.
- DEMOULE, Jean-Paul, 2007, *Naissance de la Figure. L'Art du Paléolithique à l'âge du Fer*, Paris, Hazan, 208 p.
- DESCOLA, Philippe, 2002, « L'anthropologie de la nature », *Annales. Histoire, sciences sociales*, 2002/1 (57<sup>e</sup> année), p. 9-25.
- , 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), 623 p.
- , 2008, « À qui appartient la nature ? », *La Vie des idées*, 21 janvier 2008 (texte en ligne : [www.laviedesidees.fr/A-qui-appartient-la-nature.html](http://www.laviedesidees.fr/A-qui-appartient-la-nature.html)).

- FERGUSSON, James, 1872, *Rude Stone Monuments in all countries. Their âge and use*, Londres, John Murray, 561 p.
- GALLAY, Alain, 2011, *Autour du Petit-Chasseur. L'archéologie aux sources du Rhône, 1941-2011*, Paris/Sion, Errance/Musée d'histoire du Valais, 192 p.
- , 2007, *Les Sociétés mégalithiques. Pouvoir des hommes, mémoire des morts*, Lausanne, Presses polytechniques romandes (« Le savoir suisse »), 141 p.
- GASSER, Auguste, 1905, « Les pierres percées de la Saône supérieure », *Bulletin de la Société préhistorique française*, 2 (1), p. 31-34.
- GUILAINE, Jean, 2014, « Préhistoire et masculinité. La construction du guerrier au Néolithique et à l'Âge du bronze », p. 69-79 in Maiténa Sohn (sous la dir. de) : *Une histoire sans les hommes est-elle possible ? Genre et masculinité*, Lyon, Sociétés, Espaces, Temps (texte en ligne : <https://books.openedition.org/enseditions/838?lang=fr>)
- HERTZ, Robert, 1928, « Saint Besse. Étude d'un culte alpestre », p. 131-191 in Robert Hertz, *Mélanges de sociologie religieuse et folklore*, Paris, Librairie Félix Alcan (« Bibliothèque de Philosophie contemporaine. Travaux de l'Année sociologique publiés sous la direction de M. Marcel Mauss »), avant-propos de Marcel Mauss, préface d'Alice Robert Hertz, 252 p.
- HODDER, Ian, 2012, *Entangled. An Archaeology of the Relationships between Humans and Things*, West Sussex, John Wiley & Sons Ltd, 264 p.
- ISNART, Cyril, 2004, « Insignifiance et vertu des saints légionnaires », *Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie*, 32 (4), p. 49-68.
- JALLOT, Luc, 2008, « Archéologie et diversité culturelle », *Archéopage*, hors-série 1, « Construction de l'archéologie. Offert à Jean-Paul Demoule », p. 84-91.
- JALLOT, Luc et Ingrid SÉNÉPART, 2008, « Haches-marteaux et statues-menhirs dans le sud de la France. De l'objet à sa représentation », p. 215-255 in Anonyme (sous la dir. de) : *Archéologie de la Provence et d'ailleurs. Mélanges offerts à Gaëtan Congès et Gérard Sauzade*, Aix-en-Provence, Éd. de l'APA (*Bulletin archéologique de Provence*, hors-série, 5).
- JEUNESSE, Christian, Pierre LE ROUX et Bruno BOULESTIN (sous la dir. de) : *Mégalithismes vivants et passés. Approches croisées*, Oxford, Archeopress, 294 p.
- JORGE, Susana, Oliveira, 2005, *O Passado é Redondo, Dialogando com os Sentidos dos Primeiros Recintos Monumentais*, Porto, Edições Afrontamento (« Biblioteca de Arqueologia », 2), 244 p.
- JOURNET, Nicolas, 2012, « Sophie Houdart, Ethnologue des petits êtres », *Sciences humaines*, 235, numéro spécial « Les identités sexuelles », mars (texte en ligne : [https://www.scienceshumaines.com/sophie-houdart-ethnologue-des-petits-etres\\_fr\\_28453.html](https://www.scienceshumaines.com/sophie-houdart-ethnologue-des-petits-etres_fr_28453.html)).
- JOUSSAUME, Roger, 2018, « De l'interprétation des tombes à stèles des Konso d'Éthiopie, Afrique », *Archéologie et Arts*, 14, p. 77-86 (texte en ligne : <http://journals.openedition.org/aaa/1769> ; DOI : 10.4000/aaa.1769).

—, 1985, *Des Dolmens pour les morts, Les mégalithismes à travers le monde*, Paris, Hachette, 399 p.

JOUSSAUME, Roger et Victor RAHARIJAONA, 1985, « Sépultures mégalithiques à Madagascar », *Bulletin de la Société préhistorique française*, 82 (10-12), p. 534-551.

LAPORTE, Luc, Hamady BOCOUM, Régis BERNARD, Francis BERTIN, Vincent DARTOIS, Adrien DELVOYE, Malik DIOP, Abdoulaye KANE et Laurent QUESNEL, 2009, « Le site mégalithique de Wanar (Sénégal). Note préliminaire sur un nouveau programme de coopération entre la France et le Sénégal (2008-2011) », *Archéologie et Arts*, 5, n. s. « Afrique » 2007-2009, p. 99-108 (texte en ligne : <https://journals.openedition.org/aaa/827>).

LAURAS-POURRAT, Anette, 1973, *Guide de l'Auvergne mystérieuse*, Paris, Tchou éditeur (« Les guides noirs »), 576 p.

LAURIÈRE, Christine, 2014, *L'Odyssée pascuane. Mission Métraux-Lavachery, île de Pâques (1934-1935)*, Paris, Les Carnets de Bérose (Lahic/DPRPS-Direction générale des patrimoines), 3, « Missions, Enquêtes, terrains de l'ethnologie. Années 1930 », 199 p.

LECLERC Jean, 1985, « Les monuments mégalithiques d'Europe », *Communications*, 42, numéro spécial « Le gigantesque », dirigé par Bernard Paillard, p. 13-26.

LEROY, Marcel, 1959, « Contes et Légendes de la Forêt de Retz », *Bulletin folklorique de l'Île-de-France*, 6, avril-juin, p. 167-192 (texte en ligne : [http://cfranquelin.free.fr/shrvc/production/legendes\\_pages\\_de\\_1981\\_tome\\_26.pdf](http://cfranquelin.free.fr/shrvc/production/legendes_pages_de_1981_tome_26.pdf)).

LE SCOUËZEC, Gwenc'hlan, 1966, *Guide de la Bretagne mystérieuse*, Paris, Tchou éditeur (« Les guides noirs »), 670 p.

MANJAKAHERY, Barthélémy, 2005, « Contribution à l'étude du mégalithisme à Madagascar. L'exemple des populations bara (centre-sud de Madagascar) », p. 315-320 in Michel Martzluff (sous la dir. de) : *Roches ornées, roches dressées, colloque en hommage à Jean Abélanet (Perpignan, 24-25 mai 2001)*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan.

MARAK, Quinbala, 2014, « Megaliths, types and its living traditions among the Jaintias of Meghalaya, India », *Bulletin of the Indo-Pacific Prehistory Association*, 32, p. 43-53.

MARIC, Tamara et Henri MARCHÉSI, 2015, « Pierres dressées et tiki de Polynésie orientale », p. 29-39 in Gabriel Rodriguez et Henri Marchési (sous la dir. de) : *Statues-menhirs et pierres levées du Néolithique à aujourd'hui. Actes du 3<sup>e</sup> colloque international sur la statuaire mégalithique (Saint-Pons-de-Thomières, 12-16 septembre 2012)*, Montpellier/Saint-Pons de Thomières, Direction régionale des affaires culturelles de Languedoc-Roussillon/Groupe archéologique du Saint-Ponais.

NIEL, Fernand, 1970, *La Civilisation des mégalithes*, Paris, Plon, 384 p.

PEEK, John, 1975, *Inventaire des mégalithes de la France*, 4, *Région parisienne*, Paris, CNRS, 408 p. (1<sup>er</sup> supplément à Gallia-Préhistoire).

REINACH, Salomon, 1893, « Les monuments de pierre brute dans le langage et les

- croyances populaires », *Revue archéologique*, 3<sup>e</sup> série, XXI, p. 195-226 et p. 229-367.
- ROUTLEDGE, Katherine, 1919, *The Mystery of Easter Island. The Story of an Expedition*, Londres, Sifton, Praed & Co Ltd, 404 p.
- SAULIEU, Geoffroy (de), 2004, *Art rupestre et statues-menhirs dans les Alpes*, Paris, Errance, 191 p.
- SCARRE, Chris, 2013, « Pierres et paysages : blocs naturels et éléments mégalithiques dans les monuments néolithiques britanniques », p. 181-191 in Jean-Noël Guyodo et Mens Emmanuel (sous la dir. de) : *Les Premières architectures en pierre en Europe occidentale. Actes du colloque international de Nantes (2-4 octobre 2008)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- SÉBILLOT, Paul, 1904, *Le Folklore de France*, t. I, *Le Ciel et la Terre*, Paris, Librairie orientale et américaine, 490 p.
- SELLATO, Bernard, 2016, « The Ngorek of the Central Highlands and "Megalithic" Activity in Borneo », p. 117-149 in Christian Jeunesse, Pierre Le Roux et Bruno Boulestin (sous la dir. de) : *Mégalithismes vivants et passés. Approches croisées*, Oxford, Archeopress.
- STEIMER-HERBET, Tara, 2018, *Indonesian Megaliths. A Forgotten Cultural Heritage*, Oxford, Archaeopress (« Archaeology »), 102 p. (texte en ligne : [www.academia.edu/37316383/Indonesian\\_Megaliths\\_A\\_Forgotten\\_Cultural\\_Heritage](http://www.academia.edu/37316383/Indonesian_Megaliths_A_Forgotten_Cultural_Heritage)).
- TILLEY, Christopher, 1994, *A Phenomenology of Landscape. Places, Paths and Monuments*, Oxford, Berg Publishers, 224 p.
- TESTART, 2010, *La Déesse et le grain. Trois essais sur les religions néolithiques*, Paris, Errance (« Les Hespérides »), 164 p.
- TROLETTI, Frederico, 2010, « The continuity between pagan and Christian cult nearby the archaeological area of Naquane », *Bulletin of Scandinavian Society for Prehistoric Art*, IX (1), numéro spécial « Capo di Ponte. Research inside the Church of Saint Faustina and Liberata, "Adoranten" », p. 90-103.
- VAN GENNEP, Arnold, 1929, *La Formation des Légendes*, Paris, Ernest Flammarion, 326 p.
- VARAGNAC, André, 1948, *Civilisation traditionnelle et genre de vie*, Paris, Albin Michel (« Sciences d'aujourd'hui »), 402 p.
- VIDAL, Pierre, 1969, *La Civilisation mégalithique de Bouar. Prospections et fouilles (1962-1966)*, Paris/Nanterre, Firmin Didot (« Recherches oubangiennes »)/Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, université de Nanterre, 142 p.

## NOTES

1. Je remercie Ingrid Sénépart et Pierre Le Roux pour avoir accepté de relire le texte et de m'avoir fait part de leurs remarques. Les approximations ou l'utilisation systématique d'un vocabulaire usuel propre à l'archéologie ne sont pas, bien évidemment, de leur responsabilité.
2. Wikipédia 2019 ([https://fr.wikipedia.org/wiki/Pierre\\_noire\\_\(islam\)#cite\\_note-30](https://fr.wikipedia.org/wiki/Pierre_noire_(islam)#cite_note-30)).
3. En Italie, dans les Pouilles, le rocher sacré de San-Vito (Calimera) est une dalle verticale percée, placée au centre d'une église. Un jour par an, les habitants passent en rampant par l'orifice pour se garantir des avantages liés à la purification ou la guérison. La cérémonie toujours pratiquée est illustrée par des films et des photos sur Internet.
4. Il est étonnant que l'analogie entre les « pierres de saint Besse » et l'hostie de la liturgie chrétienne n'ait pas été faite. L'idée du corps humain après sa mort tout entier contenu dans un fragment non humain minéral semble intéressante à relever.
5. Cité par Isnart (2004, p. 54-55).
6. Sans pour cela en faire l'expression d'un totémisme.

# LES FORMES DU STOCKAGE CHEZ LES CHASSEURS DE VIRUS

par

Frédéric KECK

*anthropologue*

*directeur de recherche CNRS*

*Laboratoire d'anthropologie sociale (Collège de France, EHESS, CNRS)*

Lorsque j'ai effectué mes enquêtes ethnographiques sur la grippe aviaire entre 2005 et 2012, deux ouvrages parus à ces deux dates dans la « Bibliothèque des sciences humaines » chez Gallimard m'ont indiqué l'ambition théorique à laquelle pouvait prétendre l'anthropologie : *Par-delà nature et culture* de Philippe Descola et *Avant l'histoire* d'Alain Testart. Mon entrée en 2010 au Laboratoire d'anthropologie sociale m'a cependant révélé deux personnalités intellectuelles très contrastées.

Philippe Descola, formé à la philosophie, a remis en question ses catégories de pensée à l'épreuve du terrain amazonien, et construit un dispositif conceptuel qui a été confronté à d'autres terrains. Alain Testart, après des études d'ingénieur, a proposé une vaste synthèse des données ethnographiques sans avoir lui-même réalisé de terrain, et a repensé les cadres de l'évolution d'une façon telle que d'autres chercheurs travaillant sur des périodes historiques anciennes découvrent à sa suite de nouveaux faits.

Descola, intéressé par les multiples formes de la nature, a été accusé de relativisme, tandis que Testart, attiré par le temps long de l'histoire, a été accusé d'évolutionnisme – les deux pires maux pour l'anthropologue. Tous deux ont profondément transformé le modèle structuraliste hérité de Claude Lévi-Strauss en posant de nouveaux problèmes à partir de la

méthode comparée appliquée rigoureusement à l'étude des données ethnographiques. Bien que n'ayant jamais eu la chance de discuter avec Alain Testart, alors que j'ai bénéficié de nombreuses conversations avec Philippe Descola, je voudrais rendre hommage à ces deux anthropologues en proposant une élaboration du concept de stockage à partir de mon terrain asiatique.

Dans un volume récent d'hommages à Alain Testart, Philippe Descola note que le stockage est une des « pépites » de la « boîte aux trésors » construite par l'auteur des *Chasseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalités* (Descola, 2018, p. 8).

« L'origine de la différenciation sociale ne procède ni de la domestication des animaux ni des inégalités économiques qu'elle entraînerait du fait de la sédentarisation mais du stockage des biens de subsistance par des chasseurs-cueilleurs déjà sédentaires. »

Contre l'évolutionnisme technologique, Testart a mis en valeur une logique relationnelle qui joue un rôle déterminant dans le passage d'une forme sociale à une autre ; mais contre le structuralisme lévi-straussien, il montre que cette logique ne se réduit pas aux formes de la réciprocité, car elle implique des pratiques de don et de sacrifice. Cependant, Descola s'écarte de Testart dans leur commune réévaluation du totémisme. Là où Testart fait du totémisme australien un « communisme primitif » dont dérivent les autres formes sociales, Descola en fait un mode d'identification parmi d'autres, dans une combinatoire qui inclut l'animisme, l'analogisme et le naturalisme. C'est pourquoi *Par-delà nature et culture* ajoute à la distinction faite par Testart entre le don et l'échange (Descola, 2005, p. 429-430) un autre mode de relation particulièrement visible en Amazonie, la prédation, comprise comme « un style de relations aux humains et aux non-humains fondé sur la capture de principes d'identité et de substances vitales réputées nécessaires à la perpétuation du soi » (Descola, 2005, p. 436). Le problème posé par Descola est de savoir comment la prédation, comme asymétrie négative peut se transformer en d'autres modes de relation entre des termes posés comme équivalents ou non équivalents. C'est une nouvelle version, basée sur d'autres prémisses, du problème posé par Testart du passage des chasseurs-cueilleurs aux sociétés plus inégalitaires à partir des formes du stockage.

Je me suis posé un problème comparable lorsque j'ai cherché à décrire les formes du stockage dans les techniques globales de gestion des épidémies. Il s'agissait notamment pour moi de comprendre pourquoi et comment des vaccins et des traitements antiviraux étaient stockés par les États pour préparer leurs populations à une pandémie de grippe. Je me trouvais confronté à deux paradigmes radicalement différents : d'un côté, un évolutionnisme biologique qui expliquait l'émergence des pandémies comme une conséquence du « don fatal du bétail » (*lethal gift of livestock*), justifiant ainsi l'accumulation des produits pharmaceutiques comme une réaction aux virus produits par l'accumulation des animaux domestiques (Diamond, 1997 ; Wolfe, 2012) ; de l'autre, un économisme biopolitique qui analysait la fabrication de « biovaleur » par l'anticipation de catastrophes futures et l'évaluation des risques dans une population (Rajan, 2006 ; Dumit, 2012). La première analyse prenait le point de vue des « chasseurs de virus » pour alerter les autorités sanitaires sur l'émergence de nouveaux virus dans des sociétés qui pratiquent elles-mêmes la chasse, comme si cette proximité au vivant qu'est la prédation devait déterminer les formes ultérieures de mise à distance. La seconde prenait plutôt le point de vue des sociétés pastorales pour montrer comment la surveillance des populations repose sur le sacrifice arbitraire de certains groupes au bénéfice d'autres. Aucune de ces deux perspectives ne posait le problème de la transformation de point de vue sur les virus lorsqu'on passe de sociétés de chasseurs à des sociétés pastorales. Or, c'est ici que les analyses de Philippe Descola et Alain Testart m'ont aidé à concevoir le stockage de virus comme un schème de relations qui détermine des transformations économiques.

La fabrication des vaccins repose en effet sur l'atténuation et la conservation de micro-organismes de façon à produire dans un organisme humain des réactions immunitaires adaptées (Moulin, 1996). Elle implique l'usage d'organismes animaux pour atténuer les souches prélevées chez les humains, comme des embryons de poulet pour les vaccins contre la grippe. Un savoir sur les franchissements de barrières d'espèces est donc mobilisé par les vaccinologues pour répondre aux pathogènes qui se transmettent des animaux aux humains selon des modalités que suivent les virologues. En effet, le même virus qui produit une réaction inflammatoire dans un organisme non immunisé peut servir de vaccin lorsqu'il est atténué. Mais la vaccinologie implique aussi une connaissance des conditions de conservation des vaccins en tant

qu'organismes vivants. C'est alors toute une « cryopolitique » qui est mobilisée pour contrôler la température à laquelle les organismes restent actifs tout en étant atténués. J'ai proposé ainsi de décrire les techniques de stockage des vaccins comme une forme intermédiaire entre des techniques cynégétiques et des techniques pastorales (Keck, 2017).

L'anglais dispose de deux mots là où le français n'en a qu'un pour décrire le stockage des virus. Le terme *storage* est appliqué pour la conservation d'agents biologiques à des fins de connaissance ; il donne lieu à des pratiques de classification et d'inventaire en fonction de questions scientifiques. Le terme *stockpiling* est davantage appliqué à des ressources nécessaires en cas de catastrophe, comme des masques, des antiviraux ou des vaccins ; il donne lieu à des pratique de simulation et de triage en fonction de priorités éthiques et politiques. Un même virus peut donc être conservé par des virologues pour mieux analyser les séquences génétiques d'autres virus, ou stocké par des autorités de santé publique pour anticiper une pandémie. Dans ces deux pratiques, les relations entre humains et animaux varient selon des modalités qui peuvent être décrites comme un passage de la prédation à la protection en passant par le don et l'échange.

Cette distinction éclaire une scène ethnographique observée le 23 avril 2013 à l'Institut de recherche sur la santé animale de Taïwan. Le premier cas de grippe aviaire à Taïwan venait d'être déclaré chez un homme d'affaires revenant de Shanghai porteur du H7N9 qui avait infecté une centaine de personnes en Chine au cours des mois précédents, et conduit à l'abattage préventif de millions de volailles. Hsiang-Jung Tsai, le directeur de l'Institut, me confia que ce virus H7N9 n'était pas nouveau car il circulait déjà chez les oiseaux. Il me montra un réfrigérateur dans lequel étaient conservées à - 80°C les souches de grippe prélevées par les ornithologues taïwanais sur les oiseaux sauvages. Sur les deux cents échantillons conservés, deux contenaient le virus H7N9, datant l'un de 2009 et l'autre de 2011. L'analyse génétique montrait que le virus H7N9 de 2013 dérivait des deux premiers. On pouvait donc penser que le passage de la frontière entre la Chine et Taïwan par l'homme d'affaires correspondait à un passage des frontières entre espèces d'oiseaux par les virus.

Hsiang-Jung Tsai me montra un autre réfrigérateur dans lequel étaient conservés des vaccins à 4°C. La différence de température avec les souches virales vient de ce que les vaccins sont des virus modifiés

pour que leur information produise une réaction immunitaire spécifique renforcée par un adjuvant, par contraste avec des souches virales dont toute l'information doit être conservée. L'Institut conservait dix millions de doses de vaccins à partir du H5N1 modifié et cinq millions de doses à partir du H7N9. À la différence de la Chine populaire et du Vietnam, et en se conformant aux normes des États-Unis, Taïwan avait décidé de stocker les vaccins et de ne les distribuer qu'en cas de risque pandémique, car la distribution massive brouillait la surveillance ordinaire. Comme les vaccins se périmeaient au bout de dix-huit mois et devaient être détruits, l'Institut avait passé une convention avec une entreprise pharmaceutique taïwanaise capable de produire cinq millions de doses en six semaines afin de couvrir l'important élevage de volailles industrielles du centre de Taïwan.

Par contraste, les antiviraux protègent la population humaine. Le département de la Santé de Taïwan avait stocké deux millions de doses de Tamiflu de façon à couvrir 10 % de la population en cas de pandémie. Ces doses étaient conservées à 8°C pendant cinq à sept ans. Produites par Roche, une entreprise pharmaceutique suisse qui en avait le monopole global depuis 2005, elles contenaient un principe actif, Oseltamivir, qui bloque l'entrée des virus de grippe dans les cellules. En 2005, le gouvernement de Taïwan avait donné six cent mille doses de Tamiflu au Vietnam.

La différence de température entre ces deux réfrigérateurs conservant des souches virales analogues à l'Institut de recherche sur la santé animale renvoie ainsi à des modes de relations entre humains et animaux très différents. Le stockage de virus (*storage*) est davantage de l'ordre de la prédation car il conduit les « chasseurs de virus » à suivre les lignes d'évolution virale chez les oiseaux sauvages pour anticiper les menaces qui affectent les humains. Le stockage de vaccins (*stockpiling*) est davantage de l'ordre de la protection car il est orienté vers une menace particulière contre laquelle il immunise les volailles domestiques. Entre les deux modes s'interposent des formes de don et d'échange : Ce que Diamond appelle *the lethal gift of livestock* peut se comprendre moins comme une étape évolutive dans le processus de domestication que comme une renégociation constante du « contrat domestique » (Larrère et Larrère, 1997) par lequel les animaux échangent des biens (en l'occurrence des souches virales) contre une protection (en l'occurrence des vaccins).

Cette distinction entre *storage* et *stockpiling* me semble répondre à la discussion qui eut lieu entre Tim Ingold et Alain Testart à propos du stockage. Selon Testart (1982, p. 527), le stockage introduit l'inégalité parce qu'« afin de se préparer à toute éventualité, il y a une tendance à stocker un peu plus que la quantité habituellement nécessaire ». Ingold (1983) remarque que le stockage n'implique pas l'inégalité car les chasseurs-cueilleurs peuvent partager ce qui est stocké, si bien qu'il faut distinguer la forme pratique de la forme sociale du stockage. Il me semble que la distinction entre *storage* et *stockpiling* reprend celle proposée par Ingold tout en permettant de comprendre comment ces différentes formes de stockage visent à « se préparer à toute éventualité ». Les virologues stockent les virus qui franchissent les frontières d'espèce pour lancer des signaux d'alerte de façon partagée, selon un idéal d'accès à l'information et de science citoyenne qu'ils ont en commun avec les ornithologues. Les entreprises pharmaceutiques font de ces frontières un moteur d'inégalité parce qu'elles investissent sur un virus pandémique pour une population à l'exclusion d'autres menaces possibles. Le « un peu plus » souligné par Testart comme constitutif du stockage n'a pas le même sens selon qu'il concerne l'information génétique d'un virus ou la matérialité active d'un vaccin ou d'un antiviral.

Cette discussion vise à réintroduire les schèmes relationnels dans les phénomènes biopolitiques de stockage des virus pandémiques. Philippe Descola et Alain Testart ont mis les questions techniques des sociétés de chasseurs-cueilleurs au centre de l'anthropologie à un moment où les « chasseurs de virus » transformaient notre regard sur les populations. En entrant dans la fabrique des vaccins et de leur conservation, on comprend comment émergent les questions politiques sur l'inégalité de leur distribution, à partir de ces modes de relation contrastés que sont la prédation et la protection. La perception des menaces futures et les techniques pour s'y préparer diffèrent selon la position dans un gradient de relations entre humains et animaux. La petite scène « cryopolitique » que j'ai décrite ici suggère que cette différence radicale entre des modes de relations peut se repérer dans la différence de degré entre des formes de stockage, les virus jouant ainsi le rôle de signes pour des transformations historiques plus larges.

## BIBLIOGRAPHIE

- DESCOLA, Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- , 2018, « Préface. La boîte aux trésors d'Alain Testart », p. 6-12, in Dimitri Karadimas, Valérie Lécrivain et Stéphane Rostain (sous la dir. de) : *De l'ethnologie à la préhistoire. Hommage à Alain Testart*, Paris, L'Herne, Cahiers d'anthropologie sociale.
- DIAMOND, Jared, 1997, *Guns, Germs and Steel. The Fates of Human Societies*, New York, W. W. Norton & Company.
- DUMIT, Joseph, 2012, *Drugs for Life: How Pharmaceutical Companies Define Our Health*, Durham, Duke University Press.
- INGOLD, Tim, 1983, « The Significance of Storage in Hunting Societies », *Man*, 18 (3), p. 553-571.
- KECK, Frédéric, 2017, « Stockpiling as a Technique of Preparedness: Conserving the Past for an Unpredictable Future », p. 117-141 in E. Kowal et J. Radin (éd.), *Cryopolitics. Frozen Life in a Melting World*, Cambridge (Mass.), MIT Press.
- LARRÈRE, Catherine et Raphaël LARRÈRE, 1997, « Le Contrat domestique », *Le Courrier de l'environnement de l'Institut national de la recherche agronomique* (Délégation permanente à l'environnement, Paris), 30 (30), p. 5-17.
- MOULIN, Anne-Marie (sous la dir. de), 1996, *L'Aventure de la vaccination*, Paris, Fayard.
- RAJAN, Kaushik S., 2006, *Biocapital: The Constitution of Postgenomic Life*, Durham, Duke University Press.
- TESTART, Alain, 1982, « The Significance of Food Storage among Hunter-Gatherers: Residence Patterns, Population Densities, and Social Inequalities », *Current Anthropology*, 23, p. 523-537.
- WOLFE, Nathan D., 2012, *The Viral Storm. The Dawn of a New Pandemic Age*, New York, St. Martin's Press.



# A GENUINE VOCATION:

The concept-work of Philippe Descola in times of planetary fragmentation

by

Eduardo KOHN

*Associate Professor*

*Department of Anthropology, McGill University*

“Like mathematics or music, anthropology is one of the few genuine vocations. One can discover it in oneself, even though one may have been taught nothing about it” (Claude Lévi-Strauss, 2012, p. 55).

## INTRODUCTION: A GENUINE VOCATION

By saying that mathematics and music are vocations that can be discovered “in oneself”, I take Lévi-Strauss to mean that mathematical and musical worlds have formal properties that manifest themselves to us when we engage with them. Indeed, although mathematicians consider themselves to be in dialogue with a long mathematical tradition reaching back thousands of years, they also know that they can readily re-derive for themselves the formal logic these traditions reveal. By adding anthropology to this list of genuine vocations, however, Lévi-Strauss is taking this idea of internal derivation one step further; the *reason* we can engage in this genuine way with something like mathematics is that we already resonate musically with it. That is, who we are and how we think is the product of a kind of thinking that is already thinking us into being. Humans have emerged over evolutionary time from a thinking world, which itself has emerged out of a world characterized by formal (mathematical and

musical) properties that make such an emergence a realizable possibility. To put it in a slightly different, if perhaps provocative, idiom, a genuine vocation is, at times, and for moments at least, able to sidestep tradition to catch a glimpse of a kind of knowledge that is “mystical”, in the sense that what one can directly discover for and from oneself, additionally connects us to truths beyond ourselves.

Anthropology, then, is a genuine vocation insofar as it has developed technologies that can help us appreciate the ways in which the “oneself” that we as humans manifests these properties that permit us to know the world as we come to know ourselves knowing it. This is why I think of anthropology as a science that is psychedelic (from the Greek *psyche*, mind, soul, or spirit, and *deloun*, manifesting).

In attending reflexively to our own conditions of knowing, anthropology manifests a mind (our own) as it manifests the larger “ecology of mind” (Bateson, 2000) that minded it. This makes anthropology, in a sense, even more genuine than the genuine vocations. For, although those other vocations provide a way for humans to explore within themselves the cosmic harmonies that thus emerge, anthropology—of the sort Lévi-Strauss, and I think also Philippe Descola envision—additionally accounts for why this is possible<sup>1</sup>.

Our discipline is a genuine vocation because of its ability to help us find within ourselves a way to resonate musically with formal cosmic properties as they are made manifest to us in our mundane lives. But it does so in a way that is more constrained than mathematics or music. Mathematical knowledge needs only be responsible to its own formal properties.

Anthropological knowledge, gained exclusively from ethnographic engagement (whether first- or second-hand), is additionally responsible to the empirical world in which possible ethnographic facts—those that might conceivably be—are actually realized. Anthropology is, then, cosmic in the sense that it is able to metaphysically explore all those possible ways of being, and all those entities, like generalities, absences and possibilities, that are real even if they don’t exist.

But it is also mundane—or planetary—in the most nitty-gritty of senses. For it is equally concerned with the fate of those that exist in the here-and-now of our Earthly biota—the place where those cosmic generals might intersect—as well as all of the conditions (physical, formal, biological, technological, psychological, social, cultural and political) by

which we come to and might continue to exist. If anthropology is a genuine vocation, it is also one that is, for these reasons, empirical (accounting both for the world and our way of knowing it) and ethical (providing the critical distance and tools that allow us to better imagine how our relation to that world *ought* to be).

### NOT NOT US

In *Beyond Nature and Culture* Descola (2013) takes this logic of a genuine vocation one step further. For Descola, if anthropology is a genuine vocation, it is only so because being *human* is a genuine vocation. That is, how we humans come to know the world beyond us—how we come to know the other that is not oneself—is something that is discovered “in oneself” and from oneself. It is, he writes, an “awareness” that is:

“formed simply from my own resources—that is to say, my body and my intentionality—when I set aside the world and all that it means for me. So one could say that this is an experience of thought prompted by an abstract subject. I do not need to know if this has ever existed, but it produces definitely concrete effects since it enables me to understand how it is possible to specify indeterminate objects by either ascribing to them or denying them an “interiority” and “physicality” similar to those that I attribute to myself” (Descola, 2013, p. 115-116).

Descola is getting at a basic ontological condition of human existence. We are highly “absential” vessels (see Deacon, 2011). That is, we are containers that, as with other life forms, house something that is *not* not us, in ways that selectively come to “re-present” that which is not us—thereby making possible subsequent future iterations of this *not* not us. What I mean is that even the most basic life form involves a special kind of enclosure—one that selectively brings in those things that are “good” for its self-maintenance and keeps out those that are “bad.”

Furthermore, such an enclosed entity, over evolutionary time, and as it finds ways to remake itself in a manner that increasingly enables it to find what is good for the possibility of its future reconstitution and avoid that which is bad for it, comes to fit, “re-present,” or be like, elements of its environment (Deacon, 2011).

The problem of how to distinguish among those that are other to us is one that is fundamental and unique to any kind of “general biology”—that is, it is a problem that is central to any kind of dynamic, wherever in the universe it is found, where there emerges an evolvable end-directed self that increasingly re-presents that which it is not. It is life’s central challenge. The only thing that makes humans, on this planet at least, different in this regard is that we, in addition, consciously reflect on this condition of our existence. How to relate to another that is and is not us; how to understand what such an other might be; and how, based on this, to determine the conditions of our relation to them? These are enduring human questions that emerge from the basic challenge of being any kind of self *qua* self living in a world of others that are not oneself but that may themselves be selves. Thanks to Descola’s cosmic concept-work we can see how humanity, as a whole, has derived from itself a set of ontological orientations to tackle them.

That is, thanks to this comparatively derived “view from afar” that allows us to scale up from question concerning the human, as individual and as general kind, to those that concern humanity, as a historically specified diverse entity (but one that nonetheless exhibits formal properties conditioned by the ways in which thinking about this general human predicament is subject to logical constraints), we can thus appreciate the four-fold set of ontological schemas whose exploration lies at the heart of *Beyond Nature and Culture*. The human self, Descola tells us, will spontaneously derive from herself a mode of ontological orientation in the world depending on whether or not and how she extends her experience of interiority and exteriority (the basic properties of selfhood) to others. Seen from the comparative point of view that allows one to appreciate all of the variations by which this plays out across humanity, there are, Descola observes, only four logically possible configurations. These lead to four fundamental ontological orientations: animism, naturalism, totemism, and analogism.

The animist, according to this schema, extends her interiority to many kind of others but recognizes in those others different kinds of exteriorities, each corresponding to the bodily characteristics of that other as other.

The naturalist does the exact opposite. She extends her exteriority to others and reserves interiority to herself. Others, on this view, become objects to be known or consumed. The totemist fully identifies with an

other and is thus wholly co-constituted with this other. The analogist defers these forms of identification in order to first find within herself the structures of difference and similarity that can then be mapped onto the cosmos. It is important to emphasize that for Descola these ontological orientations, although they are expressed and uniquely elaborated by historically specific societies and cultures, are logically antecedent to society and culture. It is also important to note that society and culture are precisely those forces and traditions that are not of our making; those we do *not* derive from ourselves.

### ANALOGISM: A SUPREME GENUINE MODE OF IDENTIFICATION

Although Descola's four modes of identification exhibit a formal equanimity, ontologically speaking, they plumb very different kinds of depths. And it seems that, given the genuine vocation of being human, analogism is the most genuine, with the other three modes providing a kind of dehumanizing aperture onto worlds beyond, with all of the attendant risks and promises this poses. Let me explain. By deferring immediate identification with another beyond oneself, either via the route of interiority or exteriority, analogism analogically emulates the logic of symbolic reference—that unique human mode of knowing. That is, for symbolic reference to emerge, one must forego the impulse to make indexical associations that would correlate any given sign directly with any object of reference. This referential deferral is necessary in order to see an overarching relationship among signs themselves (Deacon, 1997).

This makes symbolic reference a genuine mode of thought, in Lévi-Strauss' sense, for one first finds the meaning of symbols in oneself, by reference to the mental universe of other such signs we carry with us.

That is, symbolic signs, like those that comprise a language, do not immediately refer to their objects of reference in the ways in which the indices that comprise nonhuman animal communication do. Rather, they first point to other symbolic signs in an emergent system of signs. This set of relationships among symbolic signs, which we both carry inside our minds and share with other members of society, is then analogically mapped to an imputed set of relationships among a set of objects in the world to which it is understood to refer.

Analogism, then, appears to be doubly genuine, for the analogist finds within herself a model for understanding others that is itself internally

derived by modeling its mode of relation on the way in which humans uniquely use the internal derivation of symbols to refer to the world.

How and when might symbolic thought—(that distinctively human form of thinking, which is coeval, on this planet at least, with the human species itself (Deacon, 1997))—have become the basis for this analogist ontological orientation? I venture a guess. It seems that this move to derive one's relation to a cosmos, now comprehensible as such, from oneself—that is, from the ways in which relationality itself is constructed by the human mind—is intrinsically related to certain historical developments which have actualized the tendency toward separation already inherent to the formal logic of human symbolic thought. The most fundamental of these is the rise of agricultural systems based on the domestication of early successional “weeds” (the source for all our major grain crops), which resulted in the emergence of a kind of second nature that mimics “nature” as it replaces local ecologies. The emergence of increasingly dense human settlements, dependent on this agricultural base to create a parallel higher-order human “ecology,” would be a third kind of nature, atop that second one. Inscriptural systems, associated with the rise of agriculture and urban centers, take this separation a step further. The phonetic alphabet is emblematic of this move toward increasing analogical separation. It employs visual depictions of the arbitrary phoneme as a building block for the construction of a representational system that will analogically map onto human language (an oral representational system that itself analogically maps onto the world). This exploitation of the qualities of the symbolic, with its tendency to create higher order relations (systems on top of systems—such as the “types” and “meta-languages” inherent to symbolic reference), comes to reflect itself in social hierarchies and religious pantheons (logically culminating in monotheism). It seems that since the Neolithic Revolution, the vast majority of humanity, whether in Africa, Asia, South Asia, Europe, or the Americas, especially in the more densely populated agriculturally intensive Andean and Mesoamerican regions, has been oriented toward what Descola would call analogism for this reason. Analogist collectives step back, in the relative comfort of the separations they have created, to then look outward by drawing on the organizational logic provided by the human tool kit of symbolic reference, which serves as an analogue for an analogical relation with a cosmos that is comprehensible because it is mapped in this way.

Analogism has a contagious quality that makes it amenable to colonial projects. Even before European imperialism and the various syncretic arrangements that thus emerged between pre-modern and local colonized analogical forms, analogical societies could “leap-frog” over other ones—subsuming them in the process. This is how the expanding Inca state could incorporate other Andean polities and pantheons, leaving their forms intact, but now beneath a “higher” layer that was now mapped onto it.

So, in sum, analogism is, relatively speaking, more genuine because, in contradistinction to the other modes, the analogist turns inward toward the human propensity to create separate thought worlds via symbolic reference, in order to “discover in oneself” a mode of relating to others. All the other modes, by contrast, without being any less human, are somewhat less genuine in that they derive their relation to others from some form of identity with those others—thus taking the human beyond itself. Totemism, associated with aboriginal Australia, via complete identification of interiority and exteriority with its other, re-grounds an always already hybrid identity on the landscape where it can be actualized. Animism, associated largely with hunting societies of the Americas, by positing an identity of interiority (mind, person, soul, or spirit) with others, allows a resonance with those kinds of entities in the world that share these properties. And naturalism, by positing an identity with exteriority, allows us to work productively with the physical properties of the world that can thus be discovered and exploited.

Analogism, associated with the rise of agriculture, and attendant deforestation, as well as sedentarization in increasingly dense human centers divorced from larger “ecologies of mind,” (Bateson, 2000) is the historical precursor of modernity. And modernity is characterized by naturalism—the only mode, according to Descola, that has emerged historically from another one. As such, analogism is responsible for the apotheosis of the “genuine” human—a kind of being that, perhaps foolishly, believes he can derive the entirety of his relation to the world from himself. This has culminated in the geological epoch being called by some the Anthropocene—the age of humans. This designation gestures to the ontological fact that human culture has, as Bruno Latour puts it, become a force of nature<sup>2</sup>. The separation of culture from nature that makes this possible has its roots in the emergence of symbolic thought as a distinct domain of representation.

## ICONISM AND THE INTERNAL DERIVATION OF ONTOLOGICAL APERTURE

Crucially, however, culture, as seen from a broader semiotic perspective, one that draws on Peirce instead of Saussure (see Kohn, 2013), is never fully separate from nature, insofar as the symbolic always stands in a relation of continuity to those iconic and indexical modes of reference from which it emerges. This split, however, has been amplified and actualized by analogism and then naturalism, to the point where nature and culture, for all practical purpose, take on the reality of a dualistic opposition. This has important implications for understanding the human condition as “genuine.”

In treating anthropology as a genuine vocation in the way that he does, Descola expresses a certain kind of methodological conservatism (which is not to deny the fact that what he is potentiating is intellectually radical in the extreme). The modes of ontological identification he identifies are, taken together, examples of what Samuele Collu (n.d.), drawing on his ethnographic work on Argentinian couples therapy, calls a “screen;” a sort of conceptual and technological apparatus or “*dispositif*” that determines which kinds of properties of the world can be potentiated and which cannot.

Descola restricts himself to focusing solely on the “screen.” That is, although he explains to us why humans end up including and excluding things in certain ways based on the four fundamental modes derived from dispositions that are not cultural, but nonetheless human, he does not tell us anything about the ontological properties of those others beyond the screen who are not the products of our screens.

It is my contention that it is precisely this kind of larger ontological question that anthropology must learn to address if our discipline is to be relevant to a time in which what it means to continue to be human has to be thought in tandem with how to relate to those others that are not us. That is, focusing methodologically on anthropology as genuine, or ontologically on the human (and to an even greater degree those humans that are analogists) as genuine, misses something about how a mode of knowing that is derived internally—and thus in a genuine fashion—must also relate to that which extends beyond itself.

Although Descola refrains from pondering the question of what kind of ontological purchase the various modes might have on the world, this sort of question does not in any way contradict his focus on the kinds

of human-derived conceptual equipment (the screens) we humans have available to work with those worlds.

I now want to switch to a political and speculative mode to address how, building on Descola's project, one might actually develop an anthropology that can do this. This is a timely project given the ways in which analogism/naturalism has created a real world problem of increasing alienation of human worlds from nonhuman ones—a problem that must be addressed if we are to learn to go beyond the human so that we can reground ourselves in the larger home (*oikos*) that we—the Terrans—collectively share. This is the true challenge that a genuine vocation must address.

To do so I want to make a final point about a genuine vocation in a more explicitly Peircian register. The basis for a genuine vocation, namely, that its object of knowledge—whether it is mathematics, music, or anthropology—can be internally derived, can be better understood by examining it in light of the ways it reflects properties of the Peircian iconic sign (see Peirce, 1955). For Peirce, an icon is a sign that can eventually be discovered to be “like” its object of reference because of the qualities it possesses in and of itself, regardless of the existence of the object of reference.

This gives iconism a peculiar sort of internally-derived aperture onto the world. An icon for Peirce is a sign of likeness that is genuine in the Lévi-Straussian sense in that one can have it in oneself regardless of whether or not its supposed object of reference exists. The icon *tya*, to draw on my ethnography among the Quichua-speaking Runa of Ecuador's Upper Amazon (see Kohn, 2013), refers to a muzzle-loading shotgun successfully firing and discharging its shot out a gun barrel. Its sonic form is made by the tongue tapping the palate just as a hammer strikes a cap, and by the mouth expanding to release air, just as lead shot disperses in an ever-widening arc as it exits the barrel of a gun. Crucially, for the argument at hand, the sonic form has the properties or “shape” that it does regardless of the existence of a firing gun; one finds them, so to speak, within oneself. And yet iconism, by allowing us to find resonances between sign and object, permits a form of identification with something that is outside oneself. In this case, with a gun that fires in just this way.

It is important to note that the relation of similarity invoked by analogism is not the iconism of Peircian semiotics. The Peircian icon is a sign whose vehicle shares an ontological similarity with its object,

regardless of the existence of that object. Iconic likeness therefore does not begin with the skepticism upon which analogism is based—for the analogist, according to Descola, doubts the possibility of relating to the others beyond herself via interiority and exteriority and so must derive a relation to the world, in good Cartesian fashion, by first turning inward. The logic of the iconic sign, by contrast, involves a kind of confusion between insides and outsides that precedes any kind of doubt (or belief). It involves the propagation of a likeness already inherent to the self that can extend itself into the world in an effortless self-organizing fashion precisely by not noticing those potential differences that might obstruct its movement. Iconism thus has the possibility of subverting any mode of ontological identification and for this reason it is a privileged vehicle for thinking beyond the human in times of anthropogenic climate change and ecological fragmentation. It does so by changing what it might mean to be genuine. It is through the icon, that something internally derived can also be external.

### A GENUINELY GENUINE VOCATION

What would a *genuinely* genuine vocation be like that, as with the icon, both exists in its totality within oneself (and can thus be internally derived) and can potentially resonate with another beyond oneself with which it shares something? To this effect, it is useful to introduce here another practitioner of the genuine vocation: Gregory Bateson. In his book *Mind and Nature* Bateson asks: “What pattern connects the crab to the lobster and the orchid to the primrose and all the four of them to me? And me to you? And all the six of us to the amoeba in one direction and to the back-ward schizophrenic in another” (Bateson, 2002, p. 7)? His answer is that something he calls “double description” is operative in the form generating dynamics that make these entities what they are and how they are connected. Just as depth emerges when the brain compares the differential duplication of ocular perspective—literally a “double description”—the iterated production of a series of roughly similar legs in a “proto-crab” enabled, over evolutionary time, the adaptive differentiation among these legs (some developing into claws, etc.), which allowed the organism as a whole to better “fit” or represent its environment, giving rise to the modern crab as an organism with an overall form that fits a given niche (enabling it, for example, to walk

sideways on the ocean floor). The crab, as a new kind of organism, then, has emerged over evolutionary time as an embodied interpretation of the duplication of gradually differing legs. Note the importance of iconicity: it is through a series of likenesses—appendages that are iterations of themselves, double descriptions, as Bateson calls them—that an overall adaptation can emerge by which the organism come to fit, that is, to be like, the world in a new way.

The lobster also emerges as a form that is the embodied product of a double description involving the differential duplication of appendages. Via different genetic mechanisms emerging independently in a phylogenetically distant group, the distinctive overall shape of the orchid and the primrose flower (each adapted to its respective pollinators) also results, in each case, from a double description involving the differential duplication of petals. When we compare crabs and lobsters, and these to the pair of plants, as Bateson does, we also perform double descriptions; we recognize the similarities and systematically compare the differences among these to reveal the double description that is operative in making each kind of organism what it is. When we then compare the ways we use double description to arrive at this realization with the way double description operates in the emergence of these biological forms, we see that our form of thinking is of and like the biological world; what is more, double description itself emerges as a conceptual object thanks to this higher-order double description. Developing double description from the double description manifest in the world so that double description as a generative modality of mind becomes apparent gives us, then, the added experience of what it feels like to think with the double description that is operative in the world. This is anthropology as psychedelic science. That is, a mode of attention reveals the mind-manifesting properties of the world responsible for creating something like a lobster. But, in addition, attending reflexively to our mode of attention as we attend to this phenomenon gives us a “psychedelic experience.” That is, it allows us to experience mind itself as it reveals to us its emergent quintessentially mind-like properties. This is something we derive from within ourselves. For this psychedelic property emerges as a conceptual object at the moment we perform a double description.

As with mathematics, we can derive double description from ourselves via the kinds of comparisons we make. Observing, however, that we use double description to see double description emerge as the mode of

thought by which we comprehend this property—that in fact we use a special kind of comparison to do this—adds the additional psychological layer that also makes anthropology a *genuinely* genuine vocation. For in doing so we derive from our human selves a mode of thought that is also in the world that makes us. Comparison takes on a new meaning here, one that, I believe, is very much in the spirit of Descola's project.

Note the iconism at play. We generate double descriptions in order to see the iconic resemblance between this fact and the larger mind-manifesting generation of double-description in the world. This iconism gives a genuine vocation a purchase on the world—making it, as it were, *genuinely* genuine. That is, iconism is the bridge that allows a genuine vocation to provide access to that world beyond us. Thereby, to quote from the last sentence of *Beyond Nature and Culture*, giving the entities that populate that world a “genuine mode of expression” (Descola, 2013, p. 406).

## ONTOLOGY AND ETHICS

To my mind the enduring question is this: how does a given ontological schema make aspects of the world available to us? This question has ethical implications. We do not necessarily want “more” world. That is, we can't, obviously, let everything in (what is more, every mode of letting something in will also keep something out [Descola, 2013, p. 405]). Nor would we want to. Psychologically this would be analogous to an organism completely fusing with its environment and thus ceasing to be that unique kind of entity—a self that is alive—that in its paradoxical absential logic is *not* not itself. Complete aperture to all the other kinds of others in all the possible ways they might find a mode of expression would lead to the physical, psychic and social dissolution of ourselves as living selves. The question of what kind of world to world with the world, drawing on our history of engagement with it, through a process that we derive from ourselves, is then, an ethical one. I am in complete agreement with Descola that one cannot simply don a new ontological orientation, as if it were a shiny new piece of cosmic ontological equipment. And yet our ontological modes are always permeable even to those things that they would seem to exclude; naturalists nonetheless talk to their dogs, and the best animist concept-workers today know a thing or two about Marx.

But this still begs the question of just how to orient ourselves to that vast, complex, and undefined world of others. As it moves from questions concerning what is, to questions of what ought to be, anthropology acquires a speculative character. And it is concerning this ethical dimension that animism acquires a privileged position when contrasted with naturalism, its logical opposite. Let me explain. Naturalism has come to dominate because of the ways in which it teaches us how to do things with things—that is, with a world treated as if it were nothing more than a vast array of physical objects that can be exploited and consumed for our (human) benefit. Naturalism, growing out of and never fully abandoning its analogist roots, creates exclusionary hierarchy as it furthers the separation between humans and “nature” made possible by the symbolic and then further actualized under analogism.

The modern nation-state, the naturalist political form *par excellence*, founded on an analogical base that already ramps up the symbolic propensity for separation, further alienates humans from the nonhuman world. This political form, in its hierarchical structure and with its bureaucratic forms of proceeding, comes to resemble human language in that its modes of causality are more like the top-down logic of symbolic thought than the self-organizing—perhaps even “anarchic” (see Scott, 1998)—dynamics of more imagistic and not necessarily human indexical and iconic sign processes. It is no wonder that overthrowing the (symbolic) sign and the State have, at times, been seen to be part of the same project (Clastres, 1989; Deleuze, 1987; Viveiros de Castro, 2015).

Naturalism, of course, never fully abandons interiority, but rather it continuously arrogates it to an ever-smaller sphere: only humans are people; only America is “great;” the fact that only I truly exist is the one thing of which I can be sure (a statement that would be equally true for Descartes, Trump, and even the most liberal and seemingly progressive advocates of identity politics). Animism, by contrast, reminds us that there are other kinds of genuine others out there—that, in fact, we are never alone. These others are potentially genuine because they too might emerge as who they are by uniquely deriving their own relationship to the others that are not not them. We are not the ones who made them the kinds of selves who might have an “other.” They too might be able to derive this auto-poetically—that is from their own dynamics. Extending the logic of animism to the domain of evolution, which is usually thought of as a naturalist concern, this is the logic by which lineages and species

come to be different from each other. Their differentiating designs are not imposed from without. Rather, in a genuine fashion, they are internally derived.

Today the abiding political problem is an ecological one. Today the paragons of analogism/naturalism have succeeded in creating top down structures (states and corporations) that can use the naturalist derived tools of science and technology to more efficiently harness a world (treated as a compendium of things or resources) for the benefit of a small and circumscribed subset of all the kinds of selves out there. We are now, as anthropogenic climate change, and its attendant ecological disarticulation, becomes ever more difficult to ignore, feeling the effects of this vast experiment in fragmentation, by which many kinds of wholes—the selves, at many scales, ranging from organisms, to lineages, species, multi-species assemblages and collectives, and even spirits—are quite literally going to pieces.

Life has become cannibalized. Not, however, in the animist predatory sense intended by Viveiros de Castro (1998, 2015), but, rather, in a naturalist one. The verb “to cannibalize” has a curious double meaning. The first, harkening back to the 16<sup>th</sup> century nominal form refers to the Amerindian animist practice of ingesting persons (in a world where all beings, and not just humans, are persons, all eating is potentially a form of cannibalism). The second, and now more prevalent meaning of the verb, however, emerges around WWII, and refers to the disarticulation of a mechanism for its component parts, which can then be used for another mechanism (Oxford English Dictionary). It is this soul-annihilating junkyard version of cannibalization that is acquiring increasing traction in our world. For, under naturalism, previous “absential” wholes—vast ecologies of mind—are, at a heretofore unprecedented rate, being disarticulated, or junked, and consumed for the spare-parts and physical resources that are thus liberated for the benefit of that small subset of selves that has forgotten how to relate to other selves by recognizing our continuities with them *qua* selves. In this sense, the extraction of fuel from the fossil remnants of life, timber from forests, and, at an industrial scale, flesh from bovines—processes that are all drivers of global warming—are forms of cannibalization in the high modern naturalist sense to which the more recent meaning of the term alludes. If, as Viveiros de Castro (1998) has argued, the underlying metaphysical danger of multiculturalism (his version of naturalism) is solipsism, then the ontological equivalent for

us, in the actual world in which we live, is the accelerated extinction-by-isolation of our kind of being—the human—as we increasingly fragment the living ecologies whose holistic relational networks sustain us.

## CONCLUSION: A WILD GUESS

The kind of genuine anthropological vocation that I strive to practice is both ontological (concerned with accessing and harnessing properties of the world) as well as ethically speculative (concerned with pondering better modes of being). But this is only because my anthropological speculation—in that *genuinely* genuine sense—strives to mirror the speculation intrinsic to the living world beyond us. As Richard Powers writes of forests in his recent novel *The Overstory*:

“Trees are doing science. Running a billion field tests. They make their conjectures and the living world tells them what works. Life is speculation and speculation is life. What a marvelous word! It means to guess. It also means to mirror” (Powers, 2018, p. 454).

Anthropology, then, as a genuine speculative psychedelic science, would “mirror” the kind of speculative psychedelic science that forests already practice as they carry on in their guessing about the world.

Speculation, however, is not just the domain of forests or ontologically inclined anthropologists. It is something that other collectives do as well. And there is a way to ethnographically track it. This is what my current research is concerned with. I am studying ethnographically, but also participating in, a vast empirical speculative experiment for living in times of planetary anthropogenic climate change and attendant ecological fragmentation. This is an experiment being undertaken by groups of Amazonian activists and the network of lawyers, intellectuals, NGOs, environmentalists and artists they think with. They are attempting to craft versions of animism that can have political traction in a naturalist world. One of the best examples of this is the “Living Forest” (“*Kawsak Sacha*”) declaration that the Pueblo of Sarayaku of Ecuador’s south central Amazon is proposing as a way to reimagine and legally as well as politically redefine the concept of territory based on animist principles. If, as they argue, a forest is made up exclusively of the communicative relations among selves (or “people”

in the Amazonian parlance), then this makes all relations with them, even those that involve killing, ethical ones. How, this community is asking, can this be practically implemented and legally recognized as a mode of living well with all of the others that make us? There is a wild guess—one that echoes the kind of speculation found in the wild—about what a genuine way to live in the world would be like. It is, in Donna Haraway's (2008) terms, an experiment that is "barely possible," but one that is nonetheless absolutely necessary for our times.

In sum, anthropology is a genuine vocation because being human—as Descola beautifully and forcefully demonstrates—is a genuine vocation. Rather than thinking of ourselves as supremely genuine, as an analogical mode would encourage, we would do better to understand ourselves as *genuinely* genuine. Being *genuinely* genuine means not only that we can derive from within ourselves a set of modes of identification—subject to its own formal constraints—but that, in addition, these can then be redirected outwards as speculative guesses about what the world is like in ways that might actually come to mirror it. Just what kinds of properties of the world we strive to mirror is an open but urgent ethical question that we can no longer afford to ignore. The challenge that lies before us is how to develop an anthropology worthy of this task. For it to succeed, it would, in that *genuinely* genuine fashion, have to draw from the outside that already lies within us.

## BIBLIOGRAPHY

- BATESON, Gregory, 2000, *Steps to an Ecology of Mind*, Chicago, University of Chicago Press.
- , 2002, *Mind and nature. A necessary unity*, Creskill, N. J., Hampton Press.
- CLASTRES, Pierre, 1989, *Society against the state: essays in political anthropology*, New York, Zone Books.
- COLLU, Samuele, n. d. "A Therapy of Screens. Psychotherapy and the Visual Apparatus", *Anthropological Quarterly*.
- DEACON, Terrence, 1997, *The Symbolic species: the co-evolution of language and the brain*, New York, W. W. Norton.
- , 2011, *Incomplete Nature. How Mind Emerged from Matter*, New York, Norton & Co.

- DELEUZE, Gilles and Felix GUATTARI, 1987, *A Thousand Plateaus* (translated by B. Massumi), Minneapolis, University of Minnesota Press.
- DESCOLA, Philippe, 2013, *Beyond nature and culture* (translated by Janet Lloyd), Chicago, University of Chicago Press.
- HARAWAY, Donna, 2008, *When species meet*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- KOHN, Eduardo, 2013, *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, CA, University of California Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 2012, *Tristes tropiques*, Penguin.
- PEIRCE, Charles S., 1955, "Logic as Semiotic: The Theory of Signs", p. 98-119 in Justus Buchler (ed.): *Philosophical Writings of Peirce*, New York, Dover.
- POWERS, Richard, 2018, *The Overstor*, New York, Norton & Co.
- SCOTT, James C., 1998, *Seeing like a state. How certain schemes to improve the human condition have failed*, New Haven, Yale University Press.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 1998, "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3), p. 469-488.
- , 2015, *Cannibal metaphysics*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

## NOTES

1. Metaphysical anthropology is a dangerous undertaking. It can be ontologically right about the human and its relation to the cosmos that birthed it and woefully wrong about the content of that relation. I believe, to put it bluntly, that Lévi-Strauss and the structuralist tradition he popularized is wrong about the binary or "difference-first" nature of cosmic thought that the human mind is said to manifest, but right to posit that human thought will manifest cosmic properties.
2. But it also alludes to a perhaps erroneous "genuine" mentality. "We" assume that we humans (as a kind, disregarding that some certainly bear more responsibilities than others) fully derive from our own actions a world increasingly being shaped by us.



# POURQUOI LES PEUPLES D'ASIE N'ONT-ILS PAS DOMESTIQUÉ L'ÉLÉPHANT ?

L'apport de l'anthropologie de la nature

par

Nicolas LAINÉ

*ethnologue, chercheur associé au Laboratoire d'anthropologie sociale (Collège de France, CNRS, EHESS)*

*postdoctorant à l'Institut de recherche sur l'Asie du Sud-Est contemporaine*

*(IRASEC, Bangkok,*

*unité mixte de recherche CNRS & ministère des Affaires étrangères)*

Le statut accordé à l'éléphant d'Asie (*Elephas maximus*) est, encore aujourd'hui, au cœur de nombreuses discussions, notamment dans le champ académique. L'espèce dispose de représentants en liberté et, en même temps, vit parmi les populations humaines à travers l'Asie depuis des millénaires<sup>1</sup>. Selon l'anthropologue J.-P. Digard (1990), cette particularité fait des éléphants un cas limite de domestication. Du point de vue de la biologie, ces animaux ne sont pas considérés comme domestiqués parce qu'ils sont apprivoisés mais non élevés, de sorte que, même si des milliers d'individus ont vécu et vivent encore dans des sociétés humaines, cela n'a pas conduit à des modifications génétiques des espèces d'une génération à l'autre<sup>2</sup>. Sauf dans de rares cas, le renouvellement du cheptel s'effectue par prélèvement – capture – dans les forêts, ou par accouplement entre villageois et individus forestiers.

Historiquement, le choix de la (non-)domestication de l'espèce a été justifié par l'abondance des pachydermes dans les forêts du continent, associée à une rationalité économique. Les éléphants ne sont pas mis

au travail avant d'atteindre leur taille adulte (soit à environ dix ans) ; il est plus économique et plus rapide de socialiser un animal de forêt sevré (dès l'âge de cinq ans) que de l'élever dès sa naissance. La longue période de gestation (vingt à vingt-deux mois) est une autre justification pour ne pas encourager l'élevage domestique des éléphants. Comme le souligne Trautmann (2015), c'est le cas en Inde depuis l'Antiquité. L'institutionnalisation et la diffusion des éléphants de guerre dans toute l'Asie (de 1000 à 500 av. J.-C.) ont encouragé les monarques à créer des zones spécifiques appelées *mahal* afin d'assurer la viabilité des pachydermes et leur capture. Plus tard, pendant la domination coloniale et l'avènement des éléphants bûcherons (ce qu'il nomme *timber elephant*), le coût économique a été la principale raison pour laquelle les éléphants ne se reproduisaient pas. Il ne fait aucun doute que ces interprétations, encore admises de nos jours, reflètent la vision et les exigences d'un groupe dominant, à savoir servir une politique coloniale ou maintenir un contingent d'éléphants de guerre.

Toutefois, si l'on exclut ces motivations royales et/ou impérialistes, il est difficile d'admettre que des considérations technico-économiques seules aient été les seules raisons ayant empêché les populations locales de domestiquer les éléphants avec lesquels elles vivaient. Contrairement à ce que soutient Trautmann (2015), et considérant la longue cohabitation humains-éléphants sur le continent, on peut facilement supposer que des systèmes locaux de gestion des pachydermes existaient avant l'introduction des pachydermes de guerre, et que ces systèmes ont coexisté à travers l'histoire séculaire des relations homme-éléphant en Asie jusqu'à nos jours.

La littérature anthropologique, en particulier les travaux de Philippe Descola, a montré que le choix de domestiquer ou non une espèce spécifique répond à plusieurs facteurs et ne peut être réduit à un seul argument utilitaire, comme Philippe Descola le montre, par exemple, dans un article célèbre datant de 1994, à propos de la relation entre les populations amazoniennes et le pécarari. L'étude révèle que la disponibilité d'une espèce « domestique » et la présence des compétences nécessaires au sein des populations pour gérer cette espèce ne sont pas des conditions suffisantes pour déclencher un processus de domestication. En substance, Descola rappelle dans son ouvrage *Par delà nature et culture* (2005, p. 514) que

« toute innovation technique relevant d'un choix, c'est-à-dire de l'opportunité de retenir ou d'exclure certaines options selon qu'elles paraissent compatibles ou non avec les autres éléments du système au sein duquel la technique doit s'intégrer ».

Concernant le pécarì, en dépit de sa disponibilité et des savoirs et savoir-faire en matière de domestication, l'espèce n'a jamais été domestiquée à travers l'ensemble du continent sud-américain. Ainsi que le montre justement Descola, cela tient au statut relationnel que cet animal assume. Lorsqu'il est chassé dans la forêt, le pécarì est considéré comme un *alter ego*, comme un être humain qui doit servir de médiateur et pacifier le maître spirituel du pécarì pour s'enlever la vie. Lorsqu'ils vivent dans un village comme animaux de compagnie, les pécarìs apprivoisés sont trop proches des humains pour être tués et mangés. En fait, la non-domestication du pécarì n'est pas une question de manque de compétences et de techniques. Plus crucialement, intégrer un tel processus technique remettrait en question l'ensemble des relations que les humains partagent avec tout être vivant, reflétant une vision cosmologique spécifique du monde.

Dans quelle mesure les analyses de Philippe Descola sur le pécarì, qui valent d'ailleurs également pour le cabiai (*Hydrochoerus hydrochaeris*) ou l'agouti (*Dasyprocta*) en Amérique du Sud, peuvent-elles éclairer le choix de non-domestication des éléphants d'Asie ? Ma contribution vise à mettre en évidence les perceptions d'une population locale dans différentes régions d'Asie du Sud et du Sud-Est, en Inde et au Laos. Les Khamti<sup>3</sup>, qui vivent et travaillent quotidiennement avec des éléphants dans le nord-est de l'Inde, ont renoncé à la domestication. Les Khamti capturent des éléphants dans la forêt et les intègrent à leur communauté dans le village. Pourquoi les Khamti ne domestiquent-ils pas leurs éléphants ? Cette question en soulève une autre : quel lien existe-t-il entre les éléphants apprivoisés et les Khamti s'il ne s'agit pas d'un processus de domestication ? En étudiant les différentes étapes de la constitution des communautés d'éléphants chez les Khamti, cet article<sup>4</sup> entend examiner la logique qui sous-tend les relations au sein de ces collectifs inter-espèces.

Je décrirai d'abord le processus par lequel un éléphant nouvellement capturé est intégré dans le village, puis je porterai mon attention sur les opérations de capture utilisant les éléphants du village. Dans ces deux sections, je concentrerai mon propos sur le rôle des éléphants adultes des

villages, appelés *konkie*<sup>5</sup> (*konkies* au pluriel). D'un point de vue pratique, je m'intéresserai au rôle et aux interactions entre ces *konkies*, les Khamti et les éléphants sauvages vivant en forêt. D'un point de vue symbolique, j'étudierai aussi leurs relations avec différentes entités surnaturelles forestières et villageoises.

## INTÉGRER LES ÉLÉPHANTS DE FORÊT AU VILLAGE

Un éléphant nouvellement capturé dans la forêt apprend de nouvelles conditions de vie dans le village parmi les hommes et d'autres de ses congénères. Selon les Khamti, l'éléphant « de forêt » sauvage (*chang thun*) devient un éléphant « de village » (*chang man*) au terme d'un processus en deux étapes : l'éléphant doit d'abord s'habituer à la présence humaine à ses côtés ; il doit ensuite apprendre des hommes certains commandements fondamentaux. Cette socialisation primaire ne dure que quelques semaines. Ensuite, et pour des années, l'animal vit principalement en compagnie des cornacs (maîtres des éléphants), des villageois et bien entendu d'autres éléphants qui lui sont proches.

## APPRIVOISER L'ÉLÉPHANT SAUVAGE

L'objectif de la première étape est d'apprivoiser l'éléphant sauvage. Il s'agit de lui faire accepter tout ce qui participe à la présence humaine à ses côtés. La voix d'abord, le toucher, le contact visuel et l'odorat, mais aussi le feu. Cette phase d'acceptation est indispensable avant d'envisager l'apprentissage de commandes qui constituera la deuxième étape.

Quelques jours seulement sont nécessaires pour trouver un lieu pour le déroulement des opérations. Il s'agit d'un camp situé en marge du village, précisément à la frontière de démarcation entre l'espace villageois et l'espace forestier. Pour des raisons pratiques, ce lieu doit être situé près d'un cours d'eau.

Cet endroit, appelé *lak chang* en khamti, comprend deux troncs d'arbre suffisamment espacés pour pouvoir placer l'animal au centre. Pour installer l'éléphanteau, la présence d'un *konkie* est nécessaire. C'est avec lui que l'on va pouvoir aller détacher l'éléphanteau d'un arbre puis l'emmenner au *lak chang* : le jeune ne se laisserait pas guider ni ensuite entraver facilement s'il n'était pas relié à et entraîné par son congénère. Dans un premier temps, l'éléphant est attaché de manière à l'empêcher



Fig. 1. Éléphant attaché au *lak chang* (© N. Lainé, 2009)

de se déplacer librement. Ses postérieurs sont liés ensemble et tirés vers l'arrière, tandis que ses antérieurs sont dirigés vers l'avant pour le déséquilibrer et l'empêcher d'utiliser sa force.

Pendant la journée, les séquences consistent à caresser, masser et frotter chaque partie du corps de l'éléphant tout en cantilant un chant<sup>6</sup>. L'animal clame généralement haut et fort et il essaie de se libérer de ses attaches. Au fur et à mesure que les séances se poursuivent, l'animal accepte peu à peu d'être touché et l'un des hommes commence à desserrer quelques cordes attachées aux jambes arrière puis à celles de devant. Pendant ces séances, le *konkie* qui a aidé à mettre le jeune dans le *lak chang* est attaché à un arbre à proximité. Il n'est jamais loin de la scène.

La nuit, le juvénile reste attaché au *lak chang*. Pendant cette période, le dresseur et ses assistants portent des torches enflammées autour de l'éléphant pour l'habituer à la chaleur et lui apprendre à ne pas craindre le feu. En forêt, jamais l'éléphant n'est confronté au feu : il fuit immédiatement<sup>7</sup>. Et selon les Khamti, des esprits de la forêt (*phi thun*) vivent sur la peau de l'animal et s'accrochent à ses poils. Aussi, en passant

des torches enflammées, les Khamti cherchent à brûler les poils qui disparaissent en même temps que ces mauvais esprits.

Après des séquences successives, le matin, l'après-midi et la nuit, le dresseur peut s'asseoir sur le cou de l'animal apaisé. La première étape est considérée comme terminée. Il est alors temps pour l'éléphant de poursuivre son intégration en apprenant quelques commandes.

Pendant cette courte période, l'animal doit accepter le traitement qui lui est administré et apprendre à ne pas réagir agressivement aux actions de l'homme, qui doit constamment rester vigilant et s'assurer que l'animal n'est pas en danger. Sinon, les conséquences peuvent être dramatiques : certains éléphants meurent parce qu'ils refusent de manger. En fait, un signe que le processus de familiarisation se déroule bien est que l'animal accepte d'être nourri de main humaine.

## APPRENTISSAGE DES COMMANDES

Accepter une présence humaine à ses côtés n'est que la première étape de l'intégration d'un éléphant nouvellement capturé dans le village. L'animal poursuivra ensuite son intégration à l'espace villageois par l'apprentissage des commandes.

Cette deuxième étape marque clairement le début de la vie de l'animal dans le village. Elle est plus longue que la précédente et ne se déroule pas dans un espace confiné mais le long d'un champ ou dans un champ, au sein du finage villageois. Il s'agit de faire avancer l'éléphant et de lui apprendre à répondre à des ordres simples tels que *agaat* (« avance »), *pischu* (« arrête-toi »), *dhaat* (« ne bouge pas »), *soi gum* (« tourne ») et *boit* (« assis »).

Pour forcer l'animal à obtempérer, il est d'abord entouré et lié à deux éléphants adultes du village.

La présence d'un *konkie* ici est doublement importante : d'une part, sans le *konkie*, les Khamti seraient incapables de contrôler l'animal car ses déplacements seraient libres et, d'autre part, les éléphants adultes du village sont un exemple à suivre pour le jeune animal. Pendant les séances, deux hommes sont toujours nécessaires quel que soit le nombre d'éléphants du village mobilisés. Un dresseur est assis sur le dos de l'animal juvénile, un deuxième homme le tient par une corde, comme une laisse. Le dresseur sur le dos de l'éléphant guide l'opération. Avec ses pieds, il ajoute des gestes à la communication orale, selon le commandement enseigné ; il se tient les pieds derrière les oreilles de l'animal.



Fig. 2. Apprentissage des commandes (© N. Lainé, 2009)

Une fois arrivés au bout du champ, une gâterie est systématiquement offerte à l'animal en récompense : un morceau de sucre ou une boule de riz salé enveloppée dans une feuille de bananier.

Progressivement, au fur et à mesure que le jeune éléphant assimile les ordres, un seul *konkie* sera utilisé pour continuer l'apprentissage. La deuxième étape est considérée comme terminée lorsque l'éléphant répond aux ordres.

Les Khamti considèrent cette période comme un processus d'apprentissage pour l'éléphant.

Il s'agit bien d'une forme typique d'un tel processus associé à travers un conditionnement positif ou négatif. Cet apprentissage adopte un double renforcement et invite l'individu à découvrir de manière autonome la bonne attitude à adopter et la bonne réponse à apporter.

Contrairement au conditionnement plus classique, comme le pavlovien, un tel apprentissage met l'accent sur la capacité de l'apprenant à avoir une certaine forme de contrôle sur les conséquences de ses actions. On peut aussi considérer qu'un processus d'imitation est en jeu durant cette étape. C'est en imitant d'autres éléphants du village que l'apprenti

répond positivement aux ordres qui lui sont donnés. En fait, à cette étape, l'éléphant n'a sans doute pas suffisamment de connaissances significatives pour comprendre ce qu'on attend de lui.

L'éléphant juvénile peut être rassuré, cependant, de voir un autre éléphant accomplir une tâche qu'il apprendra à son tour à accomplir.

De ce point de vue, le processus d'intégration de l'éléphant ne peut être réduit à une relation personnelle qui engage un homme et un animal. Il faut garder à l'esprit que l'objectif n'est pas que l'éléphant devienne dépendant d'un seul individu, auquel il aura simplement appris à répondre, mais qu'il s'intègre à l'ensemble de la communauté du village. Il n'y a d'ailleurs pas de volonté de contrôler l'ensemble des besoins de l'animal. Les éléphants de village gardent ainsi un certain degré d'autonomie : ils se nourrissent principalement par eux-mêmes de l'abondance des plantes disponibles dans le village et dans la forêt. Les Khamti leur fournissent un complément nutritionnel spécifique (comme des boules de riz et du sel) à certaines occasions seulement, avant d'aller au travail par exemple. Les éléphants maintiennent également certaines initiatives au cours des travaux dans lesquels ils sont engagés avec les humains et leurs congénères, comme lors d'opérations forestières (Lainé, 2016) ou au cours d'opérations de capture comme nous le verrons plus loin.

Il convient également de noter que l'éléphant est introduit dans le village avec l'aide d'un autre éléphant. Pendant les séquences, les congénères sont utilisés à la fois comme moyen de contrôle et de sécurité pour l'animal et comme aide d'apprentissage par imitation.

Ainsi, la socialisation des éléphants ne consiste pas seulement en une interaction homme-animal, mais plutôt en une interaction homme-animal-animal.

À la fin de ces deux étapes, le propriétaire donne un nom à l'éléphant. Celui-ci devient membre de la communauté villageoise et appartient à la famille nucléaire de son propriétaire.

À cet égard, l'animal est protégé par l'esprit domestique de sa maison, le *phi hun*. Un cornac lui est affecté, suivi d'une longue période de socialisation mutuelle.

## COOPÉRER À LA CAPTURE DES ÉLÉPHANTS SAUVAGES

Revenons en détail à ce qui a été rapidement évoqué : les opérations de capture d'un éléphant. Chez les Khamti, ces opérations sont menées

par deux équipes coordonnées composées chacune d'un éléphant adulte du village, de son propriétaire (le *phandi*<sup>8</sup>), ainsi que du cornac employé par le propriétaire.

Avant de décrire brièvement les aspects pratiques du déroulement des opérations, je vais présenter deux divinités évoquées lors des opérations.

D'un point de vue symbolique, ces opérations obligent l'équipe à se concilier les espaces sauvages habités par des forces surnaturelles, appelées *pa*. Chez les Khamti, le monde de la forêt est une aire hostile pour l'homme et ils pensent qu'il est en opposition avec celle du village qui est protégée. Pour des opérations aussi périlleuses que les captures, les hommes doivent d'abord assurer leur protection, mais aussi se concilier les êtres non humains en charge des pachydermes dans la forêt. Parmi les différents rituels associés, deux concernent directement les éléphants : c'est d'abord en créant un échange rituel avec l'esprit en charge des éléphants de forêt, Chao pling chang, et ensuite en s'associant à Utingna, chef des éléphants que les Khamti obtiennent la permission de capturer un éléphant sauvage.

Chao pling chang signifie littéralement « le maître qui prend soin des éléphants ». Il est considéré comme le cornac des éléphants de forêt. Lors de chaque expédition de capture, le propriétaire doit offrir une poule et un coq à Chao pling chang. En lui offrant cette paire d'animaux, le *phandi* espère recevoir un éléphant en retour : c'est donc un échange rituel que l'on tente d'établir avec la divinité.

L'offrande a lieu au début de l'expédition, précisément quand un membre de l'équipe (y compris le *konkie*) confirme la présence des éléphants dans le secteur. Il peut s'agir, par exemple, du barrissement d'un animal, de la présence de traces ou de fèces sur le sol, ou d'un *konkie* qui renifle l'odeur d'un congénère forestier parmi plusieurs autres. Certains propriétaires préfèrent exécuter le rituel lorsqu'ils passent par une voie de migration (*hati dandi* en assamais) emprunté par des éléphants sauvages.

L'échange rituel avec Chao pling chang est le suivant : le *phandi* jette d'abord quelques grains de riz cru sur le sol et place la paire de poulets à proximité ; une fois les poulets relâchés, chaque membre de l'équipe observe attentivement leur comportement ; avant de disparaître dans la forêt, les deux animaux doivent consommer le riz et non se battre car ce serait un signe que Chao pling chang refuse de faire une offre. Dans ce cas, certains considéreraient cela comme un mauvais présage pour



Fig. 3. Statuette en ivoire représentant Utingna (© N. Lainé, 2008)

l'expédition qui risquerait d'être vaine, aucun animal n'étant attapé et ramené au village. Un ou plusieurs événements peuvent avoir lieu qui empêchent la réussite de l'expédition. Il peut s'agir d'une attaque par la matriarche de la harde, d'une rencontre avec un tigre, d'un accident pendant l'expédition en forêt ou de querelles entre les membres de l'équipe. Si, au contraire, les poulets picorent le riz avant de disparaître, cela signifie que l'offrande est acceptée et que l'échange se fera sans incident majeur et avec succès. Bien que ce rituel ne puisse être exécuté qu'une seule fois, son interprétation fait souvent l'objet de discussions entre le propriétaire et ses coéquipiers.

Les Khamti considèrent Utingna comme le maître des éléphants

sauvages vivant en forêt. Il est représenté comme un homme assis sur un éléphant jouant d'un instrument de musique, une flûte ou une lyre (voir fig. 3). Selon les Khamti, la musique jouée par Utingna a le pouvoir d'attirer et d'hypnotiser les éléphants sauvages. Les hommes peuvent ainsi s'en rapprocher sans être attaqués. Selon une histoire bien connue, un capteur malchanceux aurait approché Utingna pour lui demander s'il pourrait l'aider à capturer des éléphants en lui assurant que les éléphants vivant parmi les humains étaient bien traités.

Suite à cette rencontre, Utingna, en tant que maître des éléphants sauvages, aurait rassuré personnellement les éléphants vivant en forêt, leur demandant de ne pas fuir les humains qui viennent pour les capturer. Pour cette raison, les chasseurs d'éléphants portent toujours une petite figurine d'Utingna sur la poitrine. Utingna les protège également contre d'autres animaux sauvages. Cette statuette a donc une double fonction de protection et de réussite. Selon certains, en la portant sur eux, des animaux dangereux comme les tigres, au lieu de les attaquer, prépareront un chemin utile au *konkie* et à l'équipe.

Examinons maintenant le rôle pratique du *konkie* pendant les opérations de capture. Le propriétaire est assis sur son cou, tandis que le cornac est assis sur son dos. L'équipe arrive dans la forêt et se rend au campement temporaire pour traquer. L'objectif principal est de se promener dans la forêt pour détecter la présence d'un troupeau d'éléphants. Lors de toutes ces séances exploratoires, le propriétaire décide d'une première orientation (nord, sud, est ou ouest). Néanmoins, une fois qu'ils s'enfoncent dans la forêt, le reste est déterminé par le *konkie*.

La première tâche du *konkie* est d'être un pisteur. Avec sa trompe, il recherche la présence ou l'itinéraire d'un troupeau. Il renifle toutes les branches. Si certains éléphants sauvages sont récemment passés à proximité, leurs traces se trouveront sur les arbres et les branches. Le *konkie* cherche aussi des traces de pas au sol.

Cette traque s'effectue dans le silence absolu. L'équipe doit faire le moins de bruit possible afin de ne pas effrayer la prise potentielle. Sur leur *konkie*, le cornac et le propriétaire communiquent par des gestes minutieux ou au toucher. Pour communiquer avec le reste de l'équipage, ils sifflent.

Quand j'ai interviewé un *phandi* sur la façon dont son *konkie* indiquait la présence d'éléphants sauvages, il m'a expliqué la relation intime entre le propriétaire et son éléphant. Pour ce faire, l'homme doit connaître et être

capable d'interpréter avec précision les mouvements de son éléphant. Il a ajouté que la réaction de chaque *konkie* est différente selon qu'il détecte un éléphant mâle, un troupeau ou même un tigre.

Lorsque le *konkie* est au sol ou entre les branches, le propriétaire observe son comportement. Il recherche des signes tels que le battement ou l'immobilité des oreilles, la façon dont il utilise son tronc de gauche à droite ou de haut en bas pour sentir l'odeur de tel ou tel animal, ou même la façon dont le *konkie* respire. Dans la forêt, toutes les séances de pistage ont lieu la nuit. Pour trouver et savoir quelle zone explorer, le captureteur n'a d'autre choix que de se fier à l'animal.

Une fois la présence d'un troupeau d'éléphants sauvages confirmée par un *konkie*, les autres hommes sur les autres éléphants sont informés et se rassemblent en un seul lieu. Ils mettent ensuite en place une stratégie pour se rapprocher du troupeau, observer sa composition et identifier qui parmi les membres du troupeau sera leur cible. Ils peuvent alors décider de suivre ou non le troupeau et d'attendre un moment propice. À partir de ce moment, chaque seconde est précieuse. Une fois le signal donné par le propriétaire, tous les hommes commencent à piquer sans cesse les oreilles et les cuisses du *konkie* pour les faire courir aussi vite que possible. Les animaux vont essayer d'isoler l'animal cible. C'est alors au tour du propriétaire de lancer son lasso autour de la jambe ou du cou de la cible. Selon les personnes interrogées, les *konkies* savent que les ravisseurs ne s'intéressent qu'aux éléphants juvéniles et essaient d'éviter les adultes.

Lorsque l'animal est enlacé, le *konkie* aide les hommes en attrapant la queue de l'éléphant cible avec leur trompe pour l'amener aussi près que possible du chasseur. Cette aide précieuse permet aux hommes d'immobiliser l'éléphanteau.

Dès que celui-ci est attaché, la deuxième équipe vient immédiatement bloquer le nœud coulant afin que le jeune ne s'étrangle pas et ne puisse pas non plus s'échapper. Cela évite également que la corde ne s'emmêle vers le haut. En même temps, la tâche de l'autre équipe est de tirer plusieurs coups de feu en l'air pour effrayer le troupeau et l'empêcher de revenir afin de sauver le mineur.

C'est alors à nouveau avec l'aide du *konkie* que l'éléphanteau est d'abord amené au campement forestier. Il reste constamment et étroitement lié à la corde du *konkie* qui a servi à le capturer. L'animal est ainsi contraint par celui-ci d'avancer. Sans le *konkie*, il serait impossible pour les hommes

de faire bouger l'animal, même s'il s'agit d'un mineur. Le travail du *konkie*, comme me l'a dit un attrapeur, est de contenir l'éléphant capturé, rendant ainsi inutiles des méthodes plus coercitives et éventuellement douloureuses.

Dès qu'ils arrivent au camp, il est temps de rassembler tout leur matériel et de retourner très vite au village. Encore une fois, en chemin, le *konkie* peut parfois pousser le jeune vers l'avant.

### REVISITER LA (NON-)DOMESTICATION DES ÉLÉPHANTS D'ASIE

La description de la capture et de l'intégration des éléphants de forêt souligne le rôle essentiel du *konkie* pour renouveler le cheptel d'éléphants de village. Ces éléphants adultes sont présents dès le premier instant et sont également impliqués dans le rôle plus actif d'enseignement des commandes de base plus tard. Les *konkies* sont donc indispensables pour les Khamti dans le processus d'intégration des éléphants capturés au village. En vivant dans le village avec les humains, le *konkie* devient indispensable pour ses interactions avec les éléphants de forêt.

Parce qu'ils sont nés dans la forêt où ils ont vécu jusqu'à leur capture à l'âge de quatre ou cinq ans, les *konkies* savent bien où se situer et comment approcher leurs congénères. Sans eux, il serait impossible pour un *phandi* d'approcher un troupeau sauvage sans être détecté. D'autre part, les éléphants nés dans le village ne risqueraient pas d'approcher leurs congénères de forêt et ne posséderaient pas les compétences nécessaires pour les localiser en forêt. Dans les opérations de capture, les éléphants de village servent donc d'intermédiaires permettant à leurs partenaires humains de détecter, approcher et capturer les éléphants de forêt.

Symboliquement, les rituels et pratiques associant spécifiquement Chao pling chang et Utingna constituent la condition nécessaire pour sortir un éléphant de la forêt. Bien qu'elles soient principalement conçues d'abord comme une protection pour les humains, ces pratiques rituelles donnent également des indications sur le statut conféré aux éléphants de village et leur capacité à interagir avec ces divinités. Pour les Khamti, les éléphants de forêt vivent sous la responsabilité symbolique du cornac Chao pling chang. Par un échange rituel, cette divinité acceptera que l'un de ses pupilles soit pris et adopté par un cornac humain. Pour les Khamti, les pratiques rituelles sont un aspect d'une bonne gestion qui doit assurer le respect et la santé des éléphants vivant parmi les humains.

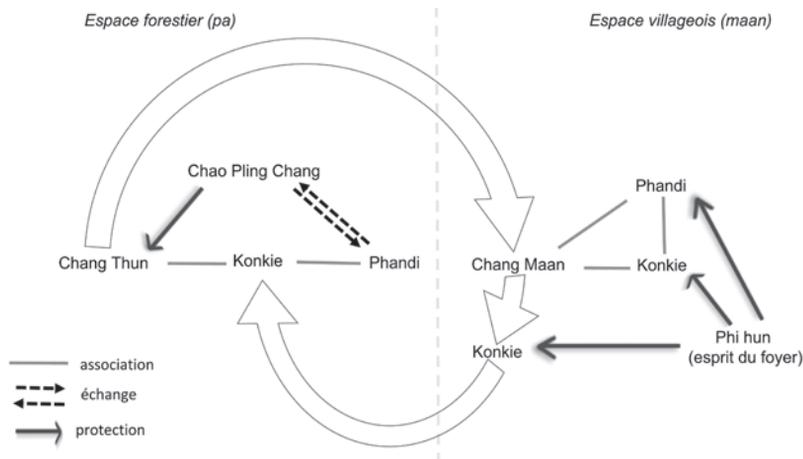


Fig. 4. Schème des relations entre le Khamti et les éléphants (N. Lainé, 2014)

Le diagramme ci-après révèle les différentes dynamiques qui sous-tendent les relations Khamti-éléphants. Il montre que selon les Khamti, l'existence et la reproduction des éléphants de village ne peuvent être considérées sans celles des éléphants de forêt. Bien que vues ici dans une perspective naturaliste (Descola, 2005) et « moderne », fondée sur la science de la conservation où ces deux populations de la même espèce sont jugées distinctes et séparées, les Khamti s'engagent et considèrent ces animaux comme un tout. La particularité des éléphants vivant parmi les Khamti est qu'ils se déplacent entre les deux mondes : le village (*maan*) et la forêt (*pa*). Ceci permet des interactions constantes et dynamiques entre les deux populations animales.

Ce diagramme reflète le processus de transformation d'un éléphant de forêt (*chang thun* ou *chang pa*<sup>9</sup>) en éléphant de village (*chang maan*), y compris les diverses entités impliquées dans ces processus, et la nature des relations que les humains ou les éléphants partagent avec eux. Il met également en évidence la circulation des animaux entre ces deux sphères sociales, le village et la forêt.

Le diagramme met également l'accent sur la dynamique des interactions entre les populations villageoises et les populations d'éléphants de forêt. Afin d'assurer la reproduction de la population d'éléphants de forêt, les

Khamti laissent délibérément leurs éléphants de village (surtout les mâles) errer librement dans la forêt voisine la nuit, quand ils ne travaillent pas ou quand ils savent qu'un troupeau forestier passe à proximité du village afin que les éléphants sauvages puissent s'accoupler avec leurs congénères villageois. Cela implique un degré d'intervention humaine dans la reproduction des éléphants qui, pour les Khamti, garantit le maintien de la population d'éléphants de forêt pour leur capture ultérieure. Un tel rôle peut être décrit comme ce que Haudricourt (1962) a appelé une action indirecte sur la nature.

Dans tous les cas, ce ne sont ni les rationalités économiques ou temporelles ni le prestige social des chasseurs qui prévalent en tant qu'arguments dans les relations des Khamti avec les éléphants qu'ils ramènent au village. Il s'agit au contraire du rapport à l'animal et à sa place dans la cosmo-écologie des Khamti qui préside à ce choix.

En effet, dans le cas d'une progéniture née au village, un éléphanteau sera considéré comme sauvage jusqu'à l'âge de quatre ou cinq ans, moment où on l'estimera sevré et socialisé. Pendant ces premières années, cette présence d'animaux sauvages au village fait courir un risque à l'ensemble de la communauté. Durant cette période, le cornac de l'éléphant capturé n'est pas encore un humain. L'éléphanteau est toujours sous la responsabilité de Chao pling chang, qui pourra venir rompre l'équilibre du cycle d'échange, mais aussi perturber le cycle que les Khamti entretiennent avec d'autres divinités au village. Plus concrètement, il y a également le risque que le jeune ne soit pas accepté par sa mère. Nous savons – mais les Khamti surtout le savent – que c'est parfois le cas dans la forêt, où les matriarches rejettent leur progéniture et où ce sont les tantes ou allo-mères qui vont s'occuper de l'animal. A *contrario*, il peut arriver que la mère surprotège son jeune, ce qui nuirait aux relations des éléphants avec les Khamti et risquerait également de rompre l'équilibre avec Chao pling chang.

En outre, l'intérêt ici de capturer un animal de cinq ans signifie posséder un éléphant qui connaît la forêt et sait comment y survivre. Ce ne serait pas le cas d'un éléphant né dans un village. Car cet être que l'on intègre à la sphère villageoise à l'avantage de connaître les deux mondes. Il sait comment se comporter en forêt, et cela peut être bénéfique pour l'homme puisque l'animal sait comment localiser et approcher ses congénères forestiers lors des opérations de capture. Il sait aussi se guérir lui-même et peut avoir participé à la co-construction de savoirs et de

connaissances médicaux<sup>10</sup>.

En s'appuyant sur la démarche et les travaux développés par l'anthropologie de la nature de Philippe Descola, cette contribution a souhaité offrir une alternative bienvenue aux débats sur la domestication d'une espèce emblématique mais menacée en Asie. Il remet d'une part en cause la vision dualiste et biaisée de la frontière entre sauvage et domestique inspirée de notre ontologie naturaliste. Il ouvre d'autre part des réflexions sur le caractère anthropocentrique de la notion de domestication telle qu'historiquement envisagée. Ici, en décentrant la focale sur le rôle des animaux de village, nous avons vu qu'ils étaient déterminants pour la réussite d'une capture et l'intégration au village d'un nouvel éléphant venu de la forêt.

## BIBLIOGRAPHIE

- ANONYME/Government of India (GoI), 2001, *Arunachal Pradesh: data highlights. The scheduled tribes, census of India 2001* (texte en ligne : [http://censusindia.gov.in/Tables\\_Published/SCST/dh\\_st\\_arunachal.pdf](http://censusindia.gov.in/Tables_Published/SCST/dh_st_arunachal.pdf)).
- BATESON, Gregory, 1972, *Step to an ecology of mind*, New York, Ballantine Books.
- KRIEF Sabrina et Florence BRUNOIS-PASINA, 2017, « L'interspécificité du *pharmakôn* dans le parc Kibale (Ouganda) : savoirs partagés entre humains et chimpanzés ? », *Cahiers d'anthropologie sociale*, 14 (« Guérir, Tuer »), p. 12-135.
- CAMPOS-ARCEIZA Ahimsa et Stephen BLAKE, 2011, « Megagardeners of the forest and the role of elephants in seed dispersal », *Acta Oecologica*, 37, p. 542-553.
- CHELLIAH Karpagam et Raman SUKUMAR, 2013, « The role of tusks, musth and body size in male-male competition among Asian elephants, *Elephas maximus* », *Animal Behaviour*, 86 (6), p. 1207-1214.
- CHOURDHURY Anwaruddin, Lahiri CHOUDHURY DEEP KANTA, Desai AJAY, Duckworth WILLIAM, P. S. EASA, Johnsingh ASIR, Jawahar THOMAS, Fernando PRITHIVIRAJ, Hedges SIMON, Gunawardena MANORI, Kurt FRED, Karanth ULLAS, Lister ADRIAN, Menon VIVEK, Riddle HEIDI, Rübel ALEX, Éric WIKRAMANAYAKE (IUCN SSC Asian Elephant Specialist Group) *et al.*, 2008, *Elephas maximus*, *The IUCN Red List of Threatened Species* (texte en ligne : <http://dx.doi.org/10.2305/IUCN.UK.2008.RLTS.T7140A12828813.en>).

DIGARD, Jean-Pierre, 1990, *L'Homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*, Paris, Fayard.

DESCOLA, Philippe, 1994, « Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécarí ? Généalogie des objets et anthropologie de l'objectivation », p. 329-344 in Bruno Latour et Pierre Lemonnier (sous la dir. de) : *De la Préhistoire aux missiles balistiques. L'intelligence sociale des techniques*, Paris, La Découverte (« Recherches »).

—, 2005, *Par delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

HAUDRICOURT André-Georges, 1962, « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », *L'Homme*, 2 (1), p. 40-50.

KURT Fred, Gunther B. HARTL et Ralph TIEDEMANN, 1995, « Tuskless bulls in Asian Elephant (*Elephas maximus*). History and population genetics of a man-made phenomenon », *Acta Theriologica*, supp. 3, p. 125-143.

LAINÉ, Nicolas, 2014, *Vivre et travailler avec les éléphants. Une option durable pour la survie de l'espèce. Enquête sur les relations entre les Khamti et les éléphants dans le nord-est indien*, Nanterre, université Paris-Ouest Nanterre-La Défense (thèse en ethnologie).

—, 2016, « Conduct and Collaboration in Human-Elephant Working Communities of Northeast India », p. 180-205 in P. Locke et J. Buckingham (éd.) : *Conflict, Negotiation, and Coexistence. Rethinking Human-Elephant Relations in South Asia*, New Delhi, Oxford University Press.

—, 2016, « Pratiques vocales et dressage animal. Les mélodies huchées des Khamtis à leurs éléphants », p. 187-205 in N. Bénard et C. Poulet (sous la dir. de) : *Chant pensé, chant vécu, temps chanté. Formes, usages et représentations des pratiques vocales*, Paris, Éditions Delatour.

—, 2018, « Why the Khamti did not domesticate their elephants? Building a hybrid sociality with tamed elephants », p. 221-235 in Ch. Stépanoff et J.-D. Vigne (éd.) : *Hybrid Communities. Biosocial Approaches to Domestication and Other Trans-species Relationships*, New York, Routledge.

TRAUTMANN, Thomas, 2015, *Elephants and Kings. An Environmental History*, Chicago, The University of Chicago Press.

YULE, Henry et Arthur Coke BURNELL, 1903, *Hobson-Jobson. A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases, and of Kindred Terms, Etymological, Historical, Geographical and Discursive*, Londres, William Crooke edition (1<sup>ère</sup> éd.: 1886).



# « CE CHEVAL NE TIENT PLUS DANS LE CADRE »

## ou les nouveaux avatars de l'analogisme

par

Bruno LATOUR

*anthropologue, sociologue et philosophe des sciences  
professeur à l'Institut d'études politiques de Paris*

C'est l'un des chevaux préférés des Gonzague, « Bravo » ou « Favorito », que le prince a demandé à Giulio Romano de peindre, aux alentours de 1527, dans la salle d'honneur de son palais. Le programme de décoration des salles du palais Té, aucun doute là-dessus, pourrait servir d'exemple *princeps* pour l'ordre analogique tel qu'il se déployait encore au mitan de la Renaissance. Mais « Favorito », c'est là le problème, ne tient pas dans le cadre. Non seulement parce qu'il est à taille réelle, mais parce qu'il est peint de façon à capter l'absolue singularité de sa personnalité ; contrairement aux conventions qui régissent la présentation des travaux d'Hercule qui s'insèrent parfaitement dans la décoration aussi bien que dans les cadres de référence des lettrés de l'époque. On retrouve donc ici les deux traits canoniques de l'analogisme : d'un côté, l'ordonnancement des symboles et des devises, et de l'autre, la tentation de suivre, aussi loin que possible, la spécificité des existants. Tentation, on le sait, qui va donner naissance, quelques années plus tard, au naturalisme. Or, aujourd'hui, c'est le naturalisme qui est obligé de *dessiner hors cadre* les êtres qu'il ne parvient plus à ordonner.

Il faut être bien malappris, dans un livre d'hommage à un auteur, pour aller le titiller sur un point de doctrine qui a déjà fait l'objet, depuis trente ans, d'innombrables passes d'armes avec lui – en marchant dans les



Fig. 1. « Favorito » Palazzo Té, Mantoue (photo Bruno Latour)

montagnes d'Espagne, d'Autriche, de Suisse ou en buvant des apéritifs dans la verte campagne de Pomarède. Et pourtant, je ne peux m'empêcher de le harceler à nouveau sur la question du devenir de l'analogisme à la fin du naturalisme.

Il est clair, depuis *Par-delà nature et culture*, que la distinction jadis radicale entre naturalisme et analogisme se réduit de plus en plus, au fur et à mesure que Philippe Descola poursuit son anthropologie comparée des formes de représentation graphiques. Dorénavant, il s'agit plutôt d'une nuance, certes décisive – une « transformation », pour parler le langage idoine, – sur la façon qu'ont eue les naturalistes de se saisir du délitement des ordres analogistes en Europe, à l'occasion du choc créé par la découverte des nouveaux mondes. Le point décisif, c'est qu'il existait quelque chose dans l'analogisme qui se prêtait à cette reprise en main par le naturalisme, cette double propriété des existants de se trouver à la fois

respectés dans leur spécificité et dotés néanmoins de capacités de liaison assez lâches.

« Les segments analogistes ne sont donc pas hybrides, mais mixtes : les entités qu'ils mobilisent y maintiennent leurs différences ontologiques intrinsèques – et c'est dans la nature de ce mode d'identification qu'il en soit ainsi –, mais celles-ci sont atténuées par les rapports multiples de correspondance et de coopération que le partage de finalités communes au segment tisse entre elles. Aussi, lorsque les sections composant un collectif analogique se délitent, les membres humains et non humains de chacune d'entre elles récupèrent-ils de façon ostensible leurs singularités ontologiques qu'elles avaient en partie voilé, et les actions coopératives dans lesquelles ils étaient engagés, et la solidarité formelle induite par la structure hiérarchique organisant leur répartition » (Descola, 2016)<sup>1</sup>.

Le changement d'*episteme*, la mutation, la nuance, la transition, peu importe le terme, repose sur cette réutilisation par un mode d'identification des *ruines* d'un autre mode. En un sens donc, la rupture est immense ; en un autre sens, elle est extrêmement fine au point que l'on peut définir le naturalisme comme un analogisme détruit et rapiécé par des formes de visualisation qui assurent une continuité visuelle entre les existants toute d'apparence – ce qui va devenir la « nature » ; continuité qui finit par produire, par contrecoup, l'impression, également apparente, d'une discontinuité radicale – ce qui va donner plus tard le schème de la « culture ». En somme, le naturalisme, c'est un analogisme enfin autorisé à poursuivre à l'infini l'une de ses deux obsessions – la singularité des existants – grâce à la liberté donnée par le cadre assez lâche de la « nature » ou de la « matière ». Cadre qui va jouer dorénavant le même rôle de cadrage que l'ordonnancement traditionnel, mais en offrant une beaucoup plus grande assurance à cause de la certitude que l'on pourra toujours *in fine* déduire, du moins en principe, toutes les singularités à partir des premiers principes.

Tout a déjà été dit sur la spécificité du naturalisme, sur le fait que son histoire est récente, contrairement à celle des trois autres modes ; sur le type de preuves qui permettent d'en affirmer la prévalence – des textes philosophiques ou idéologiques et non pas, comme pour les autres

modes, des données ethnographiques ; sur la difficulté de mesurer la distance entre la théorie et la pratique des naturalistes à la fois obsédés par une division nature/culture, et incapables d'en montrer la réalité, etc. Mais tant que nous ne disposons pas de l'ouvrage complet sur les modes de représentation, il sera difficile de préciser la distinction entre « nous n'avons jamais été modernes » et « nous avons toujours été analogistes ».

On peut dire que le structuraliste Descola n'a cessé, au cours des dernières années, d'historiciser de plus en plus son interprétation. Or, nous avons la chance – ô combien cruelle – d'assister à un autre tournant dans l'histoire étonnamment brève de ce mode particulier. Ce qui m'intéresse ici, c'est le moment actuel qui redonne vie à notre discussion : s'il est vrai que le naturalisme est un ravaudage prodigieusement efficace de la dissolution des ordres analogiques européens au moment des « grandes découvertes », que se passe-t-il lorsque l'ordre naturaliste lui-même se trouve « délité » par l'effondrement, devant nos yeux, de son mode d'identification sous les coups de boutoir des nouvelles « grandes découvertes », celles du terrestre ou de ce que j'ai appelé le nouveau régime climatique ? De même que l'ordre analogique s'est dispersé pour laisser place au naturalisme, l'ordonnement naturaliste se disperse lui aussi pour laisser place à un nouveau ravaudage, replâtrage, retour, réinvention qui va peut-être nous permettre de comprendre plus empiriquement ce qui s'est passé quelque part entre le XIII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle. De comprendre, autrement dit, comment un mode s'insère, s'insinue, se métamorphose en un autre mode, le *compositionnisme* – terme encore vague pour un mode d'identification qu'il faut apprendre à définir à partir de tous les modes dévastés, de toute façon, par la crise planétaire (Martin, 2016).

Avant les travaux en histoire des sciences, en histoire de l'art et en anthropologie, la continuité du monde naturel était un donné, et c'est ce donné qui établissait, par contraste, l'évidence d'un monde humain en extériorité relative (relative parce que l'on tombait de ce fait dans l'insoluble problème dit « de l'âme-et-du-corps »). Le glissement hors du cadre naturaliste se marque aujourd'hui par le truisme que cette continuité n'est pas un donné, mais la construction, par couches successives, de tout un cadrage institutionnel, mathématique, technique, juridique, artistique qui assure ce qu'on pourrait appeler l'*extension relative* de la fort bien nommée *res extensa*. Il en est du cadre naturaliste comme des chemins de fer, il s'étend « partout », oui, mais à condition d'assurer la continuité des rails, des syndicats de cheminots, des horloges, des logiciels de

réserve, des finances, etc. En quarante ans d'études, on peut dire que nous possédons maintenant sur la circulation des « mobiles immuables » une vision enfin réaliste qui a inversé le schème naturaliste puisque c'est son exotisme maintenant qui nous frappe plutôt que son évidence. Nous avons été les témoins d'une complète inversion de la forme et du fond : là où l'on voyait un lapin, il est difficile de ne pas y discerner un canard.

C'est justement sur ce point que le parallèle avec la situation de départ – le glissement de l'analogisme au naturalisme – est le plus frappant. Nous nous trouvons aujourd'hui *depuis l'intérieur d'un mode* dans les ruines éparées d'un autre mode d'identification. De la même façon que les chimistes se trouvaient mal à l'aise – mais en continuité fragile et tentante – avec l'alchimie, nous nous trouvons mal à l'aise – mais en discontinuité certaine – avec la chimie dès que nous commençons à lui ajouter, par exemple, la multiplicité des controverses qui s'ajoutent à chaque molécule et qui obligent à reprendre à nouveaux frais tout l'ordonnement moderniste. Pas de CO<sub>2</sub> désormais sans sa COP ; pas de néonicotinoïde sans son Monsanto/Bayer. Si le cheval « Fortuno » avait du mal à tenir dans le cadre des références lettrées, les controverses pétrochimiques, elles non plus, ne tiennent plus dans le cadre de l'ancienne épistémologie. L'occasion est donc idéale d'observer en temps réel et *in vivo* ce que l'on ne pouvait que déduire des sources textuelles pour l'époque de naissance du naturalisme.

L'appareillage conceptuel de Descola repose, on le sait, sur l'importance donnée aux termes de *continuité* et de *discontinuité*. Mais c'est à Whitehead que l'on doit le résumé le plus frappant des propriétés du naturalisme grâce à la notion de *localisation simple*, tellement évidente qu'on ne la discerne pas facilement. Ce qu'on appelle en effet *res extensa* n'est pas du tout une définition de la matérialité, de l'obstination têtue des existants, mais une définition toute idéale des capacités de localisation d'un point discret détachable dans le temps comme dans l'espace. Or ce que souligne Whitehead (Debaise, 2015), c'est qu'on ne peut localiser un point détachable dans le temps et l'espace sans supposer l'existence d'un cadre – disons un échafaudage de coordonnées cartésiennes. Toutes les bizarreries du matérialisme idéalisé des Modernes proviennent de ce que l'on insiste sur le caractère ponctuel et localisable des éléments, mais qu'on oublie la présence implicite et nécessaire de l'appareil qui seul permet une telle localisation. Le cadre est toujours, en quelque sorte, derrière le dos de

celui ou de celle qui localise, qu'il s'agisse de situer une planète dans l'univers, un missile sur un champ de bataille, un numéro de sécurité sociale dans une administration ou un doryphore dans une expérience de laboratoire. Dans l'histoire des Modernes, on ne connaît la matière que comme ce qui est fait de points discrets isolables dans l'espace et dans le temps, grâce à cette opération de localisation. C'est ce qui explique évidemment pourquoi la peinture en perspective, on le sait depuis Ivins (1985), a joué un tel rôle dans l'idéalisme de la matière et sert de fil directeur aux nouvelles explorations de Descola.

Comme le souligne Debaise, la grande étrangeté du schème de la localisation simple, c'est qu'elle établit une totale *discontinuité* des points, on pourrait presque dire des pixels, ainsi localisés. C'est le sens de l'adjectif apparemment innocent de *simple* dans « localisation simple ». Il faudrait presque dire simpliste ou simplificatrice, mais à quel prix ! En effet, les points ainsi localisés sont en discontinuité avec tout ce qui les précède et qui les suit dans l'ordre du temps et en totale discontinuité avec leurs voisins dans l'ordre spatial. Ce monde composé ou plutôt *décomposé* en points, il va falloir en *reconstituer la continuité* ou l'ordonnement mais sans qu'on puisse compter sur l'activité, la puissance d'agir (l'*agency*) des existants désormais isolés de leurs voisins et successeurs. C'est donc *de l'extérieur* que vont venir les sources de l'ordre capable de donner un sens à des isolats de points privés de sens par l'opération même de localisation simple. Il est donc presque inexact de définir le naturalisme comme la continuité des existants – la future nature – et la discontinuité des sujets – la future culture. Oui, il y a bien en fin de compte une continuité de la nature, mais *après* qu'on a créé une totale et définitive discontinuité des existants séparés les uns des autres et sans plus aucune capacité de se relier entre eux. Autrement dit, la distinction de ce mode ne mérite pas vraiment d'être dite « ontologique ». Le dispositif est entièrement *figuratif*. Si un tel cadrage a permis le lancement de la dynamique, les problèmes, on le sait, n'ont cessé de se multiplier dès le XVII<sup>e</sup> siècle et n'ont fait que s'aggraver avec la chimie, la biologie, l'écologie et bien sûr, les sciences dites « humaines ». On peut dire que toute l'histoire des sciences, depuis l'invention du schème de la localisation – accélérée si ce n'est créée par les techniques de visualisation –, consiste à entasser épicycle sur épicycle pour parvenir à reconstituer des mouvements que la localisation interdit de suivre. Ce paradoxe est responsable d'une grande partie de l'anxiété des Modernes.

C'est en ce point que le parallèle entre le début et la fin du naturalisme est le plus instructif. L'enthousiasme de Galilée, découvrant la possibilité de calculer la chute des corps mathématiquement grâce à la transformation de tous les anciens mouvements de la *phusis* antique en un seul mouvement de points sans prédécesseurs et sans voisin, se retrouve aujourd'hui, mais à l'inverse, dans les découvertes des biologistes, aussi enthousiasmés de découvrir à quel point les corps ne sont *pas séparés* les uns des autres, mais *entrelacés* avec leurs prédécesseurs et leurs voisins (Bapteste, 2018 ; Gilbert et Epel, 2015). Et, de même que Galilée pouvait commencer à écarter les anciens ordres analogistes qui exigeaient que les planètes s'organisent pour faire référence au corps humains, aux signes du zodiaque ou aux vertus théologiques – le microcosme et le macrocosme se réverbérant l'un dans l'autre –, de même les découvertes en biologie comme en écologie commencent à mettre en doute, bafouer, ridiculiser parfois l'existence même de ces points atomiques dénués de toute puissance d'agir avec lesquels leurs prédécesseurs, il n'y a pas quarante ans, envisageaient de reconstruire l'unité des vivants. En ce sens, *Le Hasard et la nécessité* de Jacques Monod paraît aussi éloigné du mode actuel que les conceptions d'un Pic de la Mirandole dont Galilée commençait à s'éloigner.

Le point commun, c'est que le démembrement d'un mode permet le remembrement d'un autre. Personne ne dirait aujourd'hui d'un microbe, d'une bactérie, d'un virus, d'une ville, d'un sujet, d'un oiseau, d'un champ, d'un sol, d'une terre, et bien sûr d'une race de cheval que pour mieux la comprendre, il faut la considérer sans prédécesseur et sans successeur, sans voisin et sans puissance d'agir autonome. Le réductionnisme, selon l'expression consacrée, reste une indispensable tactique d'enquête et de figuration mais n'est plus capable de donner l'impression, comme naguère, d'engendrer une ontologie – ou alors il faut dire, en effet, qu'il s'agit d'un *dessin*. Tout échappe à son cadrage, comme Giulio Romano ne savait pas, littéralement, où mettre le cheval des Gonzague. Aujourd'hui, c'est la superposition des existants qui passe au premier plan et la localisation simple qui apparaît comme une facilité pratique sans conséquence ontologique importante. L'inversion de la forme et du fond est aussi complète que l'ancienne passage du cadre naturaliste à partir de l'ancien ordonnancement analogiste.

Descola insiste toujours sur le fait que le passage au naturalisme n'était possible qu'à partir du mode analogiste : des animistes et des totémistes, dit-il, on ne sortira jamais vers le naturalisme. Il y a donc une

marque historique profonde de l'ancien mode dans le nouveau. Mais cette empreinte du passé vaut aussi pour le glissement actuel du naturalisme au compositionnisme. Souvenons-nous qu'il y avait quelque chose dans l'analogisme qui se prêtait à sa reprise dans l'idée de nature : la spécificité des existants et leur capacité à se lier par quelques principes d'ordre assez lâches et flexibles, à condition qu'il y ait des institutions et des spécialistes capables de constamment rattraper le désordre toujours menaçant en rangeant ou en réparant les rapports toujours incertains des éléments entre eux. Ce qui est vrai de l'analogisme l'est tout autant du naturalisme : là encore, la continuité est complète.

« Humains et non-humains deviennent ainsi disponibles pour les différenciations radicales et les regroupements massifs que le naturalisme est contraint d'opérer afin d'organiser ce chaos de singularités sans recourir à une logique segmentaire. L'ancien ordre cosmocentrique disparaît faute de corps intermédiaires capables d'incarner son étagement hiérarchique et il peut être supplanté par un ordre anthropocentrique dans lequel le monde et ses unités constituantes se retrouvent découpés selon que l'humanité y est présente directement, par délégation ou pas du tout. Bref, la scène est prête pour que la nature et la société entament leurs monologues respectifs sous la lumière de la raison » (Descola, 2016)<sup>2</sup>.

Pendant la parenthèse naturaliste – puisqu'il s'agit bien d'une parenthèse –, le problème du rangement et de la réparation a été résolu radicalement par la double opération décrite plus haut de « pixellisation » des entités réduites à des points sans histoire et sans espace grâce à l'idée d'un cadre préalable, puis grâce à l'ajout des lois universelles de la nature pour les tenir en place et leur redonner la puissance d'agir dont on les avait préalablement privés. La force graphique et figurative de cette opération ne fait aucun doute. En ce sens, Descola a tout à fait raison de voir dans le naturalisme une rupture radicale avec l'analogisme. La pixellisation plus la domination par les lois de la nature rompent en effet avec le respect de la spécificité des existants et la très légère forme d'organisation qui permettait de les ranger de bric et de broc, du temps de l'analogisme, pour produire un ordre à peu près satisfaisant. Nous avons bien été modernes...

Sauf que nous ne l'avons pas été longtemps ni très en profondeur ! Et nous retrouvons le problème de l'instabilité et de l'historicité dont

nous étions partis. Le naturalisme n'a jamais été possible en pratique. Le mode d'identification naturaliste est prodigieusement instable : la double opération d'isolement des entités et d'obéissance totale aux lois qui leurs sont extérieures rend incompréhensibles la plupart des mouvements et du coup, c'est le point principal de James comme de Whitehead, est incompatible avec l'expérience courante. Son exotisme même aurait dû alerter sur le fait qu'il ne pouvait pas s'agir d'un véritable mode ontologiquement distinct des autres. Le cadre moderniste rassurait, oui, mais il ne pouvait pas plus *tenir* les constituants que l'ancien cadre analogiste ne pouvait les expliquer.

Descola peut bien critiquer ma très sommaire caractérisation des Modernes résumé par l'adage « les Blancs ont la langue fourchue », il n'en reste pas moins que l'on reconnaît l'arbre à ses fruits : un mode incapable de tenir plus de deux ou trois siècles – et encore, c'est une vision très généreuse de son extension temporelle et spatiale – ne peut pas être facilement *comparé* à des modes capables de tenir des millénaires. Quelle que soit la façon subtile ou grossière dont on caractérise la parenthèse moderne, il faut bien prendre en compte qu'il s'agit d'une parenthèse et qu'il convient donc d'expliquer son incapacité à durer. L'instabilité est consubstantielle à sa façon de sortir de l'analogisme. Pour rester dans la métaphore arboricole, le ver dans le fruit du tableau structural en quatre cases, c'est que l'un d'eux n'a pas la même assise ni la même assurance que les trois autres. Le schéma penche. Ce qui explique, quand je m'obstinais à dériver inlassablement cet argument, pourquoi il est arrivé à Philippe de sortir de chez moi en claquant la porte tellement il était excédé par la reprise de cette antienne ! Après quoi, sur la pente de telle ou telle montagne des Pyrénées ou dans un vieil hôtel de Salers, nous reprenions l'affaire en bons camarades...

C'est dans cet esprit qu'il faudrait esquisser une possible définition du compositionnisme. Il est bien clair que l'étape actuelle – mais il ne s'agit évidemment pas d'une étape dans un déroulement de type hégélien – tient fortement aux manières dont le naturalisme a repris, profondément modifié, et finalement détruit le schème analogiste avant de se déliter à son tour. On ne reviendra pas à l'analogisme, pas plus qu'on ne basculera dans l'animisme. Il ne s'agit pas de dialectique, mais d'avatars, chaque fois différents. Qu'avons-nous appris des naturalistes *dont nous ne voudrions en aucun cas nous priver* ? L'ancienne définition suggérait une réponse que nous savons maintenant être fausse : le naturalisme décrirait enfin

la réalité et nous extrairait de l'opinion, de la mythologie, des fantaisies de la croyance. L'inversion du rapport de Gestalt entre la forme et le fond, la mise au premier plan des techniques multiformes qui permettent l'extension de la *res extensa*, la multiplication des épicycles pour parvenir à suivre, tant bien que mal, les mouvements de la *phusis*, enfin, depuis cinquante ans, l'institutionnalisation du nouveau régime climatique, tout cela jette un doute sur la réponse qui était encore évidente pour nos prédécesseurs jusqu'à la fin du xx<sup>e</sup> siècle. En ce sens, le récit traditionnel des Lumières porte à faux.

Il n'en reste pas moins que le naturalisme a prolongé de façon stupéfiante *l'un des traits que l'analogisme* mettait en avant, à savoir la singularité des existants. Les trois autres modes du tableau canonique dépendent crucialement d'un répertoire de concepts, d'attitudes, de métaphores, de schèmes qui se limitent, et c'est bien compréhensible, à la gamme de ce que les *sociétés humaines* peuvent apprendre à combiner. Or, le naturalisme, si l'on défait l'ontologie très étrange qu'il s'est donnée pour se rassurer, a poursuivi la description des spécificités des existants littéralement à *l'infini*. Qu'il ait totalement échoué à les *ordonner* de façon durable est une autre affaire. En cela, bien sûr, il est bien plus maladroit que les trois autres ; personne ne pourrait aujourd'hui dessiner le programme décoratif d'un nouveau Palazzo Té. Mais si l'on peut célébrer, malgré tout, ses découvertes, c'est pour la raison exactement opposée à ce qu'on prétend célébrer sous l'expression de « vision scientifique du monde ». Des deux éléments repris des ruines de l'analogisme, ce n'est pas le magnifique ordonnancement des lois de la nature et des péripéties de la matière (fort peu matérielle de toute façon à cause du cadrage exigée par la localisation simple), mais parce qu'il a continué avec obstination, malgré son épistémologie pourrait-on dire, à dresser la liste de la stupéfiante diversité des agissants. C'est de cette diversité-là que nous devons apprendre à hériter.

Or dès que vous enlevez le cadre, vous ne perdez pas la diversité, mais vous assistez à la superposition des entités redevenues parfaitement capables de *se tenir par elles-mêmes*. Précisément le mode que l'histoire n'a pas encore exploré : dépasser les limites du répertoire des sociétés humaines et libérer les existants d'un ordonnancement qui leur serait extérieur et qui s'imposerait uniquement à condition de les priver de leurs puissances d'agir.

Philippe a souvent montré, au grand effroi de ses collègues du Collège de France – du moins, j'aime à le penser... –, que le mode naturaliste était

le plus anthropocentrique des quatre pour cette raison que c'était du point de vue extérieur du sujet humain que la continuité du monde naturel se révélait enfin. (« Le monde et ses unités constituantes se retrouvent découpés selon que l'humanité y est présente directement, par délégation ou pas du tout. »)

D'où l'importance encore une fois de ses études sur le paysage. Et il est bien vrai, en effet, que le cadre extérieur et implicite crée un foyer autour duquel va se mettre à tourner tout le reste – dont l'une des figures est l'exotique « sujet transcendantal » de la Critique. Mais du naturalisme, l'époque actuelle ne retient pas forcément ce cadrage. C'est ce qui donne l'impression qu'une parenthèse s'est fermée. Le nouveau régime climatique se ressaisit de l'autre aspect du naturalisme – lui-même, si vous m'avez suivi, repris de l'analogisme ! – qui insistait non pas sur l'ordre mais sur la spécificité des existants. Or, dans cette deuxième dimension, le compositionnisme qui s'extrait comme il peut du mode maintenant dispersé est tout sauf anthropocentrique. Les humains sont à la remorque des non-humains mais d'une façon bien différente de ce que la « vision scientifique du monde » prétendait imposer. Et d'une tout autre façon que le répertoire, forcément limité, des trois autres modes. Il y a bien plus à combiner mais il y a beaucoup moins d'ordre !

Rétrospectivement, nous nous apercevons que dans les deux modes, l'ordonnancement jouait un rôle beaucoup plus léger que la poursuite des singularités. La différence, importante il est vrai, c'est que l'ordre naturaliste de la *res extensa*, par son invraisemblance même, autorisait à poursuivre aussi loin que possible la singularité des existants sans avoir à s'inquiéter du désordre ainsi créé. On prétendait toujours pouvoir déduire les particularités à partir de la « vision scientifique du monde ». Le démon de Laplace, si l'on peut dire, servait de garantie à l'exploration indéfinie. Si les Modernes « ont la langue fourchue », c'est que, contrairement aux analogistes, ils pouvaient bénéficier et de cette garantie et de cette recherche infinie sans craindre la contradiction entre les deux.

Le parallèle entre la fin et le début du naturalisme est de ce point de vue vraiment frappant. Philippe utilise souvent le terme *libéré* pour décrire le détachement des singularités une fois détruit ou décomposé l'ordre analogique dans les sociétés européennes, à l'époque des « grandes découvertes ».

Pas de doute, au Palazzo Té, « Fortuno » nous apparaît, par rapport à Hercule, « libéré » de l'obligation de n'être que l'un des pôles d'une

analogie grossière entre, disons, Hercule et le Prince. Il va son chemin à lui. Libération qui, si l'on peut dire, n'a pas duré longtemps puisque ces mêmes existants se sont aussitôt rangés dans l'ordre imposé par la localisation simple, perdant de fait la singularité qu'on leur avait reconnue un temps. Ne pourrait-on pas définir la période actuelle comme une accentuation, une insistance, un approfondissement de ce terme de *libération* du cadre ? Le compositionnisme obligerait à se passer de cadre et confierait la tâche de mettre de l'ordre à l'entrelacement des existants.

## BIBLIOGRAPHIE

- BAPTESTE, Éric, 2018, *Tous entrelacés*, Paris, Belin.
- DEBAISE, Didier, 2015, *L'Appât Des Possibles. Reprise de Whitehead*, Dijon, Presses du Réel.
- DESCOLA, Philippe, 2016, « Comment nous sommes devenus modernes : un regard éloigné », p. 121-128 in Bruno Latour (sous la dir. de) : *Reset Modernity!*, Cambridge, Mass, MIT Press.
- GILBERT, Scott F. et Davide EPEL, 2015, *Ecological Developmental Biology. The Environmental Regulation of Development, Health and Evolution*, Sunderland, Mass, Sinauer Associates, Inc.
- IVINS, William, 1985, « Rationalisation du regard », *Culture technique*, 14, p. 30-37.
- MARTIN, Nastassja, 2016, *Les Âmes Sauvages*, Paris, La Découverte.

## NOTES

1. Je souligne dans le texte.
2. Je souligne.

# L'INUA, DES ÂMES-TARNIIT ET DES NOMS (ATIIT)

Trilogie onto-cosmologique chez les Inuit du Canada

par

Frédéric LAUGRAND

*Anthropologue, professeur à l'université catholique de Louvain,  
actuel directeur du LAAP*

Dans un article publié dans *HAU*, Marshall Sahlins se saisit de l'ethnographie des Inuit du Canada pour affirmer que les sociétés prétendues égalitaires offrent en structure et en pratique « des segments subordonnés de règnes cosmiques inclusifs, contrôlés et gouvernés par des divinités, des ancêtres, des maîtres d'espèces et d'autres méta-personnes doués de pouvoir de vie et de mort sur les humains ». L'idée paraît juste, mais ce n'est pas l'objet de la présente discussion. L'exemple de Sahlins – dont l'œuvre est l'une des plus inspirantes –, permet plutôt de prendre l'anthropologue en flagrant délit, pour le dire avec un brin d'humour. En effet, Sahlins oublie que les sociétés inuit des années 1920 n'ont plus rien à voir avec celles d'aujourd'hui, et qu'en procédant comme il le fait, il prend le risque d'enfermer ces chasseurs dans un passé immuable. L'exercice est légitime d'un point de vue théorique, mais encore faut-il prévenir le lecteur. Or, ici l'anthropologue indique sa volonté d'adhérer aux traditions indigènes (Sahlins, 2017, p. 91). Et Sahlins procède de façon inverse. Aucun témoignage inuit contemporain n'est mobilisé. Ironie du sort, l'analyse se base sur des travaux d'anthropologues qui, au moment où ils les ont publiés, n'ont encore jamais mis les pieds sur le terrain mais ont fondé leur réflexion sur la littérature. Résultat, Sahlins, comme les auteurs dont il s'inspire, surinvestit la notion d'*inua*. Cette catégorie que l'on peut traduire comme « son propriétaire, son possesseur », désigne un

esprit maître (du gibier marin dans le cas de la femme de la mer, du ciel dans le cas de Sila, etc.). Elle a déjà attiré l'attention des membres de la 5<sup>e</sup> expédition de Thulé (1921-1924), notamment de Knud Rasmussen. Mais un siècle plus tard, contrairement à ce qui prévaut chez les Yup'it de l'Alaska (Fienup-Riordan, 2017), ce concept d'*inua* n'est plus tellement utilisé dans l'Arctique canadien. Les Inuit évoquent à l'occasion, Silaup *inua*, le maître du cosmos et de l'environnement, mais ils réfèrent plus volontiers à Dieu, à Guuti ou à Nunaliurti « celui qui a fabriqué la terre », ou Anirnialuk, « le grand esprit » pour désigner celui qui possède les animaux et le territoire.

L'incorporation du christianisme explique bien sûr ce changement. L'auteur du *Vrai sauvage* aurait pu en tenir compte, d'autant plus que cette rupture est inséparable d'une continuité et que les Inuit ont indigénisé le christianisme. La notion d'*inua* a de ce fait perdu de sa signification au profit d'autres catégories, comme celle de la figure divine et de la figure démoniaque que les anglicans désignent par un calque, Satanasi (Satan). La magnifique *Sedna crucifiée* de Bill Nasogaluak illustre ce type de substitution. L'artiste a sculpté sur la croix une femme à la queue de poisson, connue pour incarner la mère du gibier marin.

Inversement, un concept comme celui de *tarniq*, maladroitement traduit par la notion d'« âme », a conservé son actualité. Les Inuit attribuent ces *tarniit* (pluriel de *tarniq*), qu'ils conçoivent comme des images miniatures des corps qui les abritent, à des humains et à des animaux. Les récits de rencontres avec ces entités fourmillent dans la tradition orale et les aînés continuent à s'interroger sur la composition matérielle des *tarniit*. Les *tarniit* des humains survivent à la mort et rejoignent des lieux postmortem tandis que les *tarniit* des animaux sont censées se réincarner. Un autre concept qui a conservé son actualité est celui de *atiq*, le nom, propre aux humains et à leurs chiens. Les Inuit se transmettent toujours ces noms qui font ainsi l'objet d'un recyclage sans fin. Tous ces concepts sont encore âprement discutés, ce qui témoigne de la prégnance de schèmes non naturalistes. Mais un Inuk (pluriel : Inuit) d'aujourd'hui qui lirait le texte de Sahlins s'interrogerait sur la société dont il parle. Il reconnaîtrait ici la propension des anthropologues à figer les institutions et les cultures indigènes dans des catégories hors du temps. Il faut admettre que l'anthropologie éprouve des difficultés à rendre compte des transformations.

L'approche des schèmes d'identification et des schèmes de relation que développe Philippe Descola dans *Par-delà nature culture* (2005),

offre justement un outillage exemplaire, puisqu'il permet de penser à la fois les sociétés, leurs caractéristiques onto-cosmologiques, et leurs transformations dans le temps selon une complexe tectonique des plaques. Descola suggère que quatre schèmes d'identification (l'animisme, le naturalisme, le totémisme et l'analogisme) s'inscrivent dans des rapports d'opposition mais sont coprésents dans toutes les cultures, oscillant en permanence avec un schème qui prédomine sur les autres. À certaines époques, des phénomènes de basculement complet se produisent, comme l'illustre le cas de l'Occident depuis l'avènement de la modernité qui a vu le schème naturaliste l'emporter sur le schème analogique.

L'anthropologie n'a pas souvent élaboré des outils d'une telle puissance heuristique. Elle s'est plus souvent contenté de définir des cultures ou des sociétés en fonction de systèmes (symboliques, politiques, de parenté, etc.) et à identifier des écarts différentiels. L'anthropologie historique a contribué davantage à l'analyse de ces transformations. Un bel exemple est l'œuvre magistrale de Ernst Kantorowitz, *Les Deux corps du roi*, ou les travaux de Nathan Wachtel dans les Andes et ceux de Jean-Claude Schmitt en Occident.

Élaboré en Amazonie, dans une région aux caractéristiques diamétralement opposées par rapport à l'Arctique canadien, le modèle de Philippe Descola articule très bien la statique et la dynamique, et il est éclairant pour le cas des Inuit. J'aimerais ici en apporter une brève démonstration. Aparecida Vilaça (2015, 2017) qui s'appuie elle aussi sur les travaux de Descola a analysé avec brio l'exemple des Wari du Brésil qui ont abandonné le cannibalisme, ce qui a généré une multitude d'autres transformations sur le plan ontologique. Vilaça formule une question qui constitue un bon point de départ : les animistes, s'interroge-t-elle, deviennent-ils naturalistes lorsqu'ils se convertissent au christianisme ? Pour de nombreux observateurs, y compris des Inuit, la réponse va de soi : l'animisme ne renvoie plus qu'à un temps révolu, celui des ancêtres et ne correspond plus au monde contemporain.

Cette situation n'a rien d'original. Dans une multitude de régions du monde, les anthropologues doivent admettre que les sociétés qu'ils observent n'ont plus grand chose à voir avec celles qui les ont précédés un siècle auparavant, les conditions d'existence et les contextes n'étant plus du tout les mêmes.

En ce qui concerne les Inuit, des changements considérables s'observent dans tous les domaines : le nomadisme a cédé sa place à la

sédentarisation, le christianisme a transformé les pratiques chamaniques et les a rendues invisibles, et l'occidentalisation s'est accrue avec l'implantation de nombreux dispensaires et écoles dans les villages. La création du Nunavut en 1999 a accéléré encore ces bouleversements. Et pourtant, nous croyons que les continuités l'emportent sur la rupture mais à condition de prendre acte des transformations.

En me basant sur les deux séries de schèmes de Descola et en considérant que les schèmes identificatoires sont tous coprésents dans les cosmologies inuit, j'avance donc quatre propositions susceptibles d'expliquer les transformations à l'œuvre depuis les années 1920 : le totémisme y reste aussi timide que jadis, l'animisme a perdu de sa puissance mais le schème naturaliste, lui, a connu une forte poussée. J'ajoute que celle-ci est cependant contrecarrée par une poussée concomitante du schème analogique. Du côté des schèmes de relation, la prédation reste prédominante, les Inuit s'identifiant toujours à des chasseurs. Au risque de caricaturer un peu, je dirais que les Inuit sont devenus moins animiques et plus naturalistes mais surtout plus analogiques, ce qui soulève la question des liens étroits qui existent entre animisme et analogisme.

Le christianisme a joué un rôle crucial dans la poussée du naturalisme. La situation semble toutefois contrastée. En effet, les Inuit qui ont adopté un christianisme réformé (anglicanisme, pentecôtisme ou évangélisme) paraissent *a priori* plus naturalistes que les catholiques qui ont conservé certaines de leurs traditions, notamment au sujet des expériences qu'ils font avec des non-humains, ou de la divination (*qilaniq*) qu'ils pratiquent à l'occasion, pour ne pas parler du chamanisme à propos duquel ils restent plus ouverts.

Mais ce christianisme réformé a contribué davantage que le catholicisme à la poussée du schème analogique comme l'illustrent tous ces cas de possession et ces exorcismes pratiqués par les communautés évangéliques qui invitent aujourd'hui des autochtones des îles Fidji et de Tonga à venir guérir la terre et à orchestrer des confessions collectives.

Je suggère que le schème naturaliste est aujourd'hui tempéré par ce schème analogique.

Deux phénomènes sont à relever. En premier lieu, en faisant de Dieu un maître absolu des animaux et de la création, en délaissant la notion d'*inua*, les Inuit ont donné vie à une méta-entité susceptible d'intervenir de manière immanente et transcendante à la fois, si bien que son intervention est lue et vue dans une multitude de phénomènes.

À chacun d'établir ces liens et ces connexions. En second lieu, le maintien de la tradition des noms et de l'éponymie permet aux Inuit de conserver vivantes ces multiples relations que les humains tissent entre eux, ce qui se traduit par la permanence d'un grand nombre d'obligations rituelles qui échappent facilement à l'ethnographe. Les réseaux sociaux facilitent encore davantage ce processus, comme l'a observé Florence Dupré dans une thèse remarquable sur la parenté et le numérique (Dupré, 2014).

Quant aux schèmes de relation, ils semblent encore extrêmement stables en raison de l'attachement des Inuit aux activités cynégétiques. Les schèmes de protection, de production et de transmission sont loin de prendre le dessus sur les schèmes de prédation, d'échange et de don. Plusieurs constats conduisent à cette évidence. Ainsi, les chasseurs inuit persistent-ils à refuser la domestication à grande échelle. Ainsi, la chasse comme le partage du gibier demeurent-ils encore au fondement du social ; la viande et les peaux faisant l'objet de distributions et de partages. Le partage est toujours l'une des valeurs cardinales des Inuit alors que l'avarice est signe d'un manque d'humanité.

Dans un premier temps, je reviendrai sur l'animisme des Inuit et la ténacité de ces trois schèmes de relation que sont la prédation, l'échange et le don. Dans un deuxième temps, j'illustrerai le succès du naturalisme et terminerai par montrer la poussée concomitante de l'analogisme.

### « HARPONNE-MOI, CAR J'AIMERAIS BOIRE UN PEU D'EAU... »

Une histoire relatée par Tivi Itok, un chasseur inuit du Nunavik, offre une excellente illustration à notre réflexion. Son récit énonce l'obligation morale du chasseur et montre comment, pour les Inuit, l'animal est à la fois un être doté des mêmes caractéristiques que l'humain, donc un proche partenaire sur le plan de l'intériorité, et pourtant sa proie. Itok raconte qu'un jour, un homme partit chasser le morse et que tandis qu'un bébé morse vint l'accueillir en lui disant « Harponne-moi, car j'aimerais boire un peu d'eau », il lui tourna le dos, jugeant l'animal trop petit et ses défenses minuscules. Ainsi rabroué, le bébé morse s'enfuit vers son troupeau en criant : « Il ne veut pas de nous ! Il ne veut pas de nous » ! À ces mots, poursuit Itok, les morses se mirent à quitter l'île :

« Tout le troupeau fila devant une telle insulte. Ayant entendu les paroles du morse, les caribous, eux aussi, fuirent la région. Chaque

fois qu'il montait respirer à la surface, le morse nourrisson répétait : "Il ne veut pas de nous" ! Toutes sortes d'animaux l'entendirent et abandonnèrent la région. Pendant des années, la région fut dépourvue de gibier. Les phoques, les morses, les caribous... Même les oiseaux disparurent. Il ne restait plus que la terre et l'eau. La région tout entière était privée de gibier, et tout le village du grand chasseur finit par périr de la famine. » (Weetaluktuk et Bryant, 2008, p. 109-110)

Cette anecdote indique qu'un chasseur n'a pas le choix lorsqu'il rencontre un gibier, il doit tuer l'animal qui vient à sa rencontre au risque de s'exposer, lui et son groupe, à la famine. Inversement, au désespoir de nombreux biologistes, les chasseurs inuit affirment qu'un animal disparaît s'il n'est plus chassé ; un point de vue qui alimente de façon récurrente les conflits entre les chasseurs et les responsables de la gestion de la faune...

Dans ce récit de Tivi Itok, l'animal exige qu'on lui donne à boire, un geste que les chasseurs accomplissaient jadis une fois qu'ils avaient tué un caribou ou un phoque pour montrer leur respect envers l'animal et envers son *inua*. Ces pratiques ont disparu, mais ce geste en évoque un autre tout à fait vivace lui, celui du défunt qui apparaît dans le rêve d'une femme enceinte et lui demande de l'eau. De tels rêves sont encore très fréquents et interprétés comme des demandes que les défunts adressent aux vivants lorsqu'ils souhaitent que leur nom (*atiq*) soit transmis à un futur nourrisson afin qu'ils puissent revivre dans un nouveau corps. Dans le cas du rêve, la demande d'eau est liée à la transmission du nom, elle annonce une vie à venir alors qu'ici, dans la demande que le morse adresse au chasseur, elle annonce sa mort. Ceci dit, la future prise que représente le morse entrera à son tour dans la société des humains, sa viande étant partagée et sa peau transformée en vêtements. L'animal demeure bel et bien au fondement de la société.

Mais le point essentiel se situe dans le fait que la femme enceinte comme le chasseur n'ont guère le choix. Ils doivent accepter la requête. Le chasseur sait qu'à chaque fois qu'il tue un animal, il prend des risques. Ivaluardjuk l'avait jadis confié à Rasmussen, les âmes-*tarniit* des animaux doivent faire l'objet de gestes propitiatoires, autrement « elles risquent de se venger en n'offrant plus de leur corps charnels ». Des règles d'abstention s'imposent et en cas de transgression la situation peut dégénérer. Ainsi, rien de pire pour un chasseur que de refuser un animal qui s'offre à lui. Dans l'animisme inuit, chasser et tuer des animaux n'est

donc pas qu'une obligation pour vivre. Elle est surtout une obligation que les animaux imposent aux chasseurs. Un humain ne saurait s'y soustraire car c'est seulement par la chasse que les Inuit comme les animaux peuvent prospérer et se régénérer.

De nos jours, ces mythes circulent encore. La chasse reste une activité indispensable, même si les Inuit occupent des emplois et des activités rémunérées. À une échelle collective, les Inuit ont repris les chasses à la baleine dès le lendemain de la création du Nunavut, en 1999. Économiquement, ces activités coûtent cher et rapportent peu, ce qui suggère que leur importance dépasse le symbolique. Chaque année, les Inuit demandent et obtiennent des quotas leur permettant de chasser une ou plusieurs baleines. Ces chasses donnent lieu à de vastes distributions de *maktak* (« épiderme de la baleine » en langue inuit), lequel est découpé, partagé dans les familles et acheminé par avion dans les villages environnants. Plusieurs aînés font savoir qu'ils ne sauraient vivre sans cette chair qui, soulignent-ils volontiers dans la presse, leur offre de l'énergie et les « reconnecte avec le passé » (Laugrand et Oosten, 2014). Aussi, les chasseurs diffusent régulièrement ces images tout comme les « premiers gibiers » de leurs enfants sur les réseaux sociaux, comme en témoigne le site facebook *Inuit hunting stories of the day*.

Ces exemples illustrent la permanence des schèmes de prédation, d'échange et du don, tous compatibles avec le schème animique. Si les conditions de vie et les traditions des Inuit ont donc bel et bien changé au cours du siècle, tout comme les technologies et les animaux eux-mêmes – les chasseurs soulignent que les ours polaires d'aujourd'hui ne sont pas du tout semblables à ceux du temps jadis –, les schèmes eux, ont perduré, leur changement s'opérant à une vitesse plus lente.

### « EN MANGEANT CES PETITS MORCEAUX DE VIANDE, TOUS LES TABOUS TOMBÈRENT... »

Tout au long du xx<sup>e</sup> siècle, le schème naturaliste a gagné en intensité. Depuis les rites de conversion collective (*siqqitiq*) perpétrés par des Inuit dans des zones éloignées avant même que les missionnaires n'investissent toutes ces régions dans les années 1920, de nombreux tabous ne sont aujourd'hui plus suivis. J'ai abondamment décrit ces transgressions perpétuées dans les camps par les familles à l'instar d'un chef (*isumataq*) ou d'un chamane (*angakkuq*) (Laugrand, 2002 ; Laugrand et Oosten,

2010). Rachel Uyarasuk, d'Igloodik, a résumé en quelques mots ces pratiques. Elle a souligné qu'en consommant les entrailles du gibier coupées en petits morceaux, les commensaux se libéraient de tous les tabous du chamanisme. Pour les Inuit, l'incorporation du christianisme exigeait bien au préalable de rompre avec les esprits *tuurngait* qui se sont réfugiés loin dans la toundra, de même qu'avec les grands *inua* qui contrôlaient le gibier.

Un autre exemple de cette poussée du naturalisme est l'intérêt que la notion d'« environnementalisme biblique » suscite auprès de certains Inuit. Créé par des prédicateurs du Sud, le terme est repris et véhiculé par les chasseurs dans le but de contrer l'écologie radicale promue par d'autres acteurs occidentaux comme Paul Watson de la *Sea Shepherd* qui militent pour un arrêt définitif de la chasse à la baleine ou au narval, et qui n'hésitent pas à qualifier la chasse d'activité « barbare et cruelle ». Les chasseurs rétorquent que Dieu a créé les animaux et qu'il incombe aux humains de les chasser pour vivre en bonne santé. Kappianaq, un catholique d'Igloodik, l'a exprimé ainsi : « Le souffle de la vie nous a été donné par Dieu... Les animaux ont été placés sur la terre pour que les humains puissent s'en nourrir ». Les Inuit évangéliques vont plus loin et invoquent cette notion exogène pour contrer aussi les annonces alarmistes des chercheurs – biologistes et autres qui annoncent les effets catastrophiques du réchauffement climatique. Or, les évangéliques applaudissent ces changements, voyant là le signe que Dieu a enfin entendu leurs prières, et qu'il les récompense en leur octroyant du gibier, mais aussi des ressources végétales, les baies étant plus grosses, et minérales, la fonte des glaces rendant possibles de nouveaux projets miniers. Les mouvements évangéliques semblent ainsi les meilleurs alliés des compagnies minières et les Inuit qui s'en réclament attendent bel et bien que l'exploitation de ces ressources se traduise par de nouveaux emplois et des revenus. La situation est néanmoins paradoxale car de nombreux chasseurs adhèrent à ces mouvements en désespoir de cause, ne trouvant pas d'appuis ailleurs pour combattre la *deep ecology* et souhaitant, quant à eux, poursuivre leurs activités cynégétiques.

Ces quelques exemples illustrent la poussée du schème naturaliste qui a trouvé dans le christianisme, un puissant ressort.

« LORSQUE LE TEMPS ET L'ENVIRONNEMENT NOUS DISCIPLINE... »

Au sein de ces processus, un troisième schème joue un rôle clé, l'analogisme. Présent depuis longtemps à travers certaines pratiques, ce schème contribue à ralentir la poussée du naturalisme. Les exemples sont multiples, mais deux paraissent éclairants.

Un premier exemple de ce schème analogique apparaît dans les liens que les aînés établissent entre le temps météorologique et la situation sociale, dans ces correspondances établies entre l'échelle macroscopique et l'échelle microscopique. Jarich Oosten et moi en avons fait l'expérience en 1998, à Iqaluit. Alors qu'une grave crise de verglas affectait une partie de l'Ontario et du Québec, détruisant massivement les infrastructures électriques, Lucaasie Nutaraaluk fit observer que dans ces mêmes régions, les humains ne respectaient plus les règles sociales, les *piqujait* et les *maligait*, pourtant indispensables au bon fonctionnement de la société :

« Je crois que l'environnement nous discipline lorsque nous commettons de mauvais gestes. Ottawa et Montréal sont des preuves manifestes que des crimes ont été commis. Je pense que de nombreuses personnes voient ces tempêtes comme de simples phénomènes de la nature ou scientifiquement explicables, mais à mon sens, c'est une manière de se faire discipliner pour les mauvaises actions que nous faisons. Dès que nous ne nous comportons pas bien, on se fait discipliner de différentes manières, par des tremblements de terre par exemple. Même ici à Iqaluit, si on continue à se chamailler, il pourrait y avoir un jour un tremblement de terre ou du mauvais temps. »  
(Oosten, Laugrand et Rasing, 1999, p. 5 et p. 175)

Pour Nutaraaluk, les catastrophes météorologiques ne sont ni des faits de la nature ni explicables par la science, mais les conséquences de transgressions sociales.

Un autre exemple de cette poussée de l'analogisme s'observe à travers la force du système de nomination des Inuit qui considèrent toujours que le nom (*atiq*) façonne la personnalité, tant sur le plan de la physicalité que sur celui de l'intériorité. Les noms jouent toujours un rôle crucial et peut-être plus que jadis. Pour la parenté, il faudrait d'ailleurs cesser de qualifier le système occidental d'« esquimau » car les Occidentaux ignorent tout de cette parenté virtuelle complexe qui caractérise les modèles inuit.

B. Saladin d'Anglure, J. Oosten et A. Kublu ont remarquablement bien relevé ces termes d'adresse que les Inuit utilisent en fonction de leurs positions dans les parentèles réelles et virtuelles. De nos jours, aucun Inuk ne porte jamais un seul et unique nom. Au contraire, chaque personne décline son identité à travers une multitude de noms qui constituent autant de liens, d'attachements et de relations associés à des règles et des échanges. Homonymes et éponymes, par exemple, sont liés par une série d'obligations réciproques. Par des correspondances, les noms relient les vivants entre eux mais aussi les vivants et les morts. Les missionnaires catholiques n'ont jamais perçu ce système comme une institution menaçante (contrairement au chamanisme), associant ces traditions à la communion des saints. Ainsi, les noms se recyclent et ne meurent jamais. Les aînés considèrent toujours qu'ils peuvent revivre dans les vivants qui porteront leurs noms et il arrive très fréquemment encore qu'un Inuk obtienne par le rêve le nom d'un défunt à donner à l'un de ses enfants. Aussi, une tendance émerge : les noms ne sont plus seulement transmis à l'intérieur des parentèles mais à l'extérieur, ce qui génère l'apparition de nombreux réseaux. Avec de telles institutions sociales, les Inuit sont encore très loin d'admettre qu'ils agissent comme des individus autonomes. Au contraire, ils continuent et probablement davantage que jadis, à privilégier et affirmer une identité plurielle et relationnelle.

## CONCLUSION

En somme, alors que la notion d'*inua* a décliné au profit d'un méta-*inua* (la figure divine), et que les *tarniit* continuent de prospérer dans leur multiplicité, les pratiques de nomination ont pris beaucoup d'ampleur avec la christianisation, révélant cette puissance du schème analogique.

Sahlins semble ignorer ces transformations manifestes sur le plan empirique, mais il a raison sur la continuité qu'il présuppose : les Inuit, pour reprendre un concept qu'il utilise, ont indigénisé le christianisme et au-delà des transformations sociales, ontologiques et religieuses, maintenu l'idée qu'une force ingouvernable et hétéronome veille sur eux. Silaup *inua*, Dieu, les ancêtres ? Qui sait ? Quant à la question de Vilaça, même si la démonstration reste à faire, je dirais qu'à la lumière du cas des Inuit, grâce une série de malentendus et d'équivoques, les animistes ne sont pas encore devenus des naturalistes. Mais j'ajouterais que l'analogisme a freiné aussi ce processus.

On l'aura compris, même s'il est ici un tantinet caricatural, l'exercice montre la valeur des grilles ontologiques et de la logique structurale de Philippe Descola pour éclairer, saisir et discuter des multiples transformations que connaissent les sociétés, en l'occurrence celles des Inuit. Au cours des dernières années, Jarich Oosten et moi avons consacré plusieurs ouvrages à leur réception du christianisme sur plus d'un siècle et tenté d'analyser ce processus complexe d'hybridation pour conclure qu'en définitive, transitions et transformations se conjuguent. Continuité et rupture doivent être pensées ensemble car l'une ne va pas sans l'autre (Laugrand, 2002 ; Laugrand et Oosten, 2010). Il en va de même des quatre schèmes d'identification. Au-delà des incompatibilités qu'ils présupposent, ils oscillent sans cesse et travaillent de concert.

## BIBLIOGRAPHIE

- DESCOLA, Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.
- DUPRÉ, Florence, 2014, *La Fabrique des parentés : enjeux électifs, pratiques relationnelles et productions symboliques chez les Inuit des îles Belcher (Nunavut, Arctique canadien)*, Québec/Lyon, université Laval/université Lyon II (thèse de doctorat en anthropologie sociale), multigr.
- FIENUP-RIORDAN, Ann, 2017, « *Ella-gguq allamek yuituq/They say the world contains no others, only persons* », *HAU. Journal of Ethnographic Theory*, 7 (2), p. 133-137.
- LAUGRAND, Frédéric et Jarich OOSTEN, 2010, *Shamanism and Christianity in the Canadian Arctic. Transitions and Transformations*, Montreal/Kingston, McGill-Queen's University Press.
- , 2014, *Hunters, Predators and Prey. Inuit Perceptions of Animals*, Oxford/New York, Berghahn Books.
- LAUGRAND, Frédéric, 2002, *Mourir et renaître. La réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'est (1890-1940)*, Québec/Leyde, PUL/Centre of Non Western Studies.
- OOSTEN, Jarich, Frédéric LAUGRAND et Wim RASING (eds), 1999, *Perspectives on Traditional Law. Interviewing Inuit Elders*, vol. 2, Iqaluit, Arctic College/Nortext.
- SAHLINS, Marshall, 2017, « The original political society », *HAU. Journal of Ethnographic Theory*, 7 (2), p. 91-128.
- VILAÇA, Aparecida, 2015, « Do Animists become naturalists when Converting to Christianity? », *The Cambridge Journal of Anthropology*, 33 (2), Autumn, p. 3-19.

—, 2016, *Praying and Preying. Christianity in Indigenous Amazonia*, Berkeley, University of California Press.

WEETALUKTUK, Jobie, et Robyn BRYANT, 2008, *Le Monde de Tivi Etok. La vie et l'art d'un aîné inuit*, Québec, Multimondes, Institut culturel avataq.

# POURQUOI GRAPHIER DANS DES GROTTES ?

par

Jean-Loïc LE QUELLEC

*archéologue et anthropologue, directeur de recherche émérite CNRS,  
membre de l'Institut des mondes africains (IMAF, UMR 8171 CNRS,  
UMR IRD 243, université Paris 1 Panthéon-Sorbonne,  
université Aix-Marseille, École pratique des hautes études-EPHE  
et École des hautes études en sciences sociales-EHESS)*

En grec, *graphein* veut dire inciser, graver, tracer sur la pierre, dessiner, peindre, écrire au sens le plus large. Depuis leur découverte, puis leur authentification par les préhistoriens, les images graphiées dans les cavernes franco-cantabriques ont fait l'objet de nombreuses explications dont aucune n'est pleinement convaincante, mais au-delà des querelles d'école, tous les herméneutes considèrent que l'art paléolithique s'accompagnait de rites et de paroles sans lesquels il demeure incompréhensible aujourd'hui. Dès lors, les observateurs actuels sont-ils condamnés à dénombrer des « mythogrammes » dont le sens est à jamais perdu ?

Par l'emploi du mot *mythogramme*, André Leroi-Gourhan suggérait que « les graphismes paléolithiques furent effectués sans enchaînement, sans linéarité, sans fil conducteur apparent, et qu'ils devaient être animés par le discours [...] dont la signification symbolique s'évanouit au même instant que la tradition orale » (Leroi-Gourhan, 2009, p. 261). C'est la raison pour laquelle « dire que chaque figure est un mythogramme est commettre un contresens » (Poplin, 2006, p. 9). Par ailleurs, les tentatives d'élucidation de l'art des cavernes relèvent généralement du « tour d'adresse suranné qu'on dénomme *ignotum per ignotius* : il nous donne l'illusion d'avoir appris quelque chose et nous laisse en fait aussi ignorants que devant » (Müller, 1898, p. 4). Ainsi, pour Philippe Descola, l'appel au

chamanisme est « une opération qui vise à dissiper l'ignorance (de ce que les peintres des grottes cherchaient à faire) par la confusion (au sujet de la véritable nature du chamanisme, une pratique sur la définition de laquelle personne ne s'accorde) » (Descola, 2006, p. 171). Le seul dispositif pariétal que pratiquement tous les auteurs s'accordent à considérer comme une « scène » (à juste titre ou non) est celui du « Puits » de Lascaux, mais il résiste pourtant à toute interprétation (Le Quellec, 2018). La mésaventure de Neil William George Macintosh à Beswick Creek Cave en Australie devrait servir de leçon : ayant publié en 1951 une lecture de toutes les peintures de cet abri, il découvrit deux décennies plus tard que leur auteur était toujours vivant, et l'ayant interrogé sur leur signification, il apprit que 90 % de ses propres interprétations étaient erronées (Macintosh, 1951 ; Macintosh, 1977). Plus aucun préhistorien ne devrait donc s'imaginer pouvoir deviner le sens des images à la suite de leur simple contemplation.

L'erreur la plus répandue chez les auteurs qui cherchent à retrouver le sens des graphismes préhistoriques résulte de la distance temporelle entre *explicandum* et *explicans* (Popper, 2009, p. 298-300). Le premier de ces termes désigne ici ce qu'il faut expliquer, à savoir l'art des cavernes, et le second regroupe les notions utilisées pour ce faire, par exemple le chamanisme, le totémisme, l'animisme ou la magie de la chasse. Or, il conviendrait en premier lieu de démontrer que le second terme utilisé comme *explicans* (par exemple le chamanisme) existait bien au temps où le premier fut créé. Force est de constater que les auteurs négligent systématiquement cette étape.

Rechercher la signification de telle ou telle image préhistorique relève d'un vain espoir, mais l'on peut postuler, avec Alain Testart et sans crainte d'errer (Testart, 2016, p. 107), que l'art des cavernes était associé à une ontologie particulière, donc à une mythologie particulière. Pour tenter de comprendre l'idée qui conduisit les Préhistoriques à réaliser dans des cavités souterraines des images parfois cachées dans des recoins très exigus et presque invisibles, comme c'est le cas tout au fond de la grotte du Pergouset (Lorblanchet, 2001, p. 149), il serait utile de savoir quel était le « grand mythe » du Paléolithique supérieur.

Sachant que l'ornementation reconnaissable des grottes préhistoriques se compose à 45 % de figures zoomorphes et à 7 % d'anthropomorphes très majoritairement animalisés ou partiels (mains, têtes, sexes) – le reliquat regroupe les graphismes non interprétables que les préhistoriens

dénomment conventionnellement « signes » –, sachant aussi que les particularités de la paroi des grottes sont constitutives de ces figures dans d'innombrables cas, au point qu'il est fort probable qu'elles les auront systématiquement suscitées (Sauvet et Tosello, 1998, p. 67), remarquant enfin l'écrasante prédominance des figures féminines, en particulier les « vulves », plusieurs auteurs ont évoqué la « grotte-matrice », mytheme considéré comme l'un des « universaux » (Bahn, 1978, p. 129 ; Sauvet et Tosello, 1998, p. 57) ou comme un « archétype » (Clottes, 2010, p. 240), dans la lignée de l'abbé Glory qui estimait nécessaire d'« interpréter les documents archéologiques d'après les grandes lois universelles de la psychologie humaine et religieuse » (Glory, 1968, p. 30).

Or, non seulement cette universalité n'est pas prouvée, mais il est facile de montrer qu'elle n'existe pas, puisque de très nombreuses régions du monde sont absolument dépourvues de grottes, et qu'il est donc impossible que ce supposé archétype s'y manifeste. De plus, il convient de rappeler que la notion même d'archétype est à rejeter comme principe explicatif car elle n'a jamais fait l'objet de la moindre démonstration et ne peut être considérée, au mieux, que comme une hypothèse de travail (Le Quellec, 2013). Se prendre à expliquer une hypothèse (que la caverne serait une matrice symbolique) par une autre hypothèse (les archétypes) reviendrait à empiler des suppositions sans jamais rien démontrer. Comme dans le cas de l'interprétation chamanique de l'art des grottes, le recours aux archétypes construit une explication *ad hoc* typique, dans laquelle l'*explicandum* est utilisé comme « preuve » de l'*explicans*, suivant le procédé fautif dénoncé par Karl Popper (2009, p. 299). *Ignotum per ignotius*, encore.

Les principales caractéristiques des grottes ornées peuvent-elles évoquer quelque « grand mythe » ? Il s'agirait ici de les mettre en relation non pas avec une petite histoire peu impliquante pour qui la raconte ou l'écoute, à l'exemple de ces nombreux récits étiologiques justifiant tel ou tel détail du monde (la forme d'une feuille, la couleur d'un oiseau, etc.), mais avec un grand récit fondamental, touchant à l'origine des êtres en général, particulièrement celle de l'humanité. Ce type de « grand récit » cosmogonique, anthropogonique ou ethnogonique s'emprunte plus difficilement que les autres, et par conséquent il doit évoluer plus lentement.

Un tel type de narration existe, qui expose que les humains et les animaux, vivant sous terre à l'origine, sont un jour sortis à la lumière en passant par une grotte. Ce mythe de l'émergence primordiale peut

connaître divers développements, et des conteurs actuels relatent par exemple qu'une partie des êtres chthoniens n'a pas réussi à sortir et continue de vivre dans la caverne initiale ; d'autres précisent que l'émergence est périodique, et qu'elle se poursuit régulièrement de nos jours. Il peut même exister un va-et-vient entre deux mondes, quand les animaux tués par les chasseurs retournent dans la caverne à leur mort, et que ce cycle est alors surveillé par un « maître » ou une « maîtresse » des animaux qui peut, à son gré, ou parce que les chasseurs n'ont pas respecté tel ou tel tabou, reprendre ses bêtes et les parquer sous terre. Philippe Descola en donne pour exemple l'Homme-Caribou des Montagnais :

« D'apparence humaine, blanc et barbu, il habite une caverne au cœur d'une colline à laquelle un défilé étroit donne accès ; c'est dans cet antre que, tel Polyphème, il garde son immense troupeau. C'est de là aussi qu'il expédie ses bêtes pour leurs migrations annuelles, non sans avoir auparavant décidé quels animaux, et combien, pourront être tués par tel ou tel homme en particulier. Les âmes des caribous tués retournent à la caverne où elles se réincorporent dans de nouveaux animaux qui seront envoyés aux chasseurs en une autre occasion. Bien que ceux-ci ne s'aventurent en aucun cas près de la grotte et de la zone qui l'entoure, il arrive qu'un spécialiste rituel intercède auprès de l'Homme-Caribou afin qu'il se sépare de ses bêtes au profit des humains lorsqu'ils traversent une période de disette » (Descola, 2005, p. 499).

L'un des grands intérêts de ce récit est sa considérable ancienneté. En m'appuyant sur un corpus de 1 209 mythes anthropogoniques, dont 389 mythes d'émergence primordiale, j'ai naguère pu confirmer, par une approche aréologique et phylomémétique, les résultats du travail pionnier de Yuri Berezkin (Berezkin, 2010 ; 2013) qui avait démontré que le mythème de l'émergence primordiale, faisait partie du répertoire narratif des premiers hommes modernes sortis d'Afrique (Le Quellec, 2014 ; 2015). Ce corpus, considérablement augmenté ces dernières années, comporte aujourd'hui 1721 mythes anthropogoniques dont 749 racontent l'émergence primordiale, et l'étude des données ainsi enrichies corrobore les résultats précédents. À l'avenir, l'aréologie du mythe de l'émergence primordiale ne semble pas devoir être modifiée dans ses grandes lignes car il devient de plus en plus difficile de découvrir de

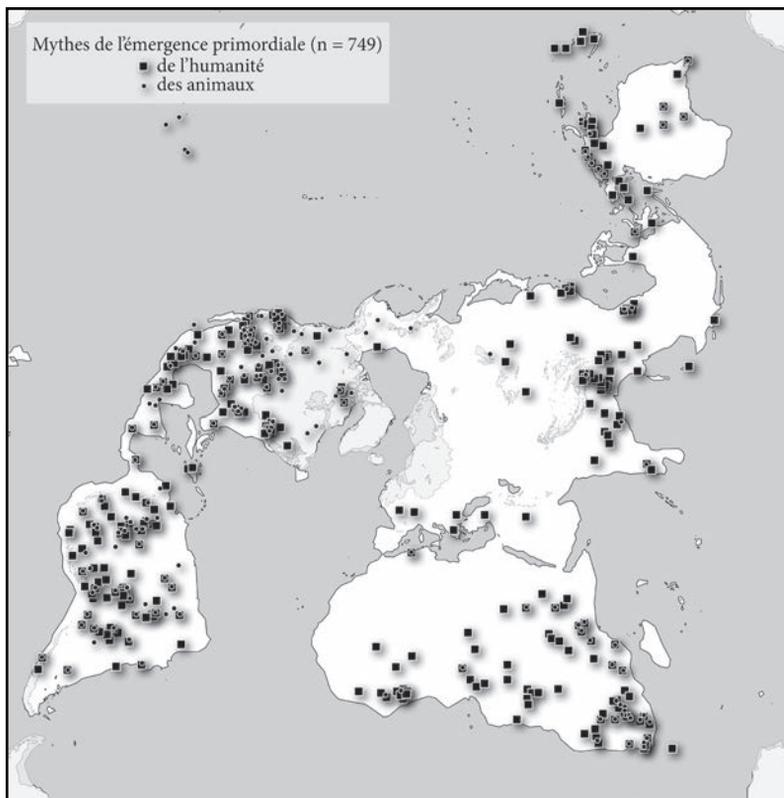


Fig. 1. Répartition mondiale des mythes d'émergence (Le Quellec, 2018)

nouvelles attestations de ce type de récit dans la littérature, et sa carte de répartition ne saurait désormais changer considérablement (fig. 1).

Afin d'élargir l'analyse phylomémétique (*ibid.*, 2017), j'ai utilisé les 130 mythes présentant au minimum dix mythèmes (sur un maximum possible de 20), et je leur ai ajouté onze mythes khoïsan, puisqu'il a été antérieurement démontré que le mythe s'enracine dans cette famille linguistique d'Afrique australe (*ibid.*, 2015, p. 15). Le score  $\delta$ , calculé avec *SplitsTree4* (Huson, 1998) est de 0,37 et l'existence d'un signal phylogénétique est ainsi assurée, mais l'indice de rétention – calculé

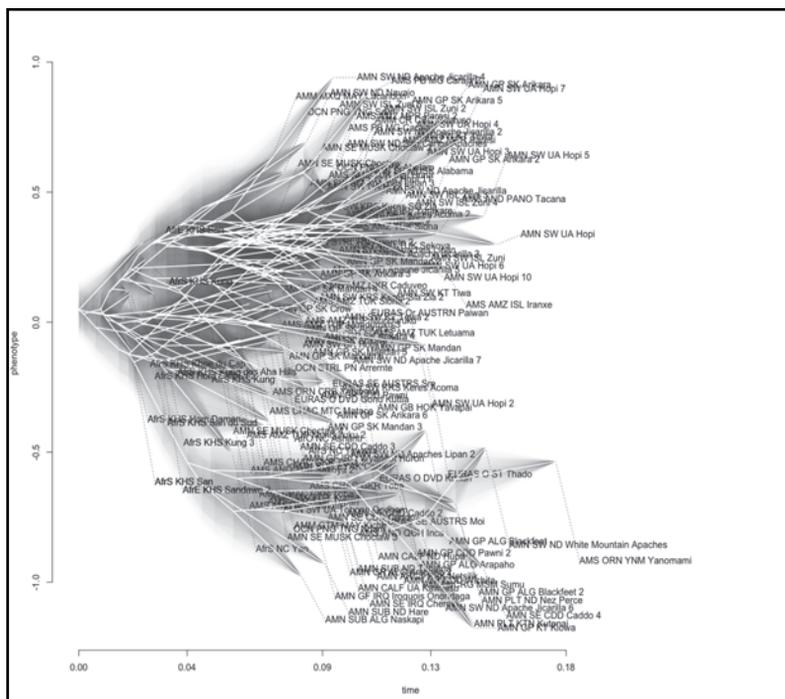


Fig. 2. Phénogramme simulant la phylogénie des mythes d'émergence : il s'enracine automatiquement sur les versions khoisanes (Le Quellec, 2018)

avec *Mesquite* sur l'arbre construit avec la méthode SPR (Maddison et Maddison, 2015) –, n'est que de 0,51. L'arbre d'évolution minimale construit avec *FastMe* (Lefort, Desper et Olivier, 2015) à partir des mêmes données s'enracine automatiquement sur les versions khoisanes, de même que le phénogramme *fastBM*, qui simule l'évolution sur la phylogénie par l'algorithme d'Ornstein-Uhlenbeck (Mitov et Stadler, 2017) (fig. 2).

Ces résultats sont d'une lecture assez malaisée, du fait de l'abondance des mythes utilisés, et une nouvelle visualisation a donc été réalisée en ne conservant que ceux dont le score  $\delta$  est inférieur à 0,37 (le nouveau score devient alors 0,26 et l'indice de rétention devient 0,64). L'arbre de vraisemblance maximale, d'une grande robustesse statistique,



peu significatifs pour l'Amérique du Sud. Néanmoins, l'ensemble entérine l'origine africaine du mythe et confirme sa très haute ancienneté.

La conclusion qui nous intéresse ici, c'est que les premiers Hommes modernes à parvenir dans la région franco-cantabrique, il y a environ 40 000 ans, appartenaient à des groupes dont le grand mythe d'origine était celui de l'émergence, narrant que les humains et les animaux étaient un jour sortis de terre par une ouverture identifiable à une grotte. Or, ce sont justement des porteurs de ce mythe qui s'enfoncèrent dans des cavernes pour y représenter humains et animaux.

Il est ainsi démontré que le mythe de l'émergence primordiale peut être accepté comme possible *explicans*, puisqu'il était contemporain de notre *explicandum* (l'art des cavernes). Il apparaît également que la très large répartition mondiale de ce mythe ne doit rien à quelque archétype de la caverne-matrice, mais qu'elle résulte du peuplement du globe par des groupes qui tenaient ce récit pour fondateur. Considérer l'art des cavernes à la lumière des attestations actuelles de ce récit relève donc d'une tout autre démarche que celle qui opère par rapprochements arbitraires avec des données ethnographiques sélectionnées en fonction des thèses à démontrer.

Il n'est pas rare que les mythes de l'émergence évoquent des peintures ou gravures rupestres : c'est surtout le cas en Afrique australe (!Kung, Makua, Nama, Nyai, Nyanja, Rolong, Tswana, Xhosa, Yao), mais cela se retrouve aussi en Afrique de l'Est (Kamba) en Amérique du Nord (Jacarilla, Kawaiisu, Sioux), en Mésoamérique (Lacandon, Maya, Mixtec, Sumu, Taïno) et en Amérique du Sud (Cuiva, Munduruku, Yabarana), comme aussi en Inde et en Asie du Sud-Est (Adi, Birmans, Pah, Thado) ou encore en Australie (Arrernte). Une aussi vaste répartition laisse augurer de l'extrême ancienneté de ce motif dont la présence a été démontrée pour les plus anciennes versions reconstituables du récit, remontant au Paléolithique (Le Quellec, 2015, p. 21).

Il y est parfois question d'une grotte ornée de figures animales susceptibles de s'animer, et qui sont à l'origine du gibier réel. Un récit sioux évoque ainsi une caverne sur les parois de laquelle les visiteurs pouvaient voir les gravures de divers animaux, mais ces représentations changeaient d'une visite à l'autre. Un jour, un jeune homme y vit, gravée sur la paroi, l'image d'une femme ayant suspendu de la viande en telle quantité sur un bâton que celui-ci s'était brisé, et qu'elle avait dû en utiliser un second. Tout autour de cette figure, il remarqua des empreintes

de sabots de bisons, également gravées sur la paroi. Il retourna au camp pour raconter ce qu'il avait vu, et, dès le lendemain, un énorme troupeau de bisons s'approcha du village. On en tua beaucoup. Une des femmes occupées à sécher la viande en avait tellement que le piquet de tente où elle l'installait se brisa, et elle fut obligée de maintenir le tout avec un second piquet, comme sur l'image de la grotte. Après cela, les gens continuèrent de se rendre dans cette cavité pour y lire les signes gouvernant leur avenir (McLaughlin, 1916, p. 104-107). Le recueil d'où provient ce récit a été composé par Marie McLaughlin, fille d'une mère d'origine dakota, Mary Graham, et d'un père français, Joseph Buisson. Pour illustrer ce mythe, elle a choisi une image (fig. 4) réalisée par un artiste dakota selon les conventions pictographiques cérémonielles ayant cours dans les Plaines durant la période dite « protohistorique », qui se termina au début du XVIII<sup>e</sup> siècle de l'ère commune (Keyser, 2000, p. 7-9).

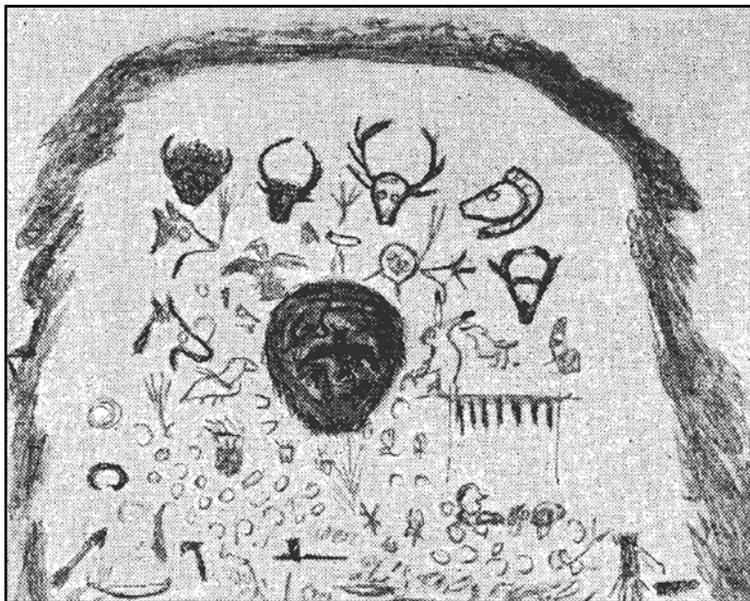


Fig. 4. Dessin d'un artiste dakota pour illustrer le mythe de l'émergence rapporté par Marie McLaughlin (d'après McLaughlin, 1916, p. 106)

Teady Bear Cave, dans le sud de la Sierra Nevada, sur le côté est de la rivière Sand Creek, non loin du village de Phillips Ranch, était localement réputé être l'endroit précis de l'origine. Il s'y trouve une fissure par laquelle les animaux peuvent entrer et sortir, et les Kawaiisu des environs exposent que c'est là que les premiers animaux organisèrent autrefois un rituel pour choisir ce qu'ils voulaient être, et décider des peintures qu'ils souhaitaient exécuter sur les parois. Une variante suggère que chaque « humanimal » de l'origine fit là son propre autoportrait. Dans les années 1930, Sam Willie et John Marcus guidèrent Maurice Zigmund, qui voulait étudier les peintures rupestres de ce site, et lui demandèrent quelle bête il voulait voir tout particulièrement ; ils firent alors une offrande à cette espèce, expliquant qu'autrement l'on ne verrait rien (Sutton, 1982 ; Zigmund, 1977, p. 76-79).

Près de Santiago Atitlán au Guatemala, une grotte portant le nom de Paq'alib'al, qui signifie « lieu de l'émergence », est composée de plusieurs salles réputées contenir des animaux différents, gravés dans la pierre. Les ancêtres vivent dans cette cavité, et l'une des salles est celle du « roi ». Toutes les figures des parois sont capables de s'animer, et elles sortent régulièrement de la caverne pour aller observer ce qui se passe en ville, avant de revenir en rendre compte au « roi ». Ces images renseignent ensuite ceux qui les observent, à condition de savoir comment les « lire ». Selon la mythologie maya, l'origine n'est pas un événement singulier du lointain passé, et diverses cérémonies qu'il convient d'effectuer dans les grottes font perdurer le processus de création. De nos jours, la vie urbaine ne laissant guère le loisir de se rendre dans les montagnes, des répliques de la grotte de Paq'alib'al sont construites en ville. Il s'agit de simples constructions d'une seule petite pièce, qui ne sont pas seulement des substituts ou des représentations symboliques de la caverne des montagnes sacrées : elles sont réellement la grotte où la première création eut lieu. Et si elles ne sont pas ornées de peintures ou de gravures rupestres animalières, c'est que celles-ci ont été remplacées par des animaux naturalisés, suspendus aux murs et au plafond. On y conserve également divers objets réputés provenir de Paq'alib'al, d'où ils auraient été apportés sur le dos de cerfs sortis de la grotte initiale avec des jaguars, pumas, pécaris, tatous et autres animaux (Christenson, 2008).

Après avoir narré l'épisode du maître ou de la maîtresse des animaux ayant retiré le gibier des prairies pour se l'accaparer dans une grotte, plusieurs mythes amérindiens racontent ensuite comment quelqu'un

réussit à faire sortir ces bêtes, tout en se cachant sous l'une d'elles pour s'enfuir en échappant à leur gardien. Ainsi, dans un récit blackfoot, Vieil-Homme et son compagnon se glissent dans la caverne, libèrent les animaux et, pour échapper à la surveillance de l'archer qui surveillait l'entrée, l'un se change en bâton à fouir et se cache dans la crinière d'un gros bison pendant que l'autre, changé en petit chien, se cramponne à ses poils de dessous (Grinnell, 1892, p. 145-148). On reconnaît ici le motif « Polyphème », d'origine eurasiatique, qui s'est un peu diffusé en Amérique du Nord au Paléolithique supérieur, avant d'y être remotivé sous l'avatar du maître des animaux surveillant leur émergence.

Il apparaît donc que le mythe de l'émergence primordiale, parmi les plus anciens qui soient, s'est répandu dans le monde entier. Il inspira les peintres des grottes franco-cantabriques ayant hérité de la vision du monde des premiers hommes modernes à être sortis d'Afrique, et fut ensuite introduit en Amérique par la population fondatrice qui se sépara de ses parents est-asiatiques il y a environ trente-cinq mille ans (Moreno-Mayar, Potter, Vinner, Steinrücken, Rasmussen, Terhorst, Kamm, Albrechtsen, Malaspinas et Sikora, 2018), pour se répandre peu à peu jusqu'au sud du continent. Plus tard, sans doute au Tardiglaciaire, les récits du type « Polyphème » se sont également diffusés en Amérique, mais seulement dans le nord du continent, et ils sont ainsi devenus « eurasiaméricains » (cf. Sergent, 1989, p. 1266) ou « circumgobi-amérindiens » (Kopotaeb *et al.*, 2010, p. 175). Ils auraient alors inspiré les récits typiquement américains qui font précéder l'émergence de l'emprisonnement des animaux dans une caverne (fig. 5).



Fig. 5. Répartition des mythes du type « Polyphème » et de ceux dans lesquels intervient un maître ou une maîtresse des animaux (Le Quellec, 2018)

## BIBLIOGRAPHIE

- BAHN, Paul G., 1978, « Water mythology and the distribution of Palaeolithic parietal art », *Proceedings of the Prehistoric Society*, 44, p. 125-134.
- BEREZKIN, Yuri E., 2010, « The emergence of the first people from the underworld: another cosmogonic myth of a possible African origin », p. 19-21 in Wim M. J. Binsbergen et Eric Venbrux (éd.): *New Perspectives on Myth: Proceedings of the Second Annual Conference of the International Association for Comparative Mythology, Ravenstein (the Netherlands)*, Harlem [the Netherlands], Papers in Intercultural Philosophy and Transcontinental Comparative Studies (PIP-TraCS), 5.
- 2013, *Африка, Миграции, Мифология. Ареалы распространения фольклорных мотивов в исторической перспективе (Afrique, migration, mythologie. Répartition des zones de motifs folkloriques dans une perspective historique)*, Санкт-Петербург, Наука, 319 p.
- CHRISTENSON, Allen J., 2008, « Places of Emergence: Sacred Mountains and Cofradía Ceremonies », p. 95-121 in John Edward Staller (éd.) : *Pre-Columbian Landscapes of Creation and Origin*, New York, Springer.
- CLOTES, Jean, 2010, « Les mythes », p. 237-251 in Marcel Otte (sous la dir. de) : *Les Aurignaciens*, Arles, Errance.
- DESCOLA, Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 623 p.
- , 2006, « La fabrique des images », *Anthropologie et sociétés*, 30 (3), p. 167-182.
- GLORY, André, 1968, « L'énigme de l'art quaternaire peut-elle être résolue par la théorie du culte des ongues ? », p. 25-60 in Eduardo Ripoll (sous la dir. de) : *Simposio de arte rupestre. Barcelona 1966*, Barcelona, Diputación Provincial de Barcelona.
- HUSON, Daniel H., 1998, « Splits Tree: analyzing and visualizing evolutionary data », *Bioinformatics*, 14 (1), p. 68-73.
- КОРОТАЕВ АНДРЕЙ ВИТАЛЬЕВИЧ, ДАРЬЯ АНДРЕЕВНА ХАЛТУРИНА, 2010, *Мифы и гены: Глубокая историческая реконструкция [Mythes et Gènes: une reconstruction historique sur la longue durée]*, Москва, Либроком, 184 p.
- LE QUELLEC, Jean-Loïc, 2013, *Jung et les archétypes. Un mythe contemporain*, Paris, Sciences humaines, 448 p.
- , 2014, « À quoi ressemblaient les premiers mythes? », *Sciences Humaines*, 262, p. 52-53.
- , 2015, « Peut-on retrouver les mythes préhistoriques ? L'exemple des récits anthropogoniques », *Bulletin de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1, p. 235-260.
- , 2017, « Phylomémétique et archéologie », *Les nouvelles de l'archéologie*, 149, p. 5-14.
- , 2018, *L'Homme de Lascaux et l'énigme du Puits*, Paris, Tautem, 112 p.

- LEFORT, Vincent, Richard DESPER et Gascuel OLIVIER, 2015, « FastME 2.0: a comprehensive, accurate, and fast distance-based phylogeny inference program », *Molecular biology and evolution*, 32 (10), p. 2798-2800.
- LEROI-GOURHAN, André, 2009, « L'espace et le temps dans l'art pariétal paléolithique », *Annuaire du Collège de France. Résumé des cours et travaux*, repris dans A. Leroi-Gourhan, *L'Art pariétal, langage de la Préhistoire*, Grenoble, Jérôme Millon, p. 259-271.
- LORBLANCHET, Michel, 2001, *La Grotte ornée de Pergouset, Saint-Géry, Lot : un sanctuaire secret paléolithique*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme (« Documents d'archéologie française »), 188 p.
- MACINTOSH, Neil William George, 1951, « Paintings in Beswick Creek Cave, Northern Territory », *Oceania*, 22, p. 256-274.
- , 1977, « Beswick Cave two decades later: a reappraisal », p. 191-197 in Peter J Ucko (éd.): *Form in Indigenous Art. Schematisation in the Art of Aboriginal Australia*, Canberra, Australian of Aboriginal Studies.
- MADDISON, Wayne P. et David R. MADDISON, 2015, *Mesquite: a modular system for evolutionary analysis*. Version 3.02: <http://mesquiteproject.org>.
- MCLAUGHLIN, Marie, 1916, *Myths and Legends of the Sioux*, Bismark [North Dakota], Bismark Trading Company, 200 p.
- MITOV, Venelin et Tanja STADLER, 2017, « Fast and Robust Inference of Phylogenetic Ornstein-Uhlenbeck Models Using Parallel Likelihood Calculation », *bioRxiv* (doi: <http://dx.doi.org/10.1101/115089>)
- MÜLLER, Friedrich Max, 1898, *Nouvelles études de mythologie*, Paris, Félix Alcan, x+651 p.
- POPLIN, François, 2006, « Entendre Lascaux. Le mythogramme chez Leroi-Gourhan », *Cahiers d'Hermès*, 1, p. 6-12.
- POPPER, Karl Raymond, 2009, *La Connaissance objective. Une approche évolutionniste*, Paris, Flammarion (« Champs-Essais »), 578 p.
- SAUVET, Georges et Gilles TOSELLO, 1998, « Le mythe paléolithique de la caverne », p. 55-90 in François Sacco & Georges Sauvet (sous la dir. de) : *Le propre de l'homme*, Lausanne, Delachaux & Niestlé.
- SUTTON, Mark Q., 1982, « Kawaiisu Mythology and Rock Art: One Example », *Journal of California and Great Basin Anthropology*, 4 (1), p. 149-154.
- TESTART, Alain, 2016, *Art et religion, de Chauvet à Lascaux* (édition établie par Valérie Lécivain), Paris, Gallimard (« Bibliothèque des images »), 373 p.
- ZIGMOND, Maurice, 1977, « The Supernatural World of the Kawaiisu », p. 59-95 in Thomas C. Blackburn (éd.): *Flowers in the Wind. Papers on Ritual, Myth, and Symbolism in California and the Southwest*, Socorro [N. M.], Ballena Press (« Anthropological Papers », 8).

# À LA LISIÈRE DE LA FORÊT, DE L'AUTRE CÔTÉ DE LA FRONTIÈRE, UNE MINORITÉ ETHNIQUE, UN CONSERVATOIRE CULTUREL

Vers une loi anthropologique générale<sup>1</sup> ?

par

Pierre LE ROUX

*ethnologue, professeur à l'Institut d'ethnologie, université de Strasbourg  
membre du laboratoire SAGE (UMR 7363 CNRS & université de Strasbourg)*

## DE LA MOTIVATION, PERTINENCE ET NÉCESSITÉ DE CHERCHER D'ÉVENTUELLES LOIS GÉNÉRALES

Alain Testart m'a bien souvent confié, la dernière fois encore en 2005 alors que nous visitons de concert les ruines d'Angkor au Cambodge, ce qu'il avait affirmé dès la première page de *Pour les sciences sociales. Essai d'épistémologie* (1991) :

« Depuis près de deux siècles que le mot "sociologie" a été inventé, un savoir considérable a été accumulé sur les cultures les plus diverses et les sociétés les plus anciennes. Mais tout savoir n'est pas science – terme que j'emploierai toujours au sens fort de science théorique. Or, de science du social nous n'apercevons pas une bribe, pas un seul principe général, pas la moindre proposition théorique minimale sur laquelle tomberaient d'accord tous ceux qui étudient le social, se dénomment-ils historiens, sociologues, anthropologues (sociaux) » (1991, p. 7)

Chaque fois, Alain Testart tenait à me rappeler que la communauté scientifique dispose de suffisamment de travaux ethnographiques et qu'il fallait désormais se lancer dans la quête des lois universelles relevant de l'anthropologie qui, selon lui, ne manquent pas d'exister, et surtout y encourager les chercheurs et étudiants<sup>2</sup>. Lui-même a proposé une poignée de telles lois, dont la corrélation systématique entre prix du sang et prix de la fiancée (Testart, Govoroff et Lécivain, 2002), ou celle existant entre esclavage interne et prix de la fiancée (Testart, 2001, rééd. 2018), sans omettre son axiome postulant qu'à une forme d'organisation sociale donnée correspond une forme de religion spécifique<sup>3</sup>.

Philippe Descola lui aussi encourage une telle quête avec *Par-delà nature et culture* (2005). Au-delà de la remarquable performance intellectuelle et littéraire, il propose un canevas d'analyse aboutissant à la description d'un système global regardant la diversité des sociétés humaines dans l'espace et le temps, et leurs rapports à la nature, de façon autant concrète qu'idéelle, aux non-humains, mais aussi à leurs milieux de vie. Pour y parvenir, il procède à une analyse combinatoire de modes d'identification et de modes de relations entre existants, et de la manière qu'ont les hommes d'objectiver le monde et les Autres, cherchant ainsi à spécifier la nature de ces schèmes généraux, à en élucider leurs règles de composition et à dresser *in fine* une typologie de leurs arrangements possibles. Avec de tels exemples, comment ne pas se lancer à son tour dans l'aventure, même modestement ?

De nombreux indices glanés durant plusieurs décennies au long de mes lectures et de mes observations de terrain en Asie du Sud-Est m'ont porté à réfléchir à l'existence d'une tendance générale qui peut potentiellement être envisagée, sous réserve de confirmation, comme un axiome dont je pressens la valeur de loi anthropologique pour l'avoir constatée à maints endroits et pour diverses époques.

Il existe différentes sortes d'universaux concernant l'être humain mais deux grands types au moins me semblent discernables. Le premier consiste en une part commune à toute l'humanité observable à l'échelle individuelle et relève de la biologie autant que de la psychologie et de l'anthropologie. Le second concerne la vie en société et relève de l'anthropologie sociale, l'ethnologie, la sociologie et la psychologie sociale. C'est ce deuxième type qui est concerné ici, qui inclut possiblement sinon forcément une part laissée au hasard, c'est-à-dire aux contingences historiques, sans nécessité que l'événement créateur ait été planifié ou soit

simplement fonctionnel, et qui dépend de toute façon, comme c'est le cas en chimie et en physique, de l'existence de conditions « idéales », c'est-à-dire de la conjonction de paramètres précis nécessaires à la création d'un système de références inédit.

Pour résumer, je postule que si une société quelconque située à la frontière territoriale et politique d'un État, et faisant partie de la majorité de la population de celui-ci, est séparée de sa matrice par un remaniement subit de la frontière, elle aura tendance à se figer dans ses traditions, sa langue, sa culture telles qu'elles sont au moment de la rupture, cristallisant pour un temps son état et son devenir autour de valeurs soudainement passées. La rupture évoquée engendre une mise en sommeil pour ces traditions, cette langue, cette culture vis-à-vis de la population d'origine, culturellement ouverte sur le monde, qui poursuit très naturellement son développement, notamment économique et technologique, au gré des circonstances. L'on pourrait parler d'une sorte de Belle au bois dormant en attente d'un réveil improbable, laissant filer les siècles jusqu'au miraculeux réveil où elle se retrouverait attifée et agissant comme aux beaux jours d'antan ; pratiques et manières qui n'existeraient plus en son royaume natal métamorphosé durant le temps écoulé. Mais l'image serait fautive en ceci qu'elle impliquerait un immobilisme parfait jusqu'au complet éveil, un peu comme un mort que l'on ressusciterait, un spationaute enkysté et éveillé au terme d'un long voyage, ou un hiberné que l'on rendrait à la vie. En réalité, dans le bris descellé d'une société dominante devenu minorité au sein d'un autre État, l'évolution des mœurs, des pratiques et des idées existe bien mais est beaucoup plus lente. Ceci, éventuellement à cause d'un relatif enclavement géographique ou politique issu de la fermeture de la frontière ou de la répression policière et militaire engendrant de possibles révoltes ou rébellions. Mais la raison principale est sans doute d'abord la volonté de ces « séparés » de rester fidèles à ce que leurs ancêtres et traditions étaient et à ce que sont demeurés dans leur souvenir les membres et us de leur société d'origine au moment de la rupture. Plutôt que de mise en sommeil, il est préférable de parler de ralentissement, de frein volontaire à tout changement potentiellement capable d'altérer ce qui subsiste de l'identité d'origine. Il faut compter également avec une irrigation culturelle bien moindre désormais de la part de la matrice d'origine – elle, ouverte sur l'extérieur –, obligeant les membres de ce fragment coupé d'icelle à se figer autant que faire se peut autour des débris de leur ancien passé commun pour penser survivre ou exister en tant que

tel. Ce morceau d'une société majoritaire coupée de celle-ci par le tracé d'une nouvelle frontière devient, dans l'État qui l'incorpore, une minorité ethnique, religieuse ou culturelle qui se métamorphose systématiquement en un conservatoire culturel de la société d'origine. C'est le cas des Jawi, Malais de Thaïlande du Sud, des Thaïs de Malaisie ou du Cambodge, des Khmers de Thaïlande ; exemples que nous reverrons en détail plus loin.

Une telle récente minorité tend en effet à préserver ses traditions, croyances et pratiques (d'autant plus si elle est soumise à des pressions de la part de la nouvelle population majoritaire). Et si elle évolue aussi, évidemment, c'est sur son orbite propre car désormais synchrétique et à la croisée de plusieurs courants culturels et symboliques incluant tant ceux d'origine que ceux de la matrice d'accueil. *A contrario*, la matrice originelle n'hésite pas à emprunter ou à s'inspirer de l'extérieur car n'ayant pas peur de perdre son « âme », sa culture, sa civilisation, l'on retiendra le terme approprié. En effet, dans la partie amputée de cet ensemble vivace et donc accueillant à la globalisation, la transformation en va autrement en raison de la tendance de toute bouture ethnique ou culturelle arrachée à sa branche maîtresse à s'y rattacher, s'y confondre d'une façon ou d'une autre, reproduisant avec lucidité, vigueur et obstination ce qu'elle faisait autrefois sans y attacher d'importance afin de ne pas sombrer dans les limbes de l'Histoire.

Cette hypothèse hardie, bien qu'encore trop peu documentée, m'est venue à partir de l'observation directe ou indirecte dans le monde de quelques excentricités culturelles à valeur conservatoire, et donc identitaire, qui se sont révélées à mes yeux voisines ou ressemblantes, c'est-à-dire à peu près de même type, et basées sur les mêmes paramètres ; conditions autant nécessaires que suffisantes.

Mais, me rétorquera-t-on, quelques exemples ne font pas une loi ! Cependant, comme une sorte de monsieur Jourdain de l'anthropologie, j'ai tout bonnement appliqué, sans m'en rendre spécialement compte au début, les principes de la méthode comparative décrite par André-Georges Haudricourt dans *L'Homme et les plantes cultivées* (1943), corédigé avec l'agronome Louis Hédin :

« Nous voulons également dire quelques mots de la méthode qui nous a permis d'apercevoir un certain nombre de lois de grande importance en étudiant l'ensemble de phénomènes qui, pris isolément, ne comportent pas de signification. Elle a été décrite par Comte

comme propre à la biologie sous le nom de méthode comparative. Les archéologues l'appliquent lorsqu'ils constituent leurs séries. Elle consiste essentiellement à considérer des ensembles en vue d'y reconnaître des groupes possédant une cohérence particulière. Le plus souvent chacun de ces ensembles constitue un fait statique global, posant par lui-même un problème, dont la solution a généralement un caractère d'évidence. [...] À la lumière de l'explication qui découle de l'examen des ensembles, il est possible de saisir la solution que pose chaque cas isolément. Bien des faits biologiques semblaient particuliers et contingents, parce qu'ils sont déterminés par une foule de causes élémentaires, avant qu'on ait réussi à s'élever à la considération d'ensembles statistiques. "C'est par hasard que c'est ainsi", disait-on. La réunion d'un grand nombre de faits isolés permet d'éliminer de telles explications. Enfin, la méthode des ensembles a permis de reconnaître l'homologie de certaines séries et d'éclairer, parfois même de prévoir, l'inconnu en lui assignant une place parmi le connu, ce qui est le but même de la recherche scientifique. » (Haudricourt et Hédin, 1943, rééd. 1987, p. 18)

C'est également ce que nous confie Alain Testart (1991) :

« On dit souvent que les sciences sociales ont affaire à des faits uniques. [...] les ethnologues [...] sont frappés [...] par le caractère singulier des cultures qu'ils découvrent dans les régions exotiques. Ils prétendent ainsi montrer le caractère très spécial des sciences dites "humaines", sinon même contester qu'elles puissent un jour s'ériger en sciences théoriques générales. Ils ne sont guère avisés que la première grande synthèse théorique en physique, la théorie newtonienne de la gravitation, a été avancée pour rendre compte du mouvement de la Lune, de Vénus, et de toutes les planètes qui sont des êtres tellement uniques qu'on les distingue par des noms propres » (1991, p. 9)

Plus loin, il précise avec pertinence :

« [...] on ne peut espérer trouver de lois sociologiques générales qu'en s'enfonçant dans les particularismes (je dis bien les particularismes, ce qui suppose un travail comparatiste, lequel est par définition pluriel, et suppose donc que l'on ne s'enferme pas dans

le cercle étroit d'un cas particulier unique qui représenterait le seul horizon de la recherche) » (1991, p. 147)

Philippe Descola ne dit pas autre chose dans *Par-delà nature et culture* (2005, p. 548 sq.) :

« [...] Qu'est-ce qui autorise un ethnologue dont l'érudition fut longtemps confinée dans les bornes d'une région de l'Amérique du Sud à émettre des jugements sur toutes les civilisations à propos desquelles il ne possède qu'un savoir lacunaire ? [...] Il est probable que certaines de mes analyses seront perçues comme des simplifications de phénomènes autrement plus complexes ou comme entachées d'une fidélité excessive à l'égard d'exégèses qui ne recueillent pas l'unanimité des experts. Il est même possible que, du fait de cette sorte de cécité que la conviction engendre, je n'aie pas perçu sous leur vrai jour des faits qui iraient à l'encontre de mes interprétations. Ce sont là des critiques que j'accepterais avec équanimité si l'on voulait bien admettre par ailleurs que les hypothèses exposées dans cet essai sont avant tout de nature heuristique [...]. Or, pour variées que soient les expressions qu'elles prennent, ces formes de rapport au monde ne me paraissent ni illimitées ni incommensurables. Leur effet de bariolage n'est déconcertant que si, fasciné par la multiplicité et la richesse des motifs et convaincu que l'on ne saurait faire plus que les commenter et en proposer des regroupements stylistiques, l'on en vient à récuser l'idée que des structures communes pourraient régir leur organisation. C'est le pari inverse que ce livre propose, à la suite de bien d'autres qui ont aussi cherché dans des constantes fondamentales – des lois de l'esprit aux contraintes de la vie matérielle – les sources d'une régularité dans les comportements humains et leurs cadres collectifs qui serait susceptible de dissiper quelque peu l'apparence chaotique sous laquelle ils se présentent à nos yeux. »

Depuis des années, j'observe sur le terrain ou apprends de la littérature l'existence de nombreux cas de groupes ethniques devenus des minorités au sein d'une majorité différente de celle qui était leur matrice d'origine par le fait d'une césure brutale, en général une variation de frontière en latitude ou longitude due à une conquête ou un recul territorial, de toute façon pour des causes d'abord politiques. Et, chaque fois, j'ai constaté peu

ou prou, explicitement ou implicitement, que cette nouvelle configuration transformant la partie extrême, c'est-à-dire frontalière, d'une société humaine majoritaire jusque-là dans le pays, le royaume, l'État existant, en un nouveau groupe ethnique minoritaire allait de pair avec la métamorphose systématique de cette nouvelle minorité en un reliquat culturel de la matrice primitive. Celle-ci, débarrassée d'une partie d'elle-même, le plus souvent contre le gré de son gouvernement, de sa population, à la borne de sa frontière ou de son front pionnier éventuellement abandonné par un retrait imposé par les vicissitudes historiques, poursuit son chemin naturel. Elle le fait avec toute la vivacité d'une culture dominante, sûre d'elle-même et n'hésitant pas, pour cette raison, à emprunter au dehors, à copier, à s'inspirer, à évoluer rapidement, bref à se transformer sans que cela engendre de refus ou de traumatisme quelconque car paraissant tout naturel et dans l'ordre des choses. L'on pourrait dire aussi que cela relève de la mondialisation la plus normale, existant depuis l'aube des temps humains. Je parle ici bien de mondialisation et absolument pas du « mondialisme » actuel, qui est essentiellement et à rebours une forme impérialiste agressive issue d'un système capitaliste financier erratique et voulue par des États dits modernes parmi les plus expansionnistes, recherchant l'hégémonie ou, seconde forme, par des compagnies multinationales apatrides, prédatrices et parasites, en recherche de profits immédiats et de l'accapuration à leur seul bénéfice des ressources naturelles, sociales, économiques et financières, sans considération des maux et dégâts sociaux, psychologiques, politiques, économiques et écologiques engendrés par ces politiques agressives au sein des sociétés humaines et des écosystèmes, c'est-à-dire plus justement des « espaces sociaux » ou des « collectifs ». Le premier concept a été proposé de façon pionnière par Georges Condominas dès 1980 dans *L'Espace social. À propos de l'Asie du Sud-Est*, et repris, de façon plus succincte et sans doute plus claire, en 1989<sup>4</sup>. Le second concept qui définit un ensemble dont tant les humains que les non-humains font partie a été forgé par Bruno Latour (2004, p. 87 sq.), et repris par Philippe Descola :

« C'est pourquoi ma première définition de l'animisme et celle que Lévi-Strauss donne des classifications totémiques ne pouvaient servir de point de départ pour caractériser des modes d'identification, même si l'on verra que ces définitions conservent leur validité dans une phase ultérieure, comme principes de légitimation des frontières

entre *collectifs*<sup>5</sup> d'humains et de non-humains » (Philippe Descola, 2005, p. 179)

## CONDITIONS D'APPARITION D'UNE MINORITÉ VALANT CONSERVATOIRE CULTUREL

Parmi les paramètres nécessaires et suffisants pour aboutir à ce que je considère comme une loi possible, il y a d'abord l'occurrence d'une rupture brutale d'avec une matrice d'origine, isolant contre son gré une petite portion de celle-ci, autrefois part silencieuse d'une majorité. Fréquemment ou systématiquement, cette nouvelle minorité provient d'une société sinon à l'État, au moins hiérarchisée, condition *sine qua non*, selon Alain Testart (2004, *La Servitude volontaire*, tome II, *L'Origine de l'État*), pour l'émergence d'un État, au début forcément despotique ou semi-despotique. Désormais dans la société d'accueil, cette minorité se transforme après la rupture en une excroissance visible devenue autonome de sa matrice originelle mais avec des velléités d'indépendance culturelle (ou religieuse) par rapport à la nouvelle matrice, et des souhaits éventuels, souvent contrariés, de rapprochement politique avec sa matrice d'origine. Cela va toujours de pair avec un problème d'intégration de cette nouvelle minorité incluse ou assujettie, souvent de force, au sein de la société conquérante, avec un problème de communication et d'obéissance à l'État désormais souverain. Cela peut aboutir à un rejet significatif de ce dernier envers la nouvelle minorité, prenant la forme d'une condescendance voire d'un mépris, au moins d'une relative indifférence, d'une mise à l'écart ou, plus violemment, d'un harcèlement, d'interdictions systématiques – pratique de sa langue, port de vêtements typiques, pratique d'une religion différente... Le rejet de la minorité émergente peut aller, de la part de la société majoritaire ou de l'État qui en procède, jusqu'à une tendance à l'humiliation sociale et politique, à une relégation à un type de communauté considéré comme secondaire, à l'utilisation systématique de ladite minorité comme bouc émissaire en cas de tension nationale, à une mise en ghetto, parfois aux mauvais traitements, à une politique d'apartheid, voire à des massacres. Ce qui engendre à rebours, dans les cas exacerbés, de vives revendications politiques, linguistiques, culturelles ou religieuses aboutissant à des troubles, des révoltes sporadiques, parfois à une guérilla, ou à une guerre civile dans la version la plus extrême.

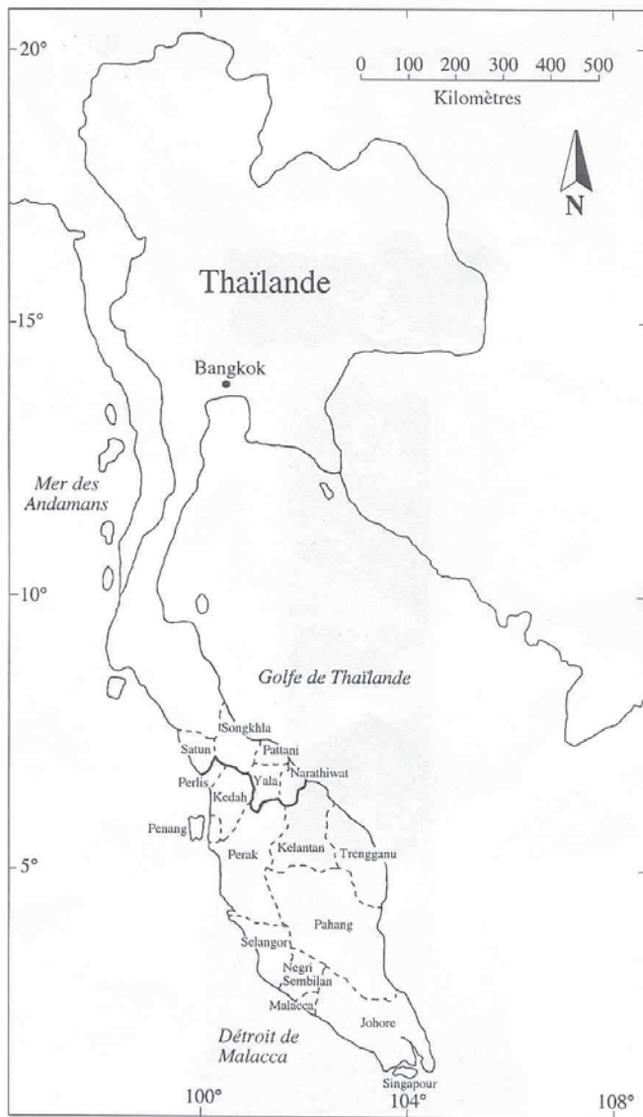


Fig. 1. Carte de situation de Patani et de Kelantan (carte de l'auteur)

Second paramètre nécessaire, il faut que de l'autre côté de la frontière initiale, on trouve un État, émanation d'une population majoritaire différente de celle de la nouvelle minorité et de la population majoritaire que l'on a amputée d'un morceau d'elle-même, et non l'équivalent de la population coupée de sa matrice et devenue minorité ethnique : c'est-à-dire non un espace social restreint comme un groupe ethnique mais un espace social large.

### LE CAS DES JAWI DE THAÏLANDE DU SUD

Les Jawi représentent une population de près de trois millions d'individus et forment, avec les Malais d'autres provinces, la deuxième minorité ethnique de Thaïlande après celle des Chinois de la diaspora. Ils sont les descendants des habitants et sujets de l'ancien sultanat malais de Patani colonisé à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle par le Siam – renommé Thaïlande juste avant la Seconde Guerre mondiale (Le Roux, 1994a, 1998c). Ce sultanat est issu du royaume hindouiste de Langkasuka dont le territoire s'étendait jusqu'à l'île de Langkawi actuelle, sa pointe extrême à l'ouest. Si les princes locaux se convertirent à l'islam probablement dès la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, la population rurale demeura jusque dans les années 1980 attachée à ses croyances et rites anciens, autant animistes qu'hindouistes, pratiquant de fait un islam très syncrétique et assez superficiel. Pour mieux le contrôler, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les autorités siamoises divisèrent administrativement le territoire du sultanat et de ses nombreux vassaux en trois provinces : Pattani, Yala et Narathiwat.

L'annexion définitive au Siam fut effective à compter du traité anglo-siamois de 1909 qui entérina la séparation du sultanat de sa matrice malaise d'origine ; matrice qui l'irrigua désormais culturellement moins que par le passé, engendrant une identité particularisant cette société devenue un témoin culturel de l'ancien monde malais péninsulaire tant dans ses pratiques et croyances que dans le lexique de son dialecte (Le Roux, 2015, 2017).

Leurs spécificités culturelles, survivances de celles des anciens Malais au sens large, sont devenues localement autant de revendications identitaires plus ou moins larvées vis-à-vis de l'État thaïlandais, assez répressif à certaines époques face à une situation de révolte endémique depuis la première prise de possession à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, au point d'engendrer une guérilla permanente aux soubresauts parfois très



Fig. 2. Guérilla endémique à Patani  
(photo Richard Manin au cours d'une mission de P. Le Roux, 1991)

sanglants de part et d'autre (Le Roux, 1998a, 2015).

La situation chez les Jawi correspond très exactement à celle décrite au début de cette contribution, avec les paramètres imposés d'une rupture traumatisante d'avec une matrice initiale et l'existence de sociétés majoritaires à l'état des deux côtés de la frontière, Malais musulmans d'un côté (matrice) et Thaïs bouddhistes de l'autre (État incorporateur). Le rejet armé de l'État thaïlandais par une minorité notoire de la population, moralement sinon matériellement soutenue par l'ensemble de celle-ci, a eu, en outre, une autre conséquence : le retour à un système de type féodal (vassaux aux ordres d'un suzerain) et le maintien de l'institution des « grands hommes » qui en sont l'émanation et la conséquence, illustrant parfaitement au passage l'hypothèse proposée par Testart (2004) de l'émergence d'un État à partir d'une fidélité personnelle montrée à certains personnages charismatiques.

Les Jawi sont les derniers à fabriquer du *budu*, saumure de poisson traditionnelle du monde malais autant péninsulaire qu'insulaire (Le Roux, 1993) et parmi les derniers sinon les seuls (avec les Malais de Kelantan) à



Fig. 3. Paysan, chamane et conteur jawi  
(photo Richard Manin au cours d'une mission de P. Le Roux, 1991)

fabriquer des embarcations décorées d'enluminures magiques à proue et poupe bifides (Le Roux, 1995b). Les pratiques chamaniques et magiques restent vivaces dans leur société (Le Roux, 1997) en partie du fait de leur ethnogenèse complexe qui inclut des populations autochtones proto-malaises. Les fameuses danses magiques malaises décrites par Jeanne Cuisinier (1936), ethnologue spécialiste du Monde malais, et nombre d'autres croyances n'existent en effet que dans les régions de la Péninsule malaise habitées par ces pygmées forestiers, aux alentours du pays des Jawi. Leur littérature orale, très riche et encore relativement préservée, est représentative elle aussi de celle des anciens Malais (Le Roux, 1995a, 1997, 1998b). L'ethnonyme des Jawi lui-même en est une indication : il signifie « habitant du Grand Java », qu'il faut entendre non comme l'île de Java en Indonésie mais comme l'ensemble des pays et royaumes de l'ouest de l'Insulinde, c'est-à-dire la Péninsule malaise (Le Roux, 1994b, 1998a). C'est évidemment à partir de l'observation et du décryptage de la situation complexe des Jawi, qui m'ont pris des années, que j'ai commencé

à réfléchir à la possibilité d'un processus plus général pouvant aboutir à une loi possiblement universelle.

## LES THAÏS DE KELANTAN EN MALAISIE

L'on trouve une situation assez comparable, la violence en moins, à celle existant chez les Jawi – qui sont à la fois part de la Thaïlande et opposés à celle-ci –, de l'autre côté de leur frontière, chez leurs voisins immédiats de l'État malais de Kelantan. Là vit dans quelques villages une minorité d'habitants d'origine et de langue thaïes, et de religion bouddhique *theravâda* (« Petit Véhicule »), étudiée et décrite par l'ethnologue américain Robert Winzeler (1985). La situation est issue, de même que pour les Jawi, de la signature du traité anglo-siamois de 1909 qui rétrocéda à la fédération de Malaisie la plupart des sultanats colonisés par le Siam depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, à l'exception de Satun et Patani, c'est-à-dire près de la moitié des États malais actuels dans la région septentrionale de Malaisie péninsulaire (Le Roux, 1994a, 1994b, 1998b).

Après 1909, des colons thaïs installés de longue date décidèrent de demeurer à Kelantan, aujourd'hui État favorisant un islam fondamentaliste, devenant là aussi un conservatoire culturel mais du monde rural thaï du Sud, où leurs descendants vivent toujours, mais désormais de nationalité malaisienne :

*« It is evident that the Thai are not entirely satisfied with their status in Kelantan. They are aware of being surrounded by a Malay majority which despises some of their customs and which requires conversion to Islam as a condition for inter-marriage. They also feel that the Malay state government makes it difficult for them to engage in land transactions.*

*At the same time Kelantanese Thai attitudes towards Thailand are also ambivalent and their ethnic status in regard to the latter country equivocal, if in different ways than is the case in Kelantan. [...] the Kelantanese Thai, though speakers of a dialect of Thai, are aware of their cultural and linguistic differences from the Thai of Thailand. Except for the few who have had advanced monastic training in Thailand, the Kelantanese Thai do not master the sophisticated linguistics idioms of urban Thailand which are used by those Thai officials they may encounter in the southern provinces. In Thailand, Thai peasants from Kelantan, especially those from the more isolated communities, are thus apt to be viewed as being not only "country people" but as ethnically anomalous as well. For the Kelantanese Thai,*

*Thailand, especially that large and significant part of it they think of as "Bangkok", is in a number of important respects a quite foreign country »*  
(Winzeler, 1985, p. 90)

Ces Thaïs de Kelantan sont pour nombre d'aspects dans une situation similaire à celle des Jawi, bien que n'ayant pas résisté par la violence aux pressions de l'État de Kelantan, de l'islam et de la société musulmane malaise<sup>6</sup>. Par ailleurs, à la différence des Jawi, il semble qu'ils n'aient pas forgé d'endonyme spécifique pour se différencier des habitants thaïs bouddhistes de Thaïlande, se contentant d'un ethno-toponyme, « Thai Kelantan », à l'instar des Thaïs installés au Cambodge, évoqués ci-dessous.

## LES THAÏS KO-KONG DU CAMBODGE

Le cas des Thaïs Ko-Kong, très comparable aux précédents, est marquant. Ils ont été pour la première fois étudiés par Thanida Boonwanno, ethnologue thaïlandaise enseignant à l'université de Phisanulok (Thaïlande du Nord) et ayant soutenu sa thèse consacrée à ces Thaïs Ko-Kong en 2014 à l'université de Provence. En conformité avec ce que j'avance, elle explique ainsi à leur sujet (2018, p. 98) :

« Pour comprendre le processus de formation d'un groupe ethnique, il faut retracer les informations historiques et géographiques dans lesquelles nous trouverons la relation indissociable entre l'ethnie et la terre. Géographiquement, le territoire induit un mode de vie et une activité qui peuvent être considérés comme des éléments identitaires pour les groupes ethniques considérés. Historiquement, les expériences, les péripéties ancestrales et l'histoire commune forgent l'homogénéité du groupe. »

Il s'agit d'une population ethniquement, linguistiquement ou politiquement d'origine siamoise, c'est-à-dire thaïe – le Siam est l'ancien nom de la Thaïlande nommée *muang Thai*, « royaume/pays des Thaïs », ou *prathèth Thai*, « pays des Thaïs », en langue siamoise (ou thaïe) –, ayant colonisé et cultivé des terres à la frontière sud-ouest du royaume du Cambodge en passe, durant le XIX<sup>e</sup> siècle, d'être absorbé par l'empire d'Annam d'un côté (Vietnam actuel) et de l'autre par le Siam, ancien

vassal du Cambodge devenu plus puissant que son ancien maître. Ces terres sont revenues au Cambodge après la signature du traité franco-siamois de 1907, la frontière siamoise ayant reculé sous la pression française au bénéfice du Cambodge. Il peut s'agir aussi d'une population partiellement d'une autre origine que le Siam mais ayant été transformée par l'ancienne gouvernance siamoise :

« Nous savons déjà qu'il n'y a pas que les Siamois habitant à Ko-Kong. Nous pouvons de plus faire l'hypothèse qu'il est possible que les Thaïs Ko-Kong soient partiellement chinois ou même vietnamiens. Il est possible qu'ils parlaient thaï parce qu'ils étaient sous le contrôle du gouvernement du roi siamois. Et ils s'identifiaient comme Siamois en raison des liens familiaux au Siam, ou encore parce qu'ils payaient des impôts aux fonctionnaires siamois.

Cependant, avant la délimitation des frontières, il n'y a pas de "Siamois de Ko-Kong" ou de "Thaïs Ko-Kong". Les habitants de Ko-Kong se percevaient comme des Siamois à part entière, payant l'impôt siamois » (Thanida Boonwanno, 2018, p. 100).

Les habitants siamois de ces terres redevenues cambodgiennes après 1907 sont devenus une minorité ethnique de langue thaïe et de nationalité cambodgienne et un reliquat culturel de l'ancien Siam rural de cette partie frontalière du royaume, du moins jusqu'à la prise du pouvoir, en 1975, des Khmers rouges qui les massacrèrent ou les chassèrent, faisant retourner une partie d'entre eux en Thaïlande, bientôt naturalisés « thaïlandais », mais laissant cependant sur place des survivants, toujours de nationalité cambodgienne :

« Être "siamois ou thaïs Ko-Kong" a pris son sens lorsque les habitants de Ko-Kong ont été séparés du Siam et sont restés à Ko-Kong, territoire devenu officiellement cambodgien » (Thanida Boonwanno, 2018, p. 101)

Thanida Boonwanno explique l'apparition de cette minorité singulière selon les mêmes termes que moi à propos des Jawi depuis des décennies (Le Roux, 1998) ou que Robert Winzeler (1985) à propos des Thaïs bouddhistes de Malaisie :

« D'après moi, les Thaïs Ko-Kong sont une "ethnie-frontières", c'est-à-dire un groupe d'une population qui s'est formée involontairement après la délimitation des frontières terrestres et maritimes entre la France (pour le Cambodge) et le Siam, à partir de 1904. Avec le temps, ce groupe s'est formé à partir de l'expérience qui consiste à survivre ensemble dans un pays au milieu de gens parlant une langue différente. [...] L'identité des Thaïs Ko-Kong est une identité d'une population résiduelle, fixée à un lieu. Leur ethno-toponyme "Thaïs Ko-Kong" a été inventé parce qu'ils ne pouvaient s'identifier strictement ni aux Thaïs "*khon Thai*" ni aux Khmers "*khon Kaeman*" » (Thanida Boonwanno, 2018, p. 109-110)

Elle conclut, allant dans le même sens que moi en ce qui concerne la condition d'une rupture d'avec la société majoritaire imposée brutalement à un groupe frontalier pour expliquer l'apparition de cette identité à valeur de conservatoire :

« Ainsi, la genèse des Thaïs Ko-Kong ne provient pas de la volonté propre des membres de ce groupe, mais fut due à des influences extérieures. Même si les Thaïs Ko-Kong parlent thaï dans la forme dialectale de la région orientale de Thaïlande, ils s'identifient en tant qu'héritiers des Siamois et même s'ils possèdent, par naturalisation, la nationalité thaïlandaise, ils n'osent pas se définir comme Thaïs proprement dits. À l'inverse, ils se disent toujours Thaïs Ko-Kong même s'ils sont Cambodgiens par la nationalité. L'auto-identification avec l'ethnie-toponyme "Thaïs Ko-Kong" est le meilleur moyen pour eux de s'affirmer et d'exister placés comme ils sont dans une position ambiguë sans véritable intégration sociale et culturelle dans un espace interstitiel incertain entre les deux États » (Thanida Boonwanno, 2018, p. 110-111)

## LE CAS DES KHMERS DE THAÏLANDE

Dans la même région mais du côté de la Thaïlande cette fois, d'après Marie Alexandrine Martin (1991, p. 133), jusqu'au coup d'État de Lon Nol au Cambodge, en 1970 – fomenté par les États-Unis et dont la responsabilité incombe à Henry Kissinger, alors secrétaire d'État, qui reçut le prix Nobel de la Paix en 1973 –, et le commencement de la

guerre éponyme, les Khmers de Thaïlande dans les zones frontalières se considéraient « comme des citoyens cambodgiens à part entière et formaient un isolat socio-culturel khmer en pays thaï » :

« Située aux confins orientaux de l'actuelle Thaïlande, la province de Chanthaburi [...], autrefois partie intégrante de l'empire khmer (au même titre que les provinces de Buriram, Sisakhet, Surin), a évolué différemment selon les secteurs. Celui, sub-montagneux, de l'Amphoe (district) Pong Nam Rong – où règne un climat tropical de mousson classique –, coupé de Bangkok jusqu'à la fin des années 1960, abrite alors des Khmers et quelques villages de Chong, ethnie de langue môn-khmère appartenant au groupe pear également représenté au Cambodge. Le passé y semble encore bien préservé » (Martin, 1991, p. 134-135).

On retrouve chez ces Khmers de Thaïlande bien des traits rappelant les cas précédents :

« Jusqu'à la pénétration réelle du pays par l'administration thaïlandaise et même un peu au-delà (1972), les habitants considèrent le territoire comme appartenant au Cambodge, le seul pays avec lequel ils aient des relations ; lorsque l'un d'entre eux se rend à la ville de Chanthaburi, il énonce : "je vais en Thaïlande", la frontière politique tracée par la France et le Siam au début du xx<sup>e</sup> siècle ne les concerne pas. Tous se considèrent comme sujets du roi du Cambodge » (Martin, 1991, p. 141)

Comme pour les Thaïs Ko-Kong, la situation des Khmers de Chanthaburi, relativement stable jusqu'au début des années 1970, a été bouleversée par la guerre et par l'implantation durable des Khmers rouges dans cette zone frontalière forestière, pour eux refuge idéal, incitant les Khmers de Thaïlande à se rapprocher des Thaïs, en quête de protection, et par là même à accélérer leur « développement » et donc leur acculturation, inéluctable sans doute, et ainsi la fin rapide du conservatoire qu'ils formaient jusqu'alors :

« Personne ne s'aventure dans ces zones dangereuses et les habitants du district de Pong Nam Rong vivent normalement, à l'écart

des combats qui les agitent. Néanmoins, les deux dernières décennies ont vu la fin d'un particularisme régional avec l'assimilation pacifique des Khmers et des Chong. Curieusement, des Khmers, les Khmers rouges, apparaissent comme responsables de cette assimilation ou du moins de son accélération car il y a tout lieu de penser que ce "pays khmer" n'aurait pas échappé au développement économique actuel de la Thaïlande, au même titre que les provinces de Surin, Buriram et Sisakhet, en voie d'assimilation. C'est tout le substrat môn-khmer de la région qui disparaît et, avec lui, les chances de reconstituer un passé récent et d'aider à mieux comprendre l'histoire et la mentalité complexes du peuple khmer » (Martin, 1991, p. 145)

## LES INSULAIRES DE LA MANCHE (ÎLES BRITANNIQUES)

L'archipel de la Manche est constitué des îles anglo-normandes de Jersey, Guernesey, Aurigny et Sercq, sans compter les îlots : Ortach, Les Casquets, Herm, Jet-Hou, etc. Il forme lui aussi un conservatoire culturel tel qu'évoqué par Victor Hugo dans son texte *L'Archipel de la Manche*, publié pour la première fois en 1883 comme préface au roman *Les Travailleurs de la mer* paru en 1866 et réédité sans cesse depuis.

Cet essai présente une valeur ethnographique certaine puisqu'il s'agit d'une monographie rédigée par un observateur attentif et participant en longue durée : le grand écrivain vécut en exil près de dix-neuf ans dans l'archipel, à Jersey, de 1852 à 1854, et surtout à Guernesey, de 1854 à 1870, fuyant le régime impérial de Louis-Napoléon Bonaparte qu'il voyait comme un despote. Il décrit dans son texte l'archipel de la Manche comme une sorte de témoin d'une France moyenâgeuse disparue sur le continent et ayant émergé suite à des circonstances historiques et politiques particulières :

« [...] En 709, soixante ans avant l'avènement de Charlemagne, un coup de mer a détaché Jersey de la France. D'autres sommets des terres submergées sont, comme Jersey, visibles. Ces pointes qui sortent de l'eau, sont des îles. C'est ce qu'on nomme l'archipel normand [p. 25]. [...] Les îles de la Manche sont des morceaux de France tombés dans la mer et ramassés par l'Angleterre. De là une nationalité complexe. Les Jersiais et les Guernesiais ne sont certainement pas anglais sans le vouloir, mais ils sont français sans le savoir [p. 42]. [...]

On nomme volontiers ces îles en France îles anglaises et en Angleterre îles normandes. Les îles de la Manche battent monnaie ; de cuivre seulement. Une voie romaine, encore visible, menait de Coutances à Jersey. C'est en 709, nous l'avons dit, que l'Océan a arraché Jersey à la France<sup>7</sup>. Douze paroisses furent englouties. Des familles actuellement vivantes en Normandie ont encore la seigneurie de ces paroisses ; leur droit divin est sous l'eau ; cela arrive aux droits divins. [p. 43] [...] »

Dans *Les Travailleurs de la mer*, Victor Hugo reprend aussi un mot fameux, pieuvre, du vieux langage de l'archipel, français antique autant que local ayant survécu à la mainmise politique et culturelle britannique, illustrant ainsi encore un peu au passage le rôle involontaire de témoin culturel joué par ces îles métissées de France et d'Angleterre. Ce mot, aujourd'hui courant en français, c'est le poète qui l'introduisit dans la langue française continentale qui, soit ne le connaissait pas, terme régional, soit l'avait perdu, terme suranné :

« Ce monstre est celui que les marins appellent poulpe, que la science appelle céphalopode, et que la légende appelle kraken. Les matelots anglais l'appellent Devil-fish, le Poisson-Diable. Ils l'appellent aussi *Blood-Sucker*, Suceur de sang. Dans les îles de la Manche on le nomme la pieuvre » (1980b, p. 437)

L'universitaire chargé de l'établissement du texte pour la réédition de cet ouvrage en 1980, Yves Gohin, précise dans sa note 30 :

« Ce n'est en effet qu'à partir de la publication des *Travailleurs de la mer* que le mot savant "poulpe" sera couramment remplacé (comme je le fais moi-même ici) par le mot dialectal "pieuvre" : significatif et bel exemple du pouvoir d'un écrivain » (Gohin, 1980, p. 619)

Les îles sont, évidemment, bien souvent, du fait justement de leur difficulté d'accès et de leur insularité qui les « isole » au sens premier, des conservatoires culturels. Comme l'écrit Victor Hugo :

« L'isolement a la mémoire longue, et une île est un isolement. De là, la ténacité du souvenir chez les insulaires. Les traditions sont interminables. Impossible de casser ce fil qui se prolonge à perte de vue dans la nuit » (1980b, p. 50)

Cependant, Victor Hugo, qui vivait alors dans cet archipel, ne voyait que l'océan comme cause de ce conservatisme sans discerner que ce n'est pas tant la mer encerclante qui transforme une île en conservatoire que l'encerclement lui-même, induisant l'isolement, qu'il soit le fait de la mer, de la terre, d'une catastrophe naturelle, ou des conquêtes et décisions humaines amenant l'établissement, le dépassement, la rectification de frontières politiques et, parfois, les aberrations culturelles et l'apparition de minorités ethniques lorsqu'il y avait là juste l'extrémité plus ou moins frontalière d'une majorité. Et ce nouveau tracé de frontière n'implique pas non plus une homogénéité géographique de territoire. C'est le cas du Québec, témoin de l'ancien Canada français disparu en 1763 à la signature par Louis XV du traité de Paris, à l'issue de la guerre de Sept Ans, qui l'illustre bien. En effet, le Canada français, séparé brutalement de sa matrice européenne d'origine, et devenu ce qui est désormais le Québec, État canadien ayant forgé une large part de son identité culturelle et politique par le resserrement de sa population autour de sa pratique francophone et de sa religion catholique, cette dernière, aujourd'hui un peu moins vivace sans doute, conserve des traditions et surtout une langue, un lexique, un accent qui témoignent encore aujourd'hui de ceux du passé, pratiquement disparus en France contemporaine, même en tenant compte des inévitables changements dus au temps qui passe, au Québec comme en France, et des emprunts faits à la langue d'abord anglaise et désormais américaine, ainsi qu'aux langues amérindiennes. Moins irriguée depuis le traité de Paris par cette France qui l'avait alors abandonnée, étant loin de sa matrice, séparée d'elle par un océan infranchissable durant des décennies, notamment le blocus durant les guerres révolutionnaires et napoléoniennes, la population francophone du Québec a certes évolué dans sa langue et ses mœurs mais bien plus lentement qu'en France même où la population n'hésita pas à emprunter au-dehors, se pensant puissante de sa culture et de sa langue, lors que les Français du Canada se cristallisaient autour des vestiges linguistiques, politiques, sociaux et religieux de leur passé français fragilisé devenu, contre leur gré, leur principale ligne de défense et de référence identitaire. Le cas de l'île de Corse dominée par la république de Gênes durant quatre siècles est également intéressant. À la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, sa conquête et son intégration par la France n'ont-elles pas engendré l'embryon de ce qui est devenu sa « corsitude » ? La Corse a-t-elle été à cette époque un conservatoire des traditions de Gênes qu'elle venait de quitter

puisque cette séparation fut le fait de Corses révoltés contre elle ? Seuls les historiens pourraient répondre. On peut aussi trouver des exemples probants en préhistoire, ce que résume l'archéologue néolithicien Luc Jallot par l'expression « fossilisation symbolique<sup>8</sup> ».

## LE CAS DU VAL D'AOSTE FRANCOPHONE EN ITALIE

Robert Hertz a enquêté en 1912 sur le mystérieux culte officiellement catholique de saint Besse, protecteur de Cogne et du val Soana, qui se déroulait à l'époque chaque année, le 10 août, dans une vallée reculée des Alpes Grées italiennes, dans le val d'Aoste alors francophone, en Italie, près du massif de Grand Paradis à plus de 2 000 m d'altitude. Cette région escarpée et enclavée, véritable « île dans le ciel<sup>9</sup> », et sa population farouche et résiliente face aux invasions successives se sont transformées en un conservatoire culturel du fait des vicissitudes de l'Histoire. Cela au point, selon Hertz et au bonheur des archéologues actuels, de témoigner des temps les plus anciens comme une sorte de butte-témoin géologique ayant résisté à l'érosion, ou une antique prière sacrée connue de tous et réduite à une obscure et mystérieuse formule magique, telle « abracadabra », en s'étiolant à la mesure du sablier universel<sup>10</sup> :

« Nous savons peu de choses sur les anciens habitants de cette partie des Alpes : c'est seulement au II<sup>e</sup> siècle de notre ère qu'ils sortent de la nuit de la préhistoire. Sous le nom de Salasses, les auteurs classiques nous décrivent un amas de tribus pastorales, pillardes et guerrières, qui occupaient la région montagneuse comprise entre la Doire et l'Orco et qui opposèrent une résistance opiniâtre à l'envahissement de leurs "civilisateurs" [...] Ce n'est qu'au temps d'Auguste [...] que les Salasses furent obligés d'accepter la loi du vainqueur. [...] Mais, quand la puissance romaine s'effondre, l'emprise des maîtres d'en bas se relâche et la tribu montagnarde retombe dans l'isolement et l'oubli. [p. 134] [...] À mesure que dans la plaine un État fort se constitue, par une pénétration pacifique et lente, il étend peu à peu sa domination jusque sur les hautes vallées des Alpes. [...] Mais, même quand ils offrent leurs produits ou leurs bras aux maîtres de la plaine, les montagnards s'efforcent de ne rien abandonner d'eux-mêmes. [p. 135] [...] Ainsi, d'un bout à l'autre de l'histoire, la même lutte se poursuit, tantôt sourde, tantôt violente, entre la petite tribu alpestre,

qui, à force de cohésion et de ténacité, défend son autonomie menacée, et la grande société de la plaine, qui veut lui imposer ses idées et sa loi. Le particularisme obstiné, l'instinct grégaire, l'attachement passionné à la tradition locale, qui caractérisent avant tout les adorateurs de saint Besse, expliquent qu'en dépit des influences contraires, ils aient conservé jusqu'à nos jours des habitudes de pensée et de vie vieilles de plusieurs siècles. Dès qu'on pénètre dans le bassin de Cogne, on se croit transporté en plein moyen âge. Les femmes, presque sans exception, portent encore le costume de leurs aïeules. [p. 136] »

À cela, il faut ajouter bien sûr un second traumatisme, particulièrement pertinent ici, puisqu'au moment de son ethnographie, Robert Hertz se trouve en Italie mais dans une région demeurée francophone, c'est-à-dire qu'après avoir subi ou accepté longtemps l'influence de Rome, elle fit partie du royaume franc jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle. Elle intégra alors les États de Savoie dans le duché d'Aoste, séparée de cette seconde matrice francophone, si l'on peut dire, une première fois, retrouvant ensuite la France de façon sporadique durant les guerres de la Révolution puis de Napoléon ; France qu'elle quitta définitivement en 1815, après le traité de Vienne et la fin du Premier Empire, retrouvant le royaume de Savoie avant de rejoindre finalement l'Italie à sa création en 1860. La dernière tentative française pour récupérer le val d'Aoste et le bassin de Cogne fut celle du général de Gaulle à l'issue de la Seconde Guerre mondiale, qui se vit opposer un refus de la part de ses alliés russe et surtout britannique et américain en 1945 prétextant qu'ils ne voulaient pas affaiblir ni offenser l'Italie, révoltée en 1943 contre Mussolini et considérée depuis lors comme membre des forces alliées ; d'autant plus dans le contexte incertain de la guerre froide qui commençait.

Il faudrait se pencher sans aucun doute, ce que je ne peux faire ici faute de place et surtout de lumières et de sources appropriées, sur le cas d'un autre ensemble d'espaces sociaux remarquables séparés de leur matrice d'origine par les vicissitudes historiques en devenant chacun un conservatoire culturel d'une ancienne culture milanaise plus ou moins disparue, transformée par la modernité : le Tessin et les trois parties également italophones du Canton des Grisons (Moesa, Bregaglia et Poschiavo) en Suisse alpine. Il devrait pouvoir illustrer lui aussi, dans une approche comparative complémentaire, le principe général proposé, faisant écho à celui du val d'Aoste évoqué plus haut...

## DÉTOURS EN D'AUTRES LIEUX

Le cas du Pays basque espagnol, malgré une relative autonomie récente, est patent puisque la situation locale nourrit pendant des décennies une guérilla et un terrorisme du type de ce que l'on trouve chez les Jawi. Pourtant, le cas des Basques de France n'est pas similaire à celui des Jawi de Thaïlande du Sud puisque de l'autre côté de la frontière, il y a le Pays basque espagnol, certes doté d'une certaine autonomie mais relevant de l'État espagnol et ne possédant pas d'État basque proprement dit. Les Basques d'Espagne, plus nombreux et vivant dans un territoire plus vaste que les Basques français, pourraient jouer le rôle de matrice de référence pour ces derniers sans pour autant remplir les conditions suffisantes pour que le Pays basque français puisse être considéré comme un témoin culturel du Pays basque dans son ensemble en l'absence d'État dominant en Pays basque même. Sans parler de l'ancienneté voire de l'antériorité de l'implantation du peuplement dans cette région méridionale, qui concentre de toute façon une grande densité de témoignages notamment pariétaux de l'activité humaine la plus précoce, antérieure aux Gaulois et Francs comme aux Wisigoths et Castellans : « Le sud-ouest de la France fait figure de zone refuge où les hommes subsistèrent quand les glaciations les avaient éliminés d'une grande partie de l'Europe » (Hublin et Seytre, 2011, p. 112).

Il sera intéressant de suivre l'évolution de la situation dans des endroits comme la Bosnie-Hérzégovine, ayant déclaré son indépendance par rapport à l'ex-Yougoslavie en 1992, dans laquelle la minorité serbe chrétienne orthodoxe de Bosnie, au sortir d'une situation militaire, religieuse et politique conflictuelle complexe, pourrait, puisque coupée de sa matrice elle aussi, se métamorphoser à court terme en un vestige culturel en raison de contraintes possibles : humiliations, agressions, critiques, conflits interethniques au sein de la Bosnie même, changements issus d'une politique nationale qui n'est pas forcément favorable à la minorité serbe de Bosnie ou parce que l'État bosniaque est peu à l'écoute de ses besoins et de ses expressions identitaires et religieuses. Il faut compter aussi avec l'interférence d'autres sphères et courants, dont l'islam notamment. Avec une religion minoritaire et leur langue minorée dans un État qui a pour langue officielle, j'allais dire nationale, une autre que la leur, les Serbes de Bosnie vont, consciemment ou non, s'accrocher à leurs langue, culture, religion et pratiques traditionnelles telles qu'elles étaient

au moment M de leur séparation effective d'avec la matrice. Ils devraient ainsi devenir un conservatoire culturel modelé par les circonstances, suivant le hasard des événements qui se sont déroulés et se déroulent sur leur territoire ou près de celui-ci, sur un plan idéal et sur un plan réel, plus que par des choix sociétaux, culturels et politiques expressifs. Cependant, le cas est compliqué du fait qu'il ne s'agit pas d'un simple groupe ethnique, ou devenu tel, issu d'un espace social large, majoritaire et doté d'un État, mais d'une population dont la frontière avec la Serbie reste largement poreuse et qui a cherché à reproduire immédiatement le modèle politique de sa matrice dès la séparation. Si c'est le cas, ils ne seront pas minoritaires au sein d'un autre État et humainement sinon politiquement contraints, mais majoritaires au sein de leur propre nouvel État. Pour l'heure, nul ne peut donc affirmer que les Serbes de Bosnie pourraient devenir effectivement un témoin du monde serbe traditionnel car s'ils parviennent à se doter d'une structure étatique, leur population serait relativement aux commandes de son destin. Ils éviteraient ainsi la renaissance d'une forme de féodalité et n'étant donc pas devenus une société sans État, un espace social restreint (ou plutôt médian) à l'image des Jawi, ils ne se transformeraient pas en un conservatoire comparable à ce qui existe chez les Jawi de Thaïlande du Sud, les Thaï Ko-Kong du Cambodge ou les Thaïs bouddhistes de l'État malais et musulman de Kelantan, entre autres exemples.

Dans le cas général, le processus repose principalement sur une rupture avec effet traumatique, celle d'une population frontière d'avec sa matrice, en l'occurrence un espace social médian ou large, à État, et il date en tout cas d'elle. Et cette césure résulte de l'incursion d'un autre État, voisin ou prédateur – colonisateur par exemple –, ou d'une modification de la frontière en recul suite à des pressions extérieures, particularisant tout au plus au début la petite part de cette matrice coupée de l'ensemble initial. Ce qui importe, c'est que, par rapport à la situation de départ, ils exacerbent leur particularisme culturel car extirpés de la matrice et immergés dans un autre État. C'est la réaction à cette immersion et à la coupure d'avec la matrice qui engendre le conservatoire et non pas le choc initial de la confrontation à la société d'accueil ni le rejet de celle-ci, en tout cas pas de manière immédiate. Le cas des Thaïs Kelantan l'illustre bien. Dans le même temps, ce processus engendre, pour ce fragment particulier tout autant culturel, linguistique, politique que religieux, son rôle ou plutôt son état de conservatoire culturel éruptif. Sur le long terme,

ce particularisme peut se transformer en identité, d'abord reflet, puis parente un peu plus éloignée de la matrice jusqu'à s'en différencier peu à peu, évoluant, se modifiant à un rythme plus lent que la société d'origine jusqu'à faire surgir une identité culturelle ou ethnique, en somme, préfiguration d'un nouvel espace social, soit pensée de l'intérieur, comme un endonyme l'est, soit vue de l'extérieur, au même titre qu'un exonyme. C'est alors que ce particularisme devenu une identité propre, conservant néanmoins des traits communs avec la matrice principale d'origine, devient un nouvel espace social, évidemment restreint ou, tout au plus, médian dans le cas d'une société devenue minorité – ethnique, culturelle ou religieuse – mais qui resterait numériquement relativement forte et parviendrait à obtenir une certaine autonomie voire à faire surgir d'elle un embryon d'État sur le modèle perdu de la matrice ; ce, sous la pression de l'autre État prédateur – ou simple bénéficiaire – l'ayant absorbé et qui est à l'origine des déboires de ce nouvel espace social minoritaire et de son émergence.

Dans les cas continentaux des Jawi et des Khmers de Thaïlande, des Thaïs de Malaisie ou du Cambodge, des Québécois, la population ne bouge pas mais c'est la frontière qui est déplacée, impliquant une séparation symbolique et politique avec la matrice d'origine qui débouche sur un isolat. Dans le cas des îles océaniques ou des enclaves lointaines, que ce soit l'archipel anglo-normand, la Corse, ou même le val d'Aoste – qui relève, du fait de la difficulté d'accès, de ce que les botanistes nomment les « îles dans le ciel » – c'est surtout l'isolement et la séparation physique qui engendrent spécificité et identité, et un reliquat culturel. Cependant, dans chaque cas évoqué d'îles (Guernesey, Corse) ou d'isolats (val d'Aoste, Québec), exactement comme dans les exemples continentaux, le territoire et sa population changent aussi de souverain et d'espace linguistique tandis que les habitants deviennent une minorité ainsi que – *probablement*, pour les cas anciens difficiles à exprimer faute de pouvoir remonter le temps et d'en trouver des descriptions suffisantes – un conservatoire. Celui-ci n'est pas forcément visible systématiquement car il n'a pas vocation à être éternel, si l'on peut imaginer qu'il puisse durer longtemps à compter de la séparation initiale. Lui aussi se transforme car la micro-société dont il est le reflet et la conséquence se développe, emprunte, invente et change au fil du temps, plus lentement que sa matrice d'origine, certes, néanmoins de façon inéluctable.

Dans les deux cas, par-delà isolement géographique ou culturel, continuité ou discontinuité territoriale de l'espace amputé, au-delà de la lisière d'une forêt, d'une côte ou d'une crête désormais fermée, mystérieuse ou hostile, du tracé de la frontière, et de l'inclusion de la population au sein d'un nouvel espace politique dominant qui fait d'elle une minorité, c'est d'abord la rupture initiale qui semble engendrer le processus et, au moins, c'est à compter d'elle que celui-ci paraît débiter.

### EN GUISE DE CONCLUSION

L'hypothèse d'un phénomène universel ou plutôt d'une loi générale entrevue à partir de quelques exemples éclairants et significatifs reste évidemment à vérifier ultérieurement. Et il faudra prendre en compte non seulement les points de vue et données des ethnologues et des archéologues mais aussi ceux des sociologues, des géographes, des historiens et des psychologues sociaux. Cependant, il faut considérer que la démarche qui consiste à essayer de mettre au jour des structures sociales ou des processus potentiellement universels et, pour cette raison, valant peut-être comme lois d'anthropologie juridique, économique, politique ou plus simplement et globalement sociale, à partir d'une expérience ethnographique personnelle ou d'une recherche bibliographique large mais forcément limitée elle aussi, est non seulement logique mais probablement appropriée. Elle fait écho aux termes de la méthode comparative évoquée par Haudricourt (1943, rééd. 1987), aux explications de Testart (1991) et aux pertinentes réflexions de Philippe Descola à ce propos (2005, p. 21) :

« Les convictions intimes qu'un anthropologue se forge au sujet de la nature de la vie sociale et de la condition humaine résultent souvent d'une expérience ethnographique très particularisée, acquise auprès de quelques milliers d'individus qui ont su instiller en lui des doutes si profonds quant à ce qu'il tenait auparavant comme allant de soi que toute son énergie se déploie ensuite à les mettre en forme dans une enquête systématique. »

Quoi qu'il en soit de la réalité, cette possible loi anthropologique a au moins le mérite d'indiquer une piste à suivre aux futurs ethnographes et archéologues cherchant en ces temps syncrétiques et mondialisants

si érodeurs de particularismes à discerner au plus vite où se réfugient le plus possible de valeurs, pratiques et croyances traditionnelles en voie de disparition, sinon tout bonnement disparues dans bien des ailleurs. Et ceci dans l'espoir d'en recueillir quelques miettes subsistant – et pour combien de temps ? – dans ces petits espaces sociaux coupés de leur matrice et désormais moins irrigués qu'elle des flux normaux de la culture de celle-ci, nourrie elle, çà et là, à intervalles distincts, d'apports de sang étranger, de modes et pratiques extérieures qui la transforment et la différencient de cette part d'elle-même un peu figée et choisissant de rester vivement telle qu'elle était juste avant la rupture pour ne pas être diluée dans le nouvel ensemble et simplement disparaître...

## BIBLIOGRAPHIE

- BELMONT, Nicole, 1979, « Superstition et religion populaire dans les sociétés occidentales », p. 53-70 in Michel Izard et Pierre Smith (sous la dir. de) : *La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), 347 p.
- BLANADET, Raymond (sous la dir. de), 1991, *Aspects du monde tropical et asiatique. Hommage à Jean Delvert*, Paris, Université Paris Sorbonne, 382 p.
- CONDOMINAS, Georges, 1980, *L'Espace social. À propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Flammarion (« Sciences »), 539 p., photos, fig., cartes.
- , 1989, « L'espace social », p. 1445-1449 in André Jacob (sous la dir. de) : *L'Univers philosophique. Problématique contemporaine, Matériaux pour la réflexion, Bibliographie générale, index* in André Jacob (sous la dir. de) : *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. I, Paris, Presses universitaires de France, 2032 p.
- CUISINIER, Jeanne, 1936, *Danses magiques de Kelantan*, Paris, Institut d'ethnologie (« Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie », xxii), 206 p.
- DESCOLA, Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), 623 p.
- GOHIN, Yves, 1980, « Préface », p. 7-19 et « Notes », p. 586-624 in Victor Hugo : *Les Travailleurs de la mer*, Paris, Gallimard (« Folio »), 631 p.
- HAUDRICOURT, André-Georges et Louis HÉDIN, 1987, *L'Homme et les plantes cultivées*, Paris, Éd. A.-M. Métailié (« Traversées »), préface de Michel Chauvin, 281 p. (1<sup>re</sup> éd. : 1943, Paris, Gallimard, « La Géographie Humaine », 19, 233 p., préface d'Auguste Chevalier).

- HERTZ, Robert, 1928, « Saint Besse. Étude d'un culte alpestre », p. 131-191 in Robert Hertz, *Mélanges de sociologie religieuse et folklore*, Paris, Librairie Félix Alcan (« Bibliothèque de Philosophie contemporaine. Travaux de l'Année sociologique publiés sous la direction de M. Marcel Mauss »), avant-propos de Marcel Mauss, préface d'Alice Robert Hertz, 252 p.
- HOFFMANN-SCHICKEL, Karen, Pierre LE ROUX et Éric NAVET (sous la dir. de), 2015, *Sous la peau de l'ours. L'humanité et les ursidés : approche interdisciplinaire*, Paris, Connaissances et Savoirs (« Sources d'Asie »), préface de Raymond Pujol, 692 p.
- HOFFMANN-SCHICKEL, Karen et Éric NAVET (sous la dir. de) : *Résistances culturelles et revendications territoriales des peuples autochtones*. Actes de la journée d'étude de l'université de Strasbourg, Paris, éd. Connaissances et Savoirs (« Travaux de l'Institut d'ethnologie de Strasbourg »), 388 p.
- HUBLIN, Jean-Jacques et Bernard SEYTRE, 2011, *Quand d'autres hommes peuplaient la Terre. Nouveaux regards sur nos origines*, Paris, Flammarion (« Champs-Sciences »), (1<sup>re</sup> éd. : 2008), 269 p.
- HUGO, Victor, 1980a, *L'Archipel de la Manche*, p. 25-85 (préface, 1<sup>re</sup> éd. : 1883) in Victor Hugo : *Les Travailleurs de la mer*, Paris, Gallimard (« Folio »).
- , 1980b, *Les Travailleurs de la mer*, Paris, Gallimard (« Folio »), édition présentée, établie et annotée par Yves Gohin, 631 p. (1<sup>re</sup> éd. : 1866).
- IZARD, Michel et Pierre SMITH (sous la dir. de), 1979, *La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), 347 p.
- JEUNESSE, Christian, Pierre LE ROUX & Bruno BOULESTIN (sous la dir. de), 2016, *Mégalithismes vivants et passés. Approches croisées/Living and Past Megalithisms: interwoven Approaches*, Oxford, Archaeopress, x + 294 p., 63 pl. coul.
- LATOURE, Bruno, 2004, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte (« Poche sciences »), (1<sup>re</sup> éd. : 1999), 392 p.
- LE ROUX, Pierre, 1993, « La Dame de l'Eau Salée des Jawi mangeurs de *budu* (Thaïlande du Sud) », p. 321-356 in Pierre Le Roux et Jacques Ivanoff (sous la dir. de), *Le Sel de la vie en Asie du Sud-Est*, Paris/Pattani, Prince of Songkla University (« Grand Sud »)/CNRS, avec le concours de l'ambassade de France en Thaïlande et du ministère des Affaires étrangères, 438 p., dessins, photos, cartes.
- , 1994a, *L'Éléphant Blanc aux Défenses Noires. Mythes et identité chez les Jawi, Malais de Patani (Thaïlande du Sud)*, Paris, École des hautes études en sciences sociales (thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, dirigée par Georges Condominas), 2 vol., 841 p., multigr.
- , 1994b, « Le paradoxe identitaire des Jawi de Thaïlande ou l'ethnonyme d'une transition », *Cahiers des Sciences Humaines* (ORSTOM-IRD), « Incertitudes identitaires », 30 (3), p. 435-453.
- , 1995a, « A little-known treasure of Malay culture: the oral literature of Patani », *Kumpulan Kertas Kerja*, 1, *Proceedings of the World Congress on Malay Language. Malay as an international language*, Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, p. 712-721.

- , 1995b, « Proues bifides, “culs coupés” et kriss merveilleux chez les Jawi (Patani, Thaïlande) », *Anthropologie maritime*, 5, « Les hommes et les bateaux », cinq dessins de Georges Cortez, p. 35-46.
- , 1997, « Gens de savoirs, gens de pouvoir : les *bohmo* chez les Jawi (Patani, Thaïlande du Sud) », carte, photos, ill., *Annales de la Fondation Fyssen*, 12 (« Anthropologie cognitive »), p. 53-72.
- , 1998a, « To be or not to be. The cultural identity of the Jawi (Thailand) », *Asian Foklore Studies* (Nagoya), LVII (2), p. 223-255.
- , 1998b, « Littératures, oralité et survivances culturelles chez les Jawi (Malais de Patani, Thaïlande du Sud) », *Péninsule. Études interdisciplinaires sur l'Asie du Sud-Est péninsulaire*, 36, p. 7-29.
- , 1998c, « *Bedé kaba'* ou les derniers canons de Patani. Une coutume commémorative des Jawi (Malais de Thaïlande du Sud) », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 85, p. 125-162, cartes, photos, dessins.
- , 2014, « L'inlassable chercheur de lois. Hommage à Alain Testart (1945-2013) », *Études rurales*, 193, « Souffrances paysannes », p. 9-12.
- , 2015, « L'Éléphant Blanc aux Défenses Noires des Jawi de Thaïlande du Sud : mythe fondateur et mouvement messianique », p. 323-380, cartes, photos in Karen Hoffmann-Schickel et Éric Navet (sous la dir. de) : *Résistances culturelles et revendications territoriales des peuples autochtones. Actes de la journée d'étude de l'université de Strasbourg*, Paris, Éd. Connaissances et Savoirs (« Travaux de l'Institut d'ethnologie de Strasbourg »), 388 p.
- , 2016, « L'homme de l'alliance : Alain Testart », p. ix-x in Christian Jeunesse, Pierre Le Roux & Bruno Boulestin (sous la dir. de) : *Mégalithismes vivants et passés : approches croisées/Living and Past Megalithisms: interwoven Approaches*, Oxford, Archaeopress, x + 294 p., 63 pl. couleur.
- , 2017, « L'ours à tête d'homme, l'ours à tête de chien. *Helarctos malayanus* chez les Jawi Patani, Thaïlande du Sud », p. 271-300 in Karen Hoffmann-Schickel, Pierre Le Roux et Éric Navet (sous la dir. de) : *Sous la peau de l'ours. L'humanité et les ursidés : approche interdisciplinaire*, Paris, Connaissances et Savoirs (« Sources d'Asie »), préface de Raymond Pujol, 692 p.
- , 2018, « L'apport d'Alain Testart sur l'esclavage et la dette », p. 49-60 in Dimitri Karadimas, Valérie Lécivain et Stéphen Rostain (sous la dir. de) : *De l'ethnologie à la préhistoire. Hommage à Alain Testart*, Paris, L'Herne, Cahiers d'anthropologie sociale-LAS (Collège de France, CNRS, EHESS, PSL), 192 p.
- LE ROUX, Pierre et Jacques IVANOFF (sous la dir. de), 1993, *Le Sel de la vie en Asie du Sud-Est*, Paris/Pattani, Prince of Songkla University (« Grand Sud »)/CNRS, avec le concours de l'ambassade de France en Thaïlande et du ministère des Affaires étrangères, 438 p., dessins, photos, cartes.

MARTIN, Marie, 1991, « Les Khmers de Thaïlande, de l'isolement à l'assimilation », p. 133-145 in Raymond Blanadet (sous la dir. de) : *Aspects du monde tropical et asiatique. Hommage à Jean Delvert*, Paris, Université Paris Sorbonne, 382 p.

MORDANT, Claude, 1989, « Transgression culturelle et mouvements de population aux XIV<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles avant notre ère dans le bassin parisien. Compétition culturelle et phénomène de lisière », p. 283-304 in Collectif (sous la dir. de) : *Dynamique du Bronze moyen en Europe occidentale, 113<sup>e</sup> congrès national des sociétés savantes, Strasbourg, 1988*, Paris, Éd. du Comité national des travaux historiques et scientifiques, École nationale des Chartes (commission de Pré-Protohistoire), 603 p.

TESTART, Alain, 1991, *Pour les sciences sociales. Essai d'épistémologie*, Paris, Christian Bourgois (« Epistémè Essais »), 174 p.

—, 1993, *Des Dons et des dieux. Anthropologie religieuse et sociologie comparative*, Paris, Armand Colin (« U Anthropologie »), 144 p. (rééd. : 2006, Paris, Errance ; édition révisée et complétée, 160 p.).

—, 2004, *La Servitude volontaire*, Paris, Errance, t. 1, *Les Morts d'accompagnement*, 263 p., t. 2, *L'Origine de l'État*, 137 p.

—, 2018, *L'Institution de l'esclavage. Une approche mondiale*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), 384 p. (1<sup>re</sup> éd. : 2001, *L'Esclave, la dette et le pouvoir. Études de sociologie comparative*, Paris, Errance, 238 p. ; rééd. révisée et complétée).

TESTART, Alain, Nicolas GOVOROFF et Valérie LÉCRIVAIN, 2002, « Les prestations matrimoniales », *L'Homme*, 161, p. 165-196.

THANIDA BOONWANNO, 2014, *Les Frontières d'une ethnie des frontières : les Thaïs-Ko-Kong*, Aix-en-Provence, Aix-Marseille Université (thèse de doctorat en anthropologie sociale, sous la codirection de Chantal Zheng et Jean Baffie), 529 p., multigr.

—, 2018, « Ethnogenèse des Thaïs-Ko-Kong : une « ethnie-frontières » dans un espace transfrontalier. Hommage à Jean Baffie, mon achan », *Moussons. Recherche en sciences humaines sur l'Asie du Sud-Est*, 31 (1), numéro spécial « Florilège asiatique offert à Jean Baffie » coordonné par Pierre Le Roux & Louise Pichard-Bertaux, p. 93-116.

WINZELER, Robert, 1985, *Ethnic relations in Kelantan. A study of the Chinese and Thai as ethnic minorities in a Malay State*, Singapour, Oxford University Press (« East Asian Social Science Monographs »), 135 p.

## NOTES

1. Je tiens à remercier Elena Landmann de son incitation bienvenue à la rédaction de ce que j'exposai oralement, et de sa relecture, et Jean-Daniel Boyer, Geremia Cometti, Annabelle Girard, Sandra Handschumacher, Luc Jallot, Matthieu Michler, Bryan Nemeč Nieruchalski, et Bernard Sellato pour leur relecture et leurs commentaires critiques utiles.
2. Pierre Le Roux (2014, 2016, 2018).
3. Selon lui, à une société hiérarchisée correspond une religion à sacrifice (Testart, 1993, rééd. 2006).
4. Le concept d'« espace social » tel que défini par Georges Condominas contient pour l'essentiel ce qui est exprimé dans le « collectif » de Bruno Latour mais en le dotant – plus exactement le connotant – plus nettement d'une dimension supplémentaire : celle d'un particularisme bien marqué qui fait que si un collectif peut ressembler à un autre, structurellement, un espace social se distingue de tous les autres tout en étant à la fois plus englobant que la culture, tout comme le collectif, et beaucoup plus précis et près de la réalité autochtone que ce que l'on nomme ethnie : « Il s'agissait donc surtout de disposer d'un outil conceptuel qui nous permit d'une part de traduire les divers systèmes de relations internes et externes qui animent et caractérisent chaque société, et d'autre part de comparer plusieurs sociétés entre elles avec l'espoir, non encore réalisé, d'aboutir à une typologie qui rendrait compte de leur dynamique. [p. 11] [...] l'espace social est *l'espace déterminé par l'ensemble des systèmes de relations, caractéristique du groupe considéré* [p. 14] ». Pour Condominas, l'espace social inclut bien une configuration spatiale (espace géographique, notion de territoire, place dans l'écosystème et utilisation des milieux de vie) mais aussi temporelle, dans une visée diachronique. Cette notion intègre aussi les éléments culturels, linguistiques, historiques, littéraires (incluant l'oralité), politiques, économiques, religieux et symboliques au sens large (rites, croyances, cosmogonie), matériels (technologie, modes, goûts et styles, alimentation, architecture). Elle intègre également des aspects démographiques et écologiques et l'intervention ou l'impact de courants extérieurs (commerciaux, administratifs, militaires, interethniques) et de réseaux lointains issus de la société considérée (diasporas notamment), en faisant leur place au surnaturel, au divin, au symbolique et aux autres éléments non humains peuplant le même milieu naturel : animaux, végétaux, minéraux, panthéons divins et malins, génies primordiaux, mânes des ancêtres. En ce sens, la notion pionnière d'espace social développée par G. Condominas à partir de l'observation de diverses sociétés – numériquement larges ou petites, majoritaires ou minoritaires, avec ou sans État – d'Asie du Sud-Est, notamment les Mnong Gar du Vietnam, correspond bien à ce que Bruno

Latour, Philippe Descola et d'autres nomment « collectif », en ajoutant, me semble-t-il, une dimension particulièrement dynamique et ainsi très adéquate pour exprimer des ensembles certes caractérisés mais en mouvement et donc en transformation permanente.

5. Je souligne dans cet extrait.

6. Rappelons qu'en 1969 eurent lieu des émeutes interethniques en Malaisie aboutissant au massacre de nombreux Malaisiens d'origine chinoise.

7. En fait, l'ethnogenèse est plus complexe et plus politique que géographique : les îles appartenaient au duché de Normandie, situé sur le continent, en France, mais le duc Guillaume dit « le Conquérant » prit possession de l'Angleterre, pays des Angles et surtout des Saxons dont le roi, Harold, fut défait par Guillaume en 1066 à Hastings. Par la suite, l'Angleterre, possession normande, devint plus puissante que le duché qui, de suzerain se retrouva bientôt vassal, et l'archipel de la Manche avec. Mais la puissance maritime des Anglais, bientôt indépendants, empêcha par la suite la reprise définitive de ces îles par la France, pourtant si proches d'elle et qui, entre-temps, avait absorbé le duché de Normandie.

8. Par l'expression « fossilisation symbolique », Luc Jallot évoque le cas d'un groupe culturel qui fige ses particularismes en renforçant le poids de ses expressions symboliques (décor de la poterie par exemple) lorsqu'en situation de péril ou de repli et que ce groupe exacerbe ses tendances à l'autonomie culturelle. Il faudrait cependant développer les recherches car cette hypothèse n'est fondée qu'à partir de trop rares exemples archéologiques dans lesquels c'est la notion de « périphérie » et non de « frontière » qui était retenue. Les groupes concernés étant installés à la périphérie de leur aire culturelle, donc loin de la source, soit géographiquement, soit culturellement ; cela s'oppose à l'idée reçue que plus on s'éloigne de sa source et plus l'on perd de traits culturels propres. Or, c'est souvent l'inverse : par exemple, les Français recréèrent « à la française » leurs villes coloniales en Afrique comme en Indochine et des immigrants allemands construisirent un village « allemand » au Venezuela tout en mangeant là-bas des mets de chez eux (Luc Jallot, communication personnelle, 21 mars 2019). On pourrait évoquer aussi les diasporas chinoises, japonaises ou italiennes aux États-Unis, le cas des Hmong ayant fui le Laos en 1975 et installés en Guyane française à partir de 1977, celui des Russes blancs à Paris dans les années 1920, et des Maghrébins en France depuis la fin de la guerre d'Algérie. D'après Matthieu Michler, archéologue de l'INRAP spécialiste de l'Âge du Bronze, il serait également intéressant de rapprocher le phénomène évoqué dans cet article de celui de « lisière » souligné par Claude Mordant (1989) pour le début du Bronze final en France quoiqu'il y fasse plus référence à une zone « tampon » de compétition culturelle entre un complexe culturel dit « atlantique » opposé à un autre dit « continental » qu'à une notion de rupture entre deux sociétés étatiques entourant une zone spécifique. Il existe toutefois une culture dite des « Duffaits », en Val-de-Loire, sur des sites principalement en

grotte, qui présente un semblant de synthèse entre les deux tendances (Matthieu Michler, communication personnelle, 25 mars 2019).

9. Sur les « îles dans le ciel », c'est-à-dire les isolats d'habitation animale, végétale et humaine que sont les sommets des hautes montagnes très comparables aux véritables îles océaniques, voir les travaux de Sébastien Lavergne, biologiste au Laboratoire d'écologie alpine (CNRS & université Grenoble Alpes), le film d'Olivier Alexandre, *Sur les îles du ciel* (Paris, Nomades Production, 52 mn, 2017, <https://vimeo.com/156186762>) et les travaux de Christophe Randin, botaniste, conservateur aux Musée et Jardin botaniques cantonaux de Lausanne, dont « Migration, extinction et persistance des végétaux sur les îles dans le ciel » (rencontres botaniques de La Médicée *Les plantes se font la malle*, « Les jardiniers de la planète », 15-17 mars 2019, <https://lesplantessesfontlamalle.wordpress.com/>).

10. Comme l'explique Nicole Belmont (1979, p. 54) : « étymologiquement au moins, le terme de superstition n'a donc rien de péjoratif. Il désigne une survivance et il est remarquable à cet égard de noter qu'au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, lorsqu'on a cherché un substitut au terme de superstition, c'est celui de survivance qui a été adopté. [...] Les théologiens employaient d'ailleurs le terme de superstition également dans ce sens, dans la mesure où ils y voyaient les vestiges du paganisme ».



# CONDENSATION RITUELLE ET MATÉRIALITÉ

Diversité des non-humains dans les initiations anga  
(Papouasie-Nouvelle-Guinée)

par

Pierre LEMONNIER

*ethnologue, directeur de recherche CNRS (e.r.)*

*membre du Centre de recherche et de documentation sur l'Océanie  
(CREDO, UMR 7308 CNRS, EHESS, Aix-Marseille Université)*

Longtemps je me suis méfié des « non-humains ». Non pas de mon barbecue, de Minou ni même du fantôme de la personne distribuée, tous aussi faciles à embabouiner qu'un pécarì, mais de la trompeuse homogénéité des existants ainsi négativement rassemblés et de la place modeste qu'y tiennent les objets. Car si des images aux tubercules et des pirogues à la poudre de maïs, en passant par les *warbirds*, maints non-humains « objets » ont trouvé une place de choix dans la fabrication et le partage de divers mondes, voire dans l'origine même de ces derniers (Geirnaert-Martin, 1992 ; Santos-Granero, 2009), force est de constater que rares sont les cas où la matérialité est étudiée pour ses effets physiques produits et pensés comme tels, et pas seulement pour ce qu'elle signifie ou connote (Galliot, 2015).

Pourtant, si l'on admet avec Sigaut (2012, p. 68 et p. 100) que les techniques constituent un modèle pour penser les interactions sociales car elles sont un prototype de système relationnel efficace<sup>1</sup>, il importe autant d'analyser ce qui rapproche les objets d'autres formes de non-humanité que d'essayer de repérer en quoi se distinguent leurs modalités de participation à « la composition des mondes » (par exemple Pitrou, 2016). Les cantonner à un rôle de signifiants dans une « *symbol induced*

*passivity* », c'est les empêcher d'être des « *agents in their own right* » (Descola, 2016, p. 36).

Faire en sorte que les objets n'apparaissent pas seulement comme des signes dans l'« analyse combinatoire des modes de relations entre existants » à laquelle appelle Descola (2005, p. 13) consiste à se demander – ici, sur l'exemple des initiations masculines des Anga de Papouasie-Nouvelle-Guinée – comment des pratiques qui transforment la matière se combinent aux mille et une manières dont des objets et des techniques sont porteurs de signification.

### (RE)COMPOSER UN MONDE : LES INITIATIONS MASCULINES DES ANGA

Pour les Anga comme pour leurs anthropologues, les initiations masculines visent à transformer tous les garçons en hommes forts et sans peur, solidaires et capables de combattre et d'engendrer de nombreux enfants, en dépit du fait, jugé plus ou moins accablant, mais toujours relevé, que ces futurs guerriers naissent du ventre des femmes et passent leur enfance auprès d'elles. À cette fin, les novices subissent une mise à mort symbolique (perforation du septum nasal), puis un processus de gestation et de renaissance tout aussi fictionnel au terme duquel leur personne apparaît profondément changée : dans son corps (force et aptitude à procréer), son esprit (insensibilité à la peur) et dans ses dispositions et situations relationnelles vis-à-vis de toutes sortes d'acteurs. Vue à la fois comme celle d'un têtard (ou d'un insecte, ou d'un lézard en train de muer) et comme une procédure calquant une gestation féminine, cette métamorphose des garçons prend la forme d'une succession de phases (appelées indifféremment ici « épisodes » ou « séquences »), elles-mêmes considérées comme autant de suites d'opérations (déplacements, gestes, paroles) constituant un tout le plus souvent distingué et nommé d'après l'action principale qui s'y déroule : passer dans les tunnels de douleur, frictionner des orties, etc.

Ces rituels sont aussi le moment où sont posés des interdits temporaires, révélés des secrets à taire sous peine de mort, et dispensées toutes sortes de leçons : sur les périls que le voisinage de femmes ferait courir à leur développement futur ; sur les obligations des co-initiés entre eux et envers d'autres hommes ; etc. Ils ont aussi comme dessein d'exhiber devant les femmes maintenues à distance des accomplissements magnifiques dont elles sont supposées être exclues, pour tout ou partie.

Les anthropologues s'accordent sur le script général de ces rituels, tout en privilégiant souvent l'un ou l'autre de leurs objectifs : la reproduction de la domination masculine (Godelier, 1982 ; Herdt, 1987, p. 144) ; la construction d'une identité sexuelle individuelle (Herdt, 1981) ; « l'ouverture de l'âme » en vue de son renforcement par la « chaleur-énergie » du sperme (Mimica, 2006, p. 48 et p. 57, note 64) ; la série ordonnée de transformations des relations qu'un garçon entretient avec diverses femmes, sa mère, sa sœur, son épouse (Bonnemère, 2015) ; l'extraction des garçons hors du confinement (*containment*) dans les termes duquel est pensée leur relation avec leur mère (Bamford, 2004). Comme on s'en doute, chacun a raison et, ici comme ailleurs (Hugh-Jones, 1979, p. 246-247), l'essentiel est de comprendre comment et pourquoi le rituel atteint l'ensemble de ces buts.

On remarque aussi que ces initiations cherchent à trancher ou à estomper plusieurs problèmes tout en jonglant avec des impossibilités : on renaît de la mort infligée aux novices, car la trajectoire létale sur laquelle ils sont expédiés est normalement interrompue avec succès ; et les procédures de gestation et de renaissance symboliques des futurs initiés calquent une grossesse tout en limitant, voire en niant, toute intervention féminine<sup>2</sup>.

Résoudre ou atténuer des contradictions en rendant possible ce qui est extravagant est l'un des aspects du mythe (Lévi-Strauss, 1958, p. 254 ; 1962, p. 127 et p. 562 ; Godelier, 2013, p. 445), ce qui conduit à se demander après d'autres (Hugh-Jones, 1979, p. 252-260 ; Charachidzé, 1968, p. 5-32) quels aspects de l'analyse structurale pourraient s'appliquer ici. On est également incité à prospecter cette voie par l'impression de déjà-vu ressentie lorsqu'on se penche sur un rituel anga en ayant en tête ceux des autres groupes, ou par les oppositions binaires que révèle la comparaison du premier stade du cycle rituel dans plusieurs groupes – ici les Baruya et leurs lointains cousins, les Ankave, dont ils ne parlent pas la langue et sont séparés par deux montagnes et cinq jours de marche, mais qui appartiennent comme eux à la famille linguistique et culturelle anga.

Les contrastes concernent d'abord les agents et puissances en jeu et les dispositifs qui les rendent présents. Alors que les Baruya soulignent le rôle exclusif du sperme dans la fabrication des êtres humains et la néo-gestation des novices et font appel au Soleil qui leur confia jadis les objets *kwaimatnie* (Godelier, 1982, p. 112 et p. 136), les Ankave racontent qu'ils ont eux-mêmes créé le Soleil et ils ne font aucun usage

rituel du sperme. Pour eux, l'embryon est constitué et nourri par le sang maternel (Bonnemère, 1996, p. 223-229), dont ils utilisent un substitut – habilement masculinisé puisqu'il est celui du premier humain, un être sans mère, donc – pour faire croître les novices.

C'est à la toute-puissance de cet ancêtre qu'ils font appel. De ses os, ils ont tiré le poinçon qui perce les septums et le premier rhombe ; et dans la terre imbibée de son sang poussèrent des cordylines rouges et des pandanus rouges (*Pandanus conoideus*) dont les graines produisent le liquide vermillon qui nourrit et enduit les novices (Bonnemère, 1996). Ils tiennent logiquement pour ordinaires les flûtes qui, chez les Baruya et les Sambia voisins, étaient au centre de l'apprentissage des *boy-inseminating practices* (Herdt, 1987, p. 147-150). De même, ce « messenger du Soleil » qu'est l'aigle pour les Baruya est quasi absent chez les Ankave (ses plumes doivent être en évidence et son cri imité à certains moments, mais sans raison explicite). Le structuraliste notera que l'action qu'on lui attribue (expédier les os du premier homme vers tous les groupes « anga » en piétinant son cadavre) l'associe lui aussi à l'origine des cérémonies au titre de fournisseur d'objet magique, mais sans lien avec le Soleil.

Côté baruya, la valeur nourricière du sang et le pandanus rouge brillent par leur absence. Quant aux *kwaimatnie* des experts rituels, ils rendent présents le Soleil, la Lune, Vénus, l'aigle, etc., mais certainement pas un démiurge humanoïde. Une même abrupte différence de valeur s'observe à propos des cordylines rouges : omniprésentes lors de la *Muka* (bosquets comme lieu d'une action rituelle, feuillages décoratifs, y compris de l'alène qui perce le septum), ces plantes dont le mode de végétation par clonage rend plausible l'idée qu'elles contiennent le sang puissant de l'ancêtre primordial ankave sont comme transparentes dans les rites baruya, où elles ne font l'objet que d'une leçon indiquant « qu'on doit les cultiver », mais d'aucun commentaire<sup>3</sup>. Tout aussi tranché est l'usage d'un tunnel à claire-voie dans lequel les novices sont cinglés avec des pennes de casoar.

Chez les Ankave, il est le canal par lequel les garçons « renaissent », poussés par un oncle maternel, avant d'être enduits de jus de pandanus rouge sur le front et les épaules, tel des nouveaux-nés (Bonnemère, 1996, p. 349-350).

Pour les Baruya, le passage des novices dans un dispositif identique vers la fin de la *Muka* (qui n'est pas le stade lors duquel intervient la renaissance des initiés) ne s'accompagne que d'une allusion aux insectes dont la morsure rappelle celle des petits fouets.

De lourdes variantes s'observent aussi dans les finalités du rituel. Les Ankave ne cherchent pas seulement à annuler le désordre causé par le passage des garçons dans le giron des femmes, mais aussi à faire d'eux des oncles maternels en capacité d'« agir pour autrui » (Bonnemère, 2015). Et, à la différence de la *Muka*, leur rituel ne comporte ni de changement de nom des novices ni de captation d'esprits auxiliaires, alors que c'est le moment où les petits Baruya acquièrent ou confirment leur éventuelle capacité de « grand homme » – guerrier, chamane ou chasseur hors pair (Godelier 1982).

Enfin, les rituels ont des conséquences radicalement différentes sur la distance entre les novices et les femmes : alors que les Baruya vivent à l'écart de celles-ci jusqu'à leur mariage, dorment dans une maison des hommes et ne peuvent ni parler à leur mère ni manger en sa présence pendant des années, les petits Ankave côtoient leurs mères après seulement quelques semaines.

Ces contrastes sont d'autant plus remarquables qu'ils présentent par ailleurs nombre d'invariants : chez tous les Anga, les objets sacrés présentent les pouvoirs des êtres puissants ; le cheminement vers la mort est déclenché par la perforation du septum et de stricts interdits veillent à ce que celui-ci ne s'infecte pas ; du sel végétal baruya participe à l'anéantissement des garçons ; la peau des garçons constitue l'interface avec leur personne et reçoit toutes sortes de traitements ; elle est constamment protégée par une longue cape d'écorce battue refermée sur leur visage ; du gingembre « recouvre » les influences féminines ; dans les deux groupes, la substance nourricière est ingérée pendant des mois, voire des années ; etc.

La similarité de dispositifs, objets ou actions matérielles (tunnels, plateforme, brasier, présentoir à « monnaies », etc.) et paroles (« Vous avez pleuré ensemble ! Vous vous appellerez désormais "co-initié" ! ») intervenant dans des contextes semblables renforce encore la conviction que les rites masculins anga observés ici et là sont autant de variations sur une même trame et mettent en jeu une même panoplie de briques rituelles – parmi lesquelles une pléthore de non-humains particuliers appelés objets, dont j'examine ci-dessous les modes d'intervention par référence à la séquence rituelle commune, mais sur l'exemple de la *Muka* des Baruya.

Après une brutale séparation d'avec leurs mères, les garçons âgés de huit à treize ans subissent une série d'actions rituelles destinées à faire

disparaître, à « expulser » ce qu'ils portaient en eux de leur naissance et de leur séjour auprès des femmes. Ils sont ensuite « tués » – perforation de leur septum nasal et absorption de sel végétal de potassium – en présence d'objets sacrés et sous le contrôle bienveillant du Soleil.

Une préparation différente du même sel déclenche ensuite la croissance des garçons, qui se poursuit par l'ingestion de cette substance tenue pour responsable de la fabrication et du développement des êtres humains (bébé et initiés) : le sperme – auquel s'est substituée la sève d'un *warangwia* (*Nothofagus* sp.) depuis l'abandon des *boy-inseminating practices* au début des années 1960.

La *Muka* est aussi le moment où les garçons commencent à faire l'expérience d'une injonction paradoxale : « Comportez-vous en égaux mais soyez plus fort, valeureux, hospitalier, etc. que votre co-initié » ! À titre d'hypothèse, j'avance que cette relation ambiguë de hiérarchie dans l'égalité, qui est l'une de celles qui dominent quotidiennement l'ethos et les pratiques des hommes adultes, affaiblit l'opposition entre les hommes et les femmes dont l'une des dimensions, les traces de la naissance et de la petite enfance, vient d'être abrogée.

En d'autres termes, à la suppression de ce que les Baruya considèrent comme une quasi-fusion délétère avec la mère succède la construction d'un écart maximum avec celle-ci par une drastique remise à zéro des composantes de la personne des novices envoyés vers une mort symbolique, préalable à la fabrication d'êtres nouveaux littéralement emplis de masculinité et aptes à séjourner auprès des femmes. La création de toutes pièces d'écarts entre les hommes eux-mêmes relève d'une même logique : dans son schéma le plus général, le rituel baruya amoindrit les contradictions en jouant sur les distances, ce qui rappelle à nouveau le mythe (Lévi-Strauss, 1973, p. 188-191 ; Godelier, 2013, p. 436-437).

On constate aussi que les objectifs différents que lui attribuent les anthropologues se réfèrent à autant de registres, successifs ou simultanés – dont aucune grille d'analyse ne peut rendre compte à elle seule – qui effectuent à leur manière, une modification d'un aspect de la personne des novices jugée indispensable à leur transfiguration : affaiblir les liens avec la mère, mourir pour renaître, déclencher une croissance, changer de nom, construire une solidarité masculine, capter des esprits auxiliaires, etc. Chaque registre comporte une série d'opérations dont la redondance évoque les « codes » dans lesquels se déploie un mythe (Lévi-Strauss, 1973, p. 189). Tel est par exemple le cas des premières séquences de la *Muka*.

Toutes visent à débarrasser les garçons des traces et des impuretés maternelles et féminines incrustées dans leur enveloppe corporelle depuis leur naissance, mais il faut quatre jours, plusieurs onctions de gingembre par des femmes, un fouettage, une friction d'orties et des heures de sueé autour d'un énorme brasier pour en épurer les novices. Le gingembre étalé sur leur peau « recouvre » ces « saletés » et la sueur qui s'écoule des novices sautillant autour d'un brasier les emporte. Les frictions d'orties sont dites atténuer la douleur des coups reçus, mais chez les Sambia voisins elles retireraient le duvet de l'enfance (Herdt, 1987, p. 144). Jusqu'au contact avec le monde des Blancs (1951), les mères fouettaient elles-mêmes leur enfant à l'aide de branchages épineux afin d'en expulser le sang maternel, puis les hommes redoublaient entre eux cette saignée par un *nose-bleeding*. Pour atteindre un même objectif, les Baruya ont donc mis en œuvre jusqu'à une demi-douzaine d'actions matérielles différentes.

La majorité des phases de la *Muka* font intervenir au moins deux formes de matérialité, y compris la « mise à mort » des garçons (par perforation du septum et absorption de sel) ou bien l'accumulation de sperme (par fellation et ingestion de sève), mais quelques opérations rituelles n'admettent qu'un type d'action matérielle : cacher les novices sous des capes d'écorce battue (*tapa*) ; percer leur septum à l'aide d'un poinçon d'os ; leur faire absorber du jus de canne à sucre pour contrôler l'effet du sel ; soigner leur plaie nasale ; les faire résider dans une maison cérémonielle. Or, les objets, substances ou gestes alors impliqués sont tous des « opérateurs » en ce qu'ils modifient immédiatement et profondément la personne du novice sans nécessairement effectuer en totalité une transformation de son corps, de son esprit ou de ses relations avec divers êtres, mais sans retour possible vers un état antérieur.

L'analyse comparée montre de surcroît que, sans exception, ces opérateurs interviennent lors de phases stratégiques de la *Muka* : sans ces items de matérialité, les buts attribués au rituel par les Anga et/ou par les anthropologues ne pourraient être atteints. Mais si tous concernent directement les manipulations d'écarts par lesquelles j'ai caractérisé la structure commune des premiers stades des initiations, leurs modalités d'intervention dans l'efficience rituelle prennent des formes diverses, y compris lorsqu'ils participent à l'un de ces mécanismes de condensation dans lesquels on voit un aspect propre au rituel (par exemple Houseman et Severi, 1994, p. 55 et p. 174 ; Leach, 1976, p. 37-41 ; Munn 1973, p. 588-592).

## OPÉRATEURS, RÉSONATEURS ET CONDENSATION

Les capes de tapa (non décorées) que les novices baruya revêtent dès le début des cérémonies constituent de longs capuchons qu'ils tiendront devant leur visage chaque fois qu'ils seront en présence de femmes, et, plus longtemps, de leur mère. Ce vêtement forme une sorte de peau doublant celle qui subit tant de souffrances mais, en faisant obstacle à tout contact visuel entre le novice et sa mère, elle est l'un des opérateurs qui, *de facto*, brisent physiquement plusieurs des relations instaurant l'attachement (Bowlby, 1969) : à l'échange de regards désormais impossible s'ajoutent le remplacement instantané des caresses par des coups de fouets infligés par cette figure maternelle qu'est le parrain initiatique (et jadis, par la mère), mais aussi la destruction du lien de confiance et de sécurité entre le garçon et sa mère qui le conduit elle-même vers une avalanche d'épreuves, de tromperies et de douleurs.

Mais si les capes ne sont qu'un dispositif parmi d'autres réalisant un même objectif, partiel, de la *Muka* (effacer du féminin), le rituel comporte un autre type d'opérateurs, non redondants ceux-là, et indispensables à son efficacité. Par leur organisation physique et les pratiques matérielles associées à leur fabrication et à leurs usages, ces objets particuliers concentrent et rassemblent sur un plan cognitif des domaines divers d'un mode de vie et de pensée via des canaux sensoriels variés. Ce faisant, ces « *material anchors for conceptual blends* » (Hutchins, 2005) rendent tangibles, de manière non verbale, des aspects tenant une place éminente dans la façon dont les membres d'un groupe humain partagent et se représentent leur façon de vivre ensemble, singulièrement des tensions et des contradictions s'affichant dans des pratiques variées, qui sont la « démultiplication d'un même thème » (Monnerie, 2010, p. 203). Ces résonateurs périsnologiques – lire « dispositifs matériels soutenant une opération cognitive synthétisant une périsnologie et conduisant à l'émergence de messages non-propositionnels » – sont des objets ordinaires aussi bien que rituels (Lemonnier, 2012, p. 119-132). Dans ce dernier cas, ils jouent un rôle central dans la condensation, qui consiste ici dans l'association, « en une seule séquence d'actions, de dynamiques relationnelles antinomiques, intégrant plusieurs niveaux sémantiques et fonctionnels » (Houseman et Severi, 1994, p. 55). Or, si la *Muka* comporte deux moments de ce type, ils sont centrés sur des objets fort dissemblables qui illustrent des manières différentes

d'effectuer une telle condensation : les *kwaimatnie* et la grande maison cérémonielle *mukaanga*.

Les premiers sont manipulés par les experts au moment de « tuer » les novices, puis lors de la seconde consommation de sel. Comme pour tout résonateur, ce qui se trouve condensé et entremêlé dans ces objets et dans leur usage matériel est de deux ordres : des références à un grand nombre de sphères de pratique et de pensée ; et des phénomènes contradictoires. Leur usage rappelle l'ancrage temporel des cérémonies, la mythistoire de la répartition de ces *kwaimatnie* entre divers clans et celle des hiérarchies politiques qui s'ensuivent, mais aussi les rapports de genre, la guerre, la relations entre groupes *anga*, etc. Leur constitution matérielle et leurs contextes d'utilisation évoquent aussi les fondements mythiques des rituels. Le don et l'aide du Soleil, d'abord, dont les experts prononcent le nom secret en pointant vers lui les *kwaimatnie* entourés d'un ruban d'écorce *ipmulje* dont l'extrémité flottant dans l'air représente la « route rouge comme le feu » par laquelle s'effectuent les échanges avec l'astre « père des Baruya » (Godelier, 1982, p. 112, p. 147-149 et p. 155). L'objet sacré suggère également le rôle de l'aigle « messenger du Soleil » car celle de ses extrémités avec laquelle le maître du rituel tamponne les corps est façonnée dans un os de cet oiseau.

Mais, en plus de ces éléments qui présentent la force et la bienveillance du Soleil, les objets contenus dans les *kwaimatnie* sont eux-mêmes des condensés de référents et de contradictions. Aux côtés d'os (dont le poinçon qui perce les septums) et de duvet d'aigle, ils renferment des plumes de casoar, c'est-à-dire d'une « femme sauvage » (Godelier, 1982, p. 203 ; Herdt, 1981, p. 348-350), et une pierre noire « habitée par l'esprit d'un astre, Vénus », qui est une femme des temps primordiaux (Godelier, 1996, p. 171). L'ambiguïté des pouvoirs des deux sexes baigne également les moments où œuvrent les pochons sacrés. À travers les flûtes (volées aux femmes par les hommes) qui leur sont associées dans le déroulement de la *Muka*<sup>4</sup>, mais aussi parce que ces paquets magiques vont eux-mêmes par paire : l'un, mâle et donné par le Soleil, l'autre, le plus fort, associé à la Lune, qui est une femme... sauf pour ceux qui savent qu'elle est en fait le frère cadet du Soleil (Godelier, 1982 p. 153-154). Le sel ingéré lors des épisodes rituels où interviennent les *kwaimatnie* est tout aussi équivoque puisque, selon les plantes qu'on y mélange, il conduit les garçons vers la mort, puis se situe à l'origine des forces exclusivement masculines qu'ils vont acquérir. C'est ce conglomerat d'ambivalences et

d'antinomies inhérent à ces objets et à leur usage qui rend tangible cet aspect central mais indicible du monde des Baruya qu'est leur nécessaire dépendance envers les femmes, y compris lors de la *Muka*.

En juin 1979, après les épisodes rituels centrés sur l'usage des *kwaimatnie*, la *Muka* comprit une journée consacrée à des leçons et saynètes éducatives (ne pas voler, partager son gibier, etc.), à la levée d'interdits temporaires (sur l'eau, la noix d'arc), ainsi qu'à rendre les nouveaux initiés capables de se nourrir par eux-mêmes et à refroidir le corps des participants touchés par la chaleur des objets puissants. Toutes sortes de leçons, une dizaine de jours de chasse et un grand repas étaient encore à venir. Mais ces dons de gibier et ces poses d'interdits sont explicitement distingués par les Baruya du temps des violences dont la *Muka* est synonyme – en Tok Pisin « *wokim Muka* », « faire *Muka* » signifie « infliger de la douleur » : pour eux, les jours grandioses de la *Muka* sont ceux où les hommes à *kwaimatnie* courent vers une ligne d'initiés bouleversés par la solennité de l'instant. C'est à propos de ces moments et non pas de ce qu'ils subissent et observent dans la *mukaanga* et son enclos qu'on rabâche aux initiés qu'ils ont « vécu ça ensemble » ! De la grande hutte rituelle on dira seulement qu'on y dispense des leçons et que des esprits auxiliaires s'y rassemblent. Pourtant, c'est essentiellement là qu'ont lieu plusieurs enchaînements d'opérations dont le déroulement simultané réalise *in fine* une autre condensation, aussi capitale pour l'efficacité rituelle que celle effectuée par les objets sacrés. À la différence d'un *kwaimatnie*, la *mukaanga* n'est pas un discret emballage, mais un grand édifice, et la condensation qui y intervient s'étale sur cinq jours et autant de nuits, et non pendant les quelques minutes où l'expert obtient l'aide du Soleil. Quant à la conjonction de contradictions qui y prend place, elle ne nécessite pas d'objets évoquant des référents antithétiques ou équivoques, mais résulte d'actions effectuées aussi bien qu'observées par les novices, à travers lesquelles ils expérimentent et intériorisent l'ambiguïté des rapports entre co-initiés. Cette relation nouvelle est non dite et le mécanisme de condensation qui la bâtit est si peu saillant qu'il n'a pas retenu l'attention des anthropologues. Ce sont pourtant ces enchaînements concomitants d'actions rituelles qui inscrivent dans les corps et les esprits des novices le conflit d'attitudes qui sera désormais le leur ; et qui participe au confinement des inégalités de statut noté de longue date chez les Baruya (Godelier, 1982, p. 253-290) – dont la société mêle égalité et hiérarchie d'une manière qu'il convient de préciser.

D'un côté, la société des Baruya est inégalitaire. Une hiérarchie existe entre les clans et les lignages, qui ne possèdent pas tous des *kwaimatnie*, et les initiés d'un stade donné doivent obéissance à ceux des stades supérieurs, mais, surtout, « la première forme de hiérarchie sociale [y] est le rapport de domination générale des hommes sur les femmes » (Godelier 1982, p. 213) : face au plus insignifiant des hommes, une robuste et vieille chamane respectée, mère de nombreux enfants et connue pour sa gouaille n'aura jamais le dernier mot et risquera d'être frappée. La société baruya est par ailleurs égalitaire car, si dans nombre de circonstances naguère habituelles (guerre, initiation, épidémie), les guerriers hors pair, les experts rituels et les grands chamanes exercent une autorité indiscutée sur tous, ils rentrent dans le rang sitôt l'événement terminé. Surtout, à âge identique et en temps ordinaire, aussi bien les femmes que les hommes se gardent bien d'ordonner quoi que ce soit à l'un(e) de leurs congénères, sous peine de déclencher une altercation violente, voire un suicide.

Cependant, cet ethos égalitariste n'empêche pas les hommes de rivaliser constamment entre eux. Il ne s'agit pas seulement d'être celui qui crie plus fort dans une dispute, mais de montrer sa force en serrant le plus possible les nœuds d'une barrière de jardin ou en portant sur l'épaule le tronc le plus énorme ou de partir au combat avec le carquois le plus volumineux sous le bras. Il convient aussi de paraître le meilleur aux yeux des femmes.

Nul moment rituel ne fait explicitement état de ces concurrences du monde masculin qui sera exclusivement celui des nouveaux initiés pendant des années. Mais il leur suffit de regarder autour d'eux pendant la *Muka* pour constater tant leur propre sujétion que la différenciation ordonnée des tâches rituelles entre initiés des divers stades, entre jeunes et vieux, ou entre experts rituels et non-spécialistes. Dès les épisodes centrés sur l'usage des *kwaimatnie*, et alors même qu'on les exhorte à la solidarité au nom de leur unité dans la douleur, ils remarquent que ces parangons de masculinité baruya que sont les experts étalent l'incertitude de leur statut et les tensions inhérentes à une coopération entre pairs supposés. Si trois de ces objets sont levés en direction du soleil (fig. 1), seul l'expert responsable de la scénographie et du tempo de la *Muka* perçoit le septum des garçons, et c'est encore lui qui frappe leur torse et leurs épaules à l'aide de son objet lors de la seconde ingestion de sel. Comme l'indique Godelier, la simple présence de ses assistants lui rappelle « que le *kwaimatnie* ne lui appartient pas, qu'il appartient au lignage tout entier,

comme la terre ou les territoires de chasse » (1982, p. 152). Il ne dispose que d'une autorité temporaire et potentiellement partagée, ce qui ne peut échapper aux novices.

Chaque jour, les futurs initiés *mukai* notent aussi qu'une même rivalité contenue existe entre les clans dont les objets sacrés sont utilisés pour un stade rituel particulier ; ou que les garçons marchant en tête de file lors de leurs déplacements sont membres du clan des détenteurs des *kwaimatnie* de la *Muka* (les Tchatché).

Une fois dans la *mukaanga*, les garçons commencent à vivre eux-mêmes l'ambiguïté de la hiérarchie d'égaux qui gouverne pour partie les relations entre les hommes. Lors des soins apportés à leur plaie nasale par le principal expert rituel, Chuwanandaye (fig. 2), on les enjoint à nouveau de se considérer comme des égaux qui s'appelleront désormais *ñikwe*,



Fig. 1. Lors de la *Muka*, le principal expert rituel (Chuwanandaye, à droite) officie le premier, mais trois *kwaimatnie* sont à l'œuvre, ici peu avant la consommation de sel végétal qui déclenche la croissance nouvelle des garçons (Nungwasan, 14 juin 1979, photo P. Lemonnier)

« co-initié », et ils expérimentent cette absolue parité chaque fois qu'on leur ordonne d'effectuer collectivement un geste ou un autre : porter leur nourriture à leur bouche au même moment ; s'allonger côte à côte pour dormir ; entendre encore et encore des harangues adressées à tous ; etc. Entassés sur une petite cinquantaine de mètres carrés partagés avec plus de cent hommes, les quarante-et-un novices ne forment, littéralement, qu'un corps.

Dans le même temps, la machine à différencier les garçons est en marche. Ils savent que le rituel désigne et contribue à produire ceux d'entre eux qui seront plus forts, plus courageux, plus séduisants, etc. que d'autres, et que la *mukaanga* joue un rôle de premier plan dans ce processus. Haut de sept mètres, l'édifice est muni de deux cannes de bambous qui pointent vers le ciel dans des directions opposées. Elles



Fig. 2. Aussitôt dans la maison cérémonielle *mukaanga*, les novices sont sommés de se considérer et d'agir comme des égaux, notamment lorsque Chuwanandaye soigne leur plaie nasale, mais au même moment, les esprits auxiliaires *kulaka* qui différencient les novices sont en approche (Nungwasan, 12 juin 1979, photo P. Lemonnier)

sont décorées de feuilles de cordylines rouges serrées contre leur tige et de brillantes pendeloques feuillues qui tournoient dans l'air. À leur extrémité, un ruban *ipmulje* oscille lui aussi au moindre souffle. Ces « pièges » ou « ponts » à esprits sont des antennes (« comme une radio ! ») qui attirent et orientent les esprits familiers *kulaka* qui seconderont plus tard divers spécialistes. Car les esprits de la forêt (*yimaka*) ont entendu les chants entonnés par tous dans la grande maison, ainsi que le rugissement des rhombes – les flèches de ces esprits (Godelier, 1982, p. 226-227) – qui, portés par le vent, leur ordonnent d'aller aux confins du territoire anga chercher les invisibles auxiliaires dans les arbres, les eaux ou les rochers.

Des *kulaka* se perdent et n'atteignent pas la *mukaanga*, mais, s'ils y parviennent jamais, c'est par le chemin des initiés que leur indiquent d'autres chants, qui égrènent des noms de torrents et de montagnes. Ceux qui rejoignent la maison cérémonielle s'installent dans la tresse de lianes qui occupe le haut de la charpente, puis descendent dans celle-ci grâce aux croisillons de bambous insérés dans la face interne du mur avant de choisir un novice.

Là encore, c'est autant la hiérarchie des hommes éminents que la limite de leur capacité d'action qui se donnent à voir pendant la période où les novices séjournent dans la *mukaanga*. Chuwanandaye et ses aides officient, mais des chamanes protègent la maison et ses occupants par un seuil et une barrière magiques, montent la garde contre une attaque des chamanes ennemis et veillent à ce que les esprits perturbés des garçons ne s'égarerent. En lisière de forêt, ils construisent le présentoir où sont suspendus les habits et décorations corporelles des novices, qui constitue un autre dispositif de captation de *kulaka*.

Bref, les humains aident à la communication avec les esprits, mais ce sont les envoyés *yimaka* qui œuvrent dans l'invisible. Une fois sur place, les *kulaka*, et eux seuls, choisissent le novice auquel ils s'associeront. Nul Baruya n'a la responsabilité ni la capacité d'interférer avec eux, pas même les experts rituels, dont les plus grands ne savent qu'interpréter les indices qu'ils laissent auprès des novices.

Pendant les quelques jours et nuits qui s'écoulent entre l'entrée des garçons dans la *mukaanga* et sa transformation en maison des hommes ordinaire (par suppression des antennes et réfection du foyer), ce bâtiment est le lieu clos où la parité et les relations harmonieuses des *ñikwe* sont mises en pratiques et en gestes en même temps que divers acteurs et

comportements font ressortir, sans la dire en mots, l'hétérogénéité des statuts masculins et la compétition permanente entre les hommes.

Comme avancé plus haut, cette tension entre identité et recherche systématique d'une distinction fait passer au second plan l'antagonisme homme/femme dont l'aspect le plus accablant, la naissance et la petite enfance des garçons, vient d'être laborieusement annulé. On peut en particulier estimer avec Herdt que les esprits familiaux individuels s'installent dans les garçons « *in that space left empty by the loss of one's mother and her expurgated blood* » (Herdt, 1981, p. 231-232).

La *mukaanga* est donc un résonateur aussi essentiel à l'efficacité de la *Muka* que les *kwaimatnie*, mais la façon dont ces types d'objets opèrent une condensation diffère radicalement. Par leur contenu et leur manipulation (les agiter vers le Soleil, frapper et percer avec les os d'aigle), les seconds rendent tangible l'ambiguïté des pouvoirs qui permettent de mourir à moitié seulement et de renaître tout en essayant de nier la féminité. Ils fusionnent un fatras d'équivoques qui agit dans la pensée, rendant passagèrement possibles les invraisemblances avec lesquels jonglent les initiations. Par contraste, ce ne sont pas des signifiants matériels que concentre la *mukaanga*, mais des suites de pratiques antinomiques : recevoir et mettre en œuvre des instructions égalitaires au moment même où des *kulaka* ne s'attachant qu'à certains distinguent et hiérarchisent les novices.

Ces manières différentes de faire résonance et de condenser illustrent la disparité des apports des objets aux épisodes critiques de la *Muka* – ces moments-clefs de la trame structurale selon laquelle se déploie le rituel. Elles montrent aussi que, dans ce monde d'êtres invisibles puissants et de physicalités imaginaires qu'est une cérémonie d'initiation, on ne peut réduire les objets à des porteurs de sens.

### À PROPOS DE MATÉRIALITÉS RITUELLES NON SIGNIFIANTES

Même seulement ébauchée, la prise en compte de la matérialité dans un rite de métamorphose de la personne envisagé comme un schème dont certains éléments se recombinent d'un groupe *anga* à l'autre contraste d'abord avec le peu de considération de Lévi-Strauss pour les gestes et les objets rituels. On se souvient qu'ils ont pour lui une fonction métaphorique et « différent des opérations analogues dont la vie quotidienne offre aussi l'occasion », ce qui l'amène à conclure que,

dans le rituel, « gestes et objets interviennent *in loco verbi*, ils remplacent les paroles » (Lévi-Strauss, 1971, p. 600). Dans la *Muka*, gestes et objets ne remplacent pas les paroles et ne sont pas là « pour éviter de parler », mais accomplissent au contraire ce que des paroles, ou des paroles seules, ne peuvent réaliser, particulièrement dans le cas des résonateurs opérant une condensation – d’ailleurs paradoxalement, en accord avec la formule aussi concise qu’ambiguë par laquelle Lévi-Strauss associe dans *L’Homme nu* les objets à la condensation rituelle, mais sans leur donner de rôle dans une opération cognitive particulière (Lévi-Strauss, 1971, p. 600) :

« Chacun [des gestes et objets] connote de façon globale un système d’idées et de représentations ; en les utilisant, le rituel condense sous forme concrète et unitaire des procédures qui, sans cela, eussent été discursives. »

*Kwaimatnie* et *mukaanga* condensent assurément des systèmes d’idées et la *Muka* est bien une machine à faire penser. Et dans une suite d’opérations où interagissent des êtres pour nous fantasmagoriques, on s’attendrait à naviguer entre les esprits, les forces imperceptibles et les ambiances performatives. Pourtant, outre les actions de ces émissaires *yimaka*, familiers *kulaka*, Aigle, Soleil, Lune, et *kwaimatnie* que nous connaissons, le rituel fait appel à une centaine d’objets, autant de gestes et encore davantage de plantes (et de déambulations, d’enceintes, etc.). La matérialité est omniprésente et la combinatoire d’humains et de non-humains que Descola nous invite à ausculter est l’une de ces situations où « acte technique, acte physique, acte magico-religieux sont confondus pour l’agent » (Mauss, 1968 [1936], p. 371).

Or, dans cette remarque capitale, Mauss ne considère pas les objets et les pratiques matérielles comme des bribes d’indices, d’icônes, de symboles, mais bien comme des composants d’une technique, d’« un acte d’ordre mécanique, physique ou physico-chimique, et poursuivi dans ce but » (Mauss, 1968 [1936], p. 371-372). Si bien qu’on est amené à se demander quand et comment de telles actions physiques comportent, ou non, un aspect signifiant. Non pour patauger dans un dualisme de mauvais aloi, mais parce que la variété des assemblages d’actions physiques et d’empreintes matérielles de sens qu’expose la *Muka* donne une ébauche de réponse à cette question.

Ces agrégats sont de plusieurs types, mais il faut en premier lieu remarquer que, si les résonateurs-condensateurs font penser d'une manière spécifique grâce à l'activation de canaux sensoriels différents (par exemple Leach, 1976, p. 41 ; Tambiah, 1985, p. 128 et p. 150-152 ; Tuzin, 2002, p. 13) et à la convergence de référents divers, l'abondance de ceux-ci ne saurait se réduire à une polysémie. Le résultat du mélange de domaines qu'ils opèrent indique pourquoi il faut les penser ensemble, mais il n'en émerge qu'un unique message non verbal, quelque chose comme : « Ces actions impossibles et relations contradictoires sont ici concevables et compatibles » ou « cette boiteuse hiérarchie d'égaux va désormais envahir ma vie ». Dans un phénomène rituel, la redondance produit « une seule expérience », un seul « message » (Tambiah, 1981, p. 140).

Ensuite, comme indiqué à l'instant, l'observateur est frappé par l'abondance d'actions physiques produites et vécues pour elles-mêmes. Au début de la *Muka*, par exemple, lorsqu'il cherche à mettre l'esprit des novices en contact avec la toute puissance du Soleil, l'expert ne se contente pas de penser quelque chose comme « Ô P... je t'adjure de manifester ta toute-puissance ! » (me disent ceux qui ignorent à coup sûr la formule secrète). Avec ses aides, il met en œuvre une mécanique semi-imaginaire complexe pour détacher l'esprit des garçons et le conduire là où il pourra bénéficier de la magnificence de l'astre : les novices sont pour la première fois poussés dans d'étroits tunnels à claire-voie où ils sont cinglés et apeurés afin que leur esprit ébranlé se détache d'eux ; ces corridors sont secoués, si bien que les perches qui les constituent fouettent l'air pour expédier les esprits vers un grand aréquier où des chamanes ont construit un piège-balise, sorte de reposoir où ils approchent la prépotence du Soleil. Le soir même, c'est bien métaphoriquement que la sueur expulse des traces du monde féminin, mais c'est sans rien signifier en lui-même qu'un brasier chauffe les corps. Incontestablement rituel – cet énorme feu n'existe que dans un tel cadre –, l'effet recherché du brasier n'est qu'une action sur la matière. Le bois, ses flammes, sa lumière n'ont aucune signification particulière. Le rituel chauffe des corps pour qu'ils transpirent, et de la sueur s'écoule.

Même l'entrelacs de significations qu'est un *kwaimatnie* compacte et mêle physiquement sous une enveloppe opaque les objets signifiants qui, tous ensemble, frappent le corps des garçons là où l'os d'aigle le touche. L'alène tirée de l'objet transperce le septum nasal des novices et les rapproche de la mort d'une façon qui n'est pas que symbolique : nul

n'ignore que la plaie qui s'ensuit tue parfois, et de stricts interdits et soins quotidiens tentent d'en conjurer l'infection (au moment où l'ingestion de sel de potassium n'arrange rien).

Les capes des garçons et la *mukaanga* illustrent une semblable participation au rituel d'objets qui ne sont pas des signes. Les premières s'interpréteraient comme une peau provisoire et on peut remarquer qu'un initié qui s'en revêt évoque une chrysalide (même si la métamorphose des novices est plutôt pensée comme celle de têtards...), mais l'on sait que la fonction principale et commentée de ce capuchon de tapa est de constituer un écran aux regards. Quant à la *mukaanga*, elle n'est qu'une... maison : des murs, un toit, un sol. Elle est propre à la *Muka* par ses antennes, son foyer magique et ses perchoirs à esprits, mais, dans sa fonction stratégique de résonateur, elle n'est que l'enceinte temporaire dans laquelle prennent place la majorité des deux séries d'actions rituelles dont la concomitance construit une injonction contradictoire. Le lieu d'où l'on appelle les *kulaka*, le terminus des chemins qui les conduisent vers les novices et celui où on leur intime violemment d'être égaux.

À l'instar de moult analyses du rituel attentives aux émotions, aux expériences et aux formes relationnelles louvoyantes, un regard sur la matérialité de la *Muka* confirme qu'un rituel n'est pas qu'une affaire de sémiotique (par exemple Houseman et Severi, 1994 ; Lewis, 1980 ; Schieffelin, 1985). Dans cette machinerie où quelques femmes, divers hommes, et toutes sortes de non-humains, s'activent pour dire et instaurer le monde baruya, nombre de pratiques matérielles sont mobilisées, prises en compte et combinées, non pour ce qu'elles signalent d'intentionnalités cachées ni en tant qu'elles communiquent, évoquent ou connotent, mais pour ce qu'elles font à la matière.

La perspective étant de considérer un jour les combinatoires rituelles à l'aune des catégories ontologiques mises au jour par Descola, on ne peut réduire les non-humains « objets » à des signes, fussent-ils des *qualisigns* – pourtant les plus physiquement arrimés de ceux pistés par les Oumpah-Pah des *Material Culture Studies*. Ne signifiant rien de plus que « maison cérémonielle », la *mukaanga* ne court pas le risque d'un tel étiquetage, mais notons que, comme *qualisign*, même un *kwaimatnie* ne serait au mieux qu'un pochon que ses qualités sensibles désignent comme un objet important du système de valeurs baruya (scoop !). Et l'on raterait la miraculeuse et décisive opération qu'il effectue en tant qu'enchevêtrement contraint de signifiants bigarrés. Ici la mise en paquet

(*bundling*) n'est pas qu'une simple affaire de coprésence constituant la valeur changeante d'un objet dans divers contextes (Keane, 2003, p. 414-415) : ce qui importe dans ce résonateur, c'est la compression très matérielle d'un intime méli-mélo d'objets porteurs de sens dans une enveloppe brandie, cachée, frappée : une mécanique rituellement cruciale mais non signifiante.

## BIBLIOGRAPHIE

- BAMFORD, Sandra, 2004, « Embodiments of Detachment: Engendering Agency in the Highlands of Papua New Guinea », p. 34-56 in Pascale Bonnemère (ed.): *Women as Unseen Characters. Male Ritual in Papua New Guinea*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press (« Social Anthropology in Oceania Series »), 254 p.
- BONNEMÈRE, Pascale, 1996, *Le Pandanus rouge. Corps, différence des sexes et parenté chez les Ankave-Anga (Papouasie-Nouvelle-Guinée)*, Paris, CNRS Éditions/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 426 p.
- , 2004, « When Women Enter the Picture. Looking at Anga Initiations from the Mother's Angle », p. 57-74 in Pascale Bonnemère (ed.): *Women as Unseen Characters. Male Ritual in Papua New Guinea*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press (« Social Anthropology in Oceania Series »), 254 p.
- , 2015, *Agir pour un autre. La construction de la personne masculine en Papouasie-Nouvelle-Guinée*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence (« Penser le genre »), 242 p.
- BOWLBY, John, 1969, *Attachment. Attachment and Loss*, vol. 1, Loss, New York, Basic Books, 325 p.
- CHARACHIDZÉ, Georges, 1968, *Le Système religieux de la Géorgie païenne. Analyse structurale d'une civilisation*, Paris, François Maspéro, 738 p.
- DESCOLA, Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 623 p.
- , 2016, « Transformation transformed », *HAU. Journal of Ethnographic Theory*, VI (3), p. 33-44.
- DUNLOP, Ian, 1992, *Baruya Muka Archival, Documentation and Translations*, 6 vol. compiled and edited by Ian Dunlop, Sydney, Film Australia, 50 + 78 + 106 + 93 + 88 + 71 p.
- GALLIOT, Sébastien, 2015, « Ritual efficacy in the making », *Journal of Material Culture*, xx (2), p. 120-125.
- GEIRNAERT-MARTIN, Danielle, 1992, *The Woven land of Laboya. Socio-cosmic ideas and values in West Sumba, Eastern Indonesia*, Leyde, CNWS Publications, xxxv + 449 p.

- GELL, Alfred, 2009, *L'Art et ses agents. Une théorie anthropologique*, Paris, Les Presses du réel, 356 p.
- GODELIER, Maurice, 1982, *La Production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard, 373 p.
- , 1996, *L'Énigme du don*, Paris, Fayard, 315 p.
- , 2013, *Lévi-Strauss*, Paris, Seuil, 588 p.
- HERDT, Gilbert, 1981, *Guardians of the Flutes. Idioms of Masculinity*, New York, McGraw-Hill, xviii + 382 p.
- , 1987, *The Sambia. Ritual and Gender in New Guinea*, New York, Holt, Rinehart & Winston (« Case Studies in Cultural Anthropology »), viii + 227 p.
- HOUSEMAN, Michael et Carlo SEVERI, 1994, *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, CNRS Éditions/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme (« Chemins de l'ethnologie »), 224 p.
- HUGH-JONES, Stephen, 1979, *The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 356 p.
- HUTCHINS, Edwin, 2005, « Material Anchor for Conceptual Blends », *Journal of Pragmatics*, xxxvii, p. 1555-1577.
- KEANE, Webb, 2003, « Semiotics and the social analysis of material things », *Language & Communication*, xxiii, p. 409-425.
- LEACH, Edmund, 1976, *Culture and Communication. The Logic by Which Symbols are Connected. An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 105 p.
- LEMONNIER, Pierre, 2012, *Mundane Objects. Materiality and Nonverbal Communication*, Walnut Creek (California), Left Coast Press, 205 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, ii + 452 p.
- , 1962, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 395 p.
- , 1971, *L'Homme nu*, Paris, Plon, 688 p.
- , 1973, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, ii + 450 p.
- LEWIS, Gilbert, 1980, *Day of Shining Red. An Essay on Understanding Ritual*, Cambridge, Cambridge University Press, xvi + 233 p.
- MAUSS, Marcel, 1968 « Les Techniques du corps », p. 363-386 in Marcel Mauss : *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, lii + 582 p. (1<sup>re</sup> éd. 1936).
- MIMICA, Jadran, 2006, « Dreams, Laki, and Mourning. A Psychoanalytic Ethnography of the Yagwoia "Inner Feminine". Part 1 », *Oceania*, lxxvi, p. 27-60.
- MONNERIE, Denis, 2010, « Symboles et figures, deux modes sociaux de signification. L'exemple de la Grande Maison d'Arama (Nouvelle-Calédonie) », *Journal de la Société des Océanistes*, 130-131, p. 191-208.
- MUNN, Nancy, 1973, « Symbolism in a Ritual Context. Aspects of Symbolic Action »,

- p. 579-607 in John Honingmann (ed.): *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Chicago, Rand McNally, 1295 p.
- PITROU, Perig, 2016, « Action rituelle, mythe, figuration. L'imbrication des processus vitaux et des processus techniques en Mésoamérique et dans les basses terres d'Amérique du Sud », *Revista de antropologia* (São Paulo), 59 (1), p. 6-32 (texte en ligne : <http://www.revistas.usp.br/ra>).
- SANTOS-GRANERO, Fernando (ed.), 2009, *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, Tucson, The University of Arizona Press, VIII + 277 p.
- SCHIEFFELIN, Edward, L., 1985, « Performance and the cultural construction of reality », *American Ethnologist*, XII (4), p. 707-724.
- SIGAUT, François, 2012, *Comment Homo devint Faber*, Paris, CNRS Éditions, 236 p.
- TAMBIAH, Stanley Jeyaraja, 1981, « A Performative Approach to Ritual », *Proceedings of the British Academy*, 65, p. 113-169.
- , 1985, *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*, Cambridge, Ma., Harvard University Press, 411 p.
- TUZIN, Donald, 2002, « Art, Ritual and the Crafting of Illusion », *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, III (1), p. 1-23.

## NOTES

1. Il ne m'échappe pas que l'hypothèse de Sigaut est l'inverse de celle de Gell (2009, p. 155-168), selon lequel nous attribuons une « agentivité » aux objets au prisme des intentionnalités des humains. Il faudrait davantage qu'une note pour saisir en quoi ces deux positions sont éventuellement compatibles, en dépit de l'indifférence de Gell aux techniques (Lemonnier, 2012, p. 138-142).
2. Ce qui n'est pas le cas chez tous les Anga : les Ankave reconnaissent explicitement le rôle indispensable des mères des garçons dans le déroulement du rite (Bonnemère, 2004).
3. Quand j'écris « sans commentaire », c'est aux centaines de pages disponibles sur ces rituels que je me réfère, en particulier à *Baruya Muka Archival* (Dunlop, 1992), aux notes de M. Godelier et aux explications de Kumain Nunguye. Elles constituent un trésor sans lequel ma recherche sur le cycle rituel baruya aurait été impossible.
4. Herdt (1981, p. 233) précise que, comme les objets sacrés *kwolyi-mutnyi*, ces flûtes sont notamment frappées contre le corps des garçons. Les *boy-inseminating practices* ayant disparu, les flûtes ne sont plus jouées chez les Baruya.



# CELEBRATING CONNECTIONS

Methodological implications of crossing disciplinary boundaries

by

Sir Geoffrey E. R. LLOYD

*Historian of Ancient Science and Medicine*

*Needham Research Institute, University of Cambridge*

*Fellow of the British Academy, Fellow of the Learned Society of Wales*

*Laureate of the International Prize of the Fyssen Foundation*

For my brief contribution to this Festschrift in honour of Professor Descola I aim to draw on my experience as a historian and philosopher of science to recommend a complementarity between those disciplines and social anthropology. Social anthropology introduces us to the radically Other but cannot afford to lose sight of commonalities across humanity. The focus in History and Philosophy of Science on universals needs to be tempered with an acknowledgement of human diversity. Professor Descola's forays into ontological schemata represent the kind of philosophically engaged social anthropology that offers a model for the future study of the human condition.

It may seem surprising to some that a person who has never engaged in ethnographic fieldwork should be invited to contribute to this volume in honour of the most celebrated living French social anthropologist. I was trained originally in Greek and Latin classics, specialising in ancient philosophy and science, and much later I learned classical Chinese to study their work in those fields. But my chief subject-matter has always been ancient peoples, not living communities. However, as my title indicates, my contribution is an exploration and celebration of comparison and interdisciplinarity. I do not intend to try to justify my own inclusion in

this volume (heaven forbid) but rather to explore some of the cross-disciplinary implications of Professor Descola's wide-ranging project.

There has often been intense rivalry between different intellectual disciplines over which has the responsibility, the right or the privilege to pronounce on issues that relate to fundamental aspects of the human condition. Time was when there was a famous dispute between philosophy and poetry as to which had the better claim to deliver wisdom. And philosophy had quite a quarrel with theology on the same score. That is no longer where the action is. But not too dissimilar battles continue to be waged between philosophy, history, social anthropology, psychology and cognitive science. Which of these disciplines can contribute more to our understanding of what it is to be human? What should we expect from each and how far does it seem possible to combine their insights? What methods should we employ to determine where we are dealing with cross-cultural universals and where, on the contrary, we have to recognise the heterogeneity of the culturally variable?

Two major types of problems immediately confront us, the first to do with what each of the disciplines I have mentioned comprises, and the second with how we should understand their interrelationships. As to the first it is easy enough to point to certain doubts and possible confusions. Philosophy as I was taught it as a student was largely a matter of dissolving the major problems of metaphysics which were diagnosed as stemming from linguistic confusion. At Cambridge, the French existentialists figured in the lectures given to the English faculty, but they along with the German idealists and pretty well the whole of non-Western philosophy were all but completely ignored by the philosophers in the faculty that went by the name of Moral Science. In Paris, by contrast, philosophy continued to be a basic part of everyone's education, as it was indeed of Philippe Descola's.

It might seem that what we need to resolve the problems is just clear-headed definitions. But the danger there is that of imposing current Western categories. Let me illustrate with the case of mathematics. Does it make good sense to compare different number systems and uses of, and attitudes towards, numbers as if they all related to the same discipline, mathematics? Two sets of considerations go to show that it would be wise not to assume that we are dealing with a single well-defined field. A little cross-cultural history gives us grounds for caution and so too should the increasingly rich data coming to light from what is dubbed ethnomathematics.

Ancient Greek *mathēmatikē* might not seem to pose any problem. It certainly included what they called geometry and arithmetic, the study of numbers. But the term is cognate with *mathēma*, the general word for any branch of learning, and with the verb *manthanein*, to learn, and so comprises much more than our term. If we ask what terms were available in ancient China, one common word for “number”, *shu*, had a range that included “art”, “deliberations”, “fate”, “destiny” and even “reprimanding” (Peng-Yoke Ho, 1991).

Similar strains on the assumption that mathematics is everywhere the same emerge from the study of indigenous practices, where I can draw on ongoing fieldwork by Aparecida Vilaça on the Wari’ in southwest Amazonia (Vilaça, 2018a; 2018b)—not that she agrees with the conclusions I would draw from her reports. The Wari’ have terms for the first two numerals but then go on not with words for three, four, five: rather they tend to talk of the few or the many. But the words they use for one and two carry very distinct symbolic associations. “One” implies solitary and has negative undertones, “two”, the first pair, by contrast is positive. Confronted with triads (as we would call them) the Wari’ react differently according to context. A haul of three prey is “many” if the hunter just has his own family to feed, but is “few” if he is providing for a whole village. Contact with missionaries and Brazilian school-teachers shows that the Wari’ are certainly not incapable of mastering numbers if they choose to do so: it is just that left to their own devices they have no such interest. Moreover, in other areas of life, in making textiles for instance, they are adept at manipulating complex patterns and shapes, even while they claim that these are not learnt by verbal instruction with words to describe the moves that have to be made, but rather just by looking and seeing.

Two reactions to this situation are, to my mind, both to be avoided. It was often once assumed that other ideas of what “mathematics” comprised were to be judged by the criteria that we apply in modern Western intellectual taxonomies, with the inevitable consequence that those alternative conceptions were dismissed as straightforwardly mistaken. But an opposite extreme reaction was to conclude that indigenous notions and practices were so different from our own that they could only be assessed from within the system of thought to which they belonged by the actors themselves, in other words, not by outside observers. In the view of some hardliners, “incommensurability” implies mutual unintelligibility, which would leave us with no starting point from which to begin to grasp

what the ideas or activities in question mean for the people concerned. Yet in one prime paradigmatic instance of incommensurability, that of the relationship between the side and the diagonal of a square, it is not that those lengths cannot be compared, since of course we can say that one is shorter than the other.

So the tactic I would recommend where “mathematics” is concerned reverses the methodology that lays it down that you need a definition first, and then you proceed to your analysis. Rather one should examine the data with an open mind and only end with whatever label seems to be appropriate. We have, to be sure, to have some provisional idea of what we are looking for, to select the relevant data in the first place. But decisions on that score, as also on the eventual outcome, are open to revision. Of course, we do not need to engage in cross-cultural study to be alert to the different ideas and practices that can contribute to our understanding of what “mathematics” can comprise. But evidently such study offers precious resources for doing so, serving in particular to challenge any assumption we might be tempted to make to the effect that the West has some monopoly of truth on the subject.

But the second major problem I identified concerns the interrelationships between the disciplines that we are dealing with and that takes us back to the claims that some make for the pecking order between them and the possible hegemony of one. The organisation of higher education nowadays requires there to be well-defined fields of study. In some schools of thought “interdisciplinarity” is synonymous with having no particular discipline at all, an excuse for fudge. Yet if that is one possible danger, there is a greater one, in my view, in remaining within the boundaries of the disciplines as traditionally construed. My first argument, you recall, was to problematise what exactly “mathematics”, for example, should include and to open it up to different traditions. But my second is to press the case for sustained interdisciplinarity.

My own investigations of ancient Greeks and ancient Chinese are a case in point. I realised early on that to see what is distinctive, even idiosyncratic, about ancient Greek thought one must examine other ancient societies, Egypt, Babylonia, India, China. But exposure to social anthropology also taught me that to understand the ancients one also needs to study the moderns, not just European history, but what is reported from the very diverse human societies across the world. And nowadays there is a plethora of other areas of inquiry that have their

contributions to make, palaeontology, evolutionary and experimental psychology, cognitive science, even Artificial Intelligence.

The truly interdisciplinary study of the human condition faces those problems of mutual intelligibility I identified, but its practice implies that no one discipline can or should lay claim to hegemony. Let me conclude with a few observations on those two points.

All the disciplines that currently compete for prestige sooner or later face the issue of understanding the radically Other, though the reaction to that may diverge, from taking it to be the central problem all the way to dismissing the Other as totally mistaken. Our starting point has certainly to be our existing conceptual framework, as Descola recognises when he acknowledges that our own default position is what he calls “naturalism”. But when we find difficulty in applying our starting assumptions, the same pair of overreactions that I mentioned in connection with mathematics are to be avoided, that is dismissing the alien as hopelessly misguided, on the one hand, and completely unintelligible on the other. That is easy to say, but fiendishly difficult to put into practice. But practising it will certainly involve making the most of the resources of more than one discipline. The very notion of mutual understanding, one might say, spreads across every discipline we engage in. Is this just an article of faith? In a sense yes, in that without some such assumption we cannot even make a start. But starts are being made across the intellectual spectrum, even if definitive understandings are not to be had. M. Descola did not have to become (temporally) an analogist, a totemist or an animist to arrive at conclusions that the original naturalist in him would not have anticipated. And the naturalists in us, his audience, have in turn to adjust (as best we can) to what we can learn from ontological diversity about that nexus of issues I called the human condition.

But it follows that no single discipline is in a position to claim hegemonic status. What is needed can be said to be a philosophically sensitive anthropology and an ethnographically well-informed philosophy. And we should add in the contributions of history, psychology, cognitive science, as I said at the outset. Social Anthropology has encounters with the Other built into the core of the discipline. Philosophy often does not. History studies how it really is or was, but often struggles to rise from the particular to the general, for it has nothing but its own imagination to rely on if it tries to consider how else things might have turned out. Without a rich supply of counterfactuals the lessons we are supposed to

be able to draw from history are always a matter of more or less subjective judgement.

But each discipline can and should benefit from the others (despite the academic boundaries between them) where the idea would be to use those others' strengths to compensate for their own weaknesses. A fixation on the Other should not lead us to ignore also commonalities. A concentration on what philosophy or science or even evolutionary psychology would hold up as good examples of robust human universals should not mislead us into underestimating the divergences revealed by ethnography. The Radically Other threatens to be Radically Unintelligible. The Radically Same risks degenerating into the merely parochial.

More boldly, when anthropology proposes underlying ontological schemata it relies on finding enough in common between attitudes towards interiority and physicality on which to base its taxonomy. In action, in *Par-delà nature et culture*, Descola writes first and foremost as a Social Anthropologist, to be sure. But those schemata not only offer a philosophical commentary on the variety of the human condition, but also bequeath to us those deep problems of the very possibility of understanding that I have spoken about. He would be the first to insist that his is not the last word on the subject.

So it is that, working with very different material and employing rather distinct philological methods, I have gained and continue to gain insight and inspiration from Descola's investigations. And I am not the only one from another discipline to do so, for sure. May his retirement serve to release him from extraneous duties in order to concentrate on the fundamentals of his contributions to furthering human understanding.

## BIBLIOGRAPHY

- PENG-YOKE HO, 1991, "Chinese Science: the Traditional Chinese View", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 54, p. 506-519.
- VILAÇA, Aparecida, 2018a, "The devil and the hidden life of numbers: Translations and Transformations in Amazonia", *HAU. Journal of Ethnographic Theory*, 8 (1), p. 6-19.
- VILAÇA, Aparecida, 2018b, « Le diable et la vie cachée des nombres : traductions et transformations en Amazonie », *L'Homme*, 225, p. 149-170.

# DÉCOUVERTE ET OBSERVATION DU PAYSAGE DES HUMAINS ET DES NON-HUMAINS

par

Tiziana MANICONE

*assistante de l'Administrateur du Collège de France,  
assistante de la chaire d'Anthropologie de la nature et de la direction  
du Laboratoire d'anthropologie sociale (Collège de France, CNRS, EHESS, PSL)  
de 2011 à 2016*

C'est l'après-midi du 1<sup>er</sup> avril 2011 ...

Comment pourrais-je oublier cette date ? Les années passent vite, mais les bons souvenirs ne s'effacent pas et sont toujours présents dans la mémoire comment si c'était hier.

Le 1<sup>er</sup> avril 2011, c'est la date à laquelle j'ai rencontré pour la première fois le professeur titulaire de la chaire d'Anthropologie de la nature au Collège de France et directeur du Laboratoire d'anthropologie sociale : Philippe Descola ... Et c'est aussi le jour où j'ai littéralement commencé à « marcher » dans l'univers des anthropologues.

Mon rendez-vous, fixé pour l'après-midi de cet inoubliable 1<sup>er</sup> avril, s'inscrivait dans le cadre professionnel : j'étais en « concurrence » avec deux autres candidats car le poste d'assistant du professeur de la chaire d'Anthropologie de la nature du Collège de France et directeur du Laboratoire d'anthropologie sociale était à pourvoir.

Je dois avouer que mes connaissances sur le Collège de France et sur l'anthropologie étaient, à l'époque, très peu développées. Je savais que le Collège de France était un grand établissement d'enseignement supérieur

et de recherche voué à la diffusion du « savoir qui est en train de se faire », qu'être professeur titulaire d'une des chaires de cette institution était une des plus hautes distinctions de l'enseignement supérieur français et que le Laboratoire d'anthropologie sociale avait été créé par Claude Lévi-Strauss avec le but de permettre aux chercheurs du monde entier de se retrouver et d'échanger dans un lieu cosmopolite, ouvert sur tous les horizons géographiques, toutes les cultures.

Et j'avais lu que Philippe Descola était une des plus grandes figures de l'anthropologie mondiale, spécialiste de l'Amazonie.

Mais j'avais évidemment « révisé » en vue de cet entretien.

Un sentiment de peur se mélangeait donc à l'honneur et au désir de pouvoir rencontrer une telle personnalité. C'était un peu comme exaucer un de mes rêves d'enfance car, parmi les lectures préférées de ma jeunesse, il y avait aussi les voyages des explorateurs. Je garde en particulier gravé dans ma mémoire le souvenir d'un livre qui m'avait été offert, une biographie du médecin et missionnaire David Livingstone, qui participa au mouvement d'exploration et de cartographie de l'intérieur du continent africain. Livingstone fut le premier Européen à observer les chutes d'eau situées sur le fleuve Zambèze en 1855 et il les renomma en l'honneur de la reine Victoria du Royaume-Uni.

Et c'est donc accompagnée de ma grande curiosité et de mon esprit d'aventure que, ce fameux jour, je me suis rendue à mon rendez-vous avec Philippe Descola. Étant en avance, il me fut demandé de patienter dans la salle d'attente située dans la bibliothèque Claude Lévi-Strauss. Pour y accéder, il fallait ouvrir une lourde porte coupe-feu. Et une fois l'« obstacle » dépassé... quelle découverte ! Quelle merveille ! On aurait dit une porte magique qui permettait d'accéder à un autre monde, à une autre dimension ! Je me rappelle que, depuis mon fauteuil, entourée par la chaleur des rouge pompéien et or de la fresque qu'on pouvait admirer sur le mur de cet espace d'attente, j'avais une vision panoramique sur la salle de lecture de la bibliothèque remplie de lecteurs. Je regardais les lumières des bureaux de la mezzanine (qui occupait ces lieux ?), j'observais une vitrine vide placée juste à côté de moi avec, à l'intérieur, seulement des étiquettes sur lesquelles on pouvait lire des noms imprimés (*poupée katchina...*).

Je me suis alors demandée si j'aurais eu l'occasion de revoir cette vitrine avec ses « locataires ».

Absorbée par l'émerveillement de toutes ces découvertes, j'ai été rappelée à la réalité car mon « heure » était arrivée. En traversant l'étroit



Fig. 1. Tiziana Manicone et Philippe Descola au Salon bleu du Collège de France, Paris, 28 mars 2019 (© G. Cometti)

couloir qui amenait au bureau de Philippe Descola, malgré mes jambes tremblantes, j'avais hâte d'arriver à destination.

Philippe Descola m'attendait sur le seuil de la porte et, en me serrant la main, m'invitait à rentrer avec son grand et chaleureux sourire. Et, toujours avec gentillesse, il me présentait le directeur adjoint du laboratoire (cher Dimitri, mes pensées vont à toi aussi).

C'est dans ce bureau (encore un autre endroit merveilleux), de ce fameux 1<sup>er</sup> avril 2011, que mon aventure de découverte et d'observation du paysage des humains et des non-humains a pu continuer pour les années qui ont suivi.

Je pense que les premiers temps de notre collaboration ont été marqués par une « observation » réciproque : on devait faire connaissance, se familiariser les uns les autres. Moi, je découvrais un nouveau monde ; je devais apprendre un nouveau langage, de nouveaux codes, et je devais surtout me familiariser avec le « chef » de ce lieu fascinant ainsi qu'avec tout le collectif qui peuplait le laboratoire. Mon intégration s'est faite tout naturellement et rapidement en partie grâce aussi à la confiance que Philippe Descola m'accordait.

Au fil des années, ce voyage m'a permis de m'enrichir, non seulement professionnellement, mais surtout humainement. Ce fameux 1<sup>er</sup> avril 2011 n'aura donc pas été pour moi un poisson d'avril !

*Grazie mille, Philippe : malgré la distance et les années, un ami est une personne qui reste dans ta vie, et j'ai cette chance...*

# L'ÉNIGME DE LA REPRÉSENTATION DU BLASON DE LA CHÈVRE DE MONTAGNE

chez les Haida de la côte Nord-Ouest

par

Marie MAUZÉ

*anthropologue, directrice de recherche au CNRS*

*Laboratoire d'anthropologie sociale (Collège de France, EHESS, CNRS, PSL)*

Philippe Descola a entrepris depuis une quinzaine d'années des travaux sur les rapports entre « manières de voir et manières de figurer », mettant ainsi en évidence qu'à chacun des quatre régimes ontologiques (animisme, totémisme, naturalisme, analogisme) qu'il a identifiés correspond un modèle iconologique (Descola, 2010, p. 11-18)<sup>1</sup>. Ce texte ne s'inscrit pas dans le cadre théorique d'une « anthropologie de la figuration » (Descola, 2006, p. 167), mais s'interroge, à partir d'un exemple singulier, sur la pertinence de l'analyse formelle dans le décryptage des images de la côte nord-ouest d'Amérique du Nord, indépendamment de la prise en compte du contexte culturel et historique dans lequel les objets ont été produits. En effet, les études ont été essentiellement centrées sur les « symboles » et les modes de représentation des entités humaines ou non humaines, les stratégies de composition et les questions de style<sup>2</sup>. Cette méthode d'analyse sévèrement critiquée, car elle place l'accent sur l'aspect purement visuel des images sans tenir compte de leur véritable signification (Halpin, 1994), est cependant nécessaire dans une première phase de lecture ; elle permet en outre aujourd'hui de combler des lacunes dans la reconstruction de traditions stylistiques claniques ou familiales (Bunn-

Marcuse, 2013, p. 411). Dans ce texte, je m'interrogerai sur la figuration d'un blason chez les Haïda – celui du blason de la chèvre de montagne à partir de l'image de l'ours.

## ANALYSE FORMELLE ET DÉCHIFFREMENT DES IMAGES

La question du déchiffrement des images dans l'art de la côte Nord-Ouest s'est posée depuis la rencontre entre les peuples autochtones et les premiers voyageurs européens qui se sont rendus dans la région à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Elle n'a cessé d'être débattue depuis lors par les anthropologues et les historiens de l'art même si les interrogations ont sensiblement changé de perspective pour intégrer à l'approche formelle une dimension historique et culturelle de la production de ces images (Duff, 1981). Les premiers voyageurs européens qui ignoraient les fondements des conventions esthétiques à l'honneur dans l'art de la côte Nord-Ouest n'ont pas résisté à la tentation d'interpréter les représentations humaines ou zoomorphes sur les objets qu'ils étaient amenés à découvrir lors des échanges à bord des navires avec les autochtones ou lorsqu'ils visitaient les villages. L'analyse du vocabulaire relatif aux artefacts dans les récits de voyage fait clairement apparaître l'usage courant du terme *hiéroglyphe* pour décrire ce qu'ils voient ou reconnaissent dans l'iconographie des œuvres peintes ou gravées ; terme à la fois vague et précis qui permet sous un même vocable de satisfaire à l'exigence de la description sans saisir le sens exact des images car les hiéroglyphes gardent une part de leur mystère, et dans le même temps de formuler des jugements moraux sur l'état d'avancement de ces sociétés (Mauzé, 2005). À tout le moins, le mot *hiéroglyphe* renvoie à « un dessin, une forme, au moyen desquels les peuples anciens ou primitifs entendent signifier une chose » (Connelly, 1995, p. 44).

Comme l'ont observé nombre de spécialistes de l'art de la côte Nord-Ouest, l'analyse formelle des images s'est imposée depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle, négligeant ainsi la prise en compte des contextes d'exhibition des images, de leur fonction et de leur signification. À ce titre, l'ethnologue Marjorie Halpin (1994) a remis en cause « le paradigme boasien » selon lequel il est possible d'identifier les images représentées sur divers supports (à deux ou trois dimensions) en se basant uniquement sur un certain nombre de symboles, c'est-à-dire d'indices renvoyant au prototype de l'espèce animale figurée. Une grande familiarité avec ces symboles permet

de reconnaître le « sujet » figuré : deux incisives et une queue hachurée signalent le castor ; on reconnaît l'épaulard à la présence d'une nageoire dorsale et d'un cercle qui évoque l'évent du mammifère marin. Ou encore, on identifie tel ou tel animal par la forme de son museau ou celle de son œil. Ainsi, comme Boas l'a souligné, l'art de la côte Nord-Ouest se caractérise par un ensemble de conventions permettant l'identification du personnage représenté par l'accentuation de traits caractéristiques ou par l'addition de traits significatifs (Boas, 2003, p. 222-227). Tout se passe comme s'il était toujours possible d'analyser les images, même celles prêtant à confusion, en se basant sur une bonne compréhension des principes qui sous-tendent la structure iconographique. Toutefois, cette identification ne saurait procéder d'une lecture simple qui consisterait à discriminer les éléments qui composent l'image, car leur présence et leur agencement relevant des modes de représentation et des stratégies de composition peuvent susciter des interprétations dissemblables. La figure représentée ne se donne pas à voir d'emblée ; elle n'est souvent connue et reconnue que par l'artiste qui l'a créée et par l'individu détenteur du droit d'utiliser cette image, qu'elle soit de nature animique ou héraldique. Même s'il existe un certain nombre de conventions, les images recèlent leur part d'ambiguïté (Halpin, 1994, p. 7), car elles ne renvoient pas à la représentation d'espèces naturelles<sup>3</sup> comme le présuppose le modèle boasien mais à des entités surnaturelles composites et instables (Halpin, *ibid.*, p. 11), des animaux-blasons<sup>4</sup>, des esprits rencontrés par les ancêtres des lignages ou des clans qui, outre leur capacité à se transformer, sont à l'origine des pouvoirs que détiennent les humains. Certaines images font également référence à des épisodes d'un récit mettant en scène des entités singulières qui ne sont ni des humains ni des animaux, même si les symboles qui les caractérisent font référence à une espèce naturelle. C'est ainsi, par exemple, que le motif du bec crochu considéré comme un attribut caractéristique du faucon (Boas, 2003, p. 220-221) est un trait iconique qui renvoie à une entité ne relevant pas du monde naturel mais à un être possédant la capacité d'apparaître sous plusieurs identités (Duffek and McLennan, 2000, p. 126). Ce trait apparaît notamment dans la figuration du blason de la lune (voir par exemple Hoover, 1981).

Bon nombre d'images font l'objet d'interprétations divergentes car les entités figurées sont hybrides, les repères iconiques incluant des traits saillants relevant de deux espèces. On note notamment que, chez les Tsimshian, les animaux héraldiques comportent des traits humains et non



Fig. 1. Couverture *chilkat* (George Emmons, 1907, fig. 567, p. 377)

humains relevant de plusieurs espèces, ou encore sont conçus comme des manifestations d'un animal (non naturel) doté de qualités et d'attributs spécifiques<sup>5</sup>. La connaissance des règles formelles peut certes aider à décrypter les images, mais celles-ci peuvent être correctement analysées sans prendre en compte le récit qui narre les circonstances de leur acquisition et de leur validation (Barbeau, 1917, p. 560 ; Halpin, 1973). Force est de constater qu'il existe des tensions entre ce qui relève d'une tradition bien individualisée et d'un savoir privé et ce qui est donné à voir dans l'image (Glass, 2011, p. 8)<sup>6</sup>.

L'ambiguïté des images a certes à voir avec la nature des figures représentées mais elle est aussi le résultat de causes plus prosaïques qui tiennent à la circulation des objets entre les différents groupes tribaux de la côte Nord-Ouest. C'est le cas des boîtes et coffres décorés ou encore des capes cérémonielles, dites capes *chilkat*, dont l'origine est attribuée aux Tsimshian, échangées avec les Tlingit et les Haïda, par exemple. Les motifs sont agencés de telle sorte qu'ils sont susceptibles de livrer plusieurs interprétations, l'incertitude satisfaisant la possibilité de l'identification d'une image correspondant à celle d'un emblème familial ou celui de la maison ou du clan. C'est donc en raison de cette ambiguïté formelle que l'acquéreur potentiel pouvait ainsi opportunément reconstituer à partir des éléments qui le constituent le sujet figuré selon ses besoins ou exigences (voir par exemple Glass, 2011, p. 117 ; Bunn-Marcuse, 2013, p. 410), et ce d'autant plus que l'organisation des éléments donne à voir une image très stylisée voire abstraite. Le meilleur exemple est celui fourni par Boas dans *Primitive Art* (1927) à propos de l'analyse des images sur les couvertures *chilkat* qui diffère fortement en fonction de l'attention portée à l'association de certains éléments entre eux et du mode de représentation : ainsi, une même image peut être interprétée comme représentant une baleine ou un loup (fig. 1), un corbeau ou un loup, ou encore un balbuzard ou un castor (Emmons-Boas, 1907, p. 377, p. 387-389 ; Boas, 2003, p. 243-245).



Fig. 2. Coffre funéraire du chef haïda Skedans avec le blason de la chèvre de montagne (Charles F. Newcombe, 1901, Skedans, © Image PN 89 courtesy of the Royal BC Museum and Archives)

### LA FIGURATION DU BLASON DE LA CHÈVRE DE MONTAGNE

Selon les informations recueillies au tournant du xx<sup>e</sup> siècle, le coffre funéraire dont il est question dans cet article a été collecté par Charles Newcombe et acquis en 1901 par l'American Museum<sup>7</sup>. Il était la propriété d'un chef haïda portant le nom de Gida'ntsa, de la moitié Corbeau, appelé aussi Skedans et résidant dans le village du même nom, dans l'archipel des Haida Gwaii<sup>8</sup>. Le coffre, fabriqué à la fin des années 1880 par un sculpteur dont on ne connaît pas l'identité, était destiné à recevoir la dépouille du chef<sup>9</sup>. Ce mode d'inhumation était une alternative à celle du dépôt des ossements ou des cendres des individus de haut rang dans une boîte logée dans une cavité au sommet d'un mât funéraire et dissimulée par une plaque frontale portant l'un des blasons du défunt (Swanton,

1905, p. 132). Selon Newcombe, Gida'ntsa avait assigné à ce coffre une autre fonction que celle qui lui était destinée, à savoir celle de stockage de couvertures considérées comme des biens de grande valeur distribués dans les potlatchs (Glass, 2011, p. 125)<sup>10</sup>.

Sur le coffre sont figurés trois blasons parmi les plus prestigieux de ce chef – l'ours-grizzly sur les deux petits côtés, la lune représentée à la manière d'un oiseau (en raison de la présence du bec), et la chèvre de montagne sur les deux grandes faces. Ces emblèmes ne sont pas d'origine haïda mais ont été transférés aux clans de la moitié Corbeau par les Tsimshian : outre ces trois emblèmes, les Corbeaux ont aussi obtenu des Tsimshian le droit d'exhiber ceux du Faucon, de l'Oiseau-Tonnerre, du Castor et de Tsamos, personnification du bois flotté ou du marcheur des marées, pouvant apparaître sous la forme d'un lion de mer ou d'une baleine (Swanton, 1905, p. 109 ; Boelscher, 1989, p. 141). Des liens d'amitié s'étaient établis entre un précédent chef portant aussi le titre de Skedans ou Gida'nsta – et un dénommé Tsebassa de Kitkatla, qui avaient permis de nouer des alliances et de maintenir des bonnes relations commerciales entre les Haïda les Tsimshian<sup>11</sup>. Selon la tradition orale locale, les deux individus auraient eu un ancêtre commun qui aurait migré de la rivière Nass, ce qui expliquerait la nature exceptionnelle de leur entente. En effet, Tsebassa et Gida'nsta étaient considérés comme appartenant à la même moitié Corbeau (Swanton, 1905, p. 79, p. 108 et p. 113 ; McDonald, 1983, p. 79), la transmission de privilèges d'un chef à un autre établissait des liens de parenté classificatoire qui engendraient des obligations dans les échanges (Boelscher, 1989, p. 146).

Cependant, l'hypothèse du transfert des blasons de la lune et de la chèvre de montagne du chef Tsebassa à Gida'nsta évoquée par Swanton est remise en question par Newcombe qui précise que la transmission des blasons a eu lieu à la génération suivante, lors d'un potlatch qui se serait tenu à Kitkatla par un chef connu sous le nom de Shakes ou Seek, lequel probablement succéda à Tsebassa, Shakes étant lui-même détenteur de ces deux blasons (Glass, 2011, p. 125-128 ; Hoover, 1981, p. 14). Gida'ansta (ou son successeur portant le même titre) aurait été ainsi récompensé par le chef tsimshian en raison de ses efforts pour maintenir la paix entre les différentes tribus de la région. En faisant figurer sur un support matériel des blasons d'origine extérieure, le chef de Skedans avait pour ambition d'afficher ses qualités de faiseur de paix dont il tirait un grand prestige.

On ne sait pas sous quelle forme le blason de la chèvre de montagne a été transmis à Gida'nsta : le chef a-t-il reçu un objet matériel ou le droit à faire figurer l'emblème sur un support de son choix ? La question se pose si l'on prend en considération la nature des transactions dont fait état Swanton entre Tsebassa et deux chefs haïda résidant dans des villages du nord de l'archipel. En effet, ceux-ci obtinrent de Tsebassa le privilège d'exhiber deux emblèmes transmis sous la forme d'objets-blasons (*artifact crests*) et d'images-blasons – l'un reçut un costume de guerre en peau d'ours-grizzly et le droit à la représentation de l'emblème de la lune, l'autre la porte-lune et le droit à la représentation de l'ours-grizzly (Swanton, 1908, p. 754-755).

Peut-on parler d'énigme à propos de la figuration du blason de la chèvre de montagne chez les Haïda ? Pourquoi l'artiste qui a créé l'image ou l'individu qui en a passé la commande a-t-il fait le choix d'emprunter les indices iconiques de l'ours pour figurer l'animal héraldique sur un coffre funéraire<sup>12</sup> ? Les éléments représentant le blason de la chèvre de montagne sur le coffre correspondent aux traits iconiques du prototype de l'ours dans le style haïda, les deux cornes fichées entre les deux oreilles de l'ours opérant comme marqueur distinctif de la chèvre de montagne. Si l'on fait référence au symbolisme classique de la figuration, le museau de la chèvre de montagne est effilé alors que celui de l'ours est plutôt arrondi avec des naseaux ouverts. Dans les œuvres à deux dimensions, la représentation du sabot fendu participe aussi de l'identification de l'image de la chèvre de montagne (Stewart, 1979, p. 42 et p. 48)<sup>13</sup>. Pour mieux saisir l'apparente énigme de la représentation du blason de la chèvre de montagne, il faudrait connaître le récit qui est attaché à l'origine de ce blason et les conditions de la transmission. On peut faire l'hypothèse que Gida'nsta a obtenu le privilège d'exhiber l'emblème, ce qui pouvait laisser une certaine liberté dans la conception de l'image. Cette manière de figurer ce blason semble s'inscrire dans une nouvelle tradition. En effet, le même procédé iconique a été utilisé pour figurer le blason de la chèvre de montagne dans d'autres instances : par exemple, sur le mât funéraire érigé à la mémoire (ou en l'honneur) du chef Skedans (fig. 3) dans le village de Skidegate probablement vers 1870 et qui porte les mêmes emblèmes que ceux figurés sur le coffre<sup>14</sup>. La chèvre de montagne possède des traits identiques à celui de l'ours-grizzly sculpté à la base du mât, l'élément discriminant étant le marqueur des cornes. On retrouve encore le même type de figuration de la chèvre de montagne sur la plaque



Fig. 3. Mât mortuaire du chef Skedans avec les blasons de la lune, de la chèvre de montagne, de l'ours-grizzly (Richard Maynard, 1884, Skidegate, © Image G-03595 courtesy of the Royal BC Museum and Archives)

frontale d'un mât funéraire appartenant à un chef de la moitié Corbeau dans le village de Skedans (Smyly, 1981, p. 70)<sup>15</sup>. Selon Swanton (1905, p. 124), il s'agirait en fait d'une tradition stylistique très répandue chez les Haïda (de la moitié Corbeau), où les sculpteurs prêtent les traits de l'ours-grizzly à la chèvre de montagne, au point que des figures d'ours sans cornes sculptées sur des mâts miniatures ont été identifiées par les artistes eux-mêmes comme étant celles de la chèvre de montagne.

Comment expliquer les fondements de cette tradition ? Certains auteurs (Smyly, *ibid.*) donnent une réponse fondée sur le bon sens en notant que les artistes, n'ayant pas de modèle car l'espèce animale n'est pas native des Haïda Gwaii, utilisaient un prototype d'animal pour en représenter un autre. Cependant, l'ours-grizzly n'est pas non plus un animal indigène de l'archipel alors que l'ours noir fait partie de la faune locale, procurant ainsi un modèle iconique, qui diffère peu de l'image de l'ours-grizzly. Il est aussi intéressant de noter que si le blason de la chèvre de montagne est associé à plusieurs récits chez les Tsimshian, ce blason, sous couvert d'une plus ample vérification, ne semble pas être figuré sur les mâts héraldiques ou sur tout autre support (Halpin, 1973 ; Barbeau, 1990, vol. 2). En l'absence d'un modèle archétypal, même issu d'une autre tradition artistique, les sculpteurs haïda ont mobilisé leur savoir-faire et leur génie pour fabriquer une image représentant une entité quasi hybride combinant les traits de deux espèces différentes. Ainsi que le souligne l'artiste haisla, Lyle Wilson (Glass 2010, p. 125), Gida'nsta – et devons-nous ajouter les autres individus en s'appropriant ce blason et les artistes qui en ont inventé un modèle type ? – ont en quelque sorte « indigénisé » ou « haïdaïsé » un emblème d'origine exogène en recourant à une image familière – celle de l'ours – transformée par un trait indiciel permettant l'identification de la figure représentée.

## BIBLIOGRAPHIE

- BARBEAU, Marius, 1917, « Review of "Tsimshian mythology" » by Franz Boas », *American Anthropologist*, 19, p. 548-563.
- , 1990 [1950], *Totems Poles According to Crests and Topics*, vol. 1, *Totems Poles According to Locations*, Vol. 2, *With Foreword by G. F. MacDonald*, Ottawa, Canadian Museum of Civilization.

- BOELSCHER, Marianne, 1989, *The Curtain Within. Haida Social and Mythological Discourse*, Vancouver, University of British Columbia Press.
- BOAS, Franz, 1916, *Tsimshian Mythology. Thirty-First Annual Report of the Bureau of American Ethnology (1909-1910)*, Washington D. C., Smithsonian Institution.
- , 2003 [1927], *L'Art Primitif*, Paris, Éditions Adam Biro.
- BUNN-MARCUSE, Katryn, 2013, « Form First, Function Follows. The Use of Formal Analysis in Northwest Coast Art History », p. 404-443 in Charlotte Townsend-Gault, Jennifer Kramer et Ki-Ke-Kin (eds): *Native Art of the Northwest Coast. A History of Changing Ideas*, Vancouver, UBC Press.
- CONNELLY, Frances, 1995, *The Sleep of Reason. Primitivism in Modern European Art and Aesthetics 1725-1907*, University Park, University of Pennsylvania Press.
- DE LAGUNA, Frederica, 1972, *Under Mount Saint Elias. The History and Culture of the Yakutat Tlingit*, Washington, Smithsonian (« Contributions to Anthropology »), 3 vol.
- DESCOLA, Philippe, 2006, « La fabrique des images », *Anthropologie et sociétés*, 30 (3), p. 167-182.
- DESCOLA, Philippe (sous la dir. de), 2010, *La Fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation*, Paris, musée du quai Branly.
- DUFF, Wilson, 1981, « The World is as Sharp as a Knife. Meaning in Northern Northwest Coast Art », p. 209-224 in Donald Abbott (ed.): *The World is as Sharp as a Knife. An Anthology in Memory of Wilson Duff*, Victoria, British Columbia Provincial Museum.
- EMMONS, George, 1907, « The Chilkat Blanket. With Notes on the Blanket Designs by Franz Boas », *Memoirs of the American Museum of Natural History* (New York, American Museum of Natural History), 3 (4), p. 329-404.
- GLASS, Aaron, 2011, *Objects of Exchange. Social and Material Transformation on the Late Nineteenth Century Northwest Coast*, New York, The Bard Graduate Center.
- GUNTHER, Erna, 1966, *Art in the Life of the Northwest Coast Indian*, Portland, The Portland Art Museum.
- HALPIN, Marjorie, 1973, *The Tsimshian Crest System. A Study Based on Museum Specimens and the Marius Barbeau and William Beynon Field Notes*, Vancouver, University of British Columbia (Ph.D. thesis, Department of Anthropology and Sociology), mimeogr.
- , 1994, « A Critique of the Boasian Paradigm for Northwest Coast Art », *Culture*, xiv (1), p. 5-16.
- HOLM, Bill, 1965, *Northwest Coast Art. An Analysis of Form, Seattle A Study Based on Museum Specimens*, Seattle, University of Washington Press.
- HOOVER, Alan, 1981, « Notes on the Iconography of the Moon », p. 143-152 in Donald Abbott (ed.): *The World is as Sharp as a Knife. An Anthology in Memory of Wilson Duff*, Victoria, British Columbia Provincial Museum.

MACDONALD, George, 1983, *Haida Monumental Art. Villages of the Queen Charlotte Islands*, Vancouver, University of British Columbia Press.

—, 1996, *Haida Art*, Seattle, University of Washington Press.

MAUZÉ, Marie, 2005, « La peinture comme écriture. Un regard sur l'art de la côte nord-ouest d'Amérique du Nord au XVIII<sup>e</sup> siècle », p. 133-146 in Michèle Coquet, Brigitte Derlon et Monique Jeudy-Ballini (sous la dir. de) : *Les Cultures à l'œuvre. Rencontres en art*, Paris, Biro éditeur et Éditions de la Maison des sciences de l'Homme.

MCLENNAN, Bill et Karen DUFFEK, 2000, *The Transforming Image. Painted Arts of Northwest Coast First Nations*, Vancouver, UBC Press.

SMYLY, John et Carolyn, 1981, *Those born at Koono. The Totem poles of the Haida village of Skedans Queen Charlotte Islands*, Vancouver, Hancock Publishers.

STEWART, Hilary, 1979, *Looking at Indian Art of the Northwest Coast*, Vancouver, Douglas et McIntyre.

SWANTON, John, 1905, *Contributions to the Ethnology of the Häida*, Leyde & New York, John Brill et G. E. Stechert (« *Memoirs of the American Museum of Natural History* », vol. 8, Part 1).

—, 1908, *Haida Texts. Masset Dialect, Memoirs of the American Museum of Natural History*, Leyde et New York, John Brill et G. E. Stechert (« *Memoirs of the American Museum of Natural History* », vol. 14, Part 2).

WRIGHT, Robin, 2001, *Northern Haida Master Carvers*, Seattle, University of Washington Press.

## NOTES

1. Voir *La Fabrique des images*, titre du catalogue et de l'exposition qui s'est tenue au musée du quai Branly-Jacques Chirac de février 2010 à juillet 2011.

2. Bill Holm (1965) a identifié trois modes fondamentaux de représentation : la représentation configurative, la représentation expansive et la représentation distributive ; chaque mode correspondant à une gradation allant du réalisme au schématisme le plus abstrait.

3. John Swanton (1905, p. 144) remarque que pour les Häida, les animaux sont potentiellement des êtres surnaturels.

4. Les blasons ne renvoient pas tous à un prototype animal. Certains blasons sont associés à des monstres, des phénomènes naturels, des éléments du paysage, des phénomènes naturels ou encore des objets manufacturés (voir Boas, 1916, p. 500 ; Swanton, 1905, p. 107 ; De Laguna, 1972, p. 458). Ils sont acquis à l'occasion d'une rencontre entre les ancêtres fondateurs des maisons ou des clans avec des esprits surnaturels. Les blasons peuvent également être transmis dans certaines circonstances d'un humain à un autre

humain. Un blason pouvait être gravé sur un objet manufacturé d'origine européenne, cet objet venant de l'extérieur étant approprié comme blason et considéré comme un bien de prestige. C'est le cas d'un mousquet répertorié dans les collections haïda du Museum of Anthropology à l'université de la Colombie-Britannique (MOA A 7880). La bouche du mousquet (fabriqué vers 1860) a été raccourcie ; sur la crosse et le canon ont été incisés des motifs blasonnés représentant respectivement un épaulard et un oiseau (non identifié). Je remercie Karen Duffek d'avoir porté cet exemple à mon attention.

5. À la différence des autres groupes de la côte Nord-Ouest, les Tsimshian ont élaboré un système héraldique qui inclut des qualités spécifiques de l'animal blason, tel « Le prince des Épaulards ou « L'épaulard fendu » (Duffek et McLennan, 2000, p. 120 ; voir aussi Halpin, 1973). Dans son cours du 7 mars 2017, Philippe Descola, en s'appuyant sur les travaux de Marjorie Halpin, a mis en évidence que, dans le cas tsimshian, la différenciation entre les groupes sociaux ne relève pas des différences entre les espèces mais que l'opérateur totemique a partie liée à l'attribution de qualités aux entités-blasons.

6. Cela vaut aussi pour l'identification des masques utilisés dans les cérémonies. Seuls les membres d'un clan ou d'une société de danse qui en possède le droit d'usage sont en mesure de commenter leur origine, leur fonction et leur signification (voir Gunther, 1966, p. 117).

7. N° d'inventaire : AMNH 16/8802 ; dimensions : 160 x 84 x 67,5 cm).

8. Skedans est une version déformée par les traiteurs de fourrures du nom du chef Gida'nsta. Le village était connu sous plusieurs noms : Koona ou encore Huadji-lanas (ville de l'ours-grizzly) (MacDonald, 1983, p. 79).

9. Les coffres funéraires étaient déposés sur des sculptures zoomorphes horizontales.

10. À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, sous l'influence des missionnaires, les Haïda ont abandonné ce mode d'inhumation pour adopter les pratiques d'inhumation en pleine terre des Euro-Canadiens.

11. Les Haïda acquéraient auprès des Tsimshian des denrées alimentaires (graisse d'eulachon), des matières premières (fourrures, ou corne et laine de chèvre de montagne) ou encore des produits manufacturés (hochets-corbeau ou couvertures tissées).

12. Les blasons sont représentés sur différentes catégories d'objets à deux ou trois dimensions qui varient selon les sociétés de la côte Nord-Ouest : mâts héraldiques, mâts mortuaires, frontons de maison, plats, louches et cuillers cérémoniels, chapeaux, masques (chez les Haïda).

13. Chez les Haïda, l'image de la chèvre de montagne apparaît sur des pipes en argilite (Wright, 2001, p. 157-158) ou sur des couvertures blasonnées (MacDonald, 1996, p. 18-19).

14. Newcombe rapporte que le mât a été érigé par la sœur de Skedans (Gida'nsta) et son époux, le chef Skidegate, lors d'un grand potlatch auquel Skedans lui-même était présent

(MacDonald, 1983, p. 52) (voir aussi Barbeau, 1990, p. 149 et p. 395-396). Sur la plaque en bois placée au sommet du mât a été sculpté le blason de la lune. C'est vers 1870 que les Haïda se sont regroupés dans deux villages principaux, Skidegate et Masset, en raison du fort déclin de population causé par une grave épidémie de variole en 1862 qui s'est propagée sur toute la côte ouest de la Colombie-Britannique.

15. Sur le mât est figuré le blason de l'ours-grizzly ou celui de l'ours-grizzly de la mer identifié ainsi en raison de la présence d'une nageoire dorsale entre les pattes de la figure. Sur les côtés de la partie inférieure du mât sont incisés deux cuivres superposés symbolisant la richesse du chef (Smyly, 1981, p. 70).



# DEMAIN TU REVIENDRAS AUTRE

par  
Nastassja MARTIN  
*anthropologue*

*Automne 2018  
Région de l'Icha, territoire Even, Kamtchatka.*

La neige et le froid menacent, les bords de la Tvaïanskaïa commencent à geler. Les moteurs des bateaux sont cassés, nous ne disposons pas des pièces nécessaires pour les réparer ; et quand bien même nous les aurions eues à portée de main, nous n'avons plus d'essence. Comme de coutume, quitter la forêt s'annonce compliqué. L'automne est bien entamé et ça se sent, des saumons en décomposition flottent sur la rivière, une odeur de mort et de pourri infuse l'air, une petite dépression guette chacun d'entre nous. Le soleil se lève sous un ciel gris et pesant, nous chargeons nos affaires et nos vivres sur les montures. Il nous faut quitter Tvaïan au plus vite pour éviter que la neige toute proche nous assigne à résidence jusqu'à la fin de l'hiver. Daria et ses fils, Ivan et Valodia, se hissent sur deux chevaux blancs et un gris pommelé ; moi et ma fille Ayla montons sur un cheval bai, renommé *françouz* depuis trois ans, clin d'œil à notre présence parmi eux à Icha.

Il nous faudra toute une journée pour rejoindre Manach', l'un des trois autres camps de chasse de la famille, à quelque quatre-vingts kilomètres au nord, à partir d'où nous pourrions envisager de rejoindre la seule piste carrossable de la région, soixante kilomètres à l'ouest. Nous arrivons à onze heures du soir, trempés et frigorifiés. Artium, le frère de Daria, nous y attend avec son neveu Mikouleï.

L'accueil est sobre mais efficace, il fait chaud, nous avalons une soupe de têtes de poissons et nous nous affalons par terre sur les couches en peau de renne près du poêle. Je me réveille le lendemain matin en pensant au moyen par lequel nous allons rejoindre la piste, je suis impatiente de rentrer chez moi, même si « chez moi », c'est encore très loin. Le branle-bas de combat au-dehors me fait comprendre que depuis hier les plans ont changé, et comme cela arrive régulièrement sur le terrain, nous entrons à nouveau dans une zone de flou et d'indéfini indescriptiblement agaçante pour moi car je ne dispose d'aucune clé de compréhension pour en sortir. Ivan passe devant moi sans un regard, une selle chargée sur son épaule, il se dirige vers les chevaux. Je l'interpelle, lui demande où il va, « *na rubalke*, me répond-il laconiquement, finalement nous devons pêcher encore un peu avant de quitter la forêt ».

Je riposte immédiatement à ce changement de programme intempestif en annonçant à Ivan et son cousin que je viens avec eux. Je sens immédiatement la gêne du premier et la désapprobation du second. À contrecœur ils me désignent le cheval que je peux monter, Mikouleï marmonne tout bas en se détournant, Ivan me tend un filet et une longe avant de s'éloigner au pas de course. Après deux heures de cheminement dans la forêt, nous débouchons sur une toundra d'altitude au sol spongieux. Au milieu se dessine un lac aux eaux noires immobiles. Nous mettons pied à terre. Ivan et Mikouleï, toujours silencieux, débâtent les chevaux, commencent à gonfler le bateau, entassent la senne dans le fond de l'embarcation. « On dirait qu'il n'y a pas grand-chose », dit Ivan en regardant la surface placide du lac. Il s'enfonce dans l'eau jusqu'à mi-cuisses, et lorsqu'elle lèche le haut de ses bottes, il s'élanche sur le bateau, faisant contrepoids face à son cousin. Je suis sur la rive, je les observe déployer le filet sur toute la longueur du lac. Mes pieds pataugent dans une fange noirâtre, pleine de carcasses de poissons en décomposition. Je pars faire quelques pas pour endormir ma fille emmitouflée contre mon ventre, son corps se détend, je l'enroule dans ma grosse veste en duvet et la dépose sous l'arbre qui surplombe le lac. Je me détourne et jette à nouveau un regard vers la berge : je saisis enfin les raisons de la mauvaise humeur et du silence qui ont présidé à cette journée.

Ivan et Mikouleï ont ramené le filet sur la rive. Il n'y a pas cinq ou dix saumons, mais une soixantaine de corps qui se trémoussent dans la boue en cherchant désespérément leur air. Je me rappelle les gestes d'Ivan tout au long de l'été. Ses mains qui chaque matin libéraient les saumons

dont nous n'avions pas besoin pour la journée, surtout les femelles encore vivantes. Je le revois penché sur la rivière de Tvaïan, les mains plongées dans l'eau, tentant de réimprimer le mouvement de la nage et sa vitalité à une femelle épuisée par une nuit de bataille contre les mailles du filet. « Allez, vas-y », lui avait-il dit, lorsqu'après quinze minutes il l'avait relâchée dans le courant où elle s'était élancée en frétilant. Je cligne des yeux pour faire disparaître la vision. Ivan, la mine sombre, est en train d'éventrer toutes les femelles pour en sortir le caviar, son cousin le seconde, il maintient ouvert entre ses jambes un grand sac en toile imperméable, qui se remplit peu à peu d'œufs rouges et gluants. Les quelques mâles qui restent ne sont pas remis à l'eau, ils gisent à terre comme de vulgaires objets, ce qu'ils n'ont jamais été, à ma connaissance, pour aucun des membres de cette famille Even. Je m'approche d'eux l'air de rien, en tentant de ne pas dramatiser : « Ça va être dur de préparer tous ces poissons et de les fumer, il y a en beaucoup... » Ivan lève la tête, esquisse un sourire forcé. « Disons que c'est notre cadeau pour les ours. Ils vont être contents ce soir, que quelqu'un leur ait mâché le travail pour s'offrir un grand festin. » Je souris à mon tour. D'accord, les ours.

Quelques heures plus tard, tout est empaqueté et bien ficelé sur les montures, nous repartons, nous tournons le dos à la rive du lac, jonchée de corps gluants et sans vie. Un lourd silence s'installe à nouveau, qui se transformera en colère quelques heures plus tard, explosant sous forme de dispute entre les deux cousins et portant sur le fait qu'« elle » ait tout vu, qu'« elle » sache, que même si « ils ne font pas ça », ils le font quand même.

Sur le chemin du retour, les garçons m'ont fait promettre de ne rien dire à Daria, j'ai ri intérieurement de cette requête absurde parce qu'eux comme moi savent qu'elle sait très bien ce qu'ils sont allés faire au lac noir, que pour gagner les quelques kopecks de plus qui leur permettront de réparer les moteurs de leurs bateaux et de leurs motoneiges, ils participent eux aussi à ce gigantesque secret de polichinelle qui concerne la plupart des Russes du Kamtchatka. Braconner le caviar en forêt et le vendre illégalement de retour au village est en effet loin d'être anecdotique ; caviar qui sera en bout de chaîne reconditionné légalement dans de petites boîtes bleu et rouge et vendu aux touristes en partance à l'aéroport de Petropavlovsk, ravis de pouvoir ramener un produit « local et naturel » à la maison.

« Braconner » est un mot à la fois classique et tabou dans l'extrême-est de la Russie. Toutefois, chez les Even de la région d'Icha, ce terme est, sinon proscrit, prononcé à voix très basse, d'abord et avant tout parce qu'ils écoutent. Les animaux, comme c'est le cas chez la plupart des collectifs animistes du Grand Nord, sont des *alter ego* doués d'intentions et de puissances comparables à celles des humains ; pour s'en prémunir comme pour s'attirer leurs faveurs, on leur prodigue des formes d'attention et de considération bien particulières. Si la mise à mort qui conclut une chasse (ou une pêche) réussie ne pose pas de problème en soi – au contraire, elle est un moyen de clore le cycle périlleux des métamorphoses qu'implique la chasse en milieu animiste et de « revenir à soi » (Martin, 2016) –, la surchasse (ou la surpêche), si elle est de surcroît doublée du mépris du corps de l'animal après la mort, n'est jamais favorable à une « écologie des relations » (Descola, 2011) équilibrée, *a fortiori* lorsqu'il s'agit d'animaux migrants. Pour Daria comme pour tant d'autres chasseurs-pêcheurs en Béringie, le plus important, pour pouvoir vivre en forêt, est de s'assurer que les êtres avec lesquels ils cohabitent puissent revenir vers eux l'année suivante. « Demain, tu reviendras autre », chuchote-t-elle systématiquement à l'animal qu'elle vient de tuer, alors qu'elle retire précautionneusement la peau qui enveloppe son corps, qu'elle se saisit de la tête et l'oriente de telle manière que ses yeux désormais vides regardent vers l'est : il s'agit de faciliter le passage de l'âme dans l'autre monde, puis le retour à l'incarnation.

Daria n'est pas une écologiste moderne camouflée dans le corps d'une animiste séculaire. Elle n'a qu'une vague idée de ce que peut représenter la question de la « Nature » au sens occidental du terme, elle ne sait pas ce que signifie « gérer des ressources et des stocks », ni les raisons qui nous poussent à protéger certaines espèces et pas d'autres ; encore moins ce qu'impliquent pour nous, au niveau planétaire, les conséquences désastreuses du réchauffement climatique.

Ce qu'elle possède, en revanche, c'est une connaissance approfondie – cette fois-ci comparable aux savoirs naturalistes et spécialisés des éthologues – des modes de vie des animaux qu'elle poursuit, en rêve la nuit par l'esprit comme pendant la chasse diurne et incarnée. Lorsqu'elle raconte à ses petits-enfants l'importance du retour des saumons en l'occurrence, elle ne le fait jamais en insistant sur la nécessité de ce retour pour les humains (bien que sans eux, la vie deviendrait réellement invivable dans la forêt du Kamtchatka), mais en mettant ses interlocuteurs

dans la peau du saumon qui remonte à la source de sa naissance, pour le comprendre « de l'intérieur » :

« Les saumons vêtus de leur tenue nuptiale sont enfin arrivés au bout de leur voyage, pour les plus chanceux, parce que nombre d'entre eux sont morts d'épuisement, ou ont été pêchés par des gens en route, des humains ou des ours. Ils forment désormais des couples, nagent côte à côte et jouent, fouillent les galets de leur nez, chassent les limons déposés au fond du lac. Arrive cet instant qu'elle seule connaît, où la femelle s'immobilise au-dessus de son nid et dépose les œufs en frétilant des nageoires. Son corps est parcouru d'un spasme, comme chez nous. Le mâle se précipite alors, se fige lui aussi au dessus du nid et recouvre les œufs de sa laitance. À la fin du mois d'octobre tout est déjà terminé dans les lacs de la toundra. Le gros du banc a frayé et meurt. Les saumons gisent au fond, désagrégés et pourris, à côté de leurs enfants à naître, pour ceux qui n'ont pas été emportés par le courant. Les beaux corps argentés et pleins de vie, qui avaient déjà commencé à se décomposer de leur vivant (ils étaient recouverts d'une masse visqueuse jaune et grise bien avant de mourir) flottent désormais tout près des bébés dans leurs œufs. Au printemps suivant, lorsqu'ils naîtront, ils n'auraient rien eu à manger si leurs parents ne s'étaient pas laissés mourir près de leurs nids, s'ils ne s'étaient pas sacrifiés pour leurs enfants qu'ils ne rencontreront jamais. »

Ce matin, je m'assois à côté de Daria dans la yourte, une tasse de thé brûlante entre les mains. Elle semble mal à l'aise. Les garçons sont repartis tout seuls au lac noir à l'aube. Je fixe Daria avec un regard interrogateur, je n'ai même pas besoin de lui poser la question qui me brûle les lèvres. « Je sais », elle me dit. Les yeux brillants, elle commence à parler. « *Doucha balit* », « ça me fait mal à l'âme », dit-elle. « Si j'y étais allée, moi, sur la berge du lac noir, j'aurais dû préparer tous les poissons correctement... mais c'est impossible, il y en a trop. » Daria baisse les yeux, soupire. « J'ai peur », dit-elle encore. *Ils* ne vont jamais laisser passer ça... *ils* n'oublieront pas. »

Elle m'explique par la suite qu'elle laisse ses enfants braconner de temps en temps, mais qu'elle ne le fait pas de la même manière que les Russes ; elle et sa famille ne cherchent pas à s'enrichir sur le dos des animaux, mais simplement à gagner le peu d'argent qui leur permettra

d'acheter ce dont ils estiment avoir besoin en forêt : l'essence, les pièces mécaniques, le sucre, la farine, le tabac et le thé.

La trappe à la zibeline en hiver relève de la même problématique et met en exergue cette situation tout à fait paradoxale : pour continuer de vivre en forêt, et maintenir des relations de type animiste avec les non-humains qui les entourent, le clan familial de Daria se trouve placé au cœur et à la source mêmes de l'un des commerces les plus florissants de notre modernité, à savoir l'industrie des produits de luxe, de la mode à la gastronomie. Les fourrures et le caviar qu'ils sortent de leurs bois au prix de grands risques et aux dépend de ceux qu'ils respectent le plus finiront dans les assiettes ou sur les corps de ceux que l'on appelle « les riches », quelque part loin de la forêt d'Icha. Si en repartant en forêt à la chute de l'Union soviétique et en se soustrayant au regard du tout-État, le clan de Daria a regagné une forme « d'autonomie » et de « liberté », pour le dire dans leurs propres mots, les motifs de l'économie capitaliste n'ont pas tardé à parvenir jusqu'au fond de leurs bois ; plus encore, en redevenant chasseurs-pêcheurs dès 1989 et en abandonnant les élevages de rennes qui, de toute manière, ne leur appartenaient plus depuis la collectivisation, ils ont quelque part créé les conditions d'existence de ce commerce malaisé qui allait s'installer avec notre modernité.

La vapeur s'échappe de la théière posée sur le feu et monte en volutes jusqu'à l'ouverture sommitale noircie par la suie. « L'injustice, me dit Daria, c'est que la police et les gardes-chasse ne s'acharnent que sur les petits, les indigènes surtout. Les pêcheries industrielles florissantes en mer d'Okhotsk ratissent les fonds marins avec leurs chalutiers, en toute légalité... Les braconniers russes donnent de bons bakchichs aux contrôleurs, et ne sont jamais inquiétés. » Daria plisse les yeux et les plante dans les miens : « Est-ce que c'est pareil en Alaska ? » Je baisse la tête, fixe un point sur le plancher cabossé de la yourte. Je laisse remonter les souvenirs, et j'entends résonner les échos des débats que nous avons eu avec les Gwich'in au sujet des pêcheries à l'embouchure de la rivière Yukon. Je relève la tête. « Oui, c'est pareil, je dis. C'est une mafia », conclut-elle.

Le problème de Daria ici n'est pas seulement d'être hors la loi lorsque sa famille pratique le braconnage. Daria est coincée entre deux mondes, deux économies, deux injonctions contradictoires : gagner de l'argent et survivre en forêt ; s'assurer du retour des migrants et maintenir les échanges avec le monde moderne ; trouver les moyens d'obtenir

les produits qu'elle convoite sans se mettre les non-humains à dos. Le problème de Daria, c'est que les animaux, qui sont attentifs aux mots et aux actes que l'on pose dans le monde, finissent par faire payer les humains pour leur manque d'égards. Comme c'est le cas chez la plupart des collectifs animistes de la région béringique, la famille de Daria considère que le monde qui l'entoure est informé en permanence des faits et gestes des humains. Dire que nous nous trouvons dans un environnement « socialisé en tout lieu » (Descola, 2005, p. 61) implique qu'un dialogue entre les collectifs humains et non humains est non seulement possible mais nécessaire, quoiqu'il ne se manifeste que rarement sous une forme totalement stabilisée et contrôlable. C'est précisément pour cette raison que Daria et Vassia baissent la voix et chuchotent à l'aube dans la yourte ensommeillée lorsqu'ils se racontent leurs rêves. « Tu as peur de réveiller les autres ? » j'avais demandé un matin d'été. « Non, je ne veux pas qu'ils entendent, dehors », avait répondu Daria. « Mieux vaut ne pas trop parler, sur eux... parce que quand tu parles, ça arrive. » La parole performative dans la forêt d'Icha n'est pas un mythe, mais une réalité périlleuse avec laquelle il faut composer au quotidien.

L'heure est enfin au départ mais là encore, rien ne se passe comme prévu. Depuis quelques semaines cet automne, un Russe nommé Nikolai sillonnait la rivière. Il disait connaître Vassia, le beau-fils de Daria, et était venu à Icha pour braconner, mais ça, évidemment, je ne l'ai compris que bien après l'avoir rencontré. Je me suis d'emblée sentie très mal à l'aise auprès de cet homme épais et rougeaud qui hurlait tout le temps, mais j'ai dû faire taire mes *a priori*, car c'est finalement lui qui nous a proposé de nous rapatrier au village avec son véhicule, qu'il avait laissé au bout de la piste. Après avoir parcouru en bateau les soixante kilomètres qui nous en séparaient, nous nous sommes, Daria, ses fils, ma fille et moi, entassés à l'arrière du vieux *komaz* avec les dizaines de jerricans de vingt litres pleins d'œufs de saumon, préparés et emballés la veille par Ivan, qui après les avoir fait passer par trois tamis comme il se doit, les a salés pour la conservation puis scellés. Les vingt-quatre heures de route sur la piste cahoteuse furent extrêmement pénibles, ponctuées de nombreuses pannes et embourbements, et de jurons russes tonitruants. Au matin de notre arrivée au village de Milkovo, Ivan nous débarqua chez des amis de la famille et partit seul avec Nikolai afin de « mettre le caviar en sûreté » avant d'entrer en contact avec son intermédiaire à la ville, et de pouvoir le vendre.

Le lendemain, nous rejoignons Petropavlovsk, la fille de Daria vient nous chercher à l'arrêt de bus avec ses quatre enfants et nous nous entassons tous dans un petit appartement délabré que je loue pour nous au « kilomètre 5 » de l'artère principale de la ville, mon avion part dans deux jours. Le fils de Daria, quant à lui, a enfin rencontré son contact, il va pouvoir vendre le caviar. Cependant, ce matin, un coup de fil change tout. Ivan, cet homme de peu de paroles qui ne hausse jamais la voix, hurle dans le combiné du téléphone. La conversation dure quinze minutes, puis il raccroche brutalement. Je l'interroge du regard. « Nikolai ne rendra pas le caviar », me dit-il, dépité. Il me raconte les grandes lignes de leur conversation, me dit qu'il l'a menacé de demander à tous ses cousins de sortir de la forêt, pour le forcer à leur rendre ce qui leur appartient, c'est-à-dire, précisément, vingt jerricans de vingt litres, d'une valeur approximative de 250 euros pièce – de quoi se procurer tout ce dont le clan familial a besoin pendant plus d'un an. Deux heures plus tard, tout s'emballe. Nikolai a appelé la police, sans mentionner évidemment le caviar dont il est en possession mais en dénonçant Ivan et sa famille comme braconniers, et en posant une main courante contre eux sous prétexte de menaces à sa personne. Quelques heures plus tard encore, Ivan est interpellé par les autorités de Milkovo, et se voit obligé de nous quitter pour aller immédiatement se « rendre » à la police sous peine d'incarcération, avec interdiction de retourner chez lui en forêt pour l'instant.

Le soir même, nous nous retrouvons entre femmes, Daria et sa fille Yulia, sa fille Vassilina, moi et ma fille Ayla. Nous tournons nos cuillères en silence dans nos tasses de thé. Des larmes roulent sur les joues de Daria. « Tu vois ?, me dit-elle enfin. C'était sûr, j'aurais dû le savoir, j'aurais dû le prévoir. *Ils* se sont vengés, comme je te l'avais dit. Nous sommes allés trop loin, cette fois. C'est ça qu'*ils* nous disent. »

Dans l'avion de retour, je ressasse les événements des derniers jours, et une sourde colère m'envahit. J'entends cette petite voix récurrente qui me raconte, une fois encore, la même vieille histoire : les riches contre les pauvres, les modernes contre les indigènes, les capitalistes contre les animistes, le rapport de force inévitablement déséquilibré, depuis le commencement, la domination imparable, si bien ancrée dans l'histoire coloniale que rien ni personne ne pourra, jamais, inverser la donne. Je suis accablée, j'ai l'impression d'avoir tout fait pour traduire un mode de vie justement *alter* et encore bien vivant, mais je me trouve de nouveau

confrontée à l'inéluctable dénouement tragique d'une relation avariée entre eux et nous. Je me ressaisis. Ce n'est pas ce que Daria a dit, je projette. Daria, la première concernée, ne comprend pas cet événement ainsi, je dois sortir de mes jugements de valeur pour essayer de saisir, vraiment, la réponse qu'elle est en train de formuler. Daria a déjà évacué de sa mémoire Nikolaï le voleur. Elle évoque en revanche les saumons, et le fait que c'est bien eux qui sont à l'origine de ce drame domestique, puisqu'ils leur font payer leurs actes déplacés. Est-ce une manière réflexive pour Daria de se ressaisir d'emblée de sa puissance en ne laissant pas aux êtres du monde moderne la capacité de définir ce qu'il leur arrive à eux, et en leur refusant un quelconque pouvoir sur leurs existences ? Pas seulement.

La question qui se pose ici est bien plus abyssale, et pourrait être formulée ainsi : comment se fait-il que Daria et sa famille expérimentent un retour de bâton d'une telle violence lorsqu'ils transgressent les règles des « bonnes relations » envers les non-humains qui les font vivre, alors que les Russes, quant à eux, qui s'adonnent à des pratiques de braconnage à une échelle sans commune mesure avec celles des indigènes, ne sont soumis à aucune conséquence directe et au contraire s'enrichissent ? Un esprit occidental dirait que les indigènes, tous simplement, ignorent les jeux de pouvoir et les codes propres à l'économie capitaliste, et que le reste (les saumons qui se vengent) est affaire de croyance. Mais si l'objet de l'anthropologie est bien de traduire les propriétés de modes d'existence distincts qui déploient leurs réalités sur un même plan, horizontal et non hiérarchisable, alors une fois encore, il faut percevoir et comprendre ce que dit Daria. La « trahison » des humains envers les saumons dont elle fait état ne peut en effet pas rester sans conséquences, puisqu'elle implique justement que les Even ont failli à la tâche la plus importante qu'ils s'étaient assignée : s'assurer du retour d'autres qu'eux-mêmes en s'occupant le mieux possible du passage des âmes mortes dans l'autre monde et donc de la reconduction future de la vie en forêt.

Ce récit recèle un intérêt fondamental pour l'anthropologue : si au sein de l'ontologie naturaliste telle qu'elle s'est constituée historiquement, parachevant son institution aux moyens de l'économie capitaliste, nous avons sinon effacé, du moins secondarisé les conséquences directes de nos manques d'égards vis-à-vis des non-humains, chez ceux qui disposent encore d'une praxis profondément animiste, les animaux ont la capacité de « répondre » aux humains et à leurs actes pour leur manifester le déséquilibre qu'ils ont engendré. Cette idée pourrait d'ailleurs contribuer

à expliquer de manière assez cohérente la raison pour laquelle nombre de collectifs indigènes animistes n'ont jamais réussi à « s'intégrer » de manière satisfaisante aux nécessités économiques du monde moderne : comment exploiter les êtres qui nous entourent de manière efficace si chaque fois, on s'expose à des représailles pouvant entraîner des conséquences désastreuses ? En témoigne Ivan, qui coincé dans un appartement de Milkovo en attendant que la police le laisse repartir en forêt, m'envoya un sms deux mois plus tard alors que je me trouvais de nouveau en France : « J'ai décidé d'arrêter de faire ça, quoi qu'il en coûte. Ils m'ont montré la limite. Et moi je veux pouvoir continuer à vivre avec eux en forêt. »

À cet endroit précis de l'histoire, c'est à Philippe Descola (2005, p. 497) qu'il nous faut revenir, car c'est bien lui qui a posé, en précurseur, les jalons nécessaires pour penser ce type de situation :

« Les cultures et les civilisations font preuve d'une remarquable permanence lorsqu'on les envisage du point de vue des visions du monde, des styles du comportement et des logiques institutionnelles qui signalent leur caractère distinctif. »

Que nous révèle cet événement, sinon que l'ontologie animiste et les « propriétés des existants » (Descola, 2005, p. 176) qu'elle implique selon Philippe Descola produisent des effets majeurs à l'heure actuelle, lorsqu'elles sont confrontées au naturalisme et à l'économie de marché ? Les conséquences du choc entre ces deux ontologies (Martin et Morizot, 2018) ne sont pas simplement symboliques ou conceptuelles : elles sont tangibles et troublantes, quoique largement incalculables tant ce qu'elles impliquent constitue encore aujourd'hui un impensé de notre propre société.

Pour continuer d'entretenir des relations quotidiennes avec les animaux qu'ils chassent, nous disent les Even d'Icha, il existe une limite, à laquelle les humains doivent se rendre sensibles s'ils veulent préserver la vie, la leur et celle de leurs partenaires non humains, sans lesquels rien ne serait possible. Cette limite est, dans l'ontologie animiste, pensée et actée au quotidien ; au sein du naturalisme, elle ne l'est pas. Dans nos cités, nous avons, depuis des siècles, invisibilisé les relations constitutives avec les êtres qui nous font vivre. Est-il déraisonnable de penser que les conséquences de cette rupture ne sont peut-être pas immédiates et locales, comme dans

le cas de Daria, lui permettant *in fine* de se repositionner et de se réajuster pour reprendre le dialogue, mais reportées dans le temps et l'espace pour devenir littéralement incommensurables ? La sixième extinction des espèces, les catastrophes écologiques, la pollution généralisée sur terre sont en résonance étroite avec ce dialogue avorté entre eux – les non-humains – et nous. Tant de gestes accumulés, tant d'animaux livrés à eux-mêmes dans l'obscurité d'abattoirs mécanisés, sans plus de main attentive qui se poserait sur leur flanc au moment de se saisir du couteau, sans plus de voix qui prononcerait doucement, pour eux, avant la mort, que demain, ils reviendront autres.

N'est-ce qu'une fable morale que d'imaginer que tous nos manques d'égards accumulés et semés dans le temps nous ont conduit, ici et aujourd'hui, à récolter la tempête ?

## BIBLIOGRAPHIE

DESCOLA, Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), 623 p.

—, 2011, *L'Écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Paris, Éditions Quæ, 112 p.

MARTIN, Nastassja, 2016, *Les âmes sauvages*, Paris, La Découverte, 326 p.

MARTIN, Nastassja et Baptiste MORIZOT, 2018, « Retour du temps du mythe », *Journal of Art and Design*, Genève, IRAD (texte en ligne : <https://issue-journal.ch/focus-posts/baptiste-morizot-et-nastassja-martin-retour-du-temps-du-mythe-2/>).



# PAR-DELÀ LA PROTECTION DE LA NATURE ET LA « CULTURE TOURISTIQUE » : LE TERRITOIRE ?

La nature comme levier politique dans la région du lac Inlé (Birmanie)

par

Martin MICHALON

*doctorant en géographie, École des hautes études en sciences sociales (Paris)*

*membre du Centre Asie du Sud-Est*

*(CASE, UMR 8170 CNRS, EHESS, PSL, INALCO)*

Dans son entretien à *Libération* du 30 janvier 2019, Philippe Descola confie l'étonnement qu'il a ressenti comme jeune chercheur face à la « naturalisation persistante » des Indiens d'Amazonie dans les représentations occidentales ou à la vision de ces populations comme suradaptées à leur environnement.

Ce constat fait écho à mon propre terrain d'étude, le lac Inlé, dans les collines à l'est de la Birmanie (fig. 1). Là, les touristes se pressent pour observer le mode de vie des Intha (« fils du lac »), qui habitent des villages sur pilotis, cultivent des jardins flottants, se livrent à la pêche et à l'artisanat (Bernot et Bruneau, 1972). Ici, non seulement les représentations – touristiques – insistent sur le lien symbiotique entre les Intha et leur milieu, mais les habitants eux-mêmes mettent en scène ce rapport intime à la nature.

En tant que géographe, je ne prétends pas creuser les fondements ethnologiques de cette relation. Je propose plutôt de croiser le long questionnement de Philippe Descola sur le rapport entre l'Homme et son milieu avec l'écologie politique de Paul Robbins (2012), qui postule

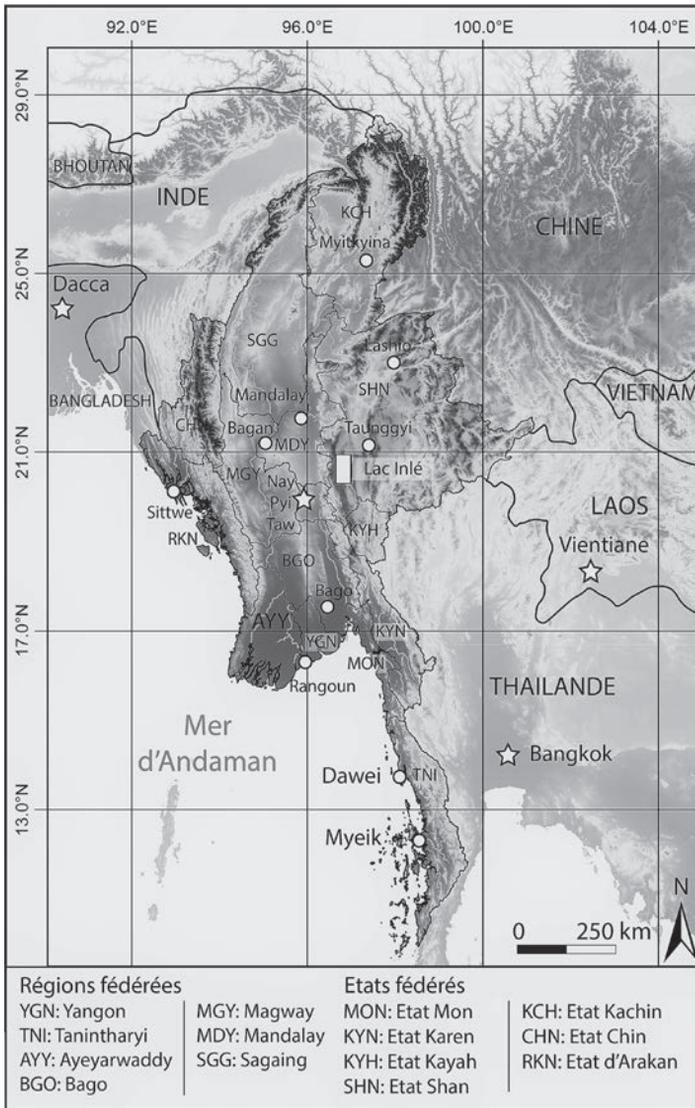


Fig. 1. Le lac Inlé, une périphérie birmane (carte de Martin Michalon, 2019)

que les conflits environnementaux ne sont que le reflet de rapports de force plus larges, plus structurants au sein d'une société. Cette lecture de l'environnement comme révélateur des tensions politiques semble particulièrement pertinente à deux échelles.

Au niveau national, la Birmanie a connu la dictature militaire des généraux Ne Win (1962-1988) et Than Shwe (1988-2011) avant la relative libéralisation amorcée par Thein Sein (2011-2016) et prolongée par Aung San Suu Kyi depuis 2016 : le rapport à la nature est donc à interpréter dans un cadre de transition politique.

À l'échelle locale, Inlé (État shan du Sud) est un carrefour multiethnique (Robinne, 2000) : sur les eaux du lac habitent les Intha (de la famille linguistique tibéto-birmane) ; dans les collines environnantes sont établis les Pa-O, sous-groupe karen de la famille linguistique tibéto-birmane vivant d'une agriculture commerciale sur brûlis ; au-delà vivent les Danu (famille linguistique tibéto-birmane) et les Shan (famille linguistique tai-kadai). Le lac Inlé est également un laboratoire de la vie politique birmane. Entre l'indépendance (1948) et le début des années 1990, cette région périphérique a fait figure de marge rebelle, disputée entre les guérillas pa-o, shan et la Tatmadaw (armée birmane). En 1991, la Pa-O National Organization (PNO), principal groupe armé pa-o, signa un cessez-le-feu avec le régime et devint une puissante milice pro-gouvernementale contrôlant une Special Region n. 6 autour d'Inlé et exerçant un pouvoir autoritaire sur les populations locales, dont les Intha (fig. 2a).

Avec la transition de 2011, les minorités ethniques firent leur entrée dans le jeu politique ; certaines purent élire un représentant au sein des gouvernements régionaux ; d'autres reçurent la jouissance d'une zone autonome : Self-Administered Zone (SAZ). À Inlé, ce fut notamment le cas des Danu et des Pa-O (fig. 2b), ce qui alimenta le complexe obsidional des Intha. Ces derniers poursuivent depuis lors un projet : obtenir leur propre zone autonome. La défiance des Intha ne s'exerce donc pas seulement vis-à-vis du pouvoir central : au quotidien, l'animosité concerne aussi les voisins pa-o.

Cette région périphérique est donc structurée par des antagonismes et des revendications hégémoniques contradictoires. Au cœur de ces tensions : l'espace, qu'il s'agit de contrôler, de baliser, de s'approprier. Or, dans le contexte birman, toute affirmation politique frontale a

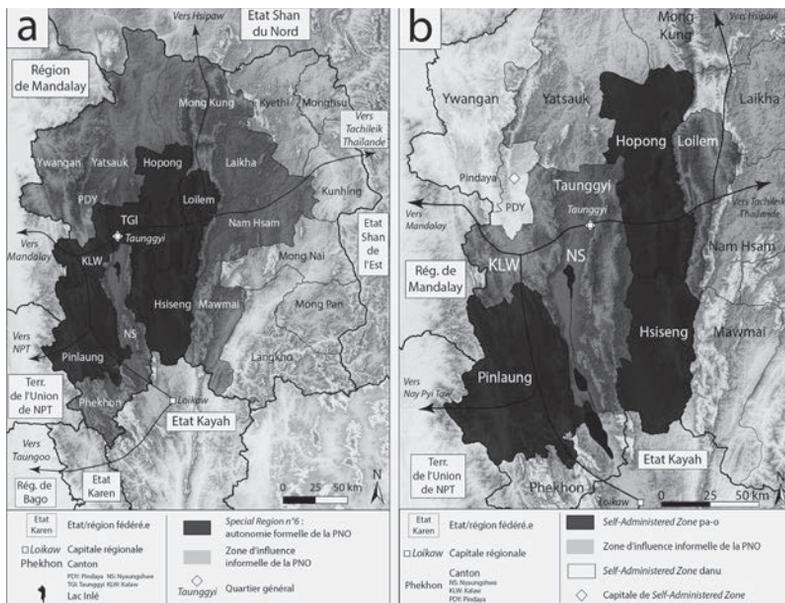


Fig. 2. Les contours évolutifs de la zone autonome pa-o sous Than Shwe et depuis 2011 (cartes Martin Michalon, 2019)

longtemps été difficile. La rhétorique de la nature apparaît donc comme un moyen d'expression détourné. Notre position ici est que dans la région du lac Inlé, la nature constitue une arène politique dans laquelle se déploient des stratégies de contrôle territorial et de positionnement hégémonique.

Pour étayer mon propos, j'analyserai d'abord comment les juntes militaires ont utilisé le discours environnemental pour affirmer leur autorité sur cette marge et l'intégrer au territoire national. Je détaillerai ensuite les mécanismes par lesquels, depuis les années 1990, les Intha exploitent le tourisme pour mettre en scène leur lien symbiotique avec la nature, et je montrerai la manière dont cette *auto-naturalisation stratégique* leur permet de réaffirmer leur statut de « fils du lac ». Enfin, je détaillerai comment, à partir de 2011, ils remobilisent à leur profit la rhétorique de la protection environnementale pour se réapproprié l'espace lacustre.

La première initiative gouvernementale majeure dans la région du lac Inlé date de 1985, avec l'établissement de l'Inle Wildlife Sanctuary par le gouvernement Ne Win. Au sein de ce périmètre de 642 km<sup>2</sup>, l'usage du sol et des ressources est censé être régulé par les Wildlife et Forestry Departments... même si la loi en ce sens n'est adoptée qu'en 1994 (Anonyme/MoECAF, 2013, p. 62). Par ailleurs, hier comme aujourd'hui, les autorités n'ont pas les moyens de faire respecter ces dispositions légales.

Dans les années 1990, le gouvernement Than Shwe défend une politique environnementale volontariste, destinée à regagner une légitimité sur la scène internationale (Tun Myint, 2007, p. 196). Sur le terrain, elle se traduit par une prise de pouvoir autoritaire sur l'espace : à Inlé, le Steering Committee of Inle Lake Conservation (SCOILC), créé en 1992, est largement dominé par des figures sécuritaires (armée, police), avec l'appui de quelques techniciens. La politique du SCOILC est fondée sur la prohibition et les grands travaux : interdire l'expansion de l'occupation humaine et des jardins flottants sur le lac et draguer le plan d'eau ; prohiber la culture sur brûlis et la déforestation sur les versants et y mener des programmes de reboisement ; renforcer les capacités des départements administratifs concernés (Anonyme/NCEA, 2006, p. 289). Faute de moyens et de coordination, l'action du SCOILC est pourtant placée sous le signe de l'inefficacité (Anonyme/MoECAF, 2014, p. 13-14).

En 2000, le ministère birman de l'Environnement lance deux plans quinquennaux, reprenant cette même approche lourde et technicienne, surtout prétexte à des visites d'officiers parmi les rangs d'arbres et les pelleteuses... au point que le visible, l'*inaugurable*, semble l'emporter sur la pertinence du plan d'action. La mise en scène du volontarisme de l'État et de sa maîtrise de l'espace distord même les chiffres : selon un rapport officiel, 68,6 millions d'arbres auraient été plantés autour d'Inlé entre 2000 et 2005... soit une moyenne irréaliste de 37 000 arbres par jour (Anonyme/NCEA, 2006, p. 290).

Cette politique environnementale plus restrictive et ostentatoire que véritablement efficace révèle une triple dynamique d'appropriation de la périphérie shan par le pouvoir central. La première est légale et symbolique : en délimitant des zones protégées, en les cartographiant, l'État prend possession de l'espace (Vandergeest et Peluso, 1995) ; en imposant ses normes, il le règle, le soumet (Coggins et Yeh, 2014) et, ce faisant, intègre la marge rebelle au territoire national. La seconde est

d'ordre économique : sur les 354 km<sup>2</sup> de « forêts protégées » créés entre 1999 et 2001 autour d'Inlé, de larges pans ont été convertis en lucratifs périmètres de reboisement plantés de tecks (*Tectona hamiltoniana* surtout, espèce endémique, et dans une moindre mesure *Tectona grandis*). La troisième est plus politique. En s'interposant entre la nature et ses usagers, les autorités s'arrogent un monopole stratégique, qui leur permet de filtrer l'accès aux ressources et d'en choisir les bénéficiaires. Par ailleurs, en mettant en place un système fermé dont elles ont les clés, elles raréfient la ressource et en augmentent donc la valeur. Ce double mécanisme s'inscrit dans le cadre du « capitalisme de connivence » birman. En effet, depuis des décennies, certaines périphéries échappent au contrôle de l'État ; ce dernier s'appuie donc sur des hommes d'affaires à la surface économique et aux capacités techniques suffisantes pour prendre pied dans ces marchés-frontières, les intégrant de fait aux réseaux économiques, *mais aussi* clientélistes et politiques birmans. Ces *cronies* jouent donc un rôle crucial de « courtiers d'État », œuvrant à la construction autoritaire du territoire national (Meehan et Plonski, 2017). La junte appuie ces acteurs privés en jouant d'appels d'offre opaques, en proposant son pouvoir coercitif et en offrant certaines formes de rétribution. C'est ici que les zones protégées prennent tout leur sens : en y verrouillant le foncier, en y interdisant en théorie toute activité, les autorités font grimper la valeur de l'espace. Derrière la protection de l'environnement se cache donc une fabrique – puis une vente – de la rareté : par simple zonage, l'État génère artificiellement une ressource, frappe à bon compte une monnaie d'échange qui vient huiler les rouages de ce capitalisme de connivence brutal qui, *in fine*, favorise l'intégration de la périphérie.

Sur le terrain, on compte aujourd'hui vingt-cinq hôtels de luxe dans l'Inlé Wildlife Sanctuary, appartenant essentiellement à des obligés de l'ancienne junte militaire : de hauts gradés de la Tatmadaw, des narcotrafiquants, les *cronies* les plus puissants du pays. Certains cas sont éclairants : en 1995, les autorités rejettent un projet hôtelier à capitaux étrangers en raison d'obstacles fonciers (Yue, 2016, p. 115)... et quelques mois plus tard, donnent leur aval à un projet comparable, porté par la Pa-O National Organization ; au début des années 2000, elles déclassent plus de 100 ha d'espaces protégés pour un projet agricole mené par cette même PNO : autant de récompenses *en nature* – au sens propre du terme – pour l'ancien groupe rebelle, devenu allié précieux. La transition politique de 2011 ne marqua pas la fin de telles pratiques. En

2012, le gouvernement Thein Sein saisit 252 ha de terres pour y édifier une zone hôtelière, en partie sous prétexte de mieux gérer les impacts écologiques du tourisme. Dans cette opération, servant les intérêts des *cronies shan*, plus d'une centaine de familles perdirent leurs terres, sans indemnisation suffisante (Michalon, 2017b). Une large partie de cette surface était composée de forêts protégées. Sous la pression des autorités, le Burmese Forestry Department fut forcé de les déclasser. Pourtant, lorsque des villageois pénétrèrent sur le chantier pour y ramasser du bois, ils se firent arrêter pour dégradation d'espaces protégés.

Le discours environnemental semble donc avant tout mobilisé par les puissants pour se réserver un pré carré. Face à cette captation autoritaire de l'espace par l'État et ses affidés – notamment pa-o –, les Intha mobilisent les représentations touristiques pour mettre en scène le lien symbiotique qui les unit au lac et réaffirmer leur propriété morale et symbolique sur cet espace.

Si le tourisme à Inlé fait son apparition dans les années 1950, il ne s'est affirmé qu'à partir du milieu des années 1990, avant de se massifier avec la transition politique de 2011 (Michalon, 2017b). En 2017, 225 000 étrangers et plus d'un million de Birmans ont découvert le mode de vie lacustre des Intha. Les représentations et les discours touristiques partagent le même point de convergence : les « fils du lac » entretiennent un lien intime, immémorial, presque métonymique avec leur environnement lacustre. De leur côté, ces derniers ont pleinement assimilé le « regard touristique », au point de reconstruire leur identité autour et de développer leur propre « culture touristique » (Picard, 1993).

Ainsi, toute visite débute par une rencontre avec les pêcheurs intha. Il y a une quinzaine d'années, ces derniers propulsaient leurs canoës de teck de la manière caractéristique qui a fait leur célébrité – debout et en ramant avec la jambe – et pêchaient à l'aide d'un *saung* ou filet-nasse conique. Alors que ces techniques traditionnelles sont aujourd'hui concurrencées par les moteurs hors-bord et les méthodes de pêche modernes, elles sont réinvesties et mises en scène par le tourisme. Une vingtaine de « pêcheurs » en « tenue traditionnelle » prennent désormais la pose, manipulant ostensiblement le *saung* dans un exercice d'équilibriste spectaculaire inventé pour l'occasion (fig. 3) et propulsant de la jambe leur canoë au fond duquel le moteur démonté est dissimulé. Cette mise

en scène est organisée autour de l'idée que le pêcheur intha fait corps avec son environnement, que ce soit dans son équilibre lorsqu'il manipule le *saung* ; dans les explications touristiques autour de sa nasse, présentée comme parfaitement adaptée aux conditions locales ; dans sa manière de ramer debout, qui dessine un axe vertical et dynamique entre l'homme, son aviron et le lac. Ces « pêcheurs de touristes » attendent leurs clients à l'entrée du plan d'eau principal ; si cette localisation répond à une logique économique – tous les visiteurs passent par ce point –, elle n'en revêt pas moins une dimension symbolique : les « pêcheurs intha » inaugurent, voire préemptent l'expérience touristique, ils la placent sous leur signe et s'érigent en gardiens du territoire lacustre.

La visite se poursuit à travers les fameux jardins flottants, dont les descriptions présentent trois *topoi* : 1) les Intha auraient mis en œuvre cette pratique originale dès leur arrivée dans la région, au XIII<sup>e</sup> siècle (Klein *et al.*, 1996 ; Anonyme/*Le Petit Futé*, 2014) : l'« inthaïté » ne pourrait donc se penser sans agriculture flottante. Or, une analyse historique montre que cette dernière ne daterait que du début du XX<sup>e</sup> siècle ; 2) l'ingéniosité même de cette activité semble une incarnation du lien symbiotique, intime et spontané entre les Intha et leur milieu : « [les Intha] ont



Fig. 3. Les « pêcheurs de touristes » du lac Inlé  
(photo Martin Michalon, décembre 2016)

cherché des solutions qui n'étaient pas dictées par l'évidence, loin de là. C'est ainsi qu'ils ont eu l'idée (géniale, il faut l'avouer) d'installer des jardins flottants sur les eaux du lac » (Anonyme/*Guide du Routard*, 2006, p. 148) ; 3) l'agriculture flottante reposera encore sur des techniques immémoriales, comme l'utilisation de boues et d'algues tirées du lac ; une pratique bien réelle mais qui occulte le recours aux produits phytosanitaires de synthèse, pourtant ancien et massif (Michalon, 2014).

Le soir venu, certains touristes assistent à des spectacles de danses « traditionnelles ». Historiquement, les mouvements de danse intha étaient à la fois lents, d'ampleur réduite et assez proches de ceux des Bamar (ou Birmans ethniquement). Néanmoins, le « regard touristique » (Urry, 1990) a poussé les artistes à innover, d'une part esthétisant et en accélérant leurs mouvements pour satisfaire leur auditoire, et d'autre part en se distinguant des danses bamar, déjà familières des touristes. Les danseuses se sont réapproprié cette injonction d'« inthaïser » leur performance en y introduisant le motif du lac : désormais, leur répertoire comprend d'amples mouvements de bras évoquant ceux de l'aviron, des ondulations rappelant les vagues, ou des dispositions de groupe imitant la forme d'une barque. En mimant elles-mêmes le plan d'eau, les danseuses l'incarnent ; en le proposant à l'Autre, elles se font les dépositaires du lien symbiotique qui les unit à lui. Ces mouvements, initialement conçus pour le regard touristique, se sont propagés dans les festivals ethniques de la région. Face à leurs homologues shan, pa-o ou palaung, les Intha se servent de leurs danses pour affirmer leur spécificité culturelle et leur ancrage territorial.

Cette fusion stratégique des Intha et de leur milieu trouve son aboutissement dans le classement du lac Inlé à la liste des réserves de biosphère de l'Unesco en 2015. Bien qu'un tel statut soit en principe réservé à un sanctuaire de biodiversité, le plan d'eau n'existe en réalité que comme support du mode de vie intha : le dossier de candidature est entièrement structuré autour d'eux, de leur mode de vie original et de leur statut d'icônes de la Birmanie (Anonyme/MoECAAF, 2013). La relation symbiotique entre les « fils du lac » et le milieu lacustre est donc désormais reconnue, certifiée par la communauté internationale. Ici encore, il n'est pas tant question du mode de vie intha que de la vision touristique que l'on en propose : le dossier de candidature suit de près les codes – et les poncifs – en la matière. Les termes *tourisme*, *touriste* et *touristique* apparaissent quant à eux à cent vingt et une reprises en

cent trente deux pages. En d'autres termes, le lac Inlé est classé avant tout *parce qu'il est célèbre*. Ce nouveau statut s'accompagne d'un large périmètre de protection de 4 897 km<sup>2</sup>, organisé en deux auréoles « de transition » et « tampon » autour d'une « zone centrale », qui correspond au lac Inlé. Ici, le terme *central* réfère plus qu'à une simple position géographique. Il renvoie également à la primauté symbolique du plan d'eau sur les collines alentour. En dessinant de vastes auréoles écosystémiquement et fonctionnellement *au service du lac Inlé* (et des Intha), le périmètre Unesco place le plan d'eau au centre du jeu, et confère à ses habitants une autorité environnementale – mais pas seulement – sur les collines voisines. Plus encore, les cartes de cette zone et les larges panneaux qui en marquent les contours sur le terrain ne dessinent-ils pas une zone d'influence intha ? Ne donnent-ils pas une certaine réalité à un proto-territoire intha ? Bernard Debarbieux (2012, p. 2) relevait :

« La construction et la transformation d'identités sociales et collectives attachent souvent de l'importance à la spatialité des groupes qu'il s'agit de circonscrire. [Or] les touristes et la production touristique [...] véhiculent à l'envi l'idée que les communautés qu'ils visitent sont étroitement associées à leurs lieux et milieux de vie. »

Cet effet de levier du tourisme revêt une importance toute particulière en Birmanie, où l'expression de revendications politiques et territoriales a longtemps été difficile. Le registre culturel a été récupéré et reformulé pour affirmer une légitimité politique et territoriale (Mersan, 2005). L'affirmation touristique des Intha comme seuls et uniques « fils du lac » sert un double but : d'une part, ils dénie implicitement au gouvernement central ou aux Pa-O toute autorité sur le territoire lacustre ; d'autre part, cet « essentialisme stratégique » (Spivak, 1987) leur permet de dessiner une ethnicité claire et lisible, clé du politique dans la Birmanie post-2011 et condition de l'obtention d'une Self-Administered Zone (SAZ).

La transition politique de 2011 marque en effet un virage majeur. Avec le relatif retrait de l'armée birmane, le champ politique s'ouvre à la société civile. Par ailleurs, avec l'érosion du monopole brutal de la Tatmadaw et de ses affidés sur l'espace, ce dernier « s'ouvre à la concurrence », permettant à d'autres acteurs de s'y affirmer. À Inlé, la SAZ pa-o fait l'objet d'une nouvelle délimitation plus réduite, laissant autour du lac des *espaces de vacance hégémonique*. Tirant profit de leur légitimité acquise à travers

le tourisme, les Intha profitent de cette nouvelle donne spatiale pour se réapproprier la rhétorique environnementale... et l'espace.

Les enjeux de protection sont en effet devenus prégnants depuis la sécheresse aiguë de 2010. Les articles scientifiques se multiplient ; un discours médiatique et associatif émerge, structuré autour de la relation amont-aval. La sédimentation du lac serait due à l'agriculture sur brûlis des collines – présentée comme itinérante alors qu'elle est fixée depuis des décennies (Robinne, 2000). Or, cette distinction topographique en recoupe une autre – ethnique – entre Pa-O des montagnes et Intha du lac. Ces derniers seraient donc les victimes des pratiques archaïques de leurs voisins, statut qui leur confère à la fois supériorité morale et légitimité à agir.

De nombreuses initiatives individuelles émergent donc, souvent portées par des hôteliers intha aisés, ce qui confirme le nexus entre tourisme et territoire. Ainsi, l'hôtel Inle Princess Resort, actif depuis vingt ans sur la question environnementale, renforce son action ; il ouvre en 2013 le Thahara Inle Heritage, petite structure écologique rassemblant hôtel-restaurant biologique, chauffe-eau solaires, phyto-épuration, etc. Détail significatif, l'établissement est situé au sud du lac, dans une ancienne zone de contact entre aires d'influence pa-o et intha ; il fait donc figure de marqueur territorial intha. De son côté, la charismatique hôtelière Ma Ann fonde, au début des années 2010, l'ONG Shwe Inthu, autour de la gestion des déchets. Des dizaines de personnes arpentent le lac en bateau, ramassant les ordures dans les villages et sur les rives. En montrant leur préoccupation pour l'environnement lacustre, en le parcourant au quotidien, ils se l'approprient. Enfin, l'action des Intha ne se limite pas au seul plan d'eau. S'appuyant sur l'importance scientifiquement validée de la relation amont-aval, ils interviennent aussi dans les collines. C'est notamment le cas de Ko Yea Aye qui ouvre en 2016 le premier centre équestre de la région sur les contreforts des collines, autre zone de friction entre sphères d'influence intha et pa-o. Sa philosophie est autant orientée vers le loisir que vers la protection de l'environnement, comme le résume son slogan : « un client, un cheval, un arbre ». Symboliquement, l'Inle Horse Club représente un double marquage intha de l'espace, de manière temporaire mais extensive par le biais des excursions à cheval et de manière ponctuelle mais durable par la plantation d'arbres. Toutes ces initiatives, menées par des entrepreneurs aisés et politiquement influents, sont relayées par les médias, et dressent le portrait d'Intha soucieux de

leur environnement et responsables.

Ces actions individuelles sont complétées par des initiatives collectives, fédérant des acteurs plus modestes. En 2016, une douzaine de petits entrepreneurs touristiques (gérants de *guest-houses* et d'agences de voyage) forme le club des Green Lovers. Depuis sa création, ce club aurait planté près de cinq cents arbres dans les rues de Nyaungshwé, centralité touristique désormais investie par de nombreux investisseurs extérieurs à la région. En revendiquant leur responsabilité environnementale en cet espace contesté, les Intha soulignent leur autochtonie et leur légitimité par rapport aux *outsiders*. En 2016 également, l'association locale des hôteliers fit l'acquisition d'un camion et le confia aux autorités locales pour la collecte des ordures. Toutes ces actions peuvent être analysées à la lumière de leurs aspirations à une SAZ. En mettant en scène leur capacité à s'auto-organiser, en fournissant de manière presque ironique à l'administration les moyens matériels de remplir sa mission, en prenant en mains leur espace, ils montrent qu'ils sont prêts à et dignes de gérer un éventuel territoire intha. Une telle attitude s'inscrit dans le cadre de l'économie morale de la Birmanie post-2011 : une philosophie teintée de libéralisme et de bouddhisme selon laquelle les citoyens ne doivent pas simplement solliciter l'intervention de l'État mais faire le premier pas pour la mériter (McCarthy, 2016).

Enfin, le discours environnemental est mobilisé directement dans certains conflits locaux, à la portée territoriale évidente. Ainsi, en 2011, le fils de l'ancien dictateur Than Shwe obtint le déclassement de 16 ha d'espaces protégés sur la rive est du lac pour y construire un hôtel. Lorsque les travaux débutèrent en 2016, les habitants du village voisin de Maing Thauk demandèrent l'annulation du projet et obtinrent gain de cause. Nuance de taille : les villageois ne réclamaient pas de récupérer l'usage de leurs terres – pourtant saisies de manière autoritaire en 1985 – mais plutôt que leur statut d'espace protégé soit respecté. Les Intha ont donc mis à profit l'effet de levier du discours environnementaliste pour annuler un projet symbolique du capitalisme de connivence et réaffirmer leur contrôle sur l'espace – leur territoire.

De même, les touristes sont tenus depuis les années 1990 de payer un droit d'accès au lac Inlé. À raison de dix dollars américains par visiteur, plus de deux millions de dollars ont ainsi été collectés en 2017. Officiellement, la moitié de ces sommes est affectée à la protection du lac mais le système est entre les mains des élites politico-militaires régionales et des *cronies*

locaux, et des millions de dollars se sont volatilisés avant de parvenir à Inlé (Michalon, 2017a). Depuis 2011, les responsables politiques intha s'élèvent contre cet accaparement de la ressource touristique par des acteurs extérieurs à la région et cherchent à se la réapproprier. L'un de leurs arguments centraux est environnemental. D'une part, ils pointent du doigt le hiatus entre les sommes collectées et la dégradation continue du lac jusqu'à aujourd'hui, et donc, implicitement, la corruption du système ; d'autre part, ils insistent sur l'urgence écologique, qui impose un changement radical du système : Inlé ne sera sauvé que si ce sont eux, fils du lac désormais reconnus comme tels, qui prélèvent et gèrent – de manière transparente – les frais d'entrée. Ils convoquent systématiquement la comparaison avec leurs voisins pa-o et danu, qui contrôlent les recettes touristiques dans leurs SAZ et les mettent au service de leur projet politique. Visiblement, derrière la rhétorique écologique intha se cache aussi une stratégie de souveraineté économique et territoriale.

Autour du lac Inlé, la nature est donc un objet hautement politique, support de discours et de pratiques à visée hégémonique. Les régimes successifs ont ainsi mobilisé le registre de la protection environnementale pour justifier leur prise de pouvoir sur cette marge qu'est le lac Inlé ; les Intha ont mis les représentations touristiques au service d'une *auto-naturalisation stratégique* servant à ancrer leur légitimité territoriale. Avec la libéralisation de la vie politique à partir de 2011, ils prolongent leur action dans le domaine de la protection de l'environnement, récupérant à leur profit un discours que les instances internationales et nationales ont rendu légitime et audible pour se réapproprier, par la bande et de manière peu confrontationnelle, le contrôle de l'espace.

## BIBLIOGRAPHIE

- ANONYME/ *Guide du Routard*, 2006, *Guide du Routard : Birmanie/Myanmar*, Paris, 254 p.  
ANONYME/MoECAF (Burmese Ministry of Environmental Conservation and Forestry), 2013, *Nomination form of Inlay Lake. Biosphere reserve*, Nay Pyi Taw, MoECAF, 120 p.  
ANONYME/MoECAF, 2014, *Inle Lake long term restoration and conservation plan*, Nay Pyi Taw, MoECAF, 137 p.

- ANONYME/NCEA (National Commission for Environmental Affairs), 2006, *Myanmar National Environmental Performance Assessment*, 323 p.
- ANONYME/*Le Petit Futé*, 2014, *Guide Myanmar/Birmanie*, Paris, Le Petit Futé, 408 p.
- BERNOT, Lucien et Michel BRUNEAU, 1972, « Une population lacustre : les Intha du Lac Inlé », *Journal d'agriculture tropicale et de botanique appliquée*, XIX (10-11), p. 402-441.
- COGGINS, Chris et Emily YEH, 2014, *Mapping Shangrila. Contested Landscapes in the Sino-Tibetan Borderlands*, Seattle, University of Washington Press, 332 p.
- DEBARBIEUX Bernard, 2012, « Tourisme, imaginaires et identités : inverser le point de vue », *Via Tourism Review*, 1 (texte en ligne : <https://journals.openedition.org/viatourism/1191>).
- MERSAN, Alexandra (de), 2005, « L'expression du particularisme arakanais dans la Birmanie contemporaine », *Moussons*, 8, p. 117-141.
- KLEIN, Wilhelm, Günther PFANNMÜLLER et Claire SOREL, 1996, *Grand guide de la Birmanie*, Paris, Gallimard, 308 p.
- DESCOLA, Philippe, 2019, « Philippe Descola : "Je suis devenu un peu animiste, il m'arrive de dialogues avec les oiseaux..." (entretien avec Catherine Calver & Thibaut Sardier) », *Libération*, 30 janvier.
- McCARTHY, Gerard, 2016, « Buddhist welfare and the limits of big "p" politics in provincial myanmar », p. 91-120 in N. Cheesman et N. Farely (eds) : *Conflict in Myanmar. War, politics, religion*, Singapour, Yusof Ishak Institute.
- MEEHAN, Patrick et Sharri PLONSKI, 2017, « Brokering the margins: a review of concepts and methods », Londres, SOAS, University of Bath (« Working Paper », 1), 63 p.
- MICHALON, Martin, 2014, *Le Jardinier et le pêcheur dans la mondialisation. Le lac Inlé (Birmanie), une région en transition*, Lyon, université Lumière Lyon 2 (mémoire de master 2 de géographie), 146 p.
- , 2017, « The Inlay Lake Region in the Mists of Tourism Governance », Oxford Tea Circle (forum en ligne : <https://teacircleoxford.com/2017/03/09/the-inlay-lake-region-in-the-mists-of-tourism-governance/>).
- , 2017, « Tourism(s) and the way to democracy in Myanmar », *Asian Journal of Tourism Research*, 2 (1), p. 150-174.
- PICARD, Michel, 1993, *Bali, tourisme culturel et culture touristique*, Paris, L'Harmattan, 217 p.
- ROBBINS Paul, 2012, *Political ecology. A critical introduction*, Malden, Wiley-Blackwell, 242 p.
- ROBINNE, François, 2000, *Fils et maîtres du lac. Relations interethniques dans l'État shan de Birmanie*, Paris, CNRS Éditions, 364 p.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty, 1987, *In other worlds. Essays in cultural politics*, New York/Londres, Methuen, 309 p.

TUN MYINT, 2007, « Environmental governance in the SPDC's Myanmar », p. 189-217 in M. Skidmore et T. Wilson (eds): *Myanmar. The state, community and the environment*, Canberra, ANU Press.

URRY, John, 1990, *The Tourist gaze. Leisure and travel in contemporary societies*, Londres, Sage Publications, 180 p.

VANDERGEEST, Peter et Nancy Lee PELUSO, 1995, « Territorialization and State power in Thailand », *Theory and Society*, 24 (3), p. 385-426.

YUE, Ricky, 2016, « Pacifying the margins. The Pa-O Self-Administered Zone and the political order in Southern Shan State », p. 91-120 in Nick Cheesman et Nicholas Farrelly (eds): *Conflict in Myanmar. War, politics, religion*, Singapour, Yusof Ishak Institute.



# LES BOOMERANGS DE L'AURORE (AUSTRALIE)

par

Bernard MOIZO

*socio-anthropologue, directeur de recherche*

*à l'Institut de recherche pour le développement*

*directeur du GRED*

*(université Paul Valéry Montpellier 3, IRD, UMR GRED 220)*

## PRÉAMBULE

Comme souvent, tout a commencé par une rencontre, rencontre dont Philippe Descola ne se souvient sans doute plus mais qui m'a profondément marqué. C'était pour un séminaire organisé dans les locaux du CNRS à Ivry-sur-Seine, au début des années 1990. Je devais faire une intervention basée sur une recherche de terrain effectuée en Australie, dans l'ouest des Kimberleys, pour un PhD à l'Australian National University (ANU) de Canberra.

Au début de la session me concernant, je me retrouvais sur l'estrade assis à une table en compagnie des autres intervenants. Parmi eux, Philippe Descola, que je ne connaissais pas et qui prit la parole juste avant moi. La clarté du propos, la brillance de l'exposé et l'aisance de l'orateur m'ont simplement subjugué. Je me souviens avoir commencé ma communication en priant l'auditoire de m'excuser de succéder à un tel tribun...

À l'issue de cette journée, nous avons échangé. Philippe Descola a eu des mots très aimables et encourageants pour le chercheur novice que j'étais, me confiant son intérêt pour les sociétés aborigènes. Plus tard, alors que j'étais sur un autre terrain, à Madagascar, nous eûmes un nouveau contact, indirect cette fois, par l'intermédiaire d'un collègue

pédologue de l'ORSTOM<sup>1</sup>, qui avait connu Philippe et Anne-Christine au sortir de leur terrain chez les Achuar. Tous deux étaient physiquement marqués et il me confia alors toute l'admiration qu'il avait eue pour ce jeune couple d'ethnologues qui était resté si longtemps sur le terrain dans des conditions précaires et difficiles – dans la bouche d'un pédologue de l'ORSTOM, c'est plus qu'un compliment !

La rencontre suivante, celle-ci réelle, eut lieu au cours d'une présentation par Philippe Descola, sur le thème des savoirs locaux naturalistes, à l'Unesco à Paris. Nous échangeâmes de nouveau sur les Aborigènes d'Australie même si je ne me considérais plus comme un véritable « australianiste ». Ensuite, nous nous sommes croisés et recroisés grâce à des connaissances communes, au cours d'une visite au Maroc et lors d'une séance de séminaire au Collège de France où nous avons échangé à diverses reprises.

## INTRODUCTION

Même si j'ai pris beaucoup de distance avec l'Australie et ai depuis investi d'autres terrains, mes thématiques sont toujours restées dans le champ des relations physiques et symboliques que les sociétés entretiennent avec leur environnement, mais aussi qu'elles entretiennent entre elles à propos de ces environnements dans un contexte de plus en plus marqué par l'intrusion de la mondialisation et des changements globaux.

Sur ces sujets, je partage le point de vue de Philippe Descola sur le rôle que peuvent avoir les sciences sociales et l'anthropologie dans la compréhension, à différentes échelles, des transformations profondes et multiples que subit le monde (Descola, 2015, p. 10) :

« Si les sciences sociales ont un rôle à jouer, dans cette ère qui s'ouvre, à la fois comme outil d'analyse et comme réflexion sur des futurs différents, c'est qu'elles sont capables de jouer sur différentes échelles de temps et d'espace afin de saisir toute la gamme des transformations qui va affecter, quand cela n'a pas déjà commencé, en différents lieux et pour différents collectifs d'humains et de non-humains, les manières d'habiter la Terre. »

J'ai choisi de participer à cet ouvrage en proposant une contribution sur les Aborigènes d'Australie car leur territoire constitue dans ma carrière

de chercheur une référence fondamentale tout comme le sont les Achuar pour Philippe Descola.

Les boomerangs de l'aurore sont ceux qui furent lancés sur l'effigie d'un barramundi (*Lates calcarifer*), fabriqué pour la première étape (circoncision) d'un cycle initiatique masculin auquel j'ai assisté à proximité de Fitzroy Crossing (Kimberleys, Australie-Occidentale). À cette époque, au milieu des années 1980, il y avait de multiples enjeux, identitaires, fonciers et totémiques pour contrôler ou plutôt être leader – les Aborigènes utilisent le terme *boss* pour désigner ce dernier – de ces cycles initiatiques entre les différentes unités linguistiques et culturelles qui avaient été sédentarisées dans la région et vivaient à présent dans des villages communautaires (Moizo, 1991a, 1991b). Au cœur de ces enjeux se trouvait le support mythique choisi pour l'initiation, le plus souvent une séquence d'une pérégrination d'un ancêtre hybride du « Temps du Rêve » ou *Dreaming*<sup>2</sup>, en lien avec un lieu particulier et une ou des espèces totémiques auxquels seront ensuite rattachés les jeunes hommes initiés. Ces hommes au cours de leur vie auront la charge d'accomplir un certain nombre de cérémonies et de rituels destinés à prendre soin de leur territoire et à veiller à ce que la diversité des espèces animales et végétales qui y vivent perdure, que ces espèces se reproduisent et que soit maintenue l'harmonie nécessaire aux bonnes relations entre Aborigènes, espèces totémiques et lieux associés aux deux (Descola, 2007, p. 17-18). Avant d'explorer plus avant la nature des liens entre Aborigènes et leur double totémique, revenons à l'ethnographie afin de proposer au lecteur les bases d'une « description consistante » de pratiques socioculturelles observées (Descola, 2011, p. 101).

### LES KIMBERLEYS : UN MELTING-POT ABORIGÈNE

Dans la région des Kimberleys, chaque groupe local portait le nom du territoire sur lequel il vivait (Dixon, 1980). Ceci incluait des sites sacrés ou sanctuaires, associés à des êtres issus du Temps du Rêve auxquels les membres du groupe étaient intimement liés. L'identité traditionnelle aborigène se fondait sur quatre éléments : le sanctuaire, les individus, les êtres surnaturels et les objets rituels. Parmi les populations aborigènes des Kimberleys, il est possible de distinguer trois ensembles culturels ; chacun regroupant un certain nombre de groupes linguistiques. Chaque ensemble est relativement cohérent. Les groupes qui le forment,

culturellement proches, linguistiquement apparentés, partagent une organisation sociale et des systèmes de parenté d'un même type. Ces trois ensembles comprenaient les peuples des rivières (Bunuba, Djaba, Gunjan, Nyigina et Gijja), les peuples du désert (Mangarla, Djaru, Walmajarri et Wongkajungka) et les peuples côtiers (Karadjeri) (voir Moizo, 1987). La bourgade de Fitzroy Crossing, dans les Kimberleys de l'Ouest, et la communauté de Junjuwa où j'ai effectué mes recherches sont le résultat combiné de l'histoire régionale et locale des relations Blancs/Aborigènes et des politiques nationales successives. Le village communautaire de Junjuwa constitue un exemple type de ce qu'était la situation des Aborigènes à cette époque dans une grande partie de l'Australie. Ces villages ont tous été créés au milieu des années 1970. Ils se caractérisent par un amalgame de résidents rassemblant une population aborigène linguistiquement et culturellement hétéroclite. Cette mixité résidentielle générant de nombreux intermariages même si les échanges matrimoniaux entre groupes linguistiques ou unités culturelles distinctes restaient autrefois plus limités. Les différentes dynamiques identitaires qui se sont exprimées au début des années 1980 dans toute l'Australie furent aussi perceptibles dans les Kimberleys. Cependant, malgré l'impact national et international de la crise de Noonkanbah<sup>3</sup>, aucune identité aborigène régionale n'a émergé à cette époque (Kolig, 1987 ; Hawke et Gallagher, 1989).

### LE VILLAGE COMMUNAUTAIRE DE JUNJUWA

Sous l'influence des populations originaires du désert, numériquement supérieures et considérées comme plus « traditionnelles », les cycles initiatiques connurent une recrudescence très forte dans toutes les communautés des Kimberleys (Akerman, 1979), notamment la circoncision qui est particulièrement importante car elle exprime l'attachement d'un individu à son territoire, son totem et les sites associés. Pour un Aborigène des Kimberleys, « faire des hommes » (littéralement « circoncire les jeunes garçons ») signifiait donc prendre soin de son territoire et permettre à l'espèce totémique de se reproduire et d'y prospérer. Junjuwa, une communauté qui pourtant faisait l'objet de nombreuses critiques à cause de l'influence qu'elle a subie de la part des non-Aborigènes et de l'église<sup>4</sup>, affirmait par la reprise de cycles de circoncision une volonté de renouer avec la « loi<sup>5</sup> ».

Entre 1979 et 1991, j'ai effectué plusieurs séjours de longue durée dans la communauté de Junjuwa durant lesquels j'ai assisté à différents cycles de circoncision. J'ai pu observer les changements et relier cette dynamique et d'autres éléments, internes et externes, l'ayant influencée (Moizo, 1991b). Dans un premier temps, la prépondérance des gens du désert était évidente puis, graduellement, on a assisté à une reprise en main des cérémonies par les populations des rivières : organisation, espace cérémoniel, types de cérémonie, support mythique. Dans toute la région, un groupe de circonciseurs visitait les différentes communautés en descendant la rivière Fitzroy à l'inverse des deux serpents arc-en-ciel, créateurs de cette rivière l'ayant façonnée depuis son estuaire, la peuplant d'espèces aquatiques animales et végétales, et introduisant sur leur passage la circoncision parmi les être hybrides du Temps du Rêve et notamment l'ancêtre barramundi (Moizo, 2007). Ces serpents arc-en-ciel font partie des supra-créatures du *Dreaming* communes à presque tous les groupes aborigènes, indépendamment des différences linguistiques et culturelles. Ils ont agi comme catalyseur d'une certaine unité entre populations d'origines diverses, renforcée par un vécu commun dans les stations d'élevage. Le serpent arc-en-ciel, l'entité de référence dans la région, avait notamment la spécificité d'être multi-hybride : pour partie kangourou (*Macropus rufus*), python olive (*Liasis olivaceus baronii*) et crocodile marin (*Crocodylus porosus*), transcendant les barrières entre les différentes espèces animales (Descola, 2005, p. 142). Ces animaux sont respectivement représentatifs des trois aires culturelles présentes. De surcroît, le crocodile, le python et le kangourou sont aussi des totems importants associés aux trois grands ensembles présents à Fitzroy Crossing.

Dans cette région, selon les groupes ethniques, on observe une certaine confusion liée au *Dreaming*. D'une part, on note un phénomène d'oubli suite à la disparition de certains groupes linguistiques et à l'abandon de cycles cérémoniels. D'autre part, on constate des dynamiques de réappropriation de lieux, en particulier des sites totémiques, consécutives au brassage des différentes populations. À cela, il faut ajouter des amalgames de plus en plus fréquents entre les événements mythiques du *Dreaming* et ceux liés à l'histoire locale. Il est fréquent que lorsqu'on ignore quel ancêtre totémique est associé à un site, l'on dise que les traces se « perdent », disparaissent dans le sol pour réapparaître plus loin. C'est un des moyens de pallier les conflits entre groupes et les oublis des humains.

Les « limites » territoriales sont flexibles et reflètent les déplacements des populations et les étapes de leur sédentarisation : double élément fédérateur de l'histoire des groupes aborigènes des Kimberleys.

## LE SUPPORT MYTHIQUE

Un autre élément est à souligner. Ce sont les serpents arc-en-ciel qui ont introduit la circoncision dans les Kimberleys. Même si, encore une fois, les interprétations diffèrent selon les groupes. Pour la plupart des Aborigènes de Junjuwa, le rite initiatique connu sous le nom générique de *wallungari* et le support mythique du serpent arc-en-ciel sont appropriés. D'une part, il s'agit du territoire contrôlé par les gens de rivière, et d'autre part, le mythe relate la création de la rivière Fitzroy.

Dans le mythe qui sert de support aux cycles de circoncision observés entre 1984 et 1988, deux serpents arc-en-ciel géants ont créé la rivière Fitzroy. Puis ils ont introduit la circoncision dans la région et donné naissance aux espèces animales suivantes : le poisson-archer et la roussette ; les deux proies favorites du barramundi. Ce dernier est l'animal totemique majeur associé au site des gorges de Geikie sur la Fitzroy<sup>6</sup>. Les serpents arc-en-ciel ont aussi côtoyé le crocodile d'eau douce (*Crocodylus johnsoni*), totem majeur de la partie amont de la même rivière.

Voici un résumé du support mythique du cycle Wallungari. Lors du *Dreaming*, deux serpents arc-en-ciel géants, l'un mâle et l'autre femelle, parfois décrits comme la mère et le fils, créèrent la partie moyenne de la rivière Fitzroy et d'un de ses affluents, la Margaret, jusqu'aux gorges de Geikie. Les corps des deux serpents étaient remplis, l'un d'eau, l'autre de poissons. Lorsque les serpents, venant de la mer, remontèrent la rivière, ils délimitèrent son tracé et la remplirent d'eau. Ils la peuplèrent de diverses espèces aquatiques en la descendant. Sur leur passage, les serpents procédèrent à l'initiation de toutes les espèces animales, dont le poisson-archer et la roussette. Les serpents se séparèrent pour former la Margaret, puis se réunirent de nouveau en amont de Geikie après avoir formé les falaises et les gorges lors d'une lutte avec le barramundi. Ce dernier refusant d'être circoncis, les serpents le poursuivirent alors dans les gorges et parvinrent à le rattraper. Acculé contre la paroi des gorges, le barramundi persista à leur résister. Pour continuer de répandre la circoncision, les serpents n'eurent d'autre recours que de le tuer. Le barramundi mourant devint alors le « boss » (totem majeur) des gorges. C'est pour les serpents l'unique

moyen de progresser car si le barramundi n'avait pas été circoncis et avait survécu, il aurait rompu le cycle initiatique. Ce qu'il advint ensuite des deux serpents est assez obscur. Selon les deux versions les plus communes dans la région, soit ils disparurent en eau profonde, soit ils s'enfouirent dans le sable. Dans les deux cas, tous les animaux créés devinrent finis, c'est-à-dire circoncis puis initiés, sauf le barramundi.

### MYTHE ET CIRCONCISION : LA CONNEXION TOTÉMIQUE

Durant le rituel, les différentes danses exécutées par les groupes des circonciseurs miment et commémorent le rôle de chacun des animaux mythiques durant la création de la rivière et les différentes séquences du mythe. À la fin des danses, à l'aube et avant de procéder à la circoncision des novices, une effigie du barramundi est transpercée de javelines et frappée de boomerangs. Le barramundi est symboliquement tué par les circonciseurs grâce à cet acte commémoratif : ils sont à présent en mesure d'accomplir leur tâche, « faire des hommes ».

Il faut retenir que la spécificité hybride du serpent arc-en-ciel évoque les trois aires culturelles (désert, rivière, mer), leurs différences mais surtout leur complémentarité. Comme l'initiation est avant tout un moyen d'identification au territoire par le biais de l'espèce totémique, les enjeux identitaires sont donc fondamentaux. Lors des derniers cycles de circoncision auxquels j'ai assisté, les jeunes gens de Junjuwa possédant cette identité mixte revendiquée et affichée, leurs aînés – tant ceux du désert que des rivières – s'accordaient à reconnaître que les rites *wallungari*, et le support mythique des gorges de Geikie, convenaient pour tous. À Junjuwa, l'espace cérémoniel a été déplacé à trois reprises. Le dernier espace cérémoniel était plus proche des gorges de Geikie et les leaders cérémoniels et les circonciseurs appartenaient aux trois aires culturelles. Le mythe et le type de cérémonie étaient plus étroitement associés au barramundi, poisson roi de la rivière, mais surtout ancêtre totémique des gorges de Geikie, tout en faisant constamment référence aux actes créateurs des serpents arc-en-ciel.

Depuis la période de sédentarisation forcée sur les grandes propriétés foncières dédiées à l'élevage, les cérémonies de circoncision et les autres grands rassemblements cérémoniels se tiennent en saison des pluies. À Junjuwa, alors qu'un certain nombre de garçons avaient été choisis pour être circoncis, une rumeur enflait : « les faiseurs d'hommes étaient en ville... ». Dès lors, les préparatifs de la cérémonie débutèrent. Tout

d'abord, il fallait s'assurer de son bon déroulement, c'est-à-dire qu'aucune autre ne devait avoir lieu en même temps dans les environs afin que tous les participants soient disponibles et disposent des moyens nécessaires pour répondre à leurs obligations respectives. Il était aussi impératif de s'assurer que toutes les familles des novices soient non seulement informées de la date précise mais aussi qu'elles soient d'accord sur le déroulement et le type de cérémonie<sup>7</sup>. Un *meeting* rassemblant le maximum de résidents de Junjuwa fut alors organisé, au cours duquel l'on détailla le support mythique qui serait utilisé, le lieu où se tiendrait la cérémonie, et enfin la conduite à tenir durant la totalité de l'événement. Dans ce cas précis, il s'agissait de la reprise d'un type de cérémonie déjà utilisé, appelé *wallungari*, associé à la partie médiane de la Fitzroy, aux environs des gorges de Geikie et relevant de l'aire des « gens de rivière » (cf. les enjeux évoqués plus haut).

## LA CÉRÉMONIE

Le premier jour de la cérémonie, à l'aube, les novices sont enlevés par leurs frères aînés qui font irruption au domicile familial. Les mères sortent en hurlant, demandant à ce qu'on leur ramène leur fils qui est encore un enfant. Il est très important que ce simulacre d'enlèvement soit fait dans le calme. Le rôle des oncles maternels est de rassurer leurs sœurs, leur promettant que leur fils reviendra en homme et non plus en enfant. Quatre garçons sont concernés. Ils sont emmenés dans le camp des leaders cérémoniels, là où aura lieu la circoncision (espace masculin et sacré). Parmi les leaders cérémoniels, il y a le ou les détenteurs de la séquence du *Dreaming* servant de support mythique, les danseurs, les frères et beaux-frères<sup>8</sup> des novices, le maître des chants et le maître des danses, des hommes âgés qui sont dans une relation de grand-père, réel ou classificatoire, aux novices. À ce stade, on les prépare : ils sont dénudés par leurs frères. On les ceint d'une sorte de pagne en tissu et on leur met un bandeau frontal lui aussi en tissu. Les grands-pères paternels et maternels peignent sur leur poitrine des éléments figuratifs et/ou abstraits liés au support mythique. Les frères aînés ont un rôle crucial dans l'organisation. Ils doivent superviser tout ce qui touche à la nourriture et aux boissons (bois, aliments, eau, récipients et ustensiles) ; mais ils doivent aussi assurer le lien entre les parents des novices et les initiateurs, et au besoin, ils doivent agir en médiateurs en cas de problème.



Fig. 1. Première phase des cérémonies de circoncision, le camp des parents (B. Moizo, 1987, Communauté de Junjuwa, Fitzroy Crossing, Kimberleys, Australie-Occidentale)

Un campement provisoire est installé pour les parents des novices à proximité de l'espace cérémoniel. Chaque catégorie de parent a un rôle différent : les mères doivent allumer les feux ; les pères doivent fournir la viande ; les sœurs doivent cuisiner. Les parents présents sont les mères, les tantes maternelles et paternelles, leurs fils et filles et les oncles paternels et maternels non impliqués avec les initiateurs. Sur la poitrine et le dos de ces parents sont peints des motifs liés au mythe par les filles du maître des chants. Les frères des novices font de fréquents allers et retours entre le campement des parents, l'espace cérémoniel et le camp des novices et initiateurs. Deux d'entre ces derniers, les plus âgés, sont désignés pour veiller au bon emplacement de chacun des groupes impliqués, au bon stockage de la nourriture et au nettoyage des différents espaces. L'espace cérémoniel est délimité par deux poteaux (symbolisant les serpents arc-en-ciel), peints et recouverts d'ocre, d'environ deux mètres de haut et séparés entre eux d'une dizaine de mètres. Perpendiculairement aux poteaux, soutenue par deux supports en bois, se trouve une effigie d'un barramundi. Les deux frères demandent aux parents de quitter leur campement afin de



Fig. 2. Mères classificatoires dans le camp des parents, motifs corporels en lien avec le support mythique du cycle cérémoniel (B. Moizo, 1987, Communauté de Junjuwa, Fitzroy Crossing, Kimberleys, Australie-Occidentale).

rejoindre l'espace cérémoniel et notifient aux initiateurs que les parents sont prêts. On entend des chants au loin. Le groupe des parents fixe le sol ; les spectateurs regardent en direction du camp des initiateurs. Doucement, ceux-ci s'avancent. Ils forment un groupe compact à l'intérieur duquel se trouvent les novices qui restent, pour l'instant, cachés à la vue de leurs parents. Lorsque le cortège se trouve à une trentaine de mètres de l'espace cérémoniel, un vieil homme, beau-père classificatoire des garçons, harangue la foule et s'adresse aux parents. Les femmes pleurent bruyamment et se lamentent à haute voix. Les hommes, fixant toujours le sol, sont prostrés et silencieux. Lorsque le groupe est à moins de dix mètres, la plus âgée des sœurs mariées de chaque garçon danse et court autour du groupe pendant que les beaux-frères, eux, tournent dans le sens inverse en compagnie du maître des chants. On commence à apercevoir les novices. Les pleurs des mères s'amplifient ; les beaux-frères accélèrent leur mouvement et brandissent des javelines et des boomerangs en direction des parents. La progression se fait toujours lentement avec un mouvement imitant la reptation des serpents. Les novices sont séparés en deux groupes, constitués respectivement d'un et de trois d'entre eux car ils n'appartiennent pas aux mêmes sous-sections du système de parenté qui régit l'organisation sociale, les termes d'adresse, et prescrit les comportements à adopter selon les catégories de parents, les alliances, les interdits et les mariages préférentiels (Testart, 1996, 2017).

Les danseurs du cortège effectuent un grand tour autour des parents derrière le maître des danses. Chaque futur initié est mis en contact physique avec ses parents. D'abord les femmes, puis les hommes. Les beaux-frères interviennent et relèvent de force les garçons. Puis deux beaux-frères maintiennent les garçons et le détenteur de la séquence du mythe leur ceint la taille avec un écheveau de cheveux tressés provenant d'homme initiés appartenant à la même sous-section qu'eux. Dans le même temps, les sœurs apportent la nourriture aux beaux-frères. En fait, elles nourrissent leurs « maris ». Le repas rassemble les beaux frères et les frères aînés de garçons, puis ces derniers se lèvent et sont remplacés par les novices, nourris pas leurs beaux-frères. Les parents demeurent prostrés et silencieux. Les beaux-frères amènent les garçons sur l'espace cérémoniel. Ils sont allongés face contre terre sur des couvertures disposées à cet effet. Les chanteurs puis les parents rejoignent les novices. Tous sont assis entre les deux mâts cérémoniels. Les sœurs restent à l'écart et continuent à cuisiner. Des chants retraçant les différents épisodes du mythe s'enchaînent. La première danse a lieu au coucher du soleil.



Fig. 3. Danse nocturne durant la première phase des cérémonies de circoncision, site cérémoniel, au second plan l'effigie du barramundi, les novices sont accompagnés de leur sœur aînée (B. Moizo, 1987, Communauté de Junjuwa, Fitzroy Crossing, Kimberleys, Australie-Occidentale)

Tout d'abord, les sœurs seules. Puis les beaux-frères. Ensuite, ils dansent ensemble. On alterne les différentes danses rythmées par les chants relatant les pérégrinations des serpents arc-en-ciel, du barramundi et des autres espèces animales associées à cet épisode du *Dreaming*. Certaines danses sont effectuées avec des lances et des boomerangs et donnent l'occasion d'échanges de coups, faiblement appuyés, entre donneurs et receveurs de femmes pour les hommes (relations de beaux-frères) et pour les femmes avec leurs beaux-pères (relation de type « parenté à plaisanterie »). Au fur et à mesure de l'avancée de la nuit, différentes danses vont être exécutées. Celle du poisson-archer, puis d'autres concernant l'envol des roussettes, proies favorites du barramundi. Cet envol des roussettes est répété toutes les deux heures environ ; ce qui correspond au rythme du vol des chauves-souris qui sortent et entrent des grottes où elles nichent pour aller se nourrir le long de la rivière. Cette danse imite ces va-et-vient.



Fig. 4. Départ vers le site de circoncision. Le leader cérémoniel pointe en direction du lieu, l'effigie du barramundi est transpercé de lances, chaque novice est accompagné de sa sœur aînée (B. Moizo, 1987, Communauté de Junjuwa, Fitzroy Crossing, Kimberleys, Australie-Occidentale)

À intervalles réguliers, les garçons sont alimentés. Les frères et grands-pères des novices se rassemblent pour choisir celui qui effectuera l'opération sur chaque garçon. On le nomme « *doctor* ». Ce choix est crucial, d'une part pour l'opération proprement dite – un homme expérimenté et reconnu pour être un bon « *doctor* » est préférable – mais aussi parce que les parents du novice lui seront débiteurs. Vers le milieu de la nuit, on autorise les garçons à s'assoupir alors que les parents sont maintenus, eux, éveillés toute la nuit.

Les sœurs nourrissent les chanteurs et les danseurs ; les parents ne consomment que du thé et du pain, les garçons sont nourris par leurs beaux-frères, qui entretiennent aussi le feu ; deux tâches habituellement dévolues aux femmes.

Mais dans ce contexte, ils ne sont pas censés être mariés car ce sont les novices qui, une fois pleinement initiés, devront leur « donner » pour épouse une sœur.

Une heure environ avant l'aube, c'est l'arrivée des hommes initiés importants (*business men* ou *law-men*). Ils appartiennent aux sous-sections des novices. À l'aube, tout s'accélère, le leader cérémoniel réveille tout le monde. Les garçons s'alimentent. L'aîné des beaux-pères allume quatre brandons de bois au feu entretenu par les sœurs : un par novice. Il y a une double explication. La première, c'est que la douleur de la circoncision est aussi forte qu'une brûlure. La seconde, c'est qu'une fois circoncis, un initié peut techniquement se marier. Il a alors la charge, *via* son épouse, de son propre feu et ne dépend plus de celui de ses parents. Les danseurs exécutent la dernière danse des roussettes quand celles-ci retournent à la grotte, juste avant l'aube. Tous les *businessmen* se joignent au cortège ; les sœurs prennent les brandons enflammés et les donnent aux novices. La dernière danse se réalise avec les brandons dans la main de chaque novice. Puis les novices s'avancent en compagnie du leader cérémoniel et apposent un par un le brandon sur l'effigie du barramundi ; simulacre de sa « circoncision » initiale que n'ont pas pu faire les serpents arc-en-ciel. Les brandons sont déposés au pied de l'effigie. Chaque homme présent s'arme d'une javeline ou d'un boomerang. Des cercles de plus en plus larges sont effectués autour des parents jusqu'à y englober l'espace cérémoniel entier. Après le dernier cercle, les danseurs s'arrêtent face au barramundi et le leader cérémoniel s'adresse alors aux parents des novices puis au barramundi et, de son index, pointe en direction du camp des circonciseurs. Une clameur monte du groupe, une volée de javelines et de boomerangs s'abat sur l'effigie. Le soleil pointe à l'horizon. Tout devient silencieux.

Le groupe danse en silence, les novices sont entourés par leurs beaux-frères et les maîtres des chants et des danses. Les sœurs vont récupérer les brandons et les remettent aux novices. Elles reviennent vers les parents. Le groupe s'éloigne. Les mères hurlent et s'autoflagellent avec des branchages. Les pères et les oncles des garçons quittent le groupe et se joignent aux circonciseurs. Tous se dirigent vers le lieu de la circoncision, distant d'environ cinq cents mètres, situé près d'un bras de rivière. Il a été nettoyé. On a tracé un cercle d'environ deux mètres de diamètre sur le sol recouvert d'herbes sèches. Les garçons sont installés face contre terre, allongés sur deux couvertures. Les *doctors* sont repartis en deux groupes, assis et dos au cercle. Entre les novices et les *doctors*, les chanteurs, assis eux aussi, sont disposés face au cercle. Derrière eux et dos au cercle, les pères et oncles des garçons, silencieux et prostrés. Un groupe de beaux-frères



Fig. 5. Les sœurs aînées des novices vont les confier aux hommes, juste avant la circoncision, avant de retourner au campement des parents (B. Moizo, 1987, Communauté de Junjuwa, Fitzroy Crossing, Kimberleys, Australie-Occidentale)

se lève, exécute une danse, puis ils se dévêtissent et s'allongent, nus côte à côte dans le cercle face contre terre. Ils sont quatre. Un cinquième reste debout. Un novice est amené dans le cercle par son frère aîné. Il lui ôte son pagne. Un autre frère va chercher les *doctors*, deux par novice. Ce dernier ne les voit pas, ses frères et grands-pères le réconfortent et lui montrent leur pénis avant qu'il ne soit allongé sur le dos sur les quatre beaux-frères et que le cinquième lui tienne la tête en arrière de manière à ce qu'il ne voie pas ce qui va se passer. Le premier *doctor* s'assoit à califourchon au niveau des hanches du garçon, dos à lui. Le second s'agenouille entre ses cuisses. L'opération est menée rapidement, le novice ne voit rien, seuls les initiés ont le droit de voir. Les deux *doctors* quittent immédiatement le cercle sans avoir été vus par le garçon. Chaque néocirconcis est emmené par deux frères aînés. On l'accroupit au-dessus d'un petit feu allumé avec le brandon du novice et dans lequel on a jeté des morceaux d'écorce dégageant une épaisse fumée. Il est toujours dos au cercle et ne doit rien voir de ce qui s'y passe. Les autres novices sont maintenus par leurs beaux-frères face contre terre.

Une fois les quatre novices circoncis, le leader cérémoniel s'adresse aux pères et aux oncles. Il leur dit que c'est fini, que les garçons sont finis, que ce sont des hommes, et que tout s'est bien passé. Plus tard, les novices sont amenés un par un par leurs frères auprès des deux *doctors*. Ils ne les voient toujours pas. On les y amène à reculons les deux bras tendus vers l'arrière, mains ouvertes, paumes vers le bas. Un des frères guide la main du garçon dans celle ouverte du premier circonciseur, « y a-t-il quelque chose ? » demande-t-il au garçon, non rien, ajoute-t-il. Il s'agit du *doctor* qui était assis à califourchon sur le novice. Vient le tour du second. On pose la même question. Le garçon trouve le prépuce coupé dans la main. Son frère lui dit « qu'as tu trouvé ? Ce n'est rien, cela ne sert à rien aux hommes ». Puis, tout en lui laissant le prépuce coupé dans la main, on retourne le garçon qui, à présent, fait face aux *doctors*. Chacun donne son nom, son totem, sa sous-section, le terme d'adresse que le novice doit utiliser avec lui, les consignes de bon comportement à respecter avec celui qui l'a fait homme. Le frère enjoint le novice de jeter le prépuce au feu. Les *doctors* sont désignés aux pères et aux oncles. De nouveau, ils se présentent, ajoutent les sites sacrés auxquels ils sont associés. Les maîtres des chants et des danses, et les leaders cérémoniels, s'adressent à tous et insistent sur l'importance de maintenir et transmettre la loi, surtout de « faire des hommes ». Les garçons sont laissés à la garde du plus âgé



Fig. 6. Les quatre néocirconcis durant la période de cicatrisation dans le camp d'isolement, avant le retour vers le campement de parents pour la seconde phase de la cérémonie de circoncision (B. Moizo, 1987, Communauté de Junjuwa, Fitzroy Crossing, Kimberleys, Australie-Occidentale)

des oncles maternels alors que le reste du groupe retourne vers le site cérémoniel. Les *doctors* ferment la marche, un peu en arrière du cortège. Le leader cérémoniel s'approche des mères et leur crie : « Vos fils sont partis, ils sont dans le *bush*, on les a finis, c'est la loi, ce sont des hommes maintenant. » Les mères répondent par des pleurs. Puis il amène devant chacune les deux *doctors* qui ont circoncis son fils. Ils ne doivent pas se regarder. Ils jettent une poignée d'herbe séchée du cercle de circoncision aux pieds de la mère concernée. Celle-ci recouvre l'herbe d'une poignée de terre. Ce geste rappelle l'enterrement du cordon ombilical, qui ne se pratique plus et que la mère faisait une fois celui-ci coupé. Comme précédemment, l'identité des *doctors* est déclinée et les règles de conduite à leur égard sont rappelées. On entend de nouveaux pleurs et cris de lamentation des femmes rejointes par les pères et les oncles maternels des novices. Le leader cérémoniel met à terre les deux mâts, signe du retour de tout le monde vers le camp principal.

La période d'isolement des néocirconcis est d'environ quatre semaines, durant lesquelles ils sont sous la surveillance d'hommes initiés. Les garçons restent nus pendant deux semaines. Étant de deux sous-sections différentes, le camp est divisé en deux parties. Ils ne doivent pas parler et ne communiquent qu'avec un rhombe que leur ont donné leurs grands-pères paternels qui l'ont taillé, sculpté et parfois décoré de motifs et symboles rappelant la séquence du mythe utilisée durant la cérémonie. Ils font tourner ce rhombe au-dessus de leur tête pour indiquer qu'ils ont faim, soif, envie de satisfaire un besoin naturel ou prévenir d'un danger (femme approchant le campement). Les rhombes sont percés à une extrémité où est attachée une cordelette faite de cheveux tressés, appartenant aux beaux-frères. À l'issue de la période de réclusion, les rhombes seront enterrés dans le *bush* par les grands-pères, à proximité du lieu de la circoncision. Les novices, accompagnés de leurs frères aînés, reviendront sur ce lieu à intervalles réguliers et exhumeront les rhombes avant de les enfouir à nouveau. Une fois que les novices, à un stade ultérieur de leur initiation, auront été mis en contact avec leur *churinga*<sup>9</sup>, les rhombes de circoncision seront déterrés puis placés dans la cache où sont entreposés les *churinga*. Ils y seront conservés, mais à part de ces derniers. Ces rhombes sont décrits comme quelques chose de personnel, d'individuel, à la différence des *churinga* qui, eux, peuvent être la « propriété » temporaire de plusieurs hommes initiés rattachés à un même site sacré auquel se rapporte cet objet sacré.

À l'issue de la cicatrisation se déroule la seconde phase de la cérémonie de circoncision, qui ne dure que quelques heures.

Le campement des parents est installé au même endroit. Cette fois les mères doivent fournir des « cadeaux » : couverture, vêtements, ustensiles de cuisine... aux initiateurs et aux *doctors*. Les frères des initiés ont un rôle moins actif. Les femmes s'installent, puis les hommes une fois que la cuisson de la viande est terminée. Quand tout est prêt, les frères se rendent au campement des circoncis. Celui-ci est nettoyé avec soin et fumigé comme après un décès. Le gardien du camp est lavé puis peint de motifs totémiques adéquats. Les novices sont entourés de leurs frères et grands-pères ; les beaux-frères les époussetent avec des branchages et enfument les peintures. Les grands-pères enterrent les rhombes. Nouvelle séance d'époussetage et d'enfumage. On reprend les chants principaux de la première phase tout en quittant le camp. Le cortège s'avance lentement. Les parents masculins reprennent les chants de ceux du cortège. De

nouveau, on époussette le corps des garçons avec des branchages. Dès que les novices sont visibles, les mères se mettent à pleurer bruyamment. Les sœurs allument de petits feux dans des trous devant chaque mère. Elles y font brûler des écorces d'une essence spécifique qui dégagent beaucoup de fumée. Le cortège qui s'approche n'est plus qu'à une dizaine de mètres. Le maître des chants se dirige vers les parents puis il va chercher les novices. Chacun est amené au-dessus du feu devant sa mère puis deux de ses sœurs lui époussetent les peintures corporelles. À ce moment, les beaux-frères quittent le cortège. Le maître des chants, secondé des sœurs, met chaque novice en contact physique avec ses parents. D'abord la mère, puis le père. Ensuite, le maître des chants, les sœurs et les novices portent de la nourriture aux beaux-frères. Le repas est pris à l'écart. Il ne rassemble que des hommes : beaux-frères, novices, frères et grands-pères. Le maître des chants ramène les novices un par un face à chaque mère qui a, devant elle, une pile de cadeaux. Les *doctors*, les leaders cérémoniels, les maîtres des chants et des danses et le gardien du camp de réclusion viennent se servir auprès de chaque mère. Un repas collectif clôt cette seconde phase à l'issue de laquelle les novices retournent chez eux.

## CONCLUSION

Les enjeux de ces cycles initiatiques sont multiples. Ils servent soit à réaffirmer les alliances entre groupes linguistiques ou villages communautaires, soit à en formaliser de nouvelles. Ils ont vocation à « faire » des hommes, d'une part, en exerçant un contrôle sur les activités sexuelles des adolescents qui, dès lors qu'ils ont été circoncis, ne sont plus aussi libres qu'avant ; d'autre part, en évitant à ces jeunes gens, souvent en délicatesse avec la police locale, de basculer définitivement dans la délinquance. Ces cérémonies sont l'occasion de rappeler les obligations de soutien, d'entraide, de réciprocité cérémonielle et de dons mutuels qui régissent les relations entre les diverses catégories de parents. Mais c'est surtout un des éléments qui cimentent la solidarité entre groupes sociaux et permettent de montrer que la « loi » aborigène est toujours importante pour le maintien des liens anciens, mythiques et socio-cérémoniels qui existent et perdurent entre la société, les espèces totémiques et le territoire. C'est peut-être le rôle le plus important qu'il faut retenir de ces cérémonies qui ont été considérablement simplifiées et épurées, tant dans leur contenu religieux qu'au niveau des épreuves physiques subies par les

novices. Mais il est crucial qu'elles persistent pour les sociétés aborigènes contemporaines car elles font sens pour ce lien spécifique et complexe qui unit humains et espèces totémiques.

L'initiation demeure un des vecteurs de la transmission des savoirs intergénérationnels. Ce sont les cycles initiatiques qui contribuent à donner du sens à ce que l'on a appris. Il s'agit d'un moment privilégié concernant différentes générations de même sexe. L'une est chargée de transmettre et l'autre est assignée à recevoir (Descola, 2005). La notion de secret qui accompagne l'acquisition des connaissances et des savoirs lors de certaines phases de l'initiation est fondamentale. Elle est transmise par les aînés et est associée aux épreuves physiques, à la réclusion et aux privations que subissent les novices. Il y a parfois ambiguïté sur ces savoirs car s'ils sont le privilège des initiés, ils sont fortement liés à la notion de partage et génèrent un sentiment de cohésion au sein d'un groupe. C'est donc bien le contexte de la transmission qui donne pleinement sens à ce qui est transmis, surtout si des objets culturels, secrets et sacrés, sont dévoilés aux novices ou échangés entre participants de différentes générations, comme ce fut le cas durant les années 1990 suite à un renouveau de ces pratiques dans les Kimberley (Akerman, 1979 ; Moisseff, 1995).

De nos jours, les grands initiés appartenant à la vieille génération ont presque tous disparu et les générations intermédiaires n'ont pas suivi la totalité des cycles initiatiques. Il en résulte que les savoirs ne sont plus transmis et partagés mais captés par de rares individus en marge du complexe socio-cérémoniel. Dans la plupart des cas, ces *businessmen* ne possèdent plus les objets culturels légitimant leur statut et garants du secret et de la validité de leurs savoirs. Au cours des cycles de circoncision, l'on ne transmet que des bribes de savoir, même si l'on n'en est pas le détenteur légitime. Les initiateurs ne sont plus nécessairement issus du groupe local. Ils viennent d'ailleurs, de plus en plus loin.

Beaucoup d'autres corpus ont changé dans leur contenu et dans les modalités de la transmission des savoirs chez les Aborigènes. Cependant, certains discours tendent à minimiser les changements mettant en exergue l'importance des rites de passage. Les discours relatifs à l'initiation continuent souvent à la dépeindre comme un vecteur « inaliénable et immuable » d'une spécificité devant être transmise pour assurer la survie de ces sociétés, comme si elles étaient figées dans l'espace et dans le temps.

La transmission des savoirs, dans les communautés aborigènes, reste étroitement liée aux cycles d'initiation même si ces derniers ont

considérablement changé dans leur contenu, en termes de durée et de finalité. Ces cycles initiatiques, après une longue période d'abandon (réel ou supposé), ont connu un renouveau dans les années 1990 et ils continuent à servir de support à la transmission des savoirs tout en permettant la mobilité et les échanges (Peterson, 2000). Ces savoirs, plus particulièrement les savoirs naturalistes, sont au cœur de nouveaux enjeux impliquant, parfois malgré elles, les sociétés aborigènes. Ces nouveaux enjeux autour des savoirs locaux et de leur pertinence pour la gestion durable des ressources ont une incidence sur leur transmission actuelle. Mais prenons le pari que longtemps encore s'envoleront les boomerangs de l'aurore...

## BIBLIOGRAPHIE

- AKERMAN, Kim, 1979, « The renaissance of Aboriginal Law in the Kimberleys », p. 234-242 in Ronald Murray Berndt et Catherine Helen Berndt (eds): *Aborigines of the West. Their past and their present*, Perth, University of Western Australia Press for the Education Committee of the 150<sup>th</sup> anniversary celebrations, 516 p.
- COOMBS, Herbert DEXTER, Barrie et Les HIATT, 1982, « The outstation movement in Aboriginal Australia », p. 427-439 in Eleanor Leacock and Richard Lee (eds): *Politics and history in band societies*, Cambridge/Paris, Cambridge University Press/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 500 p.
- DESCOLA, Philippe, 2005, « Beyond Nature and Culture, Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology », *Proceedings of the British Academy*, 139, p. 137-155.
- , 2007, « À propos de *Par-delà nature et culture* », *Tracés. Revue de sciences humaines* (en ligne), 12 (mis en ligne le 18 avril 2008, consulté le 24 octobre 2018, <http://journals.openedition.org/traces/229> ; DOI : 10.4000/traces.229).
- , 2011, « Cognition, perception et mondiation », *Cahiers philosophiques*, 4 (127), p. 97-104 (texte en ligne : 10.3917/caph.127.0097).
- , 2015, « Humain, trop humain ? », *Esprit*, 12 (décembre), p. 8-22 (texte en ligne : 10.3917/espri.1512.0008).
- DIXON, Robert, 1980, *The Languages of Australia*, Cambridge, Cambridge University Press, 303 p.
- HAWKE, Steven et Michael GALLAGHER, 1989, *Noonkanbah. Whose land, whose law?*, Fremantle, Fremantle Arts Centre Press, 189 p.

- KOLIG, Erich, 1987, *The Noonkanbah story. Profile of an Aboriginal community in Western Australia*, Dunedin, University of Otago Press, 114 p.
- MOISSEEFF, Marika, 1995, *Un Long chemin semé d'objets culturels*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales (« Les Cahiers de l'Homme », nouvelle série, 23), 280 p.
- MOIZO, Bernard, 1987, « Identité du dehors, identité du dedans. Les Aborigènes des Kimberleys », p. 315-332 in Peter Geschière et B. Schlemmer (sous la dir. de) : *Terrains et Perspectives*, Paris, ORSTOM/ASC (« Colloques et séminaires »), 453 p.
- , 1991a, « Être Aborigène aujourd'hui. Migrations, sédentarisation et changements identitaires dans le nord-ouest de l'Australie », *Études rurales*, 120, p. 107-128.
- , 1991b, *We All One Mob But Different. Groups, grouping and identity in a Kimberley Aboriginal Village*, Canberra, Australian National University (Ph.D. dissertation, Department of Prehistory & Anthropology, Nicolas Peterson supervisor), 303 p., multigr.
- , 2007, « Les serpents arc-en-ciel viennent toujours du nord. Relations passées et contemporaines entre une population et un animal mythique dans le nord-ouest de l'Australie », p. 727-754 in Edmond Dounias, Elisabeth Motte-Florac et M. Dunham (sous la dir. de) : *Le Symbolisme des animaux. L'animal clef-de-voûte dans la tradition orale et les interactions homme-nature*, Paris, IRD (« Colloques et séminaires »), 1287 p.
- PETERSON, Nicolas, 2000, « An expanding Aboriginal domain: mobility and the initiation journey », *Oceania*, 70 (3), p. 205-218.
- PETERSON, Nicolas et Fred MYERS (eds), 2016, *Experiments in self-determination: Histories of the outstation movement in Australia*, Canberra, ANU Press, 368 p.
- TESTART, Alain, 1996, *La Parenté australienne. Étude morphologique*, Paris, CNRS Éditions.
- , 2017, *Des Classifications dualistes en Australie. Essai sur l'évolution de l'organisation sociale*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

## NOTES

1. Office de la recherche scientifique et technique d'Outre-Mer, devenu Institut de recherche pour le développement.
2. Ce terme renvoie à un passé onirique qui a un début mais pas de fin, il autorise donc l'incorporation d'événements historiques importants, ou anodins, tant anciens que récents. C'est durant cette période que se situe le façonnage du monde et des sociétés par des ancêtres hybrides vivant comme les Aborigènes, au cours de pérégrinations sillonnant le territoire et accomplissant certaines activités. Tous ces actes, même les plus bénins, ont

modélé le territoire qui en a gardé les marques : là où l'ancêtre a perdu du sang, on trouvera un gisement d'ocre rouge ; où il a déféqué, un éboulis de roches marquera le lieu ; ou encore un groupe d'arbres témoignera d'un repas pris à cet endroit. Ils ont laissé derrière eux des « esprits foetaux » ou « semence d'individuation » (Descola, 2007, p. 17) qui féconderont des femmes passant à proximité des sites et permettront la reproduction de l'espèce totémique tant dans sa forme humaine qu'animale.

3. Un puits d'exploitation pétrolière devait être mis en place dans la station d'élevage de Noonkanbah. L'emplacement correspondait à un site sacré aborigène, ce qui généra une forte contestation de la part des mouvements aborigènes de la région qui se fédérèrent pour l'occasion. La contestation prit une dimension nationale et même internationale car un des leaders aborigènes a été reçu au siège de l'Unesco.

4. La communauté de Junjuwa refusait, à cette période, de se joindre aux associations aborigènes régionales ou aux autres groupements fédérateurs et représentatifs de certains intérêts aborigènes des Kimberleys suite à la controverse autour des événements de Noonkanbah.

5. Il s'agit du terme générique qui englobe l'ensemble des activités cérémonielles et des rituels associés au « Temps du Rêve » ou *Dreaming*.

6. Les gorges de Geikie se situent sur la rivière Fitzroy, environ dix-huit kilomètres en amont de la bourgade de Fitzroy Crossing.

7. Lors d'un précédent cycle de circoncision, la famille d'un novice avait fait irruption sur le site cérémoniel et avait emmené le garçon, refusant qu'il soit circoncis dans le cadre d'une cérémonie relevant d'un totem et d'un site sacré qui ne lui convenaient pas.

8. Frères réels et classificatoires des épouses potentielles des novices, avec lesquels, une fois l'union consacrée, on entretient des relations de débiteur du fait que ces hommes ont « donné » leur sœur.

9. Le *churinga* est un objet culturel éminemment sacré pour les Aborigènes, qui symbolise le lien entre le *Dreamtime*, un ancêtre totémique, un lieu sacré et des hommes initiés (Moizo, 2007). Dans les Kimberleys, les *churinga* sont des objets plats en bois dense et imputrescible (*Casuarina glauca*), de forme allongée ou ovale, arrondie aux deux extrémités. Leur largeur varie de 20 à 25 cm et la longueur, de 50 cm à près de 2 m, pour les plus grands (Moisseeff, 1995).



# LES ÉPISTÉMOLOGIES CHIMÉRIQUES

par

Baptiste MORIZOT

*philosophe, maître de conférences, Aix-Marseille Université  
membre du Centre Gilles-Gaston Granger (UMR 7304 CNRS)*

## EN QUEL SENS SOMMES-NOUS NATURALISTES ?

Animisme, analogisme et totémisme sont devenus des objets philosophiques particuliers dans les dernières décennies : en les pensant comme *schèmes ontologiques*, le travail de Philippe Descola les a découplés des cultures singulières (celle des Achuar, des Makuna ou des Nahuas ...), dans lesquelles ils étaient trop organiquement pris pour être détachables de leur histoire et de leur contexte<sup>1</sup>. Il les a par ailleurs libérés de leur conception traditionnelle comme archaïsmes de la pensée humaine, cantonnés aux peuples préscolaires. Désormais, par leur abstraction même et leur schématisation, ils deviennent des attitudes ontologiques dans lesquelles on peut s'aventurer, ne serait-ce qu'à titre d'*hypothèses*. Mais sous quelle forme ? Cette libération est décisive pour réfléchir aux schèmes ontologiques à envisager pour demain. Dans l'ouvrage d'entretien *La Composition des mondes*, Philippe Descola évoque que le naturalisme est un schème ontologique qui mérite d'être infléchi : ce n'est pas qu'il est faux (quelle norme de vérité pour un schème ontologique ?), mais qu'il semble dépassé et dépassable, en tant qu'il hypothèque l'habitabilité de la Terre. Mais comment penser à sa suite une sortie hors du naturalisme ? Et d'abord, en quel sens sommes-nous *dedans* ?

Il a été montré, par les STS (Sciences and Technologies Studies) notamment, que les sciences occidentales elles-mêmes n'étaient pas naturalistes au sens strict<sup>2</sup>, et que les pratiques occidentales l'étaient

encore moins (que l'on songe aux rapports multiples aux animaux dans les traditions occidentales). De là, beaucoup défendent la pertinence de ne plus utiliser ce concept, dont la portée *descriptive* serait inopérante. Pourquoi vouloir se libérer de quelque chose qui n'existe pas ? C'est qu'il faut isoler le type d'existence précis du naturalisme, qui, s'il n'est pas notre ontologie *monolithique*<sup>3</sup>, existe cependant bien d'une certaine manière.

Si l'on suit Bruno Latour, suivant lequel les peuples qui se disent « modernes » ne font pas ce qu'ils disent et ne disent pas ce qu'ils font<sup>4</sup>, on doit tout de même remarquer que si les pratiques (ce qu'ils font) ne sont pas strictement naturalistes, ils disent bien autre chose : et c'est précisément ce type d'existence qui signe le naturalisme. C'est le « dire » réflexif des sociétés qui se disent modernes. Et dire, c'est faire, ce n'est pas rien. C'est comme discours normatif que le naturalisme existe, lorsqu'il explique à ceux qui parlent aux animaux que ces derniers n'ont pas de langage, mais « juste » des communications, ou qu'il explique aux praticiens que leurs pratiques sont « archaïques », ou « irrationnelles ». On peut trouver un bon symptôme de la forme d'existence du naturalisme dans la légère condescendance d'un moderne moyen lorsqu'il énonce sur un ton d'évidence ce qui est *sérieux* et ce qui ne l'est pas, et ce n'est pas un phénomène si rare dans nos contrées. C'est l'attitude épistémologique issue de notre tradition suivant laquelle penser sérieusement reviendrait à ne pas « être dupe<sup>5</sup> », à démystifier les assertions fantasques des autres (les prédécesseurs analogistes et les sauvages animistes : les non-modernes), et à restituer à la réalité son désenchantement intrinsèque. Alors, quel est le mode d'existence de ce discours normatif (avant d'isoler plus loin certains de ses postulats fondateurs) ? Le naturalisme comme discours fonctionne de manière analogue à une *abstraction réelle*, au sens où ses effets comme machine de guerre, influant sur les pratiques (même scientifiques), sont réels, déposés dans des dispositions durables et vouées à se reconduire. L'abstraction réelle est un concept issu de la pensée marxiste<sup>6</sup>. Comme le disent R. Patel et J. Moore : les abstractions réelles « ont des conséquences ontologiques – Qu'est-ce qui est ? – et épistémologiques – Comment savons-nous ce qui est ? Elles décrivent le monde en même temps qu'elles le font. C'est pourquoi les abstractions réelles sont souvent invisibles<sup>7</sup> ». Le naturalisme alors n'existe pas comme une chose, certes, mais il *insiste* ; par exemple dans les dispositions envers le fardeau de la preuve répandues dans les pôles de savoir de la modernité, qui ruissellent vers les autres discours.

Quelque chose qui n'existe pas mais qui insiste, qui n'est nulle part présent mais qui hante des pratiques et les infléchit, c'est littéralement un *spectre*. Cela ne signifie pas qu'il a été plus réel et bien vivant dans le passé, mais qu'il est un projet cosmologique de combat articulé à certains pans, les plus spectaculaires en épistémologie normative et en économie, de la modernité. Le naturalisme, fluent, mobile, peu clairement définissable, *hante* littéralement la modernité, et comme un esprit frappeur, induit çà et là la physionomie de manières d'enquêter qui ne sont pas marginales, mais en fait centrales. Comme ces manières sont toujours tissées à d'autres, le spectre tend à être invisible, mais il est bien là. De là, le problème n'est pas de changer massivement d'ontologie, puisque nous n'avons jamais été naturalistes au sens monolithique : il s'agit bien plutôt d'un problème d'*exorcisme*.

Et les meilleures passes pour l'opérer sont les concepts descoliens eux-mêmes, dont la fluidité et la souplesse ont été il me semble sous-estimés. Il existe peut-être un chemin intéressant pour sortir collectivement en contexte occidental de la dominance du naturalisme comme abstraction réelle, un chemin qui revient à parier sur le pouvoir de subversion de sa machine de terraformation la plus éprouvée et paradoxalement la plus ouverte aux transformations : les manières d'enquêter inventées par notre tradition.

Si le naturalisme est en crise (c'est la crise écologique et celle d'habiter dans « la cosmologie la moins aimable ») et mérite d'être dépassé, mais qu'on ne peut pas changer de schème ontologique dominant par décision, tout l'enjeu est alors de se décaler à un niveau qui n'est plus celui, massif, des ontologies, mais plus discret, et plastique, des épistémologies qui leur sont solidaires. J'entends ici par épistémologies, au sens minimal, des dispositifs d'enquête, voués à produire des discours et des pratiques collectivement fiables et relativement stabilisées, ayant pour vocation de nous guider dans l'expérience.

### CHIMÉRISER LES JEUX ÉPISTÉMOLOGIQUES POUR FAIRE JUSTICE AU TISSU DU VIVANT

La possibilité de penser en ces termes est rendue possible par la nature en grande partie « cognitive » des entités sur lesquelles Descola enquête. Ces schèmes collectifs ont chez Descola trois fonctions : « structurer de façon sélective le flux de la perception en accordant une prééminence significative à certains traits et processus observables dans

l'environnement » ; « organiser tant l'activité pratique que l'expression de la pensée et des émotions selon des scénarios relativement standardisés », et « fournir un cadre pour des interprétations typiques de comportement ou d'événements<sup>8</sup> ». Si l'on se localise non pas au niveau massif des schèmes ontologiques, mais à celui des dispositions pour enquêter (au sens minimal ici de réagir à un éclat d'étrange par un processus pour lui donner sens et se rendre capable d'agir), alors ces trois fonctions se répercutent à l'évidence vers des fragments d'épistémologie qui sont plus ou moins présents dans les différentes ontologies. En effet, l'enquête n'est pas que méthode scientifique abstraite, elle est d'abord style d'attention, type de disponibilité, guide interprétatif, et elle est partout (même dans les traditions extrascientifiques). Ce sont ces éléments-là, présents de manière mobile et plurielle dans chaque schème ontologique, mais en même temps associés préférentiellement à certains en fonction de sa façon de composer le monde, que l'on va interroger et recomposer pour rendre visibles les chimérisations constitutives des enquêtes sur le vivant.

C'est une formule de Viveiros de Castro qui rend visible paradoxalement la nature épistémologique originale des ontologies descoliennes, en montrant qu'elles sont articulables à des épistémologies préférentielles (qui leur sont « solidaires », de manière possibiliste et non déterministe<sup>9</sup>). Viveiros de Castro isole en effet un contraste entre animisme et naturalisme en termes de différence fondamentale de « jeu épistémologique » :

« Notre jeu épistémologique s'appelle l'objectivation ; ce qui n'a pas été objectivé reste irréel ou abstrait. La forme de l'Autre est la chose. Le chamanisme amérindien est guidé par l'idéal inverse : connaître, c'est "personnifier", prendre le point de vue de ce qui doit être connu. Ou plutôt, de celui qui doit être connu ; car le tout est de savoir le "qui des choses" (Guimaraes Rosa), sans quoi on ne saurait répondre de façon intelligente à la question du "pourquoi". La forme de l'Autre est la personne<sup>10</sup>. »

Le perspectivisme consiste donc à universaliser ce que les philosophes de l'esprit appellent « l'attitude intentionnelle ». Loin de réduire l'intentionnalité au niveau zéro pour objectiver le monde, le perspectivisme postule qu'on ne le comprend jamais mieux qu'au travers d'une « abduction d'agence systématique et délibérée ».

Le concept de jeu épistémologique a des implications assez profondes : si on le prend au sérieux, il indique que les épistémologies associées aux ontologies ne sont pas des systèmes fermés, mais des « jeux », des attitudes de pensée, des postulats fondamentaux, des hypothèses de travail inquestionnées, qui fonctionnent comme des heuristiques. Chaque ontologie est probablement associable à plusieurs « jeux épistémologiques » préférentiels, que l'on va ébaucher plus loin<sup>11</sup>. C'est cette nature plurielle, mobile, des manières d'enquêter associables aux ontologies qui permet de poser le problème en termes non de conversion monolithique, mais de chimérisation de notre héritage.

Car l'hypothèse de travail qui fonde cette réflexion, c'est précisément que le naturalisme seul ne parvient pas à faire justice à ce qu'est le tissu du vivant : il serait nécessaire de le chimériser avec des styles d'attention et des heuristiques plus solidaires des autres ontologies, pour accéder au tissu du vivant en nous et hors de nous. Ce qui nous intime de faire bifurquer le naturalisme, ou plutôt d'en faire sauter les coutures de l'intérieur, ce sont les vivants eux-mêmes devant nous, parmi nous, dont on découvre ces dernières décennies qu'ils ont été structurellement mal pensés et maltraités par la tradition épistémo-politique naturaliste. Si c'est bien la crise écologique systémique qui révèle l'aveuglement du naturalisme et sa puissance de destruction du tissu du vivant, c'est pour le détourner de ce vecteur qu'on peut justifier de la nécessité de l'infléchir – mais pas comme ontologie monolithique : par le biais des manières d'enquêter. Car les sciences n'ont pas une essence fixe : elles peuvent subvertir leurs approches et méthodes pour comprendre et faire de la place aux puissances du vivant. Il s'agit de montrer la nécessité, pour avancer dans les enquêtes (et il y a des enquêtes hors des revues de science), d'une chimérisation des jeux épistémologiques, qui incorporerait dans des proportions variables et encore inconnues, chaque fois dictées par les vivants auxquels l'enquêteur s'expose, des heuristiques traditionnellement plus associées à des schèmes ontologiques différents, par exemple des jeux épistémologiques animistes de subjectivation, et naturalistes d'objectivation. La chimérisation est un concept intéressant parce qu'à l'inverse de l'hybridation, qui a un héritage déjà lourd et pointe une entité confuse, la chimère est un personnage dans lequel les éléments issus d'origines différentes ne se confondent pas, ils restent visibles et identifiables, ce qui est important pour imaginer des manières d'enquêter qui conservent de la rigueur dans leur parcours d'inférence. Conséquemment, son effet d'intelligibilité est plus grand,

elle ne masque pas sa combinaison dans une fusion indistincte ; elle permet de maintenir la pluralité des cartes cousues ensemble et de ne pas faire passer sa version pour la réalité – elle force, ce faisant, à maintenir la lévitation ontologique (c'est-à-dire l'art de ne pas trancher sur la nature ultime du monde).

De là, la question devient non pas de changer de schème ontologique, par remords envers les violences du naturalisme, ou par nostalgie d'un monde plus enchanté, mais de chimériser des jeux épistémologiques pour faire justice à ces êtres non humains qu'on essaie de comprendre, pour envisager des formes de relations plus soutenables, plus justes, dotées d'égards pertinents.

## LE NATURALISME COMME DOUBLE INVERSION DU FARDEAU DE LA PREUVE

La nécessité de libérer l'enquête sur le vivant du naturalisme comme idéologie, tout en préservant certaines procédures dites « scientifiques » d'établissement du savoir, me semble spectaculairement visible dès lors que l'on s'intéresse à l'émergence de l'épistémologie naturaliste dans sa relation aux autres dispositifs épistémologiques (animiste et analogiste).

Mon hypothèse ici est que la construction du jeu épistémologique naturaliste comme idéologie des sciences modernes est en fait réactive : elle s'est faite en contre, littéralement, comme une double inversion par rapport à celui qu'elle a repoussé comme son Autre « sauvage » (l'animisme), et par rapport à son prédécesseur « archaïque » dont elle entendait se démarquer absolument (l'analogisme médiéval et renaissant). L'idée est que la constitution belliqueuse et contrastive du jeu épistémologique naturaliste comme machine de guerre contre les croyances *des autres* (les prédécesseurs médiévaux et les sauvages des colonies) repose sur une double inversion du fardeau de la preuve concernant 1) la présence d'influences invisibles, 2) celle d'intériorités dans le monde non humain.

Concernant le premier point, on peut relever qu'un pan du jeu épistémologique analogiste de la Renaissance postule que les relations cachées et influences invisibles *existent* entre les choses *jusqu'à preuve du contraire* (et il faut entendre ici par « influences » invisibles des interdépendances improbables induites par des tissages hétérogènes d'éléments discontinus d'intériorité et de physicalité, par exemple la

noix guérissant les maux de l'esprit par sa ressemblance avec le cerveau). *A contrario* et par réaction, il semble que l'épistémologie naturaliste, dans son acte de naissance, postule que les influences invisibles n'existent pas, et ce jusqu'à preuve du contraire (c'est la récusation *a priori* des « actions occultes » en tout genre). Ce postulat du jeu épistémologique naturaliste pourrait être nommé, par souci de visibilité, le canon de Descartes, et il s'énoncerait comme tel : il n'existe pas d'influences invisibles dans le cosmos jusqu'à preuve du contraire<sup>12</sup>.

Et ce jeu épistémologique naturaliste inventé par ailleurs des régimes d'administration de la preuve tels qu'il est presque impossible d'administrer cette preuve. Mais seulement *presque*, car aujourd'hui, les sciences écologiques passent leur temps à montrer l'omniprésence des influences invisibles dans la constitution du monde qui nous inclut : le tissu du vivant est riche de phénomènes que seules des heuristiques analogistes rendent intelligibles. Parmi ces heuristiques, on peut relever les « longues chaînes de causalité transitives et luxuriantes » décrites par Descola, tissant des éléments d'intériorité et de physicalité poreux (et pas des seules causes matérielles comme dans le naturalisme). Que l'on songe seulement à l'exemple fameux suivant lequel, en écologie des communautés, le retour des loups au Yellowstone National Park a changé la physionomie physique du cours des rivières (en favorisant le retour des castors ingénieurs de barrages), parce que les *wapitis effrayés* (élément d'intériorité) ont changé leurs usages des prairies aux abords des rivières, permettant aux arbres de repousser et aux castors de revenir. La frayeur intime et immatérielle est ici le maillon d'une chaîne qui change la géologie. C'est ce qu'on appelle en écologie des communautés un « paysage de la peur<sup>13</sup> », formule qui encapsule sereinement ces « chaînes de couplage mariant le matériel et l'immatériel à tous les niveaux d'échelle du macrocosme et du microcosme<sup>14</sup> », qui caractérisent pour Descola l'analogisme. On pourrait multiplier les exemples, pour montrer qu'il y a des heuristiques analogistes camouflées dans mille découvertes des sciences écologiques. Par manque de place ici, je me concentrerai néanmoins désormais sur le cas de l'animisme dans les sciences du vivant subversives.

Si nous nous intéressons maintenant à la seconde inversion du fardeau de la preuve, on peut relever que l'épistémologie médiévale et renaissance (à dominante analogiste) est aussi résiduellement *animiste* : elle postule que les âmes aristotéliennes, nommées entéléchies ou

formes substantielles, sont présentes dans chaque chose non humaine (sous les formes végétative, sensitive, motrice...), et ce *jusqu'à preuve du contraire*. Schématiquement, une manière intéressante de comprendre l'épistémologie naturaliste, c'est qu'à nouveau elle renverse simplement la charge de la preuve, en postulant qu'il n'y a d'âme, ou de cause finale, dans *aucune* chose non humaine – jusqu'à preuve du contraire. C'est ce qui est présenté dans l'histoire des sciences comme la révolution galiléo-cartésienne, le moment mythique d'émancipation des sciences à l'égard des obscurantismes téléologiques. La « vraie » science, suivant ce mythe fondateur, enquête sur la seule chose qui existe vraiment – des causes efficientes, matérielles – et rit de l'idée même de l'existence de causes finales hors des âmes humaines. C'est ce qu'on pourrait nommer, par symétrie, le canon de Morgan (il n'existe pas d'intériorité non humaine jusqu'à preuve du contraire)<sup>15</sup>.

Or on sait en droit, ou dans tous les mondes où il faut éprouver des assertions pour les rendre collectives, que la question de *qui* porte le fardeau de la preuve est l'enjeu central et caché où se joue le pouvoir de dire et de faire. Inverser le fardeau de la preuve est une manœuvre de politique des idées qui constitue un levier très puissant pour transformer en profondeur une épistémologie, parce que l'ancien scénario standardisé (il y a des causes finales partout) doit désormais être à chaque fois prouvé, alors que le nouveau cadre interprétatif (il n'y en a que chez les humains, et nulle part ailleurs), lui, a la barre haute dans toutes les approches, puisqu'il est considéré comme vrai *a priori* et en général. Cette double inversion du fardeau de la preuve par rapport aux jeux épistémologiques animistes et analogistes est un aspect central du naturalisme comme abstraction réelle qui hante la modernité.

L'épistémologie naturaliste, donc, en partie, se construit en contre, comme inversion de la charge de la preuve concernant tout ce qui pourrait ressembler à de l'intentionnalité, de la signification de la finalité chez les non-humains. Mais elle ajoute à cela par ailleurs des modes d'administration de la preuve qui ont pour vocation d'empêcher au maximum que ce soit de *prouver* l'existence de ces phénomènes : c'est spectaculairement visible avec le béhaviorisme en histoire des sciences du comportement animal. C'est ce que Daniel Dennett qualifie de cercle vicieux : pour qu'un comportement original ou intelligent soit prouvable, il faut qu'il soit répétable et répété. Dès lors qu'il est répété, le béhavioriste peut toujours arguer que c'est parce qu'il a été répété qu'il a été appris

par conditionnement opérant behavioriste mécanique, donc qu'il n'existe pas.

On voit ici l'étendue des dispositifs par lesquels le jeu épistémologique naturaliste dans ses dimensions toxiques travaille à sécuriser son postulat fondamental d'inversion du fardeau de la preuve par rapport au jeu épistémologique animiste : pas d'« intériorité » non humaine jusqu'à preuve du contraire, et pas de preuve du contraire possible.

## DES SCIENCES RÉANIMANTES

Or, ce qui est fascinant et appelle à mon sens la nécessité d'une chimérisation, c'est que les sciences du vivant exigent sur certains points de renverser à nouveau le fardeau de la preuve : pour le dire simplement, on est en train de découvrir qu'elles font mieux leur travail en postulant des finalités complexes, des communications, des points de vue, à la manière animiste, pour enquêter sur les comportements des vivants. Mais ce postulat est désormais méthodologique et non plus ontologique, il guide l'enquête et ne la conclut pas. L'éthologie est le fer de lance de ce mouvement. Le philosophe Dan Dennett, dans son livre *La Stratégie de l'interprète* (1987), décide d'interroger ce postulat de l'attribution d'« intentionnalité » (au sens large ici) aux non-humains non du point de vue de son existence réelle, mais du point de vue de ses *effets d'intelligibilité*. Poser les problèmes de l'éthologie en termes de finalité et de systèmes intentionnels est une revendication polémique au regard du canon de Morgan qui « nous enjoint de nous en tenir à l'hypothèse la plus maussade, la moins romantique possible », suivant laquelle « on peut toujours fournir en principe une analyse d'ordre inférieur d'un comportement animal [...]. Aujourd'hui ce qui nous intéresse est de demander quels gains en perspicacité, en pouvoir prédictif, en généralisation, pourraient être augmentés si nous adoptions une hypothèse d'ordre supérieur qui prendrait le risque de donner une caractérisation intentionnelle<sup>16</sup> ».

En un mot : on fait de la meilleure éthologie, de l'éthologie plus juste, en postulant plus généreusement chez les animaux et les vivants en général l'existence d'intériorités (au sens de puissances qui dépassent la bête loi de causalité physique), *jusqu'à preuve du contraire*, mais justement pour imaginer ensuite d'ingénieux dispositifs d'enquête visant à les comprendre et les éprouver<sup>17</sup>. Précisément parce que l'épistémologie strictement naturaliste, avec ses deux canons, ne peut *pas* imaginer les

dispositifs d'enquête pour éprouver ces capacités : elle les a invisibilisées *par postulat*.

On voit que la stratégie intentionnelle n'a rien à voir ici avec une décision éthique de bien-être animal, ou une révolution idéologique. Elle revient à une nécessité épistémologique. Mais on notera que le dépassement de ce jeu s'est fait ici de l'intérieur même des sciences éthologiques, et c'est tout le paradoxe infernal de cette affaire : dans l'histoire de notre tradition, ce qui *dans les savoirs* sur les vivants nous libère des violences des sciences, c'est, presque chaque fois, quelque chose comme des sciences.

Mais des sciences subversives cette fois, qu'on peut envisager d'accompagner jusqu'au bout vers leur émancipation à l'égard des postulats toxiques que le naturalisme a verrouillés dans les sciences de la nature *mainstream*. On peut voir ce mouvement se déployer ailleurs, lorsque les microbiologistes ont besoin d'hypothèses impliquant de la communication et de la coordination collective chez les bactéries (heuristiques d'ordre animiste postulant la socialité chez les non-humains) pour rendre compte du comportement collectif de déclenchement de la viralité ou de luminescence (ce sont les phénomènes de « *quorum sensing*<sup>18</sup> »). Ce n'est d'ailleurs pas anodin qu'ils utilisent spontanément, dans des articles de sciences naturelles, pour parler de bactéries, un terme comme *quorum*, qui vient du lexique des sciences politiques, et qui qualifie le nombre d'individus nécessaire pour que le collectif, lorsqu'il en a d'une manière ou d'une autre *pris connaissance*, puisse lancer une opération coordonnée.

L'importance de ces sciences subversives chimérisées, si elle est plus facile à montrer en éthologie des animaux dits « complexes », ne s'y réduit donc nullement : c'est partout dans le vivant, des arbres aux bactéries, que se fait sentir la nécessité d'épistémologies chimérisées d'attitudes épistémologiques et d'heuristiques plus présentes dans d'autres ontologies.

À la lumière de cette analyse, on peut comprendre les positions du botaniste Trewavas, spécialiste de l'« intelligence » des plantes : ce n'est pas par goût philosophique qu'il défend la nécessité d'utiliser la notion d'« intelligence » dans les sciences botaniques (heuristique plutôt animiste), mais pour des raisons d'amélioration de l'art d'enquêter sur les plantes, pour leur rendre justice. Il écrit par exemple dans son article programmatique :

« On s'efforcera de montrer, en premier lieu, que l'application du mot intelligence au comportement des plantes aboutit à une meilleure compréhension de la complexité du système de transduction des signaux, du discernement et de la sensibilité que les plantes manifestent dans leur construction d'images de leur environnement<sup>19</sup>».

Ce qu'il formule par l'usage du concept polysémique d'intelligence, c'est en fait un opérateur animiste : les plantes ont un « dedans », interprétatif, aux facultés encore non circonscrites, mais dont le postulat rend enfin intelligibles des choses incompréhensibles autrement, et surtout rend observables des choses invisibilisées si on leur postule un fonctionnement machinique.

## UNE RECONFIGURATION DU CONNU ET DE L'INCONNU

Cette attitude d'enquête, ce style de sensibilité métisse prend des proportions vertigineuses lorsqu'on s'arrête sur les découvertes qu'il permet, par exemple concernant la sensorialité des plantes. Dans les années 1970, le livre de pseudoscience *La Vie secrète des plantes* de Peter Tompkins avait soutenu que ces dernières réagissaient à la musique classique en poussant mieux. Las, la multiplication des expérimentations dans ce sens avait permis de conclure que le phénomène était fantasmatique, et le dommage de ces assertions anthropomorphiques fut réel : cela vaccina longtemps les chercheurs, devenus méfiants à l'égard de toute thèse concernant la capacité des plantes à sentir quelque chose, en particulier à « entendre » les sons.

Mais ce que ces thèses erronées manifestaient, c'est précisément la différence entre une épistémologie anthropomorphique au mauvais sens du terme (« animiste » au sens fantasmé par les naturalistes : les plantes ont un « esprit » dans leur corps-matière, comme les humains, au sens dualiste moderne) et une épistémologie chimérisée d'un animisme conséquent, par exemple sous sa forme perspectiviste.

Armée d'une épistémologie chimérisée de perspectivisme, en effet, la botaniste Lilach Hadani a récemment creusé une dimension de plus au prodige des formes de vie végétale. Si en effet on ne voit pas pourquoi les plantes réagiraient à Mozart, on peut se demander plus finement, de manière plus décentrée, s'il n'y a pas des sons qui feraient sens pour elles, depuis le point de vue qu'est leur corps propre, tissé dans ses relations éco-

évolutionnaires singulières. Elle s'est demandé, donc, en perspectiviste sans le savoir, quel type de son pourrait intéresser un autre corps que le sien, autre au sens positionnel-relationnel : un corps pris dans et fait part d'*autres* relations. Mais son ingéniosité splendide a consisté à croiser cette question avec une autre, plus caractéristique des heuristiques naturalistes : celle des expériences adéquates pour les mettre en évidence : « il fallait chercher un son naturel connu pour influencer un processus végétal particulier<sup>20</sup> ». Par « connu », il faut entendre *par la plante elle-même*, et en relation avec une de ses puissances d'agir de plante. Elle a fait l'hypothèse que dans la coévolution longue entre plante et pollinisateur, on pouvait imaginer qu'une plante capable de cuisiner un nectar plus sucré *lors du passage* de son pollinisateur à proximité serait mieux capable de le *fidéliser* dans leurs noces croisées. Ces relations asymétriques et mutualistes sont un des points-clés du corps positionnel de la fleur dans le jeu du vivant. Car produire un nectar très savoureux à longueur de temps est coûteux et inutile. Elle s'est alors demandé si « le son des battements d'ailes de pollinisateurs volants pourrait constituer un signal stimulant chez les fleurs la production d'un nectar de meilleure qualité<sup>21</sup> ».

Dans une étude interdisciplinaire fascinante<sup>22</sup>, impliquant entre autres un bioacousticien spécialiste des chauves-souris, un physicien et un chercheur en écologie végétale, elle a enquêté sur les relations entre l'*evening primrose* (*Oenothera perennis*) qui s'ouvre le soir venu, et les sphinx, ces papillons de nuit qui la pollinisent en buvant son nectar et diffusent son pollen. Les enquêteurs ont enregistré le son vibratile, délicat, des battements d'ailes des sphinx, pour les passer aux plantes. Celles-ci sont restées immobiles, apparemment inertes. Mais comme l'heuristique de base est perspectiviste, les chercheurs savaient quoi chercher : du point de vue de la fleur, ce qui est intéressant dans un passage de papillon, c'est sa fidélité possible, et donc, les chercheurs savaient quoi mesurer *parmi les mille variables* de la plante : le taux de sucre du nectar. De manière indubitable, et contrôlée par un ingénieux dispositif expérimental, il s'avère que les plantes exposées au seul bruit soyeux des ailes de papillon ont sécrété un nectar plus sucré que celles qui n'étaient pas soumises à ces sons, ou soumises à d'autres sons. Personne ne sait par quel tissu ou quel organe les plantes « entendent », et il est certain que ce ne sont pas des oreilles, mais en un sens qui nous échappe et enrichit la signification même de l'idée d'« entendre », au-delà de son sens animal, il est avéré que les plantes entendent.

Un biologiste *mainstream* pourrait objecter : « il ne faut surtout pas mettre de l'animisme en biologie, parce qu'on n'est pas là pour ajouter des âmes à la matière ». Il faut lui répondre que c'est la spécificité de l'animisme fantasmé par les naturalistes que « d'ajouter des âmes », mais que la spécificité de l'animisme autochtone, c'est d'ajouter des corps. Et ce sont des corps en un sens sérieux, des corps construits par leur historicité évolutive, par leurs relations écologiques et leurs communications éthologiques, et constitués comme des perspectives positionnelles-relationnelles. Les corps sont des points de vue, et comme tels, ils constituent des interfaces interprétatives, qui sont capables de capturer des informations parce qu'elles ont un *sens autochtone* pour eux, et d'y répondre, parce que la réponse a une signification autochtone.

C'est pourquoi le mot descolien d'*intérieurité* est si finement trouvé : car l'intérieurité n'est pas nécessairement un « esprit » au sens dualiste moderne, l'esprit n'est que la version naturaliste de l'intérieurité. Le visage perspectiviste de l'intérieurité, c'est le corps en tant que configurateur d'invites, c'est le corps éco-éthologique enrichi de sa mémoire individuelle, et la manière dont il traduit l'environnement objectif en milieu de vie. Avoir un « dedans », ce n'est pas nécessairement avoir un esprit dans un corps (version naturaliste), c'est aussi être un corps porteur de significations autochtones (version animiste perspectiviste).

Les plantes n'ont pas d'oreilles ni de cerveau, et la musique, comme telle, qui parle à la perspective vivante sur le monde qu'est notre corps, les indiffère sûrement – mais leur corps-point de vue sait capter d'autres sons et dialoguer avec eux, en tout cas leur répondre. Et il faut pour le voir sortir de l'axiome folklorique du naturalisme de l'homogénéité des physicalités et discontinuité des intérieurités : si en effet la plante n'a pas de cerveau et d'oreille, et que le corps biologique n'est qu'une matière homogène, alors il ne sert à rien d'enquêter sur l'ouïe des plantes : c'est une superstition. Mais si le corps, comme le dit l'animisme perspectiviste, est un attracteur d'invites singulières, un point de vue vivant en négociation avec d'autres formes de vie, alors l'espace d'enquête s'ouvre, et les vivants se voient restituer des puissances que le naturalisme confisque structurellement. On prend à peine la mesure par là de cette ronde de portes fermées qui pour un pur naturaliste est le monde. Car le vivant ne semble pas au courant qu'il est censé être régi par cette règle bizarre de la continuité des physicalités homogénéisées en matière non pensante, et de la confiscation des intérieurités par des « esprits ». Ce qui est vertigineux, si l'on suit le

raisonnement, c'est qu'on ne peut pas savoir l'étendue et la magnitude de ce qu'on ne sait pas. S'il n'est pas nécessaire d'avoir d'oreilles physiques pour faire quelque chose comme entendre, le continent du connu et de l'inconnu se reconfigure.

On pourrait appeler ces sciences construites sur des épistémologies chimérisées des *sciences réanimantes*, précisément parce que c'est sur ce point qu'elles contrecarrent les effets du naturalisme comme abstraction réelle sur les sciences *mainstream*. Ce phénomène n'est pas nouveau, il est seulement révélé par la situation contemporaine (et la crise écologique joue dans cette affaire un rôle discret mais non négligeable, de bougé des plaques tectoniques). C'est plutôt que les approches subversives perdent en marginalité à mesure que les approches *mainstream* manifestent leur insuffisance. Et ces sciences réanimantes sont structurellement des sciences diplomatiques, puisqu'en montrant sereinement que les vivants ne sont pas de la Nature régie par des strictes causes physiques quantifiables, elles aboutissent à la nécessité d'autres types de relations avec eux, comme des êtres pris avec nous dans des interactions coévolutives et écologiques complexes, qui exigent de la négociation (et pas ingénierie envers de la matière), des formes d'égards ajustés (et pas de la stricte gestion quantitative), et c'est ici le sens minimal donné au mot *diplomatie*.

## FAIRE DURER L'ENQUÊTE

Ce que les STS nous ont appris, c'est que la « Science objectivante » comme avatar du naturalisme n'existe pas. Ce qu'on clarifie ici, c'est que les procédures scientifiques dans leur multiplicité sont bien plutôt des lieux où s'expérimentent des chimérisations de jeux épistémologiques, et que ces manières d'enquêter permettent des essors d'intelligibilité et d'habitabilité. En un point d'une enquête, une inférence analogiste entre dans un protocole dit « scientifique », qui se remétisse avec du naturalisme, prend ici de l'animisme, et se refond dans un jeu épistémologique naturaliste...

Ce phénomène a déjà lieu, il a toujours eu lieu, et il s'agit de le rendre réflexif, de l'accompagner, de l'aiguiller dans la direction d'un faire justice aux êtres sur lesquels porte l'enquête. J'ai essayé de montrer dans le bastion du naturalisme que sont les sciences que se laisser affecter par des jeux épistémologiques plus solidaires d'autres ontologies faisait mieux justice

aux êtres sur lesquels porte l'enquête, mais ce raisonnement s'applique à tous les types d'enquête sur le vivant, car ces derniers excèdent de beaucoup les seules recherches scientifiques, et les praticiens comme la vie quotidienne en ont leur part, tout en acceptant bien plus sereinement la chimérisation intrinsèque de leur manière d'enquêter sur le tissu du vivant.

Notre tradition d'enquête plurielle, donc, manifeste une capacité de se transformer et de faire une place à des modes d'inférence animistes et analogistes qu'elle peut articuler dans des procédures d'élaboration de croyances fiables. Bien sûr, résiste en elle, comme son folklore ou son idéologie, un inconscient naturaliste larvé (qui prend souvent le visage de la mécanisation positiviste et réductionniste), mais encore une fois, « les Blancs ont la langue fourchue », comme dit Bruno Latour, ils ne font pas ce qu'ils disent, car par-dessus, ils utilisent des modes d'inférence qui sont chimérisés<sup>23</sup>. Il serait précieux de libérer cette chimérisation, la laisser se formuler, pour sortir de l'opposition idéologique entre savoirs scientifiques naturalistes et élucubrations animisto-analogistes.

Ce qui mérite d'être conservé *a minima* du jeu épistémologique naturaliste dans cette affaire, ce n'est donc pas son folklore ou son idéologie (objectiver au sens de *tout* chosifier et mécaniser ; expliquer au sens de réduire aux *strictes* causes matérielles ; et le rationalisme positiviste), c'est sa relative originalité. Il y a probablement en effet une certaine excentricité des jeux épistémologiques naturalistes, par comparaison avec ceux plus solidaires des autres ontologies, dans l'idée de protocolariser de manière réflexive le processus de production de croyances stables (ce phénomène semble sensiblement plus présent dans notre tradition qu'ailleurs, sans qu'elle détienne à son égard une quelconque exclusivité). C'est l'enquête comme dispositif explicite pour secouer une idée comme un prunier avant de l'estimer assez fiable pour avancer avec elle ensemble. Cela implique quelque chose qui est plus de l'ordre de l'ethos que de l'épistémologie abstraite : l'habitude simple qu'aucune assertion ne soit stabilisée en savoir sans dispositifs de mise à l'épreuve. Ce phénomène est assez courant ailleurs, mais l'étrangeté contingente du jeu épistémologique naturaliste désincarcéré de son folklore, c'est que s'y ajoute l'acceptation de l'historicité comme *réinvention* constante des styles et manières d'enquêter pour mettre à l'épreuve une assertion<sup>24</sup>. On n'a pas encore inventé toutes les manières de fiabiliser une assertion : le champ est ouvert, notamment lorsqu'il s'agit de penser des choses aussi

déliçates que des « dedans » ou des « influences hétérogènes ». C'est peut-être une spécificité mobile de l'épistémologie naturaliste, qui la rend capable de se subvertir de l'intérieur, une fois qu'on l'a libérée de sa gangue positiviste.

Quant au naturalisme alors, son heuristique la plus féconde, une fois exorcisé, c'est peut-être l'hypostase de l'enquête elle-même au détriment de l'affirmation stabilisée qu'elle produit. C'est l'inversion du rapport d'anomalie et de norme entre l'enquête et la croyance rigidifiée : cette dernière n'est plus la norme, ce qui reste, ce qui dure, mais l'anomalie ; ce qui dure, interminablement, c'est l'enquête.

Quant à la question de l'engagement ontologique que tout cela induit, on répondra qu'il est nul, qu'il viendra après, toujours après, quand nous aurons suffisamment fait justice aux êtres qui peuplent le monde autour de nous pour décider envers qui il vaut mieux être animiste, analogiste ou naturaliste, ou s'il faut l'être en général. La question de l'engagement ontologique est d'ailleurs peut-être infondée : pourquoi ne pas réclamer, plutôt que des croyances sur la nature dernière de l'univers, des cartes mobiles, multiples, combinables, chimérisables, pour enquêter sur ce monde qui nous entoure et inventer des formes de vie plus soutenables ? C'est peut-être là une manière de sauver les ontologies d'elles-mêmes, en les mettant en mouvement. Nous ferons des systèmes métaphysiques fermés quand il n'y aura plus rien de mieux à faire, et ils ne seront que le résidu du passage de l'ontologie comme force qui cherche, qui fait les êtres, les rend visibles, leur fait justice. Coquilles calcaires qui restent après coup, lorsque l'enquête vivante est déjà ailleurs, à pister.

## BIBLIOGRAPHIE

- BRIVES, Charlotte, 2017, « Que font les scientifiques lorsqu'ils ne sont pas naturalistes ? Le cas des levuristes », *L'Homme*, 222, p. 35-56.
- CHAMOVITZ, Daniel, 2014, *La Plante et ses sens*, Paris, Buchet-Chastel, 224 p.
- CROMBIE, Alistair C., 1994, *Styles of Scientific Thinking in the European Tradition. The History of Argument and Explanation Especially in the Mathematical and Biomedical Sciences and Arts*, Londres, Gerald Duckworth & Company.
- DENNETT, Daniel, 1990, *La Stratégie de l'interprète*, Paris, Gallimard, 516 p.

- DESCOLA, Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 623 p.
- , 2014, *La Composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion (« Champs essais »), 384 p.
- , 2018, « La composition des mondes. Formes d'hybridation », cours au Collège de France.
- DESPRET, Vinciane, 2012, *Que diraient les animaux si on leur posait les bonnes questions ?*, Paris, La Découverte, 280 p.
- , 2015, *Au bonheur des morts*, Paris, La Découverte, 232 p.
- LATOUR, Bruno, 1991, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 157 p.
- MILLER, B. Melissa et Bonnie L. BASSLER, 2001, « Quorum sensing in bacteria », *Annual Reviews Microbiology*, 55, p.165-199.
- PATEL, Raj et Jason W. MOORE, 2018, *Comment le monde est devenu cheap*, Paris, Flammarion, 336 p.
- RIPPLE, William J. *et al.*, 2010, « The Landscape of Fear. Ecological implications of being afraid », *The open ecology journal*, 3 (3), p. 1-7.
- TOSCANO, Albert, 2008, « Les fantasmes de l'abstraction réelle », *Rethinking Marxism. A Journal of Economics*, 20 (2), p. 273-287.
- TREWAVAS, Anthony, 2003, « Aspects of plant intelligence », *Annals of Botany*, 92 (1), p. 1-20.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 2009, *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF, 216 p.

## NOTES

1. Voir Ph. Descola (2005).
2. Voir par exemple C. Brives (2017).
3. Descola l'a formulé comme une *dominante*, et a montré les hybridations multiples possibles, notamment entre animisme et analogisme dans ses derniers cours au collège de France (voir « La composition des collectifs. Formes d'hybridation », 2017-2018, cours au Collège de France).
4. Voir B. Latour (1991).
5. Voir à cet égard les réflexions de V. Despret (2015).
6. Voir à cet égard la synthèse de A. Toscano (2008, disponible en ligne : <http://revueperiode.net/le-fantasma-de-labstraction-reelle/>).
7. Voir R. Patel, J. Moore (2018, p. 62-63).
8. Descola (2005, p. 151). Il faudrait en réalité distinguer les « guides inférentiels » qui renvoient dans *Par-delà nature et culture* à l'armature cognitive structurelle de l'espèce humaine, et les « cadres d'interprétation typiques », qui renvoient aux ontologies multiples. Ici je n'opère pas cette distinction, mais la question est ouverte : certaines

heuristiques perspectivistes semblent en fait revenir bien plus à une armature cognitive de tous les humains qu'à une manière d'enquêter locale associée à une ontologie particulière. On pourrait simplement noter que les ontologies particulières font un sort différent à des guides inférentiels partagés par toute l'espèce : elles peuvent en occulter certains et en valoriser d'autres.

9. Pour encapsuler ici le concept de Jean-Pierre Vernant et celui de Lucien Febvre : la « solidarité » permet de penser que des formes culturelles sont associées de manière fine et plurielle sans être causées mécaniquement l'une par l'autre, le « possibilisme » que tout schème ontologique n'implique pas nécessairement une seule et même épistémologie, mais facilite son émergence.

10. E. Viveiros de Castro (2009, p. 26).

11. Pour approfondir cette analyse, il faudrait lire de plus près les travaux des anthropologues portant sur les épistémologies du chamanisme amérindien : Pierre Déléage, Carlo Severi, Emmanuel de Vienne, Andrea-Luz Gutierrez-Choquevilca... L'enquête proposée ici n'est qu'une ébauche à gros traits.

12. Je fais fonds ici sur la thèse cartésienne radicale de l'exclusion de toute « action à distance » et de toute « action occulte » dans le cosmos, au profit d'une physique cinématique fondée entièrement sur l'idée que le mouvement se transmet par contact, de proche en proche. Néanmoins, de meilleurs historiens des sciences trouveraient une figure plus pertinente que celle de Descartes ; celle-là est *a minima* pratique « par provision », parce qu'elle a les épaules solides, et qu'elle traîne déjà beaucoup de casseroles qui pointent dans une direction analogue.

13. W. J. Ripple *et al.* (2010).

14. W. J. Ripple *et al.* (2010, p. 288).

15. Le canon de Morgan est nommé d'après le biologiste et psychologue Lloyd Morgan (1852-1936).

16. D. Dennett (1990).

17. C'est une lecture que l'on peut faire des acquis de la philosophie de l'éthologie de Vinciane Despret, qui a établi ce phénomène de manière indiscutable sans avoir besoin d'en passer par la question du perspectivisme ou de l'animisme. Voir par exemple Despret (2012).

18. M. B. Miller, B. L. Bassler (2001).

19. A. Trewavas (2003).

20. Étude malheureusement non publiée, mais décrite dans D. Chamovitz (2014, p. 134).

21. D. Chamovitz (2014, p. 136).

22. D. Chamovitz (2014, p. 136).

23. Voir B. Latour (1991).

24. Voir à cet égard la monumentale histoire plurielle des styles de raisonnement scientifique proposée par A. Crombie (1994).

# LE MYTHE ET L'INVESTITURE DU PREMIER CHAMANE

Clé de voûte du mode d'être, de penser et d'agir des peuples traditionnels

par

Éric NAVET

*professeur d'ethnologie émérite, Institut d'ethnologie, université de Strasbourg,  
membre du laboratoire SAGE (UMR 7363 CNRS & université de Strasbourg)*

Il faut attendre la période récente, une connaissance plus fine, plus objective de la diversité culturelle grâce à une fréquentation assidue du terrain par les ethnologues et quelques voyageurs, et surtout la prise de parole et de plume des « primitifs » eux-mêmes pour que l'on commence à prendre en compte les modèles traditionnels, non par référence à notre histoire – qui les classait comme « primitifs » –, mais par rapport à eux-mêmes, à leurs propres dynamiques culturelles, à leurs propres principes de vie.

Claude Lévi-Strauss, dans le chapitre final de ses monumentales *Mythologiques*, écrit :

« Il faut en prendre son parti : les mythes ne disent rien qui nous instruisent sur l'ordre du monde, la nature du réel, l'origine de l'homme ou sa destinée. On ne peut espérer d'eux aucune complaisance métaphysique [...]. En revanche, les mythes nous apprennent beaucoup sur les sociétés dont ils proviennent... » (Lévi-Strauss, 1971, p. 571).

Certes, le mythe, dans les sociétés traditionnelles, n'a pas valeur de modèle unique, et si l'idée d'« origine » s'inscrit dans une temporalité linéaire, pas plus que la science il ne nous donne d'« explication » sur un

éventuel point de départ des choses et des êtres et sur leur destinée. Mais, faute d'explication peut-être, nous avons besoin de sens, de cohérence. Or, que constatons-nous ? Beaucoup d'écrits et de discours amérindiens commencent par un récit mythique ou visionnaire qui, en quelque sorte, met en scène la vie du monde et les principes qui l'animent ou doivent – il s'agit alors d'une instance morale – l'animer. Je souscris pleinement à l'affirmation de Pierre-Yves Jacopin pour qui

« la mythologie est le référent le plus explicite de la “pensée indienne”, du moins celui qui nous est concrètement accessible et qui évite au mieux les distorsions (égo- et ethnocentristes) » (Jacopin, 1977, p. 220).

Jean Servier souligne, lui, l'importance particulière des mythes dits « de création » :

« Le mythe primordial est, dans les civilisations traditionnelles, la seule histoire digne d'intérêt ; il se confond avec l'histoire de la condition humaine et rappelle à tout moment l'intégrité originelle de l'homme » (Servier, 1964, p. 333).

Et un autre ethnologue, Donald Sandner, précise :

« Par le moyen de mythes des origines et de mythes cosmogoniques, se dessine une image de ce qu'est le monde, de la manière dont il apparut et de ce que l'on peut en attendre dans l'avenir. Que les événements sur lesquels cette vision du monde est basée soient vrais ou non n'a aucune importance. Le mythe s'arrange avec les “faits” dont il dispose et accomplit son œuvre en créant une interprétation émotive-intuitive de ceux-ci. Les rites concrétisent quant à eux les actes sacrés correspondant à la structure du monde définie par les mythes. Ainsi la réalité mythologique et la pratique rituelle sont-elles inséparables, se complétant et se parachevant l'une l'autre. Non seulement les rites, mais le mode de vie tout entier d'une culture sont bâtis sur sa vision mythologique de la réalité. Ainsi que l'a noté Clifford Geertz dans le cas des Navajos : “Le type d'interaction intervenant entre le mode de vie et la réalité fondamentale énoncée par les symboles varie d'une culture à l'autre. Chez les Navajos, le

sens de la mesure et une sage lenteur, une obstination inlassable, une prudence empreinte de dignité correspondent à une image de la nature perçue comme infiniment puissante, mécaniquement répétitive et terriblement dangereuse” (1973, p. 130). Les idées dominantes sur la maladie, les méthodes de guérison et l’attitude devant le mal constituent une grande partie de cette intériorisation du monde naturel. Elles aussi doivent s’intégrer au génie culturel propre créé par les mythes » (Sandner, 1996, p. 32).

Mon expérience chez les Ojibwé du Canada et les Teko de Guyane, et la connaissance livresque ou de terrain d’autres cultures traditionnelles, surtout amérindiennes mais pas seulement, me conduisent à penser qu’elles partagent ce que j’appellerai un mode d’être, de penser et d’agir, et que ce mode s’exprime dans des mythes qui en précisent les contours et en définissent les limites. Je partage sans réserve l’impression d’Emmanuel Désveaux évoquant son propre terrain, les Ojibwé septentrionaux :

« Aujourd’hui encore je ne puis me départir du sentiment que c’est par le biais de leur mythologie que je suis parvenu à une compréhension des Indiens de Big Trout Lake, de leur environnement naturel et de leur mode de vie » (Désveaux, 1988, p. 19).

Selon le même auteur, le mythe présente, « de façon formelle », et selon une « logique rigoureuse » (*ibid.*, p. 281) un « modèle ». Un modèle de quoi ? C’est ce sur quoi je propose de réfléchir.

Au premier regard, les Indiens Ojibwé de la région des Grands Lacs au Canada et les Indiens Teko de Guyane ont surtout en commun de former des sociétés sylvoles, mais tandis que les premiers (plusieurs dizaines de milliers), traditionnellement chasseurs-pêcheurs-collecteurs, occupaient les forêts subarctiques et tempérées de l’Est canadien, l’habitat des seconds (cinq cents personnes environ), chasseurs-pêcheurs-collecteurs et essarteurs ou agriculteurs itinérants sur brûlis, était la forêt tropicale de Guyane. J’ai trouvé dans ces peuples aux histoires et aux cultures apparemment si dissemblables des convergences qui sont sans doute de l’ordre de la structure mais, de façon plus visible, s’opèrent dans le contenu même de leurs traditions mythiques.

Déjà, les deux cultures partagent le même rêve d'une « terre sans mal », selon l'idéal tupi-guarani. Ce « paradis » (*iwi malā e'i*) nous est ainsi décrit par Hélène Clastres :

« La Terre sans Mal, c'est d'abord un lieu d'abondance : le maïs y croît de lui-même ; les flèches s'en vont seules à la chasse. Plus de travail donc [...] C'est le contre-ordre, la plénitude dans la subversion. C'est aussi et enfin le lieu d'immortalité, cependant qu'ici-bas les humains naissent et meurent » (Clastres, 1975).

Si, pour les Teko, tupi-guarani eux-mêmes, cette « terre sans mal », qu'ils appellent *Alapukup* et qu'ils situent parfois sur une île, est le rêve du créateur appelé Wilakala, les Ojibwé, eux, racontent que Kitche Manitu, analogon du précédent, reçoit la vision d'un monde « beau, ordonné et harmonique » (Johnston, 1976, p. 12), le monde ojibwé avec ses forêts, ses rivières, ses marais, ses lacs, les plantes et les animaux qui peuplent ces milieux. Ce monde de rêve, il ressent le besoin de le réaliser, de lui donner forme. Il crée donc les corps célestes, les éléments, les reliefs, les végétaux, les animaux et enfin les êtres humains. Ceux-ci, « les plus démunis par leurs aptitudes physiques », reçoivent du Créateur un don compensateur : celui de rêver.

Après un « déluge » qui annule la deuxième création, nécessairement non conforme au rêve initial, le premier état du monde reconstitué est, comme chez les chrétiens, celui d'un « paradis terrestre » où toutes les créatures cohabitent dans la paix et l'harmonie. Au début des années 1930, un Ojibwé de Parry Island raconta à l'ethnologue Diamond Jenness le rêve d'un ami qui avait ramené celui-ci au temps primordial :

« J'avais un ami, dans la réserve de Shawanaga, un pêcheur et un chasseur merveilleux, qui me révéla avant de mourir qu'il avait acquis ses dons au cours d'un rêve de jeunesse. Il avait rêvé que la terre se trouvait partiellement recouverte d'eau, jusqu'à une ligne de rochers encore visible ; que le pays était plein d'îles mais avec peu d'habitants ; que les animaux, par contre, étaient si nombreux et si apprivoisés qu'ils continuaient à paître, même quand les Indiens s'approchaient tout près d'eux, et que lui-même pouvait se déplacer à très grande vitesse d'un endroit à l'autre » (Jenness, 1935, p. 49).

Notons seulement ici la capacité initiale des premiers humains à transcender les lois physiques et aussi le fait que le paradis perdu des Ojibwé est un lieu où les êtres humains sont « peu nombreux ». Mais l'idée de prédation, la mort de certaines créatures pour en nourrir d'autres, idée implicite ici, est-elle compatible avec un idéal de « beauté et d'harmonie » du monde et des relations entre les êtres ? Certes non, et il faut bien trouver un coupable ; pour les Ojibwé, c'est l'être humain :

« La première année, les êtres animaux nourrirent et assistèrent les enfants [...]. Pour tous leurs besoins, ceux-ci dépendaient des soins et de la bienveillance des animaux. Les ours, les loups, les renards, le cerf et le castor leur apportaient à boire et à manger ; les écureuils, les belettes, les rats laveurs et les chats sauvages offraient des jouets et des jeux ; les merles, les moineaux, les mésanges et les plongeurs chantaient et dansaient dans les airs ; les papillons, les abeilles et les libellules faisaient sourire les enfants. Tous les êtres animaux se rendaient utiles de quelque façon ; tous excepté l'humble chien » (Johnston, 1976, p. 15-16).

Nous rencontrons la même difficulté : cette fois, ce sont les ours, les loups, les renards qui chassent pour le compte des êtres humains (et sûrement pour leur propre compte). À nouveau, l'acte de prédation fait tache dans le tableau d'un « paradis », d'une terre sans mal et sans conflit entre les « existants » (Descola, 2005). D'emblée, semble-t-il, les êtres humains, contrairement aux autres créatures, ne suivent pas les « lois naturelles », et rapidement ils vont s'aliéner les autres créatures en voulant, comme dans la tradition chrétienne, les mettre à leur service, en les réduisant en esclavage. Très vite donc, les êtres humains sèment la zizanie, ils s'aliènent leurs frères animaux en voulant les soumettre à leur volonté et ceux-ci, après un jugement en bonne et due forme<sup>1</sup>, décident de vivre de leur côté, ce qui rend *nécessaires* les pratiques prédatrices de chasse et de pêche. La tradition ojibwé raconte aussi pourquoi les roses ont des épines, pourquoi le monde végétal n'est pas non plus « au service des humains<sup>2</sup> » ...

De plus, les êtres humains, livrés à eux-mêmes, s'avèrent incapables de former une société : la discorde règne en maître, les pères s'unissent à leurs filles, les frères à leurs sœurs... Kitche Manitu doit intervenir ; il fait éclater la communauté humaine en la divisant en clans ; il la diversifie en

créant des langues et des cultures distinctes, etc. Il institue aussi des règles qui régissent les relations d'inclusion ou d'exclusion entre tous les êtres vivants, humains et non humains, visibles et invisibles.

De la même façon<sup>3</sup> que chez les Ojibwé et les chrétiens, les Teko racontent que le créateur, qu'ils appellent Wilakala, veut réaliser cette « terre sans mal » dont il rêve, mais les êtres humains n'écourent pas, ils créent le désordre, s'aliènent les animaux eux aussi<sup>4</sup>, inventent la douleur (notamment celle des règles et de la parturition), la mort, le travail. Après plusieurs essais infructueux qui se terminent, encore une fois comme chez les Ojibwé et les chrétiens, par un déluge qui manque de tout détruire, Wilakala, après une dernière déception, renonce à créer une « terre sans mal » et abandonne le monde à son double négatif, Tembetsi, généralement qualifié de « diable » par les Teko francophones.

Les Teko comme les Ojibwé le reconnaissent avec quelque regret, dans leurs traditions mythiques notamment : le rêve, bien réel, d'une « terre sans mal » (Teko), d'un monde « beau, ordonné et harmonique » (Ojibwé) n'est pas réalisable, et ça n'est pas seulement la faute des humains. Le mythe en établit le constat : la vie biologique obéit à des règles et s'inscrit nécessairement dans un temps linéaire et des processus de changements ; la vie sociale ne peut se fonder que sur des différences et seule la distanciation permet la relation et l'alliance, les échanges et la communication.

Il ne peut y avoir de « bien » sans « mal » ; l'ordre n'existe pas sans désordre, la vie sans la mort. Le monde est un lieu de peine mais aussi de joie ; de douleur mais aussi de bien-être ; de laideur (des pensées, des choses et des actes) mais aussi de beauté... Et aussi, il ne peut y avoir de jour sans nuit, de chaud sans froid, de sec sans humide, de beau temps sans intempéries, etc. La vie est diversité d'êtres, de paysages hautement différenciés, mais également de sentiments, d'émotions, de qualités sensibles qui ne s'opposent pas nécessairement mais se complètent. Nous voyons successivement Wilakala comme Kitche Manitu ordonner le monde qu'il a créé, en séparant les espèces, en diversifiant les peuples, les langues et les cultures, en instituant des règles sociales – le tabou de l'inceste notamment –, etc.

L'imperfection du monde est la condition même de son existence. Les peuples traditionnels assument sans réserve cette vérité. Ici, pas de philosophie du non-être ; la vie n'est pas une *via dolorosa*, elle vaut d'être vécue, dans une tension permanente, mais ô combien excitante, entre un

absolu de référence et un relatif qui nous contraint mais qui est source de plaisirs infinis, et donc aussi cause de douleurs. Réduire la douleur, diminuer le mal – principes qu'on trouve aussi dans le bouddhisme – apparaissent ici comme le véritable idéal, le seul vers lequel nous puissions tendre en tant qu'êtres vivants.

De multiples traditions confirment que le « paradis », quelle que soit la forme qu'on lui donne, n'est pas possible en ce monde et qu'il n'est peut-être même pas souhaitable. Car s'il est un lieu non situé, exempt de maladie, où la mort même est absente, sans conflits il est aussi sans *stimuli*, sans émotion, sans peur, sans risque, sans joie, inodore et insipide, impalpable, c'est un monde, disons-le, proprement invivable ! Le monde vivant est nécessairement fait d'écarts différentiels, de contradictions, de conflits parfois – entre les espèces notamment, nous l'avons vu – sans lesquels il n'y a pas de temps et d'espace, pas de vie, pas d'histoire possibles.

Le libre arbitre, censé être l'apanage de l'espèce humaine, est un piège tendu à celle-ci car, en définitive, il n'y a pas de choix entre prendre conscience qu'« on fait partie de la nature » et « vouloir s'en rendre maître ». Les peuples traditionnels<sup>5</sup>, et c'est précisément ce qui les caractérise et les oppose aux peuples dits « développés » ou « modernes » et adeptes de religions hégémoniques, ont gardé cette conscience de participer d'une même création et de ne faire qu'un avec les environnements humains et non humains, visibles et invisibles, passés et présents. Philippe Descola montre que, dans l'esprit des Amérindiens et autres peuples traditionnels, il existe une continuité entre « nature » et « culture » :

« Dans le Grand Nord comme en Amérique du Sud, la nature ne s'oppose pas à la culture, mais elle la prolonge et l'enrichit dans un cosmos où tout s'ordonne aux mesures de l'humanité » (Descola, 2005, p. 33-34).

Lors d'une réunion des chefs spirituels hopi en 1948, ceux-ci

« ont expliqué que le Créateur a fait le Premier Monde dans un équilibre parfait où les humains se comprenaient malgré leurs différences ; mais les humains se détournèrent des principes moraux et spirituels. Ils ne suivirent pas les règles de la nature. Finalement, le

monde a été détruit par ce que vous appelez les grands tremblements de terre. Beaucoup sont morts, et seulement une petite poignée a survécu » (Perriot, 2016, p. 148).

La praxis, la façon dont on agit *dans* (et non *sur*) le monde présent, est nécessairement conditionnée, chez l'être humain, par une éthique qui définit la nature et l'étendue des relations que l'on peut entretenir avec les autres créatures visibles et invisibles, passées ou vivantes. Dans sa présentation de la culture de son peuple, l'ethnologue ojibwé Basil Johnston (1976) insiste beaucoup, beaucoup plus que les anthropologues en tout cas, sur la dimension éthique de cette culture. Un concept, celui de *Pimadaziwin*, qu'on peut traduire par « la Bonne Vie », correspond à la traduction en actes de cette éthique. Vivre longtemps et en bonne santé physique et morale implique que l'on respecte les autres créatures, même lorsque, parfois, il faut les tuer pour se nourrir.

Cette déontologie s'exprime notamment par ce qu'on appelle dans le jargon ethnologique les *interdits*. Dans son ouvrage *The Ojibwa Indians of Parry Island, Their Social and Religious Life* (1935), Diamond Jenness en énumère une liste impressionnante. À tout moment de leur vie, l'homme et la femme sont contraints de respecter des règles proscriptives (qui interdisent de...) et prescriptives (qui obligent à...) qui font que l'on ne peut faire n'importe quoi, n'importe quand, n'importe où, n'importe comment et avec n'importe qui. Les états de femme enceinte, de chamane, de nouveau père, de malade, etc. impliquent de telles limites. Chez les Teko, par exemple, le *padze* – chamane – ne peut jamais chasser et consommer certaines espèces animales (il existe aussi des variables individuelles), ce qui amène cette réflexion chez une jeune femme : « Nous n'avons pas besoin qu'on réglemente la chasse<sup>6</sup> ; il y a déjà tellement d'interdits chez nous que nous pourrions nous définir comme une société écologique. »

Pour les Ojibwé comme pour les Teko donc, si le monde créé ne peut être la réalisation pleine et entière du rêve d'une « terre sans mal », il peut quand même être un lieu agréable à vivre pourvu que les êtres humains, particulièrement démunis et maladroits selon eux, suivent, comme les autres créatures le font spontanément, les « lois naturelles » qui ne sont rien d'autre que ce que nos scientifiques appellent les lois biologiques. Celles-ci sont basées sur un principe d'« homéostasie généralisée ». Appliquées aux êtres humains, elles revêtent une dimension philosophique et morale : il s'agit de réaliser et d'entretenir un monde « beau, ordonné

et harmonique », et pour y parvenir, il faut tendre, en permanence et tous azimuts, à établir et à préserver des relations d'équilibre, dont la précarité est le moteur même d'une histoire nécessairement lente<sup>7</sup> :

1. équilibre des relations entre les êtres humains, considérés individuellement et collectivement, et les créatures non humaines qui constituent un environnement visible et invisible ;

2. équilibre des relations que les êtres humains entretiennent entre eux, vivants et morts, individuellement et collectivement, au sein de chaque groupe local et entre les groupes ;

3. équilibre que la part consciente de l'individu entretient avec la part inconsciente (corps physique et corps imaginaire).

S'il est question de « relations », c'est que les peuples traditionnels – ceux, donc, qui obéissent au principe du triple équilibre que je propose<sup>8</sup> – considèrent le monde comme un vaste système où chaque créature, humaine ou non humaine, visible ou invisible, est dans une situation d'interrelation et d'interdépendance avec l'ensemble des autres, sachant que les peuples traditionnels considèrent les animaux, les plantes et même les éléments comme doués d'un « âme », vivants, possédant une organisation sociale, au même titre que les êtres humains.

Un Indien mohawk du Canada montre que les Amérindiens ont bien retenu la leçon et oublié leurs erreurs passées en affirmant :

« Nous ne considérons pas que nous dominons et pouvons exploiter égoïstement les autres êtres vivants ; nous nous percevons au contraire comme une part intégrante de la Création. Notre objectif essentiel est de nous efforcer d'être en paix, en harmonie et en équilibre avec tous les êtres vivants de la Terre. Nos langues définissent le monde comme une grande famille, et notre relation à lui est une relation de parenté qui se vérifie dans les échanges qu'ont entre elles, et en permanence, toutes les existences qui peuplent l'univers » (entretien avec l'auteur, 1973).

Les Navajo du sud-ouest américain, qui constituent l'ethnie amérindienne la plus nombreuse d'Amérique du Nord, synthétisent les valeurs essentielles de leur culture par le concept d'*hozho* ainsi défini par l'anthropologue Edward Hall :

« Les Navajo, comme nous-mêmes, adhèrent au postulat que l'univers est ordonné et qu'il est capital de vivre en harmonie avec cet ordre, mais je savais également que leur ordre est différent du mien : ils vivaient par exemple dans un univers où le temps n'était pas linéaire et irréversible, mais était comme un disque en mouvement, si bien que le "futur", tel que nous l'entendons, n'était pas droit devant soi, mais tout autour. Que devait-on éprouver quand on [...] habitait dans un monde où la logique était un mode de pensée pauvrement contextualisé dont les Blancs se servaient pour embrouiller les Navajo, et où n'existaient pas de lois navajo, mais uniquement des lois blanches que seuls les juristes blancs pouvaient comprendre ? Où les forces de la vie étaient si bien connues que l'on était censé rester attentif et vigilant non pas seulement dans certaines circonstances, mais à tout moment ? Où la beauté et l'harmonie devaient prévaloir en toute chose et constituaient des valeurs fondamentales ? Où l'humanité, la nature et le surnaturel étaient totalement intriqués et entremêlés ? » (Hall, 1997, p. 163).

C'est par l'éducation et l'expérience que sont intégrées ces valeurs chez chaque individu. Mais il n'empêche que chacun et chacune, Ojibwé, Teko ou autre, a un sentiment d'incomplétude et reste sa vie durant sur un certain nombre de questions irrésolues, des interrogations existentielles sur les causes et les origines du désordre et de l'infortune<sup>9</sup>.

Si la vie telle que la conçoivent les peuples traditionnels implique d'avoir les pieds sur la terre et de bien connaître ce qui la constitue, la fascination pour un « au-delà » demeure car il n'y a pas de réponse en ce monde. Et la malédiction de l'être humain – c'est aussi vrai dans le christianisme –, c'est d'exister comme un « être pensant », de ne pas se contenter de vivre, et de chercher à comprendre, de réfléchir... Ainsi, ne pas suivre son instinct, ne pas respecter les « lois naturelles », selon les termes de Basil Johnston, c'est semer le doute, un doute qui, probablement, conditionne et donne forme à la « culture », apanage heureux ou malheureux des humains...

Pour répondre à cetteangoisse constitutive de l'être humain, qui le caractérise même de l'avis des psychanalystes<sup>10</sup>, le Créateur (dans les sociétés que nous avons prises pour exemples, Kitche Manitu chez les Ojibwé et Wilakala chez les Teko) permet, par le rêve, aux êtres humains de garder accès à un au-delà conçu comme « lieu » du sens où s'originent les choses mais où sont identifiables aussi les causes de tout

ce qui empêche le monde d'être, conformément à l'idéal ojibwé, « beau, ordonné et harmonique ».

Mais les sociétés traditionnelles soulignent aussi le danger qu'il y a à se laisser envoûter par les sirènes de l'au-delà ; on risque fort d'y perdre son âme, de mourir (*omanō* chez les Teko) ou de devenir fou (*omamanō* chez les mêmes Teko). Demeure donc la nécessité de garder le contact avec l'acte créateur qui fait passer, *via* le corps de la mère, du rêve bienheureux, confortable, à une réalité frustrante mais aussi source de gratifications, d'émotions.

Le mythe de création des Ojibwé se termine de façon très significative par l'intronisation du premier chamane, Nanabush, dépositaire de la pipe sacrée, symbole et médium de la communication entre les mondes visibles et invisibles, conscients et inconscients. Nanabush va compléter l'œuvre créatrice de Kitche Manitu en donnant leurs couleurs aux fleurs, leurs caractéristiques aux plantes et aux animaux, en inventant les techniques de vie et de survie, etc. Le rêve et le chamane vont être désormais les moyens de communication privilégiés pour des êtres humains toujours en quête de paradis. Ils vont permettre aux plus démunies des créatures de garder le contact, de retrouver de façon périodique et/ou rituelle l'adéquation avec le monde.

Pour remédier à l'angoisse, il faut identifier et réaliser ses désirs – ce que permettent le rêve et la vision –, mais dans des limites compatibles avec les désirs des autres. Accéder au-delà des limites, des contraintes et des questions liées à la vie en général et à la vie sociale en particulier (l'homme étant une espèce grégaire) est permis à titre (plus ou moins) individuel par le voyage onirique, par la « quête de la vision », mais aussi de façon collective, dans le temps et l'espace bien circonscrits de la fête et du rite. La musique, le chant, la danse, jusqu'à la transe, les psychotropes – nulle société ignore ces phénomènes – autorisent ce défolement, cette libération périodiques, cet accès au sacré...

Le besoin d'un psychopompe<sup>11</sup>, d'un pontife<sup>12</sup> se fait sentir, et c'est pourquoi les Teko concluent eux aussi leur mythe de création par l'intronisation du premier chamane, un personnage clé de toutes les sociétés traditionnelles que les Teko appellent *padze*. Après maintes déconvenues, Wilakala offre une dernière chance aux êtres humains d'accéder à la *Terre sans mal* en les invitant à l'accompagner dans « son pays<sup>13</sup> ». Mais ceux-ci, en proie désormais au « doute existentiel » – trop timorés pour faire le pari de Pascal –, hésitent. Seul l'un d'eux se décide

à entreprendre le grand voyage, voyage à risque comme tout voyage – car qu'est-ce qui, plus que le voyage, nous met face à nos doutes ? –, et accompagne Wilakala. Après avoir franchi une *mer-mère*<sup>14</sup>, passage obligé vers l'au-delà – en deçà du processus même de création –, il parvient au pays de Dieu qui est hors de l'espace et du temps qui définissent la vie, sans substance donc, et où tous les désirs sont satisfaits<sup>15</sup>. Wilakala, reconnaissant son courage, va lui faire don de la *malaka*, le hochet rituel<sup>16</sup>, symbole de la fonction chamanique.

Ces déséquilibres, ces dysharmonies qui menacent l'ensemble de la Création peuvent donc se manifester au niveau des relations entre humains et non-humains, des relations entre humains, et aussi à celui de l'individu lui-même. Le chamane est par excellence le gardien de la tradition, un « réparateur du désordre », et il assure, du moins chez les Amérindiens, des fonctions multiples qui correspondent, dans la société occidentale, à celles de médecin (généraliste et/ou spécialiste), de psychiatre et de psychanalyste mais aussi de prêtre, de chef séculier bien souvent, etc. :

a) fonction préventive, propitiatoire et prophétique. Dans le cadre d'un temps cyclique, le chamane, dans des visions et parfois en état de transe, « prévoit » des événements perturbateurs affectant la vie de l'individu, de la communauté et du monde vivant en général, et il y remédie s'il peut ; il favorise la chasse et autres activités prédatrices en entrant en contact avec les « maîtres des animaux », en fabriquant des « charmes », en instituant des « interdits », etc. ;

b) fonction diagnostique étiologique. Avec l'aide de ses « esprits auxiliaires » et en effectuant le « voyage chamanique », il identifie les causes des désordres qui peuvent affecter l'ordre du monde qu'il contribue à préserver ;

c) fonction thérapeutique. Le chamane soigne les maladies, souvent dues à la « perte de l'âme », dans une perspective psychosomatique qui ne traite pas le physique indépendamment du psychique ;

d) fonction sociale et pédagogique. Le chamane intervient dans les conflits sociaux, régule la vie sociale, retrouve les objets perdus et les personnes égarées ; il est un diplomate chargé des relations internationales ; grand connaisseur des mythes et de la tradition orale, il est un passeur de culture, etc. ;

e) fonction rituelle, cérémonielle et festive. Le chamane est souvent l'acteur central dans toutes les circonstances importantes du cycle de vie collective et individuelle et des rites de passage qui les ponctuent ; il

rétablit les désordres de grande amplitude, comme ceux qui affectent le climat et les rythmes saisonniers.

Notons que ces rôles étaient aussi ceux qui étaient et restent attribués ou dévolus aux « sorciers », aux voyants et autres guérisseurs en Occident, sauf qu'ici, au lieu d'être institutionnalisés, ils sont marginalisés. Au passage, le mythe et les façons dont il est mis en scène dans la vie quotidienne nous permettent de répondre à l'une des grandes questions concernant le chamanisme : clé de voûte du mode d'être, de penser et d'agir des sociétés traditionnelles. Quels que soient les noms qu'on lui donne, le chamane, « réparateur du désordre », est présent partout où existent des sociétés possédant les caractères d'une société traditionnelle, selon les trois équilibres définis plus haut.

Si le mythe est une leçon d'histoire, il est aussi, au travers des mésaventures de quelques héros, un code de bonne conduite, l'expression des principes d'un mode d'être au monde, de se comporter avec les autres créatures, de mener une « bonne vie ». Bref, il donne le cadre d'un mode d'être, de penser et d'agir qui définit la tradition et qui est le propre des sociétés traditionnelles.

Je ne peux qu'approuver, cette fois, Claude Lévi-Strauss, lorsqu'il déclare, dans la citation donnée au début de ce texte, que les mythes nous « apprennent beaucoup sur les sociétés d'où ils proviennent », mais je leur accorde une plus grande portée en ce sens que le message qu'ils véhiculent déborde de toutes parts un cadre culturel particulier. L'éthique qu'ils véhiculent, fondée sur des valeurs humaines, écologiques et spirituelles, synthétisée, chez les Ojibwé, par la notion de « bonne vie », *pimadaziwin*, n'a-t-elle pas valeur universelle ?

## BIBLIOGRAPHIE

- BOYER, Régis, 1992, *Anthropologie du sacré*, Paris, Mentha (« Bibliothèque d'orientation »).
- CLASTRES, Hélène, 1975, *La Terre sans mal. Le prophétisme tupi-guarani*, Paris, Seuil.
- CONDOMINAS, Georges, 1980, *L'Espace social. À propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Flammarion (« Sciences »).
- DESCOLA, Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).
- DIEL, Paul, 1968, *La Peur et l'angoisse, phénomène central de la vie et de son évolution*, Paris, Payot.
- DÉSVEAUX, Emmanuel, 1988, *Sous le signe de l'ours. Mythe et temporalité chez les Ojibwa septentrionaux*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- GEERTZ, Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.
- HALL, Edward, 1997, *L'Ouest des années trente. Découvertes chez les Hopi et les Navajo*, Paris, Seuil.
- JACOPIN, Pierre-Yves, 1977, « Quelques effets du temps mythologique », *Actes du XLII<sup>e</sup> Congrès international des Américanistes*, vol. II, p. 217-232.
- JOHNSTON, Basil, 1976, *Ojibway Heritage*, Toronto, McClelland & Stewart.
- JENNESS, Diamond, 1935, *The Ojibwa Indians of Parry Island. Their Social and Religious Life*, Ottawa, Canada Department of Mines, National Museum of Canada, bulletin 78 (« Anthropological Series », 17).
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1971, *Mythologiques*, t.IV, *L'Homme nu*, Paris, Plon.
- NAVET, Éric, 1995, « Qu'est-ce qui fait bouger le mythe ? Création et récréation du mythe chez les Émerillon (Guyane Française) », p. 93-113 in F. Grenand et V. Randa (sous la dir. de) : *Transitions plurielles, exemples dans quelques sociétés des Amériques*, Louvain/Paris, Peeters/SELAF, 349.
- , 2007, *L'Occident barbare et la philosophie sauvage. Essai sur le mode d'être et de penser des Indiens Ojibwé*, Paris, Éditions Homnisphères.
- PERRIN, Michel, 1992, *Les Praticiens du rêve. Un exemple de chamanisme*, Paris, Presses universitaires de France.
- PERRIOT, Françoise, 2016, *Sagesse des Indiens d'Amérique. Sur la voie Hopi*, Paris, Hachette.
- SANDNER, Donald, 1996, *Rituels de guérison chez les Navajos*, Paris, Éditions du Rocher (« Nuage rouge »).
- SERVIER, Jean, 1964, *L'Homme et l'invisible*, Paris, Robert Laffont.

## NOTES

1. Voir Navet, 2007.
2. Voir Navet, 2007.
3. Pour plus de détails sur cette difficile mise en place du monde, voir Navet (1995).
4. Les Teko racontent aussi que le seul homme survivant du Déluge version teko eut pour première épouse une femelle de singe capucin capable de se transformer en femme. Celle-ci, déçue par son mari, opta finalement pour sa forme animale et s'enfuit en forêt, instituant ainsi la pratique de la chasse (Navet, 1995).
5. On entend ici par « peuples traditionnels » les sociétés relevant des groupes ethniques sans État, généralement minoritaires, ce que Georges Condominas appelait des « espaces sociaux restreints » (Condominas, 1980).
6. Cette remarque s'inscrivait dans une réflexion commune autour du projet de création d'un grand parc naturel national dans le sud du département de Guyane. Le Parc amazonien de Guyane (PAG) a effectivement été créé en 2007.
7. Nous agréons ici la distinction que fait Claude Lévi-Strauss entre une « histoire chaude », qui serait celle que tente d'imposer l'Occident, et une histoire « froide » correspondant au mode d'être, de penser et d'agir des sociétés traditionnelles.
8. Ce qui exclut *toutes* les sociétés à État, non seulement chrétiennes et musulmanes mais aussi amérindiennes (Azèques, Incas...), africaines (les États de l'ouest et de l'est de ce continent), etc.
9. J'emploie ce concept dans le sens développé par l'ethnologue Michel Perrin (1992).
10. Paul Diel écrit, par exemple : « aussi paradoxal que cette affirmation puisse paraître à première vue, l'angoisse est originellement un phénomène vital de portée formatrice » (Diel, 1968, p. 11).
11. Le psychopompe est, *stricto sensu*, « conducteur des âmes des morts ».
12. Le pontife, le *pontifex*, détenteur de « hautes fonctions religieuses », « jette un pont entre deux règnes » (Boyer, 1992, p. 9) et permet la communication entre le monde créé et l'au-delà.
13. Je reprends ici des mots et expressions employés par mes interlocuteurs teko lorsqu'ils s'expriment en français.
14. En termes psychanalytiques, cela correspond à une régression *in utero*.
15. C'est donc aussi le « lieu » du rêve, de la mort, et du « voyage chamannique ».
16. La *malaka* est un instrument rituel constitué d'une calebasse emmanchée d'un morceau de roseau à flèche et contenant des graines. Le *padze* l'agite pour accompagner ses chants.



# THE JAPANESE MONKEY

Shifting nature/culture boundaries

by

Emiko OHNUKI-TIERNEY

*Social anthropologist, Professor at the University of Wisconsin (Madison, USA)*

The area of cohabitation among humans, monkeys, and prosimians stretches from sub-Saharan Africa and parts of northern Africa and the Mediterranean region to South and Southeast Asia, Japan and southern China, and Central and South America (Fuentes, 2012, p. 102). Among humans who share their habitat with them, the monkey occupies a unique position as by far the animal to which humans think themselves the closest. Japanese macaques were one of the first species to show an ability to learn (by washing potatoes), leading to our awareness that their behaviors and abilities are not simply wired by biology and genetics. Physical proximity also led to many human representations of the monkey, in scientific writings, visual forms, performing arts, religions, folklore, etc.

These deliberations and representations are now facing challenges as we rethink “nature”, including the monkey, in relation to “culture”—as most succinctly expressed in the title of Descola’s magnum opus (2013), *Beyond Nature and Culture*. As a result of intellectual dialogues at Cambridge and Laboratoire d’anthropologie sociale—the two main academic institutions where the major figures in this development spent their academic careers—some scholars of Amazonia, such as Vivieros de Castro (1998) and Descola (notably 2013), have urged us to rethink our presuppositions about this relationship. Although there are some differences in their views (for the difference between Descola and de Castro, see Descola, 2013, p. 138-143), the main thrust is to eliminate the

conventional division between nature and culture and dethrone humans from the apex of the stratification among the beings of the universe—developments primarily from the Enlightenment philosophy in France, Germany, and other countries, but *not* in Russia and other “Western” societies.

A parallel movement is seen in the recent emphasis on ethnoprimateology, now well known through publications and efforts by Fuentes (e.g., 2010; 2012) and others. It is “an inclusive view that places humans and alloprimates in an integrated, shared, ecological, and social space: a space that opens biological anthropology to input from other types of anthropology” (Fuentes, 2010, p. 601).

These developments force us to reconsider views and representations of the monkey by various peoples. Let me address the issue of nature/culture by rethinking the material on the Japanese monkey I have published (Ohnuki-Tierney, 1984; 1987; 1990a; 1990c; 2015, p. 83-100). I follow Descola’s basic premise: “the principles of the construction of social reality are primarily to be sought in the relations between human beings and their natural environment” (1992, p. 107-126; 2013, p. 36).

In this article, as in other work in the past, I use the word “Japanese” which immediately “totalizes”—across class, gender, religion, region, and historical period—into “all Japanese, past and present”. The “sin” is deeper when one engages in culture through the *longue durée*. But, in anthropology, even if one chooses to study an individual, we do so as she/he is socially localized for whom “*generative capacities* of disposition” are “acquired, socially constituted disposition” (italics in the original) (Bourdieu, 1990, p. 13). This is a view shared by de Certeau (1988, p. 59) and many others. That is, one is never free from her/his culture and society, which, however, is never a straight-jacket, leaving room for historical actors to bring about changes. We try to understand society which consists of localized individuals whose culture we try to abstract and generalize.

Of particular need for explanation for this paper is the historical *longue durée*. Historians tend to emphasize discontinuities in history, whereas anthropologists tend to weigh changes versus stability, often phrased as the problem of *plus ça change, plus c’est la même chose*. It was historian Braudel (1980, p. 31) who initiated the approach that emphasizes the continuity of “structure”, that is, “an organization, a coherent and fairly fixed series of relationships between realities and social masses”. Among anthropologists, well-known is the study of *Negara* by Geertz over a

period of nearly 600 years to conclude that historical change consists of “a low but patterned alteration” which is “the formal, or structural patterns of cumulative activity” (1980, p. 5). (For details of historical studies by historians and anthropologists, see Ohnuki-Tierney, 1990b.)

Using the key symbols of “Japanese” culture—rice, monkey and cherry blossoms, I have attempted to identify the changes and stabilities of their meanings against the historical contexts, including geopolitics. In this article I revisit my past work on the monkey, with a special emphasis on the nature/culture boundaries.

There are several basic premises of Japanese ontology, whose prototype was formed during the ancient period, with folk Shintoism providing the basic framework, which has undergone historical changes and yet maintained some continuity. First, all *the beings of the Japanese universe possess a soul*—an invisible interiority—like many peoples do. Second, major deities in the Shinto pantheon are almost all nonanimal—the Sun Goddess, the Deity of the Mountains who becomes the Deity of Rice Paddies during the rice-growing period, trees, rocks, etc. “Divinity”, however, is fluid. Ozawa (1987) emphasizes that in Japanese religiosity humans and deities constitute a continuum and that the notion of *hitogami* (“human-deity”) is central in Japanese cosmology, although it has undergone significant historical changes. Rarely pointed out is that the development of “agrarian Japan” forced most animals out of what I call “clean nature”. They were exiled gradually since the beginning of the 7<sup>th</sup> century, when the emperor Tenmu declared the negative impact of meat eating on plants, especially rice (Ohnuki-Tierney, 2015, p. 109).

My aim in this article is to illustrate how the monkey, as portrayed in Japanese culture, who has the role of mediator between major deities and humans as a scapegoat and a clown, shows the multiplicity and flexibility of the nature/culture boundaries. Second, I show how bipedalism was the physical characteristic with which the Japanese attempted to distinguish themselves vis-à-vis the monkey, but in comparative perspective.

## THE MONKEY TRAVERSING CATEGORICAL BOUNDARIES

The monkey is unique in Japanese culture in that no other nonhuman being in the Japanese universe has been as closely involved in the deliberation upon the distinction between humans and animals, that is, between culture and nature. The very similarities that the Japanese see

between the monkey and themselves force them to create distance and difference between the two. Perhaps the most important basis for this affinity is the fact that the monkey is a “social animal”, very important for themselves as humans.

I propose that the monkey created the multiple lines of distinction between nature and culture, as it were, by playing the role of mediator, scapegoat, and clown, the relative weight of which shifted in different historical periods. The monkey figure appears already in *Kojiki*, published in A. D. 712, and *Nihonshoki*, published in A. D. 720—the two oldest publications that contain accounts of mythical-historical events of the early periods. At “the eight crossroads of Heaven”, Saruta Biko, considered by many to be a monkey (*saru* in Japanese is “monkey”), meets the grandson of the Sun Goddess (Amaterasu Ōmikami), considered to be the ancestress of the Japanese, when she sends her grandson to govern the earth. A scout sent earlier to clear his way returns to report on his encounter with Saruta Biko, reporting the deity has a nose of seven hands long and a back more than seven fathoms long; his eyeballs glow like an eight-handed mirror, and light shines from his mouth and from his anus. Saruta Biko explains to the scout that he has come to greet the heavenly grandson (Ohnuki-Tierney, 1987, p. 42-43; Sakamoto *et al.*, 1967 p. 147-148). This episode reveals that in the Japanese myth-history, Saruta Biko serves as the mediator between deities and humans and between heaven and earth (Kurano and Takeda, 1958, p. 127).

The monkey was viewed as a sacred mediator from the very beginning of recorded history and continued to develop throughout the medieval (*Chūsei*) period (1185-1603). Some of the most unambiguous expressions of its role took place during a relatively long transitional period between the medieval period and the early modern (*Kinsei*) period (1603-1868). One of the expressions is the belief in the Mountain Deity called Sannō Shinkō. According to this belief, the monkey is referred to as the “monkey deity” or *saru gami*, whose function is to serve as a messenger to humans from various other deities, especially the powerful Mountain Deity (Orikuchi, 1965 p. 299 and p. 324-25; Yanagita, 1982, p. 333-340; Yanagita, 1951, p. 240). The mountains, where deities are believed to reside, constitute the most sacred place of the universe, and consequently the Mountain Deity is one of the most important deities in the pantheon of Japanese folk religions (Yanagita, 1951, p. 642-644).

Demonstrating the positive power assigned to the monkey, Toyotomi Hideyoshi, who in 1590 gained control over the entire nation, was nicknamed Kosaru (i.e., “small monkey”) or Saru (i.e., “monkey”), not only because his face looked like a monkey’s but also because he eagerly sought identification with the monkey in various ways, while the people lamented to be governed by the monkey (Ohnuki-Tierney, 1987, p. 58-59). Tokugawa Ieyasu, the first shogun, officially designated the Monkey Deity as the guardian of peace in the nation, and the festival for this deity was elaborately carried out in Edo during his reign (1603-1616) (Iida, 1983 p. 65). Initially the procession was led by a monkey cart (*saru dashi*), although later a rooster cart came to take the lead.

Another conspicuous expression of the monkey as a semidivine mediator is the monkey performance, during which a monkey, trained to be bipedal, performs to music, either sung by the trainer or played on the three-stringed *shamisen* instrument or a drum. Based on the belief that the monkey is the guardian of horses, the monkey performance originated as a ritual at stables, during which the monkey harnessed the sacred power of the Mountain Deity to heal sick horses and to maintain their welfare in general. Later it was also performed on the street and at the doorways of individual homes, for both entertainment and religious reasons. Whether at stables or on the street, the dance performance of the monkey, a messenger from the powerful Mountain Deity to humans, symbolized the deity’s visit to the people in order to bless them with health and prosperity (Oda, 1980, p. 2).

While the *Ryōjin Hishō* (1169-1179) is possibly the earliest description of the monkey performance, several sources dated to the mid-thirteenth century testify to the full development of monkey performance by that time. The monkey definitely “danced”, and was clothed with an *ebōshi* hat, the type of hat worn by aristocrats and warriors at the time, which became a trademark for performing monkeys.

It was also toward the very end of the medieval period and the beginning of the early modern period that an additional role was assigned to the monkey performance—blessing a new crop of rice. At this time a genre of paintings depicting rice harvesting emerged, with a dancing monkey in the scenes. The Mountain Deity is believed to become the Deity of the Rice Paddy in the spring; he descends to the rice paddy from the mountains, to which he returns in the fall. Therefore, dancing by the monkey depicts the blessing of rice by the Mountain Deity. Thus

as a semidivine mediator, the monkey connects the Mountain Deity and humans.

After this period, the monkey as a scapegoat became a dominant meaning, competing with the monkey as mediator, an identification that gradually lost its strength as the early modern (*Kinsei*) period (1603-1867) progressed. Here I use the term “scapegoat” broadly to refer to any innocent victim of ridicule as well as discrimination. The meaning assigned to the monkey as a scapegoat is most succinctly expressed in the Japanese saying that monkeys are “human beings minus three pieces of hair”. The literal meaning is that the monkey is a lowly animal that lacks three pieces of hair—the essence of humanness—and yet unsuccessfully tries to be a human; it is a laughable creature.

Perhaps the best-known expression of the monkey as a scapegoat is the three-monkey theme, which represented the self-portrayal of the common people as scapegoats under the government’s strict supervision during the early modern period. The people, who were deprived of any freedom and therefore resigned not to see, say, or hear evil in society, found a self-mocking expression in this theme, which originally had a quite different meaning in Buddhism (Iida, 1983).

Besides a number of folktales in which a monkey is depicted as a scapegoat, we see the expression in various genres of literature and art. One of the best-known examples is a proverb: *Tōrō ga ono, enkō ga tsuki* (“The axe of a praying mantis is like the moon for the monkeys”). A praying mantis trying to crush the wheel of a cart with its forelegs (the axes) is portrayed as being as ridiculous as a monkey mistaking the reflection of the moon on the surface of water for the moon itself and drowning while trying to capture it. Although the proverb originated in a Chinese story called “*Sōshiritsu*”, its prevalent use during the sixteenth century is seen in a famous painting entitled *Enkō sokugetsu* (“Monkey capturing the moon”) by Hasegawa Tōhaku (1539-1610).

Another expression of the same theme is found on a lacquerware stationery container made by an anonymous artist during the nineteenth century and now housed in the Freer Gallery of the Smithsonian. On the cover of the box three macaques, all wearing glasses, are opening a scroll while night falcons hover over them. The picture carries a moral message—“Do not attempt things beyond one’s capacity”—although no written message accompanies the picture. The monkeys, of course, do not have the ability to read, which, to the Japanese, distinguishes humans

from animals. While the monkeys are attempting the impossible, they are risking their lives by letting their chief enemies, night falcons, approach them; a night falcon (*yodaka*) is also a euphemism for a prostitute or a night stalker.

The monkey as a scapegoat is also depicted in a well-known painting of *Ōtsu-e*, a genre of folk paintings by anonymous artists that flourished from the late seventeenth to the early eighteenth century. Its immediate message is that the monkey, which tries to subdue a catfish with an equally slippery gourd, is a fool who tries to do the impossible. During this period, the catfish was believed to be the causal agent of earthquakes (Ouwehand, 1964). Therefore, the painting can be read as a monkey trying to do the impossible job of controlling an earthquake. Either way, the monkey is depicted as a fool.

An even more specific example is the seventeenth-century belief and associated practice whereby the monkey became a scapegoat for a human victim of smallpox. It was believed that the monkeys kept at the Sakamoto Sannō shrine suffered from smallpox after the emperors fell victims to the disease. In one instance, when Emperor Gokōmyō (r. 1648-1664) died of smallpox, the monkeys recovered, while in another instance, Emperor Higashiyama (r. 1688-1713) recovered while the monkeys died (Minakata, 1972, p. 378-379).

The belief in the monkey as scapegoat for a human victim of disease has continued even until recently. For example, around 1900 it was reported that people with eye diseases would pray at the Tennōji Shrine in the belief that the monkeys in the compound would suffer the diseases while the patients would recover (Minakata, 1972, p. 378-379).

Scapegoat continues to be the dominant meaning of the monkey in contemporary Japan. Until recently, newspaper editorials often reprimanded Japanese who engaged in “monkey imitation” (copycatting) of the West. Thus, the monkey continues to project the negative side of humans, although the strong moral message, which existed in the early modern period and was used by the government for social control, is no longer present. Rather than conveying an order, “Thou shalt not...”, “Lest...”, most contemporary sayings simply ridicule people by the use of the monkey metaphor.

Two new meanings of the monkey in Japan have emerged recently. First is the appearance of *bunkazaru* (“cultured monkeys”) (Miyaji, 1973). Sold as souvenirs at parks and elsewhere, these figurines are

carved with exaggerated gestures of the monkeys “to say, to see, and to hear”. Sometimes called *Shōwa sanzaru* (“the three monkeys of the Shōwa period, the period of the Shōwa emperor’s reign”), or *sakasazaru* (“inverted monkeys”), they endorse the right to speak out, to examine, and to listen—an attitude considered to represent the “modern”, “progressive” stance of new Japan. Second, a new form of monkey performance has appeared, as detailed below.

This extremely brief survey of folk religions and folktales that reveal various meanings assigned to the monkey tells us that the monkey traverses, as it were, multiple lines of distinction between deities, humans, and animals (for interpretation of the role of historical contexts and historical actors, see Ohnuki-Tierney, 2009b).

### /NATURE/IN/CULTURE/?

Visual art provides important insights into how the monkey is placed near humans, not apart in nature. The best way to portray the macaque’s position in the Japanese universe is to compare the visual representations of the macaques with those of gibbons. Gibbons, not native to Japan, and macaques are both called *saru*. Gibbons were never actually seen by people during early periods in Japanese history but became an important motif in art through somewhat unusual circumstances. Mu-Ch’i, a Chinese Zen priest-artist who lived during the thirteenth century (exact birth and death dates unknown), emigrated from Szechwan province in China to Kyoto. Although unrecognized in his own country, he became very influential in Japan art. Three of his paintings in particular, labeled the Goddess of Mercy (*Kannon*), Monkeys, and Crane, respectively, were considered masterpieces. The painting of a mother and infant gibbons, dated circa 1291, gave rise to an artistic tradition known as Mu-Ch’i’s monkey (*Mokkei-zaru*; Mokkei means Mu-Ch’i in Japanese). Without ever seeing a live gibbon, Tōhaku and other well-known Japanese painters, drew gibbons in nature using Mu-Ch’i’s work as their model, thus perpetuating the tradition (for details of Mu-Ch’i’s life, see Toda, 1978).

Quite significant for the theme of this article is that Mu-Ch’i’s gibbons were almost always drawn against the background of “nature”, whereas macaques are usually depicted in human settings. *Hōnen Shōnin Gyōjō Ezu* (Illustrated Deeds of St. Honen) (Kadokawa Shoten, 1961) is an example of monkeys in Buddhist paintings. These paintings portray the

life of Hōnen (1133-1212), founder of the Jōdo (“Pure Land”) sect of Buddhism, during the twelfth and thirteenth centuries, as envisioned in the early fourteenth century. Monkeys appear, but always in human settings; for example, they play on the roof of a temple or around a temple gate (reproduced in Kadokawa Shoten, 1961, plate 14). Similarly, in another illustrated biography of a Buddhist monk, *Ippen Shōnin Eden*, dated circa 1299, a scene shows a monkey tied to a stable (reproduced in Miyamoto, 1981, p. 81).

With drastic upheavals in Japan during the subsequent periods, significant changes took place in the styles of art. First was the birth of *Yamato-e*, the Japanese style of art, replacing the Chinese style, *Kanga*, after which the previously prominent Mu-Ch’i’s gibbons disappeared. In their stead, with the rise of naturalistic paintings, Japanese macaques drawn against natural backgrounds emerged as a dominant theme. Thus macaques became a major motif of paintings by such famous artists of the early modern period as Maruyama Ōkyo, Nagasawa Rosetsu, Kawai Gyōkudō, Watanabe Nangaku, and Mori Sosen (cf. Hirose 1979, p. 169-182). In these paintings, then, the monkey was returned to “nature”. In addition, macaques continued to appear in human settings in various forms of visual art. Thus, we see monkeys and their trainers for the monkey performance in the *ukiyo-e* woodblock prints of eighteenth- and nineteenth-century masters such as Suzuki Harunobu and Katsushika Hokusai.

The Japanese attempt to secure a comfortable distance between humans and monkeys is also evident in animal folktales. Unlike Grimm’s tales, in which animals may put on human attire but seldom become human, Japanese tales frequently portray the metamorphosis of animals into humans. Furthermore, when humans become animals, which happens less frequently, the change is depicted as a form of transcendence. Yet, the Japanese are not comfortable with metamorphoses between monkeys and humans. According to Nakamura (1984), an analysis of 134 tales from early historical periods reveals that of the 42 cases involving human metamorphosis into animals, only 3 involve a monkey. Of the 92 cases in which animals become humans, again the monkey is involved in only 3 cases. Furthermore, in all 3 cases, humans are transformed into monkeys as a form of punishment. In tales from the early modern period, the monkey is involved in only 2 out of 156 cases of metamorphosis of animals into humans. In the case of human metamorphosis into animals,

the monkey is involved in only one of 60 cases. The monkey contrasts sharply with other animals, such as the fox and the snake, which are also considered messengers from deities and are frequently involved in the metamorphosis into humans.

## BIPEDALISM

If a soul—the interiority of a being of the universe—is a characteristic shared by all, it is an uncanny semi-universal among many peoples to identify bipedalism as the exterior trait distinguishing humans from nonhuman animals. This is so not just among peoples whose cultures have been under the influence of evolutionary theory or the enlightenment philosophy.

Bipedal monkey-human interactions are vividly portrayed in the genre of visual representations called *giga* in Japanese, caricatures. *Chōjū-jinbutsu-giga* (literally, “animal-person caricatures”) is a famous set of four picture scrolls (*emakimono*) belonging to Kōzanji temple in Kyoto, dated to the late Heian period (mid-twelfth century). The main protagonists are monkeys, rabbits, and frogs, but other animals, such as oxen and deer, are also depicted. The first scroll illustrates anthropomorphic rabbits and monkeys bathing and then getting ready for a ritual. In another part of the scroll, a monkey is a priest officiating at a funeral rite. The most frequent activity is *sumō* wrestling, but other competitive activities, such as swimming and go (Japanese chess game), are also involved. Other portrayals include a monkey thief running from other animals chasing him with sticks and knocking over a frog. Further on, the rabbits and monkeys are playing and wrestling, while another group of animals participates in a funeral and the frog prays to Buddha as the scroll closes. All the animals are depicted realistically, only occasionally with some human garment on, for example, a priest’s cloak for the monkey. *All, however, are bipedal.*

Japanese monkey performance is predicated upon the training of a monkey to walk, dance, etc., on its hind legs. I briefly introduce two types of monkey performance: one as portrayed in *kyōgen*, a comic interlude between the *noh* plays during the Muromachi period (1392-1603), and the other in contemporary Japan (Ohnuki-Tierney, 1987, p. 183-198).

Entitled *Utsubozaru* (“quiver monkey”), this Muromachi play starts with a *daimyō* (“feudal lord”) announcing in the morning to his servant Tarōkaja that he plans to go hunting. As they set out, they immediately

encounter a monkey trainer with his monkey. The lord is impressed with the beautiful fur of the monkey and decides to ask the trainer for the animal in order to cover his quiver with its hide. The trainer begs the lord to spare the monkey since it is his only means of livelihood. The lord then asks to borrow the monkey, and the trainer again begs for it to be spared. The lord, becoming enraged, decides to shoot both the trainer and the monkey with one arrow. But the trainer points out that if the monkey is shot, the scar will ruin the hide. He then volunteers to batter the monkey with a stick; he knows how to kill a monkey with one stroke. In tears, he begs forgiveness from the monkey for what he is about to do, and keeps stalling. The lord and his servant become impatient and order the trainer to take immediate action. As the trainer is about to hit, the monkey snatches the stick and starts to perform the repertoire of rowing a boat, which he has been trained to do since he was a baby. The trainer, breaking into tears, laments, “It is a sad fate for a creature when it cannot tell that its life is in immediate danger”.

Observing this scene, the lord, too, breaks into tears, and the two cry in unison. The lord tells the trainer not to hit the monkey any longer. Overjoyed, the trainer has the monkey perform a dance in gratitude for the lord’s mercy. As the monkey starts to dance, the lord, impressed by its dance, offers his fan as a gift. As the monkey continues to dance, the lord begins to dance with the monkey, to which he offers even his sword and his jacket. *Utsuozaru* ends with the lord’s servant begging the monkey to stop dancing, so that his master will also stop. In this play, the monkey is at the very bottom of the *cosmic stratification* at the beginning, but by the end is in control of all, including the lord.

A contemporary monkey performance I observed in 1984 was staged at Yoyogi Park in Tokyo by the trainer Murasaki Tarō and his monkey, Jirō. The monkey’s repertoire did not emphasize dancing. Instead, it concentrated on activities capitalizing the monkey’s agility and fast movement, such as walking on stilts and jumping from block to block. Murasaki Tarō, the trainer, narrated with numerous references to current events and prominent figures in popular culture. These references almost always succeeded in drawing laughter from spectators.

Another act consisted in Tarō giving a tissue paper to Jirō to wipe his tears. Often Jirō would put it on his head or some other place than over the eyes, and Tarō would chide, “You fool, where do you think your eyes are? Tears don’t come out of your head”.

This is a traditional repertoire, and trainers in the past endeavored to teach their monkeys sixteen ways of crying. Tarō, however, emphasized the monkey's clumsiness and turned the act into a comical scene. Similarly, when Jirō did not perform on command, Tarō would remark, "If you don't know how to perform, you will be sent off for an animal experiment", or "Don't make a monkey face" ("a monkey face" is an ugly face in Japanese contemporary culture).

Jirō's cleverly staged disobedience against Tarō was even more successful in drawing laughter from spectators. Tarō's "dialogue" with Jirō was sprinkled with such remarks as "*Iukoto o kike*" ("Listen and follow what I say"), "*Shūchū*" ("Concentrate!"), "*Gyōgiyoku shiro*" ("Be well-mannered"), and "*Kiotsuke!*" ("Attention!")—rules and manners every Japanese child is taught at home and at school. When Jirō did not follow Tarō's orders, usually spontaneously but at times as a part of the act, the disobedience was immediately followed by the act of *hansei* ("self-examination and repentance"), whereby Jirō put his hand on Tarō's lap and lowered his head. *Hansei* is a critically important form of moral behavior taught to the Japanese early on, and continues to be reinforced throughout their lives. After each performance, while the crowd lingered, Tarō and Jirō would sit together and sip a cup of barley tea, ending up as coevals.

The changing position of the monkey in the cosmic stratification was far more rapid than in the Muromachi play. Rather than focusing on dancing alone, contemporary monkey performances introduce an array of activities, most of which require bipedal posture and are considered essential to be human in Japanese culture.

Training a monkey to walk on its hind legs is an extremely hard task; some trainers simply give up. Thus, the monkey performance is not an act of a human "conquering" an animal, but managing to "culturalize" the monkey to become bipedal through fierce negotiations at times and dialogue, as it were, at other times. What the monkey "thinks" and "feels" during the process is unknown. Perhaps, as Ingold (1988, p. 96) suggests, our query into the differences between animals and humans must separate "animal thinking" from animal consciousness, of doing and feeling.

Depictions of monkeys as bipedal seem quite common elsewhere too. In the seventeenth-century Dutch paintings by Jan Brueghel the Younger, the bipedal monkeys represent the upper-class Dutch who engage in the utmost stupidity of tulip mania—the craze over the most recently

introduced and fashionable tulips developing into the first futures markets in Europe, with the peak in February 1637. Not as directly mocking, eighteenth-century depictions of the monkey in aristocratic pursuits in French culture were created in the years 1735-1740 by Christophe Huet in the two salons (“*La grande Singerie*” and “*La petite Singerie*”) in the château de Chantilly, north of Paris (Dannaud and Dordor, 2009). At the time social mobility/climbing was on the rise, the aristocrats and their lifestyle were gently satirized, using the monkey as a copycat. All of them are portrayed as bipedal, wearing human attire appropriate for their “roles”. The monkey princes alone are portrayed wearing high heels, while a monkey hunter on a horse, wearing shoes, is accompanied by a hunting dog, and a monkey fisherman wears a pair of boots. They engage in artistic pursuits, such as playing music instruments, dancing, painting, and making sculptures; prepare to take a bath; and a servant monkey polishes the fingers nails of the princess.

These depictions of bipedal monkeys, however, carry double messages. The animals are “elevated” by being granted a uniquely human property of bipedalism, and yet at the same time they are not coeval with, but above humans, who are in fact being satirized. Yet, the construction of the representations is done by the humans, negotiating the line between themselves and monkeys, or nature and culture.

## POSTSCRIPT

This cursory discussion of the vast topic of *Beyond Nature and Culture* with the Japanese monkey as an example concluded by juxtaposing visual representations caricaturizing the monkey in Japan, Belgium, and France. The juxtaposition at first glance suggests a basic similarity between Japanese view of the monkey and Belgian and French representations of a much later period.

However, profound differences derive from the respective cultures, especially religion. The Japanese have had a pantheon, with no Almighty God, unlike in Christianity, dominant in Europe. The European kings were understood as archetypal hunters, with political power based on the symbolic power to kill big game, that is, to conquer Nature. In contrast, Japanese emperors were tillers, in control of the growth of rice, according to the origin myth of the Sun Goddess sending her grandson to wilderness, i.e., the Japanese archipelago, to transform it into a land of

succulent ears of rice. Furthermore, in 675 CE, Emperor Tenmu issued an ordinance prohibiting the eating of five animals, which developed into a non-meat diet for the Japanese, especially for the upper class. As a result, if I may offer a bold suggestion, “official” Japanese nature consists of “beautiful nature” with plants, especially rice stalks, and “defiled nature” with animals. This development led to a stringent system of classification of animals depending upon the number of legs, those with four legs being the lowest. Thus, the monkey naturally belongs to the most abominable class of animals. And yet, the “beast” is elevated to be coeval with humans, or even above them.

In sharp contrast to Japanese religiosity, in Christianity God preferred Abel the herder to Cain the tiller, as described in Genesis. The importance assigned to animals is also evident in the political power of European kings, which is often associated with hunting animals. The identification of bipedalism as the mark of distinction between humans and monkeys shared by many peoples, therefore, should not be understood identically.

## BIBLIOGRAPHY

- BOURDIEU, Pierre, 1990, *In Other Words. Essays towards a Reflexive Sociology*, Stanford, Stanford University Press.
- BRAUDEL, Fernand, 1980, *On History*, Chicago, University of Chicago Press.
- DANNAUD, Sylvie et Gertrude DORDOR, 2009, *À la Cour des singes*, Château de Saint-Rémy-en-l’Eau, Éditions Monelle Hayot.
- DE CERTEAU, Michel, 1988, *The Writing of History*, New York, Columbia University Press.
- DESCOLA, Philippe, 2013, *Beyond Nature and Culture*, Chicago, University of Chicago Press (1<sup>st</sup> ed. in French: 2005).
- FUENTES, Agustín, 2010, “Naturalcultural encounters in Bali. Monkeys, temples, tourists, and ethnoprimateology”, *Cultural anthropology*, 25 (4), p. 600-624.
- , 2012, “Ethnoprimateology and the Anthropology of the Human-Primate Interface”, *Annual reviews of anthropology*, 41, p. 101-17.
- GEERTZ, Clifford, 1980, *Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton University Press.
- HIROSE, Shizumu, 1979, *Saru (Monkeys)*, Tokyo, Hōsei Daigaku Shuppankyoku.

- IIDA, Michio, 1973, *Saru Yomoyama Banashi. Saru to Nihon no Minzoku* [Tales about monks. The Monkey and Japanese folk ways], Tokyo, Hyōgensha.
- , 1983, *Mizaru Kikazaru Iwazar. Sekai Sanzaru Genryūkō* [No see, no hear, no say. The Source(s) of the three monkeys in various cultures of the World], Tokyo, Sansaidō.
- INGOLD, Tim, 1988, “The Animal in the Study of Humanity”, p. 84-99 in Tim Ingold (ed.): *What is an Animal*, London, Unwin Hyman.
- KADOKAWA SHOTEN HENSHŪBU (ed.), 1961, *Nihon Emakimono Zenshū (13-kan. Hōnen Shōnin Eden* [Collection of Japanese scroll paintings, vol. 13, illustrated deeds of St. Hōnen], Tokyo, Kadokawa Shoten.
- KURANO, Kenji and Yūkichi TAKEDA (eds), 1958, *Kojiki Norito (Kojiki and Norito)*, Tokyo, Iwanami Shoten.
- MINAKATA, Kumakusu, 1972, *Minakata Kumakusu Zenshū* [Collected essays by Minakata Kumakusu], Vol. 1, Tokyo, Heibonsha.
- MIYAJI, Denzaburō, 1973, “Shōwa sanzaru” [Three monkeys of the Shōwa period], *Monki*, 17 (2), p. 12.
- , 1981, “Arumawashi engi” [The origin of monkey performances], *Monki*, 25 (4), p. 28-30; 25 (5), p. 22-24; 25 (6), p. 21-23.
- MIYAMOTO, Tsuneichi, 1981, *Emakimono ni Miru Nihon Shomin Seikatsushi* [Life of common people in Japan as depicted in picture scrolls], Tokyo, Chūōkōronsha.
- NAKAMURA, Teiri, 1984, *Nihonjin no Dōbutsuka. Henshintan no Rekishi* [Japanese views of animal. History of tales about metamorphoses], Tokyo, Kaimeisha.
- OHNUKI-TIERNEY, Emiko, 1984, “Monkey performances. A multiple structure of meaning and reflexivity in Japanese culture”, p. 278-314 in Edward M. Bruner (ed.): *Text, Play and Story*, Washington D. C., American Ethnological Society.
- , 1987, *The Monkey as mirror. Symbolic transformations in Japanese history and ritual*, Princeton, Princeton University Press.
- , 1990a, “Monkey as metaphor? Transformations of a polytropic symbol in Japanese culture”, *Man* (s. n.), 25, p. 399-416.
- , 1990b, “Introduction”, p. 1-25 in Emiko Ohnuki-Tierney (ed.): *Culture Through Time. Anthropological Approaches*, Stanford, Stanford University Press.
- , 1990c, “The Monkey as self in Japanese culture”, p. 128-153 in Emiko Ohnuki-Tierney (ed.): *Culture Through Time*, Stanford University Press.
- , 2015, *Flowers that Kill. Communicative Opacity in Political Spaces*, Stanford University Press.
- ORIKUCHI, Shinobu, 1965, *Orikuchi Shinobu Zenshū* [Collected works by Shinobu Origuchi], vol. 2., Tokyo, Chūōkōronsha.
- OUEHAND, Cornelius, 1964, *Namazue and their Themes. An Interpretative Approach to Some Aspects of Japanese Folk Religion*, Leiden, Brill.

OZAWA, Shōichi, 1978, "Sarumawashi Fukkatsu" [The revival of the monkey performance], p. 4-5 in Suō Sarumawashinokai Jimukyoku (ed.): *Suō no Sarumawashi*, Hikari City, Suō Sarumawashinokai.

TODA, Teiyū, 1978, *Bokkei, Gyokan* [Bokkei and Gyokan], Tokyo, Kōdansha.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 1998, "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3), p. 469-488.

YANAGITA, Kunio, 1982, *Teihon Yanagita Kunioshū* [Collected writings of Kunio Yanagita], Vol. 6., Tokyo, Chikuma Shobō.

YANAGITA, Kunio, (ed), 1951, *Minzokugaku Jiten* [Ethnographic dictionary], Tokyo, Tōkyōdō.

# AU-DELÀ DES SIMPLICITÉS TROMPEUSES

Philippe Descola et les heureuses frustrations d'un terrain au Chaco

par

Alfonso OTAEGUI

*anthropologue, chercheur à la Pontificia Universidad Católica de Chile*

Cette contribution est en deux parties. La première, plus personnelle, raconte comment un jeune étudiant en ethnologie vivant dans une petite ville d'Argentine est entré en contact avec Philippe Descola, anthropologue prestigieux et professeur au Collège de France. L'objectif de cette première section est de souligner la capacité de Philippe Descola à tisser des liens avec des étudiants latino-américains, et de raconter l'expérience de ses cours ainsi que le travail au Laboratoire d'anthropologie sociale (LAS), qu'il dirigeait.

La deuxième section est centrée sur l'expérience du terrain. L'expression « une simplicité trompeuse » fait référence à un conseil que Philippe Descola m'a donné avant de partir sur le terrain chez les Ayoreo du Chaco boréal paraguayen. Je veux souligner l'importance que Philippe Descola accorde à la base ethnographique de tout développement anthropologique.

Après avoir obtenu une maîtrise en anthropologie à l'université nationale de La Plata en Argentine, j'ai eu, comme c'est courant, des moments de doute quant au futur. Je n'avais qu'une seule certitude : je voulais faire une ethnographie de longue durée, dite « classique ». Je souhaitais m'établir dans une communauté d'Amérindiens, apprendre leur langue, capter leur point de vue, accomplir le rite de passage de l'anthropologue. Or, j'avais la fausse impression que cette expérience initiatique n'était pas possible en Argentine ou au Grand Chaco (l'aire la

plus étudiée par l'anthropologie argentine), étant donné que les peuples amérindiens de cette région ont été touchés par le front colonisateur depuis très longtemps. Par ailleurs, même si l'ethnographie me semblait une expérience personnelle désirable, je doutais de sa valeur scientifique. C'est à l'occasion de cette désorientation qu'un exemplaire de *La Nature domestique* (Descola, 1986) est tombé entre mes mains. Ce texte constitua pour moi une preuve indéniable de la nécessité du travail ethnographique pour les sciences humaines.

Ayant étudié l'anthropologie dans un musée d'histoire naturelle (celui de l'université nationale de La Plata)<sup>1</sup>, j'ai été fasciné par l'attention prêtée dans *La Nature domestique* autant aux conditions matérielles d'existence des Achuar – sans tomber dans le piège du déterminisme écologique – qu'aux aspects symboliques de la pratique – sans tomber dans un idéalisme détaché du monde. Même si Philippe Descola laissait transparaître l'influence de ses deux mentors, Maurice Godelier et Claude Lévi-Strauss, j'ai trouvé dans sa sensibilité aux relations et aux structures une affinité (potentielle, pourrait-on dire) avec Gregory Bateson, l'auteur qui m'inspirait le plus à cette époque. J'ai pensé : voilà enfin un anthropologue qui a su aussi trouver *the pattern which connects* (Bateson, 1979, p. 11).

Je me suis décidé à contacter l'auteur de *La Nature domestique*. Cette tâche simple et banale n'allait pas de soi. Dans ma formation, on abordait les auteurs européens et anglo-saxons de manière « dépersonnalisée » : ils n'étaient que des noms sur des livres, dépourvus de trajectoires personnelles, de contextes concrets de travail, *dé-corporalisés* au point qu'on ne connaissait pas leur visage. Généralement, la seule donnée attachée à un tel nom-sur-un-livre était le « courant théorique », qui semblait indiquer une appartenance bureaucratique aussi fixe que la nationalité ou la date de naissance. J'ai malgré tout osé envoyer à ce nom-sur-un-livre un courriel depuis l'autre côté de l'Atlantique.

À mon grand étonnement, Philippe Descola a répondu à mon message : le nom-sur-un-livre est devenu une personne concrète. Il m'a mis en contact avec son élève Florencia Tola, ethnologue argentine qui venait de finir son doctorat et qui allait devenir par la suite ma codirectrice de thèse, et il a accepté de me diriger lors du master 2 à l'École des hautes études en sciences sociales de Paris (EHESS), puis lors du doctorat dans la même institution. Philippe Descola m'a ainsi ouvert les portes du LAS, au Collège de France, qui était alors animé par une intense effervescence intellectuelle.

Ce geste, si simple en apparence, de répondre à un courriel n'allait pas de soi non plus. Il faut souligner qu'à cette époque-là, Philippe Descola était déjà directeur du LAS et professeur au Collège de France. Il a toutefois pris le temps d'établir un rapport avec un étudiant sans références, sans lettres de recommandation, ce qui témoigne de sa disponibilité à tisser des liens avec des étudiants et des universitaires de par le monde. Cette volonté de « créer des collectifs » était aussi manifeste dans ses cours à l'EHESS. Chaque semaine, après les cours, il invitait tous ses élèves à aller boire un verre à côté de l'École. On profitait de ces occasions pour commencer à lui poser timidement des questions sur son terrain chez les Achuar. C'était autour d'un demi de bière dans un bar de la rue Notre-Dame-des-Champs que commença notre socialisation dans la forêt académique ; cet espace offrait aux étudiants que nous étions une opportunité d'échanger des avis sur nos lectures, de partager nos incertitudes et surtout de commencer à envisager les enquêtes ethnographiques que nous mènerions lors du doctorat.

Cette socialisation continuait au sein du LAS que Philippe Descola dirigeait encore à cette époque-là. Claude Lévi-Strauss, l'esprit maître du LAS et son fondateur, avait statué en 1960 que l'un des plus grands maux dont souffrait la recherche française était l'isolement de chercheurs qui ignoraient ce qui se faisait à côté d'eux (Zonabend, 2010, p. 3). Lors de mon séjour, presque un demi-siècle après la création de ce laboratoire, j'ai en effet trouvé au LAS un espace d'échanges intellectuels sous la forme d'équipes de recherche, de séminaires et de conférences. Mais, au-delà des échanges académiques typiques de ce genre d'institution, le LAS fut pour moi comme pour beaucoup de collègues – principalement des Latino-Américains loin de chez eux – un espace de rencontres, de socialisation, de convivialité, de la bibliothèque où l'on travaillait jusqu'au jardin au rez-de-chaussée où l'on déjeunait (habituellement debout, d'un panini), en passant par les bords de Seine où l'on trinquait après la fermeture de la bibliothèque. La bibliothèque, grande et lumineuse, avait auparavant été l'amphithéâtre Arago de l'École polytechnique, institution à laquelle avait appartenu ce bâtiment sur la montagne Sainte-Genève. L'acoustique était bonne dans cette salle préparée pour accueillir le public d'un théâtre. L'ambiance n'était pas trop bruyante, mais pas trop silencieuse non plus. Or, lorsque le silence s'imposait, on était alors sûr, sans même lever le nez du livre, que Claude Lévi-Strauss était entré dans la salle et qu'il se dirigeait vers son bureau dominant la bibliothèque. Le silence continuait

jusqu'à ce que le son de ses pas disparaisse sur l'escalier en colimaçon. Le laboratoire devenait ainsi, l'espace d'un instant, une maison.

Après mon master, Philippe Descola accepta d'être mon directeur de thèse : je dus alors choisir le groupe où j'allais faire mes premiers pas en ethnographie. Je voulais partir en Amazonie, et je ne cacherai pas que ce qui motivait mon choix était avant tout une idée romantique : je cherchais une expérience initiatique, que j'imaginai inconsciemment, de manière épique, voire cinématographique. Le Grand Chaco était un choix plus aisé du point de vue administratif car j'avais obtenu une bourse doctorale pour travailler spécifiquement dans cette région. Mais ses peuples, qui avaient subi la colonisation de manière si intense et violente à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> (Braunstein et Miller, 1999 ; Gordillo, 2006), étaient, du moins à mes yeux myopes, trop semblables aux gens non autochtones de la campagne. Malgré mon insistance pour l'Amazonie, Philippe Descola m'a encouragé à choisir le Chaco. Il m'a alors parlé d'une « simplicité trompeuse » chez ces groupes. Il insistait sur le fait que parmi les groupes du Chaco, une apparence de simplicité décevait l'œil ethnographique. Cette idée, que j'ai reçue au départ comme un lot de consolation, m'a accompagné tout au long de mon étude de terrain, comme une espèce d'amulette que j'invoquais sans trop y croire au début.

J'ai beaucoup réfléchi sur ce conseil qui allait se révéler par la suite puissant et décisif. D'où venait cette précaution de Philippe Descola sur les apparences décevantes du Chaco ? Est-ce que cela avait un rapport avec un court séjour de terrain au Chaco qu'il avait effectué quelques années précédant mon arrivée à l'École ? Lors de ma venue à Paris pour mon master, en 2006, je lui avais apporté une photographie de la part de Florencia Tola, sur laquelle on pouvait voir Philippe Descola sortir à cheval d'une ville qom au Chaco argentin. Une légende au dos de la photographie parlait d'une « sortie mythique<sup>2</sup> ».

Après de multiples lectures ethnographiques sur le Chaco, je me suis décidé à tenter un terrain chez les Ayoreo du Chaco boréal paraguayen. D'après la bibliographie, les Ayoreo avaient un système de clans presque unique au Chaco (Bugos, 1985), faisaient preuve d'un « ethos » guerrier (Bormida et Califano, 1978, p. 31) et avaient même un rituel où ils buvaient du miel censé représenter le sang ennemi (Fischermann, 1988, p. 108). Ce peuple guerrier redoutait un esprit de la forêt (Kelm, 1971) que Lévi-Strauss avait abordé dans *La Potière jalouse* (1985), et il était désormais le dernier peuple du Chaco à avoir été touché par le front

colonisateur (Bormida et Califano, 1978, p. 29)<sup>3</sup>. Tout simplement, je cherchais l'Amazonie (plutôt mes rêves sur l'Amazonie) au Chaco, et j'ai cru l'avoir trouvée chez les Ayoreo. C'est avec ce ressenti, cette expectative, que je suis parti sur le terrain.

« *Cojñoi deitiii ! Chi base, jirei uguchade ; chi chacai degiïi... !* » (« Un Blanc là-bas ! On dit qu'il descend, qu'il a beaucoup de bagages ; on dit qu'il veut rester dans la communauté... ! »), criaient les enfants ayoreo lorsque je suis descendu de la camionnette d'un bon samaritain qui m'avait conduit depuis la colonie mennonite de Filadelfia, à soixante-dix kilomètres au sud, où j'avais fait de l'autostop. Le message radio UHF qui prévenait les Ayoreo de mon arrivée à la communauté de Jesudi – et demandait la permission d'y rester – s'était perdu dans l'air. La camionnette est repartie tout de suite – les mennonites conduisent toujours très vite. J'étais tout seul avec mes sacs à dos à l'entrée de Jesudi. Je me sentais – et j'étais – un envahisseur. Une vingtaine d'enfants sont venus chercher mes affaires, j'ai marché jusqu'au centre de la communauté, devant la maison en briques du chef. Les Ayoreo étaient tous là, sous le toit de tôle ondulée. Ils buvaient du *tereré*, une infusion froide typique des Paraguayens. Je me suis assis, j'ai bu du *tereré*.

— Tu es anthropologue, tu veux rester dans la communauté, c'est ça ?

— Oui, euh... j'aimerais apprendre...

— Ok, pas de problème.

Voilà mon épique entrée sur le terrain. La vie quotidienne des Ayoreo ne semblait pas différente de celles des paysans paraguayens qui travaillent dans les fermes, du moins pour l'ethnographe qui venait d'arriver et ne parlait pas leur langue. La monotonie se faisait sentir au fil des jours : ils travaillaient avec le tracteur, écoutaient la radio, parlaient d'argent – du moins en espagnol avec moi –, jouaient au football et faisaient des paris. Moi aussi, je me suis mis à travailler sur la langue, à écouter la radio, à répondre à leurs questions sur l'argent, à jouer au football et à faire des paris.

Je me sentais à l'aise chez eux, mais leur vie me semblait être une vie rurale « normale », du moins à mes yeux d'ethnographe débutant avide de quelque chose d'exotique. Avant de partir, Philippe Descola m'avait recommandé de me consacrer à l'étude de la langue, pas simplement comme outil de transmission d'information, mais en tant qu'objet d'étude en soi. Au début, je ne parlais pas l'*ayoreode uruode* : les missionnaires des New Tribes Mission, tout autant réputés pour leurs prouesses

linguistiques que pour leur méfiance envers les anthropologues, avaient refusé de me vendre une copie de leur dictionnaire. Tout ce que je pouvais observer était des gens qui travaillaient, buvaient du *tereré* ou jouaient au football. Pas de « simplicités trompeuses » ici, me suis-je dit, juste le néant palpable... Je me demandais à quoi cela servait de rester longtemps, cela ne me semblait pas nécessaire à ce moment-là (j'avais tout vu... ils jouent au football et ils adorent ça, voilà mon ethnographie !), mais une exigence bureaucratique du champ académique, un tribut que l'on devait payer pour avoir le droit de parler, de publier, d'appartenir au club. Ce fut une période de véritable angoisse intellectuelle. Heureusement, un courriel de Philippe Descola me rassura, pointant le fait que plus un groupe avait été soumis à l'acculturation forcée et plus il y avait de littérature sur lui et, pour reprendre ses mots, « plus il faut rester longtemps pour comprendre ce que vos prédécesseurs n'ont pas su voir » (Descola, communication personnelle).

Je me suis décidé à rester. Curieusement, ce fut lors d'une dispute à propos d'un match de foot que j'ai commencé à apprécier le rôle de la parole chez les Ayoreo et à soulever le voile de simplicité qui m'aveuglait (Otaegui, *notes de terrain*, 2008) :



Fig. 1. Femmes ayoreo jouant au football (Alfonso Otaegui, 2010)

« Allons-y, vite ! Dépêchez-vous ! », disais-je, aux jeunes Ayoreo qui se préparaient pour le match de foot. Après une semaine assez monotone, j'étais impatient de jouer. Les visiteurs, des Enxet, des Angaïte et des Paraguayens, qui venaient habituellement pour jouer, étaient arrivés un peu tard. Les jeunes mettaient leurs chaussures de sport très lentement. Il fallait encore attendre qu'ils se mettent d'accord sur les paris, ce qui leur demandait beaucoup de négociations et de temps. J'ai insisté à plusieurs reprises pour que le match commence. On a joué : notre équipe, celle de Orojoi Dosapei, a perdu. Après la fin du match, Orojoi m'a dit que c'était de ma faute si nous avions perdu : « c'était moche, tes mots, quand tu nous disais de nous dépêcher ! Mon épouse Lucía m'a dit que nous allions perdre à cause de ce que tu avais dit, à cause de ton empressement pour jouer tout de suite. Nos chers grands-parents disaient qu'il ne fallait pas parler comme ça, et ils en savaient beaucoup ». « Oui, oui, ai-je pensé, ce n'est pas de ta faute ni celle des autres qui n'ont pas réussi à mettre un seul but, ce n'est pas non plus que vous m'avez laissé – comme d'habitude – tout seul en défense. C'est bien sûr de ma faute : j'ai dit quelque chose qu'on ne devait pas dire et tes chers grands-parents en savaient beaucoup. Voilà pourquoi j'ai perdu 10 000 guaranis aujourd'hui... ! »

Au fil du temps, j'ai compris que chez les Ayoreo, on ne pouvait pas prononcer des mots sans qu'ils n'induisent des conséquences. Au-delà de formules de guérison héritées du temps des Premiers Hommes<sup>4</sup> – que, par ailleurs, personne n'utilisait –, même des phrases « innocentes » prononcées sans intention de nuire à quelqu'un pouvaient avoir des conséquences. Les mots et les gens étaient étroitement liés à Jesudi. De plus, les Ayoreo de cette communauté chantaient, et ils chantaient beaucoup, surtout le soir autour du feu. Pendant que les femmes filaient le *caraguatá* (*Bromelia hieronymi*), elles aimaient écouter les hommes chanter, car cela les animait, elles ne s'endormaient pas. Un homme heureux pouvait chanter plus de deux heures d'affilée avec seulement des pauses pour boire de l'eau. Les femmes aimaient aussi chanter, surtout des chants de nostalgie, d'amour et de tristesse. Avant le lever du soleil, vers quatre heures du matin, on pouvait parfois entendre la litanie d'un vieil homme avec son hochet ; sa famille, habituée, continuait de dormir. Je leur posais tous les soirs une question très simple : pourquoi chantent-ils ? La réponse qu'ils me donnaient était tout aussi simple : *terachu*,

*irasiique gu* (« il chante parce qu'il est content »). La simplicité frappante de cette réponse m'a mis face à un territoire inexploré, laissé de côté par la plupart des travaux ethnologiques portant sur le Chaco : celui des chants « profanes ». Ces chants ne convoquent pas de pouvoirs invisibles et ne sont pas secrets, ni ritualisés, et pourtant ils étaient – comme la lettre de Poe – cachés à la vue de tous.

Or, pour soulever le voile de la « simplicité trompeuse », il ne fallait pas juste apprendre la langue. Il ne s'agissait pas de percer l'opacité de la langue pour jeter de la lumière sur une altérité cachée. Il me fallait contempler cette même vie simple et routinière d'un autre point de vue, il me fallait éloigner mon regard au lieu d'éloigner les Ayoreo, de les faire « autres », de les rendre exotiques. Cela m'a pris du temps et a été difficile mais j'ai finalement compris l'insistance de Philippe Descola sur la nécessité de l'expérience du terrain. Cette vie quotidienne ayoreo, faite de football, *teréré*, de paris, de commérages, de rêves, de chants, de disputes conjugales, d'intrigues et de migrations, est devenue le sujet de ma recherche. Les Ayoreo aimaient parler de tout cela et le raconter sous la forme de chants d'amour, dont les paroles reproduisaient des phrases énoncées par les protagonistes des histoires. Ces histoires chantées étaient d'ailleurs envoyées sur cassette à d'autres communautés. Ces chants devenaient ainsi des cartes postales de la vie intime de Jesudi.

Je me demandais si cette recherche sur les chants d'amour et de deuil, et leurs conséquences sur la vie quotidienne, serait suffisamment intéressante pour réaliser une thèse. Ce thème était très loin des rituels d'ingestion symbolique du sang ennemi. Philippe Descola m'a rassuré et encore une fois encouragé à suivre le chemin vers où le terrain me guidait : « un bon sujet de recherche est celui qui intéresse autant le chercheur que le peuple étudié » (Descola, communication personnelle). Voici comment, parti étudier des chamanes qui tuaient avec des mots sacrés et des guerriers qui chassaient des jaguars, je me suis retrouvé à étudier des chants d'amour, de nostalgie et de tristesse d'un petit peuple amérindien du Grand Chaco. On pourrait même dire, avec la terminologie de Santos Granero (2000 p. 269), que je suis allé sur le terrain avec la perspective des faucons et je suis revenu avec celle des pigeons.

Tout au long de la direction de Philippe Descola pendant le doctorat, la seule constante méthodologique a été la place centrale accordée au terrain. Or, je dois avouer qu'il l'avait laissé très clair déjà au début de mon master 2. Enthousiasmé par le privilège de pouvoir étudier au sein d'une

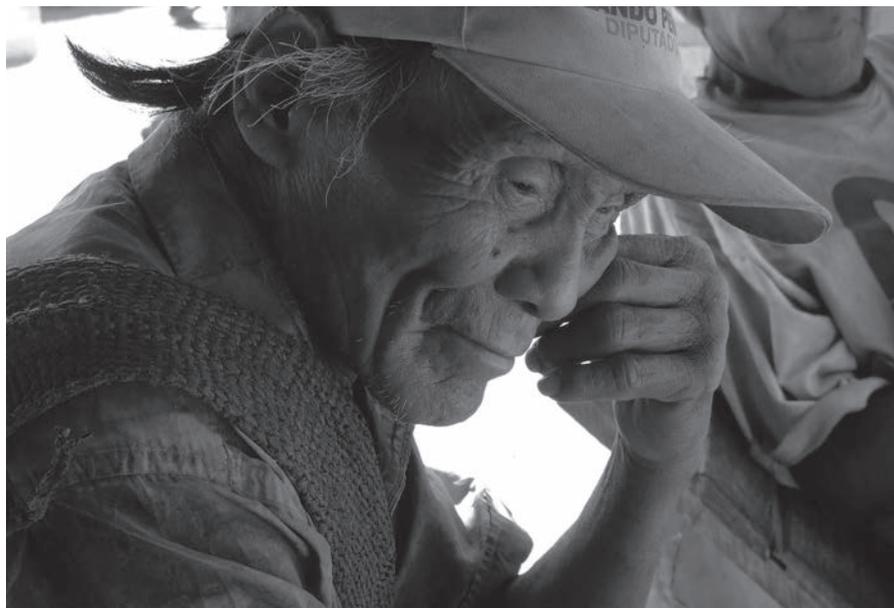


Fig. 2. Nostalgie (Alfonso Otaegui, 2009)

des grandes académies de l'anthropologie, j'avais rédigé un projet de recherche – court mais prétentieux – portant sur la notion de sujet « en creux entre sur-humanité et non-humanité » au Chaco à partir de certains mythes des Qom. Philippe Descola a mis le projet de côté en souriant poliment et m'a suggéré de laisser les questions imaginatives pour plus tard : « vous aurez des choses bien concrètes à expliquer après l'étude de terrain » (Descola, communication personnelle).

Philippe Descola est aux antipodes de l'image que certains critiques pressés construisent de lui, le décrivant comme un théoricien qui parlerait depuis un méta-niveau logique (voici un autre exemple, si l'on me permet, d'une « simplicité trompeuse »). Ceci était particulièrement évident lors de la publication de *Par-delà nature et culture*, en 2005. Étant arrivé en France l'année suivante, j'ai assisté à plusieurs discussions à propos de cette œuvre, où le conférencier se limitait à montrer un cas ethnographique qui ne cadrerait pas avec les quatre modes d'identification proposés par Descola. Ce genre de critique était fondé sur un malentendu, car les modes

d'identification ne sont pas des descriptions du réel mais des modèles heuristiques (Descola, 2018, p. 39). Or, même si le parcours de Philippe Descola suit exemplairement les étapes successives de l'ethnographie (*La Nature domestique*, 1986 ; *Les Lances du crépuscule*, 1993), de l'ethnologie (les articles des années 1990) et de l'anthropologie (sa leçon inaugurale au Collège de France en 2001 ; *Par-delà nature et culture*, 2005), il est possible de trouver l'inspiration de ses idées anthropologiques dans son ethnographie. Le commencement du fil d'Ariane est ancré au terrain. Ce n'est pas par hasard si *Par-delà nature et culture* s'ouvre sur une anecdote de terrain dans l'aval d'une rivière de la haute Amazonie.

Du même que le cours sur les formes du paysage au Collège de France en 2012 : un malentendu sur le terrain chez les Achuar est présenté au public, anecdote que les lecteurs attentifs des *Lances du crépuscule* (1993) se rappelleront. Tout ramène au terrain dans l'œuvre de Descola – même aux terrains d'autres ethnographes –, ses questions émergent sur le terrain et pas préalablement. De ce point de vue, il n'y a pas de communauté plus culturelle que d'autres (de telles idées étaient certainement dans mon arrière-pensée lors de mon choix initial du terrain), toute communauté est susceptible d'être le sujet d'une étude ethnographique (Descola, 2018, p. 21).

Ma modeste ethnographie fut pour moi un sain exercice d'humilité quotidienne, et par le biais de cet apprentissage, de mise en valeur de la parole et de l'expérience humaine, quoi qu'il en soit, où qu'elle ait lieu. Grâce à la direction simple mais ferme de Philippe Descola, j'ai eu le privilège de côtoyer le monde des Ayoreo, où la peine mal gérée pouvait conduire à la mort et où la tristesse se criait et se chantait. Dans ce monde si simple en apparence, il fallait constamment renforcer des valeurs de convivialité à travers l'action – partager la nourriture et l'espace – et de la parole – on chantait pour l'individu généreux, pas pour le méchant et l'égoïste. Un monde où le chef gardait de bons rapports avec les mennonites et les politiciens, et où la femme du chef – artisanne cachée du tissu social – soutenait la paix au sein de la communauté en gérant les couples et les disputes. Un monde où les rapports affectifs désignaient les contours des formes sociales.

J'étais allé à la rencontre d'un terrain fantastique et imaginé. Grâce à la direction de Philippe Descola, j'ai appris qu'il fallait se laisser porter par le terrain, qu'il fallait suivre ses pas.

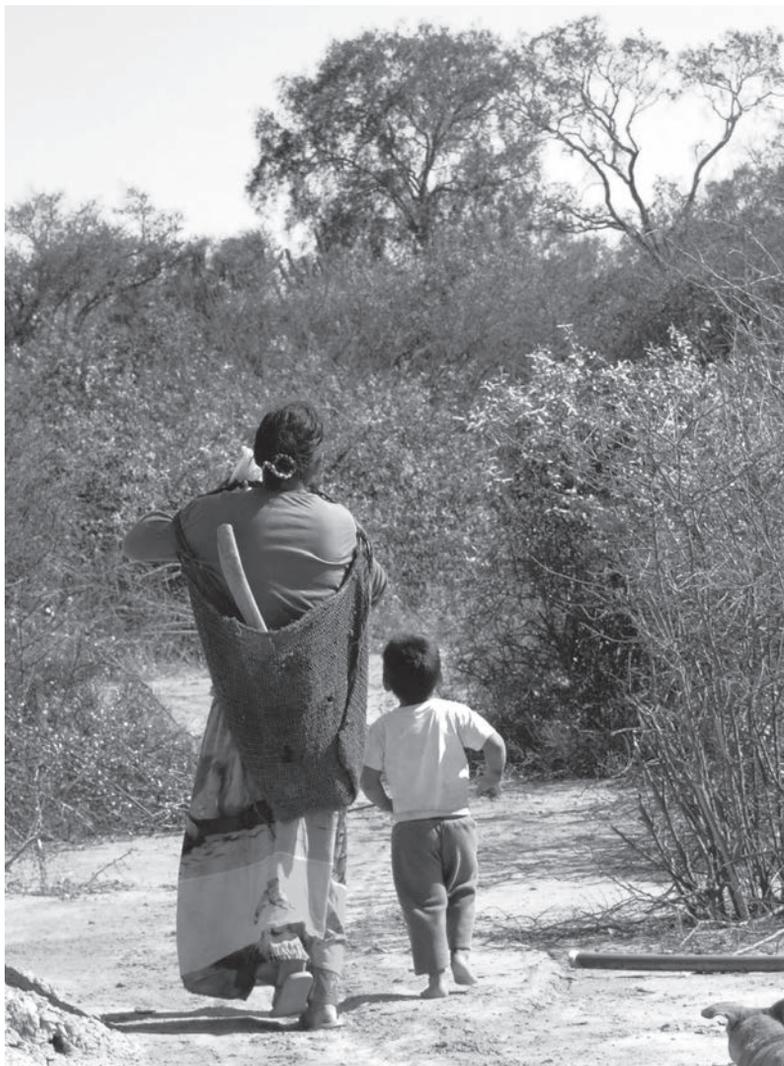


Fig. 3. Grand-mère avec petit enfant (Alfonso Otaegui, 2011)

## BIBLIOGRAPHIE

- BATESON, Gregory, 1979, *Mind and Nature. A Necessary Unity*, New York, E. P. Dutton.
- BÓRMIDA, Marcelo et Mario CALIFANO, 1978, *Los Indios Ayoreo del Chaco Boreal: información básica acerca de su cultura*, Buenos Aires, FECYC.
- BRAUNSTEIN, José, 1983, « Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco », *Trabajos de Etnología*, 2, p. 9-102.
- BRAUNSTEIN, José et Elmer MILLER, 1999, « Ethnohistorical Introduction », p. 1-22 in Elmer Miller (ed.): *Peoples of the Gran Chaco*, Westport, Connecticut, Bergin & Garvey.
- BUGOS, Paul, 1985, *An evolutionary ecological analysis of the social organization of the Ayoreo of the Northern Gran Chaco*, Evanston, Northwestern University (Ph.D. thesis in social anthropology).
- COMBÈS, Isabelle, 2009, *Zamucos*, Cochabamba, Instituto de Misionología, Colección Scripta Autochtona, 1.
- CORDEU, Edgardo et Miguel DE LOS RÍOS, 1982, « Un enfoque estructural de las variaciones socioculturales de los cazadores recolectores del Gran Chaco », *Suplemento Antropológico*, 17 (1), p. 147-160.
- DESCOLA, Philippe, 1986, *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Fondation Singer-Polignac et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 450 p.
- , 1993, *Les Lances du crépuscule. Relations jivaros, haute-Amazone*, Paris, Plon (« Terre humaine »), 506 p.
- , 2001-2002, « Par-delà la nature et la culture », *Le Débat*, CXIV, p. 86-101.
- , 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), 623 p.
- , 2018, *Una Antropología alterada por la alteridad. Entrevistas a Philippe Descola* (sous la direction de Florencia Tola), Buenos Aires, Asociación Civil Rumbo Sur, 112 p.
- FISCHERMANN, Bernd, 1988, *Zur Weltsicht der Ayoréode Ostboliviens*, Bonn, Rheinische Friedrich-Wilhelm-Universität.
- GORDILLO, Gastón, 2006, *En el Gran Chaco. Antropología e historias*, Buenos Aires, Prometeo.
- KELM, Heinz, 1971, « Das Jahrfest der Ayore (Ostbolivien) », *Baessler Archiv*, 19 (1), p. 97-140.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1985, *La Potière jalouse*, Paris, Plon.
- RICHARD, Nicolás, 2011, « La querelle des noms. Chaînes et strates ethnonymiques dans le Chaco boreal ». *Journal de la Société des Américanistes*, 97 (2), p. 201-230.
- SANTOS-GRANERO, Fernando, 2000, « The Sisyphus Syndrome, or the struggle for

conviviality in Native Amazonia », p. 268-287 in Joanna Overing et Alan Passes (ed.): *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Londres, Routledge.

SEEGER, Anthony, Roberto DA MATTA et Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, 1979, « A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras », *Boletim do Museu Nacional*, 32, p. 2-19.

ZONABEND, Françoise, 2010, *Le Laboratoire d'anthropologie sociale : 50 ans d'histoire (1960-2010)*, Paris, CNRS, EHESS, Collège de France, 50 p.

## NOTES

1. Philippe Descola dit à propos du musée où j'ai étudié : « Le musée d'Histoire naturelle de La Plata, capitale de la province de Buenos Aires, offre une excellente image du monde tel que nous l'avons longtemps conçu. [...] ce microcosme à deux étages [...] reflète bien l'ordre du monde qui nous régit depuis au moins deux siècles. Sur le soubassement majestueux de la Nature, avec ses sous-ensembles ostensibles, ses lois sans équivoque et ses limites bien circonscrites, repose le grand capharnaüm des cultures, la tour de Babel des langues et des usages, le propre de l'homme incorporé dans l'immense variété de ses manifestations contingentes » (2001-2002, p. 86-87).

2. D'une certaine manière, il me semblait aussi difficile de relier un terrain ethnographique au Chaco avec les débats contemporains en anthropologie américaniste. Cette impression venait aussi du fait que l'anthropologie du Chaco et l'anthropologie française étaient distancées depuis longtemps. En même temps que le Grand Chaco s'établissait comme une aire d'études dans les années 1970 en Argentine, l'ethnographie pionnière dans la région se constituait autour des problématiques et méthodologies bien particulières et même déliées des questions qui, à cette époque-là, étaient abordées dans les cercles amazonistes (par exemple, les questions autour de la notion de corps et de personne développées suite au célèbre article de Seeger, Da Matta et Viveiros de Castro, 1979). J'avais l'idée qu'avec une ethnographie amazoniste, je serais en mesure de pouvoir contribuer à un débat majeur régional. En termes généraux et sauf peu nombreuses mais valables exceptions (Braunstein, 1983 ; Cordeu et De los Ríos, 1982 ; Richard, 2011) on n'avait pas dans la littérature du Chaco des œuvres qui avaient une perspective régionale prenant en compte les rapports entre des unités sociales plus larges. Il n'a pas eu, après l'essai de l'Italien Marcelo Bórmida dans les années 1970, une école d'anthropologie argentine consacrée au Chaco et au cadrage des débats, des problématiques et des méthodologies.

3. Cette idée de l'isolement séculaire des Ayoreo était en fait un « mythe académique »

renforcé par le fait qu'ils avaient subi le contact plus intense et définitif dans les années 1950. En fait, les Zamuco (antécédents des Ayoreo et des Yshir) avaient eu des interactions fréquentes avec d'autres groupes sur la périphérie de l'aire du Chaco depuis au moins le XVI<sup>e</sup> siècle. Ils avaient été contactés – même si brièvement – par les Jésuites au XVIII<sup>e</sup> siècle (Combès, 2009).

4. D'après la cosmologie des Ayoreo, le monde fut créé par des dizaines de Premiers Hommes et de Premières Femmes qui ont décidé de se transformer en plantes ou animaux, non sans avoir auparavant prononcé une formule de guérison ou indiqué les effets que le fait de raconter son histoire produirait. Énoncer certaines phrases permet de guérir, d'attirer les proies ou de purifier les armes tachées de sang ennemi.

# VERS UNE ONTOLOGIE DES PALÉOLITHIQUES ?

L'apport de Philippe Descola à l'étude de l'art paléolithique

par

Romain PIGEAUD

*docteur en archéologie préhistorique, chercheur associé au Centre de recherche  
en archéologie, archéosciences, histoire*

*(CReAAH, UMR 6566 CNRS & université de Rennes 1)*

*et au Centre de recherches sur les arts et le langage*

*(UMR 8566 CNRS & EHESS)*

&

Romain LAHAYE

*archéologue, doctorant à l'Institut des mondes africains*

*(IMAF, UMR 8171 CNRS & université Paris 1-Panthéon Sorbonne)*

La reconnaissance progressive de la réalité de l'art paléolithique, mobilier puis pariétal, est intervenue à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, au moment où, chez les peintres, le primitivisme prenait son envol, tandis que l'intérêt pour les cultures « autres » devenait une science à part entière (Dagen, 2010). C'est pourtant l'Antiquité que choisit Henri Breuil comme modèle (Breuil, 1909). Les artistes paléolithiques sont alors devenus les égaux des fresquistes minoens ou des sculpteurs mésopotamiens, tandis que Breuil faisait son marché dans les publications ethnographiques (Capitan *et al.*, 1910), créant ce « *folklore scientifique* » dénoncé par André Leroi-Gourhan (1971). Le comparatisme ethnographique voué aux gémonies durant plusieurs décennies a depuis été réhabilité par Michel Lorblanchet (1988), Alain Testart (2006) puis Alain Gallay (2011) qui lui ont donné les garde-fous méthodologiques nécessaires tout en ne perdant pas de vue, comme le rappelle Philippe Descola (2011, p. 252), que

« [...] les chasseurs-cueilleurs contemporains ont connu plusieurs dizaines de millénaires de transformations historiques et qu'ils ne sauraient donc être traités comme des témoignages fossiles des premiers stades de l'hominisation ».

Mais si la vie et le comportement social du chasseur-cueilleur paléolithique participent aujourd'hui d'une réalité archéologique et paléo-ethnographique mieux appréhendée, il n'en est pas de même pour son comportement symbolique<sup>1</sup>. L'image de l'artiste stipendié par les puissants pour refléter l'image d'une élite (sa généalogie, ses exploits, ses alliances) ressurgit périodiquement (Focillon, 1967 ; Laming-Emperaire, 1970 ; Guy, 2017). Les images pariétales fonctionneraient comme une héraldique, une manifestation ou une propagande destinées à séparer l'Homme de la Nature. Ces auteurs ont succombé au « piège de Lascaux ». Le savoir technique et l'habileté aujourd'hui bien connus (Aujoulat, 2004) de l'équipe qui a décoré ses parois éveillent en nous des résonances, nourris que nous sommes des *exempla* d'artistes comme Michel-Ange ou Léonard de Vinci. C'est oublier que Lascaux, comme la grotte Chauvet, sont des exceptions. La plupart des grottes ornées, près de quatre cents au total, sont loin d'avoir l'impact visuel de ces deux cavités. Ce qui ne veut pas dire que leurs auteurs seraient moins doués. Et c'est bien là où réside le problème.

Rappelons que l'art figuratif du Paléolithique européen a duré de 36 000 à 9000 ans avant le présent mais qu'il ne s'agit pas d'un phénomène isolé. Il apparaît ailleurs dans le monde (Aubert *et al.*, 2018) alors que l'art non figuratif est présent depuis 550 000 ans, pratiqué par *Homo erectus* (Joordens, D'Errico, 2014). La recherche d'une plus grande ressemblance avec l'animal modèle existe aussi dans des sociétés non inégalitaires, comme chez les Nivkh d'Amérique du Nord (Stépanoff, 2018). L'art paléolithique est naturaliste par essence, mais non « réaliste », et juger de sa qualité par la plus ou moins grande ressemblance de ses dessins avec les modèles réels, c'est gommer toute la révolution artistique des deux derniers siècles, qui nous a enseigné qu'un simple trait peut signifier beaucoup de choses et que savoir le tracer peut exiger des décennies de labeur acharné. C'est le réduire à sa « part magdalénienne » (entre - 15 000 et - 9000 ans environ) où une tendance « vériste » est peut-être le symptôme de changements dans les mentalités (Petrognani, 2013), bien qu'elle ne soit pas majoritaire. L'ontologie naturaliste occidentale

s'est affirmée essentiellement à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle où elle a supplanté l'ontologie analogiste dominante (Descola, 2011). Elle est le produit d'une histoire particulière, fille de la pensée gréco-romaine (Descola, 2006, p. 440). Rien ne nous autorise pour le moment à affirmer que ce dualisme plonge ses racines dans le monde paléolithique, d'autant que celui-ci s'est dissous dans l'univers mésolithique puis néolithique.

Cette vision anachronique de l'artiste préhistorique est allée de pair avec une lecture évolutionniste : les dessinateurs des cavernes auraient acquis, au fil des millénaires, une plus grande compétence dans la reproduction de la forme animale (Leroi-Gourhan, 1965). Cette vision s'est effondrée, notamment avec la découverte de la grotte Chauvet. Dès - 36 000 ans, les artistes possédaient un savoir technique et une capacité mimétique élaborés. Ce qui ne signifie pas, nous insistons, que les autres manifestations artistiques contemporaines et ultérieures, d'un style plus simple, soient des régressions ou le produit d'« écoles » de moindre qualité. Il n'est plus possible à présent de juger de la valeur d'une œuvre paléolithique à l'aune de la peinture « pompier », aussi respectable soit-elle.

D'un autre côté, les nouvelles découvertes ainsi que les progrès de la primatologie nous indiquent que le comportement symbolique non seulement n'est pas réductible à *Homo sapiens* mais fut partagé par Néandertal et *Homo erectus* (D'Errico, Stringer, 2011), et qu'il trouve également ses racines dans le monde animal. Où placer le « Rubicon » au-delà duquel nous pouvons parler d'« esthétique » (de Waal, 2011) ? Cette « frontière », d'autres préhistoriens la recherchent pour la culture matérielle, maintenant que sont connus au Kenya des outils datés d'environ 3,3 millions d'années (Harmand *et al.*, 2015), avant l'apparition du genre humain vers - 2,8 millions d'années (Villmoare *et al.*, 2015). La Préhistoire<sup>2</sup> commence avant l'Homme ! En est-il de même pour l'art ?

Dans ce contexte, les idées de Philippe Descola entrent en résonance avec les nouveaux acquis de la recherche préhistorique. Si les progrès techniques de ces dernières décennies y sont pour beaucoup, les questionnements épistémologiques demeurent. Nous allons dresser un rapide inventaire des questionnements actuels, en nous demandant comment les opérateurs de pensée mis au point par Philippe Descola pourront nous aider à mieux cerner les comportements symboliques des Paléolithiques.

## LES SCHÈMES DE LA PRATIQUE

Philippe Descola a permis aux préhistoriens, souvent déconnectés de la recherche ethnographique de pointe, de dépasser le cadre de la simple analyse structurale, qu'ils avaient fini par utiliser comme une recette de cuisine. Les schèmes, « structures abstraites organisant les connaissances et l'action pratique sans mobiliser des images mentales ou un savoir déclaratif » (Descola, 2011, p. 149), nous permettent de mettre de l'ordre dans le corpus archéologique, pour lequel nous serions bien en peine aujourd'hui de dégager une synthèse globale. Les travaux de Michel Lorblanchet (1994) ont par exemple mis en évidence un « mode d'utilisation » des grottes ornées fondé sur la mobilisation totale de tout l'espace souterrain. Les préhistoriens s'intéressent à présent aux moindres traces laissées sur les parois, rarement accidentelles (Lorblanchet, 1994, 2018), et soulignent la volonté d'une « domestication » de la caverne ou, à tout le moins, un dialogue entre elle et l'Homme comme entre deux partenaires d'un même discours (Lorblanchet, 2018 ; Pigeaud, 2013).

Quelle est la part de la volonté de l'artiste ? Est-il guidé inconsciemment par la recherche de la « bonne forme » comme nous l'enseigne la psychologie de la *Gestalt* (Guillaume, 1999, p. 42-44) ? Par ailleurs, les recherches sur les « cultures animales » nous font réfléchir sur ce qui est le plus proprement « humain » dans une manifestation d'ordre symbolique (Lestel, 2001). Serions-nous en présence de « schèmes attributifs » intuitifs (Descola, 2011, p. 150) ? Quel serait alors leur avantage évolutif ? Celui-ci serait relié au système émotionnel (*blue ribbon emotions system*) qui nous permettrait d'appréhender notre environnement, de repérer les dangers et de tester toute nouveauté qui ferait son apparition (Panksepp, 2010), suscitant la production de dopamine par l'intermédiaire de l'hippocampe et de la *ventral tegmental area* (Lisman et Grace, 2005 ; Amy, 2008), le plaisir et la satisfaction de bien faire, qui interviennent également dans le « phénomène Eurêka », ou la découverte soudaine de formes plastiques nouvelles, avec le gyrus temporal droit (Kounios et Beeman, 2015). L'humanité n'aurait fait qu'exploiter et réorienter ces capacités latentes pour un autre usage (Pigeaud, 2015 ; Lorblanchet, Bahn, 2017). Ce phénomène, bien connu des biologistes sous le nom d'exaptation désigne l'utilisation opportuniste de nouvelles adaptations pour d'autres objectifs, comme les plumes, à l'origine simple moyen de réguler la température, servirent finalement à voler. L'Homme aurait

pris possession de ces capacités, les transformant en schèmes acquis désormais (Descola, 2011, p. 151). L'analyse de l'art paléolithique doit tenir compte de ces éléments originels : la disposition de ces figures animales, l'agencement de ces signes abstraits sont-ils conscients ? Ces traces sur les parois sont-elles apparentées à des comportements instinctifs ou traduisent-elles un comportement réfléchi ? Pourquoi *Homo sapiens* est-il, jusqu'à preuve du contraire, le seul à avoir réussi à reproduire une forme animale objectivement identifiable ? Il faut nous libérer de cette obsession pour le réalisme figuratif, qui n'est pas l'objectif assigné à l'artiste paléolithique, en tout cas pas durant les 36 000 ans qu'a duré l'« art des cavernes ».

### LE DÉPASSEMENT DU DUALISME NATURE/CULTURE

L'œuvre de Philippe Descola souligne combien il est urgent de ne plus penser une nature objectivée de manière universelle, discernable de la civilisation. Et d'y opposer différentes cultures qui l'interprètent et l'exploitent, chacune à sa manière, comme autant de déclinaisons d'un découpage philosophique unanime. Transposé à la Préhistoire, ce bouleversement épistémologique impose un retour sur notre discipline : nos grilles d'interprétation permettent-elles de rendre compte des principes d'appréhension du monde et de fonctionnement de la vie sociale des sociétés que nous étudions ?

La culture peut être naturalisée, autant que la nature peut être cultivée, en s'émancipant de la *doxa* occidentale. Elle peut être aussi partagée avec les non-humains (Lestel, 2001). Une vaste étude sur les variantes culturelles des chimpanzés en liberté (Côte d'Ivoire, Guinée, Ouganda et Tanzanie) a démontré l'existence de trente-neuf comportements (*behaviour patterns*) différents, répartis suivant six communautés (Whiten *et al.*, 1999). Ceux-ci peuvent être qualifiés de culturels, parce qu'ils sont transmis suivant un circuit qui respecte les hiérarchies sociales, par le moyen de l'imitation mais aussi suivant un apprentissage actif. Depuis, les observations se succèdent, qui démontrent qu'il existe une diffusion culturelle d'innovations technologiques (Whiten, 2014). Quels sont les schèmes collectifs à l'œuvre ici ? Selon la théorie de l'« entraînement culturel », *cultural drive* (Wilson, 1985), le développement de relations sociales et de traditions culturelles aurait entraîné l'accroissement du volume cérébral qui, de manière bijective, aurait facilité les innovations

comportementales et leur apprentissage, dessinant ainsi un cercle vertueux (Dean *et al.*, 2012).

À quel moment de l'évolution humaine peut-on placer ce processus ? Le langage est-il nécessaire ? En dehors des objets, des figurations pariétales et de quelques sépultures, les Paléolithiques ne nous ont pas laissé de témoignages directs de leur façon de voir le monde. Par définition, il n'y a pas d'écriture ni d'enregistrement sonore durant la Préhistoire, ce qui prive les préhistoriens d'une source importante. En outre, les cultures sont définies essentiellement à partir des traditions techniques, ce qui n'est pas sans poser problème (Pesesse, 2013).

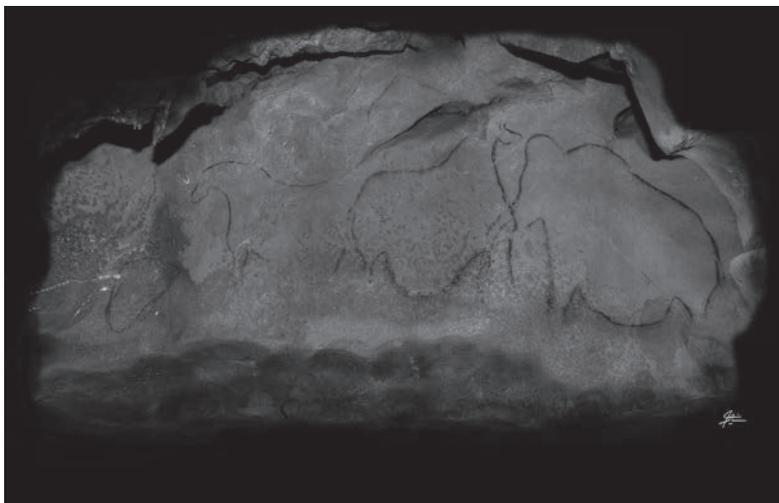


Fig. 1. Panneau principal de la grotte Mayenne-Sciences (Thorigné-en-Charnie, Mayenne). Un exemple d'association inter-espèces dans l'art pariétal paléolithique ? (dessins au charbon ca - 25 000 ans (Photo Hervé Paitier, s.d.)

L'origine de l'art figuratif est encore trop souvent associée à l'émergence de l'homme anatomiquement moderne (Klein, 2000 ; Harth, 1999), alors qu'il y a déconnexion entre son apparition vers - 300 000 ans (Hublin *et al.*, 2016) et l'apparition des premières représentations (Lorblanchet et Bahn, 2017).

On le voit, le préhistorien doit regarder, comme les anthropologues, « par-delà nature et culture » en s'efforçant d'absorber toute solution

de continuité entre ces deux concepts. C'est une évidence : l'homme préhistorique devait bien sûr, comme les chasseurs-cueilleurs actuels, envisager le monde comme une série de relations et d'identifications avec le monde animal et végétal. Mais la préhistoire autorise aussi à regarder *en deçà* de la nature et de la culture, en s'attachant à l'étude de l'apparition progressive d'une conception entièrement humaine, enracinée certes dans celle des primates mais détachée de celle-ci par le développement d'une autoréflexivité et de questionnements sur sa position dans le monde qui l'entoure.

### QUELLE(S) ONTOLOGIE(S) ?

Philippe Descola, on le sait, a défini quatre ontologies : animisme, totémisme, naturalisme et analogisme (Descola, 2011, p. 176). Il a donné un nouveau contenu à des mots souvent usés. Ainsi, son totémisme ontologique dépasse celui de Claude Lévi-Strauss (1991), essentiellement classificatoire. Ces ontologies ne sont pas exclusives l'une de l'autre (Descola, *op. cit.*, p. 234). Autre avertissement : le développement de ces ontologies ne doit pas être envisagé sur un mode généalogique ou diffusionniste (*ibid.*, p. 289). Il serait donc vain de chercher à retrouver une hypothétique « ontologie ancestrale » unique qu'on ferait remonter depuis le continent africain, berceau de l'humanité, et dont on suivrait la diffusion de proche en proche jusqu'en Australie ou en Amérique. Il est plus que probable que ces quatre ontologies furent présentes dès que l'Homme s'est amusé à penser le monde qui l'entourait (Descola, *op. cit.*, p. 322).

Comment interpréter les faits archéologiques relevant du symbolique ? Prenons ce biface bicolore associé à vingt-huit *Homo heidelbergensis* jetés voici 430 000 ans dans un puits karstique (Sima de los Huesos, Atapuerca, Espagne), dans un but funéraire probable (Arnold *et al.*, 2014 ; Aranburu *et al.*, 2017). Le biface, jamais utilisé, est façonné dans une pierre de qualité exceptionnelle (Carbonell *et al.*, 2003). C'est le seul objet manufacturé découvert au milieu des 6 500 restes humains répertoriés ! Le biface représente-t-il l'esprit de l'un des défunts (schéma animiste) ? Est-ce un sacrifice pour une divinité infernale, un bagage pour l'Au-delà (schéma analogique) ? Est-il l'expression de l'identité d'un groupe particulier (schéma totémique) ? Ou bien voulait-on rendre hommage à un tailleur particulièrement habile (schéma naturaliste) ? Il se peut aussi

qu'il s'agisse d'une simple manifestation d'empathie (schème attributif). On le voit, nous sommes bien démunis pour dépasser la simple intuition. C'est également le cas pour l'analyse de l'art paléolithique.

Depuis sa découverte, les préhistoriens discutent : est-il animiste ou totémique ? Chacun se fabrique « son » Paléolithique, échafaudant ses hypothèses devenues certitudes, « prises un jour à la source du possible et entraînées depuis dans le flot de l'indiscutable », selon la belle formule d'André Leroi-Gourhan (1971, p. 145). L'animisme a souvent été considéré comme « la première religion de l'humanité » dans une perspective évolutionniste aujourd'hui abandonnée (Le Quellec et Sergent, 2017, p. 57). Salomon Reinach, Henri Breuil et Henri Bégouën<sup>3</sup> l'avaient convoqué dans l'élaboration de leur théorie de la « magie sympathique », ce qui arrivait aux dessins sur les parois des grottes devant arriver à l'animal modèle<sup>4</sup>. Jean Clottes défend aujourd'hui l'idée d'une société paléolithique animiste dans le cadre de sa théorie globalisante sur le chamanisme (Clottes, 2011). Quant au totémisme, André Leroi-Gourhan l'a rejeté (1971, p. 147) :

« L'organisation topographique des symboles animaux dans toute l'Europe et limitée à très peu d'espèces, répond assez mal à l'idée de "totems", à moins de considérer que toutes les sociétés paléolithiques, divisées de la même manière, comportaient un clan du bison, un du cheval, un du bouquetin. Une telle interprétation n'est pas impossible, mais elle n'est pas forcément impliquée par les faits eux-mêmes. »

Avec Annette Laming-Emperaire<sup>5</sup>, il défendait une vision de l'art préhistorique que l'on pourrait qualifier, *a posteriori*, d'« analogique ». C'est-à-dire qu'André Leroi-Gourhan concevait cet art comme étant majoritairement axé autour d'une « dyade fondamentale » cheval/bison ou cheval/aurochs, qu'il mettait en correspondance avec des signes « masculins » de forme allongée et des « féminins » ovales ou circulaires (Leroi-Gourhan, 1965). Cette théorie n'a pas résisté à l'accumulation des découvertes archéologiques ni à certaines failles logiques (Clottes, 2011, p. 33). Des études statistiques (Sauvet et Włodarczyk, 1995) confirmeront l'existence d'une « grammaire » avec des « règles » d'appariement statistiques entre espèces, avec des combinaisons réduites (199 sur 6 461 théoriquement possibles) : il y a bien derrière l'art paléolithique une « pensée classificatoire » (Testart, 2016, p. 79).

Il reviendra à Alain Testart (2016) de réintroduire le totémisme dans l'art paléolithique. Pour lui, les différences entre espèces serviraient à penser des différences sociales entre les hommes : seuls les animaux de la même espèce interféreraient entre eux, les autres restant dans des espaces représentationnels différents. Alors que, dans la grotte, l'homme ne semble pas représenté en lui-même, les animaux d'une même espèce sont ici des métaphores des humains mais situés sous terre, dans une caverne en pleine gestation perçue comme représentant le monde originel où les hommes étaient encore mal différenciés des animaux. Elle contiendrait tout ce qu'il faut pour faire un monde mais seulement à l'état mélangé, inversé, inachevé (Testart, *op. cit.*, p. 229) : un monde en train de naître, comme dans les mythes australiens (Pigeaud, 2018a).

Totémisme « sociologique » (Stépanoff, 2018, p. 125) davantage qu'ontologique, cette lecture de l'art paléolithique, si puissante dans sa démonstration, se veut également globalisante. Elle rejoint les analyses de Jean-Loïc Le Quellec qui, travaillant sur la généalogie des mythes, semble avoir identifié l'existence d'un très ancien mythe d'émergence qui raconte comment l'humanité est sortie de la terre (Le Quellec, 2015 ; Le Quellec et Sergent, 2017, p. 425-428). Cependant, elle n'est pas sans poser quelques problèmes. 1) Alain Testart estime que les liens inter-espèces sont inexistant, réfutant longuement (2016, p. 63-79) certaines lectures de panneaux comme des scènes de chasse, proposées par exemple par Marc Azéma (2010). Les raffinements dialectiques dont il fait preuve à cette occasion montrent à quel point cette position est difficilement tenable face à ce qui semble relever de l'évidence. De même pour certaines associations comme à Mayenne-Sciences (Mayenne) où le tracé d'un cheval et celui d'un mammouth s'interpénètrent l'un l'autre. Mais après tout, pourquoi ne pas envisager des exceptions ? 2) Car Alain Testart semble concevoir l'art et, partant, les croyances paléolithiques comme un phénomène stable, demeuré inchangé durant 36 000 ans sur tout le continent eurasiatique. Est-ce anthropologiquement envisageable ? Certes, le modèle sous-jacent à sa théorie, l'ontologie totémique australienne, semble stable malgré de grandes variations régionales (voir Descola, 2011, chap. 7) mais, outre que l'art rupestre australien est très varié, beaucoup plus que l'art paléolithique – ce qui fait un contre-exemple parfait : l'art n'est pas forcément le reflet de l'organisation sociale d'un groupe –, peut-on la considérer comme un modèle ? Certes, les Aborigènes sont arrivés sur le continent australien autour de - 60 000 ans, et ont vécu partiellement

isolés durant plusieurs millénaires. Est-ce suffisant pour les considérer comme des sortes de « fossiles vivants » de la mentalité paléolithique ? Les préhistoriens s'attachent à présent à mettre en évidence de fortes particularités régionales et chronologiques. L'art paléolithique n'est plus ce bloc monolithique dans lequel toutes les images auraient un « air de famille » qui autoriserait qu'on modélise un seul type de comportement, une seule conception du monde, durant plusieurs millénaires. 3) Enfin, Alain Testart néglige un acteur pour nous essentiel : la grotte. Qu'on établisse ou pas l'existence de pratiques rituelles (Pigeaud, 2007) ou qu'on identifie des techniques de réalisations graphiques très élaborées, il reste à déterminer comment ces comportements peuvent s'insérer dans un modèle général. La grotte n'est pas seulement « participante » comme le proposait André Leroi-Gourhan (1965) ; elle est aussi « organisatrice » (Pigeaud, 2013) et impose sa topographie et ses volumes. L'expression du mythe, selon les directions de cheminement, connaîtra plusieurs variantes. Alain Testart lui-même s'en est aperçu : l'organisation du Diverticule axial de Lascaux est dirigée vers le fond de la galerie au lieu que, selon sa théorie, elle aurait dû tendre vers la sortie puisque dans la cavité se forme le monde futur qui doit surgir à la lumière, « ce qui nous met en garde contre une interprétation trop simple en termes d'entrée ou de sortie de la grotte » (Testart, 2016, p. 269).

Autre aspect : la répartition et la propagation des plantes mais aussi des animaux par les Amérindiens a considérablement modifié des zones distinctes de la forêt amazonienne. Ce n'est pas tant que ces modifications étaient imperceptibles et qu'elles sont aujourd'hui devenues visibles, c'est bel et bien la modification de la perception des chercheurs qui a permis de le remarquer (Descola, 2006). Traditionnellement, on refuse d'admettre que les chasseurs-cueilleurs paléolithiques ont modifié leur environnement. De ce fait, on écarte *ipso facto* la possibilité qu'ils aient pu avoir une appréhension de celui-ci comme étant effectivement transformé par eux. Ont-ils eu conscience que leurs actions ont eu une influence et ont engendré des modifications substantielles sur leur environnement, une « anthropisation indirecte » d'un écosystème quel qu'il soit ? L'étude de la grotte, et singulièrement de la grotte ornée, peut apporter un éclairage sur ce point. L'espace souterrain a été investi et modifié par *Homo sapiens*, au point qu'il est, selon nous, licite de parler de sa « domestication » (Pigeaud, 2018b).



Fig. 2. Peintures rupestres de Main Caves à Giant's Castle (KwaZulu Natal, Afrique du Sud), montrant des théranthropes, des anthropomorphes et des élands (photo Romain Lahaye, 2018)

## LA TRANSCENDANCE ET LA PERCEPTION DU TEMPS

Les premières tentatives d'explication de l'art paléolithique s'inscrivaient dans le cadre de la théorie de « l'art pour l'art ». Parce que les Paléolithiques étaient considérés comme des sauvages, il n'y avait aucune mention de spiritualité ou de religion. Cette théorie fut rapidement évincée par celle de la « magie sympathique », qui a introduit l'idée de spiritualité et de religion (Richard, 1993). Et, hormis deux avertissements (Leroi-Gourhan, 1971 ; Le Quellec, 2014), l'art pariétal est dès lors essentiellement perçu comme religieux. Le paradigme implicite dans la communauté scientifique est que les artistes qui se sont enfoncés dans les grottes pour y inscrire des figurations n'ont pu avoir des intentions autres que dévotionnelles et culturelles, trahissant une attitude religieuse tournée vers le sacré. Bien qu'il y ait des exceptions (Balbín Behrmann et Alcolea Gonzalez, 1999), cet axiome est bien présent, à l'état latent, sans que ses fondations n'aient jamais été explicitées. Ainsi, le terme de *sanctuaire* est consensuellement employé pour décrire les grottes ornées, alors même que son application dans notre discipline n'a jamais été définie<sup>6</sup>.

Ce cadre religieux s'explique également par le contexte qui a vu naître la discipline (Lahaye, 2015). Au début du xx<sup>e</sup> siècle, l'histoire de l'humanité se précise et s'illustre par la science, et les prêtres préhistoriens pensent pouvoir détecter, à travers l'art paléolithique, la naissance de la spiritualité. Le vocabulaire utilisé pour décrire les images et la topographie demeure infusé de termes religieux. Or, comment distinguer ce qui appartient à la description de ce qui est allégorique ? L'exemple le plus marquant réside dans le choix du terme *sanctuaire* pour qualifier les cavités, qui repose essentiellement sur deux éléments (Lahaye, 2015) : 1) une distinction entre des vestiges ordinaires et d'autres qui témoigneraient, par contraste, de préoccupations d'ordre spirituel voire religieux ; 2) l'accessibilité ou non aux tracés.

Ces deux aspects induiraient une forme d'ésotérisme, donc de distinction sociale. Comment penser le fonctionnement des cavités (les figurations, les vestiges et les traces laissés, leur agencement, leur signification) autrement que par des oppositions clivantes : accessibilité/exigüité, profane/sacré, individuel/collectif ?

Dans les grottes ornées paléolithiques, il est possible selon nous de distinguer plusieurs « natures de temps » (Pigeaud, 2005) : un temps « laïque », celui de l'exploration de la cavité ou de la préparation du matériel des artistes, celui aussi de la (re)découverte de la cavité par un autre groupe ou une autre culture ; un temps « ritualisé », exploration cette fois symbolique, le parcours dans les salles et les galeries pouvant participer d'une initiation ou bien d'une récitation du mythe, de chants ou de danses ; enfin, il y a le temps « réel », reproduit par exemple sur les parois de Lascaux où figurerait le cycle des saisons (Aujoulat, 2004), pétrifié pour ainsi dire, afin de transgresser le cycle immuable de la vie et de la mort.

Au sein de la grille de lecture détaillée *supra*, où l'axiome consensuel est empreint de religiosité, les théranthropes<sup>7</sup> (représentations mi-humaines, mi-animales) occupent une place de choix. L'importance qui leur est accordée est pourtant disproportionnée : arts mobilier et pariétal confondu, ces êtres hybrides ne dépassent pas la vingtaine<sup>8</sup>. Certains ont servi de confirmation pour la théorie de la « magie sympathique » (Reinach, 1903), avant d'être vus comme des chamanes (Cartailhac et Breuil, 1906 ; Bégouën, 1929). En filigrane de ces comparaisons se situe un autre dénominateur commun : pour la plupart qualifiés de « sorciers », ils sont parfois associés à des rites (Kirchner, 1952 ; Lommel, 1967). Mais les ressorts implicites qui sont à l'œuvre dans ce rapprochement demeurent

très discutés. Si les théranthropes sont courants dans de nombreux mythes et présents dans les arts rupestres de plusieurs continents (Le Quellec et Sergent, 2017, p. 1268-1270), ils ne témoignent pas nécessairement d'un sentiment religieux. De quelle ontologie pourraient-ils relever ? Les premiers préhistoriens les situaient à la frontière entre humain et non-humain, dans le cadre d'une vision naturaliste du monde, on l'a vu anachronique. Peut-être pourrait-on les rapprocher d'une ontologie animiste, où il y a « prévalence des différences de forme sur les différences de substance » (Descola, 2011, p. 189), les animaux pouvant se métamorphoser en revêtant des attributs humains, et vice-versa. On a vu *supra* que, pour Alain Testart, au contraire, les théranthropes font partie d'un monde mythique où la classification totémique prend forme.

Dans tous les cas, pas besoin d'une quelconque transcendance. Rappelons à dessein que, pour les Achuar, les plantes de la forêt ne sont pas sauvages, elles sont cultivées par Shakaim, l'esprit de la forêt qui n'est pas un dieu. De même, les animaux sont « cultivés » par un esprit et la chasse ne consiste donc pas à prélever des animaux « sauvages » ; il s'agit davantage de les détourner de leurs esprits protecteurs (Descola, 2006, p. 86-87). Loin de vouloir calquer ce mode de pensée sur les Paléolithiques, nous pouvons constater, simplement, que le paradigme implicite et non démontré peut aisément être remis en question, que là où les premières interprétations aboutissaient systématiquement à des conclusions d'ordre religieux, d'autres interprétations sont tout aussi plausibles.

Un autre enjeu majeur est la temporalité dans les arts pariétaux. Si multiplier les datations permet d'affiner la chronologie des styles et autorise la formulation d'hypothèses relatives à l'utilisation des cavités (Lorblanchet, 2018), comment se les représenter autrement qu'en plaçant quelques dates sur une frise chronologique ? Pour peu que l'on se penche sur la conception du temps chez les Achuar, les chronologies parfois abyssales à travers lesquelles s'est perpétuée une même culture apparaissent sous un nouveau jour. Si l'on prend l'exemple de la culture gravettienne, qui s'étire au maximum sur environ 9 000 ans (de 31 000 à 22 000 avant le présent), et même si l'on subdivise ce faciès culturel en Gravettien ancien, moyen, récent, tardif, il est difficile d'appréhender cette culture autrement que par les variations typologiques qu'elle induit (Pesesse, 2013). Pour schématiser à grands traits, la question est de savoir comment concevoir ce temps long en s'émancipant de la relative fixité des techniques et des modes de vie. Nous pourrions être tentés de

décrire cette aporie comme induite par le déséquilibre insidieux entre une abondance d'objets lithiques (ainsi que leur sériation) et une indigente base de données idéelles. Ce serait retomber dans des raisonnements binaires qui ne sont pas sans rappeler ceux à la base de l'ontologie naturaliste. On sait aujourd'hui que la technique ne peut être opposée au social, car elle *est*, véritablement, le social (Latour, 2006a, 2006b), et le « schéma hylémorphique » a depuis longtemps été remis en question : l'objet n'est pas le support inerte des productions sociales (Ingold, 2017).

La représentation du temps chez les Achuar est donc non cumulative : elle n'induit pas l'idée de progrès. Mais nous pouvons également nous appuyer sur d'autres exemples. Pour les Occidentaux, le temps est essentiellement perçu comme étant linéaire et ordonné en une séquence d'éléments – passé, présent et futur, invariablement dans cet ordre – orientée de manière unidirectionnelle et toujours de la gauche vers la droite, ce qui est loin d'être universellement partagé. Selon Solomon (1997), chez les San d'Afrique australe, la notion de temps peut être représentée de manière spatialisée mais bien différemment, avec l'existence d'un royaume souterrain spatialement identifié et associé au passé, autorisant la promiscuité d'esprits des morts et d'ancêtres des San : le mythique peuple de la race précocée. Les esprits des morts et les ancêtres sont donc présentement sous le sol, tout en appartenant au passé ! Difficile donc de concevoir le temps et la transcendance chez d'autres cultures que la sienne, qui plus est aussi éloignées dans le temps. Ces réflexions soulignent la nécessité d'aller plus loin encore dans cette discussion synoptique des approches théoriques en art paléolithique.

## CONCLUSION

Les comportements symboliques ont fait l'objet de nombreuses hypothèses et interprétations. Notre culture occidentale a valorisé les représentations figuratives qui étaient les plus « véristes », comme plus abouties et dignes d'intérêt, sans s'avouer que ce qui nous fascinait, c'était l'opposition entre le talent des artistes et ce que nous imaginions être leurs conditions de vie, forcément misérables. Nous reproduisons ainsi la grille de lecture de l'époque coloniale où les peintures rupestres et de monuments exceptionnels ne pouvaient être envisagées comme le produit des populations locales mais comme le résultat de la venue d'artisans originaires de contrées davantage valorisées<sup>9</sup>. Par ailleurs, les

grottes ornées ont été interprétées d'emblée comme des endroits sacrés. Ils l'ont peut-être été.

Mais rien ne le prouve. Nous pouvons envisager *a minima* un espace de circulation en dehors du monde habituel, même à rebours, pour revivre la création du monde. Les études actuelles démontrent que les grottes étaient des espaces entièrement investis, partenaires obligés dans l'univers symbolique, et non simple support pour accueillir un discours mythique.

Quelles étaient les représentations conceptuelles des Paléolithiques ? Nous l'avons vu, il n'est pas possible de plaquer une quelconque ontologie sur le simple témoignage qu'ils nous ont laissé. Aucune ne s'impose particulièrement. Une seule certitude : les relations que ces hommes et ces femmes ont établies avec les animaux ne sont pas équivalentes à celles que nous concevons dans le monde occidental actuel. Les principales théories interprétatives ont souvent le défaut majeur de proposer une vision globalisante sur plusieurs dizaines de millénaires, étendue sur des milliers de kilomètres. La recherche actuelle travaille sur les régionalisations et des périodisations plus fines ; tout en se rappelant que les chronologies actuelles sont fondées sur les technologies de subsistance et non sur les comportements symboliques.

Un homme qui taille des outils à la mode gravettienne peut continuer à penser comme un Aurignacien. La grande rupture qui nous semble essentielle à caractériser, c'est celle du Magdalénien ; une culture majeure, répandue sur l'Europe, qui s'est traduite par une rigidité des conventions stylistiques et un impact visuel plus conséquent. C'est le Magdalénien qui a ébloui tous les théoriciens et leur a fait croire qu'il résumait et subsumait tout l'art des cavernes. « On ne prête qu'aux riches », jamais le fameux proverbe ne fut aussi adapté à la situation ! À présent que nous avons déconstruit, comment reconstruire ? Un nouveau modèle général est-il possible ?

## BIBLIOGRAPHIE

- ARANBURU, Arantza, Juan Luis ARSUAGA et Nohemi SALA, 2017, « The stratigraphy of the Sima de los Huesos (Atapuerca, Spain) and implications for the origin of the fossil hominin accumulation », *Quaternary International*, 433 (A), p. 5-21.
- ARNOLD, L. J. *et al.*, 2014, « Luminescence dating and palaeomagnetic age constraint on hominins from Sima de los Huesos, Atapuerca, Spain », *Journal of Human Evolution*, 67, p. 85-107.
- AUBERT, Maxime *et al.*, 2018, « Palaeolithic cave art in Borneo », *Nature*, 564, p. 254-257 (texte en ligne : <https://doi.org/10.1038/s41586-018-0679-9>).
- AUJOULAT, Norbert, 2004, *Lascaux, le geste, l'espace et le temps*, Paris, Éditions du Seuil (« Arts rupestres »), 276 p.
- AZÉMA, Marc, 2010, *L'Art des cavernes en action*, t. 2, *Les Animaux figurés, animation et mouvement, l'illusion de la vie*, Arles, Errance (« Les Hespérides »), 470 p.
- BALBÍN BEHRMANN, Rodrigo (de), Jose Javier Rodrigo ALCOLEA GONZALEZ, 1999, « Vie quotidienne et vie religieuse. Les sanctuaires dans l'art paléolithique », *L'Anthropologie*, 103, p. 23-49.
- BÉGOUËN, Henri, 1929, « The Magic Origin of Prehistoric Art », *Antiquity*, III (9), p. 5-19.
- BREUIL, Henri, 1909, « Le bison et le taureau céleste chaldéen », *Revue archéologique*, XIII, série IV, p. 250-254.
- CAPITAN, Léon, Henri BREUIL et Denis PEYRONY, 1910, *La Caverne de Font-de-Gaume aux Eyzies (Dordogne). Peintures et gravures murales des cavernes paléolithiques*, Monaco, imprimerie Veuve A. Chêne, 271 p.
- CARBONELL, Eudald *et al.*, 2003, « Les premiers comportements funéraires auraient-ils pris place à Atapuerca, il y a 350 000 ans ? », *L'Anthropologie*, 107, p. 1-14.
- CARTAILHAC, Émile et Henri BREUIL, 1906, *La Caverne d'Altamira à Santillane, près Santander (Espagne)*, Monaco, Imprimerie de Monaco.
- CLOTTES, Jean, 2011, *Pourquoi l'art préhistorique ?*, Paris, Flammarion (« Folio essais », 557), 334 p.
- DAGEN, Philippe, 2010, *Le Peintre, le poète, le sauvage. Les voies du primitivisme dans l'art français*, Paris, Flammarion (« Champs arts », 655), 606 p.
- DEAN, L. G. *et al.*, 2012, « Identification of the Social and Cognitive Processes Underlying Human Cumulative Culture », *Science*, 335, p. 1114-1118.
- D'ERRICO, Francesco et C. STRINGER, 2011, « Evolution, revolution or saltation scenario for the emergence of modern cultures? », *Philos Trans. R. Soc. Lond. B. Biol. Sci.*, 366 (1567), p. 1060-1069.

- DESCOLA, Philippe, 2006, *Les Lances du crépuscule. Relations jivaro, Haute-Amazonie*, Paris, Plon/Pocket (« Terre humaine »), 440 p. (1<sup>re</sup> éd. : Plon, 1993).
- , 2011, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), 623 p. (1<sup>re</sup> éd. 2005).
- FOCILLON, Henri, 1967, « Préhistoire et Moyen Âge », *The Dumbarton Oak papers*, Johnson Reprint Corporation, New-York/Londres, p. 1-23 (1<sup>re</sup> éd. : 1941, Harvard University Press).
- GALLAY, Alain, 2011, *Pour une ethnoarchéologie théorique. Mérites et limites de l'analogie ethnographique*, Paris, Errance (« Les Hespérides »), 392 p.
- GUILLAUME, Paul, 1999, *La Psychologie de la forme*, Paris, Flammarion (« Champs »), 258 p.
- GUY, Emmanuel, 2017, *Ce que l'art préhistorique dit de nos origines*, Paris, Flammarion, 352 p.
- JOORDENS, Joséphine C. A., Francesco D'ERRICO *et al.*, 2014, « *Homo erectus* at Trinil on Java used shells for tool production and engraving », *Nature*, 518, p. 228-231.
- HARMAND, Sonia *et al.*, 2015, « 3.3-million-year-old stone tools from Lomekwi 3, West Turkana, Kenya », *Nature*, 521, p. 310-315.
- HARTH, Erich, 1999, « The Emergence of Art and Language in the Human Brain », *Journal of Consciousness Studies*, 6 (6-7), p. 97-115.
- HUBLIN, Jean-Jacques, 2016, « New fossils from Jebel Irhoud, Morocco and the pan-African origin of *Homo sapiens* », *Nature*, 546, p. 289-292.
- INGOLD, Tim, 2017, *Faire : anthropologie, archéologie, art et architecture* (traduction Hervé Gosselin, Hicham-Stéphane Afeissa), Paris, Dehors, 320 p.
- KIRCHNER, Horst, 1952, « Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus », *Anthropos*, 47, p. 244-286.
- KLEIN, Richard G., 2000, « Archaeology and the evolution of human behavior », *Evolution of Anthropology*, 9, p. 17-36.
- KOUNIOS, Jorge et Mark BEEMAN, 2015, *The Eureka Factor. Creative Insights and the Brain*, Londres, William Heinemann, Cornerstone Digital, 288 p.
- LAHAYE, Romain, 2015, *Cinq grottes ornées du Quercy attribuées au Gravettien. Analyse du discours*, Rennes, université de Rennes, UFR Sciences sociales (mémoire de master 2 en archéologie et histoire), 143 p. + 35 p. annexes, multigr.
- LAMING-EMPERAIRE, Annette, 1970, « Système de pensée et organisation sociale dans l'art rupestre paléolithique », p. 197-212 in G. Camps et G. Olivier (sous la dir. de) : *L'Homme de Cro-Magnon. Anthropologie et archéologie (1868-1968)*, Paris, Arts et métiers graphiques (AMG), 218 p.
- LATOUR, Bruno, 2006a, *Changer de société. Refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte, 400 p.
- , 2006, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 210 p.

LE QUELLEC, Jean-Loïc, 2010, *La Dame Blanche et l'Atlantide. Enquête sur un mythe archéologique*, Paris, Errance (« Pierres Tatouées »), 284 p.

—, 2014, « Y'en a marre de la religion préhistorique ! », in *rupestre.on-rev.com* (texte en ligne : <http://rupestre.on-rev.com/page156/files/da4bdfbea3e48708fca4b9df420ed02e-102.php>).

—, 2015, « Peut-on retrouver les mythes préhistoriques ? L'exemple des récits anthropogoniques », *Bulletin de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1, p. 235-260.

LE QUELLEC, Jean-Loïc et Bernard SERGENT, 2017, *Dictionnaire critique de mythologie*, Paris, CNRS Éditions, 1558 p.

LEROI-GOURHAN, André, 1965, *Préhistoire de l'art occidental*, Paris, Mazenod, 482 p.

—, 1971, *Les Religions de la préhistoire*, Paris, PUF (« Mythes et religions », 196), 152 p. (1<sup>re</sup> éd. : 1964).

LESTEL, Dominique, 2001, *Les Origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, 368 p.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1991, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF (« Mythes et religions ») (1<sup>re</sup> éd. : 1962).

LISMAN, John-E. et Anthony GRACE, 2005, « The Hipocampal-VTA Loop Controlling Entry into Long-Term Memory », *Neuron*, 46, p. 703-713.

LOMMEL, Andreas, 1967, *Shamanism. The Beginnings of Art* (traduction M. Bullock), New York/Toronto, MacGraw-Hill, 175 p.

LORBLANCHET, Michel, 1988, « De l'art pariétal des chasseurs de rennes à l'art rupestre des chasseurs de kangourous », *L'Anthropologie*, 92 (1), p. 271-316.

—, 1994, « Le mode d'utilisation des sanctuaires paléolithiques », p. 235-251 in José Antonio Lasheras Corruçaga (sous la dir. de) : *Homenaje al Dr. J. Gonzalez Echegaray*, Madrid, Ministerio de la Cultura, Museo de Altamira, Museo y Centro de Investigacion de Alamira (« Monografías », 17).

—, 2018, *Art pariétal. Grottes ornées du Quercy*, Arles-Rodez, Éditions du Rouergue, 480 p. (1<sup>re</sup> éd. : 2010).

LORBLANCHET, Michel et Paul BAHN, 2017, *The First Artists*, Londres, Thames & Hudson, 298 p.

PANKSEPP, J., 2010, « Affective consciousness in animals: perspectives on dimensional and primary process emotion approaches », *Proc. R. Soc. B.*, 277, p. 2905-2907.

PESESE, Damien, 2013, « Le Gravettien existe-t-il ? Le prisme du système technique lithique », p. 67-104 in M. Otte (sous la dir. de) : *Les Gravettiens*, Arles, Errance (« Civilisations et cultures »).

PETROGNANI, Stéphane, 2013, *De Chauvet à Lascaux. L'art des cavernes, reflet de sociétés préhistoriques en mutation*, Arles, Errance (« Les Hespérides »), 256 p.

PIGEAUD, Romain, 2005, « Immédiat et successif : le temps de l'art des cavernes », *Bulletin de la Société préhistorique française*, 102 (4), p. 813-828.

- , 2007, « Les rituels des grottes ornées. Rêves de préhistoriens, réalités archéologiques », p. 161-170 in Sophie A. de Beaulieu (sous la dir. de) : *Chasseurs-cueilleurs. Comment vivaient nos ancêtres du Paléolithique supérieur. Actes du colloque international « Restituer la vie quotidienne au Paléolithique supérieur », Lyon, 16-18 mars 2005*, Paris, CNRS Éditions.
- , 2013, « Derrière la paroi. Portrait robot de l'artiste paléolithique », p. 87-93 in Marc Groenen (sous la dir. de) : *Expressions esthétiques et comportements techniques au Paléolithique. Actes du colloque du 16<sup>e</sup> congrès de l'UISPP, 4-10 septembre 2011, Florianopolis (Brésil)*, Oxford, Archaeopress (« BAR International Series », 2496), vol. 3.
- , 2015, « L'origine de l'art et de la culture », p. 145-186 in J. Pigeaud (sous la dir. de) : *L'Origine. Actes des XIX<sup>e</sup> entretiens de La Garenne-Lemot. Clisson, 15-17 novembre 2012*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- , 2016, « Chronologie et imaginaire : éléments de Préhistoire flottante », p. 157-175 in Collectif : *Du silex au gobelet en plastique. Réflexions sur les limites chronologiques de l'archéologie*, Bordeaux, Fedora.
- , 2017a, *Lascaux. Histoire et archéologie d'un joyau préhistorique*, Paris, CNRS Éditions (« L'esprit des lieux »), 192 p.
- , 2017b, « Il faudra bien ressortir ! La grotte, passage obscur, intérieur nuit », p. 295-315 in J. Pigeaud (sous la dir. de) : *L'Intérieur. Actes des XX<sup>e</sup> entretiens de La Garenne-Lemot. Clisson, 7-9 novembre 2013*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- , 2018a, « Un ethnologue dans les cavernes : Alain Testart. Une nouvelle synthèse sur l'art paléolithique », p. 159-173 in Dimitri Karadimas, Valérie Lécrivain et Stéphen Rostain (sous la dir. de) : *De l'ethnologie à la préhistoire. Hommage à Alain Testart*, Paris, L'Herne, *Cahiers d'anthropologie sociale*, 16.
- , 2018b, « L'image dans la pierre. La domestication de l'espace dans les grottes ornées », *L'Homme*, 227-228, juillet-décembre 2018, p. 101-112.
- REINACH, Salomon, 1903, « L'art et la magie. À propos des gravures et peintures de l'Âge du Renne », *L'Anthropologie*, XIV, p. 257-266.
- RICHARD, Nathalie, 1993, « De l'art ludique à l'art magique. Interprétations de l'art pariétal au XIX<sup>e</sup> siècle », *Bulletin de la Société préhistorique française*, 90 (1), p. 60-68.
- SAUVET, Georges et André WLODARCZYK, 1995, « Éléments d'une grammaire formelle de l'art pariétal paléolithique », *L'Anthropologie*, 99 (2-3), p. 193-211.
- STÉPANOFF, Charles, 2018, « Les hommes préhistoriques n'ont jamais été modernes », *L'Homme*, 227-228, « Actes et artefacts graphiques. Les sens de la préhistoire », p. 123-152.
- SOLOMON, Anne, 1997, « The Myth of Ritual Origins? Ethnography, Mythology and Interpretation of San Rock Art », *The South African Archaeological Bulletin*, 52 (165), p. 3-13.
- TESTART, Alain, 2006, « Comment concevoir une collaboration entre anthropologie

sociale et archéologie ? À quel prix ? Et pourquoi ? », *Bulletin de la Société préhistorique française*, 103 (2), p. 385-395.

—, 2016, *Art et religion. De Chauvet à Lascaux*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque illustrée des histoires »), 378 p.

TYMULA, Sophie, 1995, « Figures composites de l'art paléolithique européen », *Paleo*, 7 (1), p. 211-248.

VILLMOARE, Brian *et al.*, 2015, « Early Homo at 2.8 Ma from Ledi-Geraru, Afar, Ethiopia », *Science*, 347 (6228), p. 1352-1355.

WAAL, Franz (de), 2001, *Quand les singes prennent le thé. De la culture animale* (traduction J.-P. Mourlon), Paris, Fayard, 384 p.

WHITEN, A., 2014, « Incipient tradition in wild chimpanzees », *Animal Behaviour*, 514, 9 octobre, rubrique *Research News & Views*, p. 178-179.

WHITEN, A., Jane GOODALL *et al.*, 1999, « Cultures in chimpanzees », *Nature*, 399, 17 juin, p. 682-685.

WILSON, Allan C., 1985, « The Molecular Basis of Evolution », *Scientific American*, 253 (4), p. 164-173.

## NOTES

1. Par comportement symbolique, nous entendons les activités ou traces d'activités investies d'une charge signifiante qui témoignent d'une mise en ordre du réel et touchent tous les secteurs de la vie sociale.

2. Rappelons ici que la Préhistoire commence avec le premier outil (Pigeaud, 2016).

3. Reinach (1903) ; Capitan, Breuil et Peyrony (1910).

4. Pour un inventaire récent des différentes théories sur la signification de l'art paléolithique, voir Pigeaud (2017a).

5. Qui reviendra ensuite à une explication totémique (Laming-Empeire, 1970).

6. André Leroi-Gourhan (1965, p. 66) distinguait *a minima* les « grottes temples » (au sens antique du terme), dans lesquelles seules quelques personnes auraient eu le droit de pénétrer, et les « grottes églises » (comme Lascaux ou Altamira), destinées à accueillir des cérémonies avec de nombreuses personnes.

7. Du grec *thêr*, « animal sauvage », et *anthrôpos*, « homme ». Pour une définition complète de ce personnage, voir Le Quellec et Sergent (2017, p. 1268-1270).

8. Pour un premier inventaire, voir Tymula (1995).

9. Pour une synthèse sur cette vision de l'art rupestre à l'époque coloniale, et notamment la prétendue « influence égyptienne », voir Le Quellec (2010).

# COURS D'HISTOIRE

par  
Alessandro PIGNOCCHI  
auteur de bandes dessinées

Alessandro Pignocchi, ancien chercheur en sciences cognitives et en philosophie, s'est lancé dans la bande dessinée avec son blog, *Puntish*. Son premier roman graphique, *Anent-Nouvelles des Indiens Jivaros* (Steinkis), raconte ses découvertes et ses déconvenues dans la jungle amazonienne, sur les traces de l'anthropologue Philippe Descola. Dans les deux suivants, *Petit traité d'écologie sauvage* et *La Cosmologie du futur*, il décrit un monde où l'animisme des Indiens d'Amazonie est devenu la pensée dominante, et où un anthropologue jivaro tente de sauver ce qui reste de la culture occidentale. Dans une vie antérieure, il a publié chez Odile Jacob *L'Œuvre d'art et ses intentions* (2012) et *Pourquoi aime-t-on un film ? Quand les sciences cognitives discutent des goûts et des couleurs* (2015).

## COURS D'HISTOIRE

Les enfants, nous commençons  
cette semaine un chapitre essentiel :  
le XXI<sup>e</sup> siècle.



Et nous entamons avec  
l'événement le plus important, celui qui  
permet de comprendre toute la suite :  
la reconstruction et l'extension de la zad  
de Notre-Dame-des-Landes durant les  
années 2013 et 2020.





Il faut se rappeler qu'à l'époque, le monde s'était uniformisé. Où qu'on aille, on retrouvait à peu près les mêmes idées et les mêmes façons de faire.



Le besoin de voir autre chose était si fort que certains jeunes préféraient rejoindre l'Etat islamique en Syrie plutôt que de rester chez eux. Ils pensaient y trouver un autre monde, alors que dans le fond, la plupart des idées qui composaient l'Etat islamique étaient les mêmes qu'ailleurs.

Ce n'est que quand les textes de Philippe Descola se sont réellement popularisés, en 2019, que les gens ont commencé à comprendre que l'autre monde véritable était en train de naître dans les zad.



Les deux piliers de l'occident moderne, que nous avons étudiés la semaine dernière, y avaient été démolis : la distinction entre Nature et Culture n'existait plus et la mise en commun était plus importante que l'appropriation privée.



De plus en plus de gens sont  
allés vivre dans des zad, y compris ces  
jeunes chez qui le besoin d'un autre  
monde était le plus exacerbé.  
Plus personne ne rejoignait l'Etat  
islamique, qui a disparu.



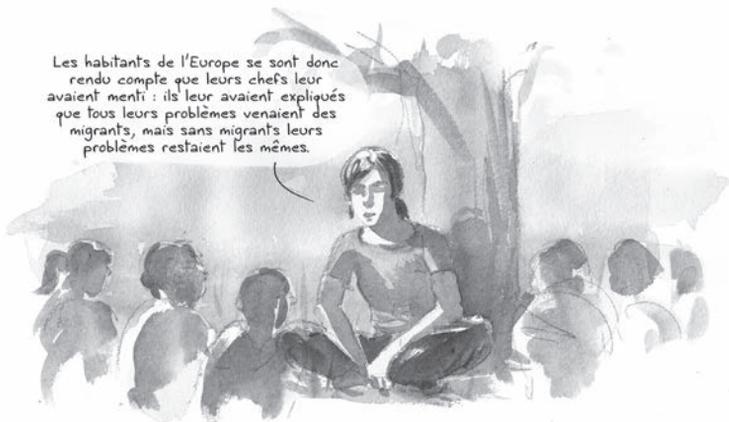
Les Kurdes, à partir du Rojava,  
ont donc facilement pu prendre  
la Syrie et l'Irak.



La vie s'est avérée si belle  
au Kurdistan que les migrants du monde  
entier y sont allés et ont arrêté de  
vouloir rejoindre l'Europe.

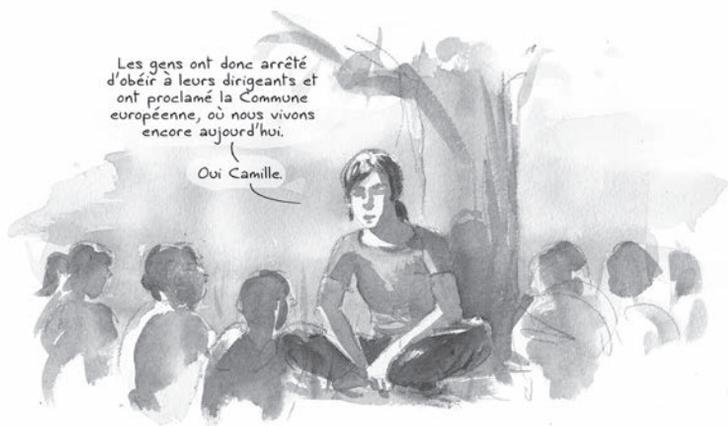


Les habitants de l'Europe se sont donc  
rendu compte que leurs chefs leur  
avaient menti : ils leur avaient expliqués  
que tous leurs problèmes venaient des  
migrants, mais sans migrants leurs  
problèmes restaient les mêmes.



Les gens ont donc arrêté  
d'obéir à leurs dirigeants et  
ont proclamé la Commune  
européenne, où nous vivons  
encore aujourd'hui.

Oui Camille.



Pourquoi il y a encore  
des endroits où les gens  
obéissent à des chefs et  
exploitent les plantes et les  
animaux pour eux ?



Heureusement, tu sais ...  
Comme le dit Descola, "la diversité  
doit être préservée sous toutes ses  
formes, y compris la diversité des  
façons de se détruire."

Le mode de vie de ces  
gens fait exister un "ailleurs".  
Les Territoires qu'ils composent, à leur  
façon, contribuent à ce que Lévi-Strauss  
appelait le "chatoement du monde".



On peut aller  
les voir ?





Oui, c'est possible ...

Tu pourras par exemple  
y aller pendant tes  
études d'anthropologie.



# NATURE ET SURNATUREL

par

Sylvain PIRON

*historien, directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales  
membre du Centre de recherches historiques (UMR 8558 CNRS & EHESS)*

Philippe Descola s'est plusieurs fois déclaré surpris de l'accueil enthousiaste qu'a reçu *Par-delà nature et culture* chez les historiens français de l'Antiquité et du Moyen Âge (Coste, 2010 ; Habert et Macé, 2012). Si cette réception était inattendue, elle est pourtant facilement compréhensible. Pour des chercheurs formés dans le sillage de Jean-Pierre Vernant ou de Jacques Le Goff, son grand livre invitait à relancer le programme de l'anthropologie historique en formulant de nouveaux questionnements qui se révélaient particulièrement adaptés aux préoccupations contemporaines. Sa proposition comparatiste avait pour grand intérêt de mettre en évidence l'altérité des périodes reculées de l'histoire ancienne de l'Occident en les inscrivant dans un cadre plus général.

Les médiévistes pouvaient aisément se reconnaître dans la catégorie d'« analogisme » puisque le terme appartenait au vocabulaire d'époque. La caractérisation qui en était donnée leur permettait de reprendre à nouveaux frais des dossiers bien connus, tandis que l'attention accordée aux interactions des groupes humains avec leurs milieux invitait les historiens à ouvrir des chantiers moins fréquemment traités (Dittmar, 2019).

Le chapitre consacré à la formation du « grand partage » entre nature et société offrait un autre point d'entrée intéressant. Le récit du processus de constitution d'une « ontologie naturaliste » commence par faire une place de choix aux Grecs et notamment à l'enquête physique et biologique sur les êtres naturels menée par Aristote. Le christianisme en général et

la réception médiévale du programme aristotélicien en particulier sont ensuite crédités d'une série de déplacements essentiels (Descola, 2005, p. 105) :

« Le Moyen Âge n'aura donc pas démerité : transcendance divine, singularité de l'homme, extériorité du monde, toutes les pièces du dispositif sont désormais réunies pour que l'âge classique invente la nature telle que nous la connaissons. »

L'observation résume parfaitement les principales inflexions médiévales. Je voudrais ici la prolonger en présentant un volet supplémentaire de ce dispositif, dans l'intention de l'arrimer plus étroitement à l'analyse de l'émergence du concept de nature proposée dans la section suivante. Philippe Descola y met en avant des facteurs qui relèvent cette fois de l'esthétique, des techniques ou de la connaissance scientifique, en n'accordant plus qu'un rôle résiduel à l'élément religieux (« l'intervention divine devenait plus abstraite... »). Or si l'essentiel s'est joué dans « un changement de l'idée de Nature », selon la formule reprise à Maurice Merleau-Ponty (Descola, 2005, p. 106, citant Merleau-Ponty, 1994, p. 25), il n'est pas absurde de supposer que l'élaboration théologique de ce concept, entre le XIII<sup>e</sup> et le XVII<sup>e</sup> siècle, ait pu y tenir une part notable. Le fait est aisément négligé, tant ce vocabulaire peut sembler typiquement moderne. Pourtant, la disjonction entre le « naturel » et le « surnaturel » constitue l'une des productions intellectuelles les plus notables de la théologie rationnelle du XIII<sup>e</sup> siècle. Cette démarcation, construite par les théologiens, a exercé de puissants effets en retour sur l'horizon du pensable physique. Pour que la « nature » devienne un objet de science et d'investigation, il fallait qu'elle puisse être conçue hors de tout élément « surnaturel », en objectivant ainsi la dissociation de deux ordres de phénomènes relevant de règles différentes. La nouvelle « idée de Nature » ne s'est donc pas simplement imposée d'elle-même à l'époque moderne, en émergeant face à l'obscurantisme religieux des siècles précédents. Elle a, au contraire, été préparée de longue date par une réflexion théologique hautement sophistiquée, soucieuse de comprendre dans leurs propres termes Dieu et le monde créé, sans les confondre, et encline pour cette raison à accentuer leur séparation.

La proposition que je voudrais formuler reviendrait à envisager la révolution scientifique moderne, non pas comme un brusque surgissement,

mais plutôt comme l'aboutissement d'un processus inauguré au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle lorsque la lecture des *Premiers* et des *Seconds Analytiques* a conduit les théologiens à tenter de définir leur discipline comme une science (Chenu, 1969). Il n'y a, au fond, rien de très étonnant à ce que la discipline hégémonique de l'université médiévale ait exercé un effet d'entraînement sur la définition des autres savoirs, en favorisant elle-même dans un premier temps l'essor de la philosophie naturelle. C'est ensuite de l'intérieur des facultés de théologie qu'est venue la première remise en cause de la cosmologie aristotélicienne, à l'aide de l'instrument de pensée particulièrement décapant que constituait l'argument d'une toute-puissance divine dont l'exercice serait uniquement limité par des impossibilités logiques (Grant, 1979). Des travaux importants, comme ceux d'Amos Funkenstein ou d'Eugenio Randi, ont ainsi montré que la théologie n'a cessé de fournir des ressources et des points d'appui essentiels à l'invention scientifique de l'âge moderne (Randi, 1987 ; Funkenstein, 1995). De nouvelles approches de la censure ecclésiastique et de l'inquisition modernes invitent à présent à nuancer l'idée d'une répression aveugle et d'une opposition inconciliable entre l'Église et la recherche scientifique, pour y reconnaître des interactions bien plus complexes (Donato, 2009). Du point de vue de l'histoire des savoirs, la bonne scansion historique impose donc de dépasser le découpage habituel entre Moyen Âge et époque moderne pour envisager une séquence qui court de la mi-XIII<sup>e</sup> au début du XVII<sup>e</sup> siècle.

Ce n'est pas sans une certaine appréhension que je me propose de rendre hommage à un collègue éminent en me permettant d'apporter une infime correction à son travail. Il faut d'abord y voir une marque de respect à l'égard d'une œuvre dont l'ambition intellectuelle hors du commun a été ressentie par beaucoup de lecteurs comme un encouragement à poser sans frein des questions majeures. L'ampleur du propos invitait notamment à réfléchir aux conditions de possibilité de basculement d'une structure ontologique vers une autre. L'essai d'« histoire structurale » élaboré dans le dernier chapitre offre un modèle d'analyse dans lequel des changements dans les relations entre humains et animaux s'accompagnent d'une transformation des rapports sociaux ou des liens avec les ancêtres, conduisant pour finir à l'adoption d'un mode d'identification compatible avec ces nouvelles conditions. Cette approche globale d'un système de relations soumis à des transformations progressives contraste avec le récit, volontairement fragmentaire et

discontinu, de la genèse du « grand partage » entre nature et société. La raison de cet écart tient pour une bonne part à l'appui insistant pris sur *Les Mots et les choses* (Foucault, 1966). Comme Philippe Descola le reconnaît volontiers, c'est dans l'évocation que donne Foucault de la « prose du monde » qu'il a trouvé une première caractérisation limpide de l'analogisme. On s'accordera sans peine sur le brio de la description, dressée à partir d'une poignée de textes de la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle. Il est en revanche plus difficile d'admettre que ce tableau, composé au moyen d'une lecture rapide de quelques auteurs mineurs, récapitule efficacement l'ensemble des formes de pensée de l'époque (Demonet, 2012). La totalité des savoirs universitaires est passée par pertes et profits alors que leur impact cognitif et social était tout sauf négligeable, dans le monde catholique comme du côté protestant. L'expansion rapide de la Compagnie de Jésus et le renouvellement des universités allemandes ou espagnoles en fournissent des indices notables. Sans entrer dans une discussion de fond sur un livre classique, aussi stimulant dans ses intentions que contestable dans sa réalisation, il suffit de rappeler que les recherches menées depuis 1966 ont rendu intenable l'image d'une discontinuité entre des *épistémès* englobantes et monolithiques qui se seraient mystérieusement succédé à un rythme rapide. Le caractère inexplicable de ces changements était assumé (Foucault, 1966, p. 64-65) : « Qu'il suffise donc pour l'instant d'accueillir ces discontinuités dans l'ordre empirique, à la fois évident et obscur, où elle se donnent. » Une fois admis qu'elles ne sont que l'effet du contraste entre les structures épistémologiques que dessine l'auteur, la question de la transformation effective des cadres de pensée et des formes de l'expérience du monde reste entière. Ce serait une tâche colossale, mais exaltante, que de mener une « histoire structurale » de l'Occident conforme aux exigences énoncées par Philippe Descola dans son dernier chapitre. Une telle démarche imposerait de tenir compte de rythmes de changement variables au sein de sociétés fortement différenciées, composées de fronts pionniers et d'espaces sociaux<sup>1</sup> réticents à la nouveauté. Une approche plus sensible aux tensions et conflits qui ponctuent ce parcours devrait amener à reconnaître que le basculement de l'analogisme vers le naturalisme est passé par toute une gamme d'hybridations. À rebours de l'unité épistémique que postulait Foucault, le XVI<sup>e</sup> siècle, traversé par tant de crises, de guerres et de conflits religieux, apparaîtra sans doute comme le moment hybride par excellence.

Sans lui accorder de valeur explicative privilégiée, le couple naturel-surnaturel offre un bon observatoire pour suivre ce parcours. L'histoire de cette distinction aurait dû passer depuis longtemps dans le savoir commun des sciences humaines. Cela n'a pas été le cas, notamment en raison de l'abord particulièrement difficile de l'ouvrage de référence sur le sujet dont l'érudition vertigineuse décourageait par avance toute tentative de reprendre le dossier (Lubac, 2010). Le jésuite Henri de Lubac appartient à une génération de théologiens français marqués par la Première Guerre mondiale et sensibles à la question sociale, qui avaient pour projet de renouveler la doctrine catholique par la pratique de l'histoire. Sa contribution majeure à la discussion théologique, mûrie au fil de son enseignement donné à Lyon dans les années 1930, mais publiée uniquement à la Libération, formulait une critique dévastatrice à l'encontre du thomisme officiel promu par le Vatican depuis la bulle *Æterni patris* de Léon XIII (1879). Sous le titre *Surnaturel. Études historiques*, il montrait, textes en main, comment les commentateurs modernes de Thomas d'Aquin avaient perdu de vue le sens de l'une de ses thèses fondamentales. Pour le maître dominicain, comme pour l'essentiel des théologiens médiévaux, le désir du surnaturel était inscrit dans la nature humaine. Par un appétit naturel, l'être humain espère atteindre la vision béatifique de la divinité dans l'au-delà, même s'il est incapable de l'obtenir par ses propres moyens. La définition de l'humain implique une tension vers le divin qui ne peut être comblée que par un don accordé librement.

Or, sur ce point précis, depuis le début du xvi<sup>e</sup> siècle, les thomistes modernes ont faussé compagnie au maître qu'ils commentaient, en adoptant une anthropologie qui excluait l'inscription de cette ouverture spirituelle dans la nature humaine. La visée polémique du livre de Lubac explique sa forme abrupte. Il débute par un examen critique des théologiens des xvi<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècles, avant de remonter aux débats médiévaux puis aux sources grecques du mot « surnaturel ». Malgré la diffusion confidentielle de l'ouvrage, publié dans les conditions matérielles difficiles de la Libération, *Surnaturel* a été reçu comme une attaque directe par la hiérarchie ecclésiastique et fut rapidement interdit. Lubac fut mis à l'écart pendant près de dix ans, avant de revenir au premier plan en 1960 en tant qu'expert du concile modernisateur de Vatican II. Deux nouveaux ouvrages parus en 1965 reformulaient les conclusions de son enquête, dont les résultats paraissaient désormais largement admis (Lubac, 2000, 2008).

En dépit de la richesse du dossier textuel rassemblé dans ces livres, sa mobilisation au sein d'un débat théologique contemporain le rend difficile à employer. Un effort considérable de recontextualisation s'impose au lecteur qui voudrait tenter de parvenir à une compréhension des enjeux historiques de la question. Je me contenterai d'en indiquer quelques linéaments, en présentant par avance mes excuses pour la rudesse de l'exercice. Une histoire de la métaphysique menée à grands coups de serpe est contrainte de simplifier drastiquement des débats d'une grande subtilité. Le résultat n'est satisfaisant ni pour l'historien de la pensée qui réclame d'être convaincu par l'analyse de textes, ni pour le profane qui risque d'être dérouté par des résumés trop sommaires. Les pages qui suivent ont pour principale ambition de signaler qu'un volet important de l'histoire du « grand partage » s'est joué dans ces discussions. Plutôt que de suivre un fil unique, je voudrais baliser sommairement les différents champs dans lesquels le couple naturel-surnaturel a servi à penser les rapports entre Dieu et le monde. Comme on l'a vu, Henri de Lubac s'intéressait principalement à la naturalité du désir de l'au-delà, mais la tension qui se fait jour sur ce point traverse également un ensemble de questions (ontologiques, épistémologiques, éthiques) qui mettent en jeu l'autonomie d'action des êtres naturels face à leur créateur. En dernier ressort, le domaine dans lequel la distinction se révèle pertinente est inépuisable puisqu'il est coextensif à l'articulation entre théologie et philosophie.

L'interrogation des bases de données textuelles ne laisse place à aucun doute quant à l'identité du premier responsable. Thomas d'Aquin est bien l'auteur qui a introduit dans le vocabulaire scolastique l'opposition entre *naturalis* et *supernaturalis*. Dans ses écrits, le couple d'adjectifs ou les adverbes correspondants apparaissent dans la même phrase une centaine de fois, alors que l'association est auparavant rarissime<sup>2</sup>. Signalons au passage que dans toute la tradition latine, on ne trouve que par accident le substantif *supernatura* qui n'apparaît qu'une seule fois, dans un sermon d'Isaac de l'Étoile, cistercien anglais du XII<sup>e</sup> siècle. *Surnature* est un mot du XX<sup>e</sup> siècle. Auparavant, les théologiens n'emploient qu'un adjectif pluriel substantivé, *supernaturalia*, pour désigner « les choses surnaturelles ». L'usage délibéré que Thomas d'Aquin fait de ces termes condense efficacement l'imbrication du philosophique et du théologique qui est au cœur de son projet intellectuel. On peut entendre distinctement dans le choix de ce vocabulaire l'écho d'une expérience personnelle marquante.

En juin 1248, lorsque Albert le Grand fut chargé de fonder un nouveau centre d'enseignement supérieur de l'ordre dominicain à Cologne, il prit comme assistant le jeune Thomas. Le programme d'études qu'il avait défini était porteur d'effets épistémologiques considérables. Il s'agissait de lire d'une part l'*Éthique* et la *Physique* d'Aristote en philosophe, puis d'aborder en théologien le corpus du Pseudo-Denys l'Aréopagite, en s'appuyant sur les traductions les plus récentes de ces deux œuvres. Si le vocabulaire de la nature témoigne d'une adhésion à la physique aristotélicienne, *supernaturalis* est pour sa part directement repris à Denys. Ce dernier emploie une vingtaine de fois, principalement dans les *Noms divins*, l'adjectif ὑπερφύης ou l'adverbe ὑπερφυῶς. Comme le signale Henri de Lubac, ces termes, de même que l'expression adverbiale ὑπὲρ φύσιν, étaient employés couramment dans la langue grecque classique pour décrire des phénomènes ou des qualités extraordinaires. Ils sont rapidement entrés dans le vocabulaire chrétien pour désigner des faits miraculeux ou caractériser la transcendance divine. Le choix de rendre systématiquement ces expressions par *supernaturalis* ou *supernaturaliter* est imputable au traducteur carolingien Jean Scot Érigène<sup>3</sup>. Ces termes ne revêtaient toutefois chez lui aucune signification technique précise, au sein d'une vaste panoplie de superlatifs destinés à qualifier l'incomparable éminence divine. De plus, en dépit du prestige qui s'attachait à une œuvre supposée produite par un philosophe athénien converti par saint Paul, celle-ci n'a pas été réellement assimilée par la théologie latine avant sa réception universitaire au XIII<sup>e</sup> siècle. Comme pour l'*Éthique* et la *Physique* d'Aristote, Albert et Thomas ont également tenu un rôle de pionniers dans la lecture intégrale du corpus dionysien.

La mise en rapport d'une théologie chrétienne d'inspiration néo-platonicienne et d'une philosophie naturelle explique la valeur structurante qu'a aussitôt prise le couplage naturel-surnaturel. Si les étants du monde créé peuvent être décrits à l'aide d'une conceptualité aristotélicienne, le surnaturel qualifie par contraste toutes les situations qui ne peuvent s'expliquer par une causalité naturelle. Il peut s'agir des faits que suppose la révélation chrétienne (création du monde, incarnation divine, etc.) ou de toute la gamme des interventions miraculeuses de la puissance divine sur terre, qu'elles soient ponctuelles ou récurrentes, comme la transsubstantiation du pain et du vin qu'implique la doctrine médiévale des sacrements. Le terme s'applique toutefois prioritairement aux fins dernières : la résurrection des corps et la vision de Dieu promise aux

bienheureux. Pris en ce sens, le désir naturel du surnaturel constitue pour Thomas d'Aquin un point crucial qui permet de penser une articulation intime de ces deux ordres. Les créatures spirituelles, anges et humains, ont par nature le désir de jouir de la béatitude suprême, même si celle-ci ne leur est accessible que par la grâce d'un don surnaturel et gratuit.

À distance, Thomas d'Aquin peut sembler fournir un résumé commode de la pensée médiévale et un parangon de l'analogisme. En réalité, il y occupe une place tout à fait singulière. Les innovations qu'il a produites sont à la mesure des critiques qu'il a suscitées, de son vivant et pendant le demi-siècle qui a suivi son décès en 1274 (Boureau, 1999). La façon la plus juste de le considérer serait de le prendre comme une charnière qui ouvre sur un nouveau paysage épistémologique et spirituel auquel lui-même n'appartient pas encore totalement. Jacob Schmutz en a fait la démonstration sur un volet essentiel pour notre sujet, celui des rapports entre la cause première (divine) et les causes secondes, c'est-à-dire la question de l'autonomie des actions produites par les étants créés (Schmutz, 2001). L'un des traits les plus frappants de l'héritage néo-platonicien que Thomas reçoit avec Albert, depuis différentes sources, tient à la doctrine d'une participation de tous les étants à l'être suprême. Dieu, conçu comme donateur d'être, serait ainsi constamment présent au monde et à chacun de ses agents. Cette participation s'exprime dans une formule frappante : « Dieu opère dans tout opérant » (Schmutz, 2001, p. 223). À l'exception de l'école dominicaine allemande qui prolonge l'enseignement d'Albert le Grand, la très grande majorité des théologiens occidentaux abandonnera rapidement cette perspective. Dès le XIII<sup>e</sup> siècle, les théologiens franciscains se montreront particulièrement vigilants sur ce point. Au vocabulaire néo-platonicien de l'« influence » comme participation à la chaîne de l'être, ils substituent l'idée d'une « influence générale », décrite comme le concours apporté par Dieu à Ses créatures. Compris comme un soutien à l'action des causes secondes, Dieu opère non plus *en* elles, mais *avec* elles. De la sorte, Il ne porte aucune responsabilité dans les péchés qu'ils peuvent commettre.

L'un des penseurs les plus incisifs de la génération qui succède à Thomas d'Aquin est encore mal connu du grand public. Pierre de Jean Olivi, franciscain de Languedoc, a été longtemps occulté du fait de la condamnation posthume de son commentaire de l'*Apocalypse* et des controverses liées à sa définition de la pauvreté évangélique. La mise en lumière récente de ses écrits a permis de mieux comprendre l'importance

de ses prises de position dans les débats des années 1270, contre les maîtres de la faculté des Arts qui s'appuyaient sur Albert le Grand pour défendre une autonomie de la philosophie. Face à ces clercs parisiens qu'il décrit comme des « averroïstes », dont Siger de Brabant est la figure la mieux connue, Olivi met en branle une série de critiques qui ont pour effet de déplacer l'articulation entre naturel et surnaturel (Piron, 2006). Il rejette notamment la preuve physique de l'existence de Dieu qu'admettait Thomas d'Aquin : conformément à l'idée d'une concaténation des causalités, le mouvement des corps célestes impliquerait l'existence d'un premier moteur immobile, qui serait Dieu. La preuve que fournit Olivi passe au contraire par l'affirmation d'une discontinuité entre Dieu et le monde créé. L'intelligence des perfections divines ne peut être atteinte que par l'exclusion de toute imperfection et de toute limitation. L'existence de Dieu n'est pas prouvée positivement, mais uniquement au moyen d'une double négation : l'absence de toute imperfection implique également l'impossibilité de ne pas être. L'être le plus grand qui se puisse penser doit posséder une existence actuelle, sans quoi son concept impliquerait la plus grande contradiction. Cet argument, précise Olivi, n'est pas une élucubration de théologien, il est accessible aux esprits les plus simples qui peuvent saisir instantanément l'abîme qui sépare la perfection divine de la condition générale des étants imparfaits (Olivi, 1926, p. 526-528 ; Bérubé, 1983, p. 225-239). Cette reformulation, qui s'accompagne de la critique d'autres thèses d'inspiration néo-platonicienne, entérine un déplacement du rapport entre Dieu et le monde. Tout le vocabulaire de la « participation » des créatures aux perfections divines s'évanouit au profit de l'affirmation d'une discontinuité radicale. Cette rupture dans la chaîne de l'être est principalement motivée par le souci de défendre l'absolue liberté divine et, corrélativement, la liberté humaine. L'erreur de ceux qu'il appelle les « averroïstes » était de postuler un enchaînement causal universel, du premier moteur jusqu'aux substances inférieures. Face à la présupposition d'un ordre nécessaire du monde, le théologien franciscain affirme la contingence de la création que Dieu aurait pu vouloir tout autrement qu'Il ne l'a fait, et souligne en même temps la liberté des humains, intégralement responsables de leurs actes. La transcendance divine et la noblesse du vouloir humain se traduisent par une nouvelle définition du concept de volonté, compris comme liberté de choisir dans l'instant, sans la moindre médiation, entre une chose et son contraire (Piron, 1999). On comprend donc qu'Olivi soit le premier

champion d'une autonomie des causes secondes. Dieu ne collabore aux actes de Ses créatures qu'en les conservant dans l'être à chaque instant, au moyen d'une création continuée. En les dotant de la puissance de la volonté, Il veut que les humains puissent se doter d'institutions politiques et sémiotiques qui tiennent lieu de Lui sur terre (Olivi, 2016). Quelques années après la mort de Thomas d'Aquin, le jeune franciscain décrit un nouvel univers dans lequel le rapport d'analogie entre nature et surnaturel s'est métamorphosé ; il ne passe plus par la ressemblance et la continuité ontologique, mais par la dissemblance et l'institution d'un ordre volontaire.

L'une des grandes originalités de la démarche d'Olivi dans le paysage scolastique a été de philosopher contre Aristote pour défendre la foi chrétienne face à ce qu'il considérait comme les erreurs des philosophes. S'il n'a guère été suivi sur ce point, une part de ses propositions est néanmoins entrée dans le bagage de l'école franciscaine. Dans les années 1290, à Oxford, son confrère Jean Duns Scot a été le premier frère mineur à maîtriser de façon approfondie l'ensemble du corpus aristotélicien. L'ampleur de son appropriation d'arguments provenant d'Olivi et celle du dialogue critique qu'il engage avec lui attendent encore d'être répertoriées de façon systématique. Sans jamais citer le nom d'une figure controversée, Scot lui reprend sa définition de la volonté comme action instantanée, pour en déplier les conséquences (Dumont, 1995). Il analyse plus précisément qu'Olivi l'état d'indétermination qui résulte de cette liberté pour les créatures spirituelles qui en sont dotées. À l'aide du vocabulaire physique d'Aristote, il qualifie de « neutre » l'état d'une puissance qui n'est pas davantage orientée vers un objet que vers un autre. Du fait de sa liberté, la puissance rationnelle de l'être humain n'est pas tournée vers Dieu par nécessité. Sa neutralité la rend néanmoins réceptive aux actes d'un agent surnaturel, susceptible de lui accorder une vision béatifique de l'essence divine qui excède ses capacités naturelles. Cette neutralité est donc le trait qui permet de combiner une description de la finitude des facultés humaines et la possibilité d'un accès à l'expérience du surnaturel (Boulnois, 1993). Un dispositif semblable se retrouve dans l'épistémologie générale de Scot qui articule d'une façon neuve philosophie et théologie, en définissant la métaphysique comme science de l'étant en tant qu'étant (Duns Scot, 1988). La puissance neutre est structurellement équivalente à ce concept d'étant, indifférent au fini ou à l'infini, qui peut se dire aussi bien, et de façon univoque, de Dieu ou des créatures. La métaphysique

devient ainsi pour Scot une branche supérieure de la philosophie qui donne accès, par la raison naturelle, à une certaine connaissance de Dieu. Au-delà de cette évidence fournie par la connaissance intellectuelle, c'est par un acte libre que le fidèle peut recevoir une connaissance surnaturelle dont le contenu est transmis par la révélation chrétienne. Si les deux domaines sont pensés en continuité l'un de l'autre, ils sont également circonscrits de façon étanche, sans aucune zone de recouvrement. Il n'est pas sans intérêt de souligner que cette opération prend appui sur une critique du raisonnement analogique. Pour Thomas d'Aquin, aucun nom n'est attribué univoquement à Dieu et à la créature ; ils ne peuvent l'être que « par analogie, selon une certaine proportion ». C'est à l'encontre de cette analogie de proportion que Scot construit l'univocité de l'étant autour de laquelle se structure sa définition de la métaphysique. Il faut bien entendu se garder d'identifier trop vite cette critique à une remise en cause plus générale des principes de l'« analogisme » tel que le définit Descola. On peut néanmoins admettre que les deux théologiens franciscains l'ont passablement ébranlé, le premier en faisant valoir la liberté divine et humaine contre l'ordre nécessaire d'un monde analogique, le second en tentant de recoudre l'abîme qui se creuse entre le Créateur et les créatures dans le champ unifié de la métaphysique. La théologie post-scotiste, dans toutes ses variantes, n'aura de cesse d'explorer cette double piste (Bianchi et Randi, 1993).

Après une période d'intense créativité jusqu'aux années 1320, la scolastique s'est peu à peu organisée sous la forme d'écoles de pensée. Thomas d'Aquin et Duns Scot en ont été les deux principales références, opposés à la « voie moderne » du nominalisme issu de Guillaume d'Ockham et à un retour plus tardif de l'« albertisme ». S'il est facile de railler l'enfermement de la pensée dans des traditions closes, les dialogues entre écoles ont néanmoins produit des formes originales, débouchant parfois sur des propositions radicalement neuves. Thomas de Vio, plus connu sous son surnom de Cajetan (d'après sa ville natale, Gaète), en présente un cas spectaculaire. Avant de devenir maître général de l'ordre dominicain, légat pontifical à qui Luther fut confronté à la Diète d'Augsbourg, puis cardinal et soutien des papes Médicis, Cajetan avait fait ses armes sur une chaire de métaphysique de l'université de Padoue dans les années 1490. Son approche se ressent de dialogues avec le milieu des philosophes (l'un de ses premiers faits d'armes est un débat public mené victorieusement à Ferrare face à Pic de la Mirandole en 1494) et d'une

opposition aux « averroïstes » padouans. C'est à présent la défense de l'autonomie de la théologie qui conduit à consommer la rupture entre les ordres de savoir. Cajetan lui-même donne raison à Pomponazzi quant à l'impossibilité de prouver philosophiquement l'immortalité de l'âme à l'aide d'arguments tirés d'Aristote. On observe un déplacement semblable sur la question du surnaturel (Boulnois, 1993). Rejetant la définition scotiste de la « puissance neutre », Cajetan en conserve la fonction, mais la décrit comme une simple capacité passive d'être l'objet d'un miracle. C'est uniquement sous ce mode que l'intellect humain peut parvenir à la connaissance des fins dernières, au moyen d'un don supplémentaire accordé gratuitement par Dieu. Toute puissance accomplit l'acte parfait qui lui correspond. Si les facultés naturelles réalisent tous les actes qui leur reviennent, on ne peut admettre aucune forme d'inclination naturelle vers une finalité surnaturelle. L'ordre de la nature doit être hermétiquement clos sur lui-même pour que les capacités humaines n'empiètent pas sur les prérogatives divines.

Au fil des discussions, les thomistes infidèles du XVI<sup>e</sup> siècle consolident cette ligne d'interprétation en formulant l'hypothèse de la « pure nature » (Lubac, 2010). Par une expérience de pensée, il est possible de concevoir un état dans lequel les humains n'auraient pas d'autres désirs que ceux qu'ils peuvent atteindre en cette vie. Suffisante à elle-même, cette pure nature est destinée à mettre en valeur l'ordre surnaturel dans sa différence fondamentale et son caractère de donation gratuite. Cette piste revient à envisager l'autonomie complète du monde naturel qui serait concevable, par hypothèse, hors de toute relation à Dieu. Les débats sur la causalité témoignent d'un même abandon des positions authentiques de Thomas d'Aquin de la part de ses disciples revendiqués. La suggestion d'Olivi, connue à travers sa reprise au XIV<sup>e</sup> siècle par Durand de Saint-Pourçain, fait d'abord figure de repoussoir. Elle implique en effet que la cause première ne contribue à l'effet que de façon médiate, à la faveur d'une conservation dans l'être de créatures dotées de la puissance d'agir, auxquelles Dieu ne peut donc refuser Son concours. Pourtant, c'est vers une solution équivalente que s'oriente la discussion, au fil de controverses d'une complexité infinie, rendues d'autant plus sensibles qu'elles mettent désormais en jeu la question du partage entre la nature et la grâce (Schmutz, 2001). Pour la théologie jésuite standard du XVII<sup>e</sup> siècle, la cause première n'intervient qu'à l'occasion des actes volontaires des êtres rationnels, en étant indifférente à leur orientation vers le bien ou le

mal. Observant la « suffisance » ainsi reconnue à ces causes secondes, le cistercien Juan Caramuel Lobkowitz peut en conclure, dans les années 1650, que ce concours général de Dieu à l'ordre du monde est en fin de compte superflu ; les actes volontaires et les mouvements naturels peuvent être étudiés pour eux-mêmes.

Comme Albert et Thomas, tous les théologiens scolastiques qui leur ont succédé étaient également des philosophes. Ils argumentent tour à tour selon la raison et selon la révélation, en ayant à la fois le privilège et la responsabilité d'ajuster l'articulation des deux domaines en fonction des stratégies argumentatives que requiert leur projet intellectuel. La trajectoire proposée ici, à travers l'examen rapide de quelques auteurs, peut donner une impression trompeuse. Le dynamisme interne de la discussion n'est pas le seul facteur de transformation des positions théoriques. La théologie fait partie du monde historique et change avec lui, sans nécessairement y jouer un rôle moteur. Placé dans une nouvelle configuration, Cajetan a délibérément rompu avec un point qui revêtait une importance cruciale pour Thomas d'Aquin (le désir naturel du surnaturel), afin de mieux défendre un thème plus important encore à ses yeux, qui lui semblait menacé (la gratuité de la faveur divine). Des circonstances fortuites ont ensuite fait de cette infidélité un élément organisateur de l'épistémologie moderne dans le monde catholique. En tant que maître général de l'ordre dominicain, Cajetan a mené un programme de renouveau des études, en fondant de nouvelles écoles supérieures, et notamment celle de Salamanque qui fut l'un des principaux foyers de la scolastique moderne des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Imposant la *Somme de théologie* comme texte de base de l'enseignement théologique, il a promu par la même occasion son propre commentaire qui faisait subir à la doctrine une inflexion majeure. Si quelques protestataires ont tenté en vain de revenir à l'intention de Thomas d'Aquin, la tendance majoritaire s'est rangée à la nouvelle interprétation, à laquelle le jésuite Francisco Suárez a donné un rayonnement considérable au tournant du XVII<sup>e</sup> siècle.

L'histoire des sciences et de la philosophie modernes s'écrit habituellement sans tenir compte de ce travail obscur de la théologie. Ce dédain est regrettable car, de la sorte, c'est tout un pan de l'histoire intellectuelle occidentale qui demeure plongé dans l'ombre, en laissant persister la légende d'une génération spontanée de la science et de la philosophie modernes. En réalité, la métaphysique qui s'est élaborée dans les écoles depuis la fin du XIII<sup>e</sup> siècle a constitué la condition de possibilité

de ce nouveau savoir du monde. Lorsqu'ils défendent la transcendance divine et la libre distribution de la grâce, les théologiens vont dans le même sens que les philosophes à la recherche d'une science universelle, comme deux haleurs qui tirent ensemble un bateau, chacun de son côté du fleuve, pour reprendre une métaphore couramment employée pour décrire la collaboration des causes première et secondes (Olivi, 1926, p. 35 ; Schmutz, 2001, p. 252). En dépit des railleries faciles auxquelles elles ont été exposées, les élaborations scolastiques ont durablement structuré les façons modernes d'envisager la nature. Quelques indices révèlent que la « pure nature » est présente à l'arrière-plan de la philosophie naturelle de Descartes et qu'elle sous-tend également l'« état de nature » de la pensée politique des Lumières, de Montesquieu à Rousseau (Renault, 1996 ; Moreau, 1978).

Dans ses travaux plus récents sur les ontologies des images et sur les formes du paysage, Philippe Descola observe que les deux principaux marqueurs de l'ontologie naturaliste que sont le portrait individuel et la représentation des paysages apparaissent dans l'histoire de la peinture occidentale avec deux siècles d'avance sur la révolution scientifique. L'histoire de la métaphysique dont on a proposé une brève esquisse tendrait plutôt à confirmer que ce rythme lent est le bon. Au lieu d'une mutation brutale, la transformation doit être conçue comme une série de décrochages, parfois imperceptibles. L'intériorité distinctive des humains et la continuité physique des êtres matériels sont également thématiques dans la théologie sous les espèces du libre-arbitre et de l'autonomie des causes secondes. Sans chercher à nouer plus étroitement le parallèle entre les deux chronologies, il n'est pas sans intérêt de relever que le moment inaugural où se distribue très rapidement la palette des principales options métaphysiques, dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, est exactement contemporain du renouveau de la « belle manière de peindre » en Italie, pour reprendre les termes de Giorgio Vasari.

## BIBLIOGRAPHIE

### SOURCES

- DENYS L'ARÉOPAGITE, 1943, *Œuvres complètes*, traduction Maurice de Gandillac, Paris, Aubier-Montaigne, 406 p.
- JEAN DUNS SCOT, 2011, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant. Introduction, traduction et commentaires d'Olivier Boulnois*, Paris, PUF (« Épithémée »), 496 p.
- PETRUS JOHANNIS OLIVI, 1926, *Quaestiones super secundum librum Sententiarum*, édité par Bernhard Jansen, Quaracchi (« S. Bonaventurae »), t. 3, 626 p.
- , 2016, « Quelle réalité construit le droit ou le pouvoir ? », article en ligne en trois parties (édition, traduction, commentaire) *Oliviana* (texte en ligne : <http://journals.openedition.org/oliviana/838>).

### ÉTUDES

- BÉRUBÉ, Camille, 1983, *De l'Homme à Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*, Rome, Istituto storico dei Cappucini, 392 p.
- BIANCHI, Luca et Eugenio RANDI, 1993, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Âge*, Paris-Fribourg, Le Cerf-Éditions universitaires (« Vestigia ») (1<sup>re</sup> éd. : Rome, Laterza, 1990, 193 p.), 266 p.
- BOULNOIS, Olivier, 1993, « Puissance neutre et puissance obédientielle. De l'homme à Dieu selon Duns Scot et Cajétan », p. 31-69 in Bruno Pinchart et Saverio Ricci (sous la dir. de) : *Rationalisme analogique et humanisme théologique. La culture de Thomas de Vio « II Gaetano »*, Naples, Vivarium, 393 p.
- BOUREAU, Alain, 1999, *Théologie, science et censure au XIII<sup>e</sup> siècle. Le cas de Jean Peckham*, Paris, Les Belles-Lettres ("L'Âne d'or"), 376 p.
- CHENU, Marie-Dominique, 1957, *La Théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin ("Bibliothèque thomiste"), 111 p.
- COSTE, Florent, 2010, « Philippe Descola en Brocéliande », *Atelier du Centre de recherches historiques*, 6 (texte en ligne : <http://journals.openedition.org/acrh/1969>).
- DEMONET, Marie-Luce, 2012, « Le sophisme des signatures, de Foucault à Agamben », in Laurent Gerbier et Olivier Guerrier (sous la dir. de) : *Foucault et la Renaissance. Actes du colloque international de Toulouse (13-16 mars 2012)*, Paris, Classiques Garnier (à paraître ; conférences disponibles sur Canal-UTV).
- DITTMAR Pierre-Olivier, 2019, « Penser une anthropologie historique du vivant (IV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles) », p. 57-71 in Jérôme Lamy et Romain Roy (sous la dir. de) : *Pour une anthropologie historique de la nature*, Rennes, PUR, 400 p.

- DONATO, Maria Pia, 2009, « Les doutes de l'Inquisiteur. Philosophie naturelle, censure et théologie à l'époque moderne », *Annales HSS*, LXIV (1), p. 15-43.
- DUMONT, Stephen, 1995, « The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency », *The Modern Schoolman*, LXXII, p. 149-167.
- FOUCAULT, Michel, 1966, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 400 p.
- FUNKENSTEIN, Amos, 1995, *Théologie et imagination scientifique du Moyen Âge au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF (1<sup>re</sup> éd. en anglais : Princeton, Princeton University Press, 1986, 464 p.), 478 p.
- GRANT, Edward, 1979, « The Condemnation of 1227, God's Absolute Power and Physical Thought in the Late Middle Ages », *Viator*, x, p. 211-244.
- HABER, Stéphane et Arnaud MACÉ (sous la dir. de), 2012, *Anciens et Modernes par-delà nature et société*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 250 p.
- LUBAC, Henri (de), 2000, *Le Mystère du surnaturel*, Paris, Éditions du Cerf (« Œuvres complètes », 12) (1<sup>re</sup> éd. : Paris, Aubier, 1965, 304 p.), 371 p.
- , 2008, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris, Éditions du Cerf (« Œuvres complètes », 13) (1<sup>re</sup> éd. : Paris, Aubier, 1965, 340 p.), 488 p.
- , 2010, *Surnaturel. Études historiques*, Paris, Lethielleux (1<sup>re</sup> éd. : Paris, Aubier, 1946, 499 p.), 634 p.
- MERLEAU-PONTY Maurice, 1994, *La Nature. Notes et cours du Collège de France*, Paris, Seuil ("Traces écrites"), 380 p.
- MOREAU, Pierre-François, 1978, « De la pure nature », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 168, p. 343-349.
- PIRON, Sylvain, 1999, « La liberté divine et la destruction des idées chez Olivi », p. 71-89 in Alain Boureau et Sylvain Piron (sous la dir. de) : *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Paris, Vrin (« Études de philosophie médiévale »), 412 p.
- , 2006, « Olivi et les averroïstes », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, LIII, p. 251-309.
- RENAULT, Laurence, 1996, « La philosophie cartésienne et l'hypothèse de la pure nature », *Les Études philosophiques*, 1-2, p. 29-47.
- SCHMUTZ, Jacob, 2001, « La doctrine médiévale des causes et la théologie de nature pure (XIII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles) », *Revue thomiste*, CI, p. 217-264.

## NOTES

1. « Fronts » et « espaces » ont ici une valeur métaphorique pour désigner de façon volontairement floue, tant la question est complexe, une opposition entre des institutions modernisatrices (le pouvoir politique, l'Église, l'Université...) et des pratiques sociales qui tendent au contraire à se perpétuer ; l'image évoque également un certain attachement aux lieux. On pourrait dire aussi « espaces où des dynamiques de transformation portées par des institutions de pouvoir s'opposent à des pratiques sociales davantage enclines à la permanence ».
2. Les recherches ont principalement été menées dans la *Library of Latin Texts*, séries A et B, version de novembre 2018.
3. C'est un choix de traduction que ne partage pas la traduction française de Maurice de Gandillac. Sensible à la valeur prise par le mot *supernaturel* dans la tradition théologique, ce dernier ne l'emploie pas une seule fois, préférant des périphrases telles que « qui dépasse la nature » (Denys l'Aréopagite, 1943).



# AU SEUIL DE LA FORÊT

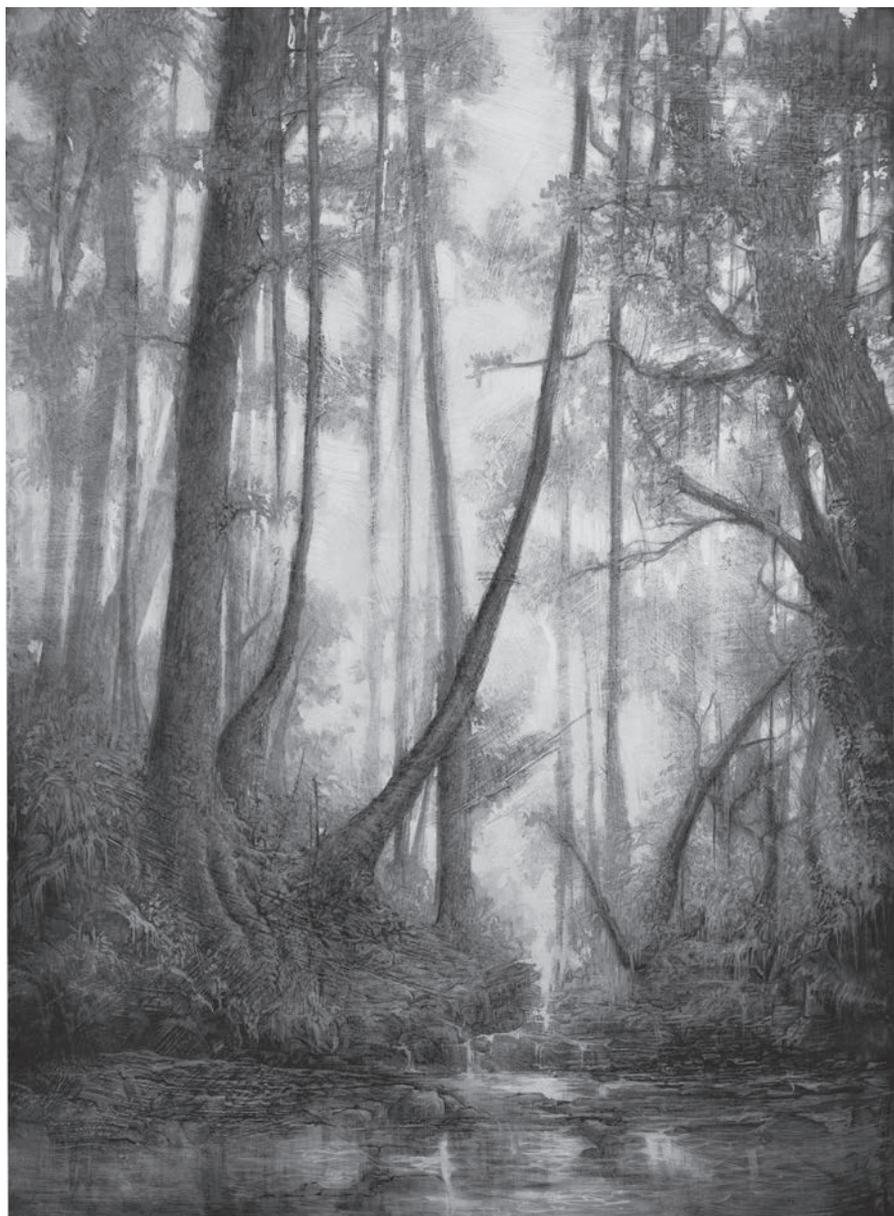
## De l'ombre à la lumière

par  
Anaïs PITALIER  
artiste peintre

Je prends mon inspiration des œuvres du Moyen Âge et de la Renaissance sur lesquelles j'ai travaillé en tant que restauratrice. Utilisant des méthodes ancestrales, je prépare le plus souvent mes couleurs et mes matériaux à partir de ressources naturelles. Ayant besoin de m'isoler pour travailler, j'utilise parfois des méthodes similaires à la méditation. Ces techniques particulières conduisent à un travail à la fois pictural et spirituel.

Ma peinture est une représentation de mes émotions et souvenirs. Chaque tableau possède une résonance particulière. Dans mes tableaux mélangeant le style figuratif à une légère abstraction, les représentations humaines symbolisent les apparences, et les paysages les émotions qui vivent en chacun de nous, exprimant passions, conflits internes ainsi que l'impuissance humaine face aux tourments et défis de la vie. Les paysages parfois déstructurés expriment en partie la part sombre, les contradictions et la violence qui se cachent en chaque être.

D'autres paysages, plus tranquilles, peuvent être les témoins d'un apaisement ou les révélateurs d'un rêve tout simplement. Ma touche variée, douce ou incisive, faite à la lame de couteau, ainsi que les contrastes dans les couleurs s'opposent aux monochromes et sont souvent les marqueurs d'émotions contradictoires et d'expressions à double sens. Chaque lieu et chaque personnage représenté est l'expression d'un vécu traduisant des instants de vie : peurs, tristesse, joies ou questionnements.



Ma touche est changeante et évolutive. L'univers qu'elle révèle est secret, teinté d'onirisme et de spiritualité, apportant à chacun de mes tableaux un sens qui lui est propre, offrant parfois un aspect presque mélancolique de la vie.

Si la forêt a sur tout le monde, j'imagine, un effet particulier, faisant résonner en chacun de nous une étrange harmonique venue des origines, harmonieuse et apaisante, nous oxygénant et nous offrant l'un des derniers espaces libres et sains si nécessaire aux citadins entassés dans des lieux bruyants et saturés, elle a sur moi un impact très particulier, me parlant littéralement. Mon grand père m'emmenait me promener tous les jours dans la forêt de pins derrière leur maison, et c'était un lieu dans lequel je me sentais bien, heureuse, et qui me rappelle tous les beaux souvenirs de mon enfance. Parfois, la forêt peut être cruelle sans le vouloir mais elle est aussi un espace sauvage ou à peine apprivoisé qui, parfois, se rebelle ou se refuse, parfois vous entrouvre ses feuilles et ses branches et vous laisse entrevoir ces grands arbres vivants, ces fées, ces lutins et ces elfes qui la peuplent dit-on de par le monde, quelle que soit la langue.

Le tableau *Au seuil de la forêt*, a été peint de l'ombre à la lumière, pour Philippe Descola, inspiré par l'œuvre de celui-ci, dans lequel la forêt est omniprésente, qu'elle soit tropicale ou de nos contrées tempérées.

L'enduit de la première couche est fait de colle de peau de lapin mélangé à de la craie.

La seconde couche est produite à partir de terre brûlée naturelle mélangée à de l'eau, du vinaigre et du jaune d'œuf.

Les troisième et quatrième couches sont issues d'un mélange d'os calcinés, d'un outremer obtenu à partir de pierres broyées collectées dans la nature, parfois venues d'horizons exotiques lointains, d'œufs de poules élevées en plein-air, d'eau de source, de miel d'abeilles et de vinaigre biologique.

Puis la sixième couche est enduite, toute d'ambre liquide mélangée de pigments.

La septième et dernière couche est posée enfin, constituée elle aussi de pigments mêlés d'ambre liquide, d'huile de noix et d'huile de lavande naturelles. Si le tableau est principalement réalisé à partir de matières naturelles, quelques-uns des pigments utilisés sont cependant synthétiques, comme le blanc, difficile à obtenir autrement.

Le tableau représente un détail d'un thème forestier plus général issu d'une émotion particulière qui m'avait envahie pour un autre tableau

déjà peint intitulé *Eden* et inspiré de la *Divine comédie* de Dante ; scène qui me semblait appropriée pour exprimer des correspondances entre la nature qui me parle et l'esprit, peut-être même la surnature, de ce livre d'hommage offert à l'anthropologue de la nature.

*Au seuil de la forêt* est part d'une série, *De l'Ombre à la lumière*, qui suit le parcours initiatique du poète. Les tableaux de cette série expriment émotions, réflexions et questionnements sur la quête du bonheur. Partant du doute, les sentes empruntées ou rêvées, visibles et invisibles, abandonnent les sentiments de tristesse, d'abandon, de mélancolie pour atteindre à la sérénité. La mémoire se mélange aux croyances et aux rêves pour approcher la plénitude, l'harmonie, au travers de paysages et de personnages, réels ou imaginaires. Si je dois résumer en quelques vers (*Enfer*, chant 1) :

« C'était à la moitié du trajet de ma vie ;  
Je me trouvais au fond d'un bois sans éclaircie,  
Comme le droit chemin était perdu pour moi.

[...] Cependant c'était l'heure où le ciel perd ses voiles ;  
Le soleil y montait escorté des étoiles  
Dont le divin amour se plut à l'entourer

Alors qu'il anima toutes ces belles choses ;  
C'était l'aube du jour et la saison des roses,  
Et tout, dedans mon cœur, me disait d'espérer. »

(Dante Alighieri, *La Divine comédie*, circa 1321, 1472 pour la première édition en français)

# LA VOIE DES TECHNIQUES

## et la découverte des théories de la vie chez les Achuar

par

Perig PITROU

*anthropologue, directeur de recherche au CNRS*

*membre du Laboratoire d'anthropologie sociale*

*(Collège de France, CNRS, EHESS, PSL)*

Les discussions autour de *Par-delà nature et culture* (Descola, 2005a) portent souvent sur la pluralité des ontologies associée à la mise en lumière des schèmes d'identification avec les non-humains : on insiste sur la filiation avec le structuralisme de Lévi-Strauss. Dans plusieurs entretiens, Philippe Descola explique pourtant que l'anthropologie des techniques et de la culture matérielle est une source fondamentale pour le développement de son projet.

Cette contribution souhaite expliquer l'étude de la praxis qui constitue une des bases de l'exploration ethnographique décrite dans *La Nature domestique* (Descola, 1986 ; *In the Society of Nature* dans sa version en anglais). L'objectif est de montrer que la technique constitue, par excellence, une activité par laquelle la dichotomie nature/culture est surmontée. En empruntant « la voie des techniques », Philippe Descola, qui met au jour les théories de la vie des Achuar, ouvre ainsi le chemin à certaines propositions de l'anthropologie de la vie.

L'histoire des idées se répète et la puissance théorique de certains travaux en anthropologie tend, parfois, à masquer qu'ils n'auraient jamais pu être réalisés sans une patiente analyse de données empiriques. Lévi-Strauss était souvent marri qu'on réduise le structuralisme à une machinerie abstraite observant les sociétés comme des entités désincarnées, sans prêter attention aux conditions d'existence concrètes.

Même s'il n'est pas toujours aisé de déterminer le degré de conscience que les acteurs possèdent des systèmes de représentations mis en évidence dans les *Mythologiques* (Lévi-Strauss, 1964-1971), il est indéniable que l'argumentation qui se poursuit sur les milliers de pages de cette œuvre magistrale dépend étroitement du traitement de données appartenant à divers ordres de faits : météorologie, éthologie, linguistique. Ceux qui ont eu la chance d'assister aux séminaires de Claude Lévi-Strauss confirment d'ailleurs que, fidèle aux pages de *La Pensée sauvage* (Lévi-Strauss, 1962) consacrées à la « science du concret », il nourrissait sa réflexion de matériaux ethnographiques savamment mis en perspective et examinés à partir de questionnements généraux. Il y a dans cet art de la lecture au moment de restituer les descriptions faites par d'autres une humilité et une attention que l'on aimerait voir mieux partagées. L'œuvre de Philippe Descola semble connaître un sort similaire à celle de son maître et provoque le même genre de malentendu : elle est en effet parfois perçue comme une construction théorique détachée du réel, fruit d'un esprit philosophique alors qu'elle repose sur un patient travail d'élaboration, engagé à partir d'une ethnographie exceptionnelle et d'une lecture approfondie des investigations relatives par d'autres ethnologues.

Lorsqu'on parcourt certains comptes rendus consacrés à *Par-delà nature et culture* (Descola, 2005a) et qu'on écoute les commentaires suscités par le système des quatre ontologies, on a parfois l'impression que la méthodologie d'où émerge le projet intellectuel de Philippe Descola n'est pas clairement identifiée. En synthétisant les résultats d'une investigation au long cours – dans un ouvrage ou des communications –, on risque de ne pas faire ressortir avec netteté les étapes de sa réalisation. Or, en anthropologie la formalisation d'un modèle analytique n'a de sens que s'il articule de manière raisonnée les différences constatées entre les formes de vies humaines : l'ambition universaliste, ou à tout le moins comparatiste, est indissociable de l'exploration minutieuse des différences. Certains spécialistes des aires culturelles examinées dans le livre de Descola se trompent lorsqu'ils critiquent le peu de sources qu'ils estiment avoir été mobilisées pour se prononcer sur les sociétés sur lesquelles ils ont travaillé. Tout d'abord parce que les références mentionnées dans *Par-delà nature et culture* ne représentent, à chaque fois, qu'une sélection au sein d'un corpus de textes plus large, exploré afin de cerner les problématiques pertinentes pour la compréhension de

certaines aires culturelles. Mais, surtout, les critiques ne saisissent par combien l'effort, fourni pendant des décennies, pour se plonger dans des matériaux ethnographiques provenant de sociétés si diverses, atteste d'un respect pour la complexité du réel. Le talent de Philippe Descola pour analyser l'ethnographie des autres indique que la dimension hypothético-déductive de son modèle est inséparable d'une montée en généralité qui s'effectue à partir la description des formes d'organisation sociale.

Le rôle fondamental de l'ethnographie dans l'œuvre écrite de Descola est une chose d'autant plus aisée à reconnaître que l'on a la chance de suivre son enseignement oral. Le schéma des cours dispensés au Collège de France se révèle très instructif. Après avoir rappelé en un paragraphe les acquis des cours précédents et énoncé les problématiques qui orientent l'examen des données et lorsqu'il ne faut pas procéder à un état de l'art, Descola consacre son propos à la restitution de données ethnographiques. Qu'elles soient recueillies de première main ou proviennent d'enquêtes effectuées par d'autres ne change rien au soin pris pour camper le contexte ethnographique et faire émerger, par touches successives, des pistes de réflexion et des propositions d'interprétation. À l'instar d'une séance de psychanalyse, lors de laquelle les éclairages les plus importants apparaissent dans les dernières minutes, il faut souvent attendre que les pièces d'un puzzle soient réunies pour *établir les faits*, avant de découvrir les conclusions que l'analyse peut dégager.

En rappelant cet ancrage empirique, je souhaite rééquilibrer une appréciation courante qui tend parfois à oublier que, depuis le départ, le projet de Descola vise à combiner une approche matérielle et une approche idéelle. Les moments de conceptualisation ne devraient pas occulter les linéaments qui arriment l'édifice théorique à une réalité patiemment observée. L'intention de dépasser les dualismes – en premier lieu celui instauré entre la nature et la culture – n'émane pas d'une option philosophique. Bien que Husserl soit mentionné à l'appui de l'expérience de pensée qui débouche sur le tableau ontologique de la répartition de la physicalité et de l'intériorité parmi les êtres du monde, un tel projet classificatoire n'est lui-même pensable – et justifié – qu'à partir d'une expérience ethnographique qui objective la diversité des relations effectives que les humains établissent avec leurs milieux naturels. Beaucoup d'encre a coulé pour résumer les « schèmes d'identification » à partir desquels s'organise le schéma des quatre ontologies : il convient toutefois de pas mésestimer le potentiel heuristique que recèlent les

« schèmes de relation » auxquels sont consacrés les derniers chapitres de *Par-delà nature et culture*. L'articulation des pratiques techniques et des organisations sociologiques avec des soubassements ontologiques constitue en effet un des principaux points d'aboutissement du projet descolien. Le repérage d'une pluralité de régimes ontologiques au sein des sociétés humaines constitue certes un apport majeur. Mais cette élucidation n'est qu'un moment au sein d'une réflexion plus large qui se propose d'organiser la diversité des manières, pratiques et symboliques, de faire société avec les non-humains.

Dans *La Voie des masques* (Lévi-Strauss, 1975), Lévi-Strauss fait un pas de côté dans ses recherches, afin de tester des hypothèses forgées dans l'analyse des mythes sur des matériaux figuratifs – et linguistiques – provenant de la Côte nord-ouest de l'Amérique du Nord. En me penchant sur « la voie des techniques » empruntée par Descola, je souhaite rappeler un cheminement majeur dans son itinéraire intellectuel. Pour ce faire, je propose une relecture de son premier livre, *La Nature domestique*, qui constitue le socle à partir duquel se déploie l'entreprise comparatiste. En insistant sur le rôle central conféré à la description des activités techniques, je voudrais souligner le caractère précurseur de cet ouvrage pour le développement récent de certaines recherches menées dans le domaine de l'anthropologie de la vie, en particulier au sein de l'équipe « Anthropologie de la vie » que j'ai créée avec le regretté Dimitri Karadimas au sein du Laboratoire d'anthropologie sociale en 2016. Partant du principe que tous les humains perçoivent dans leur corps ou dans l'environnement des processus vitaux (naissance, croissance, régénéscence, reproduction, mort, etc.) et que toutes les sociétés élaborent des *théories de la vie* pour expliquer ces phénomènes, nous nous proposons de comparer les variations, dans l'espace et dans le temps, de ces théories. Dans ce cadre, l'observation des techniques fournit un double éclairage correspondant à deux relations entre la technique et la vie (voir par exemple Coupaye, 2013 ; D'Onofrio, 2014, 2018 ; Pitrou, 2017a, 2018 ; Sautchuk, 2018). D'une part, dans un certain nombre de sociétés, les artefacts ou les processus techniques servent de métaphores pour rendre intelligible le fonctionnement des êtres vivants et des processus vitaux, comme lorsque le cœur est comparé à une pompe ou la digestion à une coction. D'autre part, dans toutes les sociétés – on peut sans crainte formuler une proposition universelle –, il existe des techniques mises en place pour interagir avec les êtres vivants. Je souhaite prouver que,

selon ces deux modalités, l'étude de l'activité technique par Descola permet de découvrir des théories de la vie qui prévalent chez les Achuar. Une des leçons à retenir est que ces théories ne sont pas nécessairement biocentrées, ne s'appuyant que sur des savoirs biologiques : dans des sociétés animistes, elles se composent aussi d'inférences portant sur les relations sociales et les dispositifs symboliques qui unissent les humains et les non-humains.

Comme l'indique le sous-titre – *Symbolisme et praxis chez les Achuar* –, l'objectif de *La Nature domestique* est de décrire et d'analyser « les rapports techniques et symboliques qu'une tribu du haut Amazone entretient avec son environnement naturel » (Descola, 1986, p. 3). Le cœur du projet descolien vise, depuis cette période, à dissoudre le dualisme entre la nature et la culture afin de traiter dans un même cadre « les rapports entre l'homme et son environnement sous l'angle des interactions dynamiques entre les techniques de socialisation de la nature et les systèmes symboliques qui les organisent » (*ibid.*, p. 12), ce qui implique une « description ethnographique des techniques matérielles et intellectuelles d'utilisation de la nature » (*ibid.*, p. 15). En décidant d'emprunter la voie des techniques, Descola met en relief les théories de la vie vernaculaires à partir de deux perspectives complémentaires : la symbolique des artefacts – abordée à travers l'exemple de la maison – et les interactions avec des êtres vivants – ce que je désigne par « les techniques du vivant » –, dans les activités de chasse et de jardinage.

Dès les premières pages, l'auteur prévient que, par contraste avec l'attention portée à la nature et ses usages, il a moins développé la description des techniques de production de certains objets – poterie, tissage, vannerie, parure – « dont on pourrait dire qu'elles représentent un palier ultérieur dans la socialisation de la nature » (*ibid.*, p. 15). Nonobstant, le chapitre 4 consacré au « monde de la maison » offre un compte rendu méticuleux de la structure de ces constructions – et des usages de l'espace associés – qui matérialisent des systèmes d'organisation sociale selon les critères masculin/féminin, domestique/étranger, âge, etc. L'insertion des maisons au sein d'un cosmos est décryptée. Sur un axe synchronique, la logique qui préside à la construction des habitats ne s'appréhende qu'à partir d'un vaste réseau écologique qui connecte cet espace anthropisé avec des voies de communication (chemins, rivières,

etc.) et des marques d'orientation (amont/aval, est/ouest). Dans la diachronie, les récits mythologiques invitent à envisager la maison « comme un lieu de médiation et de passage entre le monde céleste et le monde souterrain » (*ibid.*, p. 151).

L'enquête met également en lumière les associations sémantiques qui relient les éléments architectoniques à des référentiels anthropomorphiques et zoomorphiques, produisant des équivalences entre ce type d'artefact et des corps vivants. Descola avertit toutefois que (*ibid.*, p. 151) :

« Les connotations organicistes de la maison sont [...] d'une grande plasticité et l'idée que celle-ci jouit d'une vie autonome ne se traduit pas par un modèle indigène explicite qui rendrait compte de son fonctionnement physiologique. »

Il ajoute (*ibid.*, p. 150) que :

« Cette incapacité à obtenir de nos informateurs une image métaphorique globale et formelle de la maison venait simplement de ce que celle-ci n'est pas tant le symbole d'un être vivant dont la nature aurait fourni préalablement le modèle que la métaphore de la vie organique prise à son plus grand niveau de généralité. »

Cette généralité constitue, selon moi, une des caractéristiques propres aux théories de la vie qui ne sont pas seulement des inférences localisées, liées à des organismes particuliers, mais bien des ensembles – plus ou moins cohérents, plus ou moins formalisés, plus ou moins explicites – de propositions orientant les relations aux êtres vivants. Comme je l'ai montré à partir des théories mésoaméricaines (Pitrou, 2018), cette connaissance des processus vitaux repose sur un recours massif à l'analogie – y compris dans les sociétés non « analogistes », dans le sens que Descola donne à ce terme (Descola, 2005a).

Chez les Achuar, un passage que je souhaite restituer dans son intégralité permet de prendre la mesure de la complexité de ce processus cognitif, solidement ancré dans des pratiques (Descola, 1986, p. 151) :

« L'analogie organiciste n'est formulée que dans un seul cas, celui de l'équivalence métaphorique entre *jea* (maison) et *uchi jeari* ("maison de l'enfant" : placenta). La correspondance entre la maison et le placenta est bi-univoque : le placenta est au fœtus ce que la maison est à l'homme et réciproquement. Après la naissance, le placenta est enterré et devient donc une forme vide d'occupant, tout comme la maison qu'on abandonne après la mort du chef de famille. Or, après la mort justement, le *nekas wakan*, l'"âme vraie" du défunt, peut choisir de réoccuper à nouveau le placenta et d'y mener, sous terre, une sorte de deuxième existence *intra utero*, décrite comme absolument semblable à celle d'un homme dans sa maison.

Il y a donc une continuité patente entre la vie embryonnaire dans le placenta-maison, la vie *post-partum* dans la maison-placenta et la vie de l'âme "vraie" après la mort dans le placenta-maison. Dans cette analogie organique, la maison n'est pas conçue comme une matrice, c'est-à-dire comme la partie d'un tout physique autonome, mais comme une enveloppe, elle-même douée d'une vie organique autonome, puisque persistant dans une existence souterraine après son expulsion de l'utérus. *En ce sens, il est clair que la maison n'est pas l'image analogique d'un être vivant – ou d'un segment d'être vivant – mais l'image paradigmatique des procès organiques en général ; elle est dotée, il est vrai, d'une vie propre, mais dont le déroulement ne peut être explicité par les Achuar que sur le mode de l'homologie avec d'autres procès organiques dont la nature fournit le modèle.* » (je souligne)

Les mythes qui renseignent sur les liens entre les figures démiurgiques et les éléments architectoniques offrent une autre démonstration du niveau d'abstraction des théories de la vie autochtones. Pour les Achuar, les figures démiurgiques telles que Etsa et Nunkui sont associées symboliquement à des éléments composant les demeures – en l'occurrence, les piliers porteurs faits avec des arbres (*paeni*) et les chevrons faits avec du bambou (*kenku*) –, si bien que l'auteur déclare que les deux fragments de mythes qu'il retranscrit aident à préciser (Descola, 1986, p. 153) :

« La nature organique de la maison, puisqu'ils soulignent que des êtres naturels autonomes et dotés d'une vie consciente en constituent la substance. L'arbre *paeni* et le bambou *kenku* deviennent ainsi, par la grâce du mythe, les archétypes de cette vie grouillante et pourtant

invisible qui anime la structure de la maison. En ce sens, le procès d'édification n'est pas tant la simple reproduction d'une forme originale, qu'une sorte d'acte de recréation, par lequel les Achuar produisent une nouvelle forme de vie en combinant de manière réglée les vies atomisées déjà présentes dans chacun des éléments constitutifs de la maison. »

La découverte des théories de la vie amazoniennes à partir de l'activité technique de construction se révèle particulièrement instructive pour l'anthropologie de la vie, car les descriptions analytiques s'efforcent d'approfondir la compréhension des entrelacs entre le matériel et l'idéal. Le repérage sémantique de correspondances entre l'organisation des corps et des maisons apparaît si souvent dans des ethnographies réalisées dans des aires culturelles différentes que c'en est presque devenu un *topos*. En menant son analyse, Descola saisit, plus profondément, la complexité des analogies à travers lesquelles la pensée humaine relie les artefacts et les êtres vivants. L'idée de processus – entendu comme une action coordonnée, combinant des éléments hétérogènes et se déroulant dans le temps – aide à mieux appréhender la sophistication des réseaux métaphoriques entre la vie et la technique ; cela sera une des leçons retenues dans le cadre du projet « Des êtres vivants et des artefacts » que j'ai dirigé grâce au soutien de la Fondation Fyssen (Pitrou, Coupaye et Provost, 2016). Les homologies entre ces ordres de faits distincts reposent moins sur un décryptage faisant passer mécaniquement d'un code sémantique à l'autre – comme si les processus vitaux étaient toujours pensés à travers leur ressemblance avec des processus techniques – que sur la fécondité d'une matrice herméneutique produisant des associations. Tantôt l'observation des artefacts et des processus techniques aide à se représenter les processus vitaux, tantôt c'est l'observation de la nature qui oriente la manière de concevoir les techniques. Il y a là circularité entre les idées et les techniques qui aide à mieux cerner ce qu'est la vie pour un peuple donné, mais aussi à déterminer le type de connaissance que ce dernier développe pour rendre intelligible un phénomène si protéiforme.

Le chapitre consacré à la maison illustre comment une méthode d'investigation décèle dans la matérialité des objets l'influence exercée par d'autres niveaux d'organisation qui orientent les techniques de fabrication. À l'instar des artefacts (piège à anguilles, barrière, maison)

des Baruya et des Ankave examinés par Pierre Lemonnier dans *Mundane Objects* (Lemonnier, 2012), la visite attentive de la maison achuar atteste de la fécondité d'une démarche anthropologique s'engageant sur la voie des techniques. De même que « l'homme total » ou le « fait social total » chez Mauss, certains objets participent à cette entreprise de totalisation, du fait de leur capacité à être le réceptacle de plusieurs systèmes sociaux, naturels, mythologiques, cosmologiques. Pour ce qui concerne les études amazoniennes des théories de la vie, ce chapitre préfigure le « *material turn* » qui s'exprimera vingt ans après dans *The Occult Life of Things* (Santos-Granero ed., 2009). Dans l'introduction à cet ouvrage collectif, l'éditeur explique qu'il a souhaité initier une réflexion sur les liens entre conceptions de la vie et pratiques techniques qui apparaissent dans des récits mythologiques, des pratiques rituelles, ou les soins corporels réalisés de manière plus quotidienne. L'apport de Descola – à ma connaissance non reconnu dans ce volume –, est d'établir que les théories de la vie ne portent pas seulement sur le fonctionnement du corps, ni sur les substances qui le composent ou sur ses caractéristiques morphologiques : les théories impliquent des conceptions liées à des *cycles* de transformation et des *systèmes de relations* s'instaurant entre les êtres. Le rôle conféré à cette dimension *écologique* – et à sa prise en compte dans des théories locales – invite à se pencher sur un autre rapport entre l'activité technique et les processus vitaux observé lorsque les humains interagissent avec les êtres vivants.

À côté du passage qui retrace les liens métaphoriques et métonymiques entre processus vitaux et processus techniques dans la culture matérielle, le cœur de *La Nature domestique* est constitué par les développements inspectant ce que j'appelle « les techniques du vivant », à savoir les actions que les Achuar exécutent sur et avec les animaux et les végétaux. Un des objectifs de ce livre est d'administrer des preuves empiriques réfutant les approches relevant du matérialisme écologique et de l'écologie culturelle qui surestiment le déterminisme exercé par le milieu naturel sur l'organisation des sociétés humaines. Sans abandonner l'idée que l'anthropologie produise des mesures scientifiques du travail humain et de la productivité des surfaces cultivées, Descola montre comment les Achuar utilisent les êtres vivants selon des critères très divers, irréductibles à des mécanismes biologiques de survie des organismes (1986, p. 221,

section « Contraintes écologiques et efficacité technique »). L'activité technique est le domaine de la praxis où s'exerce l'innovation humaine qui explore, génération après génération, les potentialités offertes par les êtres vivants et leurs milieux dans un rapport sans cesse reconstruit. Quelques années plus tard, dans « Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécarì ? » (Descola, 1994), contribution à *De la préhistoire aux missiles balistiques* (sous la direction de Latour et Lemonnier, 1994), un classique de l'anthropologie des techniques, Descola revient sur cette question afin d'expliquer comment l'attachement avec les vivants est structuré par des critères non-utilitaires.

C'est la raison pour laquelle les approches idéalistes – représentées en l'occurrence par l'ethnobiologie cognitive de Brent Berlin (1992) – sont elles aussi rejetées. Les ethnoclassifications manifestent certes l'universalité des capacités humaines à organiser les objets naturels selon des principes cognitifs similaires, mais l'enquête chez les Achuar établit que ces classifications dépendent également de la complexité des liens utilitaires et symboliques tissés avec un environnement, biotique et abiotique. Comme Lévi-Strauss le démontre brillamment, le fonctionnement de *La Pensée sauvage* (1962) est inséparable d'une « science du concret », qui se développe à mesure que les humains inventent des techniques pour transformer leur environnement. Le « paradoxe néolithique », qui désigne le fait que ce pouvoir sur la nature – notamment sur les êtres de sève et de sang –, soit apparu bien avant le développement de la science contemporaine, en offre un exemple probant. De même, dans sa savante restitution des classifications achuar, Descola n'a de cesse de souligner la dimension pragmatique des idées et, symétriquement, les conditions matérielles de leur émergence : « Le savoir taxinomique est tout autant un instrument de connaissance pure permettant d'ordonner le monde qu'un instrument de la pratique permettant d'agir efficacement sur lui » (1986, p. 105).

Vingt ans plus tard, dans un Cours au Collège de France consacré à la « catégorisation des objets naturels » – inédit, si ce n'est son résumé détaillé (Descola, 2005b) –, Descola reprend une question ouverte par l'enquête ethnographique, en inspectant la coexistence de plusieurs catégorisations : taxinomies par hiérarchie inclusive, classifications utilitaires (comestible/non-comestible ; vertu médicinale, etc.) et classifications « symboliques ». Sous une forme synthétique, ces analyses approfondissent les observations du traitement des animaux et des

végétaux par les Achuar, pratiques dans lesquelles se trouvent enchâssées des théories de la vie aussi complexes que celles découvertes en étudiant leurs maisons.

Après les travaux classiques de Malinowski sur les jardins trobriandais (Malinowski, 1935), les descriptions de l'horticulture achuar par Descola représentent un modèle de précision ethnographique aidant à saisir l'imbrication entre l'idéal et le matériel. Depuis l'essartage jusqu'à la cueillette, l'auteur détaille par le menu les opérations réalisées pour obtenir des récoltes abondantes.

Loin de manifester le pouvoir des humains sur la nature, ces opérations s'inscrivent dans un régime de collaboration et d'interdépendance, marqué au sceau de l'incertitude, instauré avec les végétaux. Les techniques doivent s'adapter aux spécificités morphologiques et métaboliques des êtres vivants sachant que, symétriquement, les végétaux cultivés dépendent étroitement des soins prodigués par les femmes (Descola, 1986, p. 238) :

« Le manioc et la plupart des autres cultigènes sont, en effet, des plantes à reproduction végétative. Ceci signifie que la survie et la postérité de ces plantes dépendent en grande partie des hommes, qui leur permettent de se reproduire et de se multiplier tout en les protégeant des plantes adventices. Ces liens étroits de dépendance réciproque qui se tissent entre les plantes cultivées et ceux qui les font exister pour les consommer permettent de comprendre pourquoi le jardin est plus et autre chose que le lieu indistinct où l'on vient ramasser la pitance quotidienne. »

Cette dépendance, vécue au quotidien, réitère le schéma inaugural qui, dans les temps mythiques, a connecté les processus biologiques – reproduction, croissance –, aux processus techniques. Dans un mythe relatant l'origine de l'usage des plantes cultivées, les Achuar identifient ainsi (Descola, 1986, p. 242) :

« La compassion de Nunkui [une figure mythologique], qui se résout à redonner aux hommes quelques graines et boutures, afin qu'ils puissent planter de nouveaux jardins. Mais cet acte de bonté est assorti d'un corollaire : il faudra désormais travailler durement pour maintenir cet héritage végétal transmis précieusement de génération en génération. »

La participation des non-humains n'est pas cantonnée au temps des origines. Par le biais des prières et des pratiques rituelles, les jardinières sollicitent constamment des entités non humaines – et cherchent à s'identifier à elles – pour accroître le succès de leur entreprise. C'est donc un triangle collaboratif que l'enquêteur éclaire pour retracer l'agentivité propre aux humains, aux plantes et aux figures mythologiques – les techniques, matérielles et rituelles, pouvant être conçues comme des procédures de coordination entre ces agents (Descola, 1986, p. 243 ; pour une approche similaire, voir aussi Coupaye, 2013).

« Ainsi, Nunkui est beaucoup plus que la créatrice des plantes cultivées ; elle est une sorte d'« héroïne civilisatrice » qui apporte aux femmes les arts domestiques paradigmatiques de la condition féminine : le jardinage, la cuisine et la poterie. Ces techniques de transformation culturelle de la nature ne sont pas perçues par les Achuar comme des actes de création originaux mais comme la répétition quotidienne des préceptes initiaux de Nunkui. On comprendra donc aisément que le bon accomplissement de ces préceptes requiert jusqu'à présent de chaque femme qui les met en œuvre une connivence affectueuse avec celle qui les a institués. »

Cette connivence est entretenue par le truchement de prières rituelles, les *anent*, que les femmes adressent à Nunkui ainsi qu'aux principales plantes cultivées, demandant à la première de leur être favorable et enjoignant aux secondes de croître et de se multiplier (Descola, 1986, p. 249). Le fait que ces prières s'adressent à ces deux catégories de destinataires signifie que deux aspects complémentaires des processus vitaux sont abordés par les théories de la vie.

D'une part, ces processus sont perçus comme des phénomènes se développant dans chaque organisme individuel ; d'autre part, ils relèvent d'un phénomène plus général, s'exerçant globalement sur un ensemble de végétaux. Le rôle conféré aux *nantar*, petites pierres magiques détenues par les jardinières, incarne la transversalité de l'action de la vie sur les êtres vivants. En prononçant des prières spécifiques pour ces pierres, l'intention est d'activer, à l'échelle du jardin, un processus similaire chez plusieurs individus : « Les charmes de jardinage agissent comme des multiplicateurs de la vitalité des plantes auxquelles ils correspondent, et ils permettent donc d'obtenir pendant longtemps des récoltes abondantes » (*ibid.*, p. 255).

De même, les cérémonies liées à la circulation du sang qui mettent en scène une « physique des qualités sensibles » démontrent que les substances associées à la vitalité du corps humain font, métaphoriquement et métonymiquement, l'objet de manipulations qui reposent sur des équivalences entre organismes, humains et non humains (*ibid.*, p. 258). Un des objectifs des cérémonies est d'éviter la mauvaise circulation de certaines substances vitales d'un corps à l'autre dont les effets peuvent se révéler néfastes. Bien que le manioc soit traité comme un enfant, cette relation de consanguinité n'est pas exempte de danger ; le manioc ayant la réputation de sucer le sang des enfants qui s'aventurent dans les jardins.

À l'instar des développements consacrés à la maison, les théories de la vie mobilisées dans le cadre de l'activité horticole ne se contentent pas d'expliquer un phénomène biologique localisé dans des individus, par exemple la croissance associée au sang. La vie est saisie comme un phénomène écologique s'incarnant dans le développement d'êtres individuels et dans des cycles de circulations matérielles interindividuelles dans lesquels ils sont plongés.

Ce savoir écologique combine des fragments d'expériences provenant de registres très divers. Il forme la base de théories identifiables dans des techniques – productives, comme rituelles – qui ambitionnent de générer des effets sur les organismes autant que sur les équilibres entre eux. Cela se réalise en adoptant un regard systémique (Descola, 1986, p. 217) :

« Le jardinage semble [...] décomposable en une série d'opérations techniques simples, ne nécessitant apparemment ni habileté, ni compétence particulière. Or cette impression est fallacieuse car, s'il est exact que les opérations à effectuer sur les plantes cultivées sont simples et peu nombreuses, en revanche la gestion planifiée de la croissance et de récolte de plus d'une centaine d'espèces différentes réparties en plusieurs milliers de plants représente une entreprise d'une grande complexité. »

C'est d'autant plus vrai que cette entreprise ne s'appuie pas seulement sur des savoirs biologiques – physiologiques et écologiques. La description de la praxis associée aux jardins nous apprend que la réussite dépend du scrupuleux respect de règles sociales qui régissent les relations avec les non-humains. L'enjeu est de convertir des antagonismes tels que le vampirisme du manioc en un régime pacifié. Dans ce contexte animiste,

les techniques du vivant couplent les connaissances biologiques à des compétences d'ordre « sociologique » – ce qu'on observe encore plus dans les pratiques cynégétiques.

Même si les sections de *La Nature domestique* consacrées à la pêche et à la cueillette fournissent des données originales et de nombreuses interprétations novatrices, les développements sur la chasse représentent un moment particulièrement important : une partie de l'argumentation de l'ouvrage repose sur l'analyse contrastive de l'activité horticole et des pratiques cynégétiques. Le chapitre 6, intitulé « Le monde de la forêt », contient des détails instructifs pour sonder comment les techniques du vivant objectivent des théories de la vie ; Descola y relate la maîtrise combinée des techniques de traque et d'approche et des instruments de mise mort (Descola, 1986, p. 275).

Après avoir rappelé les avantages et les désavantages de la sarbacane et des fléchettes enduites de curare, comme des différentes sortes de fusils qui circulent dans la région, l'auteur déclare que c'est la connaissance du gibier qui constitue « l'essentiel de l'art cynégétique [...] qui ne réside pas tant dans l'habileté à se servir des armes que dans la connaissance approfondie des mœurs et du comportement des animaux chassés » (*ibid.*, p. 293). Plusieurs vecteurs de transmission de cette connaissance sont mentionnés (*ibid.*, p. 294) :

« Les garçons apprennent à distinguer les différents types de comportement animaux en écoutant attentivement les interminables récits de chasse [...] ; lorsqu'un gibier est rapporté à la maison, les enfants font cercle autour de l'animal et examinent minutieusement ses caractéristiques anatomiques externes et internes, guidés dans leurs observations par les commentaires des adultes [...] ; les enfants apprennent [...] beaucoup sur [les] réactions [des animaux sauvages plus ou moins apprivoisés dans les maisons] en jouant quotidiennement avec eux. »

Par ailleurs, le chapitre « Le monde de la rivière » explique que la récolte d'animaux tels que les grenouilles et les escargots est perçue comme une activité préparant aux chasses que les garçons réaliseront, une fois parvenus à l'âge adulte (*ibid.*, p. 314). Comme avec le jardinage, on a

affaire à une technique du vivant qui cherche, dans ce cas-là, non à faire vivre, mais à mettre à mort les animaux.

Bien que les savoirs zoologiques et éthologiques soient jumelées à des connaissances anatomiques (« l'examen attentif des caractéristiques anatomiques du gibier abattu fait [...] partie intégrante de la pédagogie cynégétique », *ibid.*, p. 318) voire physiologiques, il est remarquable que les théories de la vie correspondant à la chasse ne se préoccupent guère de rendre intelligible le fonctionnement des processus vitaux des organismes. Au lieu d'une vision biologique, c'est une conception relationnelle qui est mobilisée. L'usage parcimonieux de la chasse et le respect dû à l'animal tué reposent sur un rapport socialisé aux êtres vivants : « pour pouvoir chasser efficacement, tout homme doit entretenir des rapports d'intelligence avec le gibier et avec les esprits qui le contrôlent » (*ibid.*, p. 317). Le modèle des relations entre affins fixe le cadre général, au cœur des forêts, où ces interactions se nouent avec le singe laineux et le toucan considérés comme des beaux-frères. Les relations socialisées se tissent entre le gibier – tel animal, doté d'une âme – et le chasseur. À un niveau plus général – plus systémique –, les chasseurs doivent aussi impérativement entretenir des relations amicales avec les « mères du gibiers » et divers esprits-mâtres (*ibid.*, p. 317 sq.). Pour ouvrir l'éventail des capacités humaines et instaurer un régime de respect mutuel avec les non-humains, les Achuar ont, comme dans le jardinage, recours à des techniques rituelles de prières et de manipulation de charmes (*ibid.*, p. 323) :

« Les charmes les plus valorisés, et qui correspondent dans l'ordre de la chasse à ce que sont les pierres *nantar* dans l'ordre du jardinage, sont des bézoards appelés *namur* (littéralement : “testicules”). »

La mise en relation des deux principales techniques productives que sont la chasse et le jardinage confirme la diversité des interventions sur la nature – fabrication d'artefacts à partir de biomatériaux, action sur les êtres vivants, interaction avec des entités invisibles – et implique l'existence d'un vaste système relationnel instauré par les humains avec leur milieu. Une des leçons à tirer de la lecture de *La Nature domestique* semble être cette saisie systémique qui repose sur une double grille interprétative appliquée aux êtres vivants. Pour une part, les Achuar élaborent une praxis en fonction de conceptions relatives à des phénomènes biologiques et écologiques qu'ils perçoivent dans leur corps et dans celui des non-

humains. Dans le même temps, il convient de se défaire d'une approche trop biocentrée pour comprendre la spécificité de leurs théories de la vie. Les relations avec les êtres vivants et avec les esprits-maîtres, qui les font vivre et les protègent, sont appréhendées à partir d'un modèle qui dépend autant de l'expérience de la vie en société que des savoirs biologiques. Pour l'anthropologie de la vie, cette dualité se révèle intéressante à plus d'un titre parce qu'elle aide à mieux cerner la variété des phénomènes couverts par la notion d'animisme. Si l'on part du principe que l'animisme désigne l'existence d'un principe d'animation commun aux humains et aux non-humains, il est remarquable que les enquêtes réalisées dans le monde amazonien – pour se concentrer sur cette zone – mettent en avant des propriétés communes très différentes selon les auteurs.

L'animisme dont il est question dans les travaux de Descola, Viveiros de Castro ou Kohn désigne l'imputation de capacités intersubjectives – interlocution, intentionnalité, respect des règles sociales –, chez des non-humains, sans que le fonctionnement biologique de ces êtres ne soit véritablement l'objet d'une attention. L'élargissement des règles de la sociabilité explique que des artefacts soient parfois intégrés dans la catégorie des êtres animés, qu'il leur soit attribué ou non des caractéristiques physiologiques. Dans le même temps, l'animisme peut renvoyer à une acception plus matérialiste, lorsque les enquêteurs se penchent sur les propriétés biologiques observables dans les corps des humains, des animaux ou des végétaux. Les développements consacrés à l'agentivité des substances corporelles et aux entités animiques se penchent dans ce cas sur les dynamiques matérielles et corporelles (Santos-Granero, 2009, 2012 ; pour la Mésoamérique, voir *Cuerpo humano e ideología*, López Austin, 1980). Dans un article consacré aux diverses acceptions du terme animisme, Laura Rival, distingue deux animismes, le premier construit à partir de l'expérience des relations sociales entre humains, le second à partir des savoirs biologiques (Rival, 2012). En vérité, comme le suggèrent les exemples examinés par Descola, on a plutôt affaire à deux pôles entre lesquels se déploie un continuum de relations avec les vivants. Selon les sociétés – mais aussi selon les techniques du vivant impliquées –, la vitalité est perçue comme une caractéristique plus ou moins sociale, plus ou moins biologique, sans qu'une interprétation ne devienne totalement exclusive de l'autre. L'analyse comparée des rites de naissance des Mixes de Oaxaca au Mexique avec des matériaux amazoniens m'a conduit à souligner la complémentarité des procédures d'intervention sur les *life*

*forms* biologiques et sur les *forms of life*, dépendant de l'intersubjectivité (Pitrou, 2017b).

Dans ces conditions, même si leur savoir biologique est incontestablement très étendu, les Achuar se préoccupent surtout de requalifier leurs relations avec les vivants à travers le prisme des relations sociales humaines. L'enquête met au jour des catégories relationnelles transversales : les homologues entre les sphères d'activités culturelles et naturelles participent à la construction d'un monde commun, organisé selon des principes transversaux qui s'appliquent à tous, humains comme non-humains. Une des conclusions de *La Nature domestique* est en effet que (1986, p. 402) :

« La socialisation symbolique de la nature va bien au-delà de sa domestication imaginaire, puisque chacun des procès d'exploitation du milieu est conçu par les Achuar comme un mode différent de comportement social. Ainsi, la distinction entre la chasse et le jardinage s'alimente d'une opposition entre deux types de sociabilité : le maternage consanguin exercé par les femmes sur les plantes cultivées et la séduction affinale du gibier à laquelle s'emploient les hommes. »

En lisant ces lignes, on comprend que l'articulation entre le biologique et le social ne consiste pas seulement à développer, dans une perspective animiste, des inférences sur l'intériorité des individus non humains : elle ouvre sur une conceptualisation nourrie par l'expérience des rapports sociaux. L'enquête sur les techniques prouve que les interactions avec les vivants possèdent des effets structurants au niveau sociologique – et pas seulement intersubjectif –, ce qui permet de mieux identifier les propriétés formelles organisant l'existence des collectifs. En concentrant l'attention sur l'ontologie et les techniques, Descola poursuit donc le projet de l'anthropologie qui, depuis Durkheim et Mauss, s'attache à étudier des *institutions* (Descola, 2011). La dette contractée à l'égard de l'article princeps d'André-Georges Haudricourt, « Domestication des animaux, cultures des plantes et traitement d'autrui » (1962), est immense. Au début et à la fin de *La Nature domestique* – et, au-delà, dans le reste de son œuvre – Descola ne perd jamais une occasion de le rappeler. Les intuitions de l'anthropologue des techniques concernant la domestication du vivant offrent une solution conceptuelle pour penser un alliage entre le biologique et le social, sans avoir recours à un réductionniste matérialiste (Descola, 1986, p. 401) :

« La pratique quotidienne des Achuar confirme pleinement cette idée qu'il existe une correspondance entre les modes de traitement de la nature et les modes de traitement d'autrui (Haudricourt, 1962). Cette correspondance est le fait d'une adéquation généralisée entre les cadres sociaux des usages de l'environnement et les formes de sociabilité imaginaires dans lesquelles ces usages sont traduits. »

À partir de ce constat initial, *Par-delà nature et culture* propose d'inspecter la diversité des « schèmes de relation » à l'œuvre dans les sociétés humaines. À côté des « schèmes spécialisés », qui encadrent des pratiques localisées, les schèmes intégrateurs sont décrits comme (Descola, 2005a) :

« Des structures cognitives génératrices d'inférences, dotées d'un haut degré d'abstraction, distribuées avec régularité au sein de collectivités à la dimension variable, et qui assurent la compatibilité entre des familles de schèmes spécialisés tout en permettant d'en engendrer de nouveaux par induction. »

Il est remarquable que la notion de « schème intégrateur de la pratique » soit définie à partir des relations s'établissant avec des êtres vivants ; elle permet d'envisager (Descola, 2005a, p. 196) :

« L'action sur des organismes comme structurée par des principes similaires à l'intérieur de grandes aires unifiées de pratiques techniques et sociales, sans avoir à poser la question préalable d'une discrimination de ces organismes selon qu'ils sont humains ou pas. [...] Il ne s'agit donc ici ni d'une projection des rapports entre humains sur les rapports aux non-humains, ni d'une extension aux humains de l'attitude envers les non-humains, mais bien d'une homologie des principes directeurs s'appliquant dans les relations avec deux ensembles d'existants difficiles à dissocier du point de vue des comportements qu'ils suscitent. »

Un tel modèle analytique aborde de manière originale les connexions entre le vital et le social et, comme le montre l'exemple de la prédation, c'est au cœur de l'expérience amazonienne qu'il convient d'en chercher l'origine. Opérant un retour réflexif sur la genèse de ses positions

théoriques, Descola explique (Descola, 2005a, p. 544 ; voir aussi p. 542-543) :

« C'est mon expérience ethnographique chez les Achuar qui m'a permis de me forger cette conviction, me conduisant il y a quelques années déjà à employer à leur propos la notion de "prédation" afin de qualifier un style de relations aux humains et aux non-humains fondé sur la capture de principes d'identité et de substances vitales réputées nécessaires à la perpétuation du soi. »

À une époque où les constructions théoriques s'embarrassent parfois assez peu d'un examen sérieux des faits, il est important de rappeler la fécondité de la démarche ethnographique. La qualité des descriptions analytiques proposées par Descola dans ses premiers ouvrages constitue un terrain fertile à partir duquel des développements théoriques ultérieurs ont pu émerger. Au lieu de critiquer les efforts de conceptualisation et de modélisation, il semble plus pertinent de considérer qu'un édifice aussi sophistiqué que celui présenté dans *Par-delà nature et culture* se construit en miroir de la complexité du réel, patiemment objectivée pendant de longues années de terrain. En ce qui concerne le domaine de l'anthropologie de la vie, le bref survol de *La Nature domestique* confirme que les bonnes ethnographies ne contiennent pas seulement les matériaux à partir desquels celui qui mène l'enquête poursuit sa réflexion. L'abondance des données recueillies ouvre des voies pour d'autres chercheurs, qui découvrent, dans certains pages, des observations et des analyses qui esquissent de nouvelles pistes de théorisation. Pour le projet dans lequel je suis engagé, ce n'est pas seulement l'effort de Descola pour s'immerger dans une démarche ethnographique sans abandonner la vocation universelle de l'anthropologie qui constitue un modèle à suivre. C'est en empruntant, après lui, la voie des techniques – qui consiste à étudier dans le détail la capacité des sociétés humaines à inventer des « bio-techno-logies » – que je découvre la richesse d'une méthode d'analyse qui décrypte dans les actions et les artefacts les plus quotidiens, des théories de la vie parfois très élaborées. L'activité technique aborde le caractère protéiforme des processus vitaux dans la diversité des interactions que les humains développent avec les vivants et avec les artefacts. Comme la notion de « schèmes de relations » le prouve, les investigations de Descola éclairent les propriétés formelles des sociétés humaines, jetant

les bases d'une *anthropologie sociale de la vie* dont la tâche est d'inspecter la diversité des organisations instituées pour interagir avec les vivants. Le rendement analytique de cette approche, mise en place au cœur de l'Amazonie, devrait convaincre, si besoin était, que l'anthropologie à tout à gagner à scruter les détails les plus infimes de l'existence humaine avant de prétendre construire des édifices théoriques.

## BIBLIOGRAPHIE

- BERLIN, Brent, 1992, *Ethnobiological classification. Principles of categorization of plants and animals in traditional societies*, Princeton, Princeton University Press.
- COUPAYE, Ludovic, 2013, *Growing artefacts, displaying relationships. Yams, art and technology amongst the Nyamikum Abelam of Papua New Guinea*, New-York, Oxford, Berghahn.
- DESCOLA, Philippe, 1986, *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Fondation Singer-Polignac et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 450 p.
- , 1994, « Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécarì ? Généalogie des objets et anthropologie de l'objectivation », p. 329-344 in Bruno Latour et Pierre Lemonnier (sous la dir. de) : *De la préhistoire aux missiles balistiques*, Paris, La Découverte.
- , 2005a, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), 623 p.
- , 2005b, « Résumé des Cours au Collège de France, année 2005-2006 » (<http://www.college-de-france.fr/site/anthrop>).
- , 2011, *L'Écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Paris, Éditions Quæ.
- D'ONOFRIO, Salvatore, 2014, *Les Fluides d'Aristote. Lait, sang et sperme dans l'Italie du Sud*, Paris, Les Belles Lettres.
- , 2018, *Le Matin des dieux. Du Norouz persan aux Pâques chrétiennes*, Paris, Mimesis Éditions.
- HAUDRICOURT, André-Georges, 1962, « Domestication des animaux, cultures des plantes et traitement d'autrui », *L'Homme*, II (1), p. 40-50.
- LATOUR, Bruno et Pierre LEMONNIER (sous la dir. de), 1994, *De la préhistoire aux missiles balistiques. L'intelligence sociale des techniques*, Paris, La Découverte.

- LEMONNIER, Pierre, 2012, *Mundane objects. Materiality and non-verbal communication*, Walnut Creek, Left Coast Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1962, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.
- , 1964-1971, *Mythologiques*, Paris, Plon.
- , 1975, *La Voie des masques*, Genève, Skira.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, 1980, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Mexico, UNAM.
- MALINOWSKI, Bronislaw, 1935, *Coral gardens and their magic. A study of the methods of tilling the soil and of agricultural rites in the Trobriand Islands*, Londres, G. Allen & Unwin.
- PITROU, Perig, 2017a, « Life as a Making », *NatureCulture*, 4, p. 1-37.
- , 2017b, « Life form and form of life within an agentive configuration. A birth ritual among the Mixe of Oaxaca, Mexico », *Current Anthropology*, 58 (7), p. 360-380.
- , 2018, « Vie et mort en Mésoamérique », *L'Homme*, 226, p. 153-168.
- PITROU, Perig, Ludovic COUPAYE et Fabien PROVOST (sous la dir. de), 2016, « Des êtres vivants et des artefacts. L'imbrication des processus vitaux et des processus techniques », *Actes de colloque du musée du quai Branly* (texte en ligne : (<https://actesbranly.revues.org/647>)).
- RIVAL, Laura, 2012, « The materiality of life: revisiting the anthropology of nature in Amazonia », *Indiana*, 29, p. 127-143.
- SANTOS-GRANERO, Fernando, 2009, *Vital enemies. Slavery, predation, and the Amerindian political economy of life*, Austin, University of Texas Press.
- , 2012, « Beinghood and people-making in native Amazonia. A constructional approach with a perspectival coda », *Hau. Journal of ethnographic theory*, 2 (1), p 181-211 (en ligne : <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdfplus/10.14318/hau2.1.010>).
- SANTOS-GRANERO, Fernando (ed.), 2009, *The Occult life of things. Native Amazonian theories of materiality and personhood*, Tuscon, University of Arizona Press.
- SAUTCHUK, Carlos Emanuel, 2018, « The pirarucu net: artefact, animism and the technical object », *Journal of Material Culture* (texte en ligne : <https://doi.org/10.1177/1359183518804268>).



# DES IMAGES POUR LA VIE

Le beau pour sauver le monde

par

Philippe RICORDEL

*photographe animalier*

<https://www.philippericordel.com/>

La photographie est entrée dans ma vie alors que je n'avais qu'une dizaine d'années, j'empruntais alors l'appareil photo de mon père (un Savoy-Royer avec cellule au sélénium) pour faire les photos de famille et je ne m'essayais alors pas à capturer d'images d'animaux. C'est à la fin de l'adolescence que, doté de mon premier reflex, j'ai commencé à photographier la vie sauvage, animaux, paysages et plantes qui m'entouraient. Né à Paris, j'avais néanmoins la chance de vivre tous mes weekends à la campagne, avec une mare remplie de grenouilles, de salamandres et, parfois, le passage d'une couleuvre ou d'un rat musqué ; ceci sans oublier de mentionner les oiseaux, hirondelles, geais, pies, pigeons, touterelles des bois, pics, etc. De quoi rester occupé la journée durant à observer ces animaux à l'activité incessante. Avec les moyens de l'époque, un 50 mm et un doubleur, pas de belles photos, excepté, peut-être, celles de grenouilles, le sujet n'étant pas farouche et l'approche aisée.

J'ai également fréquenté les circuits de course pour de la photographie de sport automobile mais, excepté la pratique de plus longues focales, je n'y ai rien gagné.

Très vite je suis revenu à mes sujets de prédilection : les animaux libres et sauvages. Ce qui signifie « dans leur milieu naturel et non contraints », sans enclos donc, aussi grands soient-ils. Au fil du temps, ma démarche a évolué. Au commencement, c'était la recherche de l'image pour l'image

qui était ma motivation première. Peu à peu, j'ai souhaité donner une orientation plus artistique à mon travail dans le but de révéler non seulement une espèce particulière, mais également son esthétique propre, ce que j'appelle le « beau ». L'idée étant que, si les images sont belles graphiquement, artistiquement parlant, la sensibilisation d'un plus large public en est facilitée. Par extension, en donnant conscience de l'existence de la beauté de la nature à un maximum de gens, je peux leur apporter l'envie de protéger ce que je leur donne à voir. Mais là réside le défi. Comment faire le lien entre ce qui est vu, apprécié et le quotidien de tout un chacun ? Comment faire comprendre au plus grand nombre que jeter une bouteille en plastique qui mettra plus de quatre cents ans à disparaître totalement impacte le sort d'une tortue qui vit dans l'océan à plusieurs milliers de kilomètre de soi ?

C'est pourquoi je parcours le monde, de l'Arctique à l'Antarctique, de l'Afrique (Afrique du Sud, Congo, Kenya, Rwanda notamment) au Japon, jusqu'à l'Indonésie, l'Inde ou la Chine, sans oublier les Amériques, du nord de l'Alaska à la Patagonie en passant par le Brésil et le Chili. En Europe, la France, l'Espagne, la Norvège font partie des pays visités. Cela fait beaucoup de diversité ethnologique, écologique et biologique, et d'espèces rencontrées et photographiées. Je n'obtiens pas toujours ce que je désire quelque part, aussi il me faut y retourner. Quelquefois c'est possible, quelquefois pas, ou alors cela demande un peu plus de temps car les moyens logistiques à engager sont importants et coûteux. Il est des lieux plus faciles que d'autres, où les animaux se trouvent en nombre, et peu farouches, mais croire qu'il est aisé de faire de belles images serait une erreur. Prendre des photos oui, avoir l'image qui parle, qui génère une émotion, c'est autre chose. Il faut aussi avoir de la chance parfois pour trouver l'animal recherché. Même si l'on sait qu'il est probablement là, bien présent, il ne se montre pas, et là il n'y a pas d'images à faire. Il faut revenir, avec patience, avec constance, avec humilité.

Comme n'importe qui, j'ai mes territoires préférés. C'est l'Asie qui m'attire le plus, avec une attention toute particulière portée au Japon. Il y a également des catégories animales qui sont à mes yeux un peu à part. Je veux parler des grands singes, comme les orangs-outans, les gorilles, les chimpanzés. Leur observation est simplement fascinante et leur comportement, passionnant à suivre. On en oublierait presque de faire des photos... Les autres singes, comme les macaques, les gibbons, ont



Fig. 1. Loup : portrait pris en Alaska (Denali National Park, 2009)

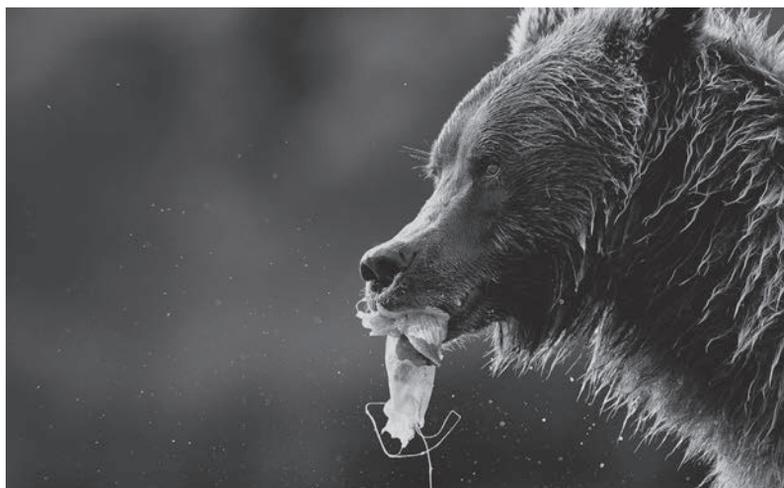


Fig. 2. Ours grizzly : gros plan sur un ours brun mangeant un saumon sockeye en léger contre-jour (Alaska, Katmai national Park, 2009)



Fig. 3. Jaguars : deux jeunes mâles, vraisemblablement frères, viennent se désaltérer en fin de journée au bord de la rivière (Brésil, Pantanal, 2011)



Fig. 4. Tigres : une mère avec son petit dans la savane d'un parc au Rajasthan (Inde 2015)

également leur intérêt. La vie sociale de ces animaux est riche et complexe et l'on peut passer des heures durant avec eux, en les suivant dans leur milieu naturel, ce qui n'est pas toujours aisé. Certains sont tolérants et se laissent faire ; d'autres mettent entre eux et moi une distance qui ne me permet que difficilement de les photographier.

Les grands prédateurs sont également pour moi un point d'attraction. Par là, j'entends les ours noirs et les grizzlis, les ours polaires, mais également les grands félins comme les tigres, les léopards, les lions – les seuls qui vivent en famille...

Il faut dire que les gens sont particulièrement attirés par les photographies de ces prédateurs et par celles des anthropoïdes. Ces animaux sont un peu un passage obligé en vue de sensibiliser le plus grand nombre de personnes. L'image correcte d'un ours polaire un peu amaigri fait plus pour la sensibilisation au phénomène du réchauffement climatique que celle d'un oiseau inconnu au milieu d'une rivière encombrée de détritiques pour la réduction de la pollution. Il faut le savoir, même si, personnellement, je pense que la sauvegarde de l'un ne va pas sans celle de l'autre. Quel est le pourcentage de la population mondiale ayant déjà vu un ours polaire en chair et en os et de près ? Très faible probablement. À la même question au sujet d'un oiseau, le chiffre est certainement beaucoup plus important ; et pourtant, l'impact est bien moindre avec une image d'oiseau auprès des gens. Cela signifie qu'il faut montrer les espèces emblématiques en espérant en obtenir une prise de conscience générale valant pour l'ensemble des faunes sauvages, aquatiques, terrestres, aviaires, par sympathie pour les autres espèces.

Ma démarche s'inscrit dans la quête de la beauté sauvage, au sens premier de « beauté », pour montrer, démontrer, que, si la Nature nous propose d'elle-même le beau à regarder – pour notre bonheur, notre équilibre, notre harmonie en résonance avec ceux de la Nature –, il convient en échange de protéger ce « beau », de le préserver. C'est tout sauf facile, le passage de l'un à l'autre, de la découverte esthétique au sentiment de la nécessité d'agir pour la préservation de la nature sauvage, n'étant pas immédiat. Il faut donc, et inlassablement, répéter le message à une audience voulue la plus large possible. Les enfants sont bon public et assez naturellement des ambassadeurs efficaces et sincères de ce discours, mais il faut être lucide : beaucoup de ceux-ci oublieront adultes leur engagement envers la nature une fois venu le temps, plus difficile, de



Fig. 5. Manchots à jugulaire : une des espèces de manchot exclusivement rencontrées en Antarctique, ici en parade sur son nid constitué de petit cailloux (péninsule Antarctique, 2017)



Fig. 6. Hibou : ici, c'est un hibou de Blakiston (hibou pêcheur) qui plane vers la rivière pour y pêcher (Japon, île d'Hokkaido, 2019)



Fig. 7. Ours polaires : une mère affronte ludiquement une de ses filles, tandis qu'un autre individu se dresse sur ses pattes arrière dans une attitude humaine (Alaska, Artic National Park, 2013)



Fig. 8. Aigle : Un aigle martial décolle en emportant sa proie, une mangouste jaune qu'il vient de décapiter (Kenya, Masai Mara, 2010)

l'autonomie, de la vie familiale, du travail, etc. avec toutes les contraintes que l'on peut imaginer.

C'est pourquoi je participe à des expositions photographiques et donne des conférences afin de diffuser la bonne parole et d'aider ainsi un maximum de personnes à prendre conscience du monde dans lequel nous vivons. Bien que citadin mais ayant passé beaucoup de temps dans la nature étant jeune, j'ai acquis tôt et de façon vivace cette conscience du vivant et de la nature que les gens des villes n'ont pas par définition. Mais, si personne ne vient leur proposer de l'aide à ce sujet, il y a peu de chance qu'ils l'acquiescent aisément par eux-mêmes.

Si la rencontre avec les populations locales et les peuples autochtones est finalement assez rare dans mon parcours, assez récemment je me suis retrouvé être hébergé dans des familles de nomades au Tibet, et si la communication était difficile (je baragouine un peu de chinois avec les enfants qui traduisent à leur parents, ou alors le guide fait office de traducteur), j'ai vite ressenti la connexion forte que ces gens ont établie avec leur environnement, toujours avec cette ambivalence entre monde moderne – ils possèdent tous un cellulaire et un accès à Internet – et nature brute : chercher un yack égaré à la tombée de la nuit à 4 000 m d'altitude n'a rien d'une promenade de santé. Ils le font rarement mais, lorsqu'ils savent qu'une panthère des neiges est dans les environs, ils décident de s'en préoccuper le plus vite possible car, pour eux, perdre un yack signifie une perte de revenu.

La collaboration occasionnelle avec des scientifiques m'a permis certaines fois de me rendre dans des lieux normalement inaccessibles pour obtenir des images quelquefois uniques et exceptionnelles – pas toujours –, et le partage de ces images avec ces savants est ma contribution et mon remerciement à leurs travaux. Je suis toujours à leur écoute et prêt à échanger avec eux sur ce type de collaboration fructueux pour les uns et les autres.

Pour illustrer cet hommage à l'anthropologue de la nature, j'ai principalement retenu des images faisant apparaître des animaux souvent choisis comme totems par des peuples traditionnels, comme l'ours, en référence au totémisme ; ou bien, dans le cas de l'animisme, des animaux symbolisant la similitude de l'intériorité du non humain et de celle de l'humain alors que leur physicalité respective diffère ; par exemple le jaguar ; ou bien encore des animaux qui illustrent un peu une forme d'animisme ordonné et hiérarchisé cette fois, dans le cas de

l'analogisme ; ainsi du tigre ; trois des quatre façons d'objectiver les modes d'identification distribués à la surface de la terre selon Philippe Descola. Le dernier, le naturalisme, ou la façon dont l'Occident considère la nature sauvage séparée de la culture, c'est-à-dire de l'univers anthropisé, maîtrisé et déformé par l'homme, est plus difficile à traduire en images pour moi car plus éloigné de mon regard particulier. En outre, je n'aime pas montrer des animaux en cage, des loups ou des ours la patte prise dans le piège cruel qui leur est destiné, des albatros englués dans une marée noire...

Philippe Descola a récemment déclaré dans une interview (*Libération*, 30 janvier 2019) : « de ce fait, je suis devenu un peu animiste, il m'arrive de dialoguer avec des oiseaux... ». Moi aussi il m'arrive de parler aux oiseaux, mais également à tous les animaux que je photographie, même s'ils ne doivent pas m'entendre par définition : cela pourrait provoquer leur fuite. C'est mon côté animique je suppose, celui qui me conduit à une forme de respect pour les choses et les êtres vivants, et donc à les déranger le moins possible.

Le loup et l'ours pour les peuples amérindiens sont deux totems forts, illustrant le savoir et la force respectivement. Le jaguar est symbole de force et puissance dans les cultures précolombiennes. Il est aussi chez les Aztèques le passeur du monde des vivants à celui des morts. Le tigre, quant à lui, est supposé posséder des pouvoirs magiques intimement liés à la perception de la jungle au sens propre – sorte de savane arborée typique du nord-ouest de l'Inde – ou de la forêt dense d'Asie du Sud-Est ; sylvie qui est l'antonyme de la civilisation et qui ne forme qu'un avec le tigre dans cette région. Ainsi, une fable javanaise raconte que le tigre protège la forêt en effrayant les villageois et que la forêt protège le tigre en retour en lui fournissant un abri : pour détruire l'un, il faut détruire l'autre ! C'est pourtant malheureusement ce qui se passe dans la réalité. Les activités d'exploitation forestière à travers le monde réduisent le territoire naturel des animaux sauvages : tigre, jaguars et autres animaux, des plus grands aux plus petits, ont à souffrir de l'exploitation forestière souvent forcenée. Le hibou, peut-être le plus compliqué des animaux dans sa représentation totémique, a pris, selon les époques et les cultures, une image tantôt négative, tantôt positive, oiseau de malheur en Chine et en Asie du Sud-Est mais vénéré chez les Aïnou Kamuy Cikap (Japon). C'est le monde de la nuit qui est ici évoqué et qui conditionne les différentes croyances portées par ce rapace. La grue du Japon, symbole de longévité et de fidélité, est vénérée dans toute l'Asie. Elle est considérée comme animal totémique

par les Aïnou Kamuy Sarurun des Sakhalines, et son plumage noir et blanc symbolise le *yin* et le *yang* pour les Chinois. Les flamants roses du lac Nakuru (Kenya) ne sont, eux, apparemment porteurs d'aucune croyance particulière mais ravissent tous les cœurs par leur beauté nonchalante...

# LES PROMESSES DE L'AUBE

par

Stéphen ROSTAIN

archéologue, directeur de recherche CNRS  
laboratoire « Archéologie des Amériques<sup>1</sup> »

« Il est comme un Achuar,  
mais il n'est pas un Achuar »  
(d'après Sepúlveda, 1992, p. 46)

## MERVEILLE CASSÉE

Plus qu'une référence au roman autobiographique de Romain Gary de 1960, le titre de cet article se veut une allusion directe au premier livre de Philippe Descola que j'ai lu : *Les Lances du crépuscule*. Cette lecture fut en effet un véritable coup de fouet – et de lance – pour comprendre différemment le monde amazonien.

C'est allongé dans mon hamac blanc, à l'aube, en mission archéologique dans le bled de Tres Marías, dans la province du Morona-Santiago sur le piémont oriental des Andes, Équateur, que j'ouvris l'ouvrage.

Dès lors, ni la pluie du ciel ni la boue de la forêt ne purent me distraire des lignes imprimées.

Peu avant cette lecture décontractée, j'avais abandonné mes cactus de l'île d'Aruba et étais revenu en 1995 à Paris rencontrer l'auteur dans son bureau du Laboratoire d'anthropologie sociale, perché dans la jungle entre la montagne Sainte-Geneviève et le fleuve Seine – nous nous revîmes souvent après (fig. 1).

Cette première visite, qui faisait suite à de longues années en Guyane française, était juste une escale parisienne avant de m'envoler vers Quito



Fig. 1. En 1997, Philippe Descola, accompagné de sa famille, vint assister au 49<sup>e</sup> Congrès international des Américanistes à Quito, aussi en profita-t-il pour aller voir d'anciens amis dans le Pastaza et visiter le site archéologique monumental de Sangay en cours de fouille, dans la vallée de l'Upano (photographie S. Rostain)

où j'allais vivre pendant sept ans. Là, entre volcans, marchands de tapis, faiseurs de sarbacanes et forêt nuageuse, je découvrais une Amazonie bien particulière. Elle était bafouée, violée, amputée, cassée, mais gardait sa noblesse de Merveille du monde.

### « CE JOUR-LÀ, NOUS RENCONTRÂMES LES PREMIERS ARUMBAYA »

Rien ne me préparait à la rencontre avec cette haute Amazonie si distincte de celle que je connaissais à l'autre bout du continent. Si la Guyane française respirait alors encore une pseudo-exubérance végétale largement intouchée par le monde occidental, le piémont oriental était, lui, bien investi par les colons. Longtemps préservée des incursions coloniales, la frange bordant les Andes avait subi depuis un siècle un flux ininterrompu de forte colonisation des communautés montagnardes. L'aigle avait fondu sur la vieille buse. Auparavant, les Shuar de l'Upano

entretenaient des échanges sporadiques avec les Occidentaux, troquant des plantes et des essences végétales contre des machettes et des tissus. Tout changea au début du xx<sup>e</sup> siècle avec l'installation des Salésiens à Méndez et Macas, dans la vallée de l'Upano. Ils entraînent dans leur sillage un flot de colons indigents, beaucoup en provenance de la province d'Azuay, la tête pleine du mirage de l'Eldorado amazonien et le corps hélas trop souvent infecté de virus fatals aux Amérindiens.

C'est donc une Amazonie déjà bien mutilée et dégradée, pour son plus grand malheur, par les avanies mercantiles, que je découvrais alors. La déforestation était banalisée, le pâturage envahissait le paysage, la domination sociale métisse était en passe de se vulgariser. Les populations de colons s'acheminaient tranquillement vers une clochardisation inconsciente, pour le grand profit de quelques magnats macabeos ou cuencanais. À la périphérie des atours de la civilisation capitaliste, ils vivaient bien plus misérablement que leurs voisins amérindiens orientaux en pleine jungle (fig. 2).



Fig. 2. Dans la vallée de l'Upano, comme dans toute l'Amazonie, on fait feu de tout bois. Il y a quelques années, quand un gros avion se crasha dans un bosquet, la rhumerie d'El Edén en profita pour récupérer et recycler son escalier d'embarquement pour sa distillerie (photo. S. Rostain)

En débarquant à Tres Marías, petite bourgade de base pour mon terrain, je croyais entrer à El Idilio de Luis Sepúlveda. À chaque coin des deux rues du pittoresque hameau, je m'attendais toujours à tomber nez à nez avec Antonio José Bolívar Proaño.

En tout cas, un dentiste itinérant était bien là. Une à deux fois l'an, il pointait son nez, armé d'une batterie de dentiers taille unique. Ce jour ouvrait la chasse aux enfants qu'il fallait débusquer dans les recoins les plus invraisemblables où ils se cachaient pour échapper à la terrifiante visite dentaire obligatoire. Toujours est-il que cet homme de l'art fut à l'origine d'une des plus funestes aventures que je vécus là-bas. Un matin, la cuisinière de l'équipe ne se présenta pas comme à son habitude à la mesure que nous occupions. J'allai dans sa cabane, à deux kilomètres de là, m'enquérir auprès de la bougresse des raisons de son absence. Une femme inconnue et monstrueuse, à la tête boursouflée façon *Elephant-woman*, m'accueillit. Je lui demandai où était passée notre cantinière María. Elle me répondit :

« Euh i Alia !

— Pardon ? lui dis-je.

— E ui Aria !

— Vous êtes María ! m'exclamai-je abasourdi, mais que vous est-il arrivé ? »

S'engagea alors un dialogue de borborygmes ensanglantés accompagnés de gestes en braille tropical, d'où il ressortait que, peu avant, le bon docteur des quenottes lui avait arraché d'un coup de tenailles les quatre dents supérieures de devant, s'économisant ainsi le travail de futures extractions. Inutile de préciser que le quadruple trou dans la mâchoire fut une porte royale d'entrée pour les infections. Elle me demanda candidement de l'aspirine pour la douleur et un jour de congé mais, d'autorité, je l'embarquai dans ma voiture pour la conduire au dispensaire à deux heures de route de là. Les médecins m'apprirent par la suite qu'elle fut sauvée de justesse d'une septicémie qu'elle commençait à développer. Ce regrettable épisode me remit en tête les mots du *Vieux qui lisait des romans d'amour* : « Je leur ai dit que j'allais me faire arracher toutes les dents, une par une, sans me plaindre<sup>2</sup> ».

Vingt ans plus tard, la régularité bi-annuelle du dentiste n'avait pas changée, au grand dam des mioches du coin (fig. 3).



Fig. 3. Quand le dentiste rapplique deux fois par an dans le bourg perdu de Tres Marías, il s'installe dans le meilleur coin de l'école (on voit les chaussettes blanches de son juvénile patient) et prévient toute infection avec son masque. De toutes les façons, en cas de problème, il lui reste toujours la solution de sa collection de dentiers (photo. S. Rostain)

Pourtant, bien que la charge d'ambulancier – et de banquier, écrivain public, avocat, mécanicien, postier, etc. – soit inhérente à l'homme de terrain, j'étais bien censé être là pour faire de l'archéologie.

### « VISE PLOUS À GAUCHE »

Longtemps, l'Amazonie équatorienne demeura dans l'anonymat archéologique (Rostain et Saulieu, 2013). Elle ne connut pas son Donald Lathrap, mais n'eut pas non plus l'excuse d'un « sentier lumineux » pour s'éterniser dans un état végétatif de pseudo-gestation. Bien sûr, il y eut un prêtre à l'éthique archéologique élastique qui révéla des sites dans les années 1980, mais la connaissance stagnait. Ce n'était pourtant pas faute de clamer haut et fort que l'Équateur avait été, était et serait toujours un pays amazonien. Ainsi, le manuel d'histoire et géographie de classe de quatrième (*segundo curso*) publiait fièrement en 1986, carte à l'appui

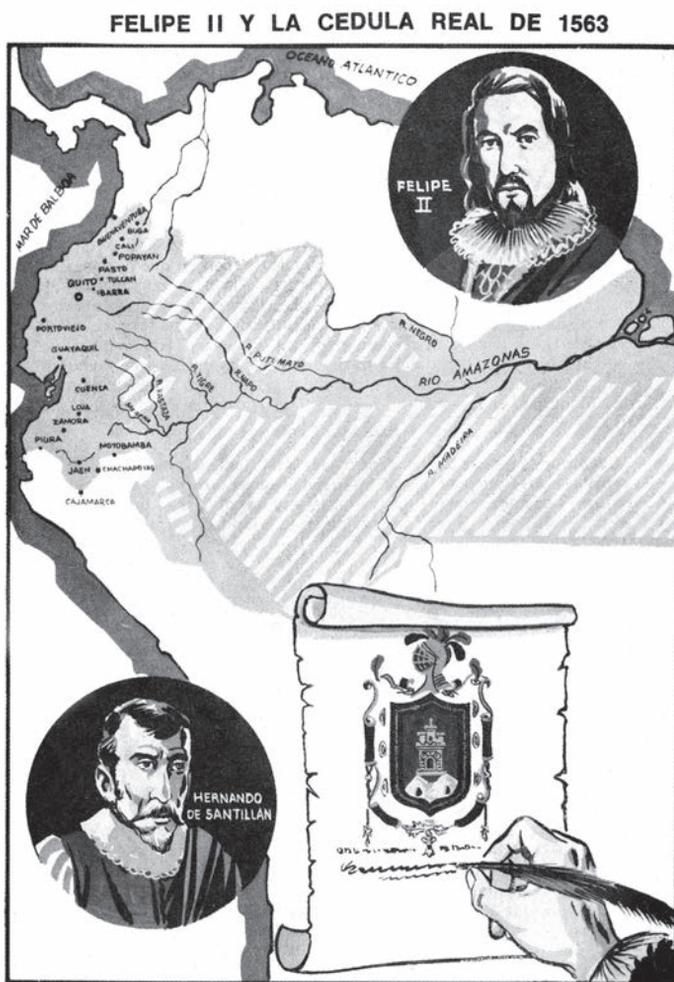


Fig. 4. Dans les années 1980, en Équateur, on enseignait encore que le pays s'étendait légalement jusqu'à l'Atlantique selon la *Cédula Real* de 1563, une façon d'appuyer la légitimité des revendications territoriales de l'Équateur sur l'Amazonie face au Pérou, sujet de guerre entre 1960 et 1998 (extrait de Navas Jiménez, 1986, p. 32)

(fig. 4), que : « tant en 1563 qu'en 1740, le fleuve Amazone, et avec lui les régions de Mainas (*Oriente*) septentrional et méridional, furent et continueraient d'être équatoriens. En l'An 1563, l'extension de notre pays était de 1 037 390 km<sup>2</sup>, réduits aujourd'hui à 270 670 km<sup>2</sup>, à cause du vandalisme de la Colombie, du Brésil et du Pérou, naturellement<sup>3</sup> » (Navas Jiménez, 1986, p. 33). En réalité, ni les faits présents et passés, pas plus que la recherche amazonienne n'appuyaient alors ce nationalisme outré et déplacé.

À l'inverse de cette misère historique, l'anthropologie (y compris l'ethnohistoire) florissait à la même époque en Amazonie, notamment grâce aux travaux de Philippe Descola (fig. 5). Celui-ci se désolait toutefois du manque de profondeur historique dans les données disponibles sur les populations sylvoicoles. Les seuls documents plus ou moins fiables étant, d'une part, les archives de la tardive colonisation espagnole de la région et, d'autre part, le savoir même des communautés autochtones sur leur passé. Entre ces sources écrites et la tradition orale, un grand vide comblait confortablement un trou d'ignorance archéologique.



Fig. 5. Jusqu'aux années 1970, la rareté des travaux et publications sur les Jivaro, au même titre que leur mode de vie particulier, a contribué à les entourer d'une aura de mystère, de danger et de sauvagerie. Cette bande dessinée belge des années 1940 est un bon exemple de cette réputation que les ouvrages scientifiques ont, depuis, fortement atténuée. Si elle n'échappe pas à quelques poncifs en remobilisant les vieux clichés de l'aventure, cet « Alerte ! Les Jivaros ! » fait pourtant preuve d'un réel travail documentaire (ill. G. Bourdin, 1946)

L'anthropologue ne pouvait évidemment se contenter d'une telle situation désastreuse. Philippe Descola aida donc à la création d'un poste d'archéologue à l'Institut français d'études andines pour pallier ce manque. Ce fut grâce à cette volonté que je quittais mes marécages et bois guyanais au milieu des années 1990 pour me diriger vers l'ouest, ainsi que l'avait fait mon prestigieux prédécesseur Jules Crevaux qui partit de « Cayenne aux Andes » à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est seulement armé de quelques livres d'anthropologie et d'une truelle que je m'engageais dans la vallée équatorienne de l'Upano. Elle était localisée à l'ouest du bassin du Pastaza, où Philippe Descola espérait voir prospecter et prospérer les archéologues, un peu plus à gauche sur la carte donc. Ce n'est cependant pas n'importe quelle vallée qui fut choisie. L'indélébile cicatrice d'un coup de couteau titanesque forme le couloir de l'Upano au pied des Andes. Cette rivière présente une étrangeté géographique, vraisemblablement liée aux aléas telluriques. Après un cours orienté du sud-ouest vers le nord-est depuis le sommet de la cordillère, elle prend un virage à 180° pour descendre en ligne droite vers le sud, tout en longeant la faille sismique du sub-andin, entre deux cordillères. Son flux est bordé de hautes terrasses verticales qui ont connu une surrection rapide à cause de puissantes forces issues des entrailles de la terre. Celles-ci se manifestent en outre dans le ciel par l'intermédiaire du colérique Sangay, un monstre volcanique culminant à 5 230 m et dont les fureurs s'entendent jusqu'à 600 km de là.

Ce n'est pourtant pas la vigueur de Vulcain qui impressionne le plus le voyageur curieux, mais l'œuvre monumentale des humains. En effet, bien avant l'ère chrétienne, les habitants se mirent à creuser de toutes parts pour remodeler la vallée à leur goût (fig. 6).

Durant des siècles, ils ont construit des milliers de complexes de tertres artificiels de terre et des réseaux d'interminables chemins rectilignes creusés le long du bord des terrasses de l'Upano pour connecter les multiples complexes architecturaux (Rostain, 2012 et 2013).

Bien plus qu'un simple site, c'est tout ce bassin étroit et droit de l'Upano qui a été modifié sur des dizaines de kilomètres de longueur par les populations précolombiennes. Les complexes de monticules s'échelonnent des deux côtés de la rivière, connectés entre eux par un réseau alambiqué de chemins creusés (fig. 7).



Fig. 6. Les monticules artificiels de la vallée de l'Upano, Équateur, forment des complexes précisément ordonnés, dont le modèle de base en carré avec une place centrale se répète à l'infini (photo. S. Rostain)

On s'interroge encore pour savoir si cette multitude de sites monumentaux correspond à un pouvoir central contrôlant un vaste territoire ou à plusieurs petits chefs locaux implantés dans des palais de bois perchés sur les tertres. Ce dernier cas de figure pourrait évoquer, dans une région très éloignée, les micro-royautés natchez ou powhatan des États-Unis. Reconnaître une telle « monarchie primitive » permettrait d'expliquer l'émergence des sociétés dites « complexes » dans les basses terres sud-américaines. Il serait utile d'étendre le questionnement à l'échelle continentale puisque le phénomène archéologique des plates-formes sur monticules pyramidaux traverse une grande partie de l'Amérique, du nord au sud.

Par ailleurs, les anciens occupants de l'Upano connurent une fin tragique, comparable à celle de Pompéi, puisqu'ils furent engloutis au début de notre ère par une colossale éruption du proche Sangay. On peut donc prédire sans trop de risque de se tromper que cette « Vallée des rois amazoniens » à l'histoire épique est destinée à être – un jour – reconnue comme un site précolombien majeur d'Amazonie (Rostain et Jaimes Betancourt, 2017).

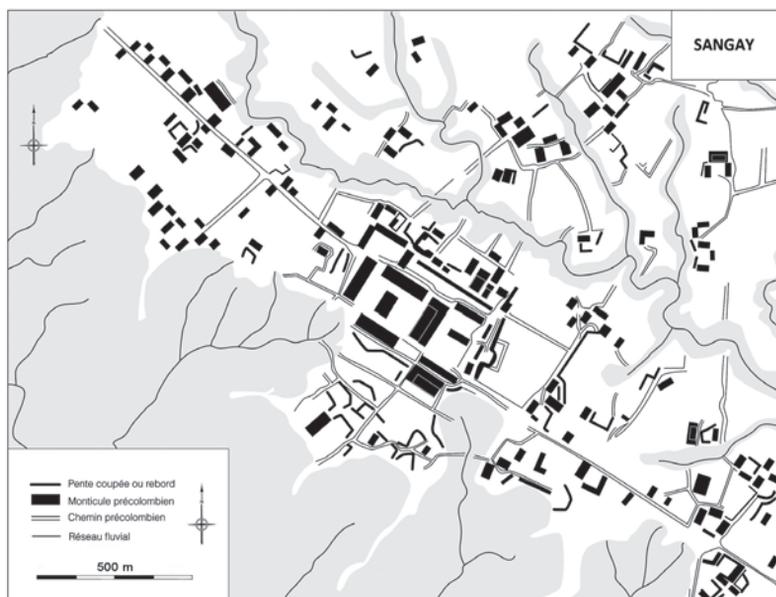


Fig. 7. Le plan des terres et chemins creusés du centre de l'immense site archéologique de Sangay constitue une démonstration claire de la prodigieuse civilisation qui transforma et aménagea si profondément le paysage de la vallée de l'Upano (dessin S. Elies et S. Rostain)

Cette effervescence culturelle dans le bassin de l'Upano dut faire face à un bouillonnement terrestre autrement plus violent (Rostain, 1999). Agacé de ce fourmillement humain sur son échine, Gaïa s'ébroua en provoquant le réveil du monstre de magma qui domine la vallée de l'Upano. C'est ainsi que le Sangay déversa sa colère laharique dans ce corridor, emportant dans un flot de terreur la prétention des humains avec leurs rêves de pouvoir. « Une nuée rouge et effrayante, déchirée par les zigzags rapides et scintillants d'un souffle de feu, s'entrouvrait, formant de longues flammes, semblables à des éclairs mais plus grandes. Peu de temps après, la nuée descend sur la terre... » racontait, encore terrifié des années après la catastrophe du Vésuve, Pline le Jeune dans sa lettre à Tacite en 104 ap. J.-C. Une description qui pourrait tout autant s'appliquer à l'éruption du Sangay qui mit fin à l'éclatante culture Upano. Car, que

l'on ne se trompe pas, ce désastre n'eut rien à envier à celui des Latins antiques, même s'il n'y eut probablement pas de mort « cartoonique » comme celle de cette récente découverte archéologique du squelette d'un infortuné écrasé par une énorme pierre de taille tombée d'un édifice durant l'éruption en Campanie ; une mort tragicomique digne d'une victime romaine d'Obélix. Les indices actuels laissent en tout cas penser que la vallée de l'Upano fut réellement une Pompéi amazonienne.

#### « JE VOUDRAIS SAVOIR COMMENT VOUS AVEZ DÉCOUVERT LE FÉTICHE<sup>4</sup> »

Mais comme les humains apprennent trop rarement de leurs erreurs, « car la folie de Dieu est plus sage que les hommes », rappelle la première lettre de l'apôtre saint Paul aux Corinthiens, de nouvelles populations vinrent coloniser la vallée de l'Upano, redevenue sereine après quelques siècles de cicatrisation. Avant l'an mil, des groupes amérindiens s'implantèrent sur les terrasses désertées depuis belle lurette. Les monticules artificiels de terre n'échappèrent évidemment pas à leur sagacité, aussi profitèrent-ils de l'aubaine pour construire leurs maisons dessus. En effet, dans une région où les sempiternels ciels gris de pluie ne sont égayés que par les couleurs des arcs-en-ciel, vivre dans un bas-fond peut vite devenir un enfer de boue. C'est pour cela que l'on s'installe de préférence sur une hauteur, naturelle ou pas, alors, quand elle a été élevée par des prédécesseurs, pourquoi se priver ?

Malgré la défiance et l'obscurantisme de collaborateurs et de services officiels, je choisissais de fouiller de grandes aires par décapage progressif. L'archéologie à grande échelle n'avait jamais été pratiquée en Amazonie équatorienne, aussi effrayait-elle car on s'en tenait encore à la très sage et trop classique fouille en « cabine téléphonique<sup>5</sup> », bien que cette ligne de conduite réponde presque toujours aux abonnés absents. L'ouverture d'une grande superficie sur un sol d'occupation autorisa à l'inverse une perception synchronique et une mise en connexion des traces et des vestiges. Les fouilles furent lumineuses car, dans peu d'occasions sous les tropiques, il fut aussi évident de lire les archives du sol (fig. 8).

Grâce à cette approche, un sol de près d'un millénaire d'ancienneté, mais remarquablement conservé, put être mis en évidence au sommet d'un tertre du site de Sangay. D'une certaine manière, on avait l'impression que le moment d'abandon avait été congelé dans le sol. En interprétant les vestiges avec un effort d'imagination minimal, il était possible de retrouver les fonctions des différentes aires, les activités pratiquées et plus encore (fig. 9).



Fig. 8. La découverte de vestiges importants en cours de fouille est toujours un moment particulièrement émouvant, comme ici la mise au jour de deux meules à maïs, dans la Tola Centrale du Complexe xi du site de Sangay, prélude à la révélation d'un sol archéologique millénaire très bien conservé (photo. S. Rostain)

C'était une maison ovale couvrant quelque 80 m<sup>2</sup>, dans laquelle vivait vraisemblablement une famille. Comme souvent, l'essentiel des artefacts et des éléments retrouvés pouvaient être attribués au domaine féminin, pour la cuisine, la conservation de la nourriture et le filage, révélant les structures alimentaires de la maisonnée. Un détail intéressant était la présence de paires d'outils, comme deux meules de pierre disposées en vis-à-vis, ou deux fusaiöles à coton. Ces binömes firent naître l'idée de deux femmes vivant sur place, chacune possédant ses propres ustensiles. On serait donc en présence d'une société polygame, du même type que celles encore présentes en haute Amazonie.

Bien plus que cela, bien des aspects de cette implantation rappelaient les caractéristiques des populations régionales actuelles (Rostain, 2011), dont beaucoup avaient été décrites par Philippe Descola dans *La Nature domestique* (1986). Par exemple, la sélection d'un spot élevé en bordure d'un cours d'eau était un point crucial, car on cherchait un espace sec et

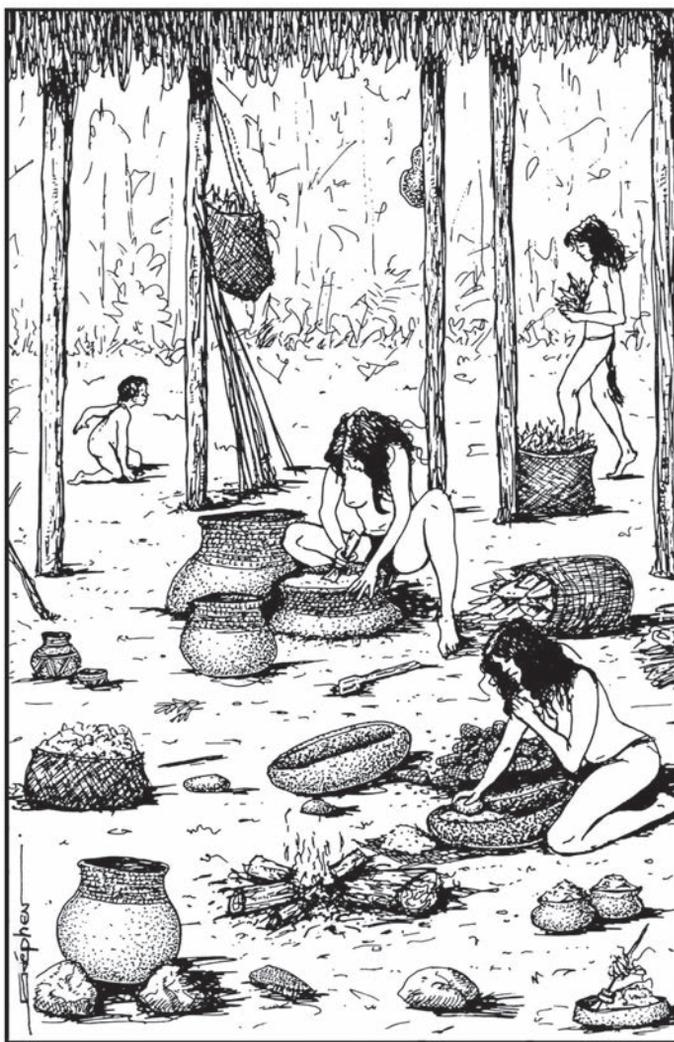


Fig. 9. Le sol archéologique de la Tola Centrale du Complexe XI du site de Sangay exposait des poteries entières, des meules et molettes de pierre, divers outils, des fosses, trous de poteaux, foyers et graines brûlées d'aliments. Il était si bien préservé qu'il a été possible de reconstituer les activités qui s'y sont déroulées il y a près de mille ans (dessin S. Rostain)

non boueux. Aujourd'hui, les hautes berges sont préférées, tandis que dans le site de Sangay, les derniers arrivants n'eurent que l'embaras du choix tant les monticules construits par leurs prédécesseurs étaient nombreux. Comme l'habitat était au sommet d'un ravin surplombant le ruisseau, un chemin en pente douce avait été creusé pour faciliter l'accès, de manière similaire à aujourd'hui. En outre, les maisons étaient isolées comme dans les communautés jivaro modernes.

Les vestiges et traces découverts dans l'habitat archéologique sont tout aussi comparables à ceux des maisons actuelles. Les poteries montrent de troublantes affinités, que ce soient les énormes jarres globulaires à col *corrugado*<sup>6</sup>, les bols simples ou de petites jarres peintes de motifs striés rouges et blancs. Le matériel de mouture se composait de grosses meules de basalte poli en forme d'auge dans lesquelles était broyé le maïs avec une molette rectangulaire, pour préparer de la *chicha*, comme de nos jours. Un grain de maïs carbonisé a même été trouvé collé contre la paroi interne d'une des jarres. On trouva également des fosses de stockage ou pour maintenir les vases à base ronde, ainsi que plusieurs foyers dispersés. La disposition même des activités montrait des similitudes avec le présent : cuisine au centre, aire de conservation en jarres vers l'est, fusaïoles à coton à l'ouest. La division de l'espace laissait entrevoir une distinction entre espaces féminin et masculin à l'intérieur même de l'habitat. L'omniprésence féminine était telle qu'on n'a trouvé aucun artefact dont l'usage pouvait être attribué exclusivement à l'homme. L'organisation spatiale d'une unité familiale indépendante précolombienne a ainsi pu être appréhendée.

En somme, les particularités de cette maison étaient comparables à celle d'une demeure shuar ou achuar actuelle où des frontières invisibles séparent le domaine des femmes de celui des hommes. Cette distinction sexuelle de l'espace constitue un autre point de convergence important entre passé et présent. Au-delà des analogies, on pouvait inférer que cette implantation archéologique attestait de l'antiquité de la culture dite « jivaro » dans le bassin de l'Upano, repoussant de quelques siècles leur émergence dans la région.

Loin des supputations sur le commerce à longue distance sur la base d'incertaines typologies céramiques ou de vacillantes hypothèses sur les guerres, invasions ou destructions de tribus ennemies, la fouille par décapage d'un espace familial fermé a ouvert les portes de l'intimité des habitants de l'Upano à la veille de l'arrivée des Européens sur le continent.

## « WÉ HOUN GOUN ! STOUN ERIKOS !<sup>7</sup> »

Voilà ce que je pus apprendre du paysage et du passé de la haute Amazonie où Philippe Descola m'avait envoyé. Rarement, le titre de son livre, *La Nature domestique*, aura été aussi approprié à la situation amazonienne ; une transformation anthropique de l'état de la forêt déjà entamée il y a plusieurs millénaires. Il enfonça le clou quelques années plus tard, réitérant cette perception autre, en nommant « Anthropologie de la nature » sa chaire au Collège de France. Philippe Descola prouva à de multiples reprises que « la science est l'esthétique de l'intelligence », ainsi que le soutenait Gaston Bachelard il y a près de cinquante ans.

Au-delà d'une simpliste approche disciplinaire, le monde doit être entendu dans sa globalité. Philippe Descola a démontré de manière très convaincante que les scientifiques se devaient de dépasser leur champ d'étude pour comprendre une situation et un paysage inconnus.

Car, comme l'écrivait John Steinbeck dans ses jeunes années (Steinbeck, 1989, p. 109) :

« L'homme est le seul animal dont l'intérêt et l'élan vital se situent en dehors de lui-même. [...] Le monde est labouré, coupé, déchiré, dynamité par l'homme. Sa flore a été balayée et changée, ses montagnes abattues par l'homme, ses plaines jonchées des débris de son existence. Si ces changements ont été apportés, ce n'est pas parce qu'ils étaient exigés par une quelconque capacité technique inhérente, mais parce que son désir a créé cette intelligence technique. »

L'une des voies d'accès à cette connaissance implique l'intégration des humains et des non-humains dans le processus cognitif du savant. En effet, en Amazonie, l'humain a en partie fabriqué son paysage car il ne s'est pas seulement adapté, mais a créé certaines conditions de son environnement en changeant la composition de la couverture végétale et en favorisant la biodiversité, en provoquant une mutation chimico-mécanique des sols (la fameuse « *terra preta* ») et en sculptant la superficie par des creusements de canaux ou des édifications de tertres. Ce paysage tropical particulier dont la richesse naturelle est si vaste mais que l'agent humain a modelé selon ses désirs et besoins est un legs exceptionnel pour l'humanité. Hélas, peu de cas est fait de cet héritage, les plus récentes populations valorisant peu ou pas ce trésor. Bien plus, quelques habitants récents rejettent ce

monde forestier particulier pour rêver un nouveau paysage complètement inadapté et contraire aux réalités tropicales.

Une situation que Philippe Descola dénonce depuis longtemps (Descola, 2005, p. 73) :

« Avec ses alignements de palmiers et ses carrés d’herbe rase où alternent manguiers, gloriottes et massifs de bambous, la place principale de Belém offre la garantie d’une alternative : des plantes tropicales certes, mais maîtrisées par le labeur des hommes, triomphes de la culture sur la sauvagerie forestière. Ce goût des paysages bien léchés, on le retrouve du reste dans les chromos qui trônent dans tous les salons, hôtels et restaurants des petites villes d’Amazonie : sur les murs marbrés d’humidité, ce ne sont qu’alpages semés de chalets fleuris, chaumières enfouies dans le bocage, ou austères rangées d’ifs dans des jardins à la française, symboles d’exotisme sans doute, mais contrastes nécessaires à la trop grande proximité d’une végétation débridée. »

Mais, plus qu’une simple négation du milieu, les populations occidentales ont cherché à détruire un environnement effrayant dont elles ne saisissaient pas les subtilités (fig. 10). Un des cas les plus représentatifs de cette incompréhension fut la tentative amazonienne de Henry Ford, fameux pionnier de l’industrie automobile nord-américaine. Dans les années 1930, il lui prit la lubie, apparemment juteuse, de planter des arbres à caoutchouc pour ses pneus dans le bas Amazone, créant même la ville champignon de Fordlândia. Ce furent d’ailleurs les champignons parasites de l’hévéa qui eurent rapidement raison de ses ambitions. Un échec économique qui ne rebuta pourtant pas de nombreuses autres entreprises privées, tout autant destinées au fiasco.

Bien au-delà de ces simples déroutes capitalistes, les offenses faites à la forêt sont innombrables et, surtout, fréquemment irrémédiables. On a été pris d’une frénésie incontrôlable dans l’exploitation démesurée des ressources. Tel l’enfant tombant dans le pot de confiture qu’il croit inépuisable, on déforeste, on extrait or, pétrole ou bauxite, tout en empoisonnant allégrement la nature de rejets mortels de mercure. L’impudence est telle qu’en Équateur, les compagnies pétrolières justifiaient l’épandage des déchets d’exploitation sur les routes en expliquant aux Waorani les bienfaits de ces produits cancérigènes sur la santé et leurs progrès civilisateurs.

L'Amazonie ! L'Amazonie outragée ! L'Amazonie brisée ! L'Amazonie martyrisée ! Jamais un paysage aussi majestueux que cette sylvie n'aura eu à assister au grand cirque des plus nobles sentiments et des plus viles exactions des humains. Ces dernières sont en passe de gagner le combat. La Guyane française est un bon exemple de cette désespérante bataille conte le cynisme libéral. Les pandores sont épuisés de courir après des fantômes, chaque camp d'orpailleurs illégaux détruit en voyant repousser deux un peu plus loin dans la jungle. C'est affronter une hydre de mercure dont les têtes coupées repoussent sempiternellement pour se mettre au service du dieu du commerce et des voleurs. L'épidémie est toujours plus vive, avec son cortège de nuisibles dommages : destruction des biotopes, pollution incontrôlable, mortalité de la faune, maladies nouvelles chez les autochtones, etc.

À l'heure où l'Anthropocène atteint ses limites de viabilité et où l'avenir effraie, il peut être judicieux de regarder derrière soi pour tirer parti des leçons passées. L'anthropologie et l'archéologie, et plus



Fig. 10. Ce restaurant d'Amazonie, de la rive du Guaviare en Colombie, affiche l'incontournable tableau bucolique (à gauche), représentant souvent une cascade d'Europe ou une montagne enneigée (photographie S. Rostain)

généralement l'interdisciplinarité, offrent des voies d'accès à cette compréhension.

Le monde occidental aura été l'assassin et même le fossoyeur d'une Amazonie prospère et radieuse. Le moins que l'on puisse faire est d'étudier les causes et les mécanismes de cette tragédie, tout en cherchant les traces des sociétés passées, en écoutant les discours des peuples autochtones actuels et en intégrant les savoirs écologiques locaux. « Ah ! Ah ! Maintenant nous faisons des autopsies ! [...] Évidemment, c'est un grand progrès<sup>8</sup> ».

## BIBLIOGRAPHIE

- BACHELARD, Gaston, 1970, *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- BOURDIN, Georges, 1946, *Alerte ! Les Jivaros !*, Liège, Éditions Chagor-Gordinne.
- DESCOLA, Philippe, 1986, *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Fondation Singer-Polignac & Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme.
- , 1993, *Les Lances du crépuscule. Relations Jivaros, Haute Amazonie*, Paris, Plon (« Terre humaine »).
- , 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).
- HERGÉ, 1943, *Les Aventures de Tintin et Milou. L'Oreille cassée*, Paris/Bruxelles, Casterman.
- NAVAS JIMÉNEZ, Mario, 1986, *Historia, geografía y civica*, manual escolar, segundo curso, Quito, éditeur inconnu.
- ROSTAIN, Stéphen, 1999, « Secuencia arqueológica en montículos del valle del Upano en la Amazonía ecuatoriana », *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 28 (1), p. 53-89.
- , 2011, « Ethnoarchaeology of the Amazonian house. Pre-Columbian and Jivaro continuity in Ecuador », p. 455-475 in Corinne L. Hofman et Anne van Duijvenbode (sous la dir. de) : *Communities in contact. Essays in archaeology, ethnohistory & ethnography of the Amerindian circum-Caribbean*, Leiden, Sidestone Press.
- , 2012, « Between Sierra and Selva. Pre-Columbian landscapes in the upper Ecuadorian Amazonia », *Quaternary International*, 249, special issue Human Occupation of Tropical Rainforests, N. Catto (sous la dir. de), Elsevier, p. 31-42.
- , 2013, *Islands in the rainforest. Landscape management in pre-Columbian Amazonia*, serie « New Frontiers in Historical Ecology », Walnut Creek, Left Coast Press.

ROSTAIN Stéphen et Carla JAIMES BETANCOURT (sous la dir. de), 2017, *Las Siete Maravillas de la Amazonia precolombina*, IV Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica, La Paz, Bonner Altamerika-Sammlung und Studien, Plural Editores.

ROSTAIN Stéphen et Geoffroy de SAULIEU, 2013, *Antes. Arqueología de la Amazonía ecuatoriana*, Quito, IFEA, IRD, IPGH.

STEINBECK, John, 1989, *Dans la mer de Cortez*, Arles, Actes Sud (1<sup>re</sup> éd. 1951).

## NOTES

1. Merci à Geoffroy de Saulieu pour ses stimulantes conversations durant nos missions de terrain ces dernières années.

2. « *Un viejo que leía novelas de amor* », Luis Sepúlveda, 1992.

3. Ma traduction.

4. « La nature [...] est un fétiche qui nous est propre, fort efficace au demeurant, comme tous les objets de croyance que les hommes se donnent pour agir sur le monde » (Descola, 2005, p. 113).

5. La fouille en cabine téléphonique consiste à creuser un sondage d'un mètre carré par niveaux arbitraires afin de déterminer la stratigraphie et de reconstituer la chronologie des occupations anciennes. Cette méthodologie subjective, bien que parfois incontournable, est remise en cause par beaucoup d'archéologues.

6. Décor fait de colombins d'argile superposés non lissés et donc visibles, donnant un effet de tôle ondulée. Des séries d'impressions digitales, des marques d'ongles ou de petites incisions verticales peuvent les adorer.

7. « Voulez-vous une fois partir ! Espèces de stupides ! » en arumbaya dans *L'Oreille cassée*, ou plutôt en marollien, dialecte belge.

8. « *La mala hora* », Gabriel García Márquez, 1962.



# ON THE POLITICAL ECONOMY OF THE ENCHANTED UNIVERSE

by

Marshall SAHLINS

*cultural anthropologist, Charles F. Grey Distinguished Service  
Professor of Anthropology Emeritus, University of Chicago*

Allow me to put the issues first in a larger historical and anthropological context: it may well help situate the radical importance of Philippe Descola's observations on political economy—and also justify the commentary that is the subject of this paper. The larger context is the world-historical break between “immanentism” and “transcendentalism” in sociocultural formations generally and the material provisioning of society particularly. In a path-making book of his own, Alan Strathern (2019) traces this ontological transformation to the philosophies and especially the world religions spawned by the Axial Age of the first millennium BCE from its original centers in Palestine, Greece, Northern India, and China. All the world before that and around that was by contrast an Age of Immanence. For until the universal religions exiled divinity to an “other world”, the gods, ancestors, animistic beings, and other such “spirits” or metaperson powers were immanent in human existence as the decisive participating and potentiating agents of social action. I say “metaperson” or “metahuman” because the cosmic host of beings or “spirits” encompassing and empowering human societies themselves had the essential attributes of persons<sup>1</sup>. For the greater part of human history and the greater number of societies, human existence as culturally constituted has been heteronomous, subject to the governance of metahuman forces of life and livelihood. One might speak of a “determination by the religious basis”—

until religion went from an immanent infrastructure to a transcendent superstructure.

Adopting Strathern's revelatory description of this fundamental ontological break, the following then seem to me the important implications for a new economics: one that conceptually recognizes the dependent position of human society in an enchanted universe populated by the metahuman agents of people's welfare.

To the extent that transcendentalism has penetrated given societies—which is variable and probably never complete, as Strathern demonstrates—it entails a revolution in cultural order. It ends an immanent regime in which metaperson beings and forces comprised an all-round substrate of social action, structurally compounded with the human means of livelihood, reproduction, social order, and political authority as the prerequisite condition of their efficacy. By contrast to the vital agency of immanent metapersons, the transcendental revolution depersonalized the earthly human habitat, such that people, by their own informed action, became economically, socially, and politically self-determining. More or less. Referring to the ancient Hebrews, Henri Frankfort (1978, p. 343) spoke of an “austere transcendentalism” that comes close to an ideal-typical description. “The absolute transcendence of God”, he wrote, “is the foundation of Hebrew religious thought”. For all that God is the first and final cause of existence, He is “unqualified, ineffable, transcending every phenomenon”.

Devoid of divinity, the human world would now be reorganized on a new ontological basis that realized the transcendental divide in a suite of overworked binary oppositions: as between spiritual and material, culture and nature, natural and supernatural, subject and object.

On such ontological bases, the cultural order would be divided into the semi-autonomous domains of economy, society, polity, and religion, externally related to one another mimetically, metaphorically, and functionally. In the immanentist ethnographies, the metapersonal regime had been indissolubly bound to human life practice in all significant respects: integrally synthesized, that is, like an element in a chemical molecule or a bound morpheme in a natural language. “Religion” in an immanentist cultural order—the metapersonal host of gods, ancestors, masters of animal species, and the rest—is the precondition of human material and social powers; whereas in the modern transcendentalist order it is an ideal afterthought, a symbolic reflex of *sui generis* real-political relations.

Enter Philippe Descola<sup>2</sup>. First published in 1986, his masterful ethnography, *La Nature domestique*, addressed the Achuar of the Upper Amazon in terms of the anthropological debate that had been raging for some time between “symbolic” and “materialist” or “ecological” interpretations of cultural order, as witness the subtitle “*Symbolisme et praxis dans l’écologie des Achuar*”<sup>3</sup>. Anthropology has been hung up on its own versions of the immanentist-transcendentalist transition, notably by using the terms appropriate to the latter—the oppositions of spiritual/material, natural/supernatural, and their ilk—in describing cultures organized in the mode of the former. Addressing the two viewpoints, Descola was explicitly aware he was risking a kind of ethnographic schizophrenia, and indeed undoing these contradictions resulted in some remarkable findings—including a pivotal theoretical conundrum that will provide the starting point of the present commentary.

Descola had encountered a complex “symbolic” order of the immanentist mode: “nature” and “culture” combined on the common ontological ground of the human condition, thus encompassing the Achuar and the metaperson hosts of their habitat in intersubjective relations that constituted a universal system of sociality. Providing a luminous description of the person-attributes of plants, animals, and the natural habitat, and notably of their interaction with humans, Descola effectively revived the study of animism on a new and fruitful basis, as many scholars who followed his lead have testified. Perhaps less commonly recognized, his own further reflections on what such practices as “production” and “work” could mean where the necessary agents and consumable “objects” of human activity were themselves autonomous personages amounted to the lineaments of a new economic science: as it were, the political economy of an enchanted universe—a designation that would appropriately cover most of the societies known to anthropology. The useful conundrum this symbolic praxis posed to his own ethnography was revealed by the precise quantitative studies he undertook on the ecological side, as on the effort-inputs and product-outputs of men and women in subsistence activities. Particularly in the matter of agriculture, he discovered a direct relationship between the unfailing skills of Achuar cultivators and such uncertainties about the outcome on their part as to invite the necessary intervention of metahuman beings and powers: a combination of human competence and spiritual dependence that defied the common anthropological understandings about when there is religion.

Descola refers to the common understanding as Leslie White (1949, p. 272) expressed it: that the supernatural intervenes where humans have little technical control, as in hunting, warfare, or horticulture. (As students at Michigan not long after World War II, we commonly abbreviated the theory as “people find God in foxholes”). Malinowski (1948) might be equally cited for his claim that Trobriand Islanders selectively resorted to magico-religious techniques where they thought the undertaking was hazardous, deep-sea fishing or voyaging, for example, as opposed to fishing in the calm waters of the lagoon. But for Achuar, as Descola demonstrates with quantitative precision, the theory generally does not hold, inasmuch as the risks they fear are “imaginary”. Here is how he puts the apparent contradiction:

“Achuar gardens are exemplary testimonial to the degree of technical sophistication attained by slash-and-burn cultivators in certain indigenous societies of the Amazon Basin. Highly productive, demanding relatively little labor in comparison with its productivity, providing an extensive variety of products, perfectly adapted to climate and soil conditions, free from epidemics and parasites, Achuar agriculture eschews all contingencies. [...] One cannot help but being surprised, then, that in spite of everything, the Achuar see the daily gardening routine as fraught with dangers. Unlike the great majority of Amazonian societies, the Achuar consider that the growing of manioc must be surrounded by a tight web of ritual precautions. Gardening in general, that is, the manipulation and treatment of cultivated plants, therefore demands a definite set of symbolic preconditions in order to be effective” (1996a, p. 191).

But then, Achuar live in a universe populated by a multitude of metapersonal beings whose intervention in human affairs, for better or worse and far beyond gardening, involves virtually the entire cultural repertory of social action. Descola’s solution to the gardening conundrum will largely depend on its inclusion in a cosmic order, where: “Throughout the year, upstream and down, beneath the ground and beneath the waters, nature appears as a great continuum of sociality. In this way, these peripheral sites inaccessible from the domestic sphere are conceptually annexed by human praxis as the sources likely to nourish men’s condition of possibility” (*ibid.*, p. 76). The Achuar are the only “complete humans”,

but animals, plants, and virtually all terrestrial and celestial phenomena are non-human persons likewise endowed with souls (*wakan*), and accordingly more or less endowed with consciousness, will, agency, and their own languages—thereby in more or less interaction with people. Some worldly entities may be in effect non-entities, but Descola's observation that humanity is the general ontological condition remains warranted on two grounds: first, even where communication of other person-phenomena with humans is precluded by different language skills, they are overcome in the interspecies concourse of souls interacting in dreams and trances; and secondly, even apparent non-entities may take on person-attributes in particular circumstances and contexts (Taylor, 2017). (A dead tree-trunk lying on the ground may be just that until one stumbles over it.) From this follows an oft-cited notice of a unitary immanentist reality in regard to which the analytic dualisms of culture and nature, natural and supernatural, are not pertinent:

“[I]t is obvious that the idea of nature as the domain of all phenomena occurring independently of human action is completely foreign to the Achuar. For them the natural is no more ‘real’ than the supernatural. [...] The Achuar do not see the supernatural as a kind of reality separate from nature, for all of nature's beings have the same features as mankind, and the laws they go by are more or less the same as those governing civil society” (Descola, 1996a, p. 93).

“[...] The natural and the supernatural, human society and animal society, material sheath and the life of the spirit are conceptually on the same plane, but methodologically they are separated by the respective conditions that govern access” (Descola, 1996a, p. 100).

So like premodern or immanentist societies the planet around, the Achuar are encompassed in a metapersonal regime of cosmic proportions, peopled by a variety of spirit-beings on whose powers their own existence depends<sup>4</sup>. Also like many other such societies, the Achuar are thereby subject to hierarchical relations beyond any they know themselves. The Achuar are characterized by Descola as “a near caricature of zero degree of social integration” (*ibid.*, p. 81), lacking chieftainship, village communities, or unilineal descent groups. Yet the animal-persons they hunt and the major plants they cultivate, especially manioc, have near-equivalents of

such institutions. The animals are controlled by spiritual game-mothers with whom the Achuar have to negotiate hunting agreements, as well as by particular species-masters with whom hunters are in more intense intercourse. Note that as personified classes of beings of the same kind, such orders of metapersons constitute at once categorical entities of a realist form and hierarchical social structures in which the dominant class-being, game mother or species master, is a distributed person, manifest in the individual members. Or as Descola put it, the species master “is the ultimate incarnation of the species’ aptitudes and their emblematic representative rather in the manner of the essential forms of Platonic philosophy that exist forever in the empyrean of ideas, like so many models of the elements of the world” (1996b, p. 126). Here the individual animals are the elements; and even as they participate in the emblematic class-being, they have their own distinctive characters, with whom the hunters are also continuously engaged in the course of the chase. All this notably applies to the outstanding figure of Nunkui, mother of all cultivated plants—thus of central interest here as the “symbolic” source of agricultural growth on whom Achuar depend notwithstanding all their technical expertise<sup>5</sup>.

Nunkui is an all-round civilizing heroine—why not call her a goddess?—for she is the origin, too, of women’s domestic arts of pottery-making and cooking, and her powers must be ritually solicited in these domains as well. Above all, direct, harmonious, and constant commerce between women gardeners and Nunkui is required at every stage of the agricultural process for the cultivations to flourish and bring forth abundant yields of her offspring—manioc, peanuts, and other crops. For this the women require a suitable knowledge of the secretly-acquired and clandestinely-uttered *anent* or ritual songs by which their souls enlist Nunkui’s fertilizing powers. Involving a complex interplay of voices, metaphors, and subject positions, the *anent* empower the women to take on the identity of Nunkui and nurture the plants as their own children; or on some occasions the gardeners are translated into daughters of the goddess (in effect creating a cosmological matrilineage of three generations without precedent in human society itself [Karsten, 1935, p. 128]). Accordingly, on the “symbolic” side, a woman’s success in gardening is directly related to her ability to become a “Nunkui woman” by virtue of the ritual repertory at her command. By the same symbolic token, those who offend the goddess put themselves at risk of “Nunkui’s

Curse”: the threat that she will withdraw the food plants altogether, as she did to punish a foolish woman in primordial time. In sum:

“The harmony that reigns among cultivated plants is ensured by Nunkui’s invisible presence in the garden; it is reflected concretely by the size of the tubers and roots, the abundance of the harvests, the vigor of the plants, and the length of their productive life. It is therefore imperative that a woman secure Nunkui’s constant presence in the garden and that she take every precaution not to offend her, in order to avoid the terrifying risk of a new mythological catastrophe” (Descola, 1996a, p. 197).

But unless I am mistaken, the risks to the gardens are themselves “symbolic”. So far as I can make out, what these expert cultivators are said to fear are damages to their crops, their children, and themselves as inflicted by the metaphysical agency of hostile personages. Beside Nunkui’s punishments, Descola tells of the threats posed by jealous women who call out evil spells on prosperous gardens, the soul power conveyed in their malicious *anent* working its effects on the souls of the plant-persons (*ibid.*, p. 212). Or again, as manioc thrives by means of blood, the plants pose a vampiric danger to gardeners and especially their vulnerable children (*ibid.*, p. 204 and p. 304). Contrary to received anthropological tradition, it appears that the gardens are not governed by spirits because they are at risk of poor results; they are at risk of poor results because they are governed by spirits. And not only are gardens so governed. Virtually the whole spectrum of Achuar social action requires the intervention of metaperson beings and powers for its achievement—by means of *anent* for practically everything. I am reminded of the complaint of the old-time German missionary about the religiosity of certain New Guineans: “Nothing is undertaken without having recourse to enchantments” (Lévy-Bruhl, 1923, p. 308-09).

“The *anent* repertory is immense”, Descola relates, “since there are series for every imaginable circumstance of public and private life” (*ibid.*, p. 198). Addressed on a soul-to-soul basis to all manners of human and metahuman persons that inhabit the Achuar cosmos, these potent chants are engaged at every stage of significant social activity; and since, as Anne-Christine Taylor (1993, 1996, 2017) reports, the *anent* are originally bestowed by some spirit, they apparently add some ancestral force to

the rhetorical mobilization of soul powers<sup>6</sup>. *Anent* are necessary means of making war, hunting, fishing, gardening, trading, training hunting dogs (who use *anent* themselves in the chase), attracting lovers, binding spouses, arranging affinal alliances, curing illness, dealing with the dead, cooking food, sorcerizing, making pottery, making curare, etc. (Descola, 1983, 1996a). (If the theory were true that the spirits come into play where human activity is vulnerable to failure, one would have to wonder how a people so hapless as the Achuar ever could have survived to become the prophets of this religion.) Hence Descola's resolution of the apparent contradiction between the Achuar's unfailing technical proficiency in gardening and their reliance on spiritual means of agricultural production: that given the near-totality of the person-qualities of the world, including the plants they cultivate, it would hardly be reasonable for Achuar to make an instrumental exception in favor of this one domain.

“There where no distinction is made between natural and supernatural, there where the law of universal sociality annexes the plant and animal kingdom, can one possibly imagine the Achuar are so schizophrenic as to think of themselves simultaneously as *Homo faber*, exploiting a mute environment, and as one species of nature's being, sharing a fellow-feeling with all others” (1996a, p. 218-219).

Fair enough, if we take the universal sociality as given, but it remains to know the necessity of these general relations between human competence and spirit-person omnipotence, and how humans and spirits interact in cultural practice—equally, complementarily, asymmetrically? For these purposes it will be useful to take an ethnographic look at comparable cultural formations elsewhere in the Immanent Zone.

For there are comparable formations almost everywhere. The necessary combination of human craft and metahuman powers is very widely reported: as in the coral gardens of Trobriand Islanders, where “Magic appears side by side with work, not occasionally or spontaneously, but as an essential part of the whole scheme” (Malinowski, 1965, p. 1-55); or Highland Vietnam, where, “As in all animist societies, rituals form an essential part of the Katu ‘technology’ of survival” (Århem, 2016b, p. 92); or the Inuu [ex-Naskapi] of the Canadian North, for whom hunting is a “holy occupation”, and “The belief is general in these tribes, if not most of

the New World, that the mechanical devices for killing animals play only a part in the chase, that the ancillary practices of magic and religion are perhaps more cogent than the instruments of slaughter” (Speck, 1977, p. 80); or the West African Tallensi, for “In Tale thought everything that happens has material causes and conditions, but they are effective only by grace of mystical agencies which are the ultimate arbiters of nature and society” (Fortes, 1981, p. 51). In immanentist regimes the combination of technical and symbolic practices is ubiquitous. In some places, like the Melanesian island of Dobu, this all around system of social action is quite similar to Achuar.

In response to the skeptically posed questions of the ethnographer, Reo Fortune (1932), the Dobuans to a man and woman assured him that yams were persons, having been human in origin and still of the same nature (*tomot*) as human persons; that they heard and responded to the incantations addressed to them at every stage of the agricultural process, as without these spells they could not grow at all. The power of the incantations devolved ultimately from primeval gods, present from the beginning of things, who passed them to the ancestors of the totemic matrilineal groups that constitute this society. Jealously guarded property of these groups, the incantations, like Achuar *anent*, are muttered so as not to be overheard. Also like the *anent*, the Dobuan incantations are all-round forces of cultural production, without which there could be no children, as well as no yams, no success in the overseas *kula* trade, no love between man and woman, no curing of disease, and a lot more:

“The ritual of Dobu consists in the use of incantations in the performance of certain activities as canoe-making and fishing-net making, in agriculture, in soliciting presents of valuables in the annual exchange [*kula*] made by the long overseas expeditions, in the creating of love, in the making of wind and rain, in the causing and curing of disease, and in the causing of death. These are the most striking fields in which incantation is used, but it ramifies more widely. Incantations exist to strengthen the memory, to inflict mosquito plagues upon others, to exorcise them from oneself, to make coconut and betel palms bear, to create pregnancy, and to prevent unwelcome visitors from visiting again” (Fortune, 1932, p. 95-96).

“[...] This dogma, in general, is that the effects are secured by incantation, and without incantation such effects cannot come to pass.

[...] In brief, there is no natural theory of yam growth, of the powers of canoe lashings or fish nets, of gift exchange in strange places”<sup>7</sup> (Fortune, 1932, p. 197-198).

It is not that these peoples are technologically challenged or that all their projects are necessarily at risk. Whatever the chances of success, including the certainty of it, the outcome depends on metapersonal forces, whose ritual engagement in the process is therefore compulsory. Nothing is undertaken without enchantments. A commentary by Stanley Walens (1981, p. 29) on the great ethnographic corpus compiled by George Hunt and Franz Boas on the Kwakiutl is in this regard directly on point: “Rituals”, he writes, “do not act as mere palliations for human inability to perform chains of action successfully”. Rather they are ways of forcing the spirits to act on people’s behalf. And “no matter how skilled a woodcarver is”, his carving will be excellent only insofar as the spirits put their power into it. No matter how young, healthy, and sexually active a person may be, “only when the proper rituals have been performed to ensure the spirits’ placement of a soul in a human womb can pregnancy result”. The last reminds one of Godfrey Lienhardt’s report (1961, p. 39-40) on Dinka that, “the verb ‘to create’ is never interchangeable with the verb ‘to beget.’ Divinity [God] created (*cak*) men in the beginning, and the men he created beget or bore (*dhieth*) children”. Hence the words of the hymn, “God is the (real) husband of the woman and of the cattle”.

Simon Harrison’s analogous observation about the subsistence practices of the Manambu people of the Middle Sepik region of New Guinea opens a possible answer to the Big Question of ‘why always the spirits?’ Here the totemic ancestors in distant legendary villages are the sources and donors of specific foods through their respective descent groups. Only the ritual specialists of these groups have the requisite secret knowledge to call forth yams and other foods from their ancestral foyers. Hence:

“According to Avatip religion [Avatip is main Manambu village], yams are not actually created by gardening but, like all other cultivated and wild foods, they come into the phenomenal world by being ‘released’ from the mythical villages by means of ritual. In the men’s religious conceptions, all yams that could ever be grown exist already in the ritual powers of the Wuluvi-Ngawi [moiety], and their growers are not their creators but their recipients” (Harrison, 1990, p. 63).

Yet all Avatip men and women are well aware that successful yam cultivation involves planting in the right kind of soil, tending the crop appropriately during growth, and so technically forth. This is everyday knowledge common to all socialized adults. “Men and women”, Harrison writes, “know *how* yams are grown successfully. But Avatip religion [ ... ] poses and answers a different question: *why* the yams grew successfully and to whom the social and political credit is due” (Harrison, 1990, p. 63; emphasis in the original). Note that the political credit and prestige go, not to the growers, but to the custodians of the requisite rituals (Sahlins, forthcoming). The implication of particular interest here is that the people are dependent for their own existence on autonomous entities and forces—as the life powers of the yam cuttings—of which they are not the authors. For the Avatip people, to grow yams is to benefit from powers other and greater than their own: they do not create yams; they receive them from these greater powers.

I have written this too many times, and it still doesn't get less banal, pretentious or (I think) compelling: for a large range of anthropologically-known societies, the position of humanity in the cosmos is heteronomous. Human weal and woe depend on *sui generis* agents and forces—from the physiological to the botanical and meteorological—whose modes of action, while fateful for people, are independently constituted by their own inherent properties. People are not the authors of what makes the plants and animals upon which they subsist grow and flourish, nor of their own propagation, growth, decline, and death—if they so controlled their own lives, they would not die. Neither are people the creators of illness and health, of happy or unhappy accidents, of the seasonal changes to which they must adapt their occupations; of the rain and shine that affect their prosperity, or of the properties of the materials they fashion as means of livelihood. If people are subordinated to the likes of gods, ancestors, demons, and species masters, it is not altogether without reason. Human finitude is their predicament, and dependence on such external agencies of their vitality, mortality, and prosperity is the consequence.

I hypothesize that these agencies have anthropopsychic character—consciousness, intentionality, will, communicative abilities, etc.—and often anthropomorphic form by the necessity of humans to negotiate some appropriation of their life-giving and death-dealing powers. Humanity becomes the ground of cosmic being and intersubjectivity

the relationship with cosmic powers with a view toward engaging these powers in people's own interests.

But then, even where these interests concern gaining a livelihood or are otherwise "material" in their aims, people themselves, insofar as they are so engaged like Achuar through their own invisible souls, become spiritual beings in an enchanted praxis. In the remainder of this paper I try to develop some ideas about what these and several other general features of an Enchanted Economics might look like.

### THE CULTURAL PRAXIS

Although it is commonly reported that both magical rites and technical skills—which is to say, metahuman and human powers—are deemed necessary for successful outcomes in various kinds of practical activities, they are not in fact equally so or on the same plane. For they are engaged sequentially, in a way that indicates that the success of the technical activity is dependent on the prior mobilization of spirit entities and potencies. The success of the technical activity is sequitur to a previous transaction with the metahuman subjects who will potentiate it. Speaking of various charms and animals associated with the goddess Nunkui, Descola observes that together with the appropriate ritual songs (*anent*) they "constitute a set of *preconditions* for effective gardening, different women's accomplishments being measured by the range of magical instruments each can bring to bear on cultivated plants" (1996a, p. 208; my italics). Not exactly that the ritual is the condition of possibility of technical activity—which is no doubt empirically acquired and pragmatically transmitted; rather, the ritual is the condition of the *effectiveness* of the human endeavor. Without the life-giving concourse of these metapersonal beings, the plants will not flourish or not grow at all.

Spirit-powers make human powers successful. From which it also follows, as Descola again remarks, that "Technical know-how is inseparable from symbolic know-how, and the two domains are not analytically distinguished" (*ibid.*, p. 303). Human skills and spirit powers are structurally conjoined in a synthesis at once radical and practical—as I said, something like the elements in a chemical molecule.

It is not like mixing water with wine, as Hocart said in this connection: the relation between ritual and instrumental action was more like fresh milk before it has been separated into cream and skim. Or in another

vein: “There is no religion in Fiji; only a system that in Europe has split up into religion and business” (Hocart, 1970, p. 256). A corollary is that the general Fijian term for “work”, as in garden work, *cakacaka*—from *cakava*, (tr.) “to do” or “to make”—applies equally to ritual doings—even as *cakamana*, (lit. “do *mana*”) is a metahuman feat. Equally or even more inclusive of religion and business is the Tikopia portmanteau term *fekau*, which appears in Raymond Firth’s dictionary as: 1) a noun, “work”, by opposition to recreation and leisure; 2) traditionally, “ritual performance” [as famously, “Work of the Gods”]; and 3) in modern times, “church ritual”, “Christianity”, “the Gospel” (1985, p. 114).

Is there any greater discrepancy between empirical practice and academic theory than that between this position of metaperson powers as the precondition of instrumental action and the average social science theory of religion as an afterthought of the social, notably as an ideal reflex cum mystification of real-political relations?

In the planetary Immanent Zone, it is in significant respects the other way around: the metaperson powers are necessarily proposed to fundamental social practices as means of their coming-to-fruition. In an important text on “The magical power of words”, Stanley Tambiah (1985, p. 48) found in Malinowski’s famous descriptions of Trobriand gardening and canoe-building a long and repetitive series of activities on the invariant pattern of “M → T, M → T, M → T, M → T, where M stands for the magical rite and T for the technical operation that succeeds it”. The same applies beyond material practice, for as Tambiah notes parenthetically, “We could substitute S for T where a social activity is involved”. Indeed, substituting S for T, we will find a large spectrum of social activities, each following and dependent upon its own M, its own “magical rite”, by which ancestral powers—themselves derived from primal gods—were realized in the Trobriand cultural order. In a recent study, Mark Mosko tells that:

“Baloma [ancestor] spirits can be revealed as the perceived agents of magical practices implicated in nearly all contexts of living humans’ and spirits’ imagined sociality—procreation, kinship, clanship, and affinal relations, mythology, cosmology, chiefly hierarchy and rank, ritual performance (e.g., religious sacrifice, mortuary exchange, *kula* [trade], *milamala* [annual visitation of the ancestors] [...]) sorcery and witchcraft, taboo observation, etc.” (2017, p. 11).

Or, as explained by a contemporary Trobriand leader, John Kasaipwalova:

“Magic, in Kiriwina perspective, is actually everyday living. Of course, it is highlighted on major ventures, like *Kula*, making of canoes, making of *sagali* [distributions of goods], making of gardens, killing a person, this not a small thing. War, creating a newborn baby, that is not a small thing. But in every aspect of human existence there is magic” (*ibid.*, p. 100).

In sum, the spirits are potentiating agents of what we are here calling an all-round cultural praxis.

## HUMANS TOO ARE SPIRITUAL BEINGS

Communicating with metapersonal others on a soul-to-soul basis, Achuar, too, are spiritual beings—even as these spirits are essentially human. The like has been said of Inuit people (Oosten, 1976), and it is generally true of humans everywhere—not to consider the somewhere existences of social souls, as in certain lineage orders. Although the current interest in animism tends to focus on the person-qualities of spirits, it should not be overlooked that people have essentially the same composition as animic beings: consisting, that is, of an invisible indwelling soul or mind animating a physical body. As a necessary condition of communication between them—which is also to say, of people’s survival—humans and spirits are ontological congeners. Too often it is presumed that the invisibility of spirit-persons means they exist in another “world” or “reality”, but if so, human-persons also inhabit it. Like the Bentian Dayak of Borneo, for example, whose soul is “essentially spirit-like, an unseen agency endowed with consciousness [...] as such it is perceived as an invisible counterpart of the person it animates” (Sillander, 2016, p. 165).

Moreover, in interesting ways humans like spirits are metaphysical beings endowed with metaphysical powers, including powers of speech, which move others independently of physical contact or coercion, and so organize a cultural existence that is not tethered to sensory stimuli. Moreover, like spirits, humans can travel long distances instantly, converse with the dead, have sexual relations with a variety of others, and

know all manner of other feats of waking and sleeping imagination. By their invisible inner qualities of consciousness, thought, intentionality, and symbolic capacities generally, in conception while awake and dreams while asleep, humans have the means of out-of-body experiences in which they enter into relations with the metahuman sources of their well-being. In the immanentist regimes, the soul/mind is a condition of the possibility of human existence.

One of the synonyms of “soul” (*atca’k*) among Inuu hunters is precisely “spirit” (*nictn’t*) in the sense of “intellect, comprehension, mind” (Speck, 1977, p. 33). More commonly, a person’s soul is his or her “Great Man” (*Mista’peo*)—which is to say that people encounter ensouled animals on a metaperson-to-metaperson basis (*ibid.*, p. 36). The Great Man is apparently a social soul with exceptional powers from its conception, since it originates as the reincarnated ancestral soul that causes a woman’s pregnancy. Beyond inherent powers, a person’s Great Man gains the strength and means to engage with animals and other metapersons, especially in dreams, by a variety of techniques ranging from divination to aesthetic decoration: as by way of the speech of his drumming and the effects of the beads or “spirit berries” by which his wife embroiders the creatures and figures on his clothes he has encountered in dreams. What is acquired by these techniques for strengthening the soul are supplements of *manitou*, divine power. The person is a spiritual being, for by such means the hunter finds his prey, the teacher becomes wise, and the leader realizes his fertile schemes to influence others.

Or else, by his soul he wards off the influence of the metaperson powers—“the animals, animal overlords, plant spirits, the demons of nature”—who would inflict starvation, accident or disease upon him, some in revenge for beings he has killed. “His own soul is his means of power in the struggle against their force” (*ibid.*, p. 79).

For the predicament of humans in an enchanted universe—one that has material and conflictual consequences—is that the spirits own the means of production.

## THE SPIRITS OWN THE MEANS OF PRODUCTION

“Everything in the universe is animate. Each phenomenal entity has an animality principle, a soul (*ótcacáákwin*) and a body (*mi-yó*). To this conception, however, must be added a more specific and characteristic notion. For all the various natural entities or classes of entities, as well as certain kinds of human institutions there exist corresponding spiritual ‘bosses’ or ‘owners’. In regard to animals and plants, e.g., these owners (*kadabeni-míkuwat*), are controllers of the individuals of different species. In regard to the ‘owners’ of other classes of ritual phenomena, the four brothers who rule the winds may be cited; the Thunderbird (*pinési*), who controls thunder and lightning; the Great Hare who is the ‘boss’ of seismic phenomena, etc.” (Hallowell, 1934, p. 391).

So reports A. I. Hallowell on the Native American Salteaux. But then, as Marcel Mauss had boldly observed, the spirits of the dead and the gods “are the true owners of things and goods of this world. It is with them that it is most necessary to exchange and most dangerous not to exchange [...] It is from the gods that one must buy, and they know how to repay the price of things” (1956, p. 168). Notwithstanding our own native myths of the heroic individuals who first made property out of the nature—like Rousseau’s cunning fellow, the one who first enclosed a plot of land, called it “mine”, and found others simple enough to believe him; or John Locke’s notorious possessive individual, owner of his own body, who mixes it with the earth through labor and thereby annexes a part of nature as his own—notwithstanding these characters, the testimonies of peoples around the planet is that the gods, ancestors, species masters, and other such metapersons are the true “owners” of the resources on which people subsist. The spirits possess and control the means of production—plants, animals, garden land, the resources of forests, rivers, lakes, the ocean—and afford them to people only on conditions. Humans are but “squatters” on the land, as Valerio Valeri (2000, p. 308) says of the Indonesian Huaulu; they must appease the metahuman “lords of the land”, or else deceive them, in order to gain their livelihood. Or as it is said of the Manambu of New Guinea, the people hold all their food resources, wild and domestic, “in a kind of usufruct from the totemic ancestors: they

are gifts or loans that can be taken away if squandered” (Harrison, 1990, p. 49). So runs the ethnographic testimony from Melanesia to Amazonia, and Patagonia to Siberia.

Commonly the reports explicitly speak of spirit “owners”, but the concept is broader than this implies. In addition to a strong notion of possession, it has the political sense of “master” of the beings of the domains or species it controls, as well as the creative and protective sense of parentage, for the dominant spirit-person is typically deemed the mother or father of these beings. Hence as noted of Achuar game mothers and species masters, what then entailed is the notion of a class of beings of which the “owner” is emblematic, and as such is a distributed person embodied in the individuals of the class (see also Sahlins, forthcoming). In such regards, the Achuar are consistent with other Amazonian peoples, as Carlos Fausto describes in an instructive study of spirit ownership in the region: “I propose imagining the Amerindian world as a world of owners and owned on the model of a magnified person” (2012, p. 31). Among many pertinent reports, Fausto cites F. Maru on the Guarani—Kiowá people:

“From the viewpoint of tradition and indigenous knowledge it is impossible to imagine the existence of places, paths, living beings and inanimate beings as neutral, autonomous and owner-less. All the elements comprising the current cosmos possess owners, constituting domains and reflecting an extremely significant logic in the universe’s hierarchization” (*in* Fausto, 2012, p. 35).

Peoples such as Achuar, Guarani, Salteaux, and Huaulu, among many others, are thus engaged with and compliant to cosmic personages of powers greater than known among themselves. Largely societies of equals, they nonetheless are subject to hierarchical orders of beings who effectively control their means of existence. Not that peoples who have their own chiefs or influential big men are any less dependent on the metaperson owners and masters of their sources of life and livelihood. On the contrary, the chiefs are the means by which such metapersons exercise their mastery, as conversely their chiefness consists in the powers of the spiritual owners they manifest and convey (Sahlins, forthcoming). The Kwakiutl fisherman “has the right to fish for halibut only because the chief of his numaym [lineage or “house”] has a covenant with the chief

of the halibut people” (Boas, 1921, p. 78). Or, as Deborah Tooker writes of the potency – *galen*, meaning also fertility, prosperity, and well-being – transmitted from the great “spirit-owners” through powerful people of the Akha of northern Thailand:

“Akha formulaic names of the three great ‘spirit-owners’ represent their concern with the potency/well-being of three realms that are important for the reproduction of Akha society: crops (*khaje* ‘spirit-owner’), people (*bije* ‘spirit-owner’), livestock (*djedje* ‘spirit-owner’) [...] ‘Potency’ is seen as emanating or flowing... from the supermundane world (or cosmos) to this world, and this is not necessarily something that one can control. In fact powerful people and positions, for example, are seen as channels through which potency flows in one’s own direction and not someone else’s” (Tooker, 1996, p. 327-328).

The four chiefs of Tikopia are said to own or have charge of the major means of their peoples’ food supplies, including the emblematic canoes and fishnets of their clans; but that is because they are the exclusive ritual interlocutors of the ancestors and principal gods who are the primary owners of the means of livelihood and the agents of their productivity. Indeed, the foodstuffs whose fertility is promoted in the semi-annual Work of the Gods—yams, taro, breadfruit, and coconuts—are embodied forms of the principal clan deities—who, in this enchanted version of “possessive dividualism” are thus the owners of the crops. Similarly, each sacred yam garden of these rites is under the control of the leading Tikopia chief, the Ariki Kafika, “who maintains it in fief, as it were, from the god” (Firth, 1967a, p. 172). “The [fish]net of each chief is the ‘foremost net’ in his clan, not merely because of his position, but because it provides the link for all the nets of the people with the important deity or deities who control it and net-fishing as a whole” (Firth, 1950, p. 176). Likewise, the “sacred canoes” (*taumauri*) of the clan chiefs are owned and controlled by their principal gods (*atua tau vaka*), whose distributed persons are embodied in the vessel’s hull. Then again, as the canoes and their rituals are derived from the ranking god of the island, the Atua I Kafika, all eventually obey him through his chief, the aforesaid Ariki Kafika (*ibid.*, p. 56-57).

The Tikopia gods are comparatively beneficent—perhaps because they are ritually approached with the self-abasing formula, “I eat ten times your excrement”—but it is often otherwise with the game masters and spirit-owners of fields, forests, and waters, who suffer the exploitation and destruction of their own people, notably their plant and animal children, by intruding humans seeking to maintain their own existence. While humans may temper their relations with these owners of the wild, as by sacrifice, the latter are commonly numbered among the most dangerous and capricious of metahuman beings; and the human community is ever in potential or actual conflict with them. The spirit-owners (*kor waki*) in the habitat of the New Guinea Hagen people, for example: properly approached, they bless and render fruitful the gardens people make in their domain, but as a rule, they are antagonistic and more likely to pursue and harm them. For the spirits, having grown the crops, claim them “as their property”, but the people tend ignore the claim and consume the garden’s produce themselves. (Vicedom and Tischner, 1943-1948, p. 669). Become then sworn enemies of people, the *kor waki*, tradition has it, frequently annihilated whole villages. They can also change into human shape to waylay and kill unsuspecting people. But the tables may be turned: “People frequently quarrel with them and there are reports that there are some who have killed *kor waki*” (*ibid.*, p. 670).

It is often noticed that pregnant women and infants are especially vulnerable to serious attacks by such “owners” of the wild or species masters—on the principle, of an eye-for-an-eye, as D. S. Gardner recounts for the Mianmin of the Mountain OK region of New Guinea:

“The ‘mothers’ and ‘fathers’ of natural species figure most importantly in Mianmin theories about the aetiology of various diseases. There is usually a sympathetic principle linking a particular ailment and the animal or plant whose ‘parent’ is seen as its cause. The motive for hostility is revenge for injury done to a spirit by humans in search of food. A person who has killed a particularly large or otherwise striking specimen of a species is in greatest danger of attack from its parental spirits. The latter operate in the principle of an eye-for-an-eye and attack the children of the killer rather than the killer. The hornbill ‘father’ is notorious for gaining vengeance in this way and the parents of young children usually refuse to eat the meat of this bird” (Gardner, 1987).

Should we even talk of people going “hunting”, “gathering”, or “gardening”? Given the intersubjective character of an Enchanted Economics, these activities may be more sociable than such terms would imply; or by the same token of common humanity, they can be more saliently trespass, theft, murder, or cannibalism. Aside from the mitigation of such injuries by negotiation with the metaperson-masters and the various respects that people must accord the species and their remains, we begin to see some suggestion of the determinate material effects of an enchanted order, as here on the reluctance to hunt or consume certain animals. To say nothing of the numerous food taboos directly associated with subsistence activities, like those enjoined on pregnant women to avoid the attacks of injured animal-persons or their spirit masters—on which a bit more presently.

In a similar vein, also among a Min people, the Feranmin, Robert Brumbaugh relates how their territory is differentially exploited, or even not known or visited, out of fear for the master-spirit or god of the wild, Magalim, father of all its creatures:

“Men’s fear of Magalim sums up a deep distrust of land where they feel out of place: after a short time at Feranmin I had seen many parts of the small territory unknown to men who had spent all their lives there—and they had no intention of coming along onto land they had not been properly ‘shown.’ Danger of social friction, and the very real chance of getting lost or having an accident, support a claustrophobic outlook, which seems deeper than any bone cause and is important in the way land is used and controlled” (Brumbaugh, 1987, p. 29).

Add this notice by Joel Robbins on the nearby Urapmin, speaking also of wild metapersons (*motobil*)—with its implications for various kinds of land use as well as consumption values:

“These spirits can be dangerous, especially to children. In some cases, respect consists of avoidance. Thus, some ground was taboo for planting, hunting, or habitation, and could be walked through only quietly and with purpose. Similarly, some animal species were taboo to everyone and some to people who were especially vulnerable, such as parents of newborns and infants. In other cases, people did not need to avoid the spirits per se, but they had to exercise caution so as to

avoid annoying these spirits for no reason as they went about utilizing the resources connected to the spirits. The Urapmin sum up the sense of these taboos when they say that people get into trouble because ‘everything has a father’, using father (*alap*) in the sense of owner” (Robbins, 1995, p. 215).

The area and type of land exploited, the mix of land uses, the quantity of the outputs, consumption habits and their reflexive affect on production (consumptive production) are all regulated by a cosmic order of spirit beings and their dispositions. For the Achuar too, such enchanted forces are in play, as when the requisite negotiations with the mothers of the game enjoin hunters from killing more animals than they need. Hence even where the spirits own the means of production, one may speak of a certain economic determinism—provided only that the economic determinism is not itself economic.

## THE VALUE OF ALTERITY AND VICE VERSA

Men divide themselves into groups in order that they may impart life to one another, that they may intermarry, compete with one another, make offerings to one another, and to do to one another whatever is required by their theory of prosperity (Hocart, 1970, p. 290).

Theodore Schwartz (1963, 1995) called it “cultural speciation” in reference to the traditional specializations of neighboring ethnic groups in the Admiralty Islands, where the Manus people engaged in fishing and trading, the Usiai in harvesting sago and root crops, and the offshore Matankor living by their craftsmanship. (This was long before Manus became an Australian offshore immigrant detention camp of notorious repute.) Alternatively, Schwartz spoke of the “totemic perspective” of these groups—as indeed, like the so-called increase ceremonies of Australian Aboriginal totemic lodges, it appears that the material differentiation at issue was not so much based on ecological advantages or opportunity costs as men dividing themselves into groups in order to “impart life to one another”—which is to say to acquire the powers

of the beings and realms beyond their self-organized societies (Helms, 1993). Such arrangements are widely known in Amazonia, as well as in Melanesia, including the trade in certain important items that Achuar undertake with other peoples:

“Dogs from far away are [...] highly prized, whatever their visible qualities. The Achuar are very keen to get hold of them from neighboring peoples, and vice versa. Yet the dogs of the Shuar and the Canelos [...] are remarkably similar to those of the Achuar. Moreover, they are not even such good hunters [...]. So the circulation of dogs cannot be justified objectively by the quality of the hounds from distant places. Its cause lies in something common to all the Jivaro groups: the fantastical value set on certain material or immaterial things—shamanic powers, for example—upon which a foreign origin is supposed to confer strength and qualities far superior to those of identical things that are obtainable locally. This willing dependence upon the external world is bound to encourage bartering, since the things one possesses oneself are necessarily less estimable than others which are invested with all kinds of merit purely because they have moved from one place to another” (Descola, 1996b, p. 82).

And as Descola writes elsewhere of dogs, the more distant their origin, the more wonderful: “As for the inaccessible purebreds that the Achuar have on occasion glimpsed in the company of missionaries or soldiers, they are regarded as miraculous animals that enable Whites to perform all sorts of wonders” (1996a, p. 231).

Wondrous also are the beings and things from the legendary sky world cum spirit world of Kachaw that came to Ponape, Truk, and other Micronesian islands. As Ward Goodenough (1986, p. 559) relates, driftwood served as canoes for the *ennuyarams*, “spirits that can take human forms” who voyaged from Kachaw to Truk. This explains why clan ancestors and the founders of chiefly lines are identified as such spirits, why ambitious contenders for chiefly power claim ancestry from Kachaw, “and it explains, finally, why Europeans, on their first arrival at Pacific islands, were often greeted as if they were from the spirit world”. Similarly of chiefs and wealth goods in North America:

“The Kwakiutl concept of cosmological worlds and of realms of beings serves to define the distribution of *nawalak* [‘supernatural power’], and poses the problem of its acquisition. Supernatural power [...] must come from an outside realm, from an outer cosmological realm or from another type of being. This principle of acquisition is pervasive and fundamental. It lies at the foundation of Kwakiutl lineage exogamy, of ritual exchange and antagonism, and it lies at the heart of the shamanistic Winter Ceremonial. [...] In fact, we are dealing with a Kwakiutl version of a universal principle of acquisition of powers” (Goldman, 1975, p. 197-198).

It is consistent with the foundational hypothesis of this paper that life-giving powers come from the outside, beyond the self-determining socius. The foundational hypothesis, again, is human finitude: the necessary dependence of people on the external sources of their life and death, ranging from the internal life-forces of plant growth and human reproduction, to the rain and shine that make their gardens prosper. And if, as Irving Goldman implied, the life-giving powers include the reproductive women who move in “lineage exogamy”, they must also inhabit the so-called valuables of “ritual exchange”—indeed these valuables are very commonly the stuff of affinal transactions the planet around, most often as the reciprocal of the child-bearing woman, or else (in dowries) as her objectified accompaniment. And besides wives and wealth, kings, enemies, cults, and divinities may all be valued imports, as so many media of the potency of alterity.

As for instance at the marriage ceremonies of Biak Islanders off the northwest coast of New Guinea, where the bride, coming in procession to her husband’s home, appears as “an ambulatory icon of foreign value”, adorned with new bank notes in her hair, silver bracelets on her wrists, and layers of newly bought cloth on her body. Her people also bring a variety of foreign wealth goods to be presented with her: porcelain from China, Japan, and Europe, silver bracelets made from colonial coins, store-bought plates, textiles, and cash (Rutherford, 2002, p. 54). In later life crisis rites, the bride’s brothers and their people bestow, through her, more foreign valuables on her children. By the powers (anima?) invested in them, these goods endow the children specifically with productive talents and sexual ability. They may also give the children the coveted status of “foreigner” (*amber*), a title nowadays attributed to the Biak elite

of pastors, civil servants, and village chiefs. In former times, prominent Biak men could affect the titles accorded them by the Sultan of Tidore in the Moluccas, being the signs and means of authority they acquired in overseas adventures of raid and trade, including head-hunting. Ostensibly they were bringing tribute to the Sultan, for which they were given valuables as well as titles in return. At least as important as the textiles, beads, porcelain, and other gifts of the Sultan was the *barak* they absorbed from his presence—an Islamic version of the Malay divine potency known as *semangat*, itself akin to Polynesian *mana*. Upon returning to Biak the voyagers conveyed some of this potency by handshake to their relatives, who immediately rubbed it on their faces. In her excellent work on Biak, Danilyn Rutherford writes of these interchanges with Tidore: “This distant place provided the currency of value in both its functions: in the form of objects that represented a person’s past achievements, and in the form of an invisible substance that conveyed the power to act” (*ibid.*, p. 117)<sup>8</sup>.

As Hocart commented of sperm whale teeth in Fiji, used in olden times to procure “great things” such as women in marriage and enemies for sacrifice, “a few ounces of divinity are worth pounds of gross matter” (1970, p. 110). Which brings up interesting questions of the relation between scarcity and value—I mean, which is the function of which?

Speaking of Northwest Coast coppers, Rossel Island money, shells brought to some islands from distant places, and pigs’ teeth grown in special shapes, Maurice Godelier (1972, p. 288-289) argues that, although goods of the highest value and subject to the greatest competitive interest are scarce in proportion, the scarcity itself may be “artificial”—as if, he says, society had “instituted” the scarcity by selecting unusual objects for certain exchanges. Precisely so, inasmuch as the high values of these goods resides in their instantiation of divine beings and forces, which of their nature are greater than and external to the human order itself. Accordingly, in an Enchanted Economics, goods are scarce insofar as they are valuable, rather than valuable insofar as they are scarce (Helms, 1993, p. 99).

## THE ENCHANTMENTS OF LIVELIHOOD

The gods had to be removed from the canoe of the ranking Tikopia chief (Ariki Kafika) so that it could be repaired. The chief wanted one of these divinities, his sister's dead son, to remain present, so an attendant medium became possessed by him. Noting this was a common occurrence and of no particular interest to the bystanders, Raymond Firth remarked that: "It is difficult in fact to find what may be called a purely technical or economic activity" (1950, p. 120). Indeed, when a borer was discovered in the hull, the expert craftsman immediately summoned the gods of the canoe. "Look you hither on the canoe that I am handling here". A borer "can be coped with not only by physical means but also by the power [*mana*] of the gods" (*ibid.*, p. 121).

For the *mana* part, a famous adze of divine origin had to be borrowed from another chief, an instrument especially useful in canoe work because it embodied a certain god in his manifestation as a grey reef eel known for its sharp teeth and its ferocity. On striking with the adze, the craftsman would invoke the eel-god, and then, it is said, "the decay and the borer disappear. He eats them on the instant, they vanish and the insect dies" (*ibid.*, p. 122). So, it happened in this instance: the repairs were accomplished and in the end the gods of the canoe were restored to the vessel.

There, they would be needed for the semi-annual Work of the Gods, which included the re-consecration of the chiefs' canoes and their use in the maintenance of the fish supply by the offering of the first catch of each fleet to the major clan god. Not that the crews themselves were responsible for their catch. The recurrent invocations of the gods to grant an abundance of fish—some explicitly addressing the deities to provide their own first-fish tributes—were realized in the critical participation of the principal canoe deity in the fishing itself. Stationed off the vessel on the starboard (non-outrigger) side, the god, equipped with an adze or staff, "strikes down the fish he desires and brings it to the canoe" (Firth, 1967a, p. 74). It will not be the only time that in fishing, and also other subsistence activities, the people appear as the ancillary means of sustaining the gods—who have caught the fish that will be offered to them. Since here as elsewhere, the metaperson powers-that-be are responsible for providing the food or other offerings of the sacrifices accorded them, the self-dealing rather confirms Edmund Leach's (1976) argument that

since the god could have as well killed the sacrificial offering himself, what is essentially given him by the sacrificer is deference or obedience.

One might have appropriately called this discussion “The enchantments of production”, were the expression not a contradiction in terms: in the first place, because this is essentially an economy without “things”: and in the second place, neither is there “production”. It will be useful, however, to consider these negations derived from the familiar economics of subjects and objects in order to better understand the intersubjective praxis of immanentist regimes.

It has become almost commonplace to speak of premodern or immanentist cultural orders as lacking the classic Cartesian opposition of subject and object, insofar as the non-human entities of cultural practice are likewise persons—whether by virtue of indwelling anima of their own or as manifestations (distributed personages) of greater beings. There may be some non-entities, at least for the nonce, as said of Achuar, but they are apparently known individually, not as a class of *res extensa* by contrast to the near-unanimity of personhood<sup>9</sup>. Then again, in this regard there are many peoples like the Manambu, for whom “the secret names of mountains, rivers, plants and animals and all other things in the world are the names of ordinary men and women, *because these things are themselves in reality men and women*” (Harrison, 1990, p. 560; emphasis in original). Or Australian Aborigines for whom the world remains imbued with the ancestors who created it out of themselves in the course of their Dreamtime wanderings (see especially Munn, 1984, 1986). Or again, the Hagen peoples of the New Guinea Highlands, of whom Hermann Strauss writes:

“Any manifestation of power in people or things is ascribed to supernatural or hidden powers. All earthly things are merely images of the supernatural and hidden; indeed for the Mbowamb all earthly things have their origin in the incessant activities and workings of hidden powers [...] The Mbowamb do not regard things as ‘dead.’ All things [...] manifest power in a good or bad way [...]” (Strauss, 1990, p. 80).

It follows that life and livelihood are sustained not by the human exploitation of objects but by intersubjective relations between humans and the metahuman sources of their material existence. It also follows,

as Philippe Descola and Eduardo Viveiros de Castro have argued, each apparently on his own, that under such conditions, the received Western notion of “production” or creative action (*poiesis*) on the part of a heroic individual engaged in imposing his will and purposes on inert matter, would have no meaning in a world where the other of human praxis is likewise a person of autonomous intentionality. (Indeed, insofar as the Judeo-Christian God is the model of creation-production, the idea is twinned to a transcendentalism that radically precludes the intersubjectivity of the enchanted economies.) This Western sense of production, Descola writes, rests on two interdependent premises: “the preponderance of an individualized intentional agent as the cause of the coming-to-be of things, and the radical difference between the ontological status of the creator and that of whatever he produces” (2013, p. 325). But, he says, “Achuar women do not ‘produce’ the plants that they cultivate: they have a personal relationship with them, speaking to each one so as to touch its soul and thereby win it over, and they nurture its growth and help it to survive the perils of life, just as a mother helps her children” (*ibid.*, p. 324).

Viveiros de Castro’s critique includes the complementary argument that in Amerindian and premodern societies generally, the principle of transformation—hence of exchange—rather than creation is fundamental ontologically, cosmogonically, and pragmatically:

“The exchange model of action supposes that the subject’s ‘other’ is another subject (not an object) [...] In the creation paradigm, production is causally primary, and exchange, its encompassed consequence. Exchange is a ‘moment’ of production (it ‘realizes’ value) and the means of reproduction. In the transformation paradigm, exchange is the condition for production since, without the proper social relations with non-humans, no production is possible” (2004, p. 477-478).

Think of the spirit-granted benefits that follow from sacrifice, for example: here “production” is a reciprocal moment in an exchange relationship.

Misleading in regard to premodern societies, the notion of “production” even in the West, as both Descola and Viveiros de Castro remark, has metaphorically cannibalized and economized activities of quite distinct and non-materialistic genesis, such as the “production” of ideas, or works

of art, or children. As a concept, “production” has also been overextended in another way: both authors—Descola explicitly, Viveiros de Castro all but explicitly—reject Marxist theories of the determination of the sociocultural order by the mode of production for societies in which praxis is organized as relations between subjects. Which is also to say that historical materialism is not an appropriate theory for most of human history and most known societies. In any case, what could “production” mean where spirits are the sources and agents of the people’s livelihood—where the spirits provide the fish and grow the crops?

In the enchanted economies at issue, for any significant human activity—by which I mean any activity that affects the participants’ life-chances—there is an active metahuman cohort of at least two and often more spirit agents who are primarily responsible for the material outcome. Recall the Achuar use of *anent* or ritual songs in gardening and hunting. As Anne-Christine Taylor (2017) points out, there are at least four person-beings involved, as the actual negotiations are worked out between the respective souls of the physical participants. In gardening there would be more spirit-persons, insofar as the goddess Nunkui enters into relations between the soul of the gardener and her children indwelling in the cultivated plants. Hunting likewise may add the mothers of game and/or species masters to the interchanges of the souls of the hunter and his prey. Again, the active spirit cohort engaged in the repair of the Tikopia chief’s canoe includes, besides the ancestral and superior gods of the vessel, the ancestral spirit or spirits of the craftsman, and the manifestation of the god in the borer-destroying adze—I don’t know about the borer itself, but if it has been frightened by the eel-god adze, it can probably be counted as one more spirit.

It seems that Marcel Mauss underestimated the number of spirits of the gift.

Irving Goldman (1975, p. 128) describes a four-part relationship in Kwakiutl exchanges, two of the participants being the paradigmatic metapersons instantiated in the current donor and recipient:

“All Kwakiutl exchange may be seen as a quadrilateral relationship in which the myth world faces the present world in an opposition of original donors and present recipients of powers. Simultaneously, human beings face each other in parallel fashion as donors and recipients. Neither pair is independent of the other, since the ancestors

and supernatural beings live in men, and men face each other in the guise of ancestors and supernatural beings.”

To which one would have to add the spirit in the gift, which if it is a valuable such as a copper, is a power from beyond human society. In sum, positioned in parallel to the physical beings of consequential human social action there is a cohort of metahuman agents who effectively do the work—or undermine it if they have not been treated properly, as by the human person’s failure to honor an exchange relationship.

Offering his dead parents a pig sacrifice—they will consume the life force of the animal in the odor of the cooking—the Hagen man (of olden times) entreats them to let himself, his wife, and his children to always remain healthy, to forbear enlisting the wild spirits of illness against them, to prevent them from falling into traps of their enemies, to make his pigs become big, to plant his gardens, and to go ahead of him when he journeys to acquire valuables. And if he sees his parental spirits are keeping him and his well, he promises to continue offering them sacrifices. As for now: he tells them “Come, eat the sacrificial meat and behave yourselves!” (Strauss, 1990, p. 272).

Although the Melpa and other Hagen peoples are most intensely dependent on deceased close relatives for their own well-being, these kin are hardly the only metaperson powers who are so engaged. The activities of many spirits of different kinds are redundant in this respect, since as Hermann Strauss repeatedly insists, they all manifest the same potency, which he likens to *mana*<sup>10</sup>. According to the occasion and the status of the people concerned, one or another of these powers may be active in the affair. But whatever the occasion, the pages of Strauss’ (1990) extraordinary account and those of Vicedom and Tischner (1943-1948) repeat the same refrains about spiritual activities, whichever spirits it may concern: “they will make our gardens for us”; “they will raise our pigs for us”; “they will give us many children”, etc. Beside deceased close relatives, the spirits it does concern may be the deceased prior owners of garden plots, the wild owners (*kor wakl*) of cultivable lands, the collective clan dead, recently deceased famous big men, the ‘great spirits’ (*kor ou*) of periodic cult ceremonies, certain stones that are apparently manifestations of the great spirits, and the Sky People founders of clan communities (see also Strathern and Strathern, 1968). Similarly, in the journeys to acquire valuables from outside parties, “we take the spirits

and offer sacrifices so that they will be genuinely there". Not only do a man's close "helping spirits" accompany him but they directly arrange the trade with the comparable helping spirits of the (ostensible) owner of the valuables. This typically entails a difficult negotiation—covertly, in "saliva language"—with the owner's spirits. For the two spirit parties must reach an agreement, even though no Hagen person "likes to disturb the mysterious relationship between himself and a possession because this is something jealously guarded by his own spirits, and they must first be persuaded to allow it to be given away by the spirits of the man who wants it" (*ibid.*, p. 119). Is the "mysterious relationship" a bond between the owner's "desiring soul" (*kom*; *ibid.*, p. 118) and the indwelling person or persons of the valuable? In any event, for all practical-cultural purposes there are multiple spirit-persons involved, and they constitute the active cohort who accomplish the exchange in a manner parallel to and on behalf of the human participants.

Broadly speaking, then, the spirits are the prime movers of the enchanted economy. Not that the humans are without recourse. They can admonish the spirits to behave themselves—apparently on pain of being deprived of their usual sacrifices. But it remains the case that for the people's part, sacrifice is the possibility of life and livelihood:

"The *Mbowamb* [Hagen People] are the *wamb* [people] who 'offer fruit'. Sacrifice and the sacrificial cult are of central importance in the life of the *Mbowamb*. Sacrifice is the source of power, of the ability to beget children and to multiply, of vitality, health, and peace. Agriculture, trade, the economy, the various cults—in short, all important practices—are centered on the offering of sacrifices... Sacrifice gives life meaning and sustains it" (*ibid.*, p. 4).

Sacrifice also gives dead kinsmen their life and sustains it, and they are not above self-dealing in it (like Tikopia canoe gods). If they make the people's pigs big and fat, it is for their own consumption; for no pig is killed that is not a sacrifice (M. Strathern, personal communication). The sacrificial relationship is reciprocal, if in power it is asymmetrical. It is also reciprocal in another way and in principle indefinitely repeated. Recall that if a man sees the spirits are keeping him and his well, he promises to keep offering them sacrifices. "Production" becomes a moment of exchange, as Viveiros de Castro would have it, and the reason for another

exchange. Receiving the benefit of his sacrifice in the pigs the spirits raised for him, the man is now motivated to sacrifice his pigs to them. Sacrifices and pigs become the reciprocal returns for each other, potentially in an endless chain. Even a failure in pig-raising or gardening would probably be met by continued sacrifice, if not to the familiar spirits, to other or higher ones.

*Mutatis mutandis*, the same perpetual reciprocity between ritual deference to spirit-agents and grants of livelihood to their human suppliants—“production” as a moment of exchange—appears in other forms in other places: for instance, the compacts made by Algonquin hunters with species-masters and the respects the hunters accord to the remains of their prey, thereby promoting the reincarnation of the animal and its willingness to be taken again, sometimes by the same person. Hence in the broadest terms, the recursive exchanges that comprise the starting point of enchanted economies may be configured as something like  $RS \rightarrow LB \rightarrow RS \rightarrow LB \rightarrow RS-LB$ , etc., where *RS* stands for acts of ritual solicitation on the part of human persons and *LB* for the life-giving benefits conferred by metapersons, each motivating another iteration of the other.

And finally, there is taboo, which is in effect a modality of sacrifice on a more or less general social scale, involving abstentions by humans in favor of metaperson powers which, coupled with the residual positive effects, largely organizes an Enchanted Economics of who does and consumes what, where, and when. Usually, however, the ethnographic reports of taboo practices stop short of such description, supposing the prohibitions work metaphorically or by the magical effect of a symbolic relation between the taboo and its object—ignoring that the latter is a volitional subject and perhaps under the control of a greater subject. It is left to notions of sympathetic magic to link a taboo on making instrumental use of materials from slow-growing plants with, say, planting a new garden. Neglected in such accounts is the intersubjective relation in which humans abstain from a given action for the sake of the opposed or complementary action (ultimately to their own benefit) on the part of, say, the cultivated plants and/or the ancestors who grow the yams of Trobriand Islanders or the goddess Nunkui who makes the manioc gardens of Achuar women flourish. To repeat: what discussions of “the magical power of words” too often leave out is that the speaker is addressing someone, another person<sup>11</sup>.

Hence as Valerio Valeri (2000) discerned in his masterful study of the complex taboo system of the Hualulu of Ceram, taboo is essentially a

mode of sacrifice—which, one might add, generalizes participation in the practice beyond the persons directly engaged in the work to a large part or all of their community. As Valeri wrote: “Taboo... may be more than avoidance: it may be a minimal form of sacrifice” (2000, p. 48), and also:

“[O]ne of the main springs of ritual efficacy is renunciation, giving up what is important in order to obtain something which is more important. The logic of taboo shows itself to be a logic of sacrifice, not just one of avoidance. Without some loss no gain is possible” (*ibid.*, p. 297).

Moreover, for Huaulu as for many other peoples, the proof of the intersubjective, sacrificial nature of taboo is often in the punishment for transgressing it, which precisely comes from the metaperson-other (or others) for whose benefit the abstention was designed. Valeri explains:

“Normally the violation of interpersonal taboos or in any case socially significant ones is punished with misfortunes inflicted by non-living humans, that is by ancestors and ultimately by the pair Lahatala and Puhum, who are the first and most important ancestors [ ... ]

[T]heir intervention usually consists in withdrawing their protection from their ‘children’, who then become vulnerable to the attacks of malevolent occult powers” (*ibid.*, p. 157-158).

It is difficult to say how widespread comparable taboo systems may be since ethnographic notices of the practice rarely exceed a few pages even when it is said that taboos are many and pervasive. Such is the situation in the New Guinea Highlands where, however, Vicedom and Tischner do at least observe that a Hagen person “orders his life by taboo-commandments, avoiding and giving up certain things for the sake of remaining in harmony with the supernatural” (1943-1948, p. 715). The missionaries are careful to note what is too often neglected: that the effect of the taboo is in the action of its spirit alters. Thus, citing local people: “No wood is cut in forests where spirits dwell and portents exist. This forest belongs to the spirits. If wood is cut there, the spirits kill the people Therefore no wood is cut there” (*ibid.*, p. 715-716). Note again the enchanted economic effects: certain areas and resources are interdicted. Or again:

“Whoever wishes to have dreams may not drink out of a spring with his mouth and may not eat any liana fruit... Dreams are sent by spirits. Therefore, no contact must be established with the forces that prevent dreaming, i.e., which disturb the relationship between man and the spirits. Women and children must not enter the secret ground and look at the Kor Nu [stones manifesting the important Female Spirit and apparently their own indwelling persons]. In the stones, the spirits are embodied. These spirits are disturbed by women because they do not want to have anything to do with the female sex. If women do not keep away from the stones the spirits would no longer protect them” (*ibid.*, p. 716).

The ubiquitous and intricate taboo complex of the Iglulik Inuit is exceptionally documented, as not only did Knud Rasmussen (1929, p. 169-203) devote many pages of close description to it, but he provided capital examples of its intersubjective human to metahuman relationships. These relationships were especially made evident by taboo violations, which not only had negative effects on the animals concerned, but on the goddess Sedna from whose severed fingers the seals, walruses, and whales were generated. The bearded seal was an archetypal example:

“All bearded seals caught require a special sacrifice. The Mother of the Sea Beasts is particularly fond of bearded seals, and they know it and when they have been killed by human hands, they go to her and complain; therefore, several precautions are observed when bearded seals are killed” (*ibid.*, p. 185).

Among the precautions: it is forbidden to shift camp for three days; young girls in a house where a seal is being cut up are forbidden footwear, they must go barefoot; if the seal is brought into the house, only women may cut it up; but they may not step where the seal's head rested; etc. The taboos are not working merely by a magic of complementary opposition, but by the communication of the people's intentions or attitudes toward the animals concerned. “On sleeping in a new snow-house one must not sleep over long or poor hunting will result. It is necessary to show the seals that one is eager to capture them” (*ibid.*, p. 181). Violations of taboo particularly affect Sedna with a kind of pollution, entangling her hair and

covering her body with filth, which causes her to withdraw the sea animals to her underwater house, thus threatening the people with starvation—unless and until a powerful shaman, braving a series of demons, is able to reach her, and by combing and conciliating the goddess, or else coercing her, induces her to release the animals. In punishing taboo violations, Sedna may enlist other gods, such as Sila, the indwelling master of the air and weather, as well as the malevolent spirits of the dead. They inflict all manner of misfortunes on the people, including storms that prevent hunting, disappearance of game, sickness, all kinds of accidents, and ultimately death<sup>12</sup>. Note the collective consequences of taboo transgressions, though the offender could have been a single hunter, or perhaps a woman who concealed a miscarriage—a violation particularly offensive to Sedna as the mother of animals and in some accounts of humans, too.

Taboo thus socially generalizes an intimate and fateful relation between human persons and metapersons to the Inuit community at large. The sacrificial abstentions of the taboo generalize the life-giving and death-dealing exchange relations with the metaperson powers-that-be to practically all the members of an Inuit settlement—including the women and children who may otherwise be excluded from such contacts with the spirit powers. Since a transgression by anyone may jeopardize everyone, it is understandable why public confession is morally incumbent on Inuit taboo violators, especially those whose secret sins have brought on a collective disaster (Weyer, 1932, p. 377). Another effect is a complex system of livelihood, factored by the relations of human souls to other spirits.

Consider, then, the manifold ways that such enchantments configure material practice: both by prohibiting certain categories of persons from engaging in certain activities; and residually how others by the same token are permitted or required to undertake them. Activities that we know as “production”, “distribution”, and “consumption” are here organized by a complex dialectic between social types of human persona—as differentiated by gender, age, descent, etc.—and a metaperson multitude, most of them superior to humans, at the same time many are the means of human material existence. Recall Joel Robbins on certain Urapmin taboos, based on regard for dangerous spirits, which especially concerned the well-being of children and rendered some lands unusable for planting, hunting, or habitation. Prescribed or prohibited, nothing is done without enchantments.

Inspired initially by Philippe Descola's critique of our native notions of "production" and "work", by his descriptions of the subjectivity of "nature" and the intersubjectivity of the human praxis, by his insights into the symbolics of livelihood, and by his analysis of the material values of alterity, I have been made aware of what an alternative, enchanted economics might look like—and at the same time, daunted by its scope and complexity, I make no pretense of having actually demonstrated it. At the most, this paper has been a preface to a prolegomena of a possible economics of the enchanted universe. The possibility remains to be realized.

## BIBLIOGRAPHY

- ÅRHEM, Kaj, 2016a, "Southeast Asian animism in context", p. 3-20 in Kaj Århem and Guido Sprenger (eds): *Animism in Southeast Asia*, London, Routledge.
- , 2016b, "Animism and the hunter's dilemma. Hunting, sacrifice, and asymmetrical exchange among the Katu of Vietnam", p. 91-113 in Kaj Århem and Guido Sprenger (eds): *Animism in Southeast Asia*, London, Routledge.
- BOAS, Franz, 1921, *Ethnology of the Kwakiutl: Based on data collected by George Hunt*, Washington, Government Printing Office ("Thirty-fifth Annual Report of the Bureau of American Ethnology").
- BRIGHTMAN, Robert, 1993, *Grateful prey. Rock Cree human-animal relationships*, Berkeley, University of California Press.
- BRUMBAUGH, Robert, 1987, "The Rainbow Serpent in the Upper Sepik", *Anthropos*, 82, p. 25-33.
- DANOWSKI, Déborah and Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, 2017, *The Ends of the world*, translated by Rodrigo Guimaraes Nunes, Cambridge, Polity Press.
- DESCOLA, Philippe, 1983, "Le jardin de Colibri. Procès de travail et catégorisations sexuelles chez les Achuar de l'Équateur", *L'Homme*, 23 (1), p. 61-89.
- , 1996a, *In the society of nature. A native ecology in Amazonia*, translated by Nora Scott, Cambridge, Cambridge University Press.
- , 1996b, *The Spears of twilight. Life and death in the Amazon jungle*, New York, New Press.
- , 2013, *Beyond nature and culture*, translated by Janet Lloyd, Chicago, University of Chicago Press.
- FAUSTO, Carlos, 2012, "Too many owners: Mastery and ownership in Amazonia", p. 29-47 in Marc Brightman, Vanessa Elisa Grotti and Olga Ulturgasheva (eds): *Animism*

in rainforest and tundra. *Personhood, animals, plants, and things in contemporary Amazonia and Siberia*, New York, Berghahn Books.

FIRTH, Raymond, 1950, *Primitive Polynesian economy*, New York, Humanities Press.

—, 1967a, *The Work of the gods in Tikopia*, Second edition, London, Athlon Press.

—, 1967b *Tikopia ritual and belief*, London, Allen & Unwin.

—, 1985, *Tikopia-English dictionary*, Auckland, Auckland University Press

FORTES, Meyer, 1981 [1959], *Oedipus and Job in West African religion*, New York, Octagon.

FORTUNE, Reo, 1932, *Sorcerers of Dobu. The social anthropology of the Dobu islanders of the western Pacific*, London, G. Routledge & Sons.

FRANKFORT, Henri, 1978, *Kingship and the gods. A study of ancient Near Eastern religion as the integration of society and nature*, Chicago, University of Chicago Press (1<sup>st</sup> ed.: 1945).

GARDNER, Donald S., 1987, "Spirits and conceptions of agency among the Mianmin of Papua New Guinea", *Oceania*, 57, p. 161-177.

GODELIER, Maurice, 1972, *Rationality and irrationality in economics*, London, Academic Press.

GOLDMAN, Irving, 1975, *The Mouth of heaven. An introduction to Kwakiutl religious thought*, New York, John Wiley & Sons.

GOODENOUGH, Ward H., 1986, "Sky world and this world. The place of Kachaw in Micronesian cosmology", *American Anthropologist*, 88, p. 551-568.

HALLOWELL, Alfred Irving, 1934, "Some empirical aspects of northern Salteaux religion", *American Anthropologist*, 36, p. 389-344.

HARRISON, Simon, 1990, *Stealing other people's names. History and politics in a Sepik River cosmology*, Cambridge, Cambridge University Press.

HELMS, Mary, 1993, *Craft and the kingly ideal. Art, trade, and power*, Austin, University of Texas Press.

HOCART, Arthur M., 1970 [1936], *Kings and councillors. An essay in the comparative anatomy of human society*, Chicago, University of Chicago Press.

JORGENSEN, Dan, 1980, "What's in a name: The meaning of meaningless in Telefolmin", *Ethos*, 8, p. 349-66.

KARSTEN, Rafael, 1935, *The Head-hunters of western Amazonas. The life and culture of the jubaro Indians of eastern Ecuador and Peru*, Societas Scientiarum Litterarum, 7 (1), Helsingfors.

KEESING, Roger, 1982, *Kwaio religion. The living and the dead in a Solomon Islands society*, New York, Columbia University Press.

LEACH, Edmund, 1976, *Culture and communication. The logic by which symbols are connected*, Cambridge, Cambridge University Press.

LÉVI-BRUHL, Lucien, 1923, *Primitive mentality*, London, Allen & Unwin.

LIENHARDT, R. Godfrey, 1961, *Divinity and experience. The religion of the Dinka*, Oxford, Clarendon Press.

- MALINOWSKI, Bronislaw, 1948, *Magic, science, and religion, and other essays*, Boston, Beacon.
- , 1965, *Coral gardens and their magic*, Bloomington, University of Indiana Press, 2 vol.
- MAUSS, Marcel, 1956, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", p. 115-284 in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France (3<sup>rd</sup> ed.).
- MEGGITT, Mervyn J., 1965, "The Mae Enga of the Western Highlands", p. 105-131 in Peter Lawrence and Mervyn J. Meggitt (eds): *Gods, ghosts and men in Melanesia. Some religions of Australian New Guinea and the New Hebrides*, Melbourne, Oxford University Press.
- MCKINLEY, Robert, 1976, "Human and proud of it: a structural treatment of headhunting rites and the social definition of enemies", p. 92-145 in George N. Appell (ed.): *Studies in Borneo societies. Social process and anthropological explanations*, DeKalb, IL, Northern Illinois University ("Center for Southeast Asian Studies").
- MUNN, Nancy, 1984, "The transformation of subjects into objects in Walbiri and Pitjantjatjara myth", p. 97-106 in Mark Charlesworth et al. (eds): *Religion in Aboriginal Australia. An anthology*, St Lucia, Queensland, University of Queensland Press.
- , 1986, *Walbiri ethnography. Graphic representation and cultural symbolism in a Central Australian society*, Chicago, University of Chicago Press.
- MOSKO, Mark S., 2017, *Ways of baloma. Rethinking magic and kinship from the Trobriands*, Chicago, Hau Books.
- OOSTEN, Jarich, G., 1976, *The Theoretical structure of the religion of the Netsilik and Iglulik*, Groningen, Rijksuniversiteit te Groningen.
- RASMUSSEN, Knud, 1929, *Intellectual culture of the Iglulik. Report of the Fifth Thule Expedition (1921-1922)*, vol. VII, Copenhagen, Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag.
- ROBBINS, Joel, 1995, "Dispossessing the spirits: Christian transformations of desire and ecology among the Urapmin of Papua New Guinea", *Ethnology*, 34, p. 211-24.
- , 2004, *Becoming sinners. Christianity and moral torment in Papua New Guinea*, Berkeley, University of California Press.
- RUTHERFORD, Danilyn, 2003, *Raiding the land of the foreigners*, Princeton, Princeton University Press.
- SAHLINS, Marshall, 2017, "The original political society", p. 23-64 in David Graeber and Marshall Sahlins: *On kings*, Chicago, Hau Books.
- , forthcoming, "Kingship before kings: The politics of the enchanted universe", in Alan Strathern (ed.).
- SCHWARTZ, Theodore, 1963, "Systems of areal integration. Some considerations based on the Admiralty Islands of northern Melanesia", *Anthropological Forum*, 1, p. 56-97.
- , 1995 [1975], "Cultural totemism. Ethnic identity, primitive and modern", p. 49-72 in Lola Romanucci et George De Vos (eds): *Ethnic identity. Creation, conflict, and accommodation*, Walnut Creek, Altamira Press.

- SILLANDER, Kenneth, 2016, "Relatedness and Alterity in Bentian Human-Spirit Relations", p. 157-180 in Kaj Århem and Guido Sprenger (eds): *Animism in Southeast Asia*, London, Routledge.
- SPECK, Frank, 1977, *Naskapi. The savage hunters of the Labrador Peninsula*, Norman, University of Oklahoma Press.
- STRATHERN, Alan, 2019, *Unearthly powers. Religious and political changes in world history*, Cambridge, Cambridge University Press.
- STRATHERN, Andrew et Marilyn STRATHERN, 1968, "Marsupials and magic. A study of spell symbolism among the Mbowamb", p. 179-202 in Edmund R. Leach (ed.): *Dialectic in practical religion*, Cambridge, Cambridge University Press for the Department of Archaeology and Anthropology.
- STRAUSS, Herman, 1990 [1962], *The Mi-culture of the Mount Hagen people, Papua New Guinea*, edited by Gabriele Stürzenhofecker and Andrew Strathern, translated by Brian Shields, Pittsburgh, University of Pittsburgh, Department of Anthropology ("Pittsburgh Ethnology Monographs", 13).
- TAMBIAH, Stanley Jeyaraja, 1985, *Culture, thought, and social action. An anthropological perspective*, Cambridge MA, Harvard University Press.
- TAYLOR, Anne-Christine, 1993, "Des fantômes stupéfiants. Langage et croyance dans la pensée achuar", *L'Homme*, 126-128, p. 429-447.
- , 1996, "The soul's body and its states. An Amazonian perspective on the nature of being human", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2, p. 201-215.
- , 2017, "L'art d'infléchir les âmes. Les chants *anent* des Jivaro Achuar comme techniques d'apparement", *Terrain*, 68, p. 46-62.
- TOOKER, Deborah, 1996, "Putting the Mandala in its Place. A Practice-based Approach to the Spatialization of Power on the Southeast Asian 'Periphery'. The Case of the Akha", *Journal of Asian Studies*, 55, p. 323-358.
- VALENTINE, Charles A., 1965, "The Lalakai of New Britain", p. 162-197 in Peter Lawrence & Mervyn J. Meggitt (eds): *Gods, ghosts, and men in Melanesia. Some religions of Australia New Guinea and the New Hebrides*, Melbourne/Oxford, Oxford University Press.
- VALERI, Valerio, 1985, *Kingship and sacrifice. Ritual and society in ancient Hawaii*, Chicago, University of Chicago Press.
- , 2000, *The Forest of taboos. Morality, hunting, and identity among the Huaulu of the Moluccas*, Madison, University of Wisconsin Press.
- VICEDOM, Georg F. et Herbert TISCHNER, 1943-1948, *The Mbowamb. The culture of the Mount Hagen tribes in East Central New Guinea*, 3 vol., translated by F. E. Rheinstein and E. Klestat, Australian National University, xeroxed manuscript.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 2004, "Exchanging perspectives. The transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies", *Common Knowledge*, 10, p. 463-484.

WALENS, Stanley, 1981, *Feasting with cannibals. An essay on Kwakiutl cosmology*, Princeton, Princeton University Press.

WALKER, John H., 2002, *Power and prowess. The origins of Brooke kingship in Sarawak*, Honolulu, University of Hawai'i Press.

WEYER, Edward Moffat, 1932, *The Eskimos. Their environment and folkways*, New Haven, CT, Yale University Press.

WHITE, Leslie, 1949, *The Science of culture. A study of man and civilization*, New York, Farrar, Strauss.

## NOTES

1. As the so-called “spirits” at issue have the qualities of persons, typically with extra-human powers, I have in earlier publications referred to them as “metapersons” or “metahumans” and will continue to do so here. However, it is often less awkward to use the customary term “spirit” or even “spirit-person”, and I retain these also as synonyms, with the proviso that the “spirit”-forms are implicitly under quotation marks.

2. I am pleased to join in honoring Philippe Descola on the present occasion, and do so for works that go far beyond those referenced here. Yet as Achuar ethnography is an important focus of this paper I must also pay homage to the extraordinary studies of his collaborator, Anne-Christine Taylor, conveyed not only in publications but in generous personal correspondence on key issues of spirit practice. Of course, I take full responsibility for any errors that may nonetheless have persisted in my own rendition of the data.

3. All citations here will be from the 1996 English translation paperback (*In the society of nature. A native ecology in Amazonia*) published in the Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology, No. 93.

4. Notices of such cosmic polities from several world areas may be found in Sahls (2017; forthcoming). Here is a recent summary of indigenous Amazonian versions by Deborah Danowski and Eduardo Viveiros de Castro (2017): “What we would call ‘natural world’, or ‘world’ for short, is for Amazonian peoples a multiplicity of intricately connected multiplicities. Animal and other species are conceived as so many kinds of ‘people’ or ‘societies’, that is, as political entities... Amerindians think that there are many more societies (and therefore also humans) between heaven and earth than are dreamed of in our philosophy and anthropology. What we call ‘environment’ is for them a society of societies: an international arena, a cosmopoliteia. There is, therefore, no absolute difference in status between society and environment, as if the first were the ‘subject’ and

the second the 'object.' Every object is another subject".

5. Nunkui likewise is "endowed with the gift of ubiquity which allows her to multiply her appearances and to be present in all gardens in which her services are explicitly called upon. This apparent continuity between unity of being and multiplicity of concrete manifestations is entirely characteristic of the way Achuar see the existence of mythic beings" (Descola, 1996a, p. 196).

7. Among other useful notices of the conjunction of ritual and technical relations of production, see Strauss (1990, p. 88) on Hagen people of the New Guinea Highlands; Firth (1967, p. 468) on Tikopia; Valeri (1985, p. 39ff) on Hawai'i; Hallowell (1934, p. 400-401) on Salteaux; Brightman (1993, p. 2) on Rock Cree; Jorgensen (1980, p. 353) on Telefomin of the Mountain Ok region, New Guinea; Keesing (1982, p. 20) on Kwaio of the Solomon Islands; among others.

8. Traditionally, among many hinterland peoples in Indonesian islands, enemy heads taken in raids had fertilizing effects on local crops and on the women of the warrior's group; likewise, they entitled the successful warrior to marry (cf. McKinley, 1976). As for valuables, it is said of the Chinese jars and other wealth acquired by Iban young men in the course of their customary voyaging rites (*bejalai*): "Many of the goods obtained through *bejalai* were themselves sources of potency. Antique jars, for example, were credited with supernatural powers and healing virtues, and would thereby contribute to the potency of the community to which they were taken. Moreover, the successful accumulation of prestige goods and other wealth would indicate in itself an increased in spiritual powers, status, and strength" (Walker, 2002, p. 20).

9. "Amerindian cosmologies do not as a rule attribute personhood (or the same degree of personhood) to each type of entity in the world. In the case of animals, for instance, the emphasis seems to be on those species that perform key symbolic and practical roles, such as the great predators and the principal species of prey for humans... Still, despite this qualification, what cannot be conceived as a primary agent or subject in its own right must be traced up to one" (Viveiros de Castro, 2004, p. 470).

10. Elsewhere (Sahlins, forthcoming) I claim that the Hagen "hidden power" differs from Melanesian and Polynesian *mana* in that it is not hypostasized and transmissible separately from the metaperson beings who manifest it.

11. Note that the term for "taboo" often also signifies prescribed avoidance relations between certain categories of kinsfolk. Mothers' brothers and sisters' sons are *tabu* to each other in Fijian custom, as are brothers and sisters.

12. In another account of Central Inuit, Rasmussen writes: "The strict rules of the taboo system must be punctiliously kept, and all the wise ordinances of former generations must be obeyed. When any transgression takes place in regard to these, which are expressly laid down as essential to success in hunting, the spirit of the sea intervenes. The moon

spirit helps her to see that the rules of life are duly observed, and comes hurrying down to earth to punish any instance of neglect. And both sea spirit and moon spirit employ Sila to execute all punishments in any way connected with the weather” (1929, p. 63).



# "A CHAP CALLED PHILIPPE DESCOLA"

by

Fernando SANTOS-GRANERO

*Social Anthropologist*

*Smithsonian Tropical Research Institute*

"Do you know a chap called Philippe Descola?" This was 1997 or 1998, a few years after the Smithsonian Tropical Research Institute (STRI) in Panama hired me as a staff researcher. The inquirer was a STRI colleague, a renowned evolutionary biologist, who had interviewed me while applying for the position, and who, while doing so, had shown an unusual interest in anthropology. "Yes", I said, "In fact I know him personally. Why do you ask?" He then went on to say that a friend of his had suggested him to read a book by "this chap" titled *In the Society of Nature. A Native Ecology in Amazonia*, which had been published in English a few years earlier. He wanted to know what I thought about the book.

I told him that it was an excellent work, especially because it illustrated in detail the complexity and sophistication of Achuar forest knowledge and resource management strategies. "If you read it you will learn a lot about native ecology", I said. "However", I added, "if you want to get a feeling of how the Achuar live, how they think, how they act; if you want to feel the smells, sounds and images of the forest; if you want to sense the magic and toils of living in the forest with an indigenous people, then you must read Descola's *The Spears of Twilight. Life and Death in the Amazon Jungle*. I told him that Harper Collins had just published the book in English, so he would have no difficulty in getting hold of a copy. He replied that, in that case, he preferred to read the original in French; so I lent him the copy of *Les Lances du crépuscule* that Philippe had given me as a present when it appeared in 1993.

A month later, my friend returned me the book, saying how much he had enjoyed it and engaging me in an animated discussion of some of the aspects he had found most intriguing. Since then he has become a determined Descola admirer.

Although there is much to admire in Philippe's more theoretical oeuvres, of all his works *Les Lances du crépuscule* is still my favorite, and the one that has had greater influence in my own work. It is not only a great ethnography and ethnology—in the sense Philippe attributes to these terms (p. 166)—, but a “total text” in the Maussian tradition of “total social facts”, in that it is a tridimensional work in which anthropological, historical and physio-psychological insights blend to provide us with a multifaceted and comprehensive view of Achuar lifeways.

All of this informed by an unusual sensitivity to the small nuances of human interaction, an acute capacity for abstraction and seeing the big picture, and a healthy sense of irony and self-deprecatory humor. Yet what distinguishes this work above all is its refined, rich and evocative narrative, a literary aesthetics seldom found in the generally dry ethnographic monograph genre.

Claude Lévi-Strauss was right on point when he asserted that *Les Lances du crépuscule* was an admirable book that “proves that objectivity and subjectivity can go hand-in-hand when they are served by a truly exceptional literary gift”.

Philippe was well aware of the difficulty of combining these different kinds of insights:

*“Le métier d’ethnologue—he says—présente en effet un curieux paradoxe. Le public le perçoit comme un passe-temps d’explorateur érudit, tandis que ses praticiens s’imaginent plutôt rangés dans la sage communauté de ceux que Bachelard appelait les travailleurs de la preuve. [...] Mal à l’aise dans les grandes plaines de l’imaginaire, il nous faut bien passer par cette obéissance servile au réel dont sont affranchis les poètes et les romanciers. L’observation de cultures exotiques devient alors une manière de substitut : elle permet à l’ethnologue d’entrer dans le monde de l’utopie sans se soumettre aux caprices de l’inspiration” (p. 34).*

In *Les Lances du crépuscule*, however, Philippe does not totally renounce “les caprices de l’inspiration”. Although always faithful to the reality of the surrounding world, the intricacies of social interaction, and the moods

and gestures of those whom he meets, he manages to bring into his field descriptions a poetic dimension that never fails to capture the reader's imagination. Describing the sudden vision of the Pastaza River basin after a long and tiresome walk through the forest, he writes:

*"Au sortir du marigot, il nous fallut encore gravir un bourrelet escarpé dont nous suivîmes quelque temps la ligne de crête, avant de dévaler l'autre versant par une coulée glissante à flanc de falaise. Et soudain ce fut l'illumination : par une trouée de lumière nous découvrîmes un paysage sans fin, horizontal et paisible. C'était la plaine du Pastaza, découpée par les entrelacs des bras morts et des chenaux en un chapelet d'îles basses que bordaient des plages de galets gris. Sur les plus vastes des langues de terre sablonneuses isolées par les caprices du fleuve croissaient des taillis de bambous géants et des bosquets de balisiers, refuges jacassants de myriades de pluviers ; haut perchées sur leurs pattes grêles, des aigrettes blanches déambulaient à la lisière des eaux calmes, indifférents à notre présence"* (p. 193).

No less entrancing is his description of the interior of the first Achuar house in which he and Anne-Christine lodged:

*"C'est la fin de l'après-midi, mais la chaleur est encore forte, à peine tempérée par un petit souffle qui circule librement dans la maison sans murs. Au-dedans, la demi-pénombre est traversée de longs faisceaux lumineux qui zèbrent la terre battue, illuminant parfois un mince filet de fumée ou le vol erratique d'une grosse mouche mordorée. Vue de l'intérieur, la végétation du jardin et de la forêt se détache sous la ligne sombre de l'auvent du toit comme un panneau continu de verts brillants en camaïeu"* (p. 48).

In my copy of *Les Lances du crépuscule* Philippe wrote: "Para Fernando, este viaje algo romántico en los senderos de una selva que él conoce bien" [Pour Fernando, ce voyage un peu romantique sur les sentiers d'une jungle qu'il connaît bien]. And it is true, *Les Lances du crépuscule* is "un peu romantique", but never in the sense of presenting an idealized view of reality. On the contrary, Philippe's descriptions of people, things or the environment are never idealized and even less so, sentimental, as is clear from his depiction of the penuries of a hunting trek:

*“Quittant brusquement la crête du coteau, le sentier s’enfoncé vers l’ouest et devient bientôt un layon indistinct, une foulée serpentine sur la litière de feuilles mortes. Le plateau est régulièrement entaillé par des vallons escarpés où coulent des petites rivières à l’eau claire, presque bucoliques dans leur murmure cristallin. La chaleur qui commence à s’épaissir et les mouches à sueur collées en grappes à la peau éloignent toute illusion romantique. D’autant que la forêt paraît maintenant hérissée comme un roncier : ce ne sont partout qu’angles aigus, épines à foison, rameaux qui cinglent, racines à trébucher, fourmis hostiles ou lianes entortilleuses” (p. 142).*

Or when he recalls the moments of boredom that sometimes assails the intrepid but often naïve ethnographer:

*“On imagine mal l’incommensurable ennui qui nous accable parfois à Capahuari, ce petit village sans aucune ouverture sur le monde, où les mêmes têtes défilent jour après jour pour nous entretenir des mêmes histoires. La routine de notre travail d’enquête nous permet de dissiper quelque peu la monotonie de notre existence par une occupation systématique, mais celle-ci n’a rien de bien exaltant : au milieu du fatras d’informations que nous accumulons méthodiquement, il en est bien peu qui nous procure la satisfaction intellectuelle d’une véritable trouvaille. S’il n’y avait pas quelques incidents pour nous rappeler notre situation un peu exceptionnelle – la piqûre d’Anne-Christine par un scorpion benoîtement tapi dans son sac de couchage ou mon angoisse le jour où, ayant eu la mauvaise idée d’aller chasser seul, j’ai tourné en rond dans la jungle jusqu’à ce que Wajari me retrouve au crépuscule – nous pourrions aussi bien nous croire employés dans l’étude d’un petit notaire de province” (p. 226-227).*

If *Les Lances du crépuscule* is romantic it is not because it presents an idealized view of the world, but because it implicitly advocates the notion that sense and emotions are as important as reason and order to understand and experience the world.

Philippe’s portrayal of everyday life scenes expresses this holistic approach well. His evocative cameos are full of life, and have the power of transporting readers to the Kapawi River to share his Achuar experiences with them. This is particularly true when he describes the complex world of children’s activities and moods:

*“Les enfants s'éclaboussent en riant dans la rivière, la peau luisante comme un cuir verni ; sous leurs mouvements désordonnés le sable monte du fond en tourbillons, comme des nuages aquatiques où vient se réfracter la lumière en mille petits éclats suspendus. Tissée d'événements insignifiants, cette agitation paisible ramène Entza dans le giron de la maisonnée et suspend le dialogue intérieur qu'elle tient dans son jardin”* (p. 120).

Or better still :

*“De retour chez Wajari à la nuit tombante, nous trouvons Chiwian et Paantam dans le jardin, en train de chasser les oiseaux à l'affût avec de sarbacanes miniatures que leur père a confectionnées à leur usage. Ils sont postés à portée d'un yakuch, un petit arbre sauvage que l'on épargne lors des abattis, car ses fruits appréciés par les toucans servent opportunément d'appâts. Non loin de là, Nawir est assise sur le sol avec un air renfrogné. Senur nous apprend qu'elle boude ainsi depuis le milieu de l'après-midi pour un motif dont personne ne se souvient plus, et bien que chacun tour à tour ait essayé sans succès de la consoler. Chagriné, Wajari va longuement parler avec la fillette d'une voix câline. Dans cette société particulièrement portée sur les conflits, on prend très au sérieux les bouderies des enfants, comme s'il était impératif de débusquer tout ressentiment durable au sein de la famille afin de mieux expulser l'agressivité vers des objets extérieurs”* (p. 186).

But where Philippe really excels is in his depictions of the personalities of his Achuar companions. After recalling a tender scene in which his host, Wajari, tries to calm down his crying, ill baby son by gently sucking his penis and bouncing him on his knees, he goes on to describe the Achuar man's morning ablutions in the following words:

*“Légèrement en aval de la petite anse dédiée aux activités ménagères, Wajari fait un tapage de tous les diables : il bat l'eau de ses mains en poussant comme un hullement soutenu qui s'élève des vapeurs de la rivière comme une corne de brume. Il s'interrompt par moments pour hurler triomphalement : 'Je suis Wajari ! je suis Wajari ! je suis fort ! je suis un jaguar qui va dans la nuit ! je suis anaconda !' Le contraste est saisissant avec la douceur des tableaux domestiques qui précèdent. Évanoui le tendre père, disparu l'hôte attentionné ; c'est bien un guerrier qui maintenant exalte sa gloire dans l'aube attentive”* (p. 65).

Philippe's depiction of Senur, Wajari's wife, is equally lively and sharp:

*“Quelques femmes ont aussi leur pointe de caractère : certes pas des mégères, mais de fortes personnalités à l’aplomb sans faille et à la langue bien pendue. Notre amie Senur, bien sûr, qui voyant l’autre jour Wajari se préparer à partir seul à la chasse, s’empare d’une machette et d’un panier et déclare tout de go en détachant ses chiens : ‘Attends, Wajari, moi aussi je viens !’, acte d’autorité que peu des femmes osaient se permettre”* (p. 212).

As much as Philippe celebrates the beauty of the landscape in *Les Lances du crépuscule*, the quiet flow of daily life, and the deepening friendship with his hosts, these perceptions and feelings do not prevent him from reflecting on those aspects of Achuar lifeways that go against his cultural values and expectations, as when he discusses marital violence:

*“La ritualisation de la guerre et d’inévitables considérations stratégiques introduisent généralement un délai assez long entre le coup de sang d’un homme offensé et son exutoire dans les combats. Dans une société où la domination masculine est très marquée, les femmes deviennent alors les victimes par proximité de ce trait de caractère supposé inné chez leurs compagnons, lorsqu’ils ne peuvent pas l’employer à des fins plus glorieuses. Peut-être satisfaisantes pour l’esprit, ces explications me sont, à vrai dire, d’un faible réconfort moral. Essayer d’apaiser par des interprétations raisonnables le sentiment de révolte que suscitent des pratiques qui heurtent leurs convictions est pourtant le seul secours dont disposent les ethnologues, condamnés par la nature de la tâche qu’ils accomplissent à ne pas se poser en censeurs de ceux qui leur ont accordé leur confiance”* (p. 218).

We have much to thank Philippe for *Les Lances du crépuscule*; a book that is not only a pleasure to read, but has the capacity to engage specialists and non-specialists alike, as my biologist friend can very well attest. Its holistic approach and reflexive tone, its rich information, and the scope and breath of the topics it discusses place it, without doubt, in the category of classic Amazonian ethnographies, together with Holmberg's *Nomads of the Long Bow*, Goldman's *The Cubeo*, Maybury-Lewis's *Akwē-Shavante Society*, Rivière's *Marriage among the Trio*, Murphy & Murphy's *Women of the Forest*, and Overing's *The Piaroa*. Ethnographies to which scholars and students will always go back to in search of guidance and inspiration.

# UN FIL D'ARIANE DANS LES TOURBILLONS, MÉANDRES ET LABYRINTHES

de la haute Amazonie précolombienne

par

Geoffroy de SAULIEU

*archéologue, Institut de recherche pour le développement*

*membre du laboratoire « Patrimoines locaux, Environnement et Globalisation »*

*(PALOC, UMR 208 IRD & Muséum national d'histoire naturelle)*

« Le bon historien ressemble à l'ogre de la légende.

Là où il flaire la chair humaine, il sait que là est son

gibier. » Marc Bloch (1941, *Apologie pour l'histoire*,

Armand Colin)

La richesse archéologique des régions forestières du sud de l'Amazonie équatorienne est non seulement impressionnante, mais aussi extrêmement variée. L'iconographie portée par divers objets (récipients céramiques ou lithiques, statuettes, mortiers) est en outre plus riche et plus complexe pour les périodes anciennes. On peut ainsi définir très grossièrement deux grands groupes stylistiques opposés : un groupe ancien et un groupe récent. Ces deux grands groupes sont également associés à des traces archéologiques de natures différentes, voire opposées. Aussi les propositions de Philippe Descola sur les ontologies invitent-elles à explorer cette discontinuité majeure inscrite dans le corpus archéologique lui-même. Où cela peut-il donc nous mener ?

## SUIVONS LE FIL !

En 2002, quelques mois après ma thèse de doctorat soutenue sur l'iconographie alpine de l'âge du Cuivre, j'arrive en Équateur pour participer à un programme de recherche archéologique de l'Institut de recherche pour le développement consacré au versant oriental des Andes. Je n'avais alors pratiquement jamais ouvert de livre d'archéologie sud-américaine. En revanche, je connaissais beaucoup mieux les données ethnographiques, car j'avais participé à un pré-projet dirigé par Alain Testart consistant à rechercher les pratiques funéraires des sociétés primitives dans les microfiches HRAF (Human Relation Area Files) conservées au Laboratoire d'anthropologie sociale du Collège de France.

En commençant à travailler dans la province de Zamora Chinchipe, s'il était naturel de relire les ethnographes anciens comme Karsten, Harner ou Tessmann, concernant de près ou de loin la région et les populations qui l'avaient habitée – et continuent de le faire –, je dois reconnaître que *La Nature domestique*, et *Les Lances du crépuscule*, qui faisaient partie de ma pile de livres, ont été très déstabilisants. Je n'y trouvais rien qui pouvait directement m'intéresser, car peu de choses y concernent la culture matérielle et les pratiques susceptibles de laisser une empreinte archéologique classique. Mais la voie qu'ouvrait cet anthropologue au nom étrange rappelant quelques ouvrages de la bibliothèque de mon grand-père – notamment un livre de Jean Descola, de 1954, intitulé *Les Conquistadors*, dans une belle reliure rouge aux lettres d'or confectionnée par ma grand-mère – m'a vraiment intrigué. J'avançais pas à pas dans mes lectures, quand notre ami et collègue Stéphane Rostain m'a conseillé de lire l'anthropologue William Balée et la bande de l'écologie historique, pour ainsi dire. Tout cela m'a aidé à comprendre les caractéristiques des rapports à l'environnement que l'on peut observer en Amazonie, si différents de ceux que nous connaissons dans l'aire euro-méditerranéenne depuis les débuts de la néolithisation. Toutefois, il manquait encore la diachronie en haute Amazonie, un sujet que nous abordions souvent avec l'archéologue Jean Guffroy, mon directeur de laboratoire d'alors, et l'initiateur du projet de recherche en Équateur. Cet ancrage chronologique nous fut donné par une découverte que nous venions de réaliser dans une région qui avait été peuplée dans les dernières périodes précolombiennes par des populations cousines des Achuar actuels qu'évoquait Philippe Descola dans ses travaux. Elle contredisait complètement les velléités évolutionnistes

simplistes qu'affectionnent souvent inconsciemment les archéologues. Il s'agissait en effet d'un site cérémoniel en pierre avec une plateforme et une place circulaire, relevant d'un complexe culturel formatif, antérieur de près de quatre mille ans aux Achuar et Shuar de l'ethnographie. Cette découverte révélait l'existence dans une vallée andine subtropicale d'une civilisation hiérarchisée, attachée à des objets en pierre fine portant une iconographie complexe dissimulée dans un ensemble monumental (Valdez *et al.*, 2005). Cela confirmait une tendance que Stéphen Rostain avait lui aussi constatée dans le piémont amazonien des Andes un peu plus au nord, dans la province de Morona Santiago. Il avait en effet montré que la culture de l'Upano (voir Rostain dans ce même ouvrage), caractérisée par une architecture monumentale urbaine composée de complexes de plateformes en terre et de chemins creusés sur des centaines d'hectares, et par un style céramique fin décoré de motifs complexes à bande rouge entre incisions, avait précédé de près de mille ans l'arrivée des populations qui furent à l'origine des Shuar actuels (Rostain, 1999, 2006). Ces derniers, à l'instar des populations ayant habité les provinces de Zamora Chinchipe et de Loja, étaient composés de petites populations éparses peu hiérarchisées par la richesse mais très belliqueuses, mode de vie identique à celui que décrivent les ethnographes du xx<sup>e</sup> siècle.

Bref, tout faisait contraste entre une période récente, renseignée par l'ethnohistoire et l'ethnographie, avec ses sociétés appartenant au groupe ethnolinguistique jivaro, morcelées, belliqueuses, peu intéressées par la richesse matérielle thésaurisable, avec des styles céramiques grossiers, des systèmes commerciaux peu formalisés ; et les époques anciennes, marquées par une architecture monumentale impressionnante, la présence de biens de prestige en pierres semi-précieuses ou en coquillages marins, des styles et des formes céramiques parfois spectaculaires par l'investissement qu'ils représentent, des preuves de commerce à longue distance et d'influences culturelles réciproques avec les hautes terres andines et la côte pacifique (Rostain et Saulieu, 2015). Les travaux préliminaires réalisés dans le Pastaza, quasiment là où Descola avait effectué son terrain ethnographique, confirmaient plus à l'ouest les mêmes tendances (Duche et Saulieu, 2009 ; Saulieu, 2013). Toutes ces cultures anciennes antérieures aux différentes populations appartenant à l'ensemble ethnolinguistique jivaro possédaient des styles iconographiques raffinés, des motifs structurés par des oppositions binaires ou des quadripartitions. On y reconnaît également un goût immodéré pour les méandres géométriques,

qu'ils soient anguleux, spiralés ou curvilinéaires, qui semble pouvoir être pleinement compris non par une divagation de l'esprit, mais par la maîtrise d'un arrière-plan mythologique précis, commun avec les Andes et la côte du Pacifique : une grammaire qui structure les compositions, comme l'avait si bien démontré Dimitri Karadimas (voir par exemple Karadimas, 1999).

Grâce aux données ethnohistoriques (Renard-Casevitz, Saignes et Taylor, 1986), on sait que les vestiges archéologiques récents, empreintes de populations appartenant au phylum linguistique jivaro, ancêtres ou cousines des Shuar et Achuar actuels, procèdent de populations dont l'ontologie était très probablement animique (Descola, 2005). En raison du contraste fort qui existe avec les vestiges anciens, et en prenant en compte leurs caractéristiques internes, il paraît légitime de douter du fait que la période ancienne ait relevé d'une vision du monde du même type. Bien au contraire, le continuum que l'on constate aux périodes anciennes avec les cultures des hautes terres andines et des basses terres de la côte du Pacifique, la présence de biens de prestige et d'architecture monumentale laisse imaginer des cultures obéissant à des systèmes sociaux et des ontologies complètement différents. On pourrait certes supposer l'existence aux périodes les plus anciennes d'un régime ontologique analogique. Toutefois, ce n'est pas la seule solution : pourquoi ne pas imaginer aussi une opposition chronologique entre des systèmes animiques plus ou moins hiérarchisés, à l'instar des chamanismes hiérarchiques/hétéarchiques de Charles Stépanoff en Sibérie ? Toutes ces hypothèses n'empêchent pas une certaine mixité : une vision du monde globalement analogique, intégrant des éléments animiques, ou l'inverse. La plasticité des ontologies et leur capacité à évoluer, que Philippe Descola a illustrées dans son ouvrage de 2005, se vérifie aisément en Amazonie, y compris dans les phénomènes d'acculturation les plus récents. En revanche, le passage définitif du régime ancien au régime animique récent décrit par l'ethnohistoire et l'ethnographie semble avoir constitué dans cette région d'Amazonie une véritable rupture culturelle accompagnée de bouleversements démographiques, comme l'avait déjà pressenti Jean Guffroy pour la province de Loja (Guffroy *et al.*, 1987 ; Guffroy, 2004).

Finalement, l'œuvre de Philippe Descola est l'inverse d'un fil d'Ariane. Au lieu de nous amener à la sortie du labyrinthe, il nous conduit au centre du problème... et nous voici face au Minotaure ! Prenons-le par les cornes, n'esquivons pas ses coups, et plutôt que de prendre la fuite

en nous laissant aller à de vaines interprétations directes des vestiges des civilisations précolombiennes, comme savent si bien le faire les archéologues, attachons-nous à la tâche ardue de soumettre l'archéologie à une anthropologie générale crédible, nourrie de la chair encore palpitante de l'ethnologie de terrain !

## BIBLIOGRAPHIE

DESCOLA, Philippe, 1986, *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Fondation Singer-Polignac et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 450 p.

—, 1993, *Les Lances du crépuscule. Relations jivaro, haute-Amazone*, Paris, Plon (« Terre humaine »), 506 p.

—, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), 623 p.

DUCHE HIDALGO, Carlos et Geoffroy de SAULIEU, 2009, *Pastaza precolombino. Datos arqueológicos preliminares con el catálogo del Museo etno-arqueológico de Puyo y del Pastaza*, Quito, Abya Yala, 143 p.

GUFFROY, Jean, 2004, *Catamayo precolombino. Investigaciones arqueológicas en la provincia de Loja (Ecuador)*, Loja, IRD, IFEA, UTPL, BCE (« Travaux de l'Institut français d'études andines »), 164, 191 p.

GUFFROY, Jean, Napoleon ALMEIDA, Patrice LECOQ, Chantal CAILLAVET, François DUVERNEUIL, Laure EMPERAIRE et Bernadette ARNAUD (sous la dir. de) : 1987, *Loja préhispanique. Recherches archéologiques dans les Andes méridionales de l'Équateur*, Paris, Éditions Recherches sur les Civilisations (« Synthèse », 27), 342 p.

KARADIMAS, Dimitri, 1999, « La constellation des Quatre Singes. Interprétation ethno-archéoastronomique des motifs de El Carchi-Capulí (Équateur-Colombie) », *Journal de la Société des Américanistes*, 85, p. 115-145.

RENARD-CASEVITZ, France-Marie, Thierry SAIGNES, Anne-Christine TAYLOR, 1986, *L'Inca, l'Espagnol et les sauvages. Rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions Recherches sur les Civilisations (« Synthèse », 21), 411 p.

ROSTAIN, Stéphen, 1999, « Occupations humaines et fonction domestique de monticules préhistoriques d'Amazonie équatorienne », *Bulletin de la Société suisse des Américanistes*, 63, p. 71-95.

—, 2006, « Etnoarqueología de las casas Huapula y Jíviro », *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 35 (3), p. 1-10.

ROSTAIN, Stéphen et Geoffroy de SAULIEU, 2013, *Antes. Arqueología de la Amazonía ecuatoriana*, Quito, IFEA-IPGH-IRD (« Travaux de l'Institut français d'études andines »), 310, 205 p.

SAULIEU, Geoffroy (de), 2013, « Sobrevuelo de las cerámicas antiguas del curso alto del río Pastaza. Reflexiones e hipótesis », p. 83-97 in Francisco Valdez (sous la dir. de) : *Arqueología amazonica. Las civilizaciones ocultas del bosque tropical*, Quito, RD, IFEA, Abya Yala (« Actes et mémoires de l'Institut français d'études andines », 35), 386 p.

VALDEZ, Francisco, Jean GUFFROY, Geoffroy de SAULIEU, Julio HURTADO et Alexandra YEPES, 2005, « Découverte d'un site cérémoniel formatif sur le versant oriental des Andes », *C.R. Palevol*, 4, p. 369-374.

# LE DOMESTIQUE ET LE SAUVAGE, LES MORTS ET LES DIEUX

Le sacrifice à Bornéo

par

Bernard SELLATO

ethnologue, directeur de recherche émérite CNRS

membre du Centre Asie du Sud-Est

(UMR 8170 CNRS, EHESS, INALCO)

Pour les sociétés dites tribales de Bornéo, le monde des hommes est habité également par nombre d'esprits locaux ; ce monde, lui-même, coexiste avec d'autres mondes, parfois en niveaux superposés dans les cosmogonies, ceux des divinités et des esprits des morts. Les humains doivent donc entretenir des relations avec ces diverses entités spirituelles, qui peuvent se montrer bienveillantes ou menaçantes. Il leur faut s'en concilier certaines, dont ils attendent assistance et faveurs, et maintenir avec elles un lien et, aussi bien, en tenir d'autres à distance, dont l'ingérence dans la société des hommes leur est source de souci.

Les esprits de la nature – génies des banians, des biefs profonds, des cols d'altitude et des gros rochers –, ni bons ni mauvais, n'aiment pas être dérangés ; il convient donc de les amadouer par une offrande lorsque l'on traverse leur territoire. Les divinités, elles, sont bienveillantes, quoique souvent distantes et distraites, et de grandes cérémonies leur sont destinées, avec invocations et offrandes ; on implore leur protection pour obtenir de bonnes récoltes et protéger le village des épidémies. La prospérité d'une communauté, c'est-à-dire la fertilité de ses champs et de ses femmes, dépend de ses bonnes relations avec ses dieux.

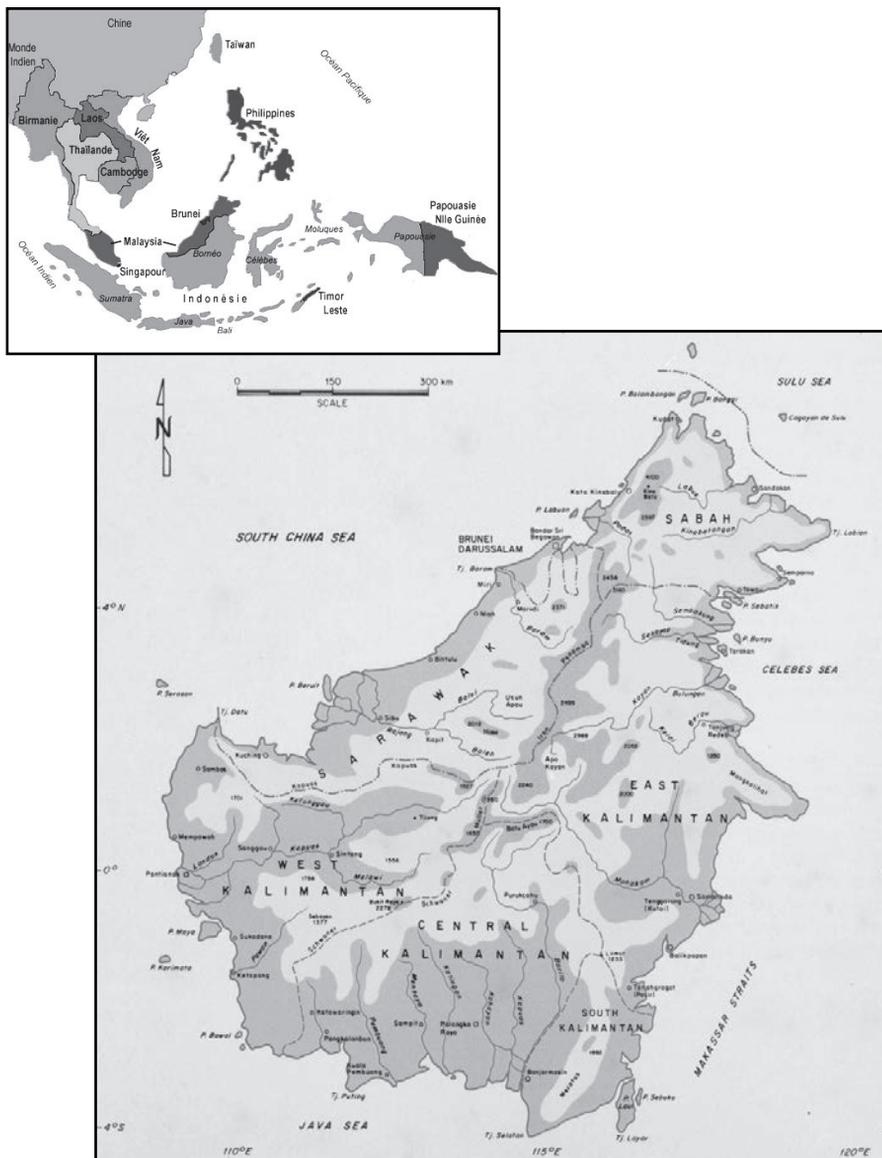


Fig. 1. Bornéo (source : Sellato, 1989)

Les esprits des morts, c'est une autre affaire : ils se languissent de leur existence passée et tentent de demeurer dans le monde des vivants, ou bien, au contraire, d'emmener avec eux des membres de leur famille. Il est alors impératif de tenir des rituels de séparation : chacun chez soi. Dans certaines cérémonies, on convoque les âmes des ancêtres, on leur fait des offrandes de nourriture, mais on prend bien soin, ensuite, de les renvoyer dans l'au-delà.

Des offrandes aux entités spirituelles sont donc, au niveau individuel, familial ou villageois, le moyen usuel de maintenir une harmonie garantissant la santé et la bonne fortune de chacun et de tous, de s'assurer l'aide des bienveillantes et de rendre inoffensives les malveillantes.

Plusieurs types de cérémonies majeures, sous des formes diverses, révèlent et affirment le lien des humains avec le monde spirituel : la cure chamanique, requérant l'assistance de certains esprits pour établir un diagnostic et administrer un remède ; la propitiation ou purification, sollicitant la protection des divinités lors de la consécration d'un nouvel ouvrage humain (village, pont, monument) ; la reconduction, cyclique ou non, d'un pacte d'alliance avec les divinités ; l'accompagnement spirituel de l'âme d'un défunt dans son ultime voyage ; enfin, les rites autour des crânes après une expédition de chasse aux têtes. On peut aussi mentionner certains rituels occasionnels, comme l'appel des oiseaux augures, messagers des divinités, et l'invocation des esprits de la guerre. Dans chaque cas, des offrandes sont présentées.

Ces offrandes consistent en des biens supposés consommables par les entités spirituelles (fig. 2). Ce sont toujours des biens « culturels », issus de l'industrie humaine – riz, viande domestique, œufs, tabac, chique de bétel –, et jamais des biens « naturels » ou « sauvages », comme du sagou, du gibier ou du poisson, ou des fruits de la forêt. Le riz est un élément éminemment domestique, surtout symboliquement. De plus, l'offrande est souvent de riz cuit, donc doublement « culturelle » ; il s'agit de riz gluant, cuit en gâteaux et réservé à l'usage rituel. Ces offrandes sont placées sur un plateau tressé suspendu, ou dans la fourche d'un bambou fendu, ou encore dans un récipient sacré (par exemple, un gong de bronze ou de laiton) et elles font l'objet de rituels, avec des adjurations psalmodiées pour convoquer au festin ces entités spirituelles et, parfois, une dispersion à la volée par l'officiant.



Fig. 2. Offrandes d'œufs de poule, Punan Bah, Sarawak, 1989 (photo B. Sellato)

Le sacrifice est une des formes de l'offrande, particulière en ce que l'animal est vu comme un partenaire dans la communication avec les entités spirituelles. Son âme et son sang en sont les principes actifs : la première constitue un véhicule psychopompe qui permet de transmettre aux divinités la requête des hommes ; le sang de l'onction, en retour, est porteur d'un remède pour le malade, ainsi que d'une bénédiction des divinités pour tous les participants au rituel.

Comme toute offrande, l'animal sacrificiel doit procéder de la sphère culturelle : c'est un animal domestique (à sang chaud). Au quotidien, les protéines animales consommées au village proviennent de la chasse et de la pêche, les animaux domestiques n'étant en général abattus que lors de rituels – il est entendu que, si l'animal est sacrifié à des divinités, il est tout de même bien, pour l'essentiel, consommé par les humains.

Pourquoi les animaux domestiques sont-ils seuls susceptibles d'établir une communication avec dieux et esprits ? Une disjonction conceptuelle entre nature et culture est ici un facteur important : pour établir un nouveau site de village, une circumambulation rituelle circonscrit au cœur de l'espace forestier (la « nature ») un nouveau domaine « culturel » où l'homme se sentira en sûreté. De la nostalgie des temps fabuleux d'avant cette disjonction procède l'exigence d'un renouvellement périodique du pacte d'alliance.

De plus, les mythologies locales expriment clairement que riz et animaux domestiques sont un don des divinités aux hommes, qui furent, de plus, initiés aux rites. Ces animaux sont-ils alors, de droit, la propriété exclusive des divinités et ne peuvent-ils être consommés par les hommes que dans un contexte d'offrandes rituelles ? Pour certains groupes du Sud, le buffle d'eau est le produit d'un mariage humain incestueux et, depuis lors, c'est par son sang que l'homme peut purifier le monde, la terre et les eaux. Les nomades forestiers, qui ne pratiquent ni l'agriculture ni l'élevage et ne font pas de sacrifices d'animaux (domestiques), sont perçus par les agriculteurs comme des médiateurs, chevauchant la frontière entre nature et culture.

Entre le sauvage et le domestique, pourtant, la limite est bien floue. Dans le règne végétal, certaines essences sauvages (palmiers à fécule, tubercules, arbres fruitiers) font souvent l'objet d'un entretien (*stewardship*) et peuvent être envisagées comme semi-cultivées. Et la grande forêt pluviale, pour une grande part, est anthropisée. Pour le règne animal, des marçassins ou des faons captifs, élevés comme des animaux

domestiques, sont considérés comme tels. Les cerfs apprivoisés de certains groupes du Nord-Est, qui foulent et engraisent les rizières, sont parfois abattus lors de rituels funéraires ; s'agit-il là d'un sacrifice ou de simple provende ?

Une hiérarchie s'établit parmi les espèces animales sacrificielles, fondée sur la taille de l'animal et, donc, sur sa valeur vénale ou la difficulté à se le procurer. On pourrait voir l'offrande d'un œuf de poule comme un point de départ, la mise rituelle minimale, si on le conçoit comme un animal domestique et même si, à strictement parler, il n'est pas sacrifié. En une séquence, viennent ensuite : poussin, poulet, porc, buffle (fig. 3) ;



Fig. 3. Les principaux animaux sacrificiels (poulet, porc et buffle d'eau), en un bandeau en haut-relief au bas d'un poteau de funérailles secondaires, Benua', Kalimantan oriental, 2018 (photo B. Sellato)

de nos jours, existe l'option de substituer une chèvre au porc ou un bœuf au buffle d'eau. Pour tenir un rituel, une famille doit avant tout jauger sa capacité à se procurer des animaux, en qualité et en quantité appropriées. Un festival funéraire secondaire, incluant le sacrifice de plusieurs buffles, peut exiger d'une famille des dizaines d'années d'efforts financiers.

Il existe donc, pour un dessein précis (cure chamanique, par exemple), un répertoire de rituels gradués, de durée variable et requérant différents animaux sacrificiels. Ce système flexible, à coût mobile, permet aux familles pauvres d'accomplir les rites nécessaires avec un ou deux poulets, comme aux familles nanties de faire étalage de leur fortune en sacrifiant plusieurs buffles. Mais un rituel, dit-on, est tout de même d'autant plus efficace que son niveau de sacrifice est élevé.

Dans certains groupes orientaux, les chiens de chasse du défunt sont parfois tués et enterrés sous la plateforme funéraire, ce qui rappelle le sacrifice de chevaux, voire d'épouses, dans d'autres sociétés ; il s'agit ici de biens (ou de morts) d'accompagnement, non d'offrandes aux esprits. Dans l'ouest de l'île, on sacrifie un coq rouge et un chien roux (symbolisant le sang) aux esprits de la guerre pour stimuler les hommes avant le combat, au cours d'un rite de possession censé les disculper, voire légitimer massacres et faits de cannibalisme commis lors de conflits ethniques dans la décennie 1990 et entretenir l'identité collective et l'aura martiales de leurs auteurs.

Chez certains groupes pratiquant des obsèques pluriphasées, les os du défunt, exhumés et/ou rassemblés au cours des rituels secondaires, font l'objet d'une crémation ou d'une simple lustration, puis les os ou les cendres sont transférés dans un mausolée familial. Les esprits des morts de la famille sont alors invités à recevoir l'offrande des animaux sacrifiés, puis ils sont congédiés, emmenant avec eux l'âme du défunt. Le niveau du rituel – l'espèce et le nombre des animaux sacrifiés – détermine les conditions d'existence de l'âme dans l'au-delà. Avec le sacrifice d'un buffle, l'âme satisfaite de sa situation protégera sa famille ; sinon, mécontente, elle pourra revenir la tourmenter.

L'animal à sacrifier est l'objet de soins solennels : on le nourrit, on le pare, on le pomponne. L'officiant lui explique l'importance de son rôle, afin que la nécessité de sa mise à mort lui devienne tolérable. Puis l'on danse autour de lui, de son enclos, ou de son poteau et l'officiant lui porte un coup de lance, imité en cela par les membres de la famille et de l'assistance (fig. 4). Enfin, attaché au poteau, on l'égorge.

Il existe dans cette pratique un élément de rite d'initiation des jeunes garçons au sang, avant qu'ils ne soient en âge de devenir des guerriers. Près du cadavre couvert d'un tissu blanc, les gongs sonnent le glas, comme pour une personne. La tête coupée est accrochée au poteau, pour être plus tard déposée sur un autel, autour duquel l'officiant danse en dispersant à la volée une offrande de riz mélangé à du sang.

En 1990, pour une seule fête funéraire on a pu compter six buffles, treize porcs et 81 poulets, pour un débours exorbitant. Ces fêtes ont une puissante dimension de stratégie d'ascension sociale : des centaines d'invités doivent être nourris pendant plusieurs semaines. Dans des

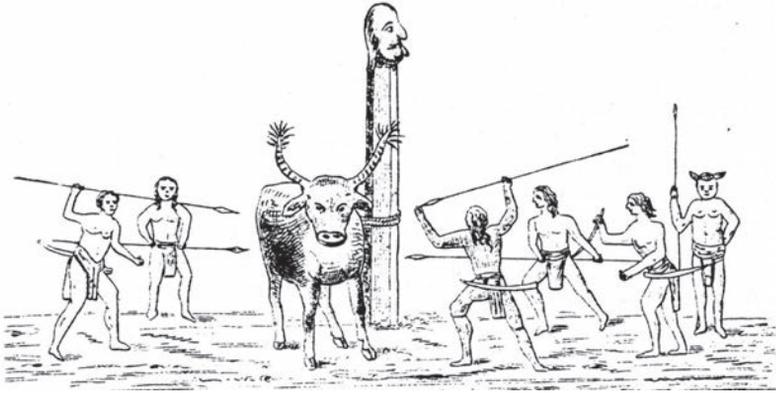


Fig. 4. Festival funéraire avec sacrifice de buffle, Ngaju, Kalimantan central (source : Grabowsky 1889)

sociétés à haute compétitivité et à forte mobilité sociale verticale, les organisateurs de ces fêtes, même s'ils en sortent ruinés, auront gagné du prestige. Dans les régions isolées de l'amont, où aucun bovin n'a jamais été transporté, l'animal sacrificiel ultime est le porc.

La littérature de 1850 à 1950 sur Bornéo offre nombre de références au sacrifice humain : les uns, lors du rituel funéraire secondaire, attachaient un esclave au poteau sacrificiel et hommes et adolescents lui portaient des coups de lance, comme plus tard au buffle, tandis que prêtres et prêtresses chantaient ; d'autres sacrifiaient un esclave par écrasement sous le lourd poteau sculpté du mausolée funéraire ; et d'autres encore ligotaient au pied du mausolée de jeunes esclaves, alors « abandonnés à une longue agonie ».

Deux fonctions conjointes du sacrifice humain sont mentionnées : d'abord, l'âme de l'esclave devient le serviteur de celle de son maître en sa dernière demeure ; par ailleurs, le niveau éminent de l'offrande – une victime humaine est supérieure à un bovin – garantit à l'âme du défunt des privilèges exclusifs dans l'au-delà ; on se situe ici à la transition entre l'offrande aux esprits et le bien (ou le mort) d'accompagnement.

Qui étaient ces esclaves ? On distingue communément, d'une part, les esclaves pour dettes et, d'autre part, les captifs de guerre et les esclaves acquis par troc (et leur descendance). Si les premiers sont des membres de la communauté, les seconds sont des étrangers, à l'humanité souvent déniée, qui fournissent le contingent des victimes sacrificielles. Malgré l'interdiction du sacrifice humain par les autorités coloniales (*circa* 1860), qui lui substituèrent celui d'un bovin, il se perpétua dans l'intérieur de l'île jusque dans la décennie 1940.

La chasse aux têtes, dont les raisons d'être et les particularités sociales et religieuses sont fort diverses et pas toujours précisées – et qui a tant fait pour asseoir la mauvaise réputation de Bornéo –, est en partie à examiner en lien avec le sacrifice humain. Avec l'extension du contrôle colonial à partir de 1850, elle semble s'être vigoureusement développée partout dans l'île : il était bien plus difficile de rapporter d'une expédition un captif vivant que sa tête (fig. 5). Dans les villages, des têtes coupées étaient, par douzaines, suspendues aux poutres, empilées dans des coffres, ou exposées sur des étagères ou dans des « maison des crânes ». Des crânes étaient gravés, d'autres surmodelés. Chez certains groupes, la pratique de la chasse aux têtes pour les rites funéraires aurait remplacé celle du sacrifice humain. Ailleurs, on plaçait un crâne sous la tête et/ou les pieds d'un chef dans son cercueil, pour le servir dans l'au-delà. La tête, produit du meurtre d'un être humain, est bien l'équivalent de l'esclave sacrifié.

Certes, la tête coupée joue un rôle social de trophée, exaltant la bravoure et le renom du guerrier et le prestige de son village. De même, chez certains groupes, elle participe d'un rite de passage de grade du jeune homme qui s'en est emparé ; ailleurs, de son accès au mariage. Mais c'est lors de la fête du retour d'expédition que d'importants rituels avec offrandes sont tenus pour incorporer à la communauté villageoise, en un processus d'appropriation, de « domestication », la tête ennemie, accueillie en grande pompe. Une tête « gagnée » contribue à stimuler la prospérité de la communauté, une tête « perdue » à l'ennemi l'inhibe. Ce rituel d'incorporation est rejoué périodiquement en une « fête des crânes », au cours de laquelle l'esprit de la tête est convoqué, nourri d'offrandes, puis congédié. Dans le cycle des représailles, les communautés

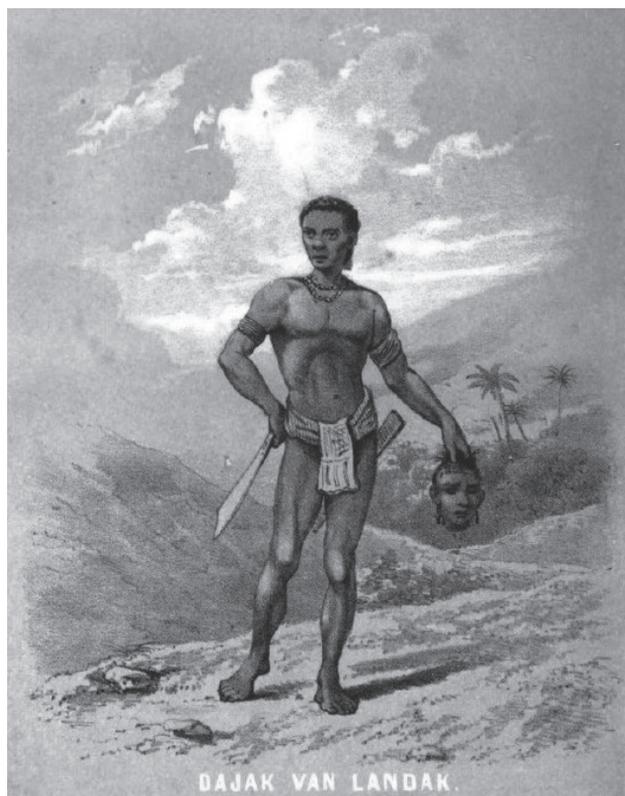


Fig. 5. Chasseur de têtes, Dayak de Landak, Kalimantan occidental  
(source : Schadee, 1903-1908)

ennemis s'efforcent inlassablement d'infléchir à leur propre avantage le décompte des têtes.

Tout à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la chasse aux têtes elle-même fut officiellement bannie. Elle se poursuivit néanmoins dans la plus grande discrétion parmi certains groupes jusque vers 1980 et s'exprima de nouveau, alors ouvertement, lors de « guerres » ethniques ultérieures à Kalimantan occidental et central. Aujourd'hui encore, dans les rituels de bien des groupes ethniques, orientaux ou occidentaux, on utilise d'anciens

crânes ou même de simples petits morceaux d'os. Avec la christianisation ou, plus récemment, la folklorisation de ces cérémonies, les crânes peuvent être remplacés par des noix de coco, traitées comme des têtes ou des esclaves : par exemple, on les place sur les plateaux à offrandes, ou on leur porte des coups de lance.

L'esclave est sans aucun doute assimilé à un animal domestique ; des rapports soulignent que les esclaves sont désignés, considérés et traités par leurs maîtres comme du bétail. Il faut alors entériner le caractère « domestique » de l'esclave (et de sa tête), qui en fait une victime sacrificielle possible, relevant de la sphère culturelle, plutôt que d'envisager le captif et sa tête comme une sorte de « gibier noble », relevant de la sphère du « sauvage », de la nature.

On a pu écrire que, si l'on sacrifie bien des poulets, des porcs, des chiens et même, parfois, des êtres humains, la victime sacrificielle par excellence en Asie du Sud-Est demeure le buffle d'eau, les autres espèces offertes en sacrifice n'en étant que des substituts. Mon interprétation diverge décidément : c'est bien le sacrifice humain qui est le sacrifice ultime par excellence, le bovin n'en étant, historiquement, qu'un succédané (et le porc, dans le cas des groupes qui n'ont pas accès aux bovins). Dans ces sociétés, les familles éminentes (chefs, nobles, riches) possédaient des esclaves, potentielles victimes d'un sacrifice à effectuer à l'occasion de l'un ou l'autre des rituels majeurs déjà mentionnés, et tout porte à croire qu'elles firent généreusement usage de ce cheptel.

Ces pratiques du sacrifice humain et de la chasse aux têtes ont laissé chez les populations de Bornéo un traumatisme profond qui perdure aujourd'hui, même en milieu urbain. Chaque fois qu'un journal ou la télévision annonce la pose, par un ministre ou un gouverneur, de la première pierre d'un grand projet (barrage hydroélectrique, pont, grand hôtel, centre commercial), un vent de panique (*construction panic*) souffle sur la région concernée, les gens étant convaincus qu'un commando aura été payé pour s'emparer de victimes à sacrifier dans les fondations de l'ouvrage. Et parfois, en effet, des gens disparaissent. Ou seulement leur tête.

## BIBLIOGRAPHIE

- ARNELD, Junita, 2008, « Il sentimento della morte nella nostra cultura », p. 133-159 in P. Maiullari et J. Arnel (sous la dir. de) : *Patong. La grande scultura dei popoli del Borneo dalle Collezioni del Museo delle Culture di Lugano*, Milan, Mazzotta.
- COUDERC, Pascal et Kenneth SILLANDER (éd.), 2011, *Ancestors in Borneo Societies. Death, Transformation and Social Immortality*, Copenhagen, NIAS Press (« NIAS Studies in Asian Topics », 50), 390 p.
- DAVIDSON, Jamie S. et Douglas KAMMEN, 2002, « Indonesia's Unknown War and the Lineages of Violence in West Kalimantan », *Indonesia*, 73, p. 53-87.
- DE PRADO, Gabriel et M. Carme ROVIRA, 2015, *Els caps tallats d'Ullastret. Violència i ritual al món iber*, Ullastret, Ajuntament d'Ullastret & Museu d'Arqueologia de Catalunya, 128 p.
- DEVUNG, G. Simon et al., 1990-1991, *Upacara tradisional 'kwangkay' suku Dayak Benua daerah Kalimantan Timur*, Jakarta, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Proyek Inventarisasi dan Pembinaan Nilai-nilai Budaya, 47 p.
- DOWNS, R. E., 1955, « Headhunting in Indonesia », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 111, p. 40-70.
- DRAKE, R. A., 1989, « Construction sacrifice and kidnapping rumor panics in Borneo », *Oceania*, 59, p. 269-279.
- GRABOWSKY, F., 1889, « Der Tod, das Begräbnis, das tiwah oder Todtenfest und Ideeën über das Jenseits bei de Dajaken », *Internationales Archiv für Ethnographie*, 2, p. 177-204.
- HERRMANS, Isabell, 2011, *Towards the Breaking Day. An Ethnography of Belian Curing Rituals among the Luangans of Indonesian Borneo*, Helsinki, University of Helsinki (« Academic Dissertation, Research Series in Anthropology »), 253 p.
- HOSE, Charles et William McDOUGALL, 1912, *The Pagan Tribes of Borneo. A Description of Their Physical, Moral and Intellectual Condition With Some Discussion of their Ethnic Relations*, Londres, Macmillan, 2 vol. (rééd. 1966, Londres, Frank Cass).
- HOSKINS, Janet, 1996, « Introduction. Headhunting as practice and as trope », p. 1-49 in J. Hoskins (éd.): *Headhunting and the Social Imagination in Southeast Asia*, Stanford, Stanford University Press.
- METCALF, Peter, 1982, *A Borneo journey into Death. Berawan eschatology from its rituals*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 275 p.
- MILES, Douglas, 1965, « Socio-economic aspects of secondary burial », *Oceania*, 35 (3), p. 161-174.
- NEEDHAM, Rodney, 1976, « Skulls and Causality », *Man*, 11 (1), p. 71-88.
- NICOLAISEN, Ida, 2003, « Pillars of Faith. Souls, Fertility, and Mortuary Rituals among the Punan Bah of Central Borneo », p. 121-174 in W. Wilder (éd.): *Journeys of the Soul*.

- Anthropological Studies of Death, Burial, and Reburial Practices in Borneo*, Phillips, ME, Borneo Research Council (« Monograph Series », 7).
- PELUSO, Nancy Lee et Emily HARWELL, 2001, « Territory, Custom, and the Cultural Politics of Ethnic War in West Kalimantan, Indonesia », p. 83-116 in N. L. Peluso et M. Watts (éd.): *Violent Environments*, Ithaca/Londres, Cornell University Press.
- ROSALDO, Renato, 1980, *Ilongot Headhunting, 1883-1974. A study in society and history*, Stanford, Stanford University Press, 313 p.
- , 2013, « La chasse aux têtes », p. 247-273 in René Girard : *Sanglantes origines. Entretiens avec Walter Burkert, Renato Rosaldo et Jonathan Z. Smith*, Paris, Flammarion (« Champs-Essais »), (trad. Bernard Vincent), 392 p.
- ROTH, Henry Ling, 1968, *The Natives of Sarawak and British North Borneo*, Singapour, University of Malaya Press, 2 vol. (1<sup>re</sup> éd. : 1896, Londres, Truslove & Hanson).
- ROUSSEAU, Jérôme, 1998, *Kayan Religion*, Dordrecht, Foris, KITLV, 352 p.
- SARWOTO KERTODIPOERO, 1963, *Kaharingan, Religi dan Penghidupan di Pehuluan Kalimantan*, Bandung, Sumur Bandung, 88 p.
- SCHADEE, Marie C., 1903-1908, « Bijdrage tot de Kennis van den Godsdienst der Dajaks van Landak en Tajan », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 1903, 55, p. 321-343 ; 1904, 56, p. 532-547 ; 1905, 58, p. 489-513 ; 1906, 59, p. 207-228, p. 616-647 ; 1908, 60, p. 101-127.
- SCHÄRER, Hans, 1966, *Der Totenkult der Ngadju Dajak in Süd-Borneo*, 's-Gravenhage, M. Nijhoff (« Verhandelingen van het KITLV », 5), 2 vol.
- SCHILLER, Anne, 1997, *Small Sacrifices. Religious Change and Cultural Identity among the Ngaju of Indonesia*, Londres/New York, Oxford University Press, 178 p.
- SELLATO, B., 2002, « Castrated Dead. The making of un-ancestors among the Aoheng, and some considerations on the dead and ancestors in Borneo », p. 1-16 in H. Chambert-Loir et A. Reid (éd.): *The Potent Dead. Ancestors, Saints and Heroes in Contemporary Indonesia*, Crows Nest, NSW, Australie, Allen & Unwin, & Honolulu, University of Hawai'i Press.
- STÖHR, Waldemar et Piet ZOETMULDER, 1968, *Les Religions d'Indonésie*, trad. L. Jospin, Paris, Payot (1<sup>re</sup> éd. : 1965), 390 p.
- TESTART, Alain, 2006, *Des Dons et des dieux. Anthropologie religieuse et sociologie comparative*, Paris, Errance (2<sup>e</sup> éd. révisée et augmentée, 1<sup>re</sup> éd. : 1993, Paris, Armand Colin), 160 p.



# POUR PHILIPPE DESCOLA

*Le moindre vent qui, d'aventure fait rider la face de l'eau...*

par

Michel SERRES†

*philosophe, écrivain*

L'étang ou la rivière montrent leur face, c'est-à-dire une part de leur corps. Or ce visage change – vieillit ? – avec le souffle de la brise qui le ride. Or encore, souffle, vent ou brise se disent, en grec, *anemos*, d'où dérive notre *anima*, notre âme.

La Fontaine raconte donc que les eaux ont, avec le vent, une âme commune, sans doute celle que les anciens Stoïciens nommaient l'âme du monde. La fin de la fable où dialoguent le Chêne et le Roseau, décrit le premier comme

Celui de qui la tête au Ciel était voisine

Et dont les pieds touchaient à l'empire des Morts.

Qui peut mieux mesurer l'empan propre au corps du monde ? Quant au vent, il souffle partout, toujours le même, toujours différent.

En peu de vers, *Le Chêne et le Roseau* met en scène un animisme mobilisé dans toutes les Fables, où le langage anime tous les vivants, bêtes ou plantes, aux corps si divers. Ces petits poèmes témoignent d'une vision du monde qui n'est pas celle de Descartes, celle qui est devenue la nôtre, pour laquelle, au contraire, tous les corps, roches ou sable, plantes ou bêtes, humains compris sont formés d'éléments communs, tirés du tableau de Mendeleïev, mais que, jadis, nous appelions l'âme ce qui les individualise.

Je dois à Philippe Descola et à ses classifications, notamment celle de l'animisme et du naturalisme, une lucidité nouvelle qui entraîne à reconnaître dans des textes dits « modernes », voire parfois scientifiques,

des traces qui permettent de remonter le temps jusqu'à des périodes reculées, sans doute avant même l'advenue de l'écriture, ou de voyager dans l'espace en quête de cultures différentes de la nôtre.

Non, les sources de La Fontaine, loin de se trouver chez Phèdre, Ésope, Abikar, etc., plongent dans des ères dites « archaïques » ou vont vers les lieux exotiques, où tel ou tel groupe pratique l'animisme. Mais l'âge ou le voyage importent moins que notre communauté actuelle avec ce type de vision du monde, ontologie ou religion, comme on voudra. Nous restons animistes en ce que nous apprenons, sans y trouver malice, ces poèmes délicieux à nos enfants.

Plus profonde que l'histoire des sciences, de la littérature ou de la philosophie, pourrait advenir une nouvelle critique, inspirée par l'ethnologie, en particulier par l'œuvre que nous célébrons aujourd'hui, assez fine pour reconnaître dans l'œuvre de tel ou tel auteur, génial ou familier, des marques présentes et vives de ces visions dites « archaïques » ou « exotiques ».

Le génie inventif viendrait-il de sortir de chez soi ?

## BIBLIOGRAPHIE

SERRES, Michel, 2009, *Écrivains, savants et philosophes font le tour du monde*, Paris, Le Pommier.

# ANTIGONE, OISEAU QUI GÉMIT

## Entre théâtre et action rituelle

par

Carlo SEVERI

*anthropologue, directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales,  
directeur de recherche au CNRS,  
membre du Laboratoire d'anthropologie sociale  
(Collège de France, EHESS, CNRS, PSL)*

Comment peut-on distinguer l'acte théâtral de l'action rituelle ? Considérée comme une évidence par bien des théoriciens du théâtre, d'Artaud à Grotowski, de Brook à Kantor, d'Eugenio Barba à Schechner, la relation entre rite et théâtre reste aujourd'hui, pour les anthropologues, une question ouverte. Dans cette esquisse d'analyse que je dédie à Philippe Descola en hommage à notre longue amitié, je voudrais suggérer une première réponse, sans doute partielle, à cette question classique. Je prendrai ici l'exemple de l'*Antigone* de Sophocle, pour y étudier, très brièvement, la définition progressive qui s'y opère du personnage central : Antigone, fille d'Œdipe et sœur de Polynice<sup>1</sup>. Cette perspective d'analyse permettra peut-être d'explorer une dimension que les anthropologues (en général occupés à identifier la fonction sociale qu'on associe à l'accomplissement des actes rituels) n'analysent que très rarement : celle de l'*échec* de l'action symbolique, et du type de désordre qu'elle engendre.

Rappelons quelques traits essentiels de l'intrigue d'*Antigone*. Au terme d'une guerre sanglante, les deux fils d'Œdipe, Étéocle et Polynice, se sont mutuellement donné la mort. Étéocle, héros de sa ville, a reçu des honneurs funéraires solennels. Le cadavre de Polynice est, par contre, resté sans sépulture. Suivant la tradition, sa sœur veut accomplir le rituel

qui lui rendra sa part d'honneur (le *geras*) et son *kleos*, sa « renommée posthume ». Créon, tyran de Thèbes, qui veut réserver les honneurs funéraires au seul Étéocle, le lui interdit. Le texte de Sophocle fait le récit de l'ensevelissement manqué de Polynice, et donc l'histoire d'un rituel funéraire inaccompli. C'est bien la révolte d'Antigone contre l'interdit de Créon qui est au centre du drame. Mais si l'interdiction de Créon est bien transgressée par Antigone, ses propres gestes cérémoniels, bien que plusieurs fois accomplis, ne se révèlent *jamais efficaces*. Jamais, au cours de l'action, un personnage ne pourra réellement apaiser les morts. Cette suspension de l'efficacité de l'action rituelle semble influencer toute l'action de la tragédie, où l'hostilité des morts est constamment ressentie, comme une pression sourde et silencieuse, qui ne cesse jamais de peser sur tout ce qui se passe sur la scène. Même lorsque Créon « cède à la volonté du mort » et décide d'honorer la mémoire de Polynice, le rituel ne semble pas agir de manière efficace et apaiser le conflit entre les vivants et les morts. Au cours de l'action, Antigone, pour sa part, essaye plusieurs fois d'accomplir pleinement le rite en l'honneur de son frère, et donc d'« éviter la souillure » et la vengeance qui pourraient en résulter. Dans d'autres contextes, ses gestes auraient pu valoir comme des substituts, ou des versions abrégées du rite. Rappelons aussi que, bien souvent, l'efficacité d'un rite est liée à l'accomplissement d'une action, bien plus qu'aux intentions ou aux qualités du célébrant du rituel. *Antigone* nous présente le cas inverse : la tragédie ne témoigne pas seulement de l'interdiction d'un rituel, elle nous présente aussi des actions rituelles *accomplies par elle*, qui restent sans effet. Sophocle présente d'ailleurs le scandale de l'interdiction du rituel par Créon, et la révolte d'Antigone, comme des faits précédés par un épisode indéchiffrable. Mystérieusement, lors de la première découverte du corps de Polynice par les gardes, *celui-ci a bien déjà été enseveli* :

*Je vais te dire* (déclare le garde à Créon) *Quelqu'un tout récemment a enseveli*

*Le mort, il a aspergé le corps d'une terre sèche,*

*Puis il est reparti après avoir accompli les rites d'usage*

*Le corps ne se voyait pas* (poursuit le garde) *il n'y avait pas de tombe*

*Mais une légère couche de terre le couvrait, comme si on voulait éviter la souillure*

(Bollack et Bollack, 1999, vv. 245-247)

Cette tentative provoque la colère de Créon, qui ordonne à ses soldats de découvrir à nouveau le cadavre. Les vivants, le pouvoir politique de la cité, n'acceptent donc pas ce geste – dont on pourra soupçonner Antigone, mais qui reste, en apparence au moins, tout à fait anonyme et mystérieux :

*Nul indice ne se voyait, ni d'une bête ni d'un chien qui serait venu sans rien arracher...*

*chacun et tous en étaient l'auteur.*

*(ibid., vv. 257-258 et 263)*

Ces tentatives d'accomplir le rite – à l'image de la poignée de terre qu'Antigone va jeter plus tard (*ibid.*, vv. 384-385 et 423-430) sur le cadavre de son frère – suscitent naturellement la colère du tyran. Mais elles n'apaisent pas non plus les morts. Loin d'atteindre le but du rituel funéraire ordinaire – l'établissement d'une « paix », ou tout du moins d'un équilibre, entre les morts et les vivants –, ces efforts restent un signe mystérieux de la présence d'un conflit, une annonce de son caractère inévitable. Le chef du chœur le remarque à propos de la première découverte du cadavre *honoré* de Polynice : cet épisode incompréhensible pourrait bien être la manifestation d'une volonté des dieux (*ibid.*, v. 279). Il s'agit donc d'un désordre sans remède possible, qui va se représenter, plus tard, au cours de la vision de Tirésias, lorsqu'au-dessus de l'autel du devin, dans un ciel troublé et menaçant, les oiseaux destinés au sacrifice se déchirent entre eux, lançant un cri strident et sinistre (*ibid.*, vv. 999-1004).

Cette image symbolise, pour Tirésias, la menace qui pèse sur la ville de Thèbes. Il s'agit d'une crise, lourde de conséquences, de la relation entre les vivants et les morts : les lois de Thèbes contredisent la volonté des défunts, et ceux-ci sont résolus à se venger. Antigone elle-même est appelée, au moment où elle aperçoit le corps nu de Polynice, « oiseau qui lance un cri strident ».

Lorsque les gardes, sous la menace de Créon, vont « essuyer toute la terre qui couvrait le cadavre de Polynice, et dégager avec soin son corps », un ouragan se lève. Les soldats tiennent bon devant la trombe de terre que le vent soulève, en fermant les yeux. C'est à ce moment-là qu'une fois que la tempête s'est éloignée, ils aperçoivent Antigone (*ibid.*, vv. 422-425) :

[...] *elle gémit, poussant le cri*  
*Strident de l'oiseau qui voit*  
*Le lit de son nid désert*

Dans sa douleur, dans le défi qu'elle lance à Créon, à sa sœur, à son futur époux Hémon, à la ville entière, Antigone est comme l'un des oiseaux qui apparaissent à Tirésias, et qui portent la menace des morts offensés. On pourrait même dire que ces oiseaux lui prêtent leur parole. Il serait toutefois erroné de voir en elle une simple messagère venant du monde des morts. C'est sa *relation* à ce monde, dont je vais essayer de mettre à jour toute la complexité, qui est focalisée à travers l'image de l'oiseau lançant son cri strident. Cette relation est avant tout conjugale : Antigone est appelée trois fois, tout au long du texte, « épouse » d'un mort. On pense avant tout, naturellement, à la scène finale, où elle deviendra l'épouse au sens charnel du terme, de Hémon, qui se suicide au moment même où il embrasse Antigone. On pense aussi au Quatrième *Stasimon* où, selon Bollack (1999, p. 122), elle deviendra, à travers une comparaison avec Danaé et son mariage avec Zeus, l'épouse d'Hadès lui-même. On pense surtout au moment où la fille d'Œdipe essaie de donner une sépulture à son frère. Antigone apparaît alors, un court instant, comme sœur et comme épouse de Polynice.

La relation d'Antigone au monde des morts semble ici s'intensifier, et se doubler d'une relation incestueuse à son frère. En fait, tout agissement d'Antigone s'inscrit dans le cadre d'un échange avec les morts. Lancé dès le début de l'action, ce défi persiste jusqu'au dénouement du drame. Lorsque Tirésias révèle à Créon la raison secrète de tous les malheurs de Thèbes, et met ainsi à jour la volonté qui gouverne une intrigue jusqu'alors incompréhensible, il s'exprime en termes très clairs :

[...] *tu dois en tout cas savoir ceci : tu ne vivras plus*  
*Beaucoup de courses de soleil sans que toi-même tu n'offres en échange*  
*des morts*  
*La rançon d'un mort sorti de tes entrailles*  
*Pour payer l'être d'en haut que tu retiens [...]*

*Et la vie que tu installes sans honneur dans un tombeau*  
*Tandis que tu retiens ici un cadavre qui appartient aux divinités*  
*(ibid., vv. 1065-1070)*

Le corps de Hémon sera donc donné au monde souterrain « cadavre contre cadavre », pour punir son père, Créon, de ne pas avoir respecté le cadavre de Polynice. Il faut donc, comme le déclare encore Tirésias, et comme va progressivement le reconnaître un chœur longtemps hésitant, que Créon « cède au mort » et à sa volonté. En tant qu'oiseau qui lance son cri », Antigone incarne leur menace, le défi qu'ils lancent aux vivants et à leurs lois. Elle est la figure d'une relation, l'image d'une crise qui frappe la relation normale, normée par l'acte rituel, entre les morts et les vivants.

Ce contraste concerne avant tout, pour Antigone, les liens de consanguinité et les liens contractés par alliance. Il est clair qu'elle ne peut être, à la fois, la sœur fidèle et pieuse de Polynice et l'épouse du fils de Créon. Celui-ci lui impose un choix. Ou bien elle est fidèle à la ville (et à la famille du souverain, par son mariage prévu avec Hémon). Ou bien elle reste fidèle à son frère, et aux morts. Ce faisant, elle apparaîtra pleinement comme la descendante d'Œdipe et l'instrument de sa vengeance.

On a souvent donné une explication « politique » de ce contraste entre les liens sociaux qui font l'identité d'Antigone. Pour la grande majorité des interprètes de la tragédie, on assiste ici à un conflit entre la raison des hommes, le pouvoir politique et sa logique, et la force des dieux et du culte des morts qu'ils imposent aux humains. Cette explication traditionnelle qui rend compte de tout un aspect du texte ne touche pas le mode d'engendrement de l'identité du personnage d'Antigone, ni sa relation complexe au rituel funéraire. On oublie trop souvent qu'Antigone n'a pas seulement à opérer un choix politique au sein de la cité, entre ses consanguins et ses alliés. Elle ne doit pas seulement prendre position face à ses concitoyens et à son roi. Elle doit aussi, tout au long de l'intrigue, se définir par rapport aux morts.

Comme on vient de le voir, Antigone est partagée entre deux liens de fidélité opposés. D'une part, elle doit rester fidèle à la loi de la cité. Créon, qui est pourtant la personne qui, à l'exception d'Antigone et Ismène, a « le plus proche degré de parenté avec Étéocle et Polynice » (*ibid.*, v. 174), le lui rappelle en des termes très clairs : « Quiconque fait plus de cas de son parent, que de son pays, je dis qu'il n'a de place nulle part », dira-t-il plus tard (*ibid.*, vv. 182-183). D'autre part, Antigone obéit à un lien de fidélité envers la mémoire son frère. Ce contraste en implique d'autres : en tant que future épouse de Hémon, fils de Créon, Antigone se doit d'obéir aussi au père de son époux. Par contre, en tant que fille d'Œdipe,

elle doit aussi obéissance à son propre père. Antigone se trouve donc au centre de deux groupes de relations opposées. Le conflit dont elle fait l'expérience oppose le lien qui l'associe à la cité (et au lignage de Créon) et celui qui l'associe à son frère (et au lignage de son père). Ce conflit, qui pourrait se maintenir dans l'espace politique de la cité, se double d'une relation complexe aux morts. On pourrait lire toute la tragédie comme la mise en place progressive d'une série d'identifications entre Antigone et ses morts : les défunts qui lui sont proches ou ceux de ses proches qui vont mourir avec elle. Une première série de traits, rarement relevée mais très clairement saisie par Bollack dans son commentaire, conduit à son identification avec Œdipe, son père. Dès les tout premiers vers du texte, cette relation au père est présentée comme une identification potentielle : « il n'est rien dans l'héritage désastreux d'Œdipe qui ne s'accomplisse pas dans ma vie » (*ibid.*, vv. 2-3), dit-elle à Ismène : et c'est là une annonce de tout son destin. La vie d'Œdipe, sa mémoire comme sa malédiction, qui perpétue le sombre destin des Labdacides, se poursuivent dans la vie d'Antigone. Bollack a relevé la série de traits qui confirment cette relation au père mort, qui font d'Antigone, littéralement, l'« Érynie » d'Œdipe. Comme il l'écrit, « les interprètes parlent beaucoup du frère, beaucoup plus rarement du père » d'Antigone. Dans la perspective de Sophocle, « le mal, tout le mal, est héréditaire... il s'inscrit dans la logique d'une réparation, et donc d'une dette ancienne. Œdipe, son garant et sa première victime, tient maintenant le rôle d'Érinie qui possède sa fille » (Bollack, 1999, p. 43).

Le chœur lui-même, remarque encore Bollack, « sait bien, comme au fond tout le monde » que le comportement d'Antigone, et notamment le devoir qu'elle ressent d'honorer son frère par un rituel, est le reflet de cette présence d'Œdipe en elle : « ce qui va se jouer avec elle, c'est le père dans sa fille et la fille dans son père » (Bollack, 1999, p. 35). Cette identification s'explique naturellement par la malédiction lancée sur tous les Labdacides. Antigone partage le destin de son lignage. C'est à travers elle que ce destin continue après la mort d'Œdipe. Leur destin commun en fait des égaux.

Cette identification profonde influence la relation, progressivement identifiée au cours de l'action, entre elle et son frère Polynice. Selon Bollack, c'est cette relation au père qui justifie son amour, apparemment excessif, pour Polynice : « Si Polynice a cette place, écrit-il, ne serait-ce pas plus légitimement en tant que représentant du père, dans une lignée

patrilinéaire, que comme frère trop aimé ? » C'est par Œdipe, leur père commun, que passe avant tout le lien identificatoire qui lie Antigone à son frère. Suivons encore Bollack : « pour Sophocle, le point de droit est familial ; il ne concerne pas tellement l'opposition entre famille et cité, mais plutôt *l'identité d'une femme*<sup>2</sup>. Pour pouvoir se marier, il fallait que, même après la mort d'Œdipe, elle puisse être la fille de son père. Elle ne pouvait pas se marier sans appartenir à son lignage » (Bollack, 1999, p. 47). « Polynice, poursuit Bollack, c'est elle par Œdipe » (*ibid.*, p. 47).

Le *géras* rituel à rendre au cadavre de Polynice, c'est donc une manière de définir l'identité d'Antigone à travers son lien avec son père. Seulement, plus tard, elle se définira, en tant qu'épouse, à travers son lien avec un autre mort : Hémon, le fils de Créon. En optant pour Œdipe, Antigone reste fidèle au destin de son père (Bollack, 1999, p. 61). « Telle un démon, elle perpétue la continuité du malheur » de son lignage. Ainsi s'explique son choix, qui la conduit à ne respecter que la loi des morts, et « à implorer Hadès, le seul des Dieux qu'elle respecte » (vv. 776-777). C'est « le délire de la raison, l'Érinye dans le cœur » (v. 603, Bollack, 1999, p. 53), qui fait de sa vie la continuation du destin d'un mort.

C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre non seulement l'honneur qu'elle veut rendre au cadavre de Polynice, mais aussi les traits qui semblent intensifier sa relation avec lui, la rendre de plus en plus proche de son frère. Si, au début du texte, avant qu'elle ne tente d'ensevelir son frère, elle est appelée « oiseau qui gémit », Polynice, lui, est un « aigle qui couvre, de ses cris aigus » et de son « aile blanche de neige » (*ibid.*, vv. 110-115) l'armée des Argiens. Elle sera aussi dite, par Créon, « homme », homme comme son frère. Enfin, lorsqu'elle déclare sa volonté d'accomplir le rite funéraire (*ibid.*, vv. 71-73), Antigone dit aussi son intention de se coucher, par amour, auprès de son cadavre :

Je vais l'enterrer  
 Il me paraît beau de mourir en faisant cela  
 Je l'aime, je serai couchée près de lui, qui m'aime

Le texte inaugure ici un thème, qui sera plus tard largement développé, d'une Antigone « épouse dans l'au-delà ». Une fois morte (morte comme Polynice, c'est-à-dire une fois que son identification avec son frère tombé en bataille sera pleinement réalisée), elle deviendra « celle qui *obéit* aux morts » :

Il me faut plaire plus longtemps aux gens d'en bas qu'à ceux d'ici :  
là-bas, je serai couchée pour toujours

déclare-t-elle (*ibid.*, v. 76). Elle reprendra plusieurs fois ce thème de l'obéissance : « je sais que je suis agréable à ceux à qui je dois plaire avant tout » (*ibid.*, v. 89). « Si tu dis cela, dit-elle à Ismène qui essaie de l'arrêter, je te hais et le mort te haïra, tu seras livrée à sa justice » (*ibid.*, vv. 93-94).

Sa mort provoque ensuite, à la fin de la tragédie, la mort de son fiancé, Hémon, qui connaîtra son « initiation nuptiale » au royaume des morts. Antigone sera, encore une fois, l'épouse d'un mort. Cette séquence narrative, qui intensifie les traits d'identification d'Antigone avec « ses morts » : Œdipe, Polynice et Hémon, est reprise dans la vision finale de Tirésias.

L'image, qui apparaît à Tirésias, des oiseaux qui « se déchirent à mort les uns les autres » (v. 1001-1003), associée au vacarme (ou à « l'assaut de voix ») que ce déchirement suscite, marque ensuite une dernière identification d'Antigone, où elle apparaîtra encore comme un oiseau qui lance un cri strident.

L'intrigue de la tragédie reste donc intimement liée à la même relation que le rituel funéraire (que j'ai étudié ailleurs<sup>3</sup>) établit entre le célébrant et les statues des *korai* et des *kouroi*. Dans l'un et l'autre cas, les vivants et les morts s'y trouvent, pour ainsi dire, les uns en face des autres. Ce point commun entre tragédie et rituel ne doit pas toutefois cacher leurs différences. L'écart qui sépare rituel et action tragique ne concerne pas seulement leur contenu, ce qu'on pourrait appeler le scénario qui oriente les actions des personnages de la tragédie et celui que suivent les célébrants du rite. Cet écart est de nature formelle : là où le rituel engendre, par fiction, des identités complexes et contradictoires, la tragédie semble exhiber un univers où précisément ce type d'identité ne peut exister. Sur scène, la nature des personnages semble dénoncer précisément l'impossibilité de constituer un espace fictif, où ce type d'identité devient possible. La vision de Tirésias constitue non seulement le véritable dénouement de l'intrigue, le moment où les raisons de la suite de faits tragiques dont le texte rend compte, mais aussi le véritable *emblème*, presque la traduction en termes iconiques de l'ensemble de l'intrigue. La définition d'Antigone en tant qu'oiseau qui lance un cri strident (préparée par la présentation de Polynice en oiseau de proie) renvoie à la vision des oiseaux qui se déchirent entre eux au-dessus de l'autel divinatoire : non pas parce qu'elle serait l'un

d'eux, mais parce que la vision de Tirésias et l'apparition d'Antigone face au cadavre de son frère symbolisent le même conflit. Comme les oiseaux qui se déchirent, et refusent de jouer un rôle dans le rituel, le cri strident d'Antigone incarne le conflit violent et irrésolu entre les vivants et les morts.

Or, ces séquences d'identification, qui sont bien présentes, ici comme dans le rituel funéraire, ne produisent pas les mêmes effets que dans ce dernier. Dans le cas de la lecture de l'épithaphe apparaissant sur le socle d'une représentation funéraire, l'expression rituelle du *pothos* engendrait une figure complexe, qui provoquait une union entre les vivants et les morts. Si, devant un *kouros* et le texte inscrit sur son socle, le célébrant prononçait par exemple les mots « je suis Glaukos, le jeune guerrier que tu as connu », la parole qu'il prêtait au défunt était censée lui redonner sa voix, le faire revivre un instant, lui rendant son *kléos*, sa renommée posthume. Le médiateur de cette transformation, toute provisoire, du célébrant était une chaîne d'identifications qui réunissait pour ainsi dire en un seul être le défunt et le célébrant. On remarquera que le thème de la convergence de deux personnages en un est loin d'être absent de la tragédie. Comme on a pu le voir, la vengeance d'Œdipe continuait dans la vie de sa fille Antigone. Le père est en elle, comme elle est en lui en tant que son Érynye : à la fois sa malédiction et sa mémoire.

Or, la mise en place d'une chaîne d'identifications avec les morts n'engendre pas, comme dans le rituel, une identité complexe qui réunirait en un seul personnage le célébrant du deuil et le défunt. Dans l'univers de la tragédie, elle fait au contraire apparaître un personnage mouvant, ambigu, divisé, qui constamment se cherche, sans jamais recevoir une définition univoque. Pour se définir, ce personnage s'oppose tour à tour à tous les autres, dont la fin est irrémédiablement marquée par la mort. Pour raconter les conséquences d'un rituel inaccompli, la tragédie présente donc comme inadmissible et génératrice de mort précisément la construction d'une identité complexe, telle que la célébration d'un rituel funéraire aurait provisoirement entraînée. L'intrigue d'*Antigone* raconte donc la suspension d'un acte rituel, et la douleur, la contagion, la souillure et la vengeance des divinités infernales qui en résultent. Mais à travers cette histoire, elle présente aussi l'impossibilité de concilier dans un seul personnage des traits contradictoires.

Au sein du rituel, le foyer du drame se situe dans le présent de l'acte, et dans la relation qui se noue pendant la cérémonie. Lorsque le célébrant

dit : « je suis Glaukos ! », seule l'interaction avec le mort, jouée pendant l'acte rituel, constitue l'espace de l'identification entre le vivant et le défunt. Dans le rite, le conflit entre les vivants et les morts est extérieur au sujet, et passe par l'action.

Dans la tragédie, ce même conflit qui oppose les vivants et les morts s'intériorise. Il se trouve déplacé à l'intérieur du personnage dans ce qu'on pourrait appeler l'*espace de définition du moi* d'Antigone. Les passages dans lesquels Antigone se plaint de ses souffrances et contemple un instant son propre destin ne laissent aucun doute sur ce point : c'est *en elle* que la lutte entre les vivants et les morts a lieu. Le « moi » d'Antigone est bien un moi divisé et contradictoire. En fait, Antigone *alterne* des situations où, vivante parmi les vivants, elle défend une thèse politique (« il est juste, pour la cité, de respecter les morts, quels qu'ils soient ») et des situations où elle s'identifie progressivement avec ses morts. Lorsque, abandonnant son talent d'oratrice, elle gémit comme un oiseau strident ; lorsqu'elle se veut l'épouse de son frère mort, morte comme lui ; lorsqu'elle se déclare sujette aux seules lois d'Hadès, ce sont les morts (et surtout Œdipe, dont elle est l'Érynie) qui parlent en elle. Alors que le rite rend possible la coexistence de rôles incompatibles, la tragédie *dissocie* les identités contradictoires, et les traduit en séquences où ils s'alternent dans la définition du moi d'Antigone. C'est pour cette raison que le moi d'Antigone apparaît, face au moi condensé du célébrant du rituel, comme un moi *indiscernable*, engendré par un conflit irrésolu que la tragédie donne à voir.

Dans le texte de Sophocle, le rite et la tragédie, loin de constituer l'un l'ancêtre de l'autre, élaborent différemment le même champ relationnel. L'étude des modalités de constitution des identités, du célébrant du rite et du personnage dramatique, montre qu'ils ont chacun leur propre univers. En ce qui concerne la définition du moi d'Antigone, la configuration relationnelle propre au rituel est donc profondément différente de celle de la tragédie. Le rite n'est donc pas, comme tant d'auteurs l'ont prétendu, l'« ancêtre » du théâtre.

## BIBLIOGRAPHIE

BOLLACK, Jean, 1999, *La Mort d'Antigone. La Tragédie de Créon*, Paris, Presses universitaires de France, Paris.

SEVERI, Carlo, 2010, « La parole prêtée, ou comment parlent les images », p. 9-41 in Carlo Severi et Julien Bonhomme (sous la dir. de) : *Paroles en actes. Anthropologie et Pragmatique*, Paris, L'Herne (« Cahiers d'anthropologie sociale », 5).

—, 2017, *L'Objet-personne. Pour une anthropologie de la croyance visuelle*, Paris, Éd. de la rue d'Ulm/musée du quai Branly.

SOPHOCLE, 1999, *Antigone* (traduction de Mayotte et Jean Bollack), Paris, Éditions de Minuit.

## NOTES

1. Toutes les citations sont tirées de la traduction signée par Mayotte et Jean Bollack et publiée aux Éditions de Minuit en 1999. Le commentaire de Jean Bollack, publié en 1999 sous le titre *La Mort d'Antigone. La tragédie de Créon* (Paris, PUF), m'a été extrêmement utile. Je me réfère à la traduction du texte de Sophocle par Bollack et Bollack (1999), et au commentaire de Jean Bollack par Bollack (1999).

2. Je souligne.

3. 2017, « La parole prêtée, ou comment parlent les images ».



# PAR-DELÀ L'IMAGINAIRE ET LE RÉEL

## Pessoa chez les Achuar

par

Romain SIMENEL

*anthropologue, chargé de recherche à l'Institut de recherche pour le développement*

Par deux fois, Philippe Descola m'a étonné avec ce fameux poème sur la nature écrit par le poète portugais Fernando Pessoa (1888-1935). La première fut lors de la lecture de *Par-delà nature et culture* qui m'a fait découvrir l'existence de l'œuvre de l'homme aux masques. La seconde fut à l'occasion de la réalisation de *L'Écologie des mondes*, un corpus de citations pour la COP 21 de Paris introduit par Philippe Descola et Dipesh Chakrabarty. Ce poème en dit long à la fois sur la capacité de Pessoa à surpasser la frontière entre le réel et l'imaginaire pour imposer sa propre perception sensible du monde et le réinventer et sur l'importance accordée par Philippe Descola à cette sensibilité imaginative pour aller par-delà nature et culture.

L'ami commun, c'est ainsi que nous avons fini par le surnommer dans nos discussions. Par manque de temps, celles-ci n'ont pas pu se poursuivre au-delà de la tâche qui nous était incombée. Aussi, à l'occasion de cet ouvrage d'hommage, ai-je décidé de mener l'enquête en cherchant dans l'œuvre de Philippe Descola Fernando Pessoa, et vice versa, et de poser une question qui peut paraître de prime abord absurde : qu'est-ce qui dans la prose de Pessoa me rappelle l'univers de pensée des Achuar sous la plume de Descola ? Je répondrai à cette question en m'attelant à apporter un éclairage personnel aux trois points suivants : le rapport entre la figure du poète portugais et celle du chamane achuar ; la relation entre souvenir, vision et rêve dans le style de Pessoa et dans celui du registre

achuar des chants *anent* ; la perspective offerte par la pensée de Pessoa sur une cinquième composition des mondes.

*Je vis qu'il n'y a pas de Nature,  
que la Nature n'existe pas,  
qu'il y a des monts, des vallées, des plaines,  
qu'il y a des arbres, des fleurs, des herbes  
qu'il y a des fleuves et des pierres,  
mais qu'il n'y a pas un tout dont cela fasse partie,  
qu'un ensemble réel et véritable  
n'est qu'une maladie de notre pensée.  
La Nature est faite de parties sans un tout.  
Peut-être est-ce là le fameux mystère dont on parle.*  
Alberto Caeiro (Pessoa)

## PESSOA ET LE CHAMANE

La figure de Pessoa, telle qu'il la met en scène dans ses textes, et celle du chamane achuar, telle que Philippe Descola la décrit dans *Les Lances du crépuscule*, partagent de nombreux traits en commun dont le plus prégnant est sans nul doute celui du voyageur imaginaire ou plutôt de l'âme voyageuse. Né à Lisbonne en 1888, Fernando Pessoa passe sept années de sa vie, entre dix et dix-sept ans, en Afrique du Sud puis ne quitte plus jamais sa ville natale. Typographe, correspondant étranger et surtout écrivain non reconnu de son temps, la vie quotidienne de Pessoa n'a « rien de surprenant » selon Octavio Paz, « rien, sauf ses poèmes » (1990, p. 9). Paz ajoute que « son grand vice est l'imagination », et « c'est pourquoi il ne bouge pas de sa chaise » (1990, p. 12). Cela, Pessoa l'assume d'ailleurs avec conviction en écrivant qu'« un homme peut, s'il est vraiment sage, jouir, sur une chaise, de tout le spectacle du monde, sans savoir lire, sans parler à personne, en n'utilisant que ses sens, à la condition que son âme ne soit jamais triste » (1990, p. 69). Ce principe constitue d'ailleurs l'un des fondements de son sensationnisme selon lequel il n'y a aucune réalité en dehors des sensations.

*C'est l'imagination qui m'a formé.  
Pour voyager, elle m'a toujours pris la main.  
J'ai toujours aimé, détesté, parlé, pensé, grâce à elle.*

*Chaque jour je regarde à travers sa fenêtre  
Et chaque heure, comme ça, semble être à moi*  
Pessoa (1990, p. 72)

Aussi ne faut-il pas s'étonner de trouver dans les textes de Pessoa l'évocation de nombreux lieux situés aux quatre coins du monde et par-delà : « je sais bien qu'il existe des îles, loin vers le sud, et de grandes passions cosmopolites » (1999, p. 55). Pessoa ne fait pas état d'une volonté de voyager physiquement, il préfère le voyage imaginaire qui lui donne accès à une forme de réalité augmentée (1991, p. 435) :

« Sur les versants de l'Himalaya, l'Himalaya n'est rien d'autre que les versants de l'Himalaya. C'est dans la distance, la mémoire, ou l'imagination, que l'Himalaya est aussi haut, et même peut-être un peu plus haut. »

Une fois les portes de l'imaginaire franchies et les mondes pluriels atteints, faut-il encore pouvoir les accepter. Car pour Pessoa, « ce qu'on appelle un homme cultivé est donc avant tout un homme capable d'assimiler, d'intégrer les influences culturelles les plus diverses à la matière même de son esprit... » (1991, p. 123).

Au sujet du chamane achuar et de la manière dont il utilise son imagination pour accéder aux autres mondes et la nourrir en retour, il est préférable de laisser parler l'auteur des *Lances du Crépuscule* (Descola, 2006 [1993], p. 354) :

« Même s'il a peu voyagé dans sa chair, le chamane est un individu cosmopolite par nature. Constamment à l'affût des idées nouvelles et des modes métaphysiques, il s'efforce de rompre l'isolement ethnique et linguistique par un grand trafic de métaphores et d'images qu'il grappille au hasard des rencontres, sans en connaître toujours l'origine ou la portée, mais avec la conscience confuse de partager avec les cultures éloignées d'où elles proviennent quelque chose comme un fonds d'inventaire en commun. De là sans doute l'obsédante présence du monde aquatique dans l'arsenal de la chamanerie amazonienne : solitaire sur son petit segment de rivière, chaque chamane se sent connecté à la foule de ses semblables inconnus par un maillage fluvial couvrant des millions de kilomètres carrés, où lui-même et ses

esprits familiers ont la capacité de se déplacer comme dans un réseau téléphonique spécialisé. »

Pour Pessoa, son petit segment de rivière, c'est son quartier de Lisbonne, et son réseau imaginaire, c'est la mer qui le connecte à l'infini des possibles. Tout comme le chamane achuar, à partir de cette expérience du voyage imaginaire, Pessoa construit son cosmopolitisme sans frontières tout en ne dénigrant pas pour autant son nationalisme, qui, pour lui, se limite à la langue : « Ma patrie est la langue portugaise » (1990, p. 89). Il n'est pas question ni pour Pessoa ni pour les chamanes achuar, y compris les plus célèbres d'entre eux comme ceux vivants en lisière du monde des Blancs, de diluer leur personne ou leur nation dans l'altérité, mais au contraire, de ramener l'altérité dans le giron de leur imaginaire traduite dans leur langue.

Pour Pessoa, une des vocations citoyennes de son cosmopolitisme est de toujours actualiser son recul sur le monde de son temps et de son lieu jusqu'au point d'imaginer qu'« il se peut qu'à une autre époque, ou sur une autre planète, ou bien sur une terre située dans un autre système solaire, d'autres principes s'avèrent capables de préserver la civilisation et tout ce qu'elle représente. Pas chez nous, en Europe. Ils sont *ne varietur* » (1991, p. 363). Cependant, la différence principale entre Pessoa et le chamane achuar réside bien dans un rôle social de cette manière si particulière d'aborder le monde par l'imaginaire que le premier n'a jamais pu incarner de son vivant au-delà de la fabrication d'un testament (1990, p. 72-73) :

« Maintenant que j'ai tout vu et tout éprouvé, j'ai le devoir de me replier sur moi-même, de travailler autant que je le pourrai, dans tous les domaines à ma portée pour faire progresser la civilisation et élargir la conscience de l'humanité. »

Pessoa porte sur ses épaules la conscience du monde sans pouvoir vivre cette responsabilité socialement – tout le contraire du chamane achuar : « à l'exception de la mort violente, tout malheur est réputé provenir d'un chamane si sa gravité, ou simplement sa persistance, paraît le dissocier d'une causalité plus ordinaire » (Descola, 2006 [1993], p. 132). Là se trouve le drame de Pessoa mais aussi la frustration à l'origine de sa création.

Pour voyager, Pessoa comme le chamane achuar s'adonnent à l'art de

composer l'âme. Chez Pessoa, cette composition de l'âme s'articule autour des hétéronymes ; chez le chamane, autour des esprits et, dans les deux cas, l'âme est exaltée par la relation dialogique avec ces esprits auxiliaires. Dans le panthéon des hétéronymes de Pessoa, « Caeiro est le soleil autour duquel tournent Reis, Campos et Pessoa lui-même. Chez tous ceux-ci, il existe des particules de négation ou d'irréalité : Reis croit dans la forme, Campos dans la sensation, Pessoa dans les symboles. Caeiro ne croit en rien : il existe » (Paz, 1990, p. 25). Caeiro a passé son temps à la campagne sans profession. Alvaro de Campos est ingénieur naval, cosmopolite et voyageur, et passa une partie de sa vie en Écosse. Quant à Ricardo Reis, c'est un médecin, monarchiste et exilé au Brésil. Pour Pessoa, tout comme généralement pour le chamane achuar en devenir, la révélation de la capacité à accueillir un esprit fut subite (Pessoa, 1990, p. 20) :

« Un jour, alors que j'avais finalement renoncé – c'était le 8 mars 1914 – je me suis approché d'une haute commode et, saisissant une poignée de papiers, j'ai commencé à écrire debout, comme je le fais chaque fois que je peux. Et j'ai écrit une trentaine de poèmes successivement, dans une sorte d'extase dont je ne saurais définir la nature. Ce fut le jour triomphal de ma vie et jamais je n'en connaîtrais nul autre pareil. J'avais commencé avec un titre, *Le Gardeur de troupeaux*. Et ce qui a suivi fut l'apparition de quelqu'un en moi, que j'ai directement appelé Alberto Caeiro. Pardonnez-moi cette absurdité : en moi était apparu mon maître. C'est la sensation immédiate que j'ai éprouvée. »

Pour expliquer l'origine organique de ses hétéronymes, Pessoa avoue être un « hystérico-neurasthénique » (Pessoa, 1990, p. 68). Octavio Paz voit dans cet aveu de Pessoa le reflet de son enfance peuplée d'êtres imaginaires à propos desquels il écrivait : « Bien entendu, j'ignore si ce sont eux qui n'existent pas ou si c'est moi l'inexistant : dans ces cas-là, nous ne devons pas être dogmatiques » (Pessoa, 1990, p. 21). Grâce à ses hétéronymes, Pessoa ne cesse d'opérer des glissements dans l'altérité de l'âme, au point d'écrire un jour :

*Je ne sais de qui je me rappelle mon passé,  
Un autre fus, et ne me connais guère  
Quand je pressens avec mon âme*

*Cette âme étrangère dont alors je me souviens.  
 D'un jour à l'autre nous nous abandonnons.  
 Rien de sûr ne nous unit à nous-mêmes. Nous sommes qui nous sommes et c'est  
 Chose vue par-dedans que ce que nous fûmes*  
 Pessoa (1990, p. 39)

Composer l'âme nécessite pour Pessoa de relativiser sa propre existence, d'émettre un doute quant à sa propre réalité, mais cela jusqu'à un certain point, car il garde toujours en tête qu'il est « la scène vivante où passent plusieurs acteurs qui jouent plusieurs pièces » (1990, p. 97). Tout comme les chamanes achuar à propos desquels Descola écrit qu'ils « sont particulièrement aptes à contrôler ces pérégrinations de leur double conscient » (1986, p. 127), Pessoa cultive et maîtrise ses intériorités multiformes pour déployer et ajuster à sa guise son champ de vision du monde extérieur. Ainsi, la composition de l'âme s'inscrit dans un projet cosmologique : « Sois pluriel comme l'univers » (1990, p. 62). Le monde entier est alors restitué par ses hétéronymes sous la forme d'une kyrielle d'images qu'il déchiffre au fil de son écriture. Le poète est un déchiffreur d'images comme le chamane : « j'ai pour la vie l'intérêt d'un déchiffreur de charade » (2013, p. 91). Seul, debout dans sa chambre, Pessoa l'anachorète se met à écrire de la prose lyrique ou de la poésie pour invoquer ses hétéronymes qui prennent alors le relais en enrichissant son imagination de la leur. Les Achuar, eux, tel Pakunt tapis dans la forêt, invoquent *arutam* (« principe immatériel s'incarnant dans le fantôme d'un ancêtre ») en chantant des *anent* pour que ce dernier leur fasse advenir des visions (Descola, 2006 [1993], p. 329). Tant la prose de Pessoa que celle des *anent* dénotent un processus de métamorphose de l'âme qui va crescendo ; les mots se libèrent à mesure que l'esprit vient à l'esprit.

Aussi n'est-il pas étonnant que la culture des hétéronymes de Pessoa découle d'une idée de la notion de personne qu'il conçoit comme antichrétienne et qui entretient certaines similarités avec la notion de personne développée en Amazonie. Selon Pessoa, « la personnalité de chacun d'entre nous se constitue [...] par une hybridation sociale avec les autres "personnalités", par l'immersion dans des flux et courants sociaux et par la fixation de traits héréditaires en grande part issus de phénomènes d'ordre collectif. C'est-à-dire qu'au présent, au futur comme au passé, nous sommes partie intégrante des autres et réciproquement » (1991, p. 79).

## LE SOUVENIR DES VISIONS ET LA VISION DES RÊVES

Relire *Le Livre de l'intranquillité* à la lumière des *Lances du crépuscule* invite à comprendre l'importance partagée que Pessoa et les Achuar accordent à la vision et au rêve dans leur prose, et leur tendance commune à mobiliser l'imaginaire qui en découle pour influencer sur la réalité passée, présente ou futur. Dans le poème choisi par Philippe Descola, Pessoa évoque une vision en utilisant le verbe *voir* et non *comprendre*, fidèle à l'importance qu'il accorde à la dimension sensible de l'intelligence. « Je vis qu'il n'y a pas de nature », et non « je vois » ! Cette vision se conjugue au passé et non au présent, comme s'il s'agissait d'un souvenir et sans donner plus d'indices sur ce que cela pourrait sous-entendre. Tout au long de son œuvre, Pessoa prend un malin plaisir à se jouer par le verbe des distinctions entre vision et souvenir et de leurs interférences avec la perception de la réalité : « entre l'arbre et voir l'arbre, où se trouve le songe ? » (Pessoa, 1990, p. 99). L'intérêt de l'œuvre de Pessoa est de montrer comment la prose et la poésie disposent d'un pouvoir de faire passer une vision pour un souvenir, lui donnant ainsi une touche nostalgique. L'engagement de Pessoa est de manière récurrente nostalgique à l'égard d'une vérité qui tarde à s'imposer, à l'image du non-décès de Dom Sebastiao dont le retour est éternellement attendu par les Portugais. L'anticipation est sans nul doute une forme d'empathie pour les événements, la détermination en est une pour les causes. Pour Pessoa, toute morale conduit à l'insatisfaction et à la morbidité (1991, p. 335), c'est donc par la nostalgie qu'il comble son insatisfaction.

Cette capacité de faire passer une vision pour un souvenir, ou l'inverse, n'est bien évidemment pas l'apanage des poètes occidentaux. Dans son œuvre, Descola a largement rendu hommage à la diversité des registres de la littérature orale achuar, tant et si bien qu'il est possible d'en distinguer les nuances en fonction du rapport entre souvenir et vision, entre ce qui relève du passé, réel ou imaginaire, et de la projection. Comme dans de nombreuses cultures, les mythes sont racontés au passé, ils commencent par « autrefois », « fut un temps » etc. Cependant, ces mythes peuvent être évoqués au présent sous la forme des *anent*, incantations magiques chantées porteuses d'intentions à communiquer avec les autres existants, humains ou non humains. Dans les *anent*, « l'expression est allégorique et chargée d'images poétiques, mais le sens demeure pour l'essentiel accessible à l'auditoire » (2006 [1993], p. 350). Comme l'explique

Descola, « bien que transmis sous une forme canonique, chaque *anent* a été composé initialement par un auteur anonyme comme une sorte de glose intime sur un thème mythologique ou sociologique stéréotypé » (1986, p. 248). Le corpus mythologique constitue un « lexique oubliés de son origine » dans lequel « chacun puise librement pour donner un sens aux incidents de la vie quotidienne, pour interpréter le monde et pour tenter d'agir sur lui » (1986, p. 248). *L'anent* résulte d'un effort de rendre le passé imaginaire présent afin d'influer sur la réalité future par le biais de la répétition. Dans une grande partie de son œuvre, Pessoa fait de même en se référant à un passé mythique, celui du sébastianisme ou du paganisme grec, qu'il cherche à actualiser pour agir sur le futur. Parlant du nouveau sébastianisme, Pessoa écrit : « commençons par nous enivrer de ce rêve, par l'intégrer à nous-mêmes, par l'incarner » (1991, p. 438).

De prime abord, le style poétique des *anent* s'apparente plus à celui du *Faune de marbre* de Faulkner qu'au *Gardeur de troupeaux* de Pessoa. Les *anent* dénotent une forme d'engagement, une volonté de se distinguer par rapport aux autres : « étant une femme *nunkui* (personnage mythologique) » ; « Moi, le fils de la patte d'ocelot » ; « moi, moi, moi... ». Descola parle ainsi de « refrain orgueilleux » scandé pour exalter sa propre puissance (2006 [1993], p. 360). Mais *l'anent* n'est pas un monologue, c'est un dialogue. *L'anent* s'adresse directement aux autres existants en employant l'impératif : « je te lâche sur le gibier » s'adressant à un chien (1986, p. 289) ; « chante pour moi » à un oiseau (1986, p. 256) ; « transperce-le pour moi » aux plants de manioc (1986, p. 253). Si la plupart des *anent* publiés dans les travaux de Descola sont conjugués au présent, une exception se distingue, *l'anent* d'une mère prudente cherchant à prémunir ses enfants des plants de manioc aux capacités vampiriques. Par cet *anent*, la mère cherche à renverser une réalité possible qu'elle entend éviter, celle de voir ses enfants anémiés sous l'effet des qualités vampiriques des plants de manioc, en attribuant à ses propres enfants les qualités néfastes de l'esprit du manioc. Cet *anent* cité ci-dessous commence classiquement, pourrait-on dire, au présent ; la première strophe identifie l'enfant, la seconde s'adresse à l'esprit en lui donnant un ordre. Mais dès la troisième strophe, le verbe se conjugue au passé. Souvenir d'une vision ou vision d'un rêve ? La performance de cet *anent* réside en partie dans cette ambiguïté entretenue afin d'élargir son champ d'influence sur le présent ou le futur proche, un peu à la manière de Pessoa dans le poème choisi par Philippe Descola :

*Mon enfant a le sang à la bouche, il est fils de Shakaim*  
*Maintenant transperce-le pour moi (bis)*  
*Ainsi parlant, je les ai entendus se multiplier (ter)*  
*J'ai eu la vision du petit éboulis rocheux*  
*Nous autres, nous autres mêmes, venant pour récolter*  
*Je les ai entendus se multiplier, j'en ai la vision (bis)*  
*J'ai entendu se multiplier l'éboulis rocheux*  
*Je l'ai fait débouler (bis)*  
*Mon petit jardin se multipliant, j'en ai eu la vision (bis)*  
*L'éboulement rocheux, j'en ai eu la vision.*  
 Chanté par Mari, femme de Kunampentza (Descola, 1986, p. 253)

Pour les Achuar et Pessoa, la vision provient souvent du rêve. Interprétant la capacité des Achuar à transposer « le contenu des tableaux oniriques pour les convertir en augures favorables à la chasse », Descola écrit que « les Achuar utilisent avec beaucoup d'imagination les propriétés de l'inconscient telles qu'elles se manifestent dans le rêve » (2006 [1993], p. 126). *Rêve* est un terme réducteur pour qualifier l'activité onirique des Achuar telle qu'ils l'interprètent. Eux déclinent le concept de rêve en *karamprar*, « rêve de communication avec un être spatialement ou ontologiquement éloigné », *kuntuknar*, « rêve de bon augure pour la chasse », *mesekramprar*, « rêve de mauvais augure » ... (2006 [1993], p. 454). Cette inventivité est investie dans « l'exercice de facultés analytiques sollicitées en permanence par le désir de s'assurer une prise sur le futur » (2006 [1993], p. 127). Et on peut parler d'un art de vivre le rêve achuar tant leurs actes et leurs pensées sont focalisés sur leur vision onirique. Comment ne pas en être convaincu à la lecture de Philippe Descola (2006 [1993], p. 130) :

« Au sortir de chacune de ces petites excursions de l'âme, le contenu des rêves est brièvement remémoré, voire commenté à voix basse dans le lit clos, de sorte que le réveil définitif offre une riche matière d'images propices à l'exégèse. »

Tout comme pour les Achuar, pour Pessoa, le rêve constitue une partie conséquente de la substance spirituelle de sa vie (1999, p. 46). De même que ces derniers, Pessoa ne distingue pas la réalité du rêve, mais deux réalités différentes (1999, p. 134) :

« Les personnages de mes rêves ne sont pas, pour moi, semblables à ceux de la vie. Ils leur sont parallèles. Chacune de ces deux vies – celle des rêves, celle du monde – possède une réalité propre, aussi vraie que l'autre, mais différente. »

De sorte que la description des rêves en devient des plus nécessaires pour les distinguer de la vie éveillée dans l'optique de mieux les hybrider : « comme, dans certaines circonstances, il me faut bien ou rêver ou agir, je mélange une chose avec l'autre » (1999, p. 42). Pour Pessoa, la réalité du rêve déborde la réalité de la vie et guide ses humeurs quotidiennes :

« Car je traverse la vie quotidienne sans lâcher la main de ma nourrice astrale, tandis que mes pas au long des rues s'accordent et s'harmonisent aux desseins obscurs de mon imagination semi-dormante » (1999, p. 145).

Voilà aussi pourquoi il cultive dans les interstices du rêve et de l'éveil, la pratique du songe « qui n'est qu'une ombre de rêve » (1999, p. 489). Le rêve, ou plutôt « l'art du rêve », est aussi et surtout le terreau de l'inspiration poétique de Pessoa tout comme des Achuar. Il écrit ainsi que « le plus grand des poètes des temps modernes sera celui qui aura la plus grande capacité de rêve » (1991, p. 140), ce à quoi Bergson répond que « pour évoquer le passé sous forme d'image, il faut pouvoir s'abstraire de l'action présente, il faut savoir attacher du prix à l'inutile, il faut vouloir rêver » (2012, p. 125).

## LA V<sup>e</sup> COMPOSITION DES MONDES

Sur le fond, que nous dit donc le poème de Pessoa qui aurait un rapport avec la classification des modèles des compositions des mondes édifée par Philippe Descola ? Pessoa dresse le tableau d'une composition des mondes où la nature ne serait pas et où chacune de ce que l'on pensait être ses composantes devient une réalité propre. Cette vision s'oppose à celle du naturalisme, à celle d'une nature comme un tout qu'il qualifie de « maladie de notre pensée ». Pessoa introduit là une critique à ce point visionnaire du concept de nature qu'il faudra attendre quatre-vingts ans pour lui donner un sens philosophique plus concret, sous les plumes de Bruno Latour et Philippe Descola. Bien sûr, Pessoa n'a pas

toujours parlé de la nature de la sorte, et on pourrait même dire qu'il n'y a que le corpus de poème dont il est issu (*Le Gardeur de troupeaux*) qui traduise véritablement ce sentiment de non nature, mais là est justement le génie de Pessoa de pouvoir emprunter différentes perspectives grâce à ses hétéronymes, de multiplier ses visions de l'entendement du monde jusqu'à ce que l'une d'entre elles se détache véritablement du lot par sa fulgurance imaginaire. En l'occurrence, l'auteur de ce poème ne pouvait être que Caeiro. Pourquoi ? Car « Caeiro ne se propose pas de nommer les êtres et c'est pourquoi il ne nous dit jamais si la pierre est une agate ou un caillou, si l'arbre est un pin ou un chêne. Il ne prétend pas davantage établir de relations entre les choses : le mot comme ne figure pas dans son vocabulaire ; chaque chose est submergée dans sa propre réalité » (Paz, 1990, p. 28). La perspective de Caeiro accorde à Pessoa la possibilité de se délester du poids du symbolisme pesant sur sa conscience du monde et d'aborder ce dernier de manière païenne selon sa propre idée du paganisme. Pour Pessoa, plus qu'un idéal, car son idéal c'est le panthéon, Caeiro est l'axe de référence lui indiquant la mesure de sa dérive symboliste par rapport au cap de réalisme sensoriel incarné par la pensée de son maître. Grâce à Caeiro, Pessoa échappe à l'exclusivité du regard naturaliste sur le monde et évite les pièges symbolistes de l'analogisme. Mais cela ne fait pas pour autant de Pessoa, sous le masque de Caeiro, un adepte de l'animisme. Même si Caeiro établit une continuité entre les intériorités des êtres car, selon lui, toutes sont dotées d'une âme, il ne voit pas de discontinuités dans leur physicalité comme y invite l'animisme, au contraire, pour lui, tout est continuité de formes et de mouvement s'incarnant dans un paysage.

Continuité des physicalités, continuité des intériorités, une telle configuration des modes d'identification des qualités des autres existants n'est pas sans rappeler le totémisme. À ceci près que le totémisme instaure une segmentation sociale dans la continuité entre humains et autres existants, chaque groupe humain s'identifiant à une espèce animale et végétale, là où Caeiro n'en impose aucune. Un monde sans discontinuités entre les êtres et sans aucune segmentation, un monde où on est libre de le recomposer passant par-delà les frontières imposées par l'esprit de culture, voilà la république de l'imaginaire de Pessoa. Le poète de Lisbonne dessine dans le verbe l'espoir nostalgique d'une cinquième composition des mondes où la réalité de chaque existence serait respectée dans la continuité. Une telle perspective n'est pas nouvelle, elle est certainement

le propre de nombreux génies de l'humanité. Ce qui est nouveau, c'est de l'associer à la critique du naturalisme. Mais n'est-ce pas là aussi la démarche cosmopolite et citoyenne de Philippe Descola invitant à une anastomose assumée des mondes quand il écrit (2005, p. 552) :

« C'est à chacun d'entre nous, là où il se trouve, d'inventer et de faire prospérer les modes de conciliation et les types de pression capables de conduire à une universalité nouvelle, à la fois ouverte à toutes les composantes du monde et respectueuse de certains de leurs particularismes, dans l'espoir de conjurer l'échéance lointaine à laquelle, avec l'extinction de notre espèce, le prix de la passivité serait payé d'une autre manière : en abandonnant au cosmos une nature devenue orpheline de ses rapporteurs parce qu'ils n'avaient pas su lui concéder de véritables moyens d'expression. »

Voilà, à mon humble avis, un des nombreux points d'orgue de l'apport de l'œuvre de Philippe Descola à la pensée humaine, celui de permettre aux mondes, en traduisant leur réalité, de mieux se comprendre. Un projet finalement très pessoesque !

## CONCLUSION

Ce ne sont là que quelques citations, mais un travail plus exhaustif révélerait certainement de manière plus probante à quel point la pensée de Pessoa s'est libérée des carcans psychologiques et philosophiques de son lieu et de son temps pour emprunter d'autres chemins des possibles dont certains s'apparentent à des univers mentaux auxquels il n'a pas eu accès, mais que les anthropologues ont l'habitude d'étudier. Peut-être qu'un jour, les sciences humaines et sociales s'intéresseront à ces affinités intellectuelles et sensibles de la pensée humaine qui se sont tissées par-delà les frontières culturelles, historiques et géographiques, et seront à même d'expliquer comment la pensée d'un poète portugais du début du xx<sup>e</sup> siècle a pu entretenir autant de similitudes avec la sensibilité intellectuelle et spirituelle d'un peuple d'Indiens d'Amazonie. Quoi qu'il en soit, peu importe où, peu importe quand, Pessoa et les Achuar se sont donc bien rencontrés dans l'imaginaire de Descola, et de cette rencontre est née une partie de son inspiration à traduire la réalité des mondes et à aller par-delà nature et culture.

## BIBLIOGRAPHIE

- BERGSON, Henri, 2012, *Matière et mémoire*, Paris, Flammarion, 352 p.
- DESCOLA, Philippe, 1986, *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Fondation Singer-Polignac et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 450 p.
- , 2006 [1993], *Les Lances du crépuscule. Relations jivaro, Haute-Amazonie*, Paris, Pocket (« Terre humaine »), 506 p.
- , 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 623 p.
- FAULKNER, William, 1992, *Le Faune de marbre*, Paris, Gallimard, 144 p.
- PAZ, Octavio, 1990, « Préface. Un inconnu de lui-même : Fernando Pessoa », p. 9-49 in Fernando Pessoa : *Fragments d'un voyage immobile*, Paris, Payot & Rivages (1<sup>re</sup> éd. : 1984).
- PESSOA, Fernando, 1990, *Fragments d'un voyage immobile*, Paris, Payot & Rivages (1<sup>re</sup> éd. : 1984), 124 p.
- , 1991, *Le Chemin du serpent*, Paris, Christian Bourgois éditeur, 540 p.
- , 1987, *Le Gardeur de troupeaux et les autres poèmes d'Alberto Caero – Poésies d'Alvaro de Campos*, trad. du portugais par Armand Guibert, Paris, Gallimard (« Poésie », 287).
- , 1999, *Le Livre de l'intranquilité*, Paris, Christian Bourgois éditeur, 611 p.
- SIMENEL, Romain (sous la dir. de), 2016, *L'Écologie des mondes*, introduit par Philippe Descola et Dipesh Chakrabarty, Paris, IRD Éditions, 147 p.



# LA QUÊTE DE L'OS CORBIN

## Esquisse d'ontologie bouchère<sup>1</sup>

par

Charles STÉPANOFF

*anthropologue, maître de conférences à l'École pratique des hautes études,  
Université PSL,*

*membre du Laboratoire d'anthropologie sociale*

Parcourir les vieux traités de vénerie offre à l'anthropologue quelques aperçus remarquables sur les transformations du rapport à l'animal en Occident. Depuis sept cent cinquante ans, des chasseurs lettrés ont collecté les règles techniques et morales de leur art, depuis l'élevage des chiens courants, en passant par les méthodes de lecture des empreintes et des laissées, jusqu'à la façon de célébrer dignement la prise d'une bête. Au Moyen Âge, ces manuels, destinés à l'apprenti chasseur, jeune noble ou serviteur du seigneur, sont rédigés de façon plaisante sous forme de questions et réponses, souvent en vers, et quelquefois accompagnés d'enluminures. Un chapitre ne manque jamais dans ces dissertations, si poétiques ou savantes soient-elles, c'est le chapitre « boucher » où l'on enseigne au novice les secrets de l'art d'écorcher et de défaire le cerf. Dans ce chapitre sont détaillées les lois du dépeçage et de la découpe de l'animal, puis les règles non moins strictes du partage de la viande entre les parties prenantes de la chasse selon leur rang et leurs mérites : le seigneur, les différents chasseurs et valets, mais aussi les chiens, limiers et chiens courants.

Le plus ancien traité de vénerie connu en langue française est *La Chace dou cerf* daté du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle. Un ou deux nouveaux traités sont rédigés chaque siècle jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle où les publications se succèdent à vive allure, presque tous les dix ans. Le dernier date de 1890.

Une brève étude de l'anthropozoologue François Poplin (1987) décrit les pratiques bouchères actuelles en vénerie.

Cette riche série d'opuscules constitue une documentation exceptionnelle pour suivre l'histoire d'une pratique sur la longue durée. La liturgie religieuse seule sans doute peut être documentée par des textes étalés sur une plus longue période. Pour l'anthropologue, cette littérature constitue un panorama précieux de l'évolution du traitement technique et symbolique du corps de l'animal sauvage dans l'histoire de l'Occident. On y discerne les indices de lents réagencements ontologiques qui accompagnent les transformations de la société et de ses rapports à la nature.

Loin de constituer des mondes cristallins immuables, les ontologies définies par Philippe Descola offrent des outils heuristiques pour décrire des tensions, des heurts et des mutations au sein même d'univers sociaux en mouvement. Descola l'a montré dans le chapitre « Histoire de structures » de *Par-delà nature et culture* (2005) où il analyse la rencontre en Asie du Nord de deux ontologies, animisme et analogisme. Tout en définissant le naturalisme comme l'ontologie dominante des sociétés occidentales à l'époque moderne, Descola a donné des pistes permettant de découvrir des lignes de fractures internes à l'Occident. Tout d'abord le naturalisme ne surgit pas en terrain vierge, il doit pour s'imposer venir à bout d'une ontologie qui s'est épanouie au Moyen Âge et pendant la Renaissance : l'analogisme. Et la domination du modèle naturaliste n'est jamais parvenue à devenir hégémonique, puisque d'autres univers mentaux sont demeurés concevables aujourd'hui même, « dans les interstices du naturalisme ». Descola le suggère en évoquant une forme d'animisme décelable dans la vie du chasseur solognot Raboliot. Ce personnage du romancier Genevoix nous apprend que « pas très loin de Paris en Sologne, un braconnier peut mener la vie d'un Achuar » (Descola, 2017, p. 124, et cours au Collège de France du 31 janvier 2018<sup>2</sup>). Cette hypothèse inattendue et troublante de petites Amazonies cachées en terres naturalistes ouvre un vaste champ d'interrogations : quelles oppositions la cosmologie naturaliste a-t-elle pu rencontrer en Occident au cours de sa montée en puissance ? Des îlots de résistance ont-ils pu maintenir dans des zones marginales des formes d'alternatives à la cosmologie naturaliste aujourd'hui critiquée de toutes parts pour les désastres écologiques qu'on lui impute ?

La boucherie du cerf constitue un domaine où l'on peut discerner la rencontre de plusieurs orientations ontologiques. La découpe d'un tel

animal n'est pas simple affaire de cuisine, elle a ses dimensions esthétiques et éthiques. Un épisode du roman *Tristan et Iseut* l'illustre bien. Tristan traversant un pays inconnu assiste à la fin d'une chasse à courre. Le cerf est pris, on sonne du cor pour annoncer sa mort, et Tristan voit avec surprise le maître veneur s'apprêter à trancher la gorge de l'animal. Il s'exclame : « Que faites-vous, seigneur ? Sied-il de découper si noble bête comme un porc égorgé ? Est-ce donc la coutume de ce pays<sup>3</sup> ? » Le veneur, qui comptait simplement trancher la tête du cerf avant de le débiter en quartiers, demande à Tristan de montrer sa méthode, s'il connaît « quelque coutume plus louable ». La méthode de Tristan consiste à retirer d'abord la peau de l'animal avant de détailler les différents organes et membres qui seront ensuite transportés en procession par des cavaliers en rang selon la noblesse des morceaux et selon l'ordre anatomique : d'abord la tête, puis les filets, les épaules et les cuissots. Les chasseurs locaux sont émerveillés devant les gestes de découpe de Tristan : « Ami, dit le maître veneur, ces coutumes sont belles ; [...] que Dieu récompense le père qui t'éleva si noblement ! »

Un cerf ne se découpe donc pas comme un porc, et il y a des manières nobles et d'autres indécentes de l'écorcher. Répété dans de nombreux textes anglais, cet épisode fera de Tristan l'introducteur légendaire de l'art de la vénerie en Angleterre (Remigereau, 1932).

Au cours du débitage, Tristan accomplit un geste intrigant sur un os particulier : il laisse « comme il convient l'os corbin tout franc ». *Sir Tristrem*, une traduction anglaise du *Tristan* lacunaire de Thomas d'Angleterre, nous en dit un peu plus : *The raven he gave his gites, Sat on the fourched tre* (Lupack, 1994, vv. 502-503), c'est-à-dire : « au corbeau, il remit son don, placé sur la fourche d'un arbre ». Quel est donc cet os qu'il faut laisser « tout franc » et quel rapport peut-il avoir avec les corbeaux ?

L'os corbin a disparu depuis longtemps des terminologies de l'anatomie, ce qui ne facilite pas son identification. Les érudits en ont débattu et on a rejeté l'idée qu'il puisse s'agir de l'extrémité de l'os de la poitrine, sans pouvoir trancher nettement : est-ce une sorte de croupion ? Est-ce l'os coxal, le sacrum ou bien l'os entier du bassin (Remigereau, 1963 ; Thiébaux, 1967) ? Gaston Phébus a beau être précis dans son célèbre Livre de chasse où il indique crûment que l'os corbin est « l'os qui est sur le trou du cul », les modernes y perdent le nord : puisque l'animal est couché sur le dos pendant la découpe, où est le dessus et où est le dessous de l'anus ?

Pour en savoir plus sur cet os et son traitement particulier, il nous faut consulter les vieux manuels cynégétiques eux-mêmes. Le premier connu donc, *La Chace dou cerf*, est un texte versifié du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle. L'essentiel des techniques de la chasse à courre est là : le matin en forêt, on cherche avec un limier des empreintes pour identifier un cerf ; on laisse une branche brisée près du passage ; on accompagne à cheval la meute de chien courants avec qui on communique en sonnant du cor et avec des cris : « Ta ho ! Ta ho ! » (origine du « Taïaut » moderne). Une fois mis aux abois par la meute, le cerf est achevé d'un coup de couteau dans les cervicales. Il est ensuite allongé sur le dos et on lui retire les testicules. Les étapes suivantes sont le dépouillement, puis l'éviscération, et enfin le débitage des membres. Quand les cuisses sont détachées, l'auteur donne l'indication suivante (ici en adaptation moderne) :

« N'oublie pas d'inciser  
 Les jointures avant et arrière ;  
 N'oublie pas non plus l'os corbin,  
 Haut sur un arbre, mettez-le,  
 Et le cœur donnez aux lépreux,  
 Car ce doit être pour eux grand plaisir.  
 N'oubliez-vous pas l'os du cœur ?  
 À dame enceinte le donneras<sup>4</sup>. »

La « pierre du cœur » est un cartilage que les manuels cynégétiques recommanderont jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle aux femmes enceintes pour faciliter les couches. Ce cartilage enfoui au plus profond des chairs est probablement perçu comme une image de l'embryon dans le ventre maternel. Quant à l'os corbin, nous le voyons suspendu à la branche d'un arbre, tout comme dans *Tristan*, sans que l'on puisse cependant deviner le sens de ce geste. La clé du mystère se trouve dans un traité rédigé au siècle suivant, *Le Trésor de vénerie*, d'Hardouin de Fontaines-Guérin (1394) :

« Encore vous dy-je que ceulz  
 Qui le cerf deffont, doivent prendre  
 Un os du cerf qui, sans mesprendre,  
 L'os corbin de son droit se nomme ;  
 Et d'ycel os corbin c'un homme  
 Le doit sur un arbre poser,

C'est le droit, au vray exposer,  
 Des corbeaux qui en toute place  
 Signifient le hur de la chasse.  
 Ainsi sont les drois ordonnés  
 Du cerf et tous ytelz donnés<sup>5</sup>. »

L'os est donc « corbin » du fait qu'il est réservé au corbeau. Peut-être les vieux veneurs voyaient-ils dans la forme de cet os une tête de corbeau qui le prédestinait à cette fonction ? Toujours est-il que l'os avec ses chairs revient par droit à l'oiseau noir en remerciement pour son rôle dans le succès de la chasse (le « heur » ou le bonheur de la chasse).

Le ton juridique de l'exposé est frappant. C'est une constante : l'art de la boucherie du gibier est une affaire de droit qui franchit les frontières entre humains et non-humains. Sur le même plan que les droits du seigneur, des veneurs et des valets, les limiers ont leur droit, les chiens de meute ont leur droit, et le corbeau a aussi son droit. La description des « droits » dans les traités de vénerie donne une profondeur historique inattendue aux débats actuels sur le droit animal. Le droit des bêtes au Moyen Âge n'est pas limité au droit d'être pendu, illustré par de fameux procès condamnant des cochons homicides. Les animaux n'ont pas seulement une responsabilité pénale, mais bien des droits qu'il serait inique de bafouer.

Les traités contemporains et ultérieurs, *Les Livres du roy Modus et de la royne Ratio* (fin XIV<sup>e</sup> siècle), *Le Livre de chasse* de Gaston Phébus (1389), *La Vénerie* de Jacques du Fouilloux (1561) évoquent tous l'os corbin, indiquant comment il doit être découpé, mais sans mentionner le geste de le déposer sur un arbre en remerciement au corbeau. Au XVII<sup>e</sup> siècle, la mention de l'os corbin disparaît définitivement.

Il pourrait paraître imprudent de fonder l'interprétation de l'os corbin sur le seul *Le Trésor de vénerie*. Cependant, si *La Chace dou cerf* ne mentionne pas le corbeau, c'est certainement parce que le nom de l'os parlait de lui-même pour ses lecteurs. En outre, plusieurs manuscrits anglais confirment l'information du *Trésor de vénerie* en désignant cet os comme *raven's fee* ou *corbyn's fee*, c'est-à-dire la redevance due au corbeau, le droit du corbeau (l'anglais *fee* est apparenté au français *fief*) (Thiébaux, 1967). L'évocation de l'os corbin dans les textes dérivés du *Tristan* perdu de Thomas donne à penser que cet usage remonte au moins au XII<sup>e</sup> siècle. Au Moyen Âge, en France et en Angleterre, et peut-être ailleurs en Europe

occidentale, on payait au corbeau une sorte de redevance en échange de la prise d'un cerf.

Pour le spécialiste de la Sibérie, un tel geste est plein de puissantes résonances. Chez les chasseurs tozhu que j'ai fréquentés, lorsqu'un ours est tué à la chasse, sa viande est partagée selon un protocole rigoureux (et controversé) où chacun a sa part : celui qui a repéré la tanière, l'ancien qui a tiré, celui qui a été invité, etc. Une part (*üliüü*) revient aux « oiseaux du pays-montagne » sous la forme de viande et de graisse suspendues à un arbre. Parmi ces oiseaux, il peut y avoir le corbeau qui, selon les Tozhu, aide les chasseurs à la chasse. Les services du corbeau sont reconnus partout dans le nord circumpolaire ; les chasseurs even au Kamtchatka m'ont aussi expliqué que le corbeau appelle le chasseur quand il a vu un ours et tournoie au-dessus de lui : « Il aide le chasseur pour recevoir un morceau. » On a effectivement constaté que le corbeau peut indiquer aux prédateurs, qu'ils soient loups ou chasseurs, la présence de gibier en vue de prendre part au festin (Heinrich, 1999).

Les rapports mythologiques entre chasseurs, corbeau et grand gibier sont mis en lumière dans l'ethnographie des Evenki par Alexandra Lavrillier. Les Evenki de l'Amour sont très attentifs aux cris du corbeau car « c'est lui qui indique au chasseur quand et dans quelle direction il trouvera du gibier ! » (Lavrillier, 2005, p. 245). Quand un renne sauvage est abattu, les chasseurs evenki accomplissent un don au corbeau sous la forme de sang étalé sur des piques : « On fait ainsi pour qu'il y ait toujours de la chance à la chasse » (*ibid.*, p. 246). La résonance de ces propos avec ceux du *Trésor de vénerie* est frappante. Un mythe vient expliquer l'obligation de partage avec le corbeau : un homme épouse la fille de la lune et va vivre sur la lune. Ils ont des enfants mais ne savent comment les nourrir. Les enfants affamés se laissent tomber sur terre. Ils demandent l'aide du corbeau et font un pacte avec lui : celui-ci les aidera à trouver du gibier et en échange ils lui donneront la moitié des prises (*ibid.*). Dans ce récit, le corbeau joue un rôle de héros culturel qui enseigne la chasse aux premiers hommes.

Il n'est pas invraisemblable que la redevance payée au corbeau par les veneurs du Moyen Âge soit en rapport historique avec les pratiques ethnographiées à l'époque contemporaine en Sibérie. D'autres pratiques et traditions relevées par Bertrand Hell établissent des parallèles incontestables entre l'Europe et la Sibérie, comme le respect des maîtres du gibier, les rythmes calendaires ou le tabou des animaux albinos (Hell,

1997). L'os corbin est l'indice d'une relation d'échange de bons procédés avec un animal sauvage, le corbeau. Si l'on va plus loin en suivant le sens que les Tozhu donnent à ce geste, à travers l'oiseau c'est le « pays-montagne » qui est remercié pour le don du gibier. Dans les termes de Descola, le schème de relation sous-jacent est la réciprocité qui s'inscrit typiquement dans une attitude animiste par rapport aux non-humains. L'os corbin pourrait ainsi être interprété comme une résurgence d'une forme d'animisme bien documentée dans la chasse en Sibérie.

Mais il est clair que la dimension animiste demeure résiduelle dans les techniques bouchères médiévales. Une autre logique est à l'œuvre dans les règles de partage, formalisées de façon beaucoup plus hiérarchique que chez les Tozhu. Comme le formule parfaitement un médiéviste américain, la découpe du cerf (*breaking* en anglais médiéval) constitue un « microcosme social » reflétant l'ordre féodal.

« *The hunt and, especially, the breaking transform a disparate and disjointed set of different social groups, genders, and species (aristocrats and peasants, men and women, human and companion animals) into one communal whole* » (Judkins, 2013, p. 84).

Cette réunification d'entités éparses et hétérogènes dans un microcosme ordonné s'ancre clairement dans un mode de pensée défini par Descola comme analogique. Il n'ira qu'en se renforçant.

Pendant la Renaissance, la référence au corbeau ne se maintient que dans le nom de l'os corbin tandis que sa signification rituelle est déjà oubliée. Le terme même disparaît de l'anatomie du cerf dans le traité de Robert de Salnove (1665), *Vénerie royale*, publié au début du règne de Louis XIV.

Dans cette nouvelle vénerie, soumise au roi et non plus à des seigneurs féodaux, la distribution des « droits », qui en viennent à désigner des parties anatomiques, atteint un raffinement redoutable. Il y a ainsi les « menus droits », ensemble de morceaux qui appartiennent au roi et sont suspendus à un crochet pour être envoyés directement à la « cuisine de la bouche » : les « dintiers » (testicules), le mufle, la langue, les oreilles, le « franc-boyau » (le gros intestin), la « veine du cœur » et les « petits filets » (les filets mignons). Les autres morceaux sont répartis selon un ordre d'une étonnante précision : l'épaule droite appartient au gentilhomme de la vénerie qui a organisé la chasse ; la gauche aux autres

gentilshommes de la vénerie ; le « cimier » (croupe) appartient au grand veneur ; les grands filets (le long du dos) sont partagés entre les lieutenants et sous-lieutenants de la vénerie. Viennent ensuite les parts des valets : les « foccilets » (de « fol l'y laisse », collier de chair le long des épaules) et les « nombres » ou « nombles » (chair entourant les rognons) sont aux valets de limiers ; enfin le col revient aux valets de chiens, ceux qui servent la meute. Le « droit des limiers » est toujours reconnu, il s'étend sur le cœur, une partie du foie et de la rate, tandis que la meute reçoit le coffre et le reste des boyaux. Le membre viril du cerf n'est pas oublié : lavé par les valets de chiens, trempé vingt-quatre heures dans du vinaigre fort puis mis à sécher, il est remis au maître valet de chien qui le donne au lieutenant ou au grand veneur. Le membre entrera dans des préparations guérissant les « flux de sang » : on sait par d'autres textes qu'il faut entendre par là l'impuissance masculine.

L'aspect microcosmique de la découpe et du partage du cerf atteint ici son plus haut degré d'élaboration (encore qu'un subtil réaménagement au XVIII<sup>e</sup> siècle vienne utilement distinguer les statuts de lieutenant et de sous-lieutenant). Un ordre hiérarchique complexe épouse l'anatomie animale par une série d'analogies fondées sur les valeurs différentielles dont sont porteurs l'avant et l'arrière, la gauche et la droite du corps, mais aussi selon la charge de « sang noir » des différents organes, soulignées par les analyses de Bertrand Hell (1997). La carcasse chaude du cerf se fait organigramme de la cour, ou plutôt de l'État à mesure que le corps de la vénerie devient un corps de fonctionnaires (Dulac, 2017). Quant aux liens entre corps humain et corps animal tissés dans les usages médicaux de certains organes, ils demeurent productifs comme au Moyen Âge et à la Renaissance.

Depuis la fin du Moyen Âge, les rois de France en lutte contre la féodalité se sont approprié la chasse du cerf et en ont fait un symbole du pouvoir monarchique. Au XIV<sup>e</sup> siècle, on organisa même des chasses au cerf en plein Paris pour célébrer l'entrée du roi (Blanc, 2014). Il semble qu'avec l'avènement de la monarchie absolue qu'instaure Louis XIV, l'aspect analogique et hiérarchique de la découpe du cerf triomphe aux dépens de la dimension animiste, représentée par l'os corbin. La disparition du souvenir des droits du corbeau est exactement contemporaine de l'avènement des droits hégémoniques du Roi-Soleil, comme si l'envol de l'oiseau noir était nécessaire à l'aurore du pouvoir apollinien. L'État moderne naissant se nourrit pourtant toujours du monde sauvage, précisément des testicules du cerf par la bouche du roi.

Au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, le cérémoniel de la découpe et de la curée se complexifie et devient étrangement théâtral. Toute la cour, même le roi, doit se déganter, comme on le fait dans une église, devant la mise en scène d'une quasi-résurrection du cerf à la curée. Nous sommes à l'époque même où se constitue et s'officialise une vision naturaliste de l'animal sous la plume de Buffon. Faut-il y voir une forme de résistance à une vision mécaniste qui tend à réduire l'animal à de la matière ? Peut-être. Après tout, parmi les principaux avocats de l'animal comme un être « intelligent », doué de « facultés intellectuelles », en opposition à l'automatisme de Descartes et Buffon, on compte des chasseurs, tels Charles-Georges Leroy ou Adolphe Dureau de la Malle. « Il n'appartient qu'aux chasseurs d'apprécier l'intelligence des bêtes. Pour les bien connaître il faut avoir vécu en société avec elles ; et la plupart des philosophes n'y entendent rien » martelait Leroy, philosophe et lieutenant des chasses royales (1862 [1768], p. 4). Et que dire d'Alphonse Toussenel, veneur socialiste, auteur de l'improbable *Esprit des bêtes. Vénérie française et zoologie passionnelle* (1847), un livre qualifié par un commentateur de l'époque de « révolte à main armée contre les divers systèmes de nomenclature zoologique adoptés par la science officielle » (Bruneel, 1847, p. 150) ? Toussenel, analogiste explicitement revendiqué, milite pour « l'analogie passionnelle » qui tisse un faisceau de correspondances entre Dieu, chaque espèce animale et les différents types sociaux et moraux de la société.

Que reste-t-il aujourd'hui de l'os corbin ? Rien bien entendu, puisque le corbeau s'est déjà envolé des traités de vénerie sous Louis XIV. C'est ce que j'ai supposé, jusqu'à ce qu'un chasseur bocain m'apprenne que la panne (graisse autour des reins) de sanglier doit être suspendue dans les arbres pour les mésanges. En accomplissant le geste selon son indication, j'ai eu l'impression curieuse d'avoir lu quelque chose de semblable quelque part. Rien à voir, certes, les mésanges ne sont pas des corbeaux, elles n'indiquent pas où est le gibier. Et cependant... Si « les mythes se pensent dans les hommes, et à leur insu », comme le prétendait Lévi-Strauss, il est possible que quelquefois des gestes pensent aussi à travers nos bras.

## BIBLIOGRAPHIE

- BÉDIER, Joseph, 1900, *Le Roman de Tristan et Iseut*, Paris, Sevin et Rey.
- BLANC, William, 2014, « "Alors saily un serf" : une chasse royale en plein Paris, le 2 décembre 1431 », p. 179-192 in Irène Fabry-Tehranchi et Anna Russakoff (sous la dir. de) : *L'Humain et l'animal dans la France médiévale (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.)*, Amsterdam, Rodopi.
- BRUNEEL, Henri, 1847, « *L'esprit des bêtes*. Par M. A. Toussenel », *Le Journal des chasseurs*, 12, p. 149-154.
- DESCOLA, Philippe, 2005, *Par delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- DULAC, Philippe, 2017, *D'Yauville. Une vie au service du roi*, Paris, La Croix du Loup.
- HARDOUIN DE FONTAINES-GUÉRIN, 1856, *Trésor de vénerie*, édité par Henri-Victor Michelant, Metz, Rousseau-Pallez.
- HEINRICH, Bernd, 1999, *Mind of the Raven*, New York, Cliff Street Books.
- HELL, Bertrand, 1997, *Le Sang noir. Chasse et mythe du Sauvage en Europe*, Paris, Flammarion.
- JUDKINS, Ryan R., 2013, « The Game of the Courtly Hunt: Chasing and Breaking Deer in Late Medieval English Literature », *The Journal of English and Germanic Philology*, 112 (1), p. 70-92.
- LAVRILLIER, Alexandra, 2005, *Nomadisme et adaptations sédentaires chez les Evenks de Sibérie postsoviétique* : « Jouer » pour vivre avec et sans chamanes, Paris, École pratique des hautes études (thèse de doctorat en anthropologie sociale), multigr.
- LUPACK, Alan, 1994, « Sir Tristrem, Part I, Robbins Library Digital Projects », *Middle English Texts Series* (texte en ligne : <https://d.lib.rochester.edu/teams/text/lupack-lancelot-of-the-laik-and-sir-tristrem-sir-tristrem-part-i>).
- POPLIN, François, 1987, « La découpe et le partage du cerf en vénerie », *Anthropozoologica*, 1, numéro spécial « La découpe et le partage du corps à travers le temps et l'espace », p. 19-22.
- REMIGEREAU, François, 1932, « Tristan "maître de vénerie" dans la tradition anglaise et dans le roman de Thomas », *Romania*, 58 (230), p. 218-237.
- , 1963, *Recherches sur la langue de la vénerie et l'influence de Du Fouilloux dans la littérature et la lexicographie*, Paris, Les Belles Lettres.
- RÉVOIL, Bénédicte, 1840, « La chasse du cerf. Bibliographie cynégétique », *Le Journal des chasseurs*, 5, p. 95-105.
- SALNOVE, Robert (de), 1665, *La Vénerie royale, divisée en IV parties qui contiennent les chasses du cerf, du lièvre, du chevreuil, du sanglier, du loup et du renard, avec le dénombrement des forests... de France où se doivent placer les logemens, questes et relais pour y chasser... par Messire Robert de Salnove, ...*, Paris, Sommaille.

THIÉBAUX, Marcelle, 1967, « The mediaeval chase », *Speculum*, 42 (2), p. 260-274.

TOUSSENEL, Alphonse, 1847, *L'Esprit des bêtes. Vénérie française et zoologie passionnelle*, Paris, Librairie sociétaire.

## NOTES

1. Je remercie Baptiste Morizot pour ses commentaires sur ce texte.
2. Cours de Philippe Descola, « La composition des collectifs : formes d'hybridation », leçon numéro 1 (2017-2018), 31 janvier 2018, Paris, Collège de France (en ligne : <https://www.college-de-france.fr/site/philippe-descola/course-2018-01-31-14h00.htm>).
3. Dans la reconstitution de ce roman par Bédier (1900, p. 27-28).
4. Révoil (1840, p. 103).
5. Hardouin de Fontaines-Guérin (1856, p. 84).



# GENERATING PLANTS AND PEOPLE<sup>1</sup>

by

Marilyn STRATHERN

*Social Anthropologist*

*Professor Emeritus, University of Cambridge (United Kingdom)*

*Celebration of Philippe Descola's many contributions cannot overlook his meticulous emphasis on understanding the details, ethnographic and otherwise, that make a difference. This essay picks up a conversation on gender relations in Amazonia and Melanesia begun at a conference we both attended in 1996. However, the conversation is continued here in a rather different tenor and with rather different materials. Some details in the "daily rounds", as he calls them, of horticultural practice invite some other speculations on the relative visibility of gender relations.*

She looked at me as though I had not understood a thing. Standing by concrete and wire enclosures in which several pigs were cooped up, not unlike the cassowary cages of days gone by, one of my Hagen hosts patiently responded to my misplaced observation about free-ranging pigs and the nutrients they used to grub up in the bush. I hope Philippe will enjoy this moment as a wry comment on one of the axes of comparison between Melanesia and Amazonia on which he has written: the former's (largely) tamed pigs, the latter's (largely) untamed peccaries. In the Papua New Guinea Highlands, pigs once foraged between fenced gardens in the daytime, joining women and children in their houses at night where they were fed sweet potatoes. Now, in 2015, my host was living by herself in a "traditional"-style dwelling, a break with the past for it took after a former men's (not women's) house, in which no pigs slept. Enunciating her words clearly for my benefit, she explained that when they had plenty of land

people put their pigs to roam and dig up things, but now there was no space and the animals were kept in pens and fed there. In other words, this is the way things are done, and done now. In a common local idiom, ‘now’ is a new time. Her look was also saying, surely you realize we are in another epoch.

I take the moment to continue a conversation on gender relations begun under the stimulus of a Wenner-Gren conference organized in 1996. Neither first nor last to be intrigued by the gender inflection that seems to pervade accounts of Melanesia by contrast with Amazonia, Descola’s response at the time remains provocative. In part, indeed it was to do with pigs, as well as cultivated plants. He pointed to those Melanesian equations with persons that made “objects” substitutable for human beings, and made gendered substances elements of what he called a physiology of exchange (2001, p. 112). Amazonian creatures, peccaries included, enact a very different relationship with people. However, the major part of his response emphasized the existence of other encompassing relationships. Achuar gender relations could be shown to be encompassed by relations of kinship, where the contrast between consanguinity and affinity acted as a template for numerous aspects of life, including and subsuming men’s forest activities and women’s gardening ones. In hindsight, this is very prescient for my purpose. The concept of encompassment, as he used it, will throw light on that epoch when Hagen women and men did indeed build separate houses for themselves.

## GROWTH AND NON-GROWTH

I return to 2015. One sign of new times in Hagen is the current enthusiasm for virtually monoculture production of sweet potato, in areas more like fields than gardens, for selling in an expanding coastal town now only a day’s truck drive away. There is hardly the same need to keep up the cycle of planting (nitrogen-fixing) casuarinas trees to put old gardens into fallow, partly because there is not the same need for pig fences. Yet what timber there is fetches a ready price. Her father recently sold the trees shading his coffee to the provincial jail for building material; he pondered on the subsequent demise of his unshaded cash crop as a sign of his own impending bodily frailty. That said, the returns he had got demonstrated the regenerative capacity of the land, which continued to be signalled, as it had been for many years, by the money that flowed back—sweet potato

trade being another example. Where possible, this regenerative capacity was displayed in non-traditional houses incorporating milled timber and corrugated iron roofing, if not permanent cladding. The break that brought about the present had been a creative break. (And it required people's continuing efforts.)

This is not the place to engage in discussions of evolutionary and episodic time, the later implying cataclysmic rather than incremental change, although Papua New Guineans are well known for the way they have embraced the coming of new times. Provoked by the fact that the gender relations conference led Descola to consider Achuar plant life, I pursue people's everyday treatment of cultivars, following the daily rounds that preoccupy *In the society of nature*. Developing his notion of encompassment, he argued that men's and women's roles acquire their justification with respect to the kind of behaviour that comes from the assignment of each to one or other set of kin relations. Thus, gardening is women's prerogative because horticultural tasks "befit their aptitude at dealing with consanguinity" (2001, p. 102). He had already observed how most cultivated plants are treated as persons, with a tutelary garden spirit being their mother. In a relation of identification with the spirit, women too see the plants they tend as their children. Notoriously, the spirit's curse on human inattentiveness means that the staple, sweet manioc, is particularly dangerous, for its leaves are likely to suck life—in the form of blood—back from the bodies to which it gives life, the manioc favouring its own children above human children. However, "life" here is my interpolation, and may be a Melanesian intrusion. Keeping life going, keeping people and plants reproductive, often seems at the heart of Melanesians' physiology of exchange.

On the face of it, planting food crops sounds too obviously like an act of regeneration—except that the concept hardly covers all that is going on. When Descola talks of the way Achuar women continually push manioc cuttings back into the soil as they harvest the roots, it is the care that women have to take in negotiating the spirit's interest in the vital substance of the manioc and other cultigens that stands out. Gardens are like the forest, with similar dangers, just as the forest is a superhuman garden. By contrast, when he comes to discuss Hagen material, in *Beyond nature and culture*, Descola notes that there forest and garden have become two separate areas of cultivation. For an observation he makes of Achuar (2013, p. 39)—the perceived difference is a matter of who cultivates

where, gardens belonging to people, forest to spirits—even more acutely applies. The Hagen forest is a source of both fertility and danger, in this sense not assimilated to but contrasted with the places where “planted people” (botanical and human) flourish. That said, the regeneration of life requires women being cut from their own clans and, at marriage, transplanted into new (clan) land. So, too, with crops.

As they harvest their sweet potatoes, Hagen women gather material from a profusion of vine-like stems, leaves destined for pig fodder and stem cuttings for replanting. At least to some degree, Papua New Guinea Highlanders tend to re-cultivate the soil each time they plant, every such act being so to speak in a fresh or refreshed garden plot. The preference for cultivating in new areas is emphasized when women exchange their planting material with others, in constant pursuit—also an Amazonian one—of new varieties. Part of the preference is due to the perception that life has already begun to depart from an old plot of land, just as the once life-bestowing maternal kin recede from view with the passing generations of the father’s clan. More generally reiterated is the assumption that as a new generation swells up the former generation shrivels. Women’s bodies lose substance at every childbirth, while men’s bodies waste away as their sons take their place (and the elderly man pointing to his own frail state could also point to offspring since sprung up). A new generation of crops flourishes because their parent crops have withered away.

There is a little more to this platitude that first meets the eye. However, it is exemplified less in the sweet potato, where—like manioc—planting material (the so-called vines) is separate from what people will eat, than in the more ancient cultigens of banana, sugar cane, yam and taro. The last two root crops are staples for many Melanesian peoples, and once were in Hagen. Of great antiquity in the Highlands (human use goes back 9000 or so years, and unequivocal evidence of cultivation to 6500-7000 years), the manner of planting emphasizes what is crucially involved in sustaining regeneration: the separation of what is to be eaten from what is to be replanted.

The revitalization of taro and yam, growing unseen underground, and banana above ground, is ensured by cutting the taro or banana corm in such a way that a portion of the original root or base remains attached to the stalk to be replanted; in the case of yam, the vital part is likely to be a piece of the tuber itself. The detached substance (variously called

in anticipation “mother” or “father”, depending on the region of Papua New Guinea) is thus separated from the rest. Pushed back into the earth, what is regarded as the parental material diminishes and eventually rots underground, as growth emerges above ground. In the case of taro and yam this foliage is the only sign of the invisibly swelling corm or tuber that eventually emerges in the place of the long disintegrated parent; before they are ripe, banana fruits—like sugarcane stems—are often tied up and concealed from sight.

It is not too fanciful to say that it is the parent that has life sucked from it by the child. At the same time, until the moment of harvest, it is not known how well the parent has passed on its vitality, and what its replacement will look like. Once harvested, the point at which no further growth can take place, the new generation springs into visibility, creating the temporal horizon of the present. In terms of the channelling of life or vitality, the temporal binary is between what is growing and what has stopped growing, or been grown. It is here that Descola’s deployment of the notion of encompassment offers a potential perspective on Hagen gender relations.

### AN ENCOMPASSMENT OF GENDER?

The cloning properties of the kinds of plants on which populations in both Amazonia and Melanesia depend have long been a subject of comment, notably for the Achuar by Anne-Christine Taylor. There are some fascinating lines to pursue here for the persons of plants and people alike, but I restrict myself to remarks on old Melanesia. These remarks are informed by what has been reported widely of inter-generational relations, especially from areas where either taro or yam have until recently predominated.

Parental terms may be used both of the one who tends the plant and of the fertile root or base from which a clone springs, the emerging child in some cases also being called grandparent or ancestor. In Hagen, idioms of “replacement” reinforce the sense of continuity, both in the idea that new persons are offshoots to be planted in ancestral land and in the way people will emphasize the similarity between themselves and the person they see as particularly taking their place. A new person appears in the stead of the old, just as a new corm or tuber appears. However, it is equally evident that no-one reproduces alone.

The tiny point on which my contribution pivots is that what people do to the clone—as Descola notes, the propagation of these plants in their present form depends on people’s intervention—cuts that continuity for the sake of the very regeneration that guarantees it. (The model is mine; the idiom of cutting is vernacular.) In the case of cultivated plants, we have seen that a binary relation is created in the course of propagation. I hazard that among the existential problems we might attribute to these cultivators is how to bring into being the next generation of (fertile) parents. One may imagine the problem in two phases.

First, plant material can be generated from plant material, yet how can parents make parents? Consider that very separation between the regenerative possibilities of parental fragments, with future growth within them, and the already grown fruit or root that is now inert. With yam, taro, banana and so forth, this is the relation between the part of the plant already generated and the part that will generate new plants. Thus, once taken from the ground, the yam tuber or taro corm ceases to grow, but when a piece is sliced from it, a new point of growth is created (if whole yams are being planted, they must be singled out from the those kept for eating or display). In other words, the same individual might be cloned over and again, but only a cut between the generations, foreseeing the death of the parent, effects that very act of replacement. The cut that severs the generations (like the iconic Hagen bride metaphorically severed from her kin) brings a cross-generational relationship into being; among people, it also brings into being a cross-sex one, as in the enacted difference between paternal (own clan) and maternal kin (other clan). Now a two-generation model, between parent and child, is also a three generation one, insofar as the child is the equivalent of (occupying the position of) the grandparent/ancestor, now no longer procreative, who bore its very parent.

So too, we might say, the two modes of gender (same-sex versus cross-sex relations) also enact a third gender position. While same-sex and cross-sex relations bring about, from a “patrilineal” point of view, the contrast between clan continuity and the crucially regenerative interventions of maternal-affinal kin, there is an obvious difference between them in terms of their future effects. Same-sex relations lead to the replacement of similar forms, whereas the cross-sex relations of a procreative couple do not reproduce themselves in the form of a couple: they create a third body, the child.

The second phase of the conundrum, then, is how to turn child into parent. A child, itself not generative, is the completed outcome of a generative pairing, and the notion contains the possibility of un-doing the previous state of completion. De-composed, the person may be imagined as separable into its parts. Thus, detachment of a person's male from their female aspects, or vice versa, is elicited by the presence of a cross-sex counterpart. Practices that equate a boy with his father by detaching him from his mother create a "male" able to enter into conjugal relations with a "female", herself detached from her father through (say) bridewealth payments. (It is at such a moment of separation that a mother emerges as the crucial cross-sex adult for the boy and a father for the girl.) The completed entity, the child that ensues from this activity, is undifferentiated as far as male-female (cross-sex) relations are concerned, but contains a potential for differentiation, its composite character alluding to future decomposition. Its own same-sex identifications are not sufficient for its continuity: there must be a cross-sex intervention to regenerate it.

The oscillation of states of being, between that which is complete as the inert outcome of others' activity or that which is incomplete, can be put otherwise, as a matter of what has been generative but is no longer by contrast with future generative potential. It applies to the persons of plants and people alike. Just to speculate, I wonder if we cannot take this perpetual sequencing of life (and death) as a prototype. Propelled by Descola's positioning of Achuar consanguinity and affinity, we might have arrived at an encompassment of Hagen gender imagery: a relation between generative and non-generative beings, and how the one may be sustained by the other. In the Melanesian case, however, this seems to have less the effect of neutralizing an emphasis on gender than intensifying it.

## ENVOI

Here is surely an instance of intensification: "one does not find among the Achuar the obsession with gender *separation* that is such a striking feature of Melanesia" (2001, p. 101, my emphasis). I wonder if in old Hagen this did not in part bear on generational time.

The activity of bringing into being a new present, with its future potential, involved making effective in the present the procreative acts for which living people were the obvious evidence. The horizon people were recovering was their ancestors' present with *its* own future orientation,

embodied in their lives. And the separation of the sexes perhaps reiterated the fruitful separation of the parental male and female in cross-sex relations. But, as we have seen in different registers, the fruits of such separation were compelled in turn to re-enact it, and in becoming bearers of new fruit themselves diminish and die. Plants or people, the generative oscillation gave a temporality to relationships. A being was always at some stage in a process, grown or growing, dead or alive, concealed or revealed, inert or active. The oscillation created a single but endlessly replicated cut or separation—at all scales of everyday or cosmological existence—between the living present and what either was to come or to be discarded.

When I was being shown the pig pens, we were standing not so far from the site of a famous archaeological excavation, the one that yielded the dates of early horticulture. The father had planted gardens over the remains, archaeologically approved as a conservation device. Indeed, all that can be seen on the surface is the present-day landscape. Because the same plants flourish in the gardens above ground that were found deep below, however, the present landscape can also be seen as an index of the archaeological record. But what about the relationship between today's people and those distant persons who first cultivated there? Local speculations abound. Among them is the conviction of a crucial (re) placement. Those people were not in any direct sense today's ancestors. Rather, just as now people make gardens on this spot so too did those who dug there thousands of years before. This perception is not concerned with claims to ancestry; it instead brings to mind a previous epoch, inhabited by previous persons. Long gone, they are not here to be given life by the plants they once grew. Nonetheless that land, now supporting those who live there, can be brought into today's present, through hoped-for tourist interest in the site and the wealth it will cause to flow.

I guess most anthropologists would have a very different sense of time. But this little excavation of an old set of arguments is offered as a tribute to the forward and generative effects of Philippe's work.

## BIBLIOGRAPHY

DESCOLA, Philippe, 1994, *In the society of nature. A native ecology in Amazonia*, trans. by Nora Scott, Paris/Cambridge, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme/Cambridge University Press (1<sup>st</sup> ed. in French 1986), xviii + 372 p.

—, 2001, « The genres of gender. Local models and global paradigms in the comparison of Amazonia and Melanesia », p. 91-114 in Thomas Gregor and Donald Tuzin (eds): *Gender in Amazonia and Melanesia. An exploration of the comparative method*, Berkeley, University of California Press, 392 p.

—, 2013, *Beyond nature and culture*, trans. by Janet Lloyd, Chicago, University of Chicago Press (1<sup>st</sup> ed. in French: 2005), xxii + 463 p.

## NOTE

1. The visit to Mt Hagen in 2015 was enabled by a Leverhulme Emeritus Fellowship.



# VIE DES FORMES OU FORMES DE VIE

## L'instabilité ontologique de la taxidermie

par

Lucienne STRIVAY

anthropologue, professeur émérite, université de Liège (Belgique)

« Rien n'est vrai, tout est vivant. » (E. Glissant)

Si les modes de cognition peuvent être décrits par les Modernes selon la logique de la tectonique des plaques, c'est sans doute dans une zone de convergence et de chevauchement que se développe la taxidermie. Comme les *Naturalia* des cabinets de curiosité, les pratiques des taxidermistes occupent un espace curieusement (in)déterminé, impur en quelque sorte. Relevant à la fois des arts et des sciences, sensible et intelligible confondus, ces artefacts sont toujours situés, partiels et partiels, enracinés mais aussi tentaculaires. Paradoxalement, ils bougent. Au fil de leur trajectoire historique qui ne dépend pas seulement du perfectionnement technique ou des avatars de la transmission, l'on voit se creuser l'écart entre l'ambition originelle (Delbourgo, 2017), les triomphes coloniaux (Poliquin, 2008 ; Jarrassé, 2016), la naturalisation d'un ordre moral (Haraway, 1984-1985) et les questionnements de l'Anthropocène (Poliquin, 2008; Strivay, 2019)<sup>1</sup>.

Dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle, pour une taxidermie bien traitée, il faut avoir vu l'animal vivant (ce qui est loin d'être toujours possible), il faut savoir faire, il faut respecter le paradigme naturaliste dont cette période marque une sorte de généralisation et de radicalisation : l'homme est une exception dans la nature en raison de son esprit ; les autres productions de la nature sont des objets matériels dépourvus d'intériorité (Descola, 2005). Les connaissances

sont alors séparées entre lettres, arts et philosophie et sciences dites dures ou pures. C'est dans cette dernière catégorie que s'inscrit la taxidermie « institutionnelle » quoique l'adjectif lui convienne très mal. La taxidermie des origines répondait à un enjeu d'inventaire du vivant et de constitution d'une collection pédagogique et scientifique. C'est un mode de figuration qui pousse à l'extrême « le souci de l'objectivité dans la description du monde et dans les images qui en rendent compte » (Descola, 2010, p. 73). La première taxidermie se veut « imitation de la nature » et tente « la représentation des contiguïtés matérielles au sein d'un monde physique qui mérite d'être observé et décrit pour lui-même » (Descola, 2010, p. 76). À ce titre, la réalisation des dioramas en trois dimensions manifeste de manière bouleversante l'attention au réel, les animaux saisis sur le vif, présents, troublants, entre nature morte et temps véritablement suspendu (*stilleven*), la végétation montée feuille à feuille qui se détache de la toile de fond qu'elle prolonge : dans ce que l'on considère comme un genre mineur, c'est l'exaltation naturaliste vibrante d'une coïncidence avec le réel. Indécise comme la photographie, nature et artefact, la taxidermie répand la même sensation d'enchantement. On sort de l'atelier du pharmacien Bécoeur en 1779<sup>2</sup> avec le même enthousiasme que celui de Jean-François Turpin à l'évocation des productions de Daguerre.

Après la création et le développement dans le monde des collections d'histoire naturelle, après que les grandes entreprises de taxidermie aient vu le jour et se soient, pour la plupart éteintes, loin du prestige d'Akeley à l'African Hall de New-York, dans le muséum, le taxidermiste voit son statut s'amoinrir peu à peu jusqu'à confiner parfois, à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, avec celui du technicien préparateur de service. Dans un cadre muséal dominé par le modèle scientifique, ses connaissances et ses pratiques à la fois méthodiques et de « rigueur élastique », pour reprendre les termes de C. Ginzburg (1979-1980, p. 28), subissent une sorte de mise à l'ombre. Il appuie ses réalisations sur des relevés de cotes et sur la maîtrise de l'anatomie, mais aussi sur des types de savoir basés sur l'usage des indices ; savoirs qui ne se laissent pas facilement articuler, voire qui restent quasiment non-propositionnels.

« Personne n'apprend à être un connaisseur ou à poser un diagnostic en appliquant simplement des règles. [...] il y a des facteurs en jeu qui ne peuvent pas être mesurés. [...] Cette "intuition basse" est enracinée dans les sens (quoiqu'elle aille au-delà) – et n'a rien à voir

avec l'intuition extra-sensorielle partagée par différents irrationalismes du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècles. [...] C'est l'héritage [...] des chasseurs ; des marins ; des femmes. Elle manifeste le lien réel entre l'humain animal et les autres espèces » (C. Ginzburg, 1979-1980, p. 28)<sup>3</sup>.

L'atelier des indépendants et des « fonctionnaires » d'aujourd'hui est souvent relativement humble (quoique ses dimensions puissent varier d'une table de cuisine à un espace industriel réaffecté de plus de deux cents mètres carrés ou qu'il puisse afficher le titre de « laboratoire »). Les praticiens n'ont jamais été nombreux ; aujourd'hui, en France et en Belgique, contrairement à la Grande Bretagne (Patchett et Forster, 2008 ; Karlsruhoven, 2018), ils se raréfient. En se confondant à l'impersonnel, en reléguant en coulisse ces ouvriers sophistiqués des corps, la science a perdu quelque chose (Star, 1992, p. 281-282):

« une conscience des liens entre la science et la besogne, entre le pouvoir et la connaissance, entre l'informe et l'économie de moyens, entre le travail manuel et l'argumentation théorique. »

Cependant, certains d'entre eux témoignent d'une modification palpable de nos relations au vivant, d'un changement graduel de récit. Modification qu'ils subissent (s'ils travaillent encore essentiellement avec des chasseurs, ce qui marque déjà de fortes différences selon les régions et les continents) ou, au contraire, qu'ils accompagnent et revendiquent (en fonction de leur sensibilité ou de leur engagement avec un ou des muséums d'Histoire naturelle, avec des artistes aussi). Les lois ont changé : un bon nombre d'espèces sont sorties du statut de « consommables » pour entrer dans celui des « menacées ». On ne collecte plus dans les habitats naturels, plus ou moins altérés, et on le signale à un public vigilant. On ne peut plus accepter aveuglément n'importe quelle dépouille ni, dans les collections, jeter sans vergogne un spécimen fané ou témoin d'un passé colonial devenu politiquement incorrect (Poliquin, 2012). Au contraire, ainsi qu'à Paris (au Muséum national d'Histoire naturelle), apparaissent des salles froides et augustes comme des chapelles où l'on peut rencontrer les ultimes délégués historiques, toujours plus nombreux, des espèces disparues (Strivay, 2019)<sup>4</sup>.

Les contraintes et les pratiques du métier s'accommodent mal de la fonctionnarisation : comment « programmer », organiser des calendriers

et des horaires, respecter une législation standardisée du travail quand la mort comme processus vivant est le maître-d'œuvre ? L'apprentissage demande compagnonnage mais les rythmes du travail sont presque incompatibles avec les lois applicables à ce type de cursus.

Les techniques elles-mêmes se cherchent constamment ; elles se maintiennent ou mutent discrètement (on garde jalousement certains de ses secrets) selon les cas, les moyens et les circonstances. Le bourrage à la paille ou le bobinage à la fibre de bois combinés au plâtre ou à l'argile n'appartiennent pas nécessairement au passé. Et les mannequins de bois, avec ou sans plâtres, polyuréthane, polystyrène, résine époxy ne sont pas l'apanage des montages les plus contemporains. Mais les matériaux et les outils sont toujours « détournés » et bricolés. Ils sont des éléments utilisables en vue d'opérations quelconques. On les prend où on les trouve : les taxidermistes ont des façons de *tricksters*. « Le métier a des ruses avec l'utilisation originelle des matériaux »<sup>5</sup>. Certains taxidermistes trimbalent ce qu'ils glanent dans le *carrier-bag* d'Ursula Le Guin : « un sac énorme, ce ventre de l'univers, cet utérus des choses à naître et cette tombe des choses qui ont été, cette histoire sans fin » (Le Guin, 1988). Bien sûr, actuellement, l'on peut d'un clic commander sur catalogue la nature en pièces détachées : des mannequins industriels, assemblables comme des puzzles, des bustes, des jambes, des têtes, des lèvres, des langues, des yeux, des dents de toute espèce, au sens strict du terme... Lorsque l'écorché reste à disposition, le corps est sculpté sur mesure et constitue à chaque fois une pièce unique. Pourtant, lorsque l'un de ces artisans d'exception réclame aujourd'hui aux États-Unis le statut de sculpteur, il se le voit refuser juridiquement sous l'argument de la proximité entre l'artefact et le modèle et la faible marge de créativité que cette situation leur laisse<sup>6</sup>.

Ce sont cependant d'extraordinaires maîtres des formes au plus près de la pensée d'Henri Focillon (1934, p. 6), citant lui-même Balzac : « tout est forme, et la vie même est une forme. [...] la forme est le mode de la vie ». Là aussi, ce que l'on nous a appris à séparer, l'acquisition des arts et les connaissances du vivant, la culture et la nature, le sujet et l'objet, résiste au cloisonnement.

« Nous sommes fondés à penser qu'elles (les formes plastiques) constituent un ordre et que cet ordre est animé du mouvement de la vie. Elles sont soumises au principe des métamorphoses, qui les renouvelle perpétuellement, et au principe des styles qui, par une

progression inégale, tend successivement à éprouver, à fixer et à défaire leurs rapports. Construite par assises, taillée dans le marbre, coulée dans le bronze, fixée sous le vernis, gravée dans le cuivre ou dans le bois, l'œuvre d'art n'est qu'apparemment immobile. Elle exprime un vœu de fixité, elle est un arrêt, mais comme un moment dans le passé. En réalité elle naît d'un changement et elle en prépare un autre » (Focillon, 1934, p. 9-10).

Les animaux sont invisibles pour la plupart. C'est leur propension. Le taxidermiste reçoit leurs corps éteints, un corps parfois réduit à la peau, dont son travail ne se dépendra pas. S'il bénéficie de la dépouille, il pourra observer au plus près ce qu'induisaient sur la forme les mouvements possibles, isoler des singularités ; il pourra choisir la situation des incisions de la peau afin d'assurer la dissimulation des coutures en fonction des modalités prévisibles de montage et d'exposition. Mais, bien sûr, la taxidermie ne se confond pas avec une pratique unifiée. Selon qu'elle soit essentiellement au service des chasseurs, d'un musée d'Histoire naturelle, d'artistes contemporains, de propriétaires d'animaux soucieux de célébrer ainsi la mémoire de leurs compagnons, qu'elle se spécialise plutôt dans le traitement des oiseaux ou au contraire des grands mammifères, qu'elle soit le fait d'amateurs ou de professionnels, ou qu'elle entremêle au quotidien les particularités d'une bonne part de ces distinctions et de leurs contraintes propres, elle se prête mal à une réelle généralisation. J'ai pu observer dans les styles comme dans les discours des personnes que j'ai rencontrées en Belgique et en France<sup>7</sup> les signes de brouillage, d'instabilité ontologique, alors même que les enjeux mimétiques naturalistes jouent les « faux-amis ».

Dans l'expérience de leur travail, les taxidermistes sont amenés à se rapprocher des animaux qu'ils rencontrent. Bien davantage que les mesures et les cotes, c'est l'*approximation morphologique* qui dissipera les doutes rencontrés lors d'une réalisation. Les premiers mots échangés avec Yves Gaumétou me confirment ce qu'un confrère m'avait déjà signalé pour en avoir été furtivement témoin :

« Je suis un animal. Il faut une forte projection jusqu'à la position physique (de son propre corps nu) pour percevoir les points d'équilibre, le centre de gravité, tout ce qui est transcritible... Quelque chose se fait à travers nous » (Gaumétou, Fasches-Thumesnil, 17 juillet 2013).

L'enquête en Angleterre de Petra Tjitske Kalshoven témoigne d'un même usage du corps engagé (Kalshoven, 2018, p. 35)<sup>8</sup>

« Tandis qu'ils montent un oiseau, les taxidermistes professionnels ne puisent pas seulement dans leur connaissance de la morphologie – ils prennent la pose, se référant à leur propre corps et ses appendices, imitant l'oiseau, sa position et ses mouvements. Une telle mimesis ne naît pas seulement d'une émulation avec la nature [...] mais c'est aussi une imitation des postures et comportements et même des manières, des manies de l'oiseau à travers le propre corps du taxidermiste. Je suggère *l'approximation morphologique* comme terme pour capturer cet engagement. L'approximation morphologique est l'expression d'une parenté corporelle cherchant à transmettre et prolonger la vie au delà de la mort. »

Le travail est un tête-à-tête, une puissante proximité, qui ne contredit pas vraiment la continuité matérielle des corps que suppose le schème d'identification naturaliste. Cependant, il s'y glisse la recherche d'une mémoire kinesthésique qui semble excéder la seule matérialité. De sorte que ce qui se produit entre les simulacres et ceux qui viennent à leur rencontre déborde immédiatement la pédagogie des sciences :

« L'épiphanie survient comme un cadeau, non comme le fruit du mérite et du labeur d'un homme qui s'est souillé les mains. L'art réaliste connaît ses effets les plus profondément magiques dans la révélation. Cet art récompense l'ouvrage par la transcendance. Il n'est donc vraiment pas surprenant que ce réalisme artistique et la science biologique soient des frères jumeaux engagés dans la fondation de l'ordre civil de la nature au muséum américain d'Histoire naturelle » (Haraway, 1984-1985, p. 166).

Le magnétisme de certaines taxidermies a la capacité de produire un sentiment de communion et de vérité.

Les récits qu'elles portent aujourd'hui témoignent d'attachements, d'enchevêtrements interspécifiques, de frontières plus floues entre les catégories formelles de la vie et même entre les vivants et les objets comme en témoigne pour Jack Thiney (La Rochelle, 11 septembre 2013) la nécessité d'une charte de protection particulière pour les « objets-

personnes » que deviennent les animaux naturalisés en raison « des réminiscences du caractère sensible de leur statut d'être vivant. » Sans surprise, ce besoin de précaution juridique ne trouve aucun écho auprès des scientifiques du muséum, mais précisément il met en lumière une lézarde ontologique. Au delà de leur justesse, dans la variété de leurs différences, ces êtres-là, qui établissent des connexions continuent, dans notre monde, d'appartenir au vivant. Ils font émerger les défis où sont engagées nos relations de pouvoir et de désir avec l'environnement et tous ceux qui le partagent. Les taxidermistes, dans leurs affinités intuitives avec les animaux, performent ces transformations de sens ainsi que le soutiennent aussi Poliquin (2008, 2012) et Kalshoven (2018). Habités par la conscience de la fragilité conjointe des humains et des non-humains, ils répètent combien nous sommes nécessaires les uns aux autres et « devenons ce que nous sommes à travers les relations que nous entretenons avec nos espèces compagnes. » (Haraway, 2003, p. 57) Tout se passe comme si les taxidermistes d'aujourd'hui veillaient à garder ouverte la place des animaux dont ils prennent soin. Ils nous racontent leurs histoires et, quand ils réussissent, il me semble qu'ils rejouent les connexions en les rendant captivantes. Chaque animal est un envoyé spécial à la manière du cerf au brame de G. Friedmann et Y. Gaumétou.

Plus surprenant encore, dans la pénombre de l'atelier, Y. Gaumétou répète qu'il n'est jamais seul (Gaumétou, Fasches-Thumesnil, 17 juillet 2013) :

« Il y a des présences dans l'atelier. Une collaboration qui nous échappe... En taxidermie, on travaille en collaboration avec la peau de l'animal qui nous a été confié. Il me parle, je suis son assistant. S'il est venu jusque-là, c'est qu'il le voulait. »

La peau prend des allures de vêtement abandonné à qui il faut retrouver un corps. Et l'intériorité de l'animal dialogue avec l'homme qu'il a rejoint. L'objet-frontière (Star, 1992), espace partagé avec sa flexibilité interprétative, va nouer des triangulations avec des formes de médiation, de traduction, de standardisation et rapidement englober, agir, et faire agir. Gaumétou, Fasches-Thumesnil, 2012 :

« [...] face à cet animal projet, on fusionne avec lui, on frissonne de ses muscles, de ses os et avec ces matières informes : bout de fil de fer,

glaise, pâte à modeler, résine, marbre et quelques outils rudimentaires, sous nos doigts, une ébauche, une approche. Petit à petit l'animal va émerger, se dégager, se préciser et c'est tout juste si on ne le sent pas bouger, s'il ne se forme pas lui-même par magie pure ! »

On entend bien dans ces confidences actuelles les échos d'un schème figuratif animique mais peut-on lui trouver des caractères plastiques dans le cas de la taxidermie ? La réponse est moins certaine. Les moyens de signifier l'âme animale peuvent emprunter des solutions formelles très différentes pouvant tenir dans « une ressemblance saisissante, notamment grâce à la fidélité du rendu du mouvement » (Descola, 2010, p. 24). Peut-être la figuration de l'âme des bêtes passe-t-elle ici par le dynamisme des montages, soit par un réalisme extrême peu susceptible d'un accord avec la polyvalence attendue des pièces de muséums destinées à un usage répété dans des expositions différentes ? Le débordement du sens s'enracinerait dans la relation entre la vivacité primitive et sa réintégration formelle. Comme l'écrit Jean-Christophe Bailly (2005, p. 119) :

« Ce n'est certes pas un hasard si Pygmalion est un sculpteur : à un sculpteur seul pouvait échoir ce devenir vivant de l'œuvre, puisque de tous les arts la sculpture est le seul dans lequel l'imitation touche à la corporéité. [...] par la façon dont elle relie la sculpture à la vie animée et au mouvement, cette histoire (celle de Pygmalion) apparaît aussi comme le dépôt ultime, au sein de la volonté d'art profane, d'un lien archaïque attachant la statue ou l'effigie à l'existence, en elles, d'une force vivante et agissante. »

Cette force fait éprouver un rapport avec le vivant dont on mesure d'autant les modulations extensives et les processus de réalisation que l'on acte la réduction de la diversité biotique et la destruction de son élément. Enigmatique, elle parle et pousse à parler, et tant nous échappe.

Rien n'est plus puissant que l'usage de la mort quand il s'agit de soutenir la vie.

Présence têtue et sensuelle, l'animal naturalisé ne se confond pas avec un objet arbitraire. Dans le plaisir de la rencontre, il attise la conscience singulière d'avoir à croiser cette aura dans un musée. Certains artistes, entre autres Abbas Akhavan (*Fatigues*, Montréal, 2014), ont usé de cet effet de vie attendu en exposant des animaux taxidermisés sans dissimuler

leur mort. Déjà Huang Yong Ping, en 2009, avait réalisé une arche de Noé avec les animaux brûlés dans l'incendie du magasin Deyrolles. Tragique métaphore d'« il n'y a plus rien à sauver ». Les transformations des modes d'existence qui touchent le peuple des taxidermies (production, qualité, choix des postures, adresse) suivent une trajectoire étroitement liée à notre histoire. Les récits qu'elles développent aujourd'hui rêvent de changer notre façon d'être au monde. Elles ne sont que des acteurs ténus, bien indirects, mais elles ont la force des témoins.

« L'impossibilité pour les Modernes de schématiser leurs rapports avec la diversité des existants au moyen d'une relation englobante prend un tour presque pathétique lorsqu'ils sont confrontés à la tentation de nouer avec les non-humains une réciprocité véritable. Passer une convention d'échange avec la nature, ou du moins avec certains de ses représentants, voilà un des rêves les plus anciens et les plus inaccessibles des déçus du naturalisme : les variétés étranges de *Naturphilosophie* qui fleurirent au XIX<sup>e</sup> siècle, l'esthétique romantique, le succès présent des mouvements néo-chamaniques et de l'ésotérisme *New Age*, la vogue cinématographique des cyborgs et des machines désirantes, toutes ces réactions aux conséquences morales du dualisme, et bien d'autres encore, témoignent de ce désir, tapi en chacun de nous avec plus ou moins de quiétude, de retrouver l'innocence perdue d'un monde où les plantes, les animaux et les objets étaient des concitoyens » (Descola, 2005, p. 542).

Visiter un des « placards » du naturalisme, le mode d'identification que nous connaissons sans doute le moins mal dans un espace très documenté, en conservant à l'esprit qu'il n'est nul schème ontologique à régner seul sur la composition d'un monde, permet de mesurer les migrations des rapports à soi et à l'autre, d'entrevoir les modifications à peine perceptibles des relations, d'observer les aménagements des modes de figurations comme les mailles d'un système complexe non homogène et non statique où la pensée et le travail des formes entraînent des conséquences inattendues. Une fois la porte entrouverte, c'est « l'envers du visible » ...

## BIBLIOGRAPHIE

- BAILLY, Jean-Christophe, 2005, *Le Champ mimétique*, Paris, Éditions du Seuil, 336 p.
- DELBOURGO, James, 2017, *Collecting the World. The Life and Curiosity of Hans Sloane*, Londres, Allen Lane, 544 p.
- DESCOLA, Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), 623 p.
- , 2009, « L'Envers du visible : ontologie et iconologie », p. 25-36 in Thierry Dufrêne & Anne-Christine Taylor (sous la direction de) : *Cannibalismes disciplinaires. Quand l'histoire de l'art et l'anthropologie se rencontrent*, Paris, Institut national d'Histoire de l'art & musée du quai Branly, 400 p. (texte disponible en ligne : <http://journals.openedition.org/actesbranly/181>).
- , 2010, *La Fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation*, Paris, Somogy éditions d'art & musée du quai Branly, 223 p.
- , 2015, « La double vie des images », p. 131-145 in Emmanuel Alloa (sous la dir. de) : *Penser l'image*, vol. II, *Anthropologies du visuel*, Dijon, Les Presses du réel (« Perceptions »), préface d'Emmanuel Alloa, 313 p.
- FOCILLON, Henri, 2013 (10<sup>e</sup> [1934]), *La Vie des formes*, suivi de *Éloge de la main*, Paris, PUF ("Quadrige"), 130 p.
- GINZBURG, Carlo, 1979-1980, « Morelli, Freud and Sherlock Holmes. Clues and Scientific Method », p. 5-36 in Anna Davin (ed.) : *Oxford Journals*, Londres, Oxford University Press ("History Workshop", 9, printemps 1980).
- GLISSANT, Edouard, 2010, « Rien n'est vrai, tout est vivant », texte de la conférence prononcée le 8 avril 2010 à la Maison de l'Amérique Latine en clôture du séminaire 2009-2010 de l'Institut de Tout-monde (texte en ligne : <https://mondessfrancophones.com/.../edouard-glissant/conference-dedouard-glissant>).
- HACKING, Ian, 2002, « "Vrai", les valeurs et les sciences », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 141-142, p. 13-20.
- HARAWAY, Donna, 1984-5, « Teddy Bear Patriarchy: taxidermy in the garden of Eden, New-York city, 1908-1936 », *Social Text*, 11, p. 20-64.
- , 2003, *The Companion Species Manifesto*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 60 p.
- JARRASSE, Dominique, 2016, « Art nouveau ou art congolais à Tervuren ? Le musée colonial comme synthèse des arts », *Gradhiva*, 1 (23), p.145.
- KALSHOVEN, Petra Tjitske, 2018, « Gestures of taxidermy. Morphological approximation as interspecies affinity », *American ethnologist*, XLV (1), p. 34-47.
- LE GUIN, Ursula, 1989 [1986], « The Carrier-bag Theory of Fiction », p. 165-170 in Ursula Le Guin : *Dancing at the Edge of the World, Thoughts on Words, Women and Places*,

- New York, Grove Press, 304 p. (texte en ligne : [www.trabal.org/texts/pdf/LeGuin.pdf](http://www.trabal.org/texts/pdf/LeGuin.pdf)).
- PATCHETT, Merle & Kate FOSTER, 2008, « Repair work: surfacing the geographies of dead animals », *Museum and society*, 6 (2), p. 98-122.
- POLQUIN, Rachel, 2008, « The matter and meaning of museum taxidermy ». *Museum and Society*, 6 (2), p. 123-134.
- , 2012, *The Breathless zoo. Taxidermy and the Cultures of Longing*, Penn State University Press, 272 p.
- SOURIAU, Etienne, 2009 [1956], « Du mode d'existence de l'œuvre à faire », p. 195-217 in E. Souriau, I. Stengers et B. Latour (sous la dir. de) : *Les Différents modes d'existence*, suivi de *De l'œuvre à faire*, Paris, PUF.
- STAR, Susan Leigh, 1992, « Craft vs. Commodity, Mess vs. Transcendence. How the Right Tool Became the Wrong One in the Case of Taxidermy and Natural History », p. 257-286 in A. Clarke et J. Fujimura (eds) : *The Right Tools for the Job. At Work in Twentieth Century Life Sciences*, Princeton, Princeton University Press.
- STENGERS, Isabelle et Bruno LATOUR, 2009, « Le Sphinx de l'œuvre », p. 1-75 in E. Souriau, I. Stengers et B. Latour (sous la dir. de) : *Les Différents modes d'existence*, suivi de *De l'œuvre à faire*, Paris, PUF.
- STRIVAY, Lucienne, 2015, « Taxidermies, Le trouble du vivant », *Anthropologie et sociétés*, 39 (1-2), p. 251-268.
- , 2019, « "The Stuff that Dreams are made of..." Les savoirs de la taxidermie à l'heure de la 6<sup>e</sup> extinction des espèces », p. 189-213 in F. Caeymax, V. Despret, J. Pieron (sous la dir. de) : *Rester dans le trouble avec Donna Haraway*, Paris, Éditions Dehors.

## NOTES

1. Pour nos échanges constants, pour l'acuité de leurs relectures, pour leur amitié, je tiens à remercier Carl Havelange, Catherine Mougenot et Danièle Prégardien.
2. Bécœur mit au point le savon arsenical essentiel à la stabilisation des peaux et à leur protection. Il confia son secret, jusque-là jalousement gardé, à son élève et ami François Le Vaillant qui le diffusa après la mort du pharmacien. Il fallut attendre 1806 pour voir apparaître le mot « taxidermie ».
3. Il s'agit de notre traduction.
4. Quelquefois, l'exposition de spécimens anciens donne lieu à des rencontres qui défient l'authenticité. Ainsi, le muséum-aquarium de Nancy conserve un thylacine (éteint depuis 1936) traité par un taxidermiste qui ne l'avait jamais vu vivant et connaissait seulement le lieu du monde dont il venait. L'animal se trouve monté à la manière d'un kangourou

(les pattes avant redressées) et sa poche marsupiale est inversée. Une jeune taxidermiste, issue de l'École supérieure d'arts d'Avignon (la plupart des jeunes femmes qui se lancent aujourd'hui dans le métier viennent des beaux-arts), Pauline Bertrand, a entrepris de réaliser un exemplaire qui corresponde à la justesse morphologique de l'animal. La fragilité du spécimen ancien l'a contrainte à travailler avec une peau de substitution sur un mannequin, sans modèle direct. Peau d'origine sur anatomie erronée ou anatomie correcte couverte d'une peau qui n'aurait jamais été la sienne avec une poche marsupiale bien orientée, que montrer ?

5. Jack Thiney, La Rochelle, 11 septembre 2013.

6. L'élève d'Akeley, Louis Jonas, donnait cependant à la technique innovante transmise par son maître le nom de *sculpturdermy*.

7. Je tiens à remercier ici Brian Aiello, Gilles Becquet, Pauline Bertrand, Charles de Colnet, Christophe Demey, Jean-Pierre Gérard, Christophe Gottini, ainsi que des stagiaires du Muséum national d'Histoire naturelle (Paris), Régis de Isara, Pierre-Yves Renkin, Jack Thiney, Yves Walter, et tout particulièrement Yves Gaumétou avec qui se poursuit un dialogue soutenu.

8. Il s'agit de notre traduction. Les termes mis en évidence l'ont été par l'auteur du texte.

# LE « SÉMINAIRE »

par

Alexandre SURRALLÉS

*anthropologue, directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales  
directeur de recherche au CNRS, membre du Laboratoire d'anthropologie sociale  
(Collège de France, EHESS, CNRS)*

Que le temps a passé vite. Il me semble que c'était hier que j'ai rencontré pour la première fois Philippe, dans le bureau du directeur-adjoint du Laboratoire d'anthropologie sociale. Après avoir réservé deux ou trois nuits dans un hôtel bon marché de la rue Saint-Jacques, j'avais pris le train de nuit de Barcelone à Paris, afin de rejoindre l'auteur du livre saisissant intitulé *La nature domestique*, récemment publié, et à qui j'avais décidé de confier la direction de mon itinéraire intellectuel et d'une thèse sur un groupe amazonien encore à déterminer. Un matin du printemps 1989, je traversais donc l'impressionnant espace de la bibliothèque de la mythique cathédrale de l'anthropologie structurale, le LAS, pour honorer le rendez-vous. Maîtriser mon appréhension n'avait guère été facile non plus que l'entretien avec mon français approximatif. Mais le résultat s'avéra plein d'espoir. Philippe accepta ma demande. Toutefois, comme il n'était encore alors qu'un jeune maître de conférences, la réponse définitive ne pouvait me parvenir avant son élection comme directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales. Quelques semaines plus tard, il fut élu directeur d'études et l'année scolaire suivante, je me retrouvais à Paris pour le diplôme d'études approfondies ou DEA, préliminaire au doctorat, et me préparer à un long travail de terrain en Amazonie. J'entamais alors une aventure passionnante, sans imaginer toutefois à quel point elle le serait.

De la lecture de *La Nature domestique*, encore étudiant en maîtrise, j'avais retenu une qualité que j'ai découverte plus tard être un trait constant de mon admiration pour le travail de Philippe : la curiosité sans limite qu'il porte pour la diversité des expériences de la vie sociale comme gisement de connaissances. Les détails les plus infimes du rapport des Achuar à l'environnement, réels ou symboliques, étaient décrits avec les mêmes soin et rigueur que les développements théoriques les plus audacieux, et tout cela pour mettre en valeur la singularité d'une manière de vivre offrant à l'esprit une leçon de créativité humaine. Le texte de Philippe m'inspira d'abord, en effet, un attrait de l'ordre de l'émotion esthétique : l'anthropologie au service de l'étonnement, source de jeunesse éternelle de la pensée ; une émotion que j'allais ressentir à chacune de ses leçons. Car, depuis mon installation à Paris, une routine hebdomadaire s'était installée dans ma vie avec comme point focal un événement portant un nom quelque peu ecclésiastique : le « séminaire ». Chaque mercredi après-midi, je participais religieusement à celui que Philippe animait à l'EHESS. Déjà intitulé « Anthropologie de la nature », il réunissait au début des années quatre-vingt-dix, une douzaine d'étudiants et de chercheurs de différents horizons, bien que la plupart d'entre eux étaient des doctorants travaillant sur l'Amazonie. Les réunions qui suivaient les cours dans le café le plus proche du petit siège que l'EHESS avait rue de la Tour, dans le XVI<sup>e</sup> arrondissement, marquait l'apogée d'une semaine soumise à une routine studieuse exaltante. C'est en choisissant le sujet du mémoire de DEA que j'ai décidé de développer mon projet d'anthropologue escorté par les propositions de Philippe. S'il s'intéressait à l'anthropologie de la nature, surtout environnementale, je souhaitais pour ma part m'intéresser surtout la nature humaine. Et si l'anti-discipline de Philippe était l'écologie humaine déterministe, la mienne serait en conséquence le déterminisme génétique de la culture, c'est-à-dire la sociobiologie, sujet auquel j'ai consacré le mémoire. Ces années, découvrant à la fois Paris et l'anthropologie qui s'y développait, en particulier la sienne, furent pour moi une période d'une effervescence incommensurable. J'avais également commencé à chercher dans les bibliothèques des renseignements sur le peuple autochtone de l'Amazonie que Philippe, lors d'une réunion dans son bureau, avait pointé au centre d'une carte des peuples et familles linguistiques d'Amérique du Sud – qui est toujours suspendue derrière son bureau – en m'indiquant que ce serait celui parmi lequel je séjournerai. Candoshi, c'était le nom de cette ethnie. On n'en savait pas grand-chose. Existaient-ils encore ou cet

ethnonyme historique était-il celui d'une société éteinte ? S'ils existaient, ils devaient se situer à la frontière méridionale du territoire des Achuar, où Philippe avait effectué son propre travail sur le terrain dans le cadre de sa thèse de doctorat.

Le temps était venu de mettre fin à mon euphorie parisienne et de commencer ma recherche sur le terrain auprès des Candoshi. Philippe me l'avait rappelé. Il m'avait également conseillé de faire comme Pizarro à mon arrivée en Amérique, pour prolonger mon travail et me permettre une véritable immersion dans la culture de l'accueil : brûler mes vaisseaux pour éviter la tentation d'un retour prématuré. Avant de quitter Paris, il me donna un autre conseil précieux : oublier un peu ce que j'avais en tête et laisser amplement place à l'unique et irremplaçable expérience de travail sur le terrain, car la réalité, me disait-il, dépasse toujours la fiction. Une fois encore, je l'ai suivi.

Depuis mon exil amazonien chez les Candoshi, je pensais souvent au « séminaire ». Surtout quand je prenais des notes dans mes cahiers au milieu de l'immensité des forêts amazoniennes, à plus d'une semaine de voyage au moins d'un téléphone. Peu enclin à la nostalgie, j'aurais cependant parfois souhaité ressentir le froid parisien sur mon visage, quittant le séminaire avant de traverser la porte du café pour exposer à Philippe mes doutes ou mes découvertes. Faute de séminaire, j'avais un objet qui pouvait le remplacer dans ces conditions : son livre *Les Lances du crépuscule* (Descola, 1993). Paru pendant mon séjour péruvien, j'avais eu le bonheur avant de partir, lors d'une soirée où Philippe m'avait invité à dîner chez lui, d'en feuilleter les épreuves ; « il existe », m'avait-il dit, laconique. J'ai gardé, naturellement, le volume qui avait partagé avec moi la rudimentaire vie amazonienne, avec quelques vestiges de moustiques qui s'étaient malencontreusement posés au moment de tourner la page.

Trois ans plus tard, après mon retour du Pérou au milieu des années 1990, en tant que doctorant avancé, le séminaire désormais sis au 105 du boulevard Raspail avait déjà doublé ou triplé en nombre de participants. Toujours le mercredi, il était ce moment tant attendu pour partager, autour de Philippe, avec un groupe nourri de jeunes et moins jeunes, les expériences de chacun en Amazonie ou d'autres parties du monde, les résultats intermédiaires de nos réflexions, succès et réalisations ainsi que les doutes qui apparaissaient sur notre chemin. Le « séminaire » ressemblait à une sorte de famille, unie non par des liens de parenté mais par l'enthousiasme de se sentir impliqué, mus par la nouvelle impulsion

que Philippe donnait, à la suite de Lévi-Strauss, à cette anthropologie fondamentale en prise avec les questions les plus importantes concernant la condition humaine.

De la même manière que pour mon mémoire de DEA, la thèse sur les Candoshi s'inspira des travaux de Philippe menés sur les voisins du nord. Son travail était une description détaillée des relations des Achuar avec la nature, pour finalement la nier en tant qu'entité autonome, du point de vue des Indiens qui postulaient une identité entre humains et non-humains. Mes recherches portaient sur la notion candoshi de la nature humaine qui laissait transparaître une primauté de l'affectivité permettant de décrire une continuité entre le corps et l'âme, le sentiment et la pensée et in fine entre l'humain et le non-humain.

Cependant, à cette époque, à la fin des années 1990, Philippe était occupé par la rédaction de *Par-delà nature et culture* (Descola, 2005). Un après-midi après le séminaire, au café, je lui fis quelques remarques épistémologiques sur les premières ébauches de ce que serait son grand livre, que seule la désinvolture d'un doctorant insolent pouvait se permettre. J'ai remarqué combien Philippe m'écoutait attentivement, me demandant des éclaircissements. Et il ne m'a pas écouté uniquement en raison du respect qu'il témoigne toujours à tout le monde, ni de son élégante modestie, mais avant tout eu égard à sa passion inépuisable pour l'anthropologie. Une affection pour une anthropologie radicale dont l'objectif premier est de tisser des éléments d'intelligibilité universelle, à travers la prise en considération des multiples points de vue créés par la diversité des expériences d'humanité et non seulement au regard du seul étalon de mesure européen qui avait influencé l'anthropologie depuis le début du colonialisme jusqu'à nos jours. Qu'est-ce que c'est, sinon le plus urgent dans le monde dans lequel nous vivons, que de construire des liaisons permettant l'intercompréhension des valeurs qui à la fois distinguent et articulent les différentes communautés humaines ? Il s'agit en effet d'un nouvel humanisme qui met fin d'une manière paradoxale à l'être humain en tant que seule créature élue et qui dispose à sa guise du reste des êtres et des entités de l'environnement. C'est le deuxième grand défi de notre époque auquel l'œuvre de Philippe répond de manière magistrale non seulement en invitant les différents points de vue humains, mais aussi en octroyant le droit de parole à tous ces collectifs de non-humains que seule une véritable écologie politique, intégratrice et non réductionniste, peut se permettre d'envisager. Philippe nous propose en

somme une anthropologie inédite d'une ambition si vaste que ses sources d'inspiration ne pouvaient venir que des plus simples et sincères échanges et « conversations autour d'un feu dans les aubes brumeuses de la haute Amazonie, avec des hommes et des femmes dont j'entends encore la voix lorsque je m'efforce de rapporter ce qu'ils m'ont dit » (Descola, 2001, p. 27). Une source privilégiée de sagesse en ce qu'elle peut inciter mieux que tout « à renouer avec cette vertu fugace de l'étonnement, source du questionnement philosophique et moteur des progrès scientifiques, que j'entretiens depuis comme une sorte de talisman » (*ibid.*), comme Philippe affirma en guise de conclusion lors de la grande séance du séminaire qui constitua sa leçon inaugurale au Collège de France.

Trente ans se sont écoulés presque sans me rendre compte. Il y a quelques mois, je me suis rendu dans l'immense amphithéâtre Marguerite-de-Navarre pour écouter sa dernière leçon de l'année 2018 au Collège de France. Il n'y avait plus alors la quinzaine d'étudiants qui, en famille, se rencontraient au réfectoire intellectuel le mercredi. Au Collège de France, la famille, si on pouvait encore ainsi l'appeler, s'était étendue à plusieurs centaines d'adeptes attentifs aux nouveautés et aux développements des recherches du professeur Descola. La leçon du jour qui, comme le reste de l'année, était consacrée aux formes d'ontologies hybrides dans la composition des collectifs sociaux, était d'une beauté conceptuelle épurée : elle décrivait un ensemble de transformations de l'animisme parmi un certain nombre de sociétés d'Asie du Sud-Est disposées le long d'un axe géographique. On passait d'un animisme standard de sociétés telles que les Orang Asli ou les Penan, pour aboutir à une forme d'animisme stratifié de groupes régis par un système de castes, telle que les Toradja de Sulawesi en Indonésie, en passant par les formes intermédiaires des groupes des hautes terres. Une conjonction d'éléments mis en corrélation, de portée et d'intensité différentes, comme la conjugaison de formes d'intériorité, les types de relations entre entités et une géographie économique et écologique des transactions entre humains et non-humains, pour décrire ce déploiement de diverses formes d'animisme disposées comme un vaste système de transformations. Après cette dernière leçon de l'année, et encore ébloui par la beauté de la démonstration, nous avons pris un café devant le Collège. Nous parlions de la leçon et je lui demandais des précisions, quand Philippe m'arrêta et me dit qu'il ne troquerait l'anthropologie contre rien d'autre. Trente ans ont passé et l'étonnement demeure le même. Outre l'héritage scientifique

qu'il m'a transmis, c'est peut-être à cette passion, dont tout son travail témoigne, que je dois le plus à mon cher directeur de thèse, maintenant moins jeune : émotion précieuse qu'il a infusée tout au long de ces années dans son séminaire.

## BIBLIOGRAPHIE

- DESCOLA, Philippe, 1986, *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme/Éd. de la Fondation Singer-Polignac.
- , 1993, *Les Lances du crépuscule. Relations Jivaros, Haute-Amazone*, Paris, Plon (« Terre humaine »).
- , 2001, *Anthropologie de la nature. Leçon inaugurale prononcée le jeudi 29 mars 2001*, Paris, Collège de France.
- , 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

# LES QOM, LE FRANÇAIS ET UN ANENT AU GRAN CHACO

Exercice d'anthropologie inversée

par

Florencia TOLA

*anthropologue, membre du Conseil national de la recherche scientifique et technique,  
enseignante à l'université de Buenos Aires (sección de Etnología)*

Nous sommes en l'an 2000. Je viens de soutenir mon mémoire de diplôme d'études approfondies à l'École des hautes études en sciences sociales de Paris, sous la direction de Philippe Descola. Peu de temps avant la fin de l'année universitaire, Philippe m'annonce qu'il a prévu de se rendre à Buenos Aires afin d'animer un séminaire de doctorat au Centre franco-argentin des Hautes études de l'université de Buenos Aires. Il me demande alors quelles activités additionnelles il lui serait possible de réaliser durant son séjour en Argentine. Sans beaucoup réfléchir, je lui suggère qu'il peut, s'il le désire, m'accompagner au Gran Chaco, région où je poursuis à cette époque mon travail de terrain ethnographique chez les Indiens Toba (ou Qom)<sup>1</sup>. Philippe manifeste son enthousiasme et, sans hésiter, accepte cette invitation inattendue.

Depuis 1997, mon travail de terrain se déroule à Namqom, un quartier de la périphérie de la ville de Formosa, capitale de la région argentine limitrophe du Paraguay. C'est au cœur de ce quartier que je me suis installée, dans la modeste maison de Tomasito, Qamcot, redoutable chamane toba-pilagá qui vit avec sa femme, ses six enfants, les conjoints de quelques-uns d'entre eux et plusieurs de ses petits-enfants. Bien qu'à cette époque le quartier n'ait pas encore les caractéristiques qu'il allait acquérir



Fig. 1. Gran Chaco sud-américain. Emplacement de Namqom et de San Carlos (Celeste Medrano, 2013)

ultérieurement (surpopulation, marginalité, violence et prostitution), il ne s'agit toutefois pas d'un lieu des plus paisibles pour mener une première expérience ethnographique ! Namqom ne correspond en rien au prototype de la communauté reculée établie dans une aire rurale, proche en quelque sorte des idéaux standards non seulement du sens commun relatif aux « Indiens » mais aussi d'une certaine anthropologie classique selon laquelle les Amérindiens tendent à résider au fin fond de la forêt amazonienne. L'univers nocturne de Namqom est en effet habité de cris d'ivrognes et de bruits de bagarres entre bandes ennemies. On apprend alors, au lever, que quelqu'un a été poignardé, une jeune fille violée, qu'une arrestation policière a eu lieu ou encore qu'un accident de la route a causé la mort d'une personne.

C'est tout d'abord à Namqom que je décide d'amener Philippe pour cheminer par la suite vers l'ouest, en compagnie de nos amis Toba et d'un autre anthropologue, Carlos Salamanca, en direction de la communauté rurale de San Carlos, située à 260 km de là où nous nous trouvons, près du fleuve Bermejo. À Namqom, nous logeons quelques nuits chez Graciela Núñez et Roberto Sosa.



Fig. 2. Maison de nos hôtes à Namqom (Florencia Tola, 2000)

Nous parcourons le quartier, bavardons avec des familles et leaders politiques et préparons notre voyage vers le centre de Formosa. Une fois les préparatifs terminés, à l'aube nous prenons un bus local en compagnie de deux couples disposés à nous conduire à leur communauté d'origine. Au fur et à mesure que nous nous éloignons du quartier, apparaissent devant nous la forêt, les palmeraies, les marais et les champs, révélant l'extension d'un territoire qui aujourd'hui n'appartient plus aux Indiens mais aux grands éleveurs, aux propriétaires fonciers, aux hommes politiques et aux entreprises privées. Cette route qui emprunte le tracé de l'ancienne voie ferrée avait été construite au début du xx<sup>e</sup> siècle dans un climat d'effervescence marqué du sceau de la colonisation et du « progrès ». Elle constitue en fait la seule et unique voie d'accès vers l'ouest et avait été celle que les militaires, les missionnaires, les colons et les ethnographes avaient autrefois traversée.

La camionnette qu'utilisent fréquemment les habitants de Namqom pour rentrer dans leurs communautés d'origine afin d'assister aux fêtes évangéliques ou pour rendre visite à leurs parents croise les villages créoles situés en bord de route. Elle ramène également les Toba qui habitent dans les environs et pour qui le voyage constitue, pour une raison ou pour une autre, un trait de leur vie sédentaire dans des communautés urbaines ou rurales depuis à peine un peu plus d'un demi-siècle.

Après quelques heures de trajet, nous arrivons à Perín, un village situé à trente-cinq kilomètres de San Carlos, ancien territoire de chasse de la tribu des Huaguilotes<sup>2</sup>. C'est l'heure de la sieste et le village créole semble comme abandonné. Seuls quelques chiens, sidérés par la chaleur suffocante de l'été, parcourent les rues désertes dans la poussière soulevée par le vent chaud venu du nord. À Perín, nous achetons les provisions nécessaires à notre séjour car je sais qu'à proximité de San Carlos cela ne sera pas possible.

Le chemin de terre en direction de San Carlos est entouré d'une imposante et épaisse forêt dont l'abondante végétation offre son hospitalité à de nombreux oiseaux. Fers rouges (*Schinopsis balansae*), fers blancs (*Aspidosperma* ou *quebracho blanco*), caroubiers noir et blancs (*Prosopis*), jujubiers (*Zizyphus mistol*), bignonnes (*Tabebuia ipe*), bois-croix (*Tabebuia nodosa*), gâïac (*Bulnesia sarmientoi*), bois mataco (*Prosopis kuntzei*), bois borrachos (*Chorisia insignis*), garabatos (*Aracia praecox*) et chañars (*Geoffroea decorticans*) abondent de part et d'autre du sentier de terre blanche et sablonneuse qui permet l'accès à la *colonia aborigen* San

Carlos. Petit hameau de quarante familles situé en bordure du chemin, la colonia San Carlos est composée de maisons de terre et de paille séparées les unes des autres et entourées de vastes cours où quelques fleurs ornent des terrains dépourvus de clôtures. Dans le lit d'une rivière asséchée, on aperçoit des plantations de maïs, de patates douces, de bananes et quelques plants de courgettes. Tout au long de notre parcours, des enfants et des femmes sortent de leur maison, attirés par le bruit de notre camionnette. Arrivant finalement à destination, nous débouchons sur un terrain soigné et dépourvu de mauvaises herbes, celui de l'église évangélique entourée de vastes cours où quelques fleurs ornent des terrains dépourvus de clôtures<sup>3</sup>. Derrière elle se trouve la maison de la famille de Ramona, notre compagne de voyage. C'est dans un univers sonore gros de chants d'oiseaux logés sur les caroubiers et de cris d'enfants soudainement excités par notre présence que nos hôtes, Gerónima Álvarez et Orlando Segundo, nous saluent, nous libèrent de nos effets personnels et nous invitent à prendre place sur les meilleures de leurs chaises.

Suite à quelques timides échanges introductifs relatifs à notre voyage, Gerónima nous demande si nous désirons partager un *mate* ; infusion que les personnes présentes consomment tour à tour *via* la circulation de laalebasse contenant la fameuse *yerba*. Cette question lui permet, en passant, de savoir si nous relevons de la catégorie des « Blancs délicats et précieux », c'est-à-dire de ces non-Indiens qui craignent de partager avec eux ce « thé sud-américain » préparé avec de l'eau des étangs. Nous acceptons très volontiers. Les langues se délient alors et la conversation s'anime au fur et à mesure de la circulation du *mate* entre les convives. Les rires des femmes nous font rapidement percevoir que notre visite a été bien reçue par nos amphitryons. Une impression confortée par l'invitation que nous adressent le *cacique* et le pasteur de la communauté de participer au culte du lendemain afin que tous les habitants de cette petite communauté fassent notre connaissance. L'intérêt et la curiosité suscités par notre arrivée n'étaient certainement pas étrangers au fait que, dans les années 2000, les visites de non-Indiens à San Carlos n'étaient pas chose habituelle.

Dix ans auparavant, un anthropologue y était brièvement passé et seuls quelques pasteurs évangéliques et membres d'ONG locales s'y rendaient de temps à autre.



Fig. 3. La maison où nous avons habité à San Carlos (Florencia Tola, 2000)

En fin d'après-midi, alors que la maîtresse de maison s'affaire à préparer des *tortas fritas*, nos hôtes nous invitent à pénétrer dans le petit *rancho* que nous allions partager avec eux durant toute la durée de notre séjour.

Les journées que nous passons avec Philippe au sein de la communauté sont rythmées par les conversations entretenues avec nos hôtes, les visites rendues aux parents d'Orlando et Gerónima et les promenades dans le village et en forêt. Quelque peu étonnés d'accueillir quelqu'un provenant d'une terre si lointaine, les Qom s'inquiètent de savoir si Philippe est à l'aise chez eux. Soucieux de rassérer nos nouveaux amis, Philippe dit sa familiarité avec ce genre de situation, se référant régulièrement à ses séjours chez les Achuar. Et c'est avec un intérêt certain doublé d'un certain étonnement que les habitants de San Carlos, qui ignorent encore tout ou presque de l'existence et de la nature des autres pays d'Amérique du Sud, écoutent ces histoires d'Indiens de l'Amazonie équatorienne. Les adultes et personnes âgées s'enquièreent de savoir si les Achuar parlent le toba, vivent dans la forêt, chassent ou connaissent la Bible. Certains Toba interrogent Philippe et s'interrogent eux-mêmes sur les Achuar avec une fascination propre à ceux qui semblent découvrir ou entendre témoigner de l'existence d'autres sociétés indiennes, étonnés de se reconnaître, comme par contraste, comme une société indienne parmi d'autres. Certes, nos interlocuteurs sont au fait de l'existence des Indiens Wichi et Pilagá, tout comme ils ont déjà écouté des histoires sur les Mocoví et les

Charrúa. Par ailleurs, il va sans dire qu'ils ne connaissaient que trop bien leurs voisins créoles ainsi que ces militaires blancs qui firent irruption dans leur histoire et sur leurs terres pour les en déposséder<sup>4</sup>. Les Toba de San Carlos savent qu'eux-mêmes sont des Qom (c'est-à-dire littéralement « des hommes ») et que d'autres Indiens du voisinage le sont aussi. Ils conçoivent l'ensemble qom comme se différenciant des *roqshe'* ou Blancs<sup>5</sup>. Toutefois, au travers de ces anecdotes et histoires rapportées de première main, un Français ne révélait pas uniquement aux Toba l'existence d'un autre peuple autochtone mais celle d'un continent peuplé d'Indiens. Qui plus est, cette révélation avait été faite par une personne qui provenait d'un autre continent séparé du leur par un océan.

Amado et Paulino, le père et l'oncle paternel de notre hôtesse, ne dissimulèrent pas leur étonnement face à une telle découverte. Philippe leur offrait, comme par ricochet, une image d'eux-mêmes radicalement neuve. Ces deux anciens, aujourd'hui disparus, appartenaient à une génération de personnes qui racontait les histoires d'une vie que les jeunes désormais ignorent. Chasseurs expérimentés, ils avaient nourri et élevé leurs enfants, alternant activités cynégétiques et travaux dans les plantations de coton et les *ingenios azucareros*. Ils avaient grandi en écoutant les histoires de leurs parents et de leurs grands-parents sur la violence de « *la Guerra* » (c'est-à-dire « la conquête du Chaco » selon la terminologie officielle encore de rigueur). Ils avaient participé, dans leur jeunesse, à l'autrefois célèbre et célébrée « danse du crapaud » (*nmi'*) destinée à la conquête amoureuse. Ils avaient bu l'*aloja* (boisson fermentée traditionnelle) lors de la fête annuelle du caroubier. Ils avaient connu les rituels d'initiation féminine. Ayant grandi dans cet univers, ils savaient que des peuples voisins existaient, que ces peuples parlaient d'autres langues et que les Blancs étaient arrivés à l'époque de leurs parents et de leurs grands-parents, encerclant les champs, les forêts, les lagunes de solides fils de fer barbelés. Or, de cet univers d'autrefois, la France, les Achuar et la mer étaient bel et bien absents. La présence de Philippe et les réponses qu'il apportait, inlassable, aux nombreuses questions de ces hôtes curieux avaient conduit ces derniers à prendre une nouvelle mesure du monde *via* la confrontation avec l'existence d'autres mondes non encore imaginés.

Et c'est ainsi qu'un jour, après avoir écouté les récits relatifs aux incantations *anent* que les chasseurs achuar adressent mentalement à leurs proies et aux esprits-maîtres des animaux en vue d'obtenir des prises, les Qom exprimèrent une requête somme toute très pragmatique :

« Si Felipe connaît la manière d'attirer les animaux et qu'il a appris ces chants des Indiens, pourquoi ne pas organiser une sortie de chasse ? » Les hommes, femmes et enfants, entre rires et excitation, reçurent cette proposition avec enthousiasme. Philippe, empreint de sa proverbiale sérénité doublée de sa non moins légendaire amabilité, accepta de bon gré. Au coucher du soleil, les hommes préparèrent alors leurs fusils, sacs et chaussures. Fin prêts, ce fut à la nuit tombée et dans une économie de paroles qui imprima à l'instant du départ une sorte de solennité que les hommes empruntèrent le petit sentier situé derrière la maison où nous vivions. Armes en bandoulière, les chasseurs toba, Felipe et Carlos se dirigèrent, silencieux, vers la forêt pour finalement y disparaître, pleins de l'espoir d'obtenir des proies à l'aide des fameux *anent*.

Restée à la maison avec les femmes, j'entendais ces dernières manifester leur surprise à la vue de cet étranger qui osait entreprendre une expédition de chasse dans la forêt. Une forêt située loin de chez eux et à laquelle l'on ne parvient qu'après plusieurs heures de marche et après avoir franchi plusieurs cercos de barbelés. Ces clôtures hostiles inspirèrent à Philippe l'idée selon laquelle il conviendrait d'entreprendre une sorte « d'ethnographie du fils de fer » tant il est vrai que ces barbelés constituent la trace concrète et omniprésente de la colonisation du Chaco entamée au tournant du xx<sup>e</sup> siècle. Une colonisation agricole contemporaine de la conquête militaire entreprise par l'armée argentine dès 1889 dans le but de « pacifier » (autre euphémisme de rigueur) les Indiens et d'agréger ces territoires septentrionaux à la cartographie nationale. Signe des temps du progrès et de la construction de la nation productiviste moderne, ce fut le tour, en 1908, de la construction de la voie ferrée. Poursuivie jusque dans les années 1930, elle traverse la province de Formosa d'est en ouest. Les immigrés créoles venus du reste du pays et les *Newcomers* européens s'étaient établis en un éclair le long des gares et aux abords des postes militaires favorisant ainsi l'émergence de villes et villages dans une province qui en était jusqu'alors quasiment dépourvue. Mais il y a plus à cette histoire de *ferrocarriles*.

Car dès la fin du xix<sup>e</sup> siècle et durant la plus grande partie du xx<sup>e</sup>, le chemin de fer avait rendu possible la circulation de la main-d'œuvre autochtone, une force de travail bon marché essentielle aux activités économiques centrales de la région : l'industrie du tanin, la production du sucre et celle du coton. 1911 marqua la dernière grande campagne militaire et l'installation d'une ligne de fortins sur le Bermejo. Quatre

ans plus tard, en 1915, ce fut la fin de la mission des forces militaires d'occupation.

Histoire qu'il est crucial d'avoir à l'esprit car l'emplacement de San Carlos – et celui d'autres communautés du Chaco argentin, d'ailleurs – résulte, en partie, de la pression exercée par la progression des troupes nationales depuis l'est de Formosa et le sud du Chaco. D'après les témoignages de plusieurs anciens avec lesquels j'ai eu l'opportunité de parler, c'est aux alentours des années 1930 que les familles toba s'installèrent de manière permanente à San Carlos suite à l'obtention d'un territoire communautaire reconnu par les autorités centrales argentines que les caciques avaient rencontrées à Buenos Aires à l'occasion de plusieurs voyages. Les Toba vivaient sur ce territoire bien qu'ils s'aventurassent fréquemment au dehors du périmètre officiel afin de poursuivre leurs activités de chasse, pêche et cueillette selon les circuits habituels. Les forêts voisines appartenaient à des créoles avec qui les Toba entretenaient de relations relativement paisibles. Cependant, avec le temps, le Chaco argentin fut le théâtre de l'expansion de la frontière agricole et de l'industrie de l'élevage avec les effets que l'on sait en termes de déforestation, d'altération de l'écosystème et de pollution des eaux et des sols ; pollution liée à l'usage des pesticides. La diminution des territoires de chasse combinée aux transformations écologiques brutales affectèrent ainsi la vie des communautés indiennes à la base...

Ces quelques précisions historiques nécessaires étant faites, revenons à nos chasseurs que nous avons laissés pénétrant dans la forêt *chaqueña* et franchissant les clôtures de barbelés animés de l'espoir d'une chasse fructueuse... Leur retour dans la communauté avec pour tout produit de leur dur labeur un seul et unique tatou (*Dasypodidae*) ne laisse pas de surprendre les femmes. Comment était-il possible, en effet, que plusieurs hommes épaulés de surcroît par un étranger doté d'incantations magiques n'eussent pas mieux fait que les femmes elles-mêmes qui, accompagnées de quelques chiens et à l'aide de pelles, obtiennent d'ordinaire le même résultat ? « Avez-vous ramené plusieurs proies ? » lançaient-elles, ironiques, à l'adresse de nos piteux braconniers. Et d'enfoncer le clou par cette formule lapidaire et répétée à satiété : « La seule chose que vous avez chassée ce sont des tiques ! » Tous en rirent, goûtant les dards lancés par la gent féminine. L'on percevait toutefois que planait dans l'air une certaine interrogation parmi les présents : comment se faisait-il que, bien que muni de ses *anent*, Philippe n'ait pas pu attirer plus de proies pour les chasseurs



Fig. 4. Sortie à cheval de Philippe (Florencia Tola, 2000)

toba ? Alors que les femmes préparaient le feu pour faire griller le tatou solitaire et que les hommes bavardaient dans leur langue, quelqu'un osa s'aventurer à poser les questions que tout le monde, en fait, attendait : « Que s'est-il passé, Felipe ? Pourquoi n'avons-nous rien chassé ? À quoi ressemblent en fait ces incantations magiques des Achuar ? » Philippe prit alors son fusil, l'appuya à terre, se leva puis entama un *anent*. Les rires surpris des convives laissèrent progressivement la place à une écoute des plus attentives. Une fois la performance achuar de Felipe terminée, l'un de nos amis s'exclama, éclairé : « Je sais pourquoi nous n'avons rien obtenu ! Je sais maintenant pourquoi nous n'avons chassé que des tiques ! Les *anent* que Felipe a prononcés sont en langue achuar.

Or, les animaux de notre forêt connaissent seulement la langue toba, le *gom lactaq* ! »

Telle est l'explication locale qui semblait la plus plausible à tout le monde. Les chasseurs ne connurent ainsi pas d'échec. Les chants ne furent pas inefficaces. Toute cette histoire ne renvoyait en fait qu'à un problème de code. Les animaux de la forêt de San Carlos et les chasseurs sont capables de communiquer entre eux car ils se connaissent. Ils

entretiennent des relations de réciprocité. Les prières toba destinées à susciter la compassion chez les esprits-maîtres des animaux et les proies potentielles sont intelligibles parce qu'elles sont exprimées en langue toba. Les animaux avec lesquels les Indiens toba sont en contact ne comprennent pas la langue achuar. Ils n'ont donc pas été attirés par les *anent*.

Belle leçon d'animisme que celle donnée par nos amis toba suite à l'expédition de chasse manquée en compagnie de Felipe ! Car, à la différence d'un « naturaliste » quiconque, nos compagnons indiens ne nourrissent aucun doute quant à la capacité des animaux à comprendre les expressions verbales humaines. Il est tout à fait clair pour eux que les animaux et les esprits-maîtres sont en capacité de décider de s'offrir volontairement aux chasseurs après avoir entendu et connu les motivations raisonnables que véhiculent ces prières. Bref, ils n'ont pas remis en question la communication inter-espèces, l'intentionnalité et l'agentivité non humaines. Il existait, selon eux, une autre cause capable d'expliquer l'échec de la relation entre les Qom, le Français et les animaux. Et la meilleure explication, la plus cohérente, la plus satisfaisante aussi, était celle qui mettait l'accent sur les codes nécessaires à la réussite de la communication entre humains et non-humains.

Le jour du départ de Philippe était proche. Le périple du retour qui devait le mener de San Carlos à la capitale de Formosa puis à Buenos

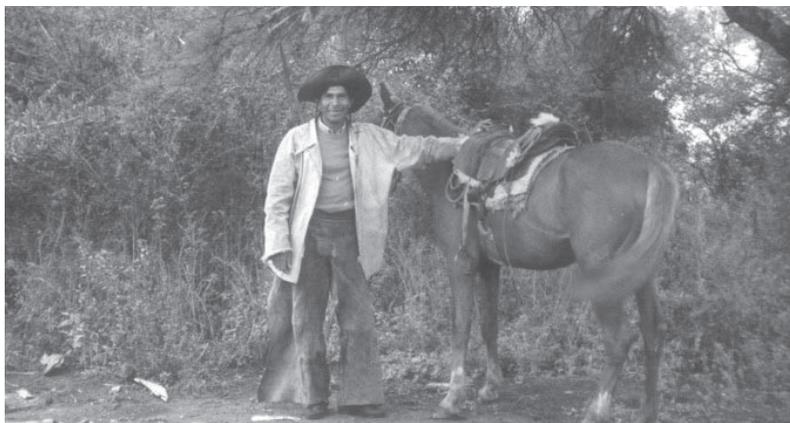


Fig. 5. Orlando et son cheval (Florencia Tola, 2000)

Aires et finalement Paris où il allait occuper sa toute nouvelle chaire « Anthropologie de la nature » au Collège de France n'allait toutefois pas être des plus aisés. Et ce furent, une fois encore, les non-humains qui jouèrent un rôle dans cette histoire. Notamment Qasoxonaxa, maîtresse non-humaine des tonnerres et des pluies qui, fâchée à l'idée du départ de Philippe, venait de déclencher une pluie battante. Les chemins de la communauté, tout comme les sentiers y conduisant, se trouvent rapidement inondés. La terre se mua en une sorte de barrière liquide infranchissable. Suite à quelques échanges entre les anciens de la communauté, notre hôte Orlando invita Felipe à entreprendre le voyage de retour à cheval. Cette proposition m'inquiéta. D'autant que nos amphitryons nous dirent que, quelques jours auparavant, des chasseurs avaient repéré des traces de puma aux environs de San Carlos. La colère de Qasoxonaxa, la pluie incessante, le puma menaçant et la distance du lieu de destination (quarante-cinq kilomètres) chargèrent le voyage de Philippe d'une sorte de halo mythique qui perdure encore à ce jour.

Alors que je regardais Philippe s'éloigner à cheval, sous la pluie battante, je ne pus m'empêcher de penser que son incorporation au Collège de France était encore bien lointaine. Après presque deux jours à cheval, Orlando et Philippe arrivèrent sains et saufs à destination. Quelques jours après son retour à Paris, Philippe m'écrivit ces quelques lignes qui me rassurèrent sur son état de santé et m'informèrent des détails de sa sortie éprouvante du Chaco :

« Le voyage à Fontana a été assez long et fatigant, en effet, mais j'en garde en fait un très agréable souvenir. J'ai l'impression maintenant d'un rêve : la silhouette d'Orlando devant moi sous la lune, le bruit assourdissant des grenouilles et des crapauds, l'orage spectaculaire qui nous a obligés à nous réfugier sous les arbres peu avant l'aube. Oui, tout cela m'a fatigué. Toutefois, si vous me permettez un peu de coquetterie, je dois avouer que je n'étais pas fâché de constater que j'étais encore capable de faire ce genre de choses. »



Fig. 7. Les éperons et Orlando (Florencia Tola, 2018)

## ÉPILOGUE

Au cours des années suivantes, Orlando n'eut de cesse de raconter l'histoire de son expédition à cheval avec l'anthropologue français. Philippe avait, bien malgré lui, participé à l'installation d'un mythe dont Orlando était le second protagoniste, contribuant ainsi à façonner, au travers de cette expérience et de la manière dont elle était rapportée, la subjectivité de nos amis toba. Du cheval qui avait conduit Philippe à travers la forêt, il ne reste que les éperons.

Mais le mythe est bien là, qui donne à ces éperons une épaisseur temporelle insoupçonnée. Une épaisseur temporelle qui varie toutefois en raison de l'identité des protagonistes de ce moment ethnographique. Car, alors que je dialogue avec l'anthropologue qui, à l'époque, nous avait accompagnés à San Carlos, celui-ci me dit ne point se souvenir de l'épisode des *anent* lors de l'expédition de chasse. Une histoire incroyable avait donné lieu à la production de mémoires différenciées et s'était imposée à tous, de manière différente. Ce qui perdure encore est l'effet de la présence de Philippe au Chaco, dans la curiosité ethnographique de nos amis toba, dans l'ethnographie historique de la colonisation entreprise par Carlos Salamanca aussi bien que dans ma sensibilité envers les ontologies qui s'entrevoient dans les interactions entre les humains, les animaux et la maîtresse de la pluie.



Fig. 6. Nos hôtes (Carlos Salamanca, 2000)

## BIBLIOGRAPHIE

- BRAUNSTEIN, José, 1983, « Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco », *Trabajos de Etnología*, II, p. 9-102.
- BRAUNSTEIN, José et Elmer MILLER, 1999, « Ethnohistorical introduction », p. 1-22 in Elmer Miller (éd.) : *Peoples of the Gran Chaco*, Westport, Connecticut, Bergin et Garvey, 166 p.
- CERIANI CERNADAS, Cesar, 2014, « Configuraciones de poder en el campo evangélico indígena del Chaco argentino », *Sociedad y Religión*, xxxxi (24), p. 13-42.
- KARSTEN, Rafael, 1932, « Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco », *Ethnological Studies, Societas Scientiarum Fennica*, Helsingfors, IV (1), p. 10-236.
- MÉTRAUX, Alfred, 1963, « Ethnography of the Chaco », *Handbook of South American Indians*, I, New York, Cooper Square Publishers Inc.
- MILLER, Elmer, 1979, *Los Tobas argentinos : armonía y disonancia en una sociedad*, México, Siglo XXI, p. 175.
- WRIGHT, Pablo, 1992, « Toba Pentecostalism Revisited », *Social Compass*, xxxix (3), p. 355-375.

## NOTES

1. Les Toba ou Qom appartiennent à la famille linguistique guaycurú qui habite le Gran Chaco sud-américain. Le Gran Chaco constitue une large plaine d'accumulation alluviale qui s'étend sur les territoires actuels de l'Argentine, de la Bolivie et du Paraguay. À l'époque pré-colombienne, la plupart des sociétés indiennes du Chaco pratiquaient une économie nomade basée sur la chasse, la pêche et la cueillette.
2. De nombreux auteurs ont considéré la « bande » comme l'unité première de l'organisation sociale au Chaco (Karsten, 1932 ; Métraux, 1963 ; Braunstein, 1983). La bande était « un groupe local de familles étendues constitué notamment sur les bases de la parenté et de l'affinité » (Braunstein et Miller, 1999, p. 10). En revanche, la « tribu » représentait un ensemble régional de bandes. Selon Braunstein, les tribus étaient « l'extension majeure des limites des liens de parenté » (1983, p. 31).
3. Depuis 1930 ont proliféré dans le Chaco argentin plusieurs églises indigènes autour de leaders indiens charismatiques. *El Evangelio* est la manière dont les Toba se réfèrent au mouvement religieux évangélique qui a incorporé, dès son début, des éléments du christianisme pentecôtiste et des éléments du chamanisme toba. Sur ce sujet, cf. Miller (1979), Wright (2002), Ceriani Cernadas (2014).

4. Le territoire du Chaco a été le dernier à être envahi et intégré dans la carte nationale de l'Argentine. La guerre de la Triple Alliance (1864-1870) a conféré à l'Argentine le contrôle provisoire du Chaco boréal. En 1872, fut créée la Gobernación del Gran Chaco. En 1884, le président Roca décida la division de la Gobernación en deux territoires fédéraux séparés par le fleuve Bermejo : le territoire national de Formosa et le territoire national du Chaco. Durant cette même année a commencé la campagne militaire connue sous le nom de la Conquête du désert du général Victorica, destinée à pacifier les territoires des Toba et des Mocoví, en les attaquant sur différents fronts. L'armée a occupé d'abord les territoires situés au sud du Bermejo. Les Indiens qui se refusaient à signer la paix se déplacèrent vers l'autre rive du Bermejo, sur le territoire national de Formosa où la guerre se poursuivait.

5. Le terme *Toba* est le terme officiel, d'origine guarani, de ceux qui se désignent eux-mêmes comme « Qom ». Celui-ci dérive du pronom personnel de la première personne pluriel (*qomi*) et désigne une position relationnelle qui s'étend aux « gens », aux « Toba » et aux « Indiens ». « Qom » permet d'attribuer la condition de « nous » à un grand nombre de personnes dont les formes de vie s'opposent à celles des *roqshe'* (les Blancs).

# AUCUN PEUPLE N'EST UNE ÎLE<sup>1</sup>

par

Eduardo VIVEIROS DE CASTRO

*anthropologue, professeur*

*Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brésil)*

Il y a quelques mois, les Sentinelles, habitants de l'île éponyme de l'archipel d'Andaman et Nicobar, ont tué un missionnaire nord-américain déguisé en touriste qui tentait d'établir de force le contact avec eux. Cet acte d'auto-défense a livré à la une de la presse mondiale l'actualité d'une question qui touche à l'idée même d'« actualité » : quel avenir attend les peuples dits « primitifs » – en d'autres termes, prétendument *inactuels* – qui vivent isolés dans des lieux d'accès difficile, et rejettent autant que possible toute communication avec d'autres peuples ?

Selon l'organisation Survival International, l'Amazonie brésilienne est la région de la planète comprenant le plus grand nombre de communautés autochtones classées comme isolées. Dans le Brésil d'aujourd'hui, comme dans d'autres pays de la région amazonienne, on assiste à une prolifération croissante de récits et d'images qui donnent des nouvelles de peuples autochtones dans une situation similaire à celle des Sentinelles. La Fundação Nacional do Índio (FUNAI), organe du gouvernement brésilien chargé de la protection juridique et de la sécurité territoriale des peuples autochtones, dénombre 114 cas répertoriés, dont 28 déjà confirmés ; la plupart se concentre dans les régions frontalières avec d'autres pays amazoniens<sup>2</sup>. Pratiquement tous ces peuples sont dans ce que l'on appelle officiellement l'état d'« isolement volontaire » : loin d'ignorer l'existence d'autres sociétés, ils refusent toute interaction avec elles, particulièrement avec celle des « Blancs », mot employé par les Indiens et les Blancs au Brésil pour

désigner les représentants, directs ou indirects, de l'État nation qui exerce la souveraineté sur les territoires indigènes<sup>3</sup>.

L'isolement des Sentinelles sur leur île (rappelons qu'« isoler » signifie « prendre la forme d'une île », du latin *insula*) peut être vu comme le modèle réduit d'un autre ensemble d'îles, bien loin de l'océan Indien ; un archipel qui ne serait plus géographique mais anthropologique ; formé d'îles humaines. Que le lecteur imagine alors l'Amérique précolombienne comme un continent divers, complexe et multi-ethnique, qui aurait subitement été envahi par l'océan européen. L'expansion moderne de l'Europe serait l'équivalent, en termes d'histoire des civilisations, de la montée du niveau des océans qui nous menace aujourd'hui<sup>4</sup>. Après cinq siècles de submersion toujours croissante de l'ancien continent anthropologique, seulement quelques îles d'humanité aborigène se maintiennent au-dessus de la surface. Ces peuples survivants en sont arrivés à former une véritable polynésie amérindienne : une poignée d'îles ethniques dispersées, séparées les unes des autres par d'énormes extensions d'un océan assez homogène dans sa composition politique (État-nation), économique (capitalisme) et culturelle (christianisme). Toutes ces îles ont subi de violents processus d'érosion au cours des siècles, perdant de ce fait beaucoup des conditions propices à une vie culturelle pleine.

Et voilà que les îles continuent de diminuer car le niveau de la mer monte de plus en plus rapidement... En Amazonie, où l'océan « blanc » restait comparativement peu profond, nous assistons aujourd'hui au déferlement d'un tsunami dévastateur. Même les rares îles de grandes dimensions – celles des Yanomami et des Kayapó, les terres indigènes du Rio Negro, du Javari, du Haut-Xingu – sont sous la menace d'une inondation.

L'image de l'archipel suggère que *tous* les peuples indigènes d'Amérique devraient être considérés comme « isolés ». Isolés les uns des autres, bien entendu, mais aussi isolés ou séparés d'eux-mêmes, dans la mesure où leur immense majorité a perdu son autonomie politique et a vu les fondements cosmologiques de son économie sévèrement ébranlés. Ces peuples se retrouvent donc dans une situation d'« isolement involontaire » même là – et c'est loin d'être exceptionnel – où leur contact initial avec les Blancs a été plus ou moins volontaire. Car ce furent l'occupation étrangère et le dépeuplement de l'Amérique autochtone qui ont créé l'archipel : par l'ouverture de vastes déserts démographiques (épidémies, massacres,

esclavage) qui ont tailladé, jusqu'à une rupture presque complète, les réseaux interethniques préexistants, isolant leurs composants ; ainsi que par la mainmise sur plusieurs nœuds de ces réseaux et par leur confinement dans des villages missionnaires, plus tardivement dans des territoires « protégés », c'est-à-dire encerclés et harcelés de tous côtés par les Blancs. L'invasion européenne a ainsi interrompu une dynamique autochtone hautement relativiste – caractérisée par la perméabilité « chromatique » et par la labilité des identités collectives – en congelant des états historiquement contingents du flux sociopolitique continental par le moyen de la fixation territoriale et de l'essentialisation ethnonymique des collectifs survivants, dorénavant transformés – du point de vue des États souverains – en entités d'une ontologie administrative rigidement « diatonique ».

Les peuples en isolement volontaire sont ceux qui ont choisi, pour autant que l'histoire le leur a permis, l'isolement objectif plutôt que l'isolement subjectif qui est cet éloignement par rapport à soi-même créé par le contact et le besoin conséquent qui en découle de composer politiquement avec une forme de civilisation organisée selon des principes incompatibles avec ceux qui régissent les civilisations natives. Cela dit, le caractère volontaire de l'isolement n'a pas grand chose de spontané. Comme le relève le document de l'Organisation du traité de coopération amazonienne (OTCA) à ce propos, « il est évident que, dans la grande majorité des cas, ce n'est pas un isolement réellement "volontaire", entendu l'extrême vulnérabilité de ces populations encerclées par des exploitants de ressources naturelles, faisant de leur isolement "volontaire" plutôt une stratégie de survie » (Anonyme/OTCA, 2018, p. 15).

Réciproquement, comme nous l'avons déjà mentionné, les groupes qui sont entrés en contact avec le monde des Blancs l'ont souvent fait de leur propre initiative, mûs soit par le désir d'obtenir des outils et autres marchandises, soit par la nécessité de se protéger des attaques ennemies, soit encore, plus généralement, par une pulsion « anthropophage » de capture symbolique de l'altérité – pulsion qui vise, en même temps, une transformation de soi-même par le biais de cette altérité (car elle est incorporée *comme telle*). Gérer et contrôler une telle transformation, quand l'altérité que l'on voulait capturer se révèle dotée de formidables pouvoirs d'une toute autre nature – pouvoirs d'abolition de l'altérité –, voilà l'enjeu de l'avenir des peuples natifs du continent. Qu'il s'agisse là d'un problème complexe, et en un mot dangereux, rien ne le démontre

mieux que la possibilité toujours imminente de surdétermination de la pulsion originelle de capture de l'altérité par les pouvoirs asymétriques et identificatoires de contre-capture. On peut témoigner de cela par l'exemple des Waiwai de Guyane, qui, après leur conversion par des missionnaires protestants nord-américains, se sont mis à entreprendre des expéditions de catéchèse auprès de groupes en isolement volontaire, se redéfinissant et se refondant comme peuple à partir de la conversion et souvent de l'incorporation de ces groupes (Howard, 2001 ; Brighman et Grotti, 2017).

Avec l'offensive du capitalisme prédateur sur les aires les plus distantes de l'Amazonie (et ailleurs sur la planète), les cas répertoriés de « nouveaux » peuples augmentent. Cette apparition croissante de groupes isolés – avec la rupture de l'isolement toujours traumatique qui s'ensuit, appelée avec un brin d'euphémisme « contact »<sup>5</sup> – se doit à l'intense pression que les gouvernements nationaux et les entreprises transnationales exercent sur leurs territoires, sous forme de méga-travaux d'infrastructure (qui stimulent l'usurpation des terres, l'élevage intensif et la monoculture industrielle, l'extraction illégale de bois) ainsi que de grandes entreprises d'extraction minière (pétrole et minerais). Ces dix dernières années marquent le resserrement de l'étau sur les peuples autochtones de la plus grande forêt tropicale du monde, transformée maintenant en « ultime frontière » de l'accumulation primitive du capital et en *hot spot* de la dévastation environnementale. Pendant une relativement longue période, les divers pays amazoniens ont donné priorité à des actions respectant les groupes en isolement volontaire, s'opposant parfois à d'autres politiques publiques de ces mêmes pays. Mais, en maintenant toujours les priorités du modèle « développementiste », les menaces pour tous les peuples autochtones (isolés ou pas) n'ont jamais cessé, configurant des initiatives d'État ouvertement ethnocidaires. C'est tout spécialement le cas du Brésil où le gouvernement d'ultra-droite qui vient d'assumer le pouvoir<sup>6</sup> n'a pas perdu de temps pour entamer le démantèlement de la machine législative et administrative visant la protection de l'environnement et la défense des populations traditionnelles, en annulant, entre autres violations des droits de ces populations, la politique de non-contact des peuples isolés (accompagnement à distance, délimitation de territoires protégés), en vigueur depuis 1987. Le nouveau gouvernement est *entièrement* (cet adverbe le distingue des gouvernements antérieurs) au service des intérêts

du grand capital financier, extractiviste et agro-industriel d'une part, et du puissant *lobby* évangélique fondamentaliste de l'autre ; ensemble, ces intérêts – celui du néolibéralisme économique et celui de l'obscurantisme idéologique – contrôlent le parlement et occupent les postes-clé au sein du pouvoir exécutif. Le grand capital convoite les terres indigènes, et vise à l'expansion de l'*agrobusiness* et de l'industrie minière dans un contexte de privatisation croissante des terres publiques<sup>7</sup>. Le *lobby* évangélique convoite les âmes indigènes, visant ainsi la destruction de la relation d'immanence entre humains et non-humains, peuple et territoire, de façon à universaliser la figure hétéronomique d'un citoyen-consommateur « brésilien », soumis à l'État et servile devant le capital. Ce colonialisme spirituel est accessoire au processus d'expropriation territoriale, mais est surtout une arme de guerre stratégique brandie par l'État face à toute *forme libre de vie*.

Cela dit, mon propos ici n'est pas simplement de dénoncer cette situation, d'ailleurs bien connue. C'est une interrogation qui m'a poussé à l'écrire : les peuples isolés de l'Amazonie seraient-ils voués à disparaître en tant que tels, en se transformant en tant d'autres îles indigènes en situation d'« isolement involontaire » ? ou, pire, à être submergés une fois pour toutes dans l'océan toxique du progrès, pour se dissoudre dans la masse des Blancs de dernière catégorie, les habitants (à la peau très peu blanche) des périphéries des villes amazoniennes ou du sud du pays ? Ou bien resteront-ils eux-mêmes sous la forme de peuples, pour ainsi dire virtuels, comme une réserve ou une rémanence spectrale hantant de façon permanente l'esprit des peuples autochtones et de leurs descendants dispersés dans la population nationale, comme une mémoire qui leur rappelle qu'ils restent indigènes – qu'ils n'ont jamais cessé de l'être, et que donc ils peuvent toujours le redevenir ?

Il y aurait toute une typologie à faire des différentes trajectoires historiques couvertes par la notion politico-administrative d'« isolement ». Tout comme la notion antonyme de « contact », elle désigne une condition qui, outre le fait qu'elle est clairement relationnelle, est éminemment relative, étalée sur un continuum qui va d'une zone imaginaire occupée par les peuples complètement inconnus – c'est-à-dire épistémiquement inexistant – jusqu'à celle où se massent les peuples classés comme « de contact récent ». L'adjectif « récent » ne se réfère pas exclusivement au temps de contact, mais aussi à son intensité<sup>8</sup>. Le terme « isolement » marque surtout l'absence de subordination directe

à l'appareil administratif de l'État : certains peuples ou communautés définis comme isolés du point de vue des agences officielles maintiennent des relations diverses, généralement sporadiques, avec des collectifs déjà contactés et administrés<sup>9</sup>. Il est improbable que l'un ou l'autre des groupes en isolement volontaire soit un isolat linguistique ou une culture inconnue de la littérature ethnologique. Dans tous les cas pour lesquels on a de plus amples informations, les collectifs isolés sont des groupes locaux, des segments morphologiques (clans, etc.), ou des variantes sous-culturelles à l'intérieur d'un ensemble – un réseau multicommunautaire, une famille linguistique – dont les autres composants se trouvent en différents moments et différentes situations de contact avec les sociétés nationales.

Il y a encore la situation extrême de ceux que l'on pourrait appeler des groupes perdus ou naufragés, survivants d'opérations de nettoyage ethnique, en général réduits à une poignée d'individus. Dans certains cas, il s'agit de groupes familiaux fuyant des hostilités (de la part d'autres indigènes ou de Blancs) qui ont pris une autre direction que celle du gros de leur groupe, lequel a été, plus tard, officiellement contacté tandis que la fraction égarée est restée en isolement pour bien plus de temps, parfois même jusqu'à présent<sup>10</sup>. L'un des exemples les plus dramatiques de peuples entiers réduits à quelques membres est celui de l'« Indien du trou » de la Terre indigène Tanaru, à Rondônia. Unique survivant, à ce que tout indique, d'un groupe inconnu massacré par des propriétaires terriens et des *grileiros*<sup>11</sup> à la fin des années 1970, il refuse jusqu'à ce jour tout type de communication avec les équipes de la FUNAI, et déambule en solitaire sur une aire d'environ huit milles hectares ; comme abri, il confectionne de petites paillottes dont il creuse le sol, formant ainsi une sorte de tanière<sup>12</sup>. Deleuze et Guattari (1980, p. 589) observent que « l'extermination d'une minorité fait naître encore une minorité de cette minorité » ; ici, nous avons le cas limite d'une minorité d'un seul homme devenu représentant, à son insu, d'un collectif absent, témoin élusif d'un « peuple qui manque ». Comme nous le verrons, même des minorités littéralement exterminées, des peuples historiquement éteints, (re)créent leurs minorités.

Les trajectoires qui relient les conditions relatives de l'« isolement » et du « contact » sont ainsi multiples ; elles sont aussi réversibles. Il y a des groupes qui, après des années d'interaction (forcée ou volontaire) avec des missionnaires et des patrons régionaux, cherchent refuge

dans des aires libres de Blancs. Certains « disparaissent » pendant des siècles, pour refaire surface subitement. Tel a été le cas, qui fit parler de lui, des Mashco-Piro, ressurgis depuis peu à la frontière Brésil-Pérou. Les registres de l'existence de ce groupe et de ses relations intenses avec les Blancs et avec d'autres peuples autochtones remontent à 1686 (Gow, 2011). Les Mashco sont de proches parents des Yine, c'est-à-dire des Piro (Pérou) et des Manxineru (Brésil) ; deux peuples arawak en contact ancien et permanent. Les Manxineru les classifient comme « parents méfiants » : expression éloquente exprimant bien la tension entre proximité et distance qui marque la réaction entre les Yine fixés depuis longtemps et ces « Yine » isolés (Manxineru, 2018). Les Mashco semblent avoir abandonné l'horticulture à un moment quelconque du siècle dernier et sont devenus nomades sur des territoires d'occupation indigène ancienne. La stratégie du nomadisme et la conversion à une économie de chasse et de cueillette est relativement commune dans les cas d'isolement volontaire, et est fréquemment interprétée par les groupes congénères ayant un contact de longue date comme si les isolés leur renvoyaient l'image « sauvage » ou « primitive » d'eux-mêmes<sup>13</sup>. Dans sa trivialité trompeuse – comme s'il s'agissait d'une simple introjection de l'anthropologie évolutionniste des Blancs – cette interprétation me semble décisive pour comprendre la persistance structurelle de la figure du « groupe isolé » dans l'anthropologie contre-coloniale indigène. L'image des Indiens volontairement isolés est de fait l'image « inconsciente » – et ambivalente – que les peuples autochtones ont d'eux-mêmes en tant qu'indigènes. En tant qu'indigènes voulant dire : en tant que peuples dont les Blancs sont les ennemis<sup>14</sup>.

Bien que la dynamique de dévastation de l'Amazonie nous oblige à conclure que le moment n'est pas loin où il ne restera objectivement plus aucun peuple isolé ou inconnu, on peut dire dans un sens que ces peuples ne cesseront jamais de disparaître. Ils seront toujours là à rôder autour des zones sauvages des territoires existentiels des peuples en interaction formelle avec les institutions des Blancs.

Tout se passe comme si chaque peuple, au moment de sa « pacification » par les Blancs – ou mieux dit, de sa pacification *des* Blancs (Albert et Ramos, 2002) – engendrait un double de lui-même qui se dérobe au contact. Nous savons combien sont récurrentes dans les histoires d'« attraction » et de « pacification » de groupes autochtones, les références à l'existence d'« Indiens féroces » dans les proximités.

Ces doubles récalcitrants peuvent se voir contactés plus tard, mais leur présence comme isolés, c'est-à-dire comme présents sous forme d'une absence – une existence suggérée en négatif par des vestiges, des empreintes, des bruissements, des ombres fugitives – ne semble disparaître qu'à condition de réapparaître plus en avant. La « sortie » d'un peuple isolé induit la présence occulte d'un autre peuple isolé<sup>15</sup>. Pour chaque peuple qui entre en contact avec l'État national, surgit un peuple isolé qui est comme une rétroprojection du premier, légèrement déphasé dans le temps ; déphasage qui va en augmentant au fur et à mesure que le groupe contacté adopte de nouvelles habitudes et de nouvelles techniques, et que les isolés s'évanouissent éventuellement en tant que réalité empirique, « involuant » vers une existence fantasmatique.

Comme nous l'avons déjà remarqué, il est fréquent qu'un groupe isolé soit la partie récalcitrante ou égarée du groupe qui a cédé aux tentatives de contact ou qui a recherché activement celui-ci. Étant donné les caractéristiques morphologiques des socialités amazoniennes – et leurs trajectoires historiques à l'intérieur d'un continent sous occupation –, il y a toujours une *partie à part* de tout collectif. Aussi bien que l'adjectif « isolé », le substantif « peuple », en Amazonie indigène, doit être pris dans un sens relatif et relationnel – du moins jusqu'à ce que le *nomos* étatique parvienne à fixer les identités et à encercler les territoires. Une communauté autochtone avec qui le contact a été établi lors d'une opération indigéniste d'« attraction » coïncide rarement avec toute la population du réseau multicommunautaire auquel elle appartient, excepté si celui-ci a déjà subi d'importantes pertes démographiques. La dispersion spatiale, l'instabilité temporelle et la fractionnalité politique des collectifs autochtones entraîne chez les groupes locaux une labilité en mesure d'inhiber les mouvements unanimes et les solidarités de type tribal – au moins tant que le *nomos* étatique ne suscite pas l'émergence de mouvements fédératifs indigènes, comme cela n'a cesse de se produire au cours des dernières décennies. D'un autre côté, il est fréquent que l'hétérogénéité interne d'un réseau multicommunautaire, du point de vue de l'intensité de l'interaction avec les Blancs, soit une caractéristique fonctionnelle adaptative des collectifs amazoniens qui bénéficient ainsi d'une sorte de « division du travail de contact », assurant la résilience du réseau<sup>16</sup>.

Même quand un peuple a été « pacifié », et son territoire complètement coupé de tout par l'océan blanc, et qu'il ne reste que peu ou aucune possibilité qu'existent des groupes sans contact dans les

alentours, les peuples isolés restent l'objet d'une espèce de présomption d'existence (de statut épistémologique variable) de la part des peuples contactés. Indices matériels d'une présence non familière dans les environs du village ; illusions ou hallucinations perceptives ; expériences oniriques ; témoignages chamaniques ; anecdotes et légendes de la « petite tradition » villageoise ; expéditions d'exploration des parties les plus éloignées du territoire... Tout genre de matériel vient soutenir, cumulativement ou alternativement, la persistance discursive de cette figure du peuple isolé, hostile (« Indiens féroces ») ou timide (« parents méfiants »), dont la netteté des contours va de l'expérience, de plus en plus rare, de l'interaction face-à-face avec un groupe humain inconnu à l'inclusion de cette altérité étrangère dans les annales de la xénologie folklorique (Indiens-chauve-souris, Indiens-jaguars etc.) ou de la démonologie cannibale<sup>17</sup>.

Un exemple éloquent de la persistance des isolés dans l'ethno-anthropologie amérindienne est celui des Yawalapíti-kumã, fraction dissidente des Yawalapíti, l'un des peuples de langue arawak du système pluriethnique du Parc indigène du Xingu (PIX)<sup>18</sup>. Les Yawalapíti-kumã se sont séparés de leurs parents dans des temps assez lointains – là où la mémoire généalogique des Yawalapíti et les légendes de la fondation de la société pan-*xinguana* se rencontrent – et se sont déplacés vers une région au sud du PIX, dans le haut Culuene. Encore dans les années 1970, ils étaient référés comme « groupe isolé » par les frères Villas Bôas, sur la base des informations fournies par des groupes du PIX, et ils figurent sur la liste de ceux qui parlent la variante *xinguana* de la langue arawak dans des traités de linguistique amérindienne<sup>19</sup>. On les considère comme « éteints » dans certaines bases de données plus récentes. Aucun registre écrit ne fait allusion à un signalement de ce groupe et, pour autant que je sache, aucun autochtone des quatre ou cinq dernières générations (au moins) n'a jamais rencontré un Yawalapíti-kumã.

Le Parc Indigène du Xingu est une aire de vaste extension (27 000 km<sup>2</sup>), cartographiée dans les détails. Il est entouré de grandes exploitations agricoles qui déboisent tous les alentours. Les peuples du Haut-Xingu ont été étudiés par les ethnologues depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle ; ils sont entrés en contact avec l'administration indigéniste officielle à partir des années 1950 et ont connu une situation que nous pourrions appeler « de contact récent » jusqu'aux trente ou quarante dernières années. Aujourd'hui, ils maintiennent une interaction régulière avec le réseau de villes et

d'exploitations agricoles du voisinage du PIX (surtout celles de la frontière sud)<sup>20</sup>. La plupart des individus est parfaitement familiarisée avec le fonctionnement basique du monde des Blancs, et quelques-uns bien plus encore que cela. Plusieurs technologies et pratiques de ce monde en sont venues à faire partie de la vie quotidienne au sein du PIX. Et néanmoins... les rumeurs selon lesquelles les Yawalapíti-kumã continuent à vivre isolés dans le sud du PIX perdurent parmi ses habitants : « Jusqu'à maintenant les gens imaginent qu'ils sont vivants [c'est-à-dire qu'ils se demandent s'ils sont vivants]. Mon grand-père nous a raconté l'origine du peuple yawalapíti, c'est pourquoi je pense ainsi... » (un jeune Yawalapíti *via* Bruna Franchetto)<sup>21</sup>. On raconte que les brigades indigènes de vigilance des frontières du PIX ont aperçu, lors de leurs excursions à pied, ou bien en survolant celles-ci, des sentiers tracés par un groupe isolé dans l'aire de la rivière Mirassol (sous affluent de la rive gauche du Culuene) ; on raconte encore que ces brigades ont entendu « des cris de gens ». La région est peu fréquentée et, d'après les récits, couverte d'une végétation haute et dense ; les isolés habiteraient sous la couverture forestière<sup>22</sup>. Que je sache, les habitants du PIX ne manifestent aucune intention déterminée de forcer le contact avec ces supposés Yawalapíti-kumã ; ils n'ont que de vagues projets d'aller jusqu'à eux, un jour, peut-être...

Il existe des registres officiels de renseignements sur deux groupes isolés dans le PIX, datés de 2017<sup>23</sup>. Seul, l'un d'entre eux est apparemment situé dans le sud de l'aire, dans la région du Curisevu, très proche de la frontière sud du Parc. Je ne possède pas plus de données sur ces deux groupes, mais je soupçonne que ces informations sont les mêmes que celles auxquelles j'ai fait référence plus haut, c'est-à-dire qui ont été fournies par les peuples du PIX. Je suppose aussi que les indices de présence humaine inconnue dans cette région puissent être dus au passage de Blancs, pêcheurs ou chasseurs sportifs.

Je pense que l'existence actuelle de peuples isolés dans le sud du PIX est hautement improbable, quoique pas impossible (en matière d'Amazonie, la seule chose impossible semble être la présence effective de l'« État de droit ») ; il est plus improbable encore que ces peuples soient les Yawalapíti-kumã. Mais je pense qu'il est hautement significatif que la présence actuelle d'un peuple du passé du Haut-Xingu soit affirmée par les peuples d'aujourd'hui, ou plus précisément que la mémoire reculée de ce peuple lui confère une présomption persistante d'existence, capable de stimuler l'« imagination » des nouvelles générations.

Alors, pour paraphraser Carneiro da Cunha (2009 [1979]), on peut dire que les peuples isolés sont un personnage « résiduel mais irréductible » des anthropologies indigènes. Ce personnage tend à être résiduel à mesure qu'augmentent les pressions visant à casser l'isolement volontaire de ces peuples ; mais il est irréductible parce que c'est un personnage *nécessaire* à l'inconscient politique indigène. Double parfois « réel », parfois « imaginaire », il est toujours « symbolique » puisque porteur de la différence anarchique indigène face à l'ontothéologie monarchique des Blancs et leur empire de l'Un. Et pour paraphraser Sahlins (1983), nous pourrions dire que le peuple isolé « est toujours symbolique, même quand il est réel ». Mais, à la rigueur, il échappe à la trichotomie du réel, du symbolique et de l'imaginaire : il est une agence spectrale, extra-ontologique, antérieure et extérieure à l'alternative entre l'être et le non-être, l'existence et l'inexistence (Ludueña, 2016). Une spectralité avant tout politique : plutôt que d'être le passé du présent des peuples en contact, il est la présence paradoxale du passé, la mémoire active de la condition politique indigène ; un passé qui n'en finit pas de passer. Le peuple isolé est comme l'auto-concept des peuples contactés, c'est-à-dire de tous ces peuples qui font, intensément et douloureusement, l'expérience de leur différence face au monde des Blancs.

En un frappant retour des choses, ce passé qui n'en finit pas de passer peut devenir une façon de conjurer le futur, en une manifestation originale de cette « indigénisation de la modernité » si bien commentée par Marshall Sahlins. Le Brésil est en train d'assister à la réémergence de plusieurs nouvelles « îles » indigènes là où l'océan blanc semblait depuis longtemps avoir tout englouti. En contrepoint avec *les peuples isolés qui apparaissent* dans les contrées reculées ou interstitielles de l'Amazonie et du Brésil Central – peuples qui, bien des fois, ne savent pas encore qu'ils sont des « indiens », des cas particuliers de l'entité « Indiens en général » propre à l'ontologie juridico-étatique des Blancs –, on voit surgir une variété de *peuples virtuels qui s'actualisent*, dans le Nordeste, dans le Sudeste ou dans la *várzea* amazonienne : diverses communautés de paysans, de pêcheurs et de *caboclos* se redécouvrent indigènes et revendiquent à juste titre les droits constitutionnels qui protègent les Indiens en général, de façon à pouvoir « s'isoler » ethnonymiquement et juridiquement dans des milieux de précarité territoriale et de non-assistance officielle si caractéristiques de tant de communautés rurales « blanches » au Brésil. Ces nouveaux peuples sont en vérité les plus anciens de tous ; ils sont

la réémergence minoritaire des minorités autochtones exterminées au long des cinq siècles de colonisation de la forêt atlantique, de la *caatinga* et du bassin de l'Amazone. Pour se révéler indigènes, à leurs yeux et à ceux des Blancs, ils ont recours aux signes cosmétiques et cosmologiques des peuples autochtones « traditionnels » (parures, peintures, rituels, langues) – c'est-à-dire de ceux qui sont, comparativement, en situation de « contact récent ». Ces signes sont fréquemment hybridés avec la sémiotique culturelle d'origine africaine, ce qui s'associe aussi à l'émergence d'une nouvelle subjectivité politique, l'acteur collectif « afro-indigène », dont l'importance est croissante dans l'organisation de la lutte des peuples au Brésil, aux côtés des indigènes et des *Quilombolas*, les deux autres acteurs collectifs orientés par l'agence spectrale des peuples en état d'isolement volontaire – soit en état de résistance<sup>24</sup>.

À ce phénomène de d'émergence de nouveaux acteurs ethnopolitiques, il nous faut ajouter celui de la rupture progressive de l'« isolement involontaire » des peuples autochtones traditionnels. L'irruption de mouvements de fédération des peuples, à divers niveaux d'inclusion, dont sont issues des organisations capables d'endosser des rôles de protagonistes, marque une nouvelle étape dans la lutte des peuples – autre nom de la lutte des classes – en Amérique latine<sup>25</sup>. Nous voyons également apparaître, de-ci de-là, quelques mouvements de « ré-isolement volontaire » de nature autre que celle de la fuite vers des aires éloignées de peuples qui avaient déjà eu un contact avec les Blancs. Je me réfère à des initiatives telle que celle des Ka'apor du nord-est de l'Amazonie, qui, récemment, ont expulsé tous les Blancs de leur terre, aussi bien les exploitants illégaux de bois que les médecins ou les enseignants, rompant ainsi avec l'État brésilien, et qui ont décidé de gérer leur vie de façon autonome : « l'autonomie, c'est de rester seul. C'est ne dépendre de personne, c'est se débrouiller » (Itahu, un des leaders ka'apor)<sup>26</sup>. Autre exemple, plus connu : celui des Wampis du Pérou qui, en réaction à la pression des grands intérêts de l'extractivisme minier sur leurs terres, ont proclamé un gouvernement autochtone autonome sur une aire de 1 300 000 hectares, rassemblant cent communautés locales (IWGIA, 2018). Cette initiative osée – et créative, parce qu'elle ne revendique pas son *indépendance* de l'État péruvien, mais son *autonomie* – est exprimée dans « l'État du gouvernement territorial autonome de la nation wampis<sup>27</sup> », véritable charte constitutionnelle qui revendique en même temps l'autorité légitimatrice d'Etsa, de Nayak et de Nunkui, personnages

centraux dans la mythologie des peuples jivaro, et l'autorité non moins mythique de la convention 169 de l'Organisation internationale du travail (OIT), de la déclaration de l'ONU sur les droits des peuples autochtones ainsi que de la constitution péruvienne.

Nous pouvons en conclure que, dans toutes ces situations d'isolement, de dé-isolement, de ré-isolement, d'apparition et de disparition, de mémoire et d'expérience, la figure évanescence, fuyante et protéiforme du « peuple isolé » est immanente aux cosmopolitiques indigènes. Elle est, en somme, le mode d'existence de *jure* de la société contre l'État.

## BIBLIOGRAPHIE

ALBERT, Bruce et Alcida RAMOS (sous la dir. de), 2002, *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*, São Paulo, Editora UNESP.

ALBERT, Bruce et Marcos WESLEY de OLIVEIRA, 2011, « Novos “isolados” ou antigos resistentes ? », p. 5-8 in Carlos Alberto Ricardo et Fany Pantaleoni Ricardo (sous la dir. de) : *Povos Indígenas no Brasil 2006-2010*, São Paulo, Instituto Socioambiental.

ANONYME/FUNAI (Fundação Nacional do Índio), s. d., « Povos indígenas isolados e de recente contato », <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-aco-es/povos-indigenas-isolados-e-de-recente-contato>.

—, 2016, « Indígenas isolados do povo Yanomami foram registrados em operação da Funai » (texte en ligne : <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/4046-isolados>).

—, 2018, « Índio Isolado da TI Tanaru. O sobrevivente que a Funai acompanha há 22 anos » (texte en ligne : <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/4972-indio-isolado-da-ti-tanaru-o-sobrevivente-que-a-funai-acompanha-ha-22-anos>).

ANONYME/ISA (Instituto Socioambiental), 2018, « Onde estão os isolados » (texte en ligne : [https://pib.socioambiental.org/pt/Onde\\_est%C3%A3o\\_os\\_isolados%3F](https://pib.socioambiental.org/pt/Onde_est%C3%A3o_os_isolados%3F)).

ANONYME/IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs), 2018, « The Wampis Nation, the first indigenous autonomous government in Peru » (texte en ligne : <https://www.iwgia.org/en/peru/3265-wampis-nation-peru>)

ANONYME/OEA-CIDH (Organización de los Estados Americanos, Comisión Interamericana de Derechos Humanos), 2013, *Pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial en las Américas. Recomendaciones para el pleno respeto a sus derechos humanos/ [Preparado por la Relatoría sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Comisión*

[*Interamericana de Derechos Humanos*], Washington D. C., Inter-American Commission on Human Rights, Rapporteurship on the Rights of Indigenous Peoples, OEA.

ANONYME/OTCA (Organización del Tratado de Cooperación Amazónica), 2018, *Marco estratégico para la protección de los pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial. Compendio de las actividades realizadas en la fase I (2011-2014) y la fase II (2016-2018)*, Brasília, DF, Organización del Tratado de Cooperación Amazónica.

ANONYME/WAMPIS, 2015, *Estatuto del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis. En memoria de nuestros ancestros y por nuestro derecho a la libre determinación como pueblo y nación* (texte en ligne : [www.forestpeoples.org/sites/fpp/files/news/2015/11/ESTATUTO%20NACION%20WAMPIS\\_29Nov2015.pdf](http://www.forestpeoples.org/sites/fpp/files/news/2015/11/ESTATUTO%20NACION%20WAMPIS_29Nov2015.pdf)).

APARICIO, Miguel, 2018, *A relação banawá. Socialidade e transformação nos Arawá do Purus*, Rio de Janeiro, Museu Nacional (thèse de doctorat en anthropologie), multigr.

BEDINELLI, Talita et Lola HIERRO, 2018, « As 100 últimas comunidades felizes do mundo », *El País*, (texte en ligne : [https://brasil.elpais.com/brasil/2018/12/27/internacional/1545911669\\_731711.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2018/12/27/internacional/1545911669_731711.html)).

BRIGHTMAN, Marc & Vanessa GROTTI, 2017, « Indigenous Networks and Evangelical Frontiers. Problems with Governance and Ethics in Cases of “Voluntary Isolation” in Contemporary Amazonia », p. 177-193 in Victoria Reyes-García and Aili Pyhälä (eds): *Hunter-Gatherers in a Changing World*, New York, Springer.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, 2009, « Etnicidade : da cultura residual mas irredutível », p. 235-244 in Manuela Carneiro da Cunha : *Cultura com aspas*, São Paulo, Cosac Naify (1<sup>re</sup> éd. : 1979).

DELEUZE, Gilles et Félix GUATTARI, 1980, *Milles plateaux*, Paris, Édition de Minuit.

GOW, Peter, 1991, *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*, Oxford, Clarendon Press.

—, 2011, « “Me deixa em paz !” Um relato etnográfico preliminar sobre o isolamento voluntário dos Mashco », *Revista de Antropologia*, 54 (1), p. 11-46.

GUERREIRO, Antonio, 2017, *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*, Campinas, Editora UNICAMP.

HOWARD, Katherine, 2001, *Wrought identities. The Waiwai expeditions in search of the “unseen” tribes*, Chicago, University of Chicago (Ph. D. Thesis in Anthropology), multigr.

KELLY, Jose Antonio, 2011, *State Healthcare and Yanomami Transformations. A Symmetrical Ethnography*, Tucson, The University of Arizona Press.

—, 2016, *About Anti-mestizaje*, Desterro, Cultura e Barbárie.

LOCATELLI, Piero. 2018, « Após expulsarem de madeireiros a médicos, índios defendem autonomia total no Maranhão » (texte en ligne : <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2018/01/09/apos-expulsarem-de-madeireiros-a-professores-indios-defendem-autonomia-total-no-maranhao.htm>).

- LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián, 2016, *Principios de espectrología. La comunidad de los espectros II*, Buenos Aires, Miño y Dávila.
- MANXINERU, Lucas, 2018, « Yine Manxinerune Hoshá Hajene e a territorialidade criada na Terra Indígena Mamoadate: o poder das memórias », communication au Séminaire international « Povos indígenas em isolamento voluntário: repensando as abordagens antropológicas », Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- OVIDO, Antonio, 2018, « Os povos indígenas isolados e as obras de infraestrutura que ameaçam seus territórios » ([https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/nsa/arquivos/isolados\\_infraestrutura\\_nota\\_tecnica\\_1.pdf](https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/nsa/arquivos/isolados_infraestrutura_nota_tecnica_1.pdf)).
- SAHLINS, Marshall, 1983, « Raw Women, Cooked Men, and Other “Great Things” of the Fiji Islands », p. 72-93 in Paula Brown & Donald Tuzin (eds): *The Ethnography of Cannibalism*, Washington D. C., Society of Psychological Anthropology.
- SHIRATORI, Karen, 2018, *O olhar envenenado: notas sobre a metafísica sociovegetal Jamamadi (médio Purus, AM)*, Rio de Janeiro, Museu Nacional (thèse de doctorat en anthropologie), multigr.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 1977, *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapítí*, Rio de Janeiro, Museu Nacional (mémoire de maîtrise), multigr.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, Camila de CAUX et Guilherme ORLANDINI HEURICH, 2017, *Araweté: um povo tupi da Amazônia*, São Paulo, Edições SESC.

## NOTES

1. Traduction d’Oiara Bonilla.
2. Données de décembre 2017. Parmi ces 114 cas répertoriés, 60 ont été classés comme « informations » (49,6 %), 26 sont « à l’étude » (21,5 %) et 28 sont « confirmées » (23,1 %) (voir Oviedo, 2018, pour la définition de ces catégories aussi bien que Anonyme/ISA, 2018). Comme l’observe Fiona Watson, directrice de recherche de Survival International, il y a une dizaine d’années, le Brésil ne comptait qu’à peine dix à quinze groupes isolés (Bedinelli et Hierro, 2018). Pour la situation dans cinq autres pays ayant une partie de leur territoire en Amazonie : Bolivie, Colombie, Equateur, Pérou, Suriname, voir Anonyme/OTCA (2018).
3. « Branco », catégorie ethnopolitique beaucoup plus que raciale ou de couleur (encore que sa motivation historique soit évidente), traduit les nombreux termes des 250 langues amérindiennes parlées en territoire brésilien se référant à toutes les personnes et institutions qui ne sont pas autochtones. Ces mots ont divers sens descriptifs, mais l’un des

plus communs est « ennemi ». Dans ce cas, quand ils sont employés sans déterminatif, ils désignent l'ennemi par excellence, le Blanc (par ex. *napë* en yanomami, *kuben* en kayapó, *awin* en araweté).

4. Cette comparaison imagée est un peu plus que cela, vu que les relations entre l'expansion européenne à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, le développement du capitalisme et le réchauffement global de l'Anthropocène sont bien connus.

5. Le vocabulaire officiel le plus employé autrefois mais encore courant dans le langage quotidien, était-ce celui de l'« attraction » et de la « pacification » des Indiens « rétifs ».

6. Au 1<sup>er</sup> janvier 2019.

7. Les terres indigènes au Brésil sont des « biens de l'Union », inaliénables ; les peuples qui y habitent ont le droit constitutionnel à l'usufruit perpétuel.

8. Selon la définition officielle, les peuples autochtones isolés sont ceux « qui ont une absence de relations permanentes avec les sociétés nationales ou une interaction peu fréquente soit avec les non-Indiens soit avec d'autres peuples autochtones » (Anonyme/FUNAI, s. d.). Pour l'Amérique du Sud en général, voir Anonyme/OEA-CIDH 2013 et Anonyme/OTCA 2018.

9. Par exemple, les Hi-Merimã du Purus avec leurs congénères jamamadi et banawá (Shiratori, 2018 ; Aparicio 2018) ou les « Moxihatëtëa » avec d'autres communautés yanomami (Albert e Wesley de Oliveira, 2011 ; Anonyme/FUNAI 2016).

10. Voir Viveiros de Castro, Caux et Heurich (2017, p. 35-36), pour le cas d'une famille araweté retrouvée douze ans après le contact officiel avec ce peuple.

11. On appelle ainsi les usurpateurs de terres publiques qui accaparent celles-ci par des moyens les plus divers, allant de l'achat de titres fonciers illégaux jusqu'à l'invasion armée. Les *grileiros* comptent souvent sur l'appui de politiciens, quand ils ne sont pas eux-mêmes des politiciens d'influence locale, régionale, voire nationale.

12. Sur cet individu, suivi par la FUNAI depuis vingt-deux ans, voir Anonyme/FUNAI (2018). Ce fut le thème du film *Corumbiara*, de Vincent Carelli. Un cas analogue est celui des Piripkura, sous-groupe d'un ensemble kawahiva isolé, dans l'État de Mato Grosso. Les Piripkura ont établi un contact à la fin des années 1980, après quoi, ils retournèrent à la forêt. Trois individus furent retrouvés : une femme échappée d'un massacre découverte en 1984 comme esclave dans une *fazenda* ; et deux hommes qui sortirent de la forêt en 2007 pour regagner un poste de la FUNAI avant d'y retourner pour s'y enfuir.

13. C'est ainsi que les Piro conçoivent les Mashco (Gow 2011 ; voir aussi Gow, 1991 pour l'auto-ethnologie piro) ou que les Yanomami en aval du bassin de l'Orénoque conçoivent les Yanomami de l'amont (Kelly, 2011, 2016), parmi bien d'autres exemples.

14. Voir note 2, *supra*.

15. Il est courant au Brésil de parler du contact avec un groupe isolé comme étant le résultat d'une « sortie » de ce groupe. L'expression, qui évoque l'extériorisation d'un élément

jusqu'alors invisible, puisque situé « en-dedans » d'un milieu opaque, est associée au cas fréquent dans lequel un groupe abandonne les forêts interfluviales ou les aires situées très en amont d'un réseau hydrographique, et se montre sur les rives d'une rivière plus importante parcourue par les Blancs.

16. Voir l'analyse de l'« espace politique conventionnel » et le concept du « devenir Blanc » des Yanomami, par Kelly (2011, 2016).

17. Oiara Bonilla me rapporte le cas des Paumari, peuple arawá du moyen Purus, en contact avec les Blancs au moins depuis le XIX<sup>e</sup> siècle. Selon ses dires : « chez les Paumari, des rumeurs circulent sur l'apparition de membres de groupes isolés – « gens qui se rendent invisibles » – qui surgissent toujours pendant l'étiage. Ces gens sont décrits comme des individus perdus ou désorientés, souvent des personnes âgées, dont les corps sont ornés comme ceux des peuples ennemis des Paumari, tout particulièrement les Kagwahiv, prototypes de l'ennemi cannibale. Ces rumeurs circulent pendant un certain temps et entraînent des cycles de récits du passé et sur le passé ».

18. Les Yawalapíti-kumã sont plus connus dans la littérature comme Agavotoqueng, du karib (Kalapalo) Agahütü kuégü. Agahütü et Yawalapíti sont les noms respectivement en karib et en arawak, d'un ancien village-peuple situé dans un endroit où l'on trouve de nombreux palmiers *Astrocaryum* ; les modificateurs *kuégü* et *kumã* ont le même sens de « autre, différent, dangereux, surnaturel, monstrueux », selon le contexte.

19. Mon mémoire de maîtrise sur les Yawalapíti (Viveiros de Castro, 1977) est l'une des rares sources sur l'origine des Yawalapíti-kumã. La tradition mythico-historique des Kalapalo sur la fondation de la société pan-xinguana mentionne les Agahütü kuégü. Elle recroise en divers points la version des Yawalapíti (Guerreiro, 2017, p. 78-80).

20. Un contingent important de gens du Haut-Xingu réside dans la ville de Canarana.

21. Je remercie Bruna Franchetto pour ces informations toutes récentes ; c'est elle qui, à ma demande, a communiqué par Whatsapp avec ses nombreux amis du PIX. En dix minutes, j'ai pu, en 2018, à Rio, en apprendre autant sur les Yawalapíti-kumã que lors de mon séjour dans le Xingu en 1976-77.

22. Il est à noter que l'extrême sud du Parc est une région de transition écologique entre les forêts plus denses au nord du Xingu et la savane centro-brésilienne, dont la végétation est moins impénétrable pour les dispositifs techniques actuels de contrôle de la surface planétaire.

23. Oviedo (201, annexe 1, *item* 119 et 120).

24. Les Quilombolas sont les membres de communautés noires, les quilombos, qui ont eu leurs droits territoriaux garantis par la constitution fédérale de 1988 (la mise en application de ces droits, naturellement, comme d'ailleurs des droits autochtones, est une autre histoire). Le nom « quilombo » fait allusion aux nombreuses communautés d'esclaves fugitifs pendant la Colonie et l'Empire, symboles de la résistance noire.

25. Si « la philosophie est la lutte des classes dans la théorie », comme disait Althusser, il faut alors dire que l'anthropologie est la lutte des peuples (colonisés contre colonisateurs) dans la théorie. Mais, si nous nous penchons sur l'histoire des origines ethniques des classes sociales en Europe, nous voyons que les deux luttes, là aussi, n'en sont fréquemment qu'une seule.

26. Voir Locatelli (2018).

27. Anonyme/Wampis (2015).

# CETTE NATURE-CI, EST-CE QU'ELLE TE PLAÎT, À TOI ?

Interprétations du concept de nature dans le contexte d'un projet de reforestation en Amazonie indigène (Brésil, Rondônia)

par

Cédric YVINEC

*ethnologue, chargé de recherche au CNRS*

*(Mondes Américains)*

Débutant mon premier travail ethnographique pour ma thèse sous la direction de Philippe Descola, j'étais bien averti des quiproquos qui pouvaient surgir autour du terme « nature » en Amazonie indigène. Je me trouvais néanmoins forcé d'y recourir dès mes premières interactions avec les gens que je souhaitais étudier, les Suruí du Rondônia<sup>1</sup>, moins en raison de mes thèmes de recherche, que du fait de l'accord que j'avais conclu avec un leader suruí. Celui-ci m'avait autorisé à mener une enquête de terrain dans le village dont il était originaire, à condition que je l'aide à trouver « un projet ». Étant donné les contacts qu'avaient déjà ce leader avec une association indigéniste et écologiste locale et les possibilités de trouver des financements à l'époque, je m'étais tourné vers une association suisse soutenant des actions de lutte contre la déforestation et en faveur du reboisement, notamment parce que les territoires suruí étaient connus pour avoir souffert d'exploitation illégale du bois. Mes premiers mois sur le terrain furent en partie occupés par la mise en place de ce projet.

Or, contrairement à mes attentes, les usages du terme portugais *natureza* que faisaient mes différents interlocuteurs suruí n'étaient, dans un premier temps au moins, pas vraiment surprenants. D'une part, certains savaient se conformer au lexique et aux affirmations attendues de leur interlocuteurs écologistes, pour lesquels je jouais le rôle d'intermédiaire (« Dis aux Suisses que, nous Suruí, nous aimons,

respectons et souhaitons protéger notre mère nature »). D'autre part, lors que je poussais un peu plus mes questions, les gens insistaient sur le caractère métaphorique de leur affirmations (« Oui nous protégeons les animaux comme nos enfants, mais ce n'est qu'une manière de parler »). S'il pouvait y avoir un quiproquo, il était parfaitement assumé comme intentionnel par la plupart de mes interlocuteurs, qui me demandaient de vérifier les demandes qu'ils s'efforçaient de formuler dans un langage attrayant, appris dans des rencontres internationales entre organisations indigénistes (« J'ai dit que la nature était une pachamama, c'est bien ça, non ? »), tout en avouant sans fard leurs motivations économiques.

Seule une scène me surprit quelque peu durant ces premiers temps, en juin 2005. Puisqu'il s'agissait de mettre en œuvre un projet de reforestation, il fallait déterminer un lieu où planter des arbres, avais-je expliqué. Un homme important du village, frère aîné du leader avec qui j'avais négocié le projet, et qui allait devenir l'un de mes principaux informateurs et amis par la suite, me déclara qu'il était prêt à me le montrer. Nous quittâmes le village, traversâmes des terres déboisées et plantées d'herbes hautes (*capim*) destinées aux quelques bœufs et chevaux que possédaient les villageois, pénétrâmes dans la forêt sur quelques centaines de mètres, puis mon guide s'arrêta subitement, dans ce qui m'apparut comme un environnement nettement boisé, certes de ce que j'arrivais déjà à identifier comme de la forêt secondaire (*capoeira*), mais loin de correspondre à une prairie desséchée et écrasée de soleil que j'aurais pu facilement prendre en photo pour motiver les financeurs du projet. Après avoir gratté le sol de la pointe de sa machette pour montrer la terre, l'homme se planta devant moi, arc en main, et me déclara : « Voici la forêt que nous avons choisie pour le projet de notre clan, moi et mes gens. Cette nature-ci, elle te plaît, à toi ? Est-ce une bonne nature pour la reforestation ? Ça va plaire aux Suisses<sup>2</sup> » ?

Un peu désemparé, j'essayai d'expliquer qu'il faudrait trouver une zone plus déboisée, ou tout au moins où des bûcherons étaient entrés et avaient épuisé certaines espèces végétales, arguments qui laissèrent mon interlocuteur sceptique ou indifférent. Il répéta que tel était le choix qu'il avait fait, avec l'accord de tout son clan. Quant à moi, me disant que je n'étais pas ingénieur forestier, je n'objectai rien, sachant que la mise en œuvre concrète du projet était encore lointaine. Sur ce, l'homme entendit le passage d'un agouti, qu'il poursuivit mollement et sans succès, m'expliquant qu'il prenait juste « soin » (*cuidar*) de ce petit gibier et

reviendrait peut-être le tuer quelques jours plus tard. Je n'eus jamais de nouvelles de l'animal, mais sept mois plus tard, les fonds ayant été reçus, des plantations de pousses de diverses espèces d'arbres débutèrent bien dans la zone choisie, après nettoyage de la végétation basse – j'avais entretemps réussi à persuader les financeurs de l'importance d'enrichir la forêt proche du village en un certain nombre d'espèces.

Cette scène ne retint guère mon attention sur le champ, sinon comme une équivoque sur le sens du terme reforestation – jusqu'alors inusité dans le portugais de la plupart des Suruí. Ce n'est qu'une dizaine d'années plus tard qu'elle prit sens pour moi, à la lumière de trois éléments : des récits des Suruí sur leurs migrations depuis le début du xx<sup>e</sup> siècle, des explications sur le rôle du « chef » (*labiway*) chez eux avant le contact, et une discussion rétrospective sur les projets écologistes et culturels au cours des années passées, ces deux derniers étant fournis par le même homme, mais désormais en langue vernaculaire.

Le propre d'un *labiway* (littéralement un « maître de maison », traduit par *chefe* en portugais), c'était de savoir rassembler un certain nombre de gens derrière lui pour fonder un nouveau village. Cette opération commençait par la recherche d'un lieu propice à l'ouverture d'essarts, ce dont le (futur) chef devait se charger seul. Ayant trouvé l'endroit convenable, il y conduisait ses seconds – les « autres chefs », *amakap labiwayey* – pour leur montrer la qualité du sol, en le leur faisant tâter (*kamam toreta*, « la portant pour la faire éprouver »), en déclarant : *Áte gøy xa ana po*, « Voici donc ce qui sera la terre [où nous allons ouvrir des jardins.] » Cette déclaration n'était apparemment pas supposée être discutée – sauf à s'exclure soi-même de l'entreprise. Le chef se réservait la meilleure parcelle du site et, autour, distribuait des secteurs à ses seconds. Avoir été convié à tâter la terre et y avoir répondu valait acceptation de s'engager dans l'entreprise de fondation d'un nouveau village ; les autres n'avaient qu'à rester dans l'ancien village, suivre un autre chef ou attendre d'être collectivement invités à venir s'établir au nouveau village, dans une position subordonnée, comme consommateurs de la bière de maïs de ses fondateurs, lorsqu'un an plus tard, ceux-ci en auraient produit ; ou encore à tenter de se faire accepter, individuellement ou par petits groupes familiaux, comme résidents de la périphérie du village, dans de petits abris ou comme gendres uxori-locaux. Les secteurs qui étaient « distribués » (*mapari*) n'étaient pas uniquement des parcelles délimitées qu'on pouvait essarter et planter : ils se prolongeaient en pistes (*me*,

« chemin ») de chasse rayonnant autour du futur village ; tout le petit gibier (tatous, agoutis, pacas, tinamous) qu'on y rencontrait appartenait à son propriétaire, qui était dit « l'élever » ou le « protéger », c'est-à-dire le garder en réserve pour une consommation future. Cette action d'élevage du gibier se dit *alatica*, un terme qui s'utilise pour les enfants, particulièrement pour les nièces utérines qu'on espère à terme épouser, donc « consommer ».

Rétrospectivement, le geste de mon guide me montrant la terre du lieu choisi « pour le projet » et son désintérêt pour mes objections m'apparaissent comme évocateurs de cette manière de s'engager dans la fondation d'un nouveau village, d'autant plus qu'il avait eu soin de souligner que dans ce choix, il y avait non seulement lui, mais toute sa faction (« moi et mes gens ») qui étaient impliqués, et qu'il s'agissait en quelque sorte de conclure un engagement mutuel entre cette faction et ces autres invités que nous étions, moi et l'alors mystérieux « Suisse », dirigeant de l'ONG finançant le projet. En pointant cette analogie, je ne prétends pas que cet homme, ou tout autre Suruí, aient pensé qu'un projet de reforestation aujourd'hui soit l'équivalent de la fondation d'un village autrefois et que la conduite ritualisée utilisée dans un cas puisse être adaptée à l'autre. Il s'agit sans doute plutôt d'attitudes improvisées pour répondre à des demandes extérieures. Des gens réclamaient que les Suruí protègent une *natureza*, terme dont on avait saisi qu'il était quasi synonyme de *mato* (« forêt »), qu'il désignait donc un espace peuplé d'arbres et d'animaux, ce qui, comme je l'apprendrais par la suite, avait été traduit en suruí par le terme *kara*, « le territoire de » (forme possédée du terme). Ces gens souhaitaient « voir » la *natureza/kara* à protéger et qu'on leur fournisse des arguments de ce choix : que pouvait-on leur montrer sinon le lieu même, et comment justifier ce choix, sinon en pointant ce en fonction de quoi on décidait de s'approprier un espace, à savoir la qualité de son sol<sup>3</sup> ?

Le choix du terme *kara* pour traduire *natureza*, s'explique à la fois par la relation des Suruí à celle-ci qui était exigée par le « projet » – financer une association suruí dans la mesure où ses membres « protégeaient » la nature – et par l'incarnation qui en était postulée – les arbres<sup>4</sup>. Ce terme, sous sa forme non-possédée, *ğara*, désigne la forêt, soit de manière générique, par opposition à l'espace villageois et aux essarts, soit en tant que forêt primaire et/ou dense, par opposition à la forêt secondaire (*ğaida*) ou à la forêt claire (*kada*), donc toujours un espace principalement défini par son

couvert végétal dense et élevé. Sous sa forme possédée, *X-kara*, le terme renvoie au territoire exploité par son possesseur grammatical, qui peut-être un individu ou un groupe, animal ou humain : *meko-kara*, « territoire d'un jaguar », *masayey-kara*, « un territoire de singes », *yaraey-kara*, « le territoire des Blancs ». Or lorsqu'on évoque les territoires appartenant à des groupes humains, deux relations symétriques s'y appliquent. Les récits historiques décrivent les Suruí comme perpétuellement « désirant » ou « manquant de » (*kanē*) leur territoire. En revanche, les populations voisines, sur le territoire desquelles les Suruí cherchaient à s'établir étaient dites « tenir à » ou « être jalouses de » (*atih*) leur territoire. Ces deux verbes, *kanē* et *atih*, se réfèrent à deux situations complémentaires : le premier désigne la relation de désir que l'on entretient avec un objet que l'on ne possède ou maîtrise pas, le second décrit l'attitude de celui qui ne veut pas céder l'objet qu'il détient et qui est convoité par un autre, les objets en questions pouvant être aussi bien des biens que des personnes, et la possession pouvant être de différents ordres – les amants « désirent » (*kanē*) les femmes mariées, dont sont « jaloux » (*atih*) leurs époux, qui les avaient convoitées (*kanē*) du temps où leurs frères rechignaient à les céder (*atih*) en mariage. En l'occurrence, s'agissant des territoires, c'est précisément parce que les Suruí s'en trouvaient privés – le plus souvent, parce qu'ils avaient dû abandonner leur village suite à un conflit avec certains de leurs ennemis – qu'il en « désiraient » un, et c'est leur désir qui provoquait la « jalousie » d'autres ennemis, ceux à proximité desquels ils tentaient de s'établir, à l'opposé de la région où vivaient les premiers. Toute l'histoire suruí au cours du xx<sup>e</sup> siècle est faite d'allers-retours, fuyant tantôt les Cinta-Larga ou les Nambikwara, leurs voisins au sud et à l'est vers les Zoró, Gavião et Arara au nord-ouest, tantôt en sens inverse. Il n'est pas envisagé qu'aucun de ces ennemis ait pu « désirent » (*kanē*) les lieux sur lesquels étaient établis les Suruí, précisément puisque ceux-ci se vivaient comme occupants précaires, s'étant glissés subrepticement dans un espace laissé temporairement vide par ceux qui le possédaient et y tenaient (*atih*), comme le prouvaient leurs attaques régulières, qui n'épargnaient aucune zone de la région que parcouraient les Suruí. Parmi les tâches du chef dans le choix d'un lieu pour établir un village, il y avait d'ailleurs l'exploration des alentours, pour vérifier qu'on n'y trouvait pas de traces d'un passage récent d'ennemis.

Or cette relation de « désir » du territoire s'est aujourd'hui inversée, notamment dans le contexte des projets environnementaux. Les Suruí,

ou plutôt les factions qui s'y engagent, disent être « jaloux » (*atĩh*) de leur territoire. Cette inversion s'était sans doute déjà opérée une vingtaine d'années plus tôt, dans le contexte de la démarcation de la Terre indigène Sete de Setembro et de son invasion par des colons, puisque les Suruí s'y trouvaient incontestablement en situation de premiers occupants. Cependant les projets environnementaux ont amené deux dimensions supplémentaires. D'une part, ils ont donné un contenu précis à cette attitude par rapport au territoire, correspondant étroitement à ce que le terme *atĩh* signifie lorsqu'il s'applique à des objets plus concrets : non seulement un refus de cession ou de partage, mais surtout une volonté de conservation avec une consommation différée. Boire la bière que l'on a produite sans en offrir, avoir des relations sexuelles avec son épouse, cela ne relève pas de la « possession jalouse » et ne sera pas décrit par le verbe *atĩh*, qui désignera plutôt le fait de disposer de ces biens et de ne pas en profiter, tout en empêchant autrui de le faire à sa place. Si ce terme décrit bien l'action des gens engagés dans des projets environnementaux, c'est que ceux-ci exigent qu'on laisse en place, exposées à la convoitise d'autres factions, des sources potentielles de revenus monétaires : les arbres de valeur marchande pour les bûcherons – dimension qui s'est accentuée lorsqu'au projet de reforestation s'est ajouté, en 2013, un projet de vente de crédits-carbone, valorisant le CO<sub>2</sub> stocké par la forêt de la Terre indigène Sete de Setembro. Les discours des participants aux projets insistent d'ailleurs sur leur frugalité dans l'exploitation des autres ressources forestières : ils s'efforceraient de ne prélever que le strict nécessaire de gibiers ou de fruits, en recourant au besoin à des techniques plus dangereuses, comme grimper aux arbres plutôt que de les abattre – ce qui, pour autant que j'ai pu le constater, restait surtout de l'ordre de la proclamation d'intention. D'autre part, alors que la lutte pour la démarcation de la Terre indigène avait rassemblé l'ensemble de la population, les projets environnementaux sont nés chez les Suruí dans une atmosphère de rivalité entre factions, notamment en raison de l'accaparement des ressources en bois par quelques hommes forts, au détriment notamment du jeune leader qui lança ces projets et de ses proches parents. Aussi, l'une des actions considérées comme les plus importantes politiquement avait-elle été de se faire reconnaître un secteur, au sein de la Terre indigène, comme appartenant en propre à la faction soutenant le projet. Lorsque, pour justifier leur engagement, les participants aux projets disent *toyh-kara-atĩh*, « nous tenons à

notre territoire », ils ont d'ailleurs soin d'utiliser un « nous exclusif de l'interlocuteur » (*toyh*)<sup>5</sup>, pour signifier que cet attachement les distingue et les oppose au reste de la population, prête à céder ses ressources aux bûcherons – ce qui peut bien apparaître comme un acte généreux, même s'il s'agit d'une vente et du principal revenu monétaire de ces familles, dans la mesure où les profits du trafic de bois sont très majoritairement captés par les propriétaires de camions et de scieries. Protéger une nature, ou plutôt « sa nature » (*xi-kara*), c'est donc d'abord la délimiter contre d'autres possesseurs possibles, s'abstenir de l'exploiter et l'exhiber à leur convoitise.

Si ce renversement du rapport au territoire, de « désir » à « possession jalouse », a été rendu possible par la pacification, l'insertion dans le système de la propriété juridique et enfin par les offres de paiements pour services environnementaux, certains éléments en étaient en germe dans le rôle même du chef. Son rôle ne s'arrêtait pas au partage du territoire en secteurs entre ses parents et alliés : il y avait certaines ressources sur lesquelles il conservait un droit d'usage prioritaire. Il s'agissait de la récolte de noix du Brésil vertes – exigeant l'abattage de l'arbre – et de la pêche à la nivrée, qui épuisaient rapidement un stock, impossible à reconstituer à plus ou moins long terme – un an dans le cas de la pêche, définitivement pour le noyer. Ces activités devaient être ouvertes par le chef, au moyen d'une formule rituelle, demandant à *Palob*, « Notre-Père-à-Tous », personnage mythologique ayant le premier accompli ces gestes, de ne pas se fâcher, sans quoi une tempête (*ġarba atâr*, « un temps furieux ») se serait déchaînée, rendant impossibles ces tâches – l'abattage étant dangereux par grand vent, exposant à la chute de lourdes noix de Brésil, et la pluie faisant déborder les ruisseaux de pêche. Aussi le chef était-il qualifié de *ġarba-iway*, « maître du temps ». Or il n'est pas sans intérêt de souligner que le terme surui *ġarba* présente une polysémie assez semblable à celle du mot « temps » en français : il désigne à la fois le temps chronologique – par extension du sens premier de « jour » – et le temps météorologique. En qualifiant le chef de « maître du temps », on laissait donc aussi entendre que celui-ci exerçait un contrôle fort sur le rythme de la vie sociale, à travers l'organisation de ces activités, mais aussi plus largement à travers le déplacement des villages ou la limitation qu'il tentait d'imposer aux entreprises guerrières. Imposer à un groupe de parents de ne pas consommer immédiatement un stock de bois de valeur, au profit de bénéfices à plus long terme, c'est donc agir d'une manière

qui évoque fortement les « maîtres du temps » du passé. Ainsi, pour les premiers individus à s'engager dans des projets environnementaux, il y avait là l'occasion de restaurer à leur profit une forme d'autorité ancienne – celle que le trafic de bois, unanimement considéré comme facteur de désordre social (afflux d'argent facile, jalousies, alcoolisme, etc.) avait contribué à ruiner.

Par conséquent, lorsqu'il s'agissait de déterminer un espace pour mettre en œuvre ces projets, ce qui était compris comme sélectionner et délimiter une « nature » à protéger, c'était nécessairement au nom d'un leader, un « maître du temps », que ce geste devait être fait, et cette « nature » allait être « la sienne », c'est lui qui allait en imposer le rythme – de fait, les campagnes de plantation de pousses d'arbres, occasions d'inviter des parents à y travailler et de leur distribuer des salaires, furent convoquées chaque année par le maître de cette nature. Et dans la mesure où les financeurs devaient y participer, il fallait s'assurer que cette nature puisse aussi leur convenir.

Le cas de la mise en place de ce projet de protection de la nature chez les Suruí me semble ainsi exemplaire de l'importance des modes de relation aux êtres non-humains et des possibilités de reconfiguration historique et contextuelle de ces relations, ainsi que l'a montré Philippe Descola (1996 ; 2005, p. 497-531). Ce genre de réinterprétation du concept de « nature » est d'ailleurs probablement appelé à se multiplier au fur et à mesure que des populations étrangères au naturalisme occidental sont confrontées à des propositions ou des demandes de protection des ressources environnementales que recèlent leurs territoires.

## BIBLIOGRAPHIE

- DESCOLA, Philippe, 1999, « Constructing Natures: Symbolic ecology and social practice », p. 82-102 in Philippe Descola & Gíslí Pálsson (eds): *Nature and Society. Anthropological perspectives*, Londres, Routledge.
- , 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

## NOTES

1. Les Suruí du Rondônia, ou *Païter*, sont une population indigène du sud de l'Amazonie brésilienne, comptant environ 1200 individus, vivant sur la Terre indigène Sete de Setembro à la frontière entre les États du Rondônia et du Mato Grosso, et parlant une langue de la famille tupi-mondé. Leur premier contact pacifique avec la société nationale brésilienne remonte à 1969. Mes recherches ont été menées chez eux en 2005-2007, 2013 et 2015.

2. Texte original : *Esse aqui o mato que escolhei pra o projeto de nosso clã, eu com meu pessoal. Aquela natureza, você gosta dela ? Será que essa natureza tá bom pra reflorestação ? O Suiço vai gostar disso ?*

3. En l'occurrence, le site du village, à proximité duquel il fallait que le projet soit localisé, n'avait jamais été choisi en fonction de son sol, puisqu'il s'agissait d'une ancienne plantation caféière établie par des colons illégaux, que les Suruí avaient reconquise au début des années 1980, village devenu difficilement déplaçable du fait de la construction d'un poste de santé et d'une école.

4. La traduction du terme « arbre » était au moins aussi équivoque que celle de « nature » : les financeurs du projet entendaient initialement par là des arbres de grande taille, quand les Suruí traduisent ce terme par *ihbáh* qui signifie d'abord « fruit », et qui a été utilisé pour désigner les arbres qu'achètent les bûcherons (*ihbáhigayey*, « ceux qui cueillent les *ihbáh* »), dans la mesure où il s'agit d'une activité de collecte de produits forestiers. Par conséquent, les Suruí demandèrent que soient avant tout plantés des arbres fruitiers, fussent-ils de petite taille et non-indigènes (orangers, etc.).

5. En outre le verbe *atih* est étymologiquement lié au nom *atih*, « compassion », qui désigne le sentiment qui unit un groupe de parents, et plus particulièrement les ascendants et descendants réels en ligne patrilinéaire, par opposition à leurs parents classificatoires ou utérins. « Tenir à sa nature », c'est donc affirmer un lien plus fort avec les êtres qui peuplent cet espace, végétaux et animaux, que celui que pourraient entretenir d'autres humains avec eux.



# UNE CONCLUSION

Extraits de la leçon de clôture de l'enseignement  
de Philippe Descola au Collège de France

par  
Eliza LEVY  
*réalisatrice*

## LEITMOTIV : RÉENCHANTER LES MONDES

Ce que Philippe Descola a mis en lumière, la multiplicité des ontologies et par là même la relativité de la nôtre, offre un incroyable souffle sur le feu des imaginaires poétiques et politiques de notre temps. C'est un socle pour forger des histoires, des mythes nouveaux, dans une rigueur salvatrice.

Écrire, avec des mots, avec des images, écrire juste. Faire naître des récits qui éclairent, déconstruisent et dépassent le grand partage Nature/Culture. Partir de cette extraordinaire boîte à outils qui nous est offerte par le travail conceptuel de Philippe Descola pour agencer de nouvelles fables ; des centaines, des milliers, neuves, pour frapper inlassablement le mur du naturalisme, jusqu'à ce qu'il explose et que, enfin, nous sortions du *Thanatocène* (Fressoz et Bonneuil, 2013, p. 141).

Ne serait-ce pas là, finalement, un des plus beaux défis pour le cinéma, fils du naturalisme, que de tenter d'atteindre à restituer d'autres visions du monde ? Dans chacun de mes films, j'essaie de réconcilier l'humain avec le sensible. Je tente de redonner vie à ce que l'on voit, et d'imaginer ce que nos yeux ne voient pas ; faire surgir la magie pour réenchanter notre monde.

Depuis quelque temps, je fabrique un film qui adapte et adopte le travail de Philippe Descola. Je veux le rendre accessible au plus grand

nombre et que l'objet filmique devienne un vecteur de discussion entre humains. À mon sens, sa pensée est un cheval de Troie dans l'hyperfragmentation qu'a produite la structure naturaliste qui régit notre monde commun. Ce regard anthropologique peut permettre de sortir la conscience écologique de son isolement et d'irriguer, de révolutionner par là même toute la pensée.

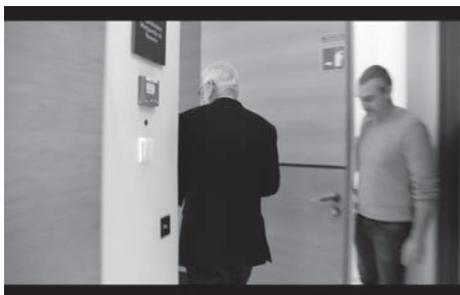
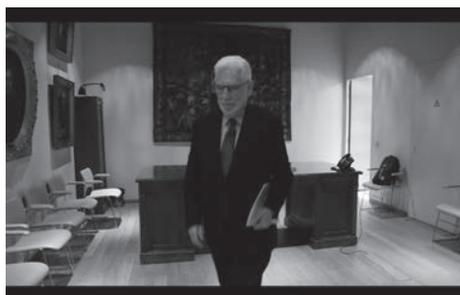
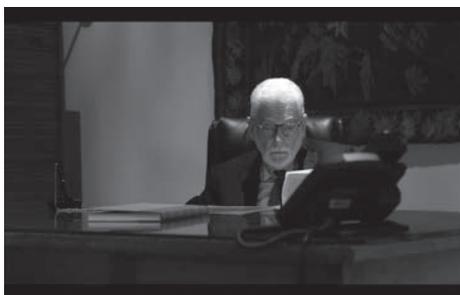
J'ai découvert son travail scientifique dans *La Composition des mondes* alors que je venais de commencer l'adaptation pour le petit écran du roman de Wajdi Mouawad, *Anima*. Une série dont le principe est le décentrement visuel et la remise en cause de la place surplombante de l'humain occidental au sein du vivant. Dans leur livre, Philippe Descola et Pierre Charbonnier me dévoilaient le nom de l'urgence que j'avais à adapter le roman. Je fus saisie. Immédiatement, je me lançai dans des recherches documentaires. Je rencontrai les chercheurs français (ils sont nombreux dans les pages de ce livre) qui travaillent à partir de l'enseignement de Philippe Descola, et confrontai mes propositions à leurs expériences. Chacun avait un champ ou un terrain différent ; chacun avait eu une épiphanie différente ; chacun avait développé un point de vue. Petit à petit, je parvins ainsi à avoir une vision générale de cette nouvelle pensée qui réformait l'Occident de l'intérieur, et c'est ici que la vision du film put émerger : suivre, à rebours, la course d'une goutte de pétrole depuis la particule que nous respirons jusqu'au jour de son extraction des entrailles de la terre. Je proposais à Philippe Descola d'écrire un texte que nous mettrions en scène depuis cette idée pour repenser le rapport Nature/Culture. Une dualité dont l'Anthropocène signale avec force qu'elle n'est plus vraiment adaptée à la situation présente.

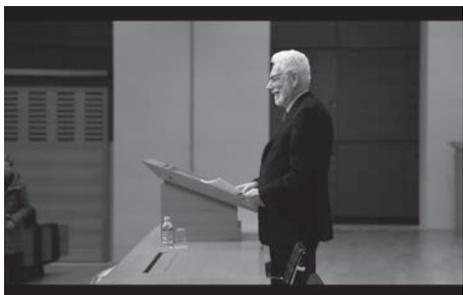
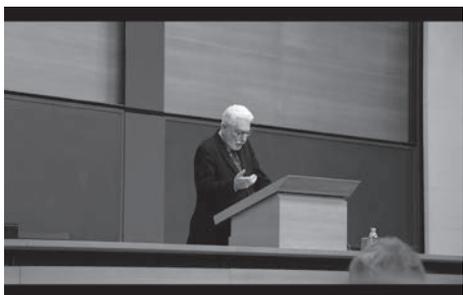
Un voyage-rêve pour mettre en image la fausse transparence du réel et révéler ce que le fétiche naturaliste fait à nos vies.

Les photogrammes qui suivent sont extraits d'une vidéo de la leçon de clôture de Philippe Descola au Collège de France, faite dans le cadre de mon travail de recherche documentaire. Ils sont adossés aux mots de la conclusion de Philippe Descola, après vingt ans d'enseignement.



« [...] si j'ai placé la matrice des relations ontologiques au premier plan, par contre aucune des variantes qu'elle fait apparaître à son niveau – à savoir l'animisme, le naturalisme, le totémisme, l'analogisme – et aucune des variantes isolables dans d'autres systèmes qui en sont ses transformations – dans les ordres sociologique, épistémique, cosmologique ou spatiotemporel – n'est dotée d'une quelconque prééminence sur les autres. C'était là une exigence que je m'étais fixée dès le début de l'entreprise afin de produire un modèle d'intelligibilité des faits sociaux et culturels qui restât le plus neutre possible par rapport aux présupposés de notre propre ontologie, le naturalisme, qualifié ici comme l'une des variantes possibles dans les manières d'objectiver le monde, ni plus ni moins. [...] Et le moyen que j'ai choisi pour ce faire, un groupe de transformation ontologique produit par les opérations hypothétiques d'un hypothétique sujet transcendantal, était, de ce fait, adéquat à mon objectif qui n'était pas de métamorphoser une valeur autochtone en un concept analytique ou de faciliter la translittération ontologique ou encore de proposer un contre-modèle philosophique issu d'une reconfiguration d'énoncés locaux, mais bien de résoudre un problème ancien que l'anthropologie a hérité du droit comparé, à savoir la question de la compatibilité et de l'incompatibilité structurelles entre certains types de pratiques, d'institution, et d'idéologies.





La seule voie qui m'a paru possible pour ce faire est de bricoler des modèles permettant de détecter et de déployer les prémisses ontologiques qui sous-tendent des régimes de pratique et qui semblent infuser certains collectifs d'un style distinctif.

L'avenir dira si un tel programme tient ses promesses, s'il permet de mieux discerner des régularités, des stabilisations, voire des orientations, dans le chaos apparent des conduites humaines et dans la diversité des associations avec des non-humains sur lesquelles ces conduites offrent des indices. Car la tâche n'est pas terminée, et je ne suis pas seul à la mener. Elle m'a procuré en tout cas au fil des ans d'intenses satisfactions et le plaisir renouvelé d'en exposer les résultats dans cette enceinte. C'est avec cette remarque presque hédoniste que je prends congé, en remerciant pour leur présence attentive ceux qui m'ont accompagné tout au long des cours, en remerciant aussi la foule des collègues et des amis – ils sont nombreux dans cet amphithéâtre – qui, en partageant généreusement avec moi leur savoir et leurs intuitions, ont contribué à faire du travail de la pensée un exercice un peu moins solitaire. »

## BIBLIOGRAPHIE

- FRESSOZ, Jean-Baptiste et Christophe BONNEUIL, 2013, *L'Événement Anthropocène : La terre, l'histoire et nous*, Paris, Seuil, 304 p.
- DESCOLA, Philippe, 2019, « Qu'est-ce que comparer ? (2018-2019) », *Leçon de clôture, chaire « Anthropologie de la nature »*, 27 mars 2019, Paris, Collège de France (en ligne : <https://www.college-de-france.fr/site/philippe-descola/course-2019-03-27-14h00.htm>).
- DESCOLA, Philippe et Pierre CHARBONNIER, 2014, *La Composition des mondes*, Paris, Flammarion, 378 p.
- MOUAWAD, Wajdi, 2012, *Anima*, Arles/Montréal, Actes Sud/Leméac, 394 p.



# LISTE DES CONTRIBUTEURS

## COORDINATION

Geremia COMETTI, ethnologue, spécialiste des Q'ero des Andes péruviennes, est maître de conférences et directeur de l'Institut d'ethnologie de la Faculté des sciences sociales de l'université de Strasbourg où il enseigne notamment l'anthropologie de la nature depuis 2017, et il est chercheur au laboratoire « Dynamiques européennes » (DynamE, UMR 7367). Ses recherches principales portent sur les relations que les collectifs humains entretiennent avec la nature et le changement climatique. Il a notamment publié *Lorsque le brouillard a cessé de nous écouter. Changement climatique et migrations chez les Q'eros des Andes péruviennes* (2015, Berne, Peter Lang).

Pierre LE ROUX, ethnologue, spécialiste de l'Asie du Sud-Est, est professeur des universités et membre du laboratoire « Sociétés, acteurs et Gouvernement en Europe » (SAGE, UMR 7363 CNRS & université de Strasbourg). Il enseigne depuis 2012 à l'Institut d'ethnologie de Strasbourg, notamment sur l'ethnoscience, l'ethnozoologie, l'utilisation des milieux et la surnature. Depuis 1985, successivement membre de plusieurs unités de recherche CNRS, il effectue des recherches dans diverses sociétés d'Asie du Sud-Est, notamment les Jawi de Thaïlande du Sud parmi lesquels il a vécu plus de dix ans, en zone de guérilla, sujets de sa thèse de doctorat dans une approche monographique, dirigée par Georges Condominas et soutenue à l'EHESS. De janvier 2004 à juin 2007, basé au Cambodge, ayant créé et dirigeant la première unité de recherche scientifique sur la prostitution et le trafic humain en Asie du Sud-Est, il élargit ses recherches à l'esclavage et à la sexualité en quête des causes et facteurs historiques et culturels expliquant l'ampleur de la prostitution, du proxénétisme et du trafic humain dans cette région. Il a soutenu à l'EHESS une habilitation à diriger des recherches en 2012 sur ce sujet, sous le parrainage de Philippe Descola. Auteur de nombreux

livres, articles, chapitres de contribution et communications, et de plusieurs films ethnographiques, il a codirigé une douzaine d'ouvrages collectifs thématiques sur l'Asie du Sud-Est et édité ou réédité scientifiquement une dizaine d'ouvrages ethnographiques classiques, introuvables ou restés inédits.

Tiziana MANICONE, après des études en science politique (université Federico II de Naples, Italie), a été associée pendant plus de dix ans à un cabinet d'experts comptables et d'avocats de Naples. Assistante de la chaire d'Anthropologie de la nature et du Laboratoire d'anthropologie sociale de 2011 à 2016, elle est aujourd'hui l'assistante de l'administrateur du Collège de France.

Nastassja MARTIN est anthropologue. Dans le cadre de sa thèse de doctorat dirigée par Philippe Descola et soutenue à l'École des hautes études en sciences sociales, elle vécut deux ans avec les Gwich'in, chasseurs du nord-est de l'Alaska. Le livre qui en est issu, *Les Âmes sauvages* (Paris, La Découverte, 2016), a reçu le prix de l'Académie française en 2017. Depuis 2014, elle entreprend une recherche comparative entre les deux rives du détroit de Béring. Elle travaille actuellement avec les Even de la région d'Icha, dans l'est du Kamtchatka. Elle vient de publier un récit littéraire sur le sujet (*Croire aux fauves*, Verticales, 2019), et travaille actuellement à l'écriture de son troisième livre d'anthropologie, chez La Découverte. Elle coréalise avec Mike Magidson depuis 2017 un diptyque documentaire (Point du Jour/Arte) sur son terrain de recherche au Kamtchatka.

## ARTISTE AUTEUR DE LA PEINTURE DE COUVERTURE

Anais PITALIER est artiste-peintre et restauratrice de tableaux. Formée à La Rochelle à l'académie Jean-Louis Chollet (techniques de peinture à l'huile), à dix-huit ans elle poursuit des études de restauration de tableaux au Palazzo Spinelli à Florence, Italie, où elle obtient en 2006 le diplôme de restauratrice de peintures sur chevalet de l'Istituto per l'Arte e il Restauro Palazzo Spinelli et où elle travaille pendant sept ans comme assistante. Elle collabore avec Antonio Casciani et Anna Monti pour le nettoyage d'un repeint du XIX<sup>e</sup> siècle au microscope sur un tableau du XVII<sup>e</sup> de Matteo Roselli, dépôt du Palazzo Pitti, Florence ; avec Lorenzo Conti et Elisabeth Cudognato « Vergine con Santi », église de San Miniato, Pise, début du XVII<sup>e</sup>, 2,70 m x 3,50 m, pour une restauration complète et un ré-entoilage expérimental au kevlar pour parution future ; avec Daniele Rossi et Lorenzo Conti, Essai de Vasari, conservation, musée de San Gimignano, pour le ré-entoilage expérimental al Opificio delle Pietre Dure de la

Madonna col Bambino, Giovanni Antonio Bazzi, musée national de Sienne ; avec Sandra Freschi e Nicola Mc Gregor pour la restauration d'une œuvre d'Artemisia Gentileschi et d'une œuvre d'A. Baldini Duomo di Pistoia, musée des Offices, Florence. Lors de ses collaborations de restauratrice en atelier, la proximité avec des œuvres majeures de la Renaissance et du Moyen Âge (Vasari, Gentileschi) l'a ouverte aux techniques anciennes européennes. Elle commence un travail de recherche et de copiste. Dorure à la feuille, préparation des couleurs avec les fleurs, les pierres, utilisation d'éléments naturels comme matières de création l'inspirent. Elle est primée par le Rotary International « Talents d'or 2010 » et est sélectionnée pour un échange professionnel avec l'Australie en Tasmanie. Elle y enseigne les techniques picturales médiévales à des étudiants australiens des Beaux-arts à l'University of Arts (Launceston) et organise des expositions de ses œuvres (Golburun Street Gallery). En 2011, elle est invitée d'honneur du plus grand salon des arts et artisanats australiens, The Tasmanian Craft Fair. De retour en France, elle anime de 2013 à 2015 une galerie-atelier au grand parc du Puy du Fou, des ateliers pour le musée Historial de la Vendée, des ateliers « découverte » dans des collèges et lycées de Vendée, et elle effectue expertises et restaurations pour plusieurs villes de Vendée. Elle expose à Paris, au Canada (Montréal) et en Vendée où elle obtint en 2013 le Prix de la Main d'or décerné par la chambre des Métiers et de l'Artisanat, et bientôt aux États-Unis (Colorado, Californie). Son atelier est aux Sables-d'Olonne où elle poursuit son activité de restauratrice de tableaux et enseigne les techniques de peinture européennes, agréée par l'État en 2018, tout en consacrant beaucoup de son temps à la création ([www.anaispitalier.com](http://www.anaispitalier.com)). Attirée par l'ethnologie, inspirée par la vision anthropologique de la nature proposée par Philippe Descola, elle est diplômée d'une licence d'ethnologie de l'Institut d'ethnologie de l'université de Strasbourg obtenue en 2017.

## CONTRIBUTEURS

Olivier ALLARD, maître de conférences à l'École des hautes études en sciences sociales et membre du Laboratoire d'anthropologie sociale, travaille depuis une douzaine d'années sur le delta de l'Orénoque (Venezuela et Guyana). Il a été formé en anthropologie à Paris et à Cambridge et s'est notamment intéressé au deuil et aux pratiques funéraires en lien avec les débats anthropologiques sur la parenté et les émotions, ainsi qu'à l'usage des documents bureaucratiques et aux transformations politiques régionales.

Esteban ARIAS, anthropologue, doctorant au Laboratoire d'anthropologie sociale (Collège de France, EHESS, CNRS, PSL) et documentaliste à temps partiel à la Bibliothèque nationale de France, a fait des études d'anthropologie sociale à la Pontificia Universidad Católica del Perú et à l'École des hautes études en sciences sociales de Paris où il a obtenu son master et prépare sa thèse de doctorat sous la direction de F.-M. Renard-Casevitz et Ph. Descola. Attaché au LAS, ses recherches portent sur la sémiogonie, l'ontologie du son et la fabrication de la personne chez les Matsigenka (Amazonie péruvienne). Au total, l'auteur a accompli vingt-deux mois de terrain auprès des Matsigenka.

Hélène ARTAUD, docteur en anthropologie sociale de l'École des hautes études en sciences sociales, maître de conférences au Muséum national d'histoire naturelle de Paris et membre de l'UMR 208 Institut de recherche pour le Développement-IRD & MNHN PaLoc (« Patrimoines locaux et Gouvernance »), est directrice de la collection « Natures en sociétés » aux éditions du Muséum national d'histoire naturelle. Elle donne des enseignements centrés sur l'anthropologie maritime et de l'environnement. Ses recherches explorent la variété des formes d'interactions des sociétés humaines avec le milieu maritime, en insistant plus particulièrement sur leurs fondements sensibles et épistémologiques ainsi que sur leur devenir et leurs transformations dans le contexte des « aires marines protégées ». Les recherches menées récemment dans le cadre du projet comparatif « Une étude comparative des savoirs et perceptions locales des zones coralliennes incluses dans les territoires maritimes français » (Collège de France et Fondation de France) l'ont amenée à s'intéresser plus précisément aux soubassements affectifs des politiques de conservation de la nature, particulièrement celles portant sur les espèces animales. Elle est notamment l'auteur de *Poïétique des flots. Une anthropologie sensible de la mer dans le Banc d'Arguin (Mauritanie)* (Paris, Pétra 2018) et a dirigé les ouvrages collectifs *The Sea Within. Marine tenure and cosmopolitical debates* (Copenhague, IWGIA, 2018) et *Leurrer la nature* (Cahiers d'Anthropologie Sociale, Paris, L'Herne, 2013).

Sophie ASSAL est ingénieur d'études au Centre national de la recherche scientifique français (CNRS). Après avoir été secrétaire de rédaction pour le *Journal de la Société des américanistes* pendant dix ans, elle devint en 2013 membre du Laboratoire d'anthropologie sociale et dirige depuis lors la bibliothèque Claude-Lévi-Strauss.

Noël BARBE est anthropologue, chercheur à l'Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain (CNRS-EHESS) et conseiller pour l'ethnologie au ministère de la Culture. Ses travaux portent sur les formes de présence du passé et leur politisation, la politique de l'art, l'épistémologie politique des savoirs ethnographiques, les expériences de l'anticapitalisme. Engagé dans des dispositifs culturels, sa pratique est attentive aux effets de pouvoir qui y sont à l'œuvre, comme aux prises qu'ils peuvent permettre pour une micro-politique émancipatrice et critique, ne serait-elle que temporaire.

*Maurice BLOCH is Professor Emeritus of Anthropology at the London School of Economics and Political Science (London). He has carried out fieldwork among irrigated rice cultivators and shifting agriculturalists in Madagascar, and in other parts of the world including Japan. Partly thanks to his French background, he has combined British and French approaches and was instrumental in introducing the revival of French Marxist theory to British anthropologists. His areas of interest have included ideology, ritual and language.*

Julien BONHOMME est maître de conférences en anthropologie à l'École normale supérieure de Paris. Il a effectué sa thèse de doctorat sous la direction de Philippe Descola et a mené des enquêtes de terrain au Gabon et au Sénégal. Il est notamment l'auteur de *Le Miroir et le crâne. Parcours initiatique du Bwete Misoko* (2006), *Les Voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine* et, avec Julien Bondaz, de *L'Offrande de la mort. Une rumeur au Sénégal* (2017).

Jean-Daniel BOYER, docteur en sciences économiques, maître de conférences, agrégé de sciences économiques et sociales, est doyen de la Faculté des sciences sociales de l'université de Strasbourg et a été directeur adjoint du laboratoire DynamE (Dynamiques européennes, UMR 7367 CNRS & université de Strasbourg). Il est notamment l'auteur de *Comprendre Adam Smith* (Paris, Armand Colin, 2011). Ses recherches portent sur la naissance de l'économie politique au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle et sur sa structuration en tant que science.

*Marc BRIGHTMAN is Professor of Anthropology at the University of Bologna (Italy). He obtained his PhD in social anthropology from the University of Cambridge (2007). He has carried out fieldwork among the Trio, Wayana and Akuriyo in Suriname and French Guiana, and in Sicily, and has published on a range of subjects including leadership, shamanism, perceptions of time and space, forest governance and*

ownership. He is principal investigator of a European Research Council-funded project on the use of international finance to fund sustainable development projects.

Robert BRIGHTMAN is Professor Emeritus in the Department of Anthropology at Reed College (United Kingdom). He conducts research on hunter-gatherer societies and on Algonquian peoples and languages, serves as a consultant for tribal attorneys, and publishes short fiction. Recent publications include the introduction to “Man—with Variations”: Interviews with Franz Boas and Colleagues by Joseph Mitchell (Prickly Paradigm Press, 2017) and “I am afraid you misunderstand yourself’: Goldenweiser’s individual and Kroeber’s superorganic” (Hau. Journal of Ethnographic Theory, 2017).

Pierre CHARBONNIER est philosophe, chargé de recherches au CNRS, membre du Laboratoire interdisciplinaire d’étude des réflexivités. Après une thèse sur l’histoire et l’épistémologie de l’anthropologie de la nature (*La Fin d’un grand partage*, CNRS Éditions, 2015), il consacre désormais ses travaux à l’actualisation de la théorie politique face au changement climatique. Il a contribué à l’ouvrage d’entretien de Philippe Descola, *La Composition des mondes*, et codirigé avec Gildas Salmon et Peter Skafish un ouvrage collectif sur le tournant ontologique : *Comparative Metaphysics* (Rowman and Littlefield, 2017).

Bernard CHARLIER est anthropologue. Il a soutenu une thèse de doctorat à l’université de Cambridge (Royaume-Uni, 2011) sur les relations entre des éleveurs nomades de Mongolie et les loups. Ses recherches ont donné lieu à la publication d’une monographie intitulée *Faces of the Wolf. Managing the Human. Non-human Boundary in Mongolia* (Brill, 2015). Il a été boursier de la Fondation Fyssen au Laboratoire d’anthropologie sociale (LAS) dans le cadre d’une recherche sur les animaux consacrés en Mongolie. Il a également travaillé comme rédacteur en chef de la revue internationale de sociologie des religions *Social Compass* avant de réaliser une recherche sur la migration des éleveurs nomades en Mongolie financée par le Fonds belge de la recherche scientifique (FNS-FNRS). Il est aujourd’hui maître de conférences invité au Laboratoire d’anthropologie prospective (LAAP) de l’université catholique de Louvain-la-Neuve (Belgique).

Gilles CLÉMENT a fondé l’Atelier Acanthe en 1985. Il s’est installé de façon indépendante en tant qu’artiste en 2000, en cotraitance avec les ateliers de paysage. Le concept de « jardin en mouvement », né d’une expérimentation dans son propre jardin, trouve une application dans le parc André Citroën

dès 1986. L'ouvrage éponyme paraît en 1991. D'autres ouvrages abordent des concepts importants : *Le Jardin planétaire* (exposition à la Villette en 1999-2000), *Le Tiers-Paysage* (2003). L'exposition itinérante « Toujours la vie invente », créée en 2013, sera présentée à Lausanne en 2019. Le parc André Citroën (en co-conception), le Domaine du Rayol dans le Var, les jardins de Valloires dans la Somme, le parc Matisse à Lille, le jardin du musée du quai Branly - Jacques Chirac à Paris, le toit de la base sous-marine de Saint-Nazaire font partie des projets les plus connus. Enseignant à l'ENSPV (École nationale supérieure de paysage, Versailles et Marseille) de 1980 à 2012, Gilles Clément a été titulaire de la chaire annuelle de création artistique du Collège de France en 2011-2012. Il poursuit aujourd'hui une activité d'enseignant vacataire sous forme d'ateliers en Italie, en Espagne et en France.

Paul CODJIA est doctorant en anthropologie à l'EHESS sous la direction d'Alexandre Surrallés. Il conduit des recherches chez les Wampis (Jivaro) du nord de l'Amazonie péruvienne depuis 2012. Son travail porte sur l'articulation entre la sphère rituelle et le domaine du politique au prisme d'une analyse de la dimension affective des interactions sociales.

Salvatore D'ONOFRIO est professeur à l'université de Palerme, chargé de cours à l'École des hautes études en sciences sociales et membre du Laboratoire d'anthropologie sociale (Collège de France, EHESS, CNRS, PSL) au sein duquel il coordonne les *Cahiers d'Anthropologie sociale* et le groupe de travail « Archives du Nouvel An à Paris ». Parmi ses dernières publications : *Le Sauvage et son double* (2011), *Les Fluides d'Aristote* (2014) et *Le Matin des dieux* (2018). Il a coordonné l'édition de deux ouvrages de Françoise Héritier : *Une Pensée en mouvement* (2009) et *Sida. Un défi anthropologique* (2013), et il a dirigé chez L'Herne le cahier consacré à Françoise Héritier.

Hiav Yen DAM est doctorante en anthropologie sociale et en ethnologie à l'EHESS, rattachée au Laboratoire d'anthropologie sociale (Collège de France, CNRS, EHESS, PSL). Sous la direction de Philippe Descola, sa thèse de doctorat porte sur la manière dont un même espace – la forêt tropicale – est perçu et pratiqué par différents acteurs – Tlay (Li en chinois), écologues, biologistes de la conservation, gibbons –, et sur ce que la menace d'extinction pesant sur l'un d'entre eux – le gibbon de Hainan (*Nomascus hainanus* [Thomas, 1892]) – entraîne comme reconfigurations dans les relations entre les différents acteurs au sein et aux alentours de la réserve naturelle nationale de Bawangling (île de

Hainan, Chine). Au carrefour de l'anthropologie de la nature, de l'anthropologie des sciences – en particulier de l'écologie scientifique et de la biologie de la conservation – et de l'anthropologie politique, son travail propose de réfléchir à la manière de constituer l'extinction en objet d'étude pour l'anthropologie afin de contribuer au débat sur l'Anthropocène et sur la Sixième extinction de masse, en développant une « anthropologie de l'extinction ».

Pierre DÉLÉAGE, anthropologue, est chercheur au Laboratoire d'anthropologie sociale. Il a étudié l'apprentissage des chants cérémoniels des Sharanahua d'Amazonie occidentale (*Le Chant de l'anaconda*, 2009), les inventions d'écritures rituelles chez les Indiens d'Amérique du Nord (*Inventer l'écriture*, 2013) et les anthropologies inversées développées par les Indiens des Andes (*Lettres mortes*, 2017).

Mireille DELMAS-MARTY est juriste, professeure honoraire au Collège de France (chaire d'études juridiques comparatives et internationalisation du droit) et membre de l'Académie des sciences morales et politiques. Elle est, depuis 2012, présidente de l'Observatoire Pharos du pluralisme des cultures et des religions. Assistante de cours de la faculté de droit de Paris en 1967, elle soutient en 1969 sa thèse de doctorat de droit, intitulée *Les Sociétés de construction devant la loi pénale*, à l'université Paris II sous la direction de Robert Vouin. Elle obtient en 1970 l'agrégation en droit privé et en sciences criminelles et est professeure des universités à Lille 2 (1970-1977), Paris XI Jean Monnet (1977-1990) et Panthéon-Sorbonne (1990-2002). En novembre 2002, elle est nommée au Collège de France. Membre de l'Institut universitaire de France de 1992 à 2002, ancienne intervenante à l'EHESS et directrice de l'École doctorale de droit comparé de Paris (1997-2002), elle fonde en 1991 l'Association de recherches pénales européennes (ARPE). Membre du Haut conseil de la science et de la technologie depuis 2006, administratrice de la Bibliothèque nationale de France, elle enseigne dans de nombreuses universités étrangères (Bangui, 1978 ; Sao Paolo, 1980 ; Maracaibo et Montréal, 1983 ; Bruxelles et Florence, 1997) ainsi qu'à l'Académie de droit européen (1997) et à l'Institut universitaire européen (2001-2002). En 1998, elle est professeure invitée à l'université de Cambridge. Elle est membre du Comité consultatif national d'éthique de 2003 à 2008. En 2018, elle fait partie des premiers signataires du Pacte « finance-climat ». De 1981, à 1986, elle est membre de la Commission de réforme du code pénal mise en place et présidée par Robert Badinter. De 1988 à 1990, après le succès de la gauche aux élections législatives, elle est nommée par le garde des Sceaux Pierre Arpaillange

présidente de la Commission « Justice pénale et droits de l'homme ». Membre, de 1992 à 1993, du Comité de réflexion sur la création d'une juridiction pénale internationale, elle a exercé les fonctions de coordinatrice du comité d'experts de l'Union européenne sur le projet « *Corpus Juris* » de droit pénal européen entre 1996 et 1999 et de présidente du comité de surveillance de l'Office européen de lutte anti-fraude. Docteur *honoris causa* des universités de Liège (1992), Urbino (1994), Uppsala (1995), Pékin (1996), Londres et Louvain (2002), membre de l'Académie royale de Belgique (1990) et de l'Académie universelle des cultures (1999), elle est grand officier de l'ordre national du Mérite (2013) et de la Légion d'honneur (2016). Parmi ses nombreuses publications : *Le Mariage et le divorce* (Paris, PUF, 1971) ; *Pour un droit commun* (Paris, Seuil, 1994) ; *Trois défis pour un droit mondial* (Paris, Seuil, 1998) ; *Leçon inaugurale au Collège de France : études juridiques comparatives et internationalisation du droit* (Paris, Fayard, 2003) ; *Les Forces imaginantes du droit : I. Le Relatif et l'universel* (Paris, Seuil, 2004), II. *Le Pluralisme ordonné* (2006), III. *La Refondation des pouvoirs* (2007), IV. *Vers une communauté de valeurs* (2011) ; *Résister, responsabiliser, anticiper ou comment humaniser la mondialisation* (Paris, Seuil, 2012) ; *Aux quatre vents du monde. Petit guide de navigation sur l'océan de la mondialisation* (Paris, Seuil, 2016).

Grégory DESHOULLÈRE, doctorant au Laboratoire d'anthropologie sociale (Collège de France, EHESS, CNRS, PSL) et chercheur sous contrat à la London School of Economics (Royaume-Uni), travaille depuis 2010 en Amazonie équatorienne. Il s'intéresse aux expériences collectives et personnelles de gestion de la sorcellerie, aux conditions de transformation d'une tradition ésotérique (chamanisme), aux mutations des organisations sociales et politiques amérindiennes, ainsi qu'aux différents usages de l'écriture à la périphérie de l'État.

Philippe ERIKSON est professeur d'anthropologie à l'université Paris Ouest-Nanterre et rédacteur en chef du *Journal de la Société des américanistes*. Il a séjourné plusieurs années sur le terrain avec les Matis en Amazonie brésilienne et avec les Chacobo d'Amazonie bolivienne, et il a fait quelques incursions dans l'ethnologie finalisée en entreprise. Il est l'auteur de près de deux cents publications, dont un bon nombre peut être considéré comme un dialogue au long cours avec Philippe Descola.

Carlos FAUSTO est professeur d'anthropologie au Musée national de l'université fédérale de Rio de Janeiro (Brésil) et chercheur senior du Conseil brésilien pour le développement de la science et de la technologie (CNPq). Depuis les années 1980, il mène des recherches de terrain, sur divers sujets,

auprès des peuples autochtones de l'Amazonie. Il a été professeur invité dans plusieurs universités américaines et européennes et a publié, entre autres, *Warfare and Shamanism in Amazonia* (2012). Son nouveau livre intitulé *Art effects. Image, Agency and Rituel in Amazonia* sera publié en 2020.

Miriam FURTADO HARTUNG, née à Porto Alegre (Brésil), a obtenu son doctorat au musée national de l'université fédérale de Rio de Janeiro en 2000. Professeure à l'université fédérale de Santa Catarina, elle a été chercheuse invitée au Laboratoire d'anthropologie sociale (École des hautes études en sciences sociales, Collège de France, CNRS, PSL) en 2011-2012. Ses domaines d'intérêt et de recherches sont la parenté, le mariage et la famille en général, et plus particulièrement dans des communautés quilombolas surtout dans les régions Sud et Nord du Brésil.

Laurent GABAIL ethnologue, est maître de conférences à l'université Toulouse-Jean Jaurès. Il mène des recherches ethnographiques chez les Bassari (Guinée) depuis 2006 et ses travaux portent sur des questions de parenté, d'âge et de génération, ainsi que sur le rituel d'initiation masculine.

Françoise GRENAND est ethnologue amérindianiste. L'essentiel de sa recherche s'est déroulé en Guyane française parmi les Amérindiens wayâpi et palikur du fleuve Oyapock, ainsi qu'au Pará et à l'Amapá, Brésil, parmi les *Caboclos* des berges de l'Amazone et du Rio Negro. Elle s'est intéressée à la lexicographie et à la tradition orale. Elle a enseigné dans de nombreux contextes : création d'une école publique bilingue en milieu amérindien en Guyane ; premiers cours d'anthropologie à l'université de Manaus au retour de la démocratie ; cours d'ethnolinguistique dans divers DEA, spécialement à l'université d'Orléans. Auteur de nombreux travaux scientifiques, elle a notamment publié *Et l'Homme devint jaguar. Univers imaginaire et quotidien des Indiens Wayâpi de Guyane* (Paris, L'Harmattan, 1985) ; *Dictionnaire wayâpi-français, lexique français-wayâpi. Guyane française* (Paris, Peeters-SELAF, 1989) ; *Indiens de Guyane : Wayana et Wayampi de la forêt* (Paris, Autrement, 1998). Aujourd'hui directeur de recherche émérite au Centre national de la recherche scientifique, elle rédige une *Encyclopédie wayâpi des mots et des savoirs*.

Pierre GRENAND est ethnologue amérindianiste. Si l'essentiel de sa recherche s'est déroulé en Guyane française et en Amazonie brésilienne, la codirection du grand programme européen « Avenir des peuples des forêts tropicales » lui a

permis d'élargir son regard au Cameroun et au Vanuatu. Ses champs de recherche de prédilection couvrent l'ethnohistoire et l'ethnoécologie, principalement celles des Wayäpi de Guyane. Après avoir allié enseignements divers, directions de programme pluridisciplinaires et autorat de nombreuses publications scientifiques dont *Ainsi parlaient nos ancêtres. Essai d'ethnohistoire waïpi* (Paris, ORSTOM, 1982) et *Introduction à l'étude de l'univers wayäpi. Ethnoécologie des Indiens du Haut-Oyapock, Guyane française* (Paris, SELAF, 1980), il s'apprête à publier l'imposant corpus des archives manuscrites inédites concernant la France et les Amérindiens de Guyane. Il est aujourd'hui directeur de recherche émérite à l'Institut de recherche pour le développement (IRD).

Jacques GRINEVALD, philosophe, épistémologue et historien du développement scientifique et technologique, pionnier de la « décroissance », de l'écologie globale et de l'Anthropocène, est professeur honoraire de l'Institut de hautes études internationales et du développement (IHEID), après avoir été l'un des piliers de l'Institut universitaire d'études du développement (IUED) qui était rattaché à l'université de Genève. Sa longue carrière académique, commencée au service de presse et d'information de son *alma mater*, passe par la Faculté de droit puis la Faculté des sciences économiques et sociales. Nommé chargé de cours dans cette dernière en 1987, il ne fera pas carrière. Parallèlement, il enseigna, de 1980 à 2005, l'histoire de la technique à l'École polytechnique fédérale de Lausanne (EPFL) où il collabora au programme « Homme-Technique-Environnement » puis au STS. Membre de plusieurs sociétés savantes et associations de chercheurs (AAAS, History of Science Society, International Society for Ecological Economics, The World Council for The Biosphere, Ecoropa, Conseil Scientifique de Parcs Nationaux de France, etc.), il a été élu membre de la Geological Society of London en 2001, et est devenu membre de l'Anthropocene Working Group (Commission Internationale de Stratigraphie) en 2010. Il est le lauréat du *Nicholas Georgescu-Roegen Award 2015 in Unconventional Thinking* (TERI, New Delhi, Inde).

*Vanessa GROTTI is Part-Time Professor at the European University Institute in Florence (Italy), and has held research and teaching positions at the Collège de France, the London School of Hygiene and Tropical Medicine, and Oxford University. She obtained her PhD in social anthropology from the University of Cambridge in 2007. She has carried out fieldwork in Suriname and French Guiana among the Trio, Wayana and Akuriyo, and more recently in Sicily. Her publications cover a range of topics including first contacts, shamanism, religion, trade and objects, health and medicine, extractive industries, migration and human security.*

Jean GUILAINE est un archéologue français, spécialiste de la Préhistoire récente et de la Protohistoire. Il est professeur émérite au Collège de France, chaire de « Civilisations de l'Europe au Néolithique et à l'âge du bronze », période qu'il qualifie de « seconde naissance de l'homme », et membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Directeur d'études au CNRS puis directeur d'études à l'EHESS, Jean Guilaine, après avoir dirigé un grand programme pluridisciplinaire du CNRS sur les Pyrénées (1973-1978), a fondé en 1978 à Toulouse, avec l'ethnologue Daniel Fabre, le Centre d'anthropologie des sociétés rurales (plus tard renommé Centre d'anthropologie). Spécialiste des premières sociétés paysannes, il plaide en faveur d'études paléo-environnementales, donnant naissance à l'archéologie agraire. En 1980, il écrit un remarquable ouvrage de vulgarisation : *La France d'avant la France* (Paris, Hachette). En 1994, il publie un maître ouvrage sur la Méditerranée : *La Mer partagée. La Méditerranée avant l'écriture : 7000-2000 avant J.-C.* (Paris, Hachette). Il est membre correspondant de la Real Academia de la Historia (Madrid) et de l'Institut italien de Préhistoire (Florence) et docteur *honoris causa* de l'université de Barcelone. Il a obtenu le prix A. Rocheron (1977) et le prix Biguet (1981) de l'Académie française, le prix Gobert de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (1981), le prix Yvan Loiseau de l'Académie française (1985), le grand prix de l'Archéologie du ministère de la Culture (1985), le prix Diane Potier-Boès de l'Académie française (1995), et le prix Jacques de Morgan de l'Académie de Marseille (1995). Son œuvre écrite est importante (livres et articles), notamment, *Le Sentier de la guerre. Visages de la violence préhistorique* (Paris, Le Seuil, 2001, traduit en espagnol et en anglais) avec J. Zammit, *Archéologie, science humaine. Entretiens avec Anne Lehoërff* (Paris, Actes-Sud/Errance, 2011), *La Seconde naissance de l'Homme. Le Néolithique* (Paris, Odile Jacob, 2015), *Les Chemins de la Protohistoire. Quand l'Occident s'éveillait (7000-2000 avant notre ère)* (Pazris, Odile Jacob, 2017), et il a également dirigé la publication de nombreux ouvrages collectifs, dont *La Préhistoire française, tome II, Les Civilisations néolithiques et protohistoriques de la France* (Paris, CNRS), *De Lascaux au Grand Louvre* (Paris, Errance) avec Christian Goudineau, et *Le Sacre de l'Homme, Homo sapiens invente les Civilisations* (Paris, Flammarion, 2007) avec Yves Coppens.

Philippe HAMMAN, professeur de sociologie de l'environnement et de la ville à l'Institut d'urbanisme et d'aménagement régional (IUAR), est assesseur scientifique de la Faculté des sciences sociales, directeur adjoint du laboratoire Sociétés, Acteurs, Gouvernement en Europe (SAGE, UMR 7363 CNRS & Université de Strasbourg) et porteur de la spécialité de master « Projets et

sociologie de l'aménagement, de l'urbain, des médiations et de l'environnement » (PSAUME). Il a publié quelque vingt-cinq ouvrages dont *Sociologie urbaine et développement durable* (De Boeck, 2012) et, avec Guillaume Christen, *Transition énergétique et inégalités environnementales* (Presses universitaires de Strasbourg, 2015). Il a codirigé, avec Isabelle Hajek, *La Gouvernance de la ville durable entre déclin et réinventions. Une comparaison Nord-Sud* (Presses universitaires de Rennes, 2015) ; avec Isabelle Hajek et Jean-Pierre Lévy, *De la ville durable à la nature en ville. Regards croisés Nord/Sud* (Presses universitaires du Septentrion, 2015) ; et avec Aurélie Choné et Isabelle Hajek, le *Guide des Humanités environnementales* (Presses universitaires du Septentrion, 2016), issu du programme 2013-2016 de la MSH Alsace « La nature à la lettre. Écritures et production des savoirs sur la nature en Europe ». Parmi les projets en cours, il anime avec Aurélie Choné un projet formation-recherche 2016-2018 du Centre interdisciplinaire d'études et de recherches sur l'Allemagne (CIERA) intitulé « Circulations et renouvellement des savoirs sur la nature et l'environnement en France et en Allemagne » ; et il coordonne en partenariat, pour le compte de l'université de Strasbourg, le réseau international Upper Rhine Cluster in Sustainability Research (<https://www.sustainability-upperrhine.info/home/>).

Vincent HIRTZEL, docteur en anthropologie sociale et en ethnologie de l'université de Paris x-Nanterre, est chargé de recherche au Centre national de la recherche scientifique et membre du centre « Recherche et enseignement en ethnologie amérindienne » du Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (LESC-EREA, CNRS-UPN, UMR 7186 CNRS & université Paris Ouest-Nanterre). Il a consacré ses recherches de terrain aux Yurakaré du piémont andin bolivien. Il s'intéresse plus particulièrement à l'articulation entre sociétés amazoniennes et andines dans une perspective autant ethnographique qu'ethno-historique.

*Tim INGOLD is Emeritus Professor of Social Anthropology at the University of Aberdeen (United Kingdom), and a Fellow of the British Academy and the Royal Society of Edinburgh. In 1999, following 25 years at the University of Manchester, Ingold moved to Aberdeen, where he established the UK's newest Department of Anthropology. Ingold has carried out fieldwork among Saami and Finnish people in Lapland, and has written on environment, technology and social organisation in the circumpolar North, the role of animals in human society, issues in human ecology, and evolutionary theory in anthropology, biology and history. In more recent work, he has explored the links between environmental perception and skilled practice. Ingold is currently working on the interface between anthropology, art and architecture. His*

*books include* The Perception of the Environment (2000), Lines (2007), Being Alive (2011), Making (2013), The Life of Lines (2015), Anthropology and/as Education (2017) and Anthropology: Why it Matters (2018).

José ISLA, ethnologue, spécialiste des Pewenche (Mapuche des montagnes) des Andes chiliennes, est maître de conférences à l'université du Chili où il enseigne l'anthropologie politique et l'ethnologie mapuche depuis 2010. Doctorant en anthropologie sociale à l'EHESS sous la direction de Philippe Descola, ses recherches principales portent sur la relation entre le lieu et la constitution du social dans la comarque mapuche de Haut Bio Bio (Chile). Il s'intéresse également aux relations que les collectifs humains entretiennent avec les non-humains et avec le paysage. Ses dernières publications font allusion à des discussions contemporaines d'ethnologie mapuche (Chungará, 2016) et aux tensions méthodologiques associées à l'ethnographie de l'école (Lo Cotidiano en la Escuela, Ed Universitaria, 2018).

Luc JALLOT, archéologue néolithicien, est membre du laboratoire Archéologie des sociétés méditerranéennes (UMR 5140 CNRS & université Paul Valéry-Montpellier III) basée à Montpellier et maître de conférences HDR à l'université Paul Valéry-Montpellier III où son enseignement porte sur l'archéologie préventive, l'archéologie expérimentale et les sociétés de la fin du Néolithique en Europe méditerranéenne. Ses recherches concernent cette période, et plus spécifiquement la question des transferts culturels et techniques en Méditerranée occidentale au III<sup>e</sup> millénaire. Il est l'auteur de nombreuses publications dans des revues nationales et internationales sur les formes de l'habitat, la théorie archéologique, la culture matérielle et les productions symboliques, notamment les stèles anthropomorphes. Sa participation à l'organisation de colloques régionaux et internationaux (UISPP, EAA) se double de l'animation de réseaux internationaux (« réseau Terre »). Avant tout chercheur de terrain, il dirige des chantiers de fouille en France et au Maroc. À ce titre, il dirige un programme interdisciplinaire du Labex « Archimède » intitulé « Confluences et mobilités au III<sup>e</sup> millénaire en Méditerranée occidentale : vers une modélisation des espaces culturels et des relations Sud-Nord ». Ses thématiques actuelles sont l'étude de l'art anthropomorphe, l'approche nominative des systèmes techniques et l'aide à l'interprétation en archéologie protohistorique ; le tout en lien avec les apports de l'anthropologie sociale, de la géographie humaine et des systèmes experts. Sa mission de chercheur et d'enseignant se double d'une activité démarrée beaucoup plus tôt d'artiste plasticien, de *performer* et de poète.

Frédéric KECK est directeur de recherche au Laboratoire d'anthropologie sociale (Collège de France, Centre national de la recherche scientifique, École des hautes études en sciences sociales). Après des études de philosophie à l'École normale supérieure de Paris et d'anthropologie à l'université de Berkeley (États-Unis), il a effectué des recherches sur l'histoire de l'anthropologie et sur les questions biopolitiques contemporaines posées par la grippe aviaire. Il a dirigé le département de la recherche du musée du quai Branly - Jacques Chirac entre 2014 et 2018 et a publié *Claude Lévi-Strauss, une introduction* (Pocket-La découverte, 2005), *Lucien Lévy-Bruhl, entre philosophie et anthropologie* (CNRS Éditions, 2008) *Un Monde grippé* (Flammarion, 2010) et (en codirection avec N. Vialles) *Des Hommes malades des animaux* (L'Herne, 2012). Il a reçu la médaille de bronze du CNRS en 2012.

*Eduardo KOHN is the author of the book How Forests Think, which has been translated into several languages. It won the 2014 Gregory Bateson Prize and was short-listed for the 2018 Prix littéraire François Sommer. His ongoing research in the Amazon is concerned with how to think with "thinking" forests for our times of anthropogenic climate change and ecological fragmentation. He teaches Anthropology at McGill University (Canada).*

Romain LAHAYE a tout d'abord étudié la sociologie et l'anthropologie à l'université de Lille 1. Il a obtenu un master recherche en archéologie et histoire à l'université de Rennes 2, avec les arts pariétaux pour spécialisation, plus précisément durant la période gravettienne (environ 31 000 et 22 000 ans AP), sous le tutorat de Romain Pigeaud. Il est actuellement en 3<sup>e</sup> année de doctorat à l'université de Paris 1-Panthéon Sorbonne sous la direction de Jean-Loïc Le Quellec où il étudie les interprétations rituelles des arts rupestres sud-africains, en articulant les données de terrain (iconographiques, archéologiques, anthropologiques) aux axiomes théoriques qui concourent à l'élaboration de ces interprétations.

Nicolas LAINÉ, docteur en ethnologie de l'université Paris Ouest-Nanterre (2014), membre associé au Laboratoire d'anthropologie sociale (Paris), est actuellement post-doctorant à l'Institut de recherche sur l'Asie du Sud-Est contemporaine (IRASEC, Bangkok). Spécialiste des relations homme-animal, ses recherches sont à la croisée de l'anthropologie de la nature et de la conservation. Il a publié plusieurs articles sur la communauté inter-espèces homme/éléphant en Asie du Sud et en Asie du Sud-Est et a coédité avec

T. B. Subba *Nature, Environment and Society. Conservation, Governance and Transformation in India* (New Delhi, Orient Blackswan, 2012). Nicolas Lainé mène aujourd'hui ses recherches sur les questions de santé et d'environnement et le lien entre biodiversité et diversité culturelle. Dans le cadre d'une anthropologie désanthropocentrée, ses recherches le conduisent à mener des réflexions sur la co-construction et le partage de savoirs entre humains et animaux.

Bruno LATOUR est sociologue, anthropologue et philosophe des sciences. D'abord assistant de Jean-Jacques Salomon au CNAM, enseignant à l'École des mines de Paris, de 1982 à 2006, puis à l'Institut d'études politiques de Paris dont il est aujourd'hui professeur émérite. Il a publié sur l'anthropologie des Modernes et sur le nouveau régime climatique. Toutes les références et la plupart des articles sont accessibles sur son site [www.bruno-latour.fr](http://www.bruno-latour.fr).

Frédéric LAUGRAND est professeur à l'université catholique de Louvain (Belgique). Il est l'auteur de *Mourir et renaître. La réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'est canadien* (PUL/CNWS, 2002). Avec J. Oosten, il a coédité de nombreux ouvrages dans différentes collections du Nunavut Arctic College : *Interviewing Inuit Elders; Inuit Perspectives of the Twentieth Century and Memory and History in Nunavut*. Il est aussi le coauteur avec J. Oosten de *The Sea Woman* (Alaska University Press, 2009), de *Inuit Shamanism and Christianity: Transitions and Transformations in the XX<sup>th</sup> Century* (MQUP, 2010), de *Hunters, Predators and Prey. Inuit Perceptions of animals* (Berghahn Books, 2014), et de *Inuit, Oblate missionaries and Grey Nuns in the Keewatin, 1865-1965* (MQUP, 2018).

Pierre LEMONNIER est anthropologue et ancien directeur de recherche au CNRS, membre du Centre de recherche et de documentation sur l'Océanie (CREDO, UMR 7308 CNRS & Aix-Marseille Université, Marseille). Après des travaux d'anthropologie économique et de technologie culturelle chez les producteurs de sel de la côte Atlantique (*Les Salines de l'Ouest*, 1980 ; *Paludiers de Guérande*, 1984), il a entrepris l'étude monographique de groupes Anga de Papouasie-Nouvelle-Guinée : Baruya et Ankave (associé à Pascale Bonnemère, CNRS, avec qui il a publié *Les Tambours de l'oubli*, 2007). Ses travaux ont notamment abordé les rites mortuaires (*Le Sabbat des lucioles*, 2006) et la culture matérielle (*Elements for an Anthropology of Technology*, 1992 ; *Technological Choices*, 1993 ; *Mundane Objects. Materiality and Non Verbal Communication*, 2012). Ses recherches actuelles portent sur le rôle des objets et des actions matérielles dans les rituels d'initiation masculine des Anga.

Jean-Loïc LE QUELLEC est docteur en anthropologie et ethnologie et en préhistoire. Directeur de recherche émérite au Centre national de la recherche scientifique, il est membre de l'Institut des mondes africains (IMAF, UMR 8171 CNRS, IRD-UMR 243, EHESS, EPHE, université Paris 1 Panthéon-Sorbonne & Aix-Marseille Université). Mythologue et préhistorien, il est l'auteur de plus de quarante ouvrages et d'environ cinq cents articles. Il a fortement contribué à renouveler l'approche des arts rupestres sahariens et récemment cosigné avec Bernard Sergent un *Dictionnaire critique de mythologie* (Paris, Éditions du CNRS, 2017) devenu un ouvrage de référence.

*Professor Sir Geoffrey LLOYD is Emeritus Professor of Ancient Philosophy and Science at the University of Cambridge where he was Master of Darwin College from 1989 to 2000. His interests in ancient Greek and Chinese philosophy and science have increasingly pushed him towards comparative studies drawing on social anthropology, evolutionary psychology, ethology and cognitive science, as in Cognitive Variations: Reflections on the Unity and Diversity of the Human Mind (Oxford, 2007) and Being, Humanity and Understanding (Oxford, 2012). His most recent monograph is The Ambivalences of Rationality: Ancient and Modern Cross-cultural Explorations (Cambridge, 2017).*

Eliza LEVY, née à Genève en 1978, réalisatrice, opératrice et scénariste, est diplômée de l'université Paris VIII en cinéma (2003) où elle poursuit ses études sous la direction de Jean-Louis Comolli. Elle apprend dans le même temps son métier de documentariste en filmant la scène hip-hop à la fin des années 1990 : captations, clips, films de tournées. En 2004, elle tourne et réalise un documentaire de 52 mn, *Les Chevaux de sable*, qui raconte le tournage d'un film du point de vue des chevaux, ce qui l'amène sur le tournage d'*Alexandre* d'Oliver Stone. Elle rencontre Oxmo Puccino en 2006. S'ensuit une collaboration de cinq ans durant laquelle elle réalisera presque toutes les images d'Oxmo Puccino (clips, captation, documentaires...). Elle met en scène dans un même temps des programmes de télévision sur le cinéma et la musique, avant de faire ses débuts en fiction avec un épisode de la saison 4 d'*Engrenages* (Canal +) pour Internet et *Kairos*, un court métrage avec Reda Kateb qu'elle écrit et produit également (2014). Depuis lors, elle développe des scénarios pour le cinéma et la télévision et elle adapte notamment en série *Anima* de Wajdi Mouawad avec Atlantique Productions et les films du Bal, ou encore le roman *L'Écuyer mirobolant* de Jérôme Garcin. Elle prépare actuellement un documentaire long métrage, *La Fausse transparence du réel*, en collaboration avec Philippe Descola.

Marie MAUZÉ, directrice de recherche au Centre national de la recherche scientifique, est membre du Laboratoire d'anthropologie sociale (Collège de France, CNRS, EHESS, PSL). Spécialiste des sociétés amérindiennes de la côte nord-ouest d'Amérique du Nord, elle a plus particulièrement travaillé chez les Kwakwak'awakw de Colombie-Britannique (Canada). Elle est notamment l'auteur d'un ouvrage intitulé *les Fils de Wakai. Une histoire des Indiens Lekwiltq* (Éditions recherches sur les civilisations, 1992). Avec Marine Degli, elle a publié *Arts premiers. Le temps de la reconnaissance* (Gallimard, 2000). Elle a dirigé la publication de *Present is Past. Some Uses of Tradition in Native American Societies* (University Press of America, 1997) et codirigé avec Michael Harkin et Sergei *Coming to Shore. Northwest Coast Ethnology, Traditions and Visions* (University of Nebraska Press, 2004). Elle a participé à l'édition critique d'œuvres de Claude Lévi-Strauss dans la « Bibliothèque de la Pléiade » (Gallimard, 2008).

Martin MICHALON est ancien élève de l'École normale supérieure de Lyon et agrégé de géographie. Il achève actuellement une thèse de géographie à l'École des hautes études en sciences sociales, au sein du Centre Asie du Sud-Est (CASE, UMR 8170 CNRS, EHESS, INALCO & PSL Université). Ses recherches portent sur la géopolitique du tourisme dans la région du lac Inlé (État shan, Birmanie), sur la manière dont cette activité a été mobilisée par les régimes dictatoriaux et post-dictatoriaux successifs pour asseoir leur influence sur ce territoire périphérique, sur celle dont les minorités ethniques locales concurrentes se la sont réappropriée pour appuyer leurs revendications politiques, symboliques et territoriales.

Bernard MOIZO, socio-anthropologue, est détenteur d'un doctorat en France (université Paris x-Nanterre, 1984) sur les traitements du corps dans les cérémonies funéraires en Australie et d'un PhD. en Australie (Australian National University Canberra, 1991) qui aborde les questions identitaires dans une communauté aborigène du nord-ouest de l'Australie. Recruté en 1989 à l'Institut de recherche pour le développement (IRD), alors dénommé Office de la recherche scientifique et technique outre-mer (ORSTOM), il est aujourd'hui directeur de recherche et directeur de l'UMR « Gouvernance, Risque, Environnement, Développement » basée à Montpellier (GRED, UMR IRD & université Paul Valéry-Montpellier III). Il est également vice-président de la Commission des sciences sociales de l'IRD. Ses séjours de terrain de longue durée concernent l'Australie (1984-88), la Thaïlande (1989-1993), Madagascar (1994-1998), le Laos (2002-2007) et le Maroc (2011,

2012, 2014). Ses thématiques de recherche traitent des relations entre sociétés et milieux au sens large, notamment des aspects sociaux de l'ethnoscience, dynamiques et crises socio-environnementales, perceptions et représentations identitaires, usages et pratiques en milieux forestiers, relations États/minorités, impacts locaux des politiques nationales, dynamiques participatives et effets induits des programmes de développement rural, savoirs locaux et innovations identitaires, tourisme communautaire et écotourisme. Il est coéditeur scientifique d'un ouvrage qui vient d'être publié aux éditions de l'IRD : *Habiter la forêt tropicale au XXI<sup>e</sup> siècle*.

Baptiste MORIZOT est maître de conférences en philosophie à l'université d'Aix-Marseille et membre junior de l'Institut universitaire de France. Ses travaux, consacrés aux relations entre l'humain et le vivant, s'appuient sur des pratiques de terrain. Il est l'auteur des *Diplomates. Cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant* (Wildproject, 2016, « prix François Sommer » 2017 et « prix de la Fondation de l'écologie politique » 2016) ; *Sur la piste animale* (Actes Sud, 2018) et *Esthétique de la rencontre*, avec Estelle Zhong Mengual (Seuil, 2018).

Éric NAVET, professeur d'ethnologie émérite à l'Institut d'ethnologie de la Faculté des sciences sociales de l'université de Strasbourg, a enseigné dans les universités d'Oran (Algérie), de Paris VII et de Strasbourg, ainsi qu'à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS). Il est membre du laboratoire Sociétés, Acteurs, Gouvernement en Europe (SAGE, UMR 7363 CNRS & université de Strasbourg). Docteur en ethnohistoire de l'université de Paris V René-Descartes et docteur d'État en anthropologie à l'École des hautes études en sciences sociales de Paris, élève de Georges Devereux, de Jean Guiart, de Jean Malaurie et de Robert Jaulin, depuis 1971 il effectue des recherches parmi les Amérindiens subarctiques du Canada (Ojibwé et Innu) et chez les Teko de Guyane française. Les thèmes qu'il privilégie sont l'écologie humaine, l'ethnohistoire, la tradition orale, le chamanisme et l'anthropologie politique. Ses champs de recherche privilégiés sont l'ethnohistoire, l'ethnoécologie et les modes d'être, de penser et d'agir (notamment autour du thème du chamanisme et des environnements visibles et invisibles) et les revendications identitaires et territoriales des peuples autochtones. Il est notamment l'auteur de *L'Occident barbare et la philosophie sauvage. Essai sur le mode d'être et de penser des Indiens Ojibwé* (Paris, Homnisphères, 2007) ainsi que d'une centaine d'articles et communications scientifiques. Il a récemment codirigé deux ouvrages collectifs avec Pierre Le Roux et Karen Hoffmann-Schickel : *Résistances culturelles et*

*revendications territoriales des peuples autochtones* (Connaissances et Savoirs, 2015) et *Sous la peau de l'ours. L'humanité et les ursidés : approche interdisciplinaire* (Connaissances et Savoirs, 2017).

*Emiko OHNUKI-TIERNEY (Ōnuki Emiko in Japan), native of Japan, specializes in symbolic and historical anthropology. Using Japanese culture and history as examples, she has been working on the symbolic longue durée, with a focus on aesthetic and symbolic power that contribute to communicative opacity. She has studied Detroit Chinese, Sakhalin Ainu and the Japanese. She has published 16 single authored books (ten in English, five in Japanese, and one in French). Her more recent work has been translated into ten languages. She teaches at the University of Wisconsin, Madison.*

Alfonso OTAEGUI est docteur en anthropologie de l'École des hautes études en sciences sociales de Paris (EHESS), avec une thèse sur l'art verbal des Ayoreo (Chaco paraguayen) dirigée par Philippe Descola. Il fut lauréat d'une bourse de recherche de la Fondation Fyssen à l'université de Californie (Berkeley, États-Unis) et *Fellow* de la Alexander von Humboldt Foundation à la Philipps-Universität de Marburg (Allemagne). Actuellement, il est chercheur au Centro de Estudios Interculturales e Indígenas de la Pontificia Universidad Católica de Chile, dans le cadre du projet international de recherche « Anthropology of Smartphones and Smart Ageing » coordonné à l'University College de Londres.

Romain PIGEAUD, docteur en archéologie préhistorique du Muséum national d'histoire naturelle, professeur certifié de lettres modernes, chercheur associé au Centre de recherche en archéologie, archéosciences, histoire (CReAAH, UMR 6566 CNRS et université de Rennes 1) et au Centre de recherches sur les arts et le langage (UMR 8566 CNRS & EHESS), est spécialiste de l'art paléolithique. Il fut lauréat d'une bourse de recherche de la Fondation Fyssen à l'université de Valence (Espagne). Après avoir étudié la grotte Mayenne-Sciences (Mayenne) pour son doctorat, il a dirigé et codirigé l'étude de la grotte Margot (Mayenne), du Sorcier (Dordogne) et des Gorges (Jura). Il a réalisé l'étude complète des plaquettes gravées de la grotte Rochefort (Mayenne) et dirigé celle des blocs gravés de la grotte des Gorges. Soucieux de promouvoir sa discipline, il a ouvert un chantier-école dans la grotte Margot afin de former les étudiants aux problématiques de l'étude de l'art des cavernes et publié de nombreux ouvrages de vulgarisation à destination de la jeunesse et du grand public. Le thème de ses recherches est l'analyse des sociétés de chasseurs-cueilleurs du Paléolithique et du Mésolithique européens sous l'angle des comportements symboliques : origines

et développement, traditions techniques et influences culturelles. Il mène une réflexion sur les modèles conceptuels (chronologies, styles, aires culturelles, cadres interprétatifs) et cherche à proposer de nouveaux modèles pour l'étude des comportements et expressions symboliques du Paléolithique moyen et supérieur. Directeur éditorial des éditions Errance/Actes Sud de 2008 à 2015, il a créé et dirige aujourd'hui les éditions Tautem. Il a publié de nombreux ouvrages personnels ou collectifs, rapports de fouilles et articles, notamment *La Grotte ornée Mayenne-Sciences (Thorigné-en-Charnie, Mayenne). Un exemple d'art pariétal d'époque gravettienne en France septentrionale* (Paris, Gallia Préhistoire, 46, 2004), *La Préhistoire dans l'Ouest. Des mammouths aux menhirs* (Rennes, Ouest-France, 2007) et *Lascaux* (Paris, CNRS Éditions, 2017, dessins et aquarelles de Jean-Claude Golvin). Il prépare actuellement une synthèse sur la Préhistoire française, à paraître en 2020 aux éditions PUF.

Alessandro PIGNOCCHI, ancien chercheur en sciences cognitives et en philosophie, s'est lancé dans la bande dessinée avec son blog, *Puntish*. Son premier roman graphique, *Anent-Nouvelles des Indiens Jivaros* (Steinkis), raconte ses découvertes et ses déconvenues dans la jungle amazonienne, sur les traces de l'anthropologue Philippe Descola. Dans les deux suivants, *Petit traité d'écologie sauvage* et *La Cosmologie du futur*, il décrit un monde où l'animisme des Indiens d'Amazonie est devenu la pensée dominante, et où un anthropologue jivaro tente de sauver ce qui reste de la culture occidentale. Dans une vie antérieure, il a publié chez Odile Jacob *L'Œuvre d'art et ses intentions* (2012) et *Pourquoi aime-t-on un film ? Quand les sciences cognitives discutent des goûts et des couleurs* (2015).

Sylvain PIRON est historien, directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales de Paris, membre du Centre de recherches historiques (UMR 8558 CNRS & EHESS), spécialiste de l'histoire intellectuelle du Moyen Âge. Ses travaux portent sur l'histoire de la pensée économique, de la politique médiévale et de la genèse des catégories économiques vues dans la longue durée. Il s'intéresse également aux dissidences spirituelles et aux parcours singuliers. Il a notamment publié *Dialectique du monstre. Enquête sur Opicino de Canistris* (Bruxelles, Zones sensibles, 2015) qui a obtenu le grand prix des Rendez-vous de l'Histoire de Blois en 2016, et *L'Occupation du monde* (Bruxelles, Zones sensibles, 2018).

Perig PITROU, anthropologue, ancien membre de la Casa de Velázquez, est directeur de recherche au CNRS et membre du Laboratoire d'anthropologie sociale du Collège de France où il a créé et dirige l'équipe « Anthropologie de

la vie » (avec Dimitri Karadimas). L'enquête ethnographique de longue durée qu'il mène parmi les populations amérindiennes d'Oaxaca (Mexique) vise à mettre en évidence les théories de la vie qui prévalent dans cette région du monde. Les résultats de ce travail sont présentés dans *Le Chemin et le champ* (Nanterre, Société d'ethnologie, 2016) et dans les ouvrages collectifs *La Noción de vida en Mesoamérica* (Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011) et *Montrer/Occulter. Visibilité et contextes rituels* (Paris, L'Herne, 2015). Dans le cadre des programmes qu'il a dirigés – « Des êtres vivants et des artefacts » (Fondation Fyssen), la pépinière CNRS-PSL, « Domestication et fabrication du vivant » et « La vie à l'œuvre » (PSL) –, il a publié plusieurs dizaines d'articles et numéro spéciaux de revue sur les biotechnologies. En 2016, il a reçu la médaille de bronze du CNRS pour ses recherches dans le domaine de l'anthropologie de la vie.

Philippe RICORDEL, diplômé en microélectronique, titulaire d'un MBA HEC et de HKUST, a mené de front jusqu'à récemment son activité photographique et sa carrière dans le monde industriel. Aujourd'hui photographe animalier, infatigable voyageur ayant vécu dans plusieurs pays, il sillonne le monde à la recherche d'images d'animaux sauvages. « *Si l'image est belle, alors au-delà du témoignage il y aura peut-être l'émotion, le supplément d'âme, qui permettra de mieux sensibiliser le spectateur à la nécessité de préserver ce que je lui offre à voir. Et si mon travail n'est qu'une parcelle infime de qu'il faudrait entreprendre, mais que celui-ci serve à ce que tout un chacun soit conscient de la nature qui l'entoure et de la nécessité absolue de la protéger, alors oui, j'aurais atteint mon but* ». Dans sa quête pour montrer la beauté des vastes espaces sauvages où la nature n'est pas encore « dominée » par l'Homme, il nous emmène autour du monde, passant des grues du Japon aux orangs-outans, des ours polaires aux jaguars, des kangourous aux manchots de l'Antarctique. La vidéo est également un outil qu'il utilise pour illustrer les histoires naturelles qu'il capte. Il est l'auteur de différents ouvrages techniques sur l'utilisation de logiciels de développement numérique aux Éditions Eyrolles : *Capture NX2 pour les photographes* (2008) ; *Capture NX2 par la pratique* (2010) et *Capture One par la pratique* (2016), et il a contribué à l'illustration d'ouvrages scientifiques, notamment celui dirigé par Karen Hoffman-Schickel, Pierre le Roux et Éric Navet : *Sous la peau de l'ours. L'Humanité et les ursidés : approche interdisciplinaire*, Paris, Connaissances et Savoirs, 2017). Plus particulièrement amoureux de l'Asie, il propose des séjours photographiques et naturalistes à des groupes de peu de personnes qu'il accompagne dans cette zone géographique avec le support de l'agence Natures du monde (<https://natures-du-monde.com>). Une sélection de ses photographies est proposée sur le site : <https://www.philippericordel.com/> et ses travaux sont diffusés par l'agence BiosPhoto.

Stéphen ROSTAIN est archéologue et directeur de recherche au CNRS (Centre national de la recherche scientifique). Il travaille depuis trente ans en Amazonie, particulièrement en Guyane et en Équateur où il a organisé et dirigé plusieurs programmes interdisciplinaires et internationaux. Il a également fouillé en France, au Mexique, au Guatemala, à Aruba (île néerlandaise de la mer des Caraïbes, située au large des côtes du Venezuela), au Surinam et au Brésil. Il s'est particulièrement intéressé à l'analyse du paysage à travers une approche d'écologie historique et également aux terrassements précolombiens, à la production céramique, à l'ethnoarchéologie, aux fouilles par décapage de grande surface. En 2013, il a organisé et présidé le 3<sup>e</sup> congrès international d'archéologie amazonienne, avec près de quatre cents participants à Quito. Il est l'auteur de près de trois cents publications parmi lesquelles une trentaine de livres, tant scientifiques que grand public. Il a en outre réalisé des expositions dans divers pays. Son dernier livre est *Amazonie. Les 12 travaux des civilisations précolombiennes* (Belin, 2017).

*Marshall SAHLINS is a Charles F. Grey Distinguished Service Professor of Anthropology Emeritus at The University of Chicago. He received a Ph.D. in social anthropology at Columbia University (1954) and has taught at the University of Michigan (1957-1973), and at the University of Chicago (1973-1997). The Pacific islands are his main field of research. His recent books include Confucius Institutes (Academic Malware, 2014); What Kinship is—and is not (2015); On Kings (2017, with David Graeber).*

*Fernando SANTOS GRANERO has been a senior staff scientist at the Smithsonian Tropical Research Institute (Panama) since 1994. He pursued undergraduate studies in anthropology at the Pontificia Universidad Católica del Perú (1980) and obtained a Ph.D. in social anthropology from the London School of Economics and Political Sciences (1986). He has conducted extensive fieldwork among the Yaneshas of Peruvian Amazonia. His publications include numerous articles on Yaneshas social organization, political leadership, shamanism, myth, ritual, and history. He has published and edited books on Yaneshas philosophies of power, Amazonian regional economies, Arawak history, indigenous forms of slavery, the occult life of things, and indigenous notions of wealth and well-being. He has also made important theoretical contributions to the topics of leadership and power, landscape and history, people-making and bodyscapes, culture and language, kinship and friendship, knowledge and corporeality, and sorcery and modernity.*

Geoffroy de SAULIEU, archéologue à l'Institut de recherche pour le développement (IRD), est membre du laboratoire « Patrimoine Locaux et globalisation » (PALOC, UMR 208 IRD & Muséum national d'histoire naturelle). S'il travaille actuellement en Afrique centrale, il a également participé et mené des recherches en Amazonie équatorienne, de 2002 à 2016, dans ou non loin des anciens terrains de Philippe Descola.

Bernard SELLATO, géologue (diplôme d'ingénieur de l'École nationale supérieure de géologie, Nancy, 1973) et historien (doctorat de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris, 1987), entra en 1992 au Centre national de la recherche scientifique comme ethnologue. Il fut, de 1999 à 2004, directeur de l'Institut de recherche sur le Sud-Est asiatique (IRSEA, unité mixte de recherche du CNRS et de l'université de Provence ; aujourd'hui IrASIA) à Marseille et, de 1999 à 2008, directeur de la rédaction de la revue bilingue d'aire culturelle *Moussons. Recherche en sciences sociales sur l'Asie du Sud-Est*. Centré sur Bornéo depuis 1973 et mobilisant linguistique, botanique et archéologie, son travail s'est intéressé, au fil des ans, aux nomades forestiers et à leur transition historique vers certaines formes d'agriculture et de sédentarité ; aux mythes, aux rites et aux cosmogonies de ces peuples chasseurs-cueilleurs ; à l'interface entre forêt tropicale et société et aux modes de gestion traditionnelle des ressources naturelles ; aux aspects environnementaux, techniques, sociaux, rituels et identitaires de la culture matérielle ; et au commerce des produits forestiers et à son impact sur les processus de longue durée de diffusion ethnoculturelle et de glissement identitaire le long des axes fluviaux de l'île. Auteur, directeur ou codirecteur d'une douzaine d'ouvrages et auteur de nombreux articles, il est directeur de recherche (DR1) émérite au CNRS, membre du Centre Asie du Sud-Est (CASE, UMR 8170 CNRS, EHESS, INALCO & PSL Université) à Paris.

Michel SERRES, philosophe, historien des sciences et homme de lettres (nombreux prix littéraires). Après l'École navale (Brest), il entre à l'École normale supérieure (rue d'Ulm), reçu 2<sup>e</sup> *ex aequo* à l'agrégation de philosophie. Pendant plusieurs années, il sert comme officier dans la Marine nationale avant d'obtenir un doctorat de lettres en 1968 et d'enseigner à l'université de Clermont-Ferrand aux côtés de Michel Foucault et Jules Vuillemin. Il participe à l'« expérience de Vincennes » avant d'enseigner aux États-Unis, avec l'appui de René Girard. À partir de 1969, il enseigne l'histoire des sciences à La Sorbonne et à l'université Stanford (États-Unis). Élu à l'Académie française le 29 mars 1990, il est nommé président du conseil scientifique de La Cinquième, « chaîne de télévision

de la connaissance, du savoir et de l'emploi » en 1994, et il tient la chronique quotidienne de l'émission « Le sens de l'info » sur France Info (Radio France) au côté de Michel Polacco, de 2004 à 2018. Il est grand officier de la Légion d'honneur et commandeur de l'ordre national du Mérite. Le premier volet de son œuvre porte sur la problématique morale des progrès de la science et de ses effets en réfutant tout déterminisme scientifique et en s'appuyant sur le principe d'incertitude de Werner Heisenberg, métaphore de la liberté et de l'inattendu. Le second volet présente le dépassement de l'industrie manufacturière par l'impact de la communication issue de et transformée par les découvertes scientifiques. Notamment dans ses cinq livres consacrés à Hermès, dieu grec des commerçants et de la communication, il tente une herméneutique des impacts de la science dans le monde contemporain. L'un de ses thèmes majeurs est celui du « contrat naturel ». L'échec de la conférence du Japon de 1982, en marge du G7, organisée pour réfléchir aux fondements d'une éthique universelle, l'amène à la question écologique *via* la philosophie du droit. Notant que tout ce qui n'est pas le genre humain est exclu de la déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, il pose le principe d'un nouveau droit, non exclusivement réservé à l'espèce humaine. Pas de droit de la nature, dit-il, sans un « contrat naturel ». La Terre, affirme-t-il, doit devenir un sujet de droit. Il a publié plus d'une soixantaine d'ouvrages dont *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques* (Paris, PUF, 1968) ; *La Naissance de la physique dans le texte de Lucrèce* (Paris, Éditions de Minuit, 1977) ; le cycle *Hermès : I. La Communication* (Paris, Éditions de Minuit, 1969), *II. L'Interférence* (idem, 1972), *III. La Traduction* (1974), *IV. La Distribution* (1977) ; *Le Contrat naturel* (Paris, François Bourin, 1990).

Carlo SEVERI, directeur d'étude à l'École des hautes études en sciences sociales et directeur de recherche au CNRS, est membre du Laboratoire d'anthropologie sociale (Collège de France, EHESS, CNRS, PSL) depuis 1985. Il a été *Getty Scholar* au Getty Institute for the History of Art and the Humanities de Los Angeles (1994), *Fellow* du Wissenschaftskolleg de Berlin (2002) et *Visiting Fellow* au King's College de l'université de Cambridge (2012). En 2016, il a été à nouveau élu *Getty Scholar* au Getty Institute for the History of Art and the Humanities de Los Angeles. En 2018, il a été *Visiting Professor* à la Villa I Tatti de l'université de Harvard (Cambridge, États-Unis). Il a publié *La Memoria rituale* (La Nuova Italia, Florence 1993 ; trad. esp. Abya Yala Ediciones, 1996) ; *Naven ou le donner à voir* (avec M. Houseman, CNRS Éditions et Éditions de la MSH, 1994 ; éd. angl., Brill, 1998) ; *Le Principe de la chimère* (Éditions de la rue d'Ulm/Éditions du musée du quai Branly, 2007 (ed. it., Turin, Einaudi, 2004 ; éd. esp.,

Buenos Aires, 2010 ; éd. américaine, *Hau Books & Chicago University Press*, 2015 ; éd. japonaise, Tokyo, 2017 ; éd. allemande, Berlin, 2018) ; et *L'Objet-Personne Une anthropologie de la croyance visuelle* (Paris 2017, éd. it., Turin, Einaudi 2018 ; éd. américaine, *Hau Books/Chicago University Press*, 2018). Il a dirigé plusieurs ouvrages collectifs dont le numéro spécial de *L'Homme* consacré à « Image et anthropologie » (2003) et celui de *Gradhiva* consacré à l'ambiguïté visuelle : *Pièges à voir, pièges à penser* (2011). Avec Julien Bonhomme, il a dirigé le numéro 5 des *Cahiers d'anthropologie sociale* (« Paroles en actes. Anthropologie et pragmatique », Paris, L'Herne, 2010), et avec Carlos Fausto le numéro 10 de ces mêmes Cahiers (« L'image rituelle », Paris, L'Herne, 2014).

Romain SIMENEL, ethnologue et anthropologue, chercheur à l'Institut de recherche pour le développement (IRD), étudie les relations entre sociétés et environnements, ou plus simplement entre humains et autres existants, sous deux angles, l'altérité et l'apprentissage, qu'il considère comme les deux piliers de la transmission culturelle. Actuellement en poste au laboratoire « Patrimoine Locaux et globalisation » (PALOC, UMR 208 IRD & Muséum national d'histoire naturelle) à Paris, ses dernières recherches portent sur les formes de transmission culturelle entre enfants qui se réalisent au contact de l'environnement. De la transmission de la langue, des savoirs apicoles ou encore de la pratique de la gravure rupestre entre enfants bergers, à celle de l'écriture arabe dans les écoles coraniques, ses terrains marocains et maintenant indiens lui permettent d'expliquer comment la dimension sociale, cognitive et langagière de l'esprit humain s'articulent dans l'expérience sensible de l'environnement.

Charles STÉPANOFF, anthropologue, est maître de conférences à l'École pratique des hautes études, titulaire de la chaire « Religions de l'Asie septentrionale et de l'Arctique », et membre du Laboratoire d'anthropologie sociale. Après avoir enseigné la littérature française à Saint-Petersbourg, il s'est engagé dans l'étude des traditions chamaniques sibériennes. Il mène également des recherches sur les relations entre hommes et animaux en contexte de chasse et d'élevage.

*Marilyn STRATHERN, is a former William Wyse Professor of Social Anthropology, and currently Life Fellow of Girton College, Cambridge. Her ethnographic forays are divided between Papua New Guinea and Britain. Apart from gender and kinship, she has written on reproductive technologies; intellectual and cultural property, and audit culture.*

Lucienne STRIVAY est anthropologue, professeur émérite à l'université de Liège (Belgique). Elle a notamment publié *Enfants sauvages. Approches anthropologiques* (Paris, Gallimard, 2006) et avec Catherine Mougenot *Le Pire ami de l'homme. De la garenne aux guerres biologiques* (Paris, La Découverte, 2011). Elle a dirigé avec Géraldine Le Roux l'ouvrage collectif bilingue *La Revanche des genres. Art contemporain australien* (Paris, AINU, 2007). Elle a préfacé la première traduction française par Frédéric Eugène Illouz de Lewis Henry Morgan, *Le Castor américain et ses ouvrages (1868)* (Paris, Les Presses du réel, 2010). Elle s'attache aux êtres et situations intermédiaires, susceptibles de controverses, ceux qui évoluent entre les systèmes de composition des mondes. Ses domaines de recherches sont l'épistémologie, l'histoire des concepts et des théories anthropologiques ; les critères de structuration, de transformation et de moralisation des taxinomies ; l'étude des relations entre l'homme et les non-humains en Europe classique et contemporaine ; la question du regard et de la représentation par l'image appliquée à la figure humaine des confins ; l'étude des articulations et des ruptures entre équilibre cosmologique et conditions de la figuration.

Alexandre SURRALLE est directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS), directeur de recherche au CNRS, membre du Laboratoire d'anthropologie sociale (LAS, Collège de France, CNRS, EHESS, PSL). Il a fait des études d'anthropologie à l'université autonome de Barcelone et à l'EHESS où il a passé sa thèse sous la direction de Philippe Descola (1998). Il a été enseignant ou chercheur invité dans plusieurs universités européennes et américaines. Il dirige l'équipe de recherche du LAS « Affectivité, perception, sensation : le corps agissant », et le projet ANR AMAZ *Configurations socio-spatiales, enjeux politiques et débats ontologiques en Amazonie* (ANR-17-CE41-0013), entre autres responsabilités. Il mène des enquêtes de terrain en Amazonie depuis 1991. Il a publié une centaine d'articles dans des revues spécialisés, chapitres de livres et plusieurs ouvrages, notamment *Au cœur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi* (Paris, CNRS & MSH, 2003), *The Land Within. Indigenous territory and perception of environment* (Copenhague, IWGIA, 2004), *Guía etnográfica de la Alta amazonia*, vol. VI (avec L. Uriarte, Lima, Panama & Washington/Lima : Smithsonian Tropical Research Institute/ Institut français d'études andines, 2007) et *Antropología de un derecho. El derecho a un territorio como derecho humano* (avec P. García Hierro, Copenhague, IWGIA, 2009).

Márnio TEIXEIRA-PINTO, né à São Paulo (Brésil), a obtenu son doctorat au musée national de l'université fédérale de Rio de Janeiro (1995). Professeur titulaire à l'université fédérale de Santa Catarina (Brésil), il a été *Visiting scholar* à l'université St-Andrews (Royaume-Uni, 1998-2000), *Fulbright Senior Professor* à l'université Wisconsin-Madison en 2007 et chercheur invité à l'École pratique des hautes études (2011-2012). Ses recherches et publications portent sur l'ethnologie américaniste, la théorie anthropologique et l'histoire de l'anthropologie.

Florencia TOLA est chercheur au Conseil national de la recherche scientifique et technique (CONICET) d'Argentine, enseignante à l'université de Buenos Aires et membre associée à l'équipe « Enseignement et recherche en ethnologie amérindienne » (EREA, CNRS). Elle a fait des études d'anthropologie à l'université de Buenos Aires et à l'EHESS où elle a soutenu sa thèse sous la direction de Philippe Descola en 2004. Depuis 1998, elle mène des enquêtes de terrain chez les Toba (Qom) du Grand Chaco sud-américain. Ses recherches portent sur la cosmologie, les ontologies, la notion de personne et le corps, la parenté et le territoire. Elle a publié divers articles dans des revues spécialisés, des chapitres de contribution à des ouvrages collectifs et plusieurs livres, notamment *Conceptions du corps et de la personne dans un contexte amérindien* (Paris, L'Harmattan, 2009), *Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-personas múltiples entre los qom (tobas) del Gran Chaco* (Buenos Aires, Biblos, 2010), *Reflexiones dislocadas. Pensamientos políticos y filosóficos qom* (avec Timoteo Francia, Buenos Aires, Rumbo Sur/FFyL, 2011), *Gran Chaco. Ontologías, poder y afectividad* (avec Medrano et L. Cardin, Buenos Aires Rumbo Sur/IWGIA, 2013), *El teatro chaqueño de las crueldades. Memorias qom de la violencia y el poder* (avec Valentín Suárez, IIGHI/Rumbo Sur, 2016) et *Filosofía qom. Teoría toba de la alteridad* (Buenos Aires, Las cuarenta, 2018). Elle dirige l'équipe de recherche de l'université de Buenos Aires (section d'ethnologie) « Núcleo de Etnografía Amerindia » et le projet PICT SECyT « Regímenes de historicidad, parentesco y cosmopolítica en comunidades indígenas de tres regiones argentinas: Gran Chaco, Piedemonte andino y Pampa-Patagonia » (PICT, 2016-2757) entre autres responsabilités.

Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, ethnologue, spécialiste de l'Amazonie aborigène, est professeur d'anthropologie sociale au Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brésil). Il a été « Simón Bolívar Professor » à l'université de Cambridge (Royaume-Uni) et directeur de recherche au CNRS français. Il est membre associé du Laboratoire d'ethnologie et

sociologie Comparative (université Paris-Ouest-Nanterre). Parmi ses principales publications, on trouve : *From the Enemy's Point of View* (1992) ; *A Inconstância da Alma Selvagem* (2002) ; *Métaphysiques cannibales* (2009) ; *The Relative Native* (2015).

Cédric YVINEC est ethnologue. Sa thèse de doctorat, portant sur les chants rituels des Suruí du Rondônia (Amazonie brésilienne), soutenue avec succès en 2011, a été dirigée par Philippe Descola. Ses recherches ont depuis porté sur l'anthropologie linguistique, les rituels et la mémoire historique en Amazonie, chez cette même population, puis chez les Guarayos de Bolivie.



# TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS . . . . .	p. 5
INTRODUCTION . . . . .	p. 7
TRAVAUX DE PHILIPPE DESCOLA . . . . .	p. 23
Olivier Allard, « Le palmier des marais. Remarques sur les usages d'un environnement inhabitable » . . . . .	p. 52
Esteban Arias, « L'angoisse des animistes. La nature sera intentionnelle ou ne sera pas. Des personnes et des maîtres dans la cosmologie matsigenka (Amazonie péruvienne) » . . . . .	p. 65
Hélène Artaud, « La mer que cachait la forêt. Anthropologie d'une nature discrète dans l'œuvre de Philippe Descola » . . . . .	p. 81
Sophie Assal, « Des archives d'ethnologues au Laboratoire d'anthropologie sociale » . . . . .	p. 91
Noël Barbe, « Devant la figuration » . . . . .	p. 101
Maurice Bloch, « Crayfish and participant observation » . . . . .	p. 117
Julien Bonhomme, « L'individu et le collectif. Parcours africaniste » . . . . .	p. 123
Jean-Daniel Boyer, « Nature de l'économie, économie de la nature » . . . . .	p. 135
Robert Brightman, « Lynx Head's bear: animism and wild pets in the Algonquian Subarctic » . . . . .	p. 147
Pierre Charbonnier, « Vertiges de la symétrie. Remarques tardives sur l'anthropologie de la nature » . . . . .	p. 169
Bernard Charlier, « Du territoire parcouru au paysage figuré. Se relier au pays natal quitté à travers la peinture et la photographie parmi des éleveurs nomades de Mongolie » . . . . .	p. 177
Gilles Clément, « L'acceptation de l'autre » . . . . .	p. 191
Paul Codjia, « Structure et sentiment ? Quelques réflexions à propos de l'affectivité dans un collectif amazonien » . . . . .	p. 195
Geremia Cometti, « Non humain, trop non humain ? » . . . . .	p. 211

Hiav Yen Dam, « Par-delà la dichotomie entre anthropologie et écologie :	
Un maître, un pionnier, un visionnaire » . . . . .	p. 229
Pierre Déléage, « Oniromancie sharanahua » . . . . .	p. 243
Mireille Delmas-Marty, « L'humanité n'est pas le centre de la Terre » . . . . .	p. 249
Grégory Deshoullière, « C'est l'intention qui compte. Variations sur le thème	
de la malignité en pays shuar (piémont amazonien de l'Équateur) » . . . . .	p. 257
Salvatore D'Onofrio, « L'échange par le don » . . . . .	p. 283
Philippe Erikson, « L'animisme anodin d'animaux anonymes.	
Humour et dérision dans quelques chants cynégétiques amazoniens » . . . . .	p. 297
Carlos Fausto, « La diversité en petits intervalles.	
Logique de variation en Amazonie » . . . . .	p. 315
Laurent Gabail, « Du pedigree au clone.	
Les enjeux de parenté du clonage des chevaux » . . . . .	p. 329
Pierre et Françoise Grenand, « Le guerrier, le jaguar et l'anthropophage.	
Variations sur trois figures wayäpi » . . . . .	p. 345
Jacques Grinevald, « De Lévi-Strauss à Descola à l'heure de l'Anthropocène » . . . . .	p. 357
Vanessa Grotti & Marc Brightman, « Comparison and difference.	
Kinship, nurture and personhood in Amazonia and the Mediterranean » . . . . .	p. 379
Jean Guilaine, « De la biologie à la culture. Retour sur une recherche pluridisciplinaire	
peu connue : la RCP 323 « Anthropologie et écologie pyrénéennes » . . . . .	p. 391
Philippe Hamman, « Heuristique de l'anthropologie de la nature	
pour la sociologie et les humanités environnementales » . . . . .	p. 409
Miriam F. Hartung et Márnio Texeira-Pinto, « Continuités, discontinuités et ontologie	
des formes sociales. Notes comparatives sur deux cas amazoniens » . . . . .	p. 433
Vincent Hirtzel, « Le sarcorampe enchaîné » . . . . .	p. 455
Tim Ingold, « Confession of a semiophobe » . . . . .	p.471
José Isla, « Antérieures, distants et différents.	
Les maîtres des lieux ( <i>ngen</i> ) chez les Mapuche » . . . . .	p. 485
Luc Jallot, « Le bruissement des pierres.	
À la recherche des non-humains minéraux » . . . . .	p. 503
Frédéric Keck, « Les formes du stockage chez les chasseurs de virus » . . . . .	p. 529
Eduardo Kohn, « A genuine vocation: The concept-work of Philippe Descola	
in times of planetary fragmentation » . . . . .	p. 537
Nicolas Lainé, « Pourquoi les peuples d'Asie n'ont-ils pas domestiqué l'éléphant ?	
L'apport de l'anthropologie de la nature » . . . . .	p. 555
Bruno Latour, « Ce cheval ne tient plus dans le cadre	
ou les nouveaux avatars de l'analogisme » . . . . .	p. 573

Frédéric Laugrand, « <i>L'inua</i> , des âmes- <i>tarniit</i> et des noms ( <i>atiit</i> ). Trilogie onto-cosmologique chez les Inuit du Canada » . . . . .	p. 585
Jean-Loïc Le Quellec, « Pourquoi graphier dans des grottes ? » . . . . .	p. 597
Pierre Le Roux, « À la lisière de la forêt, de l'autre côté de la frontière. Une minorité ethnique, un conservatoire culturel. Vers une loi anthropologique générale ? » . . . . .	p. 612
Pierre Lemonnier, « Condensation rituelle et matérialité. Diversité des non-humains dans les initiations anga (Papouasie-Nouvelle-Guinée) » . . . . .	p. 645
Geoffrey E. R. Lloyd, « Celebrating connections. Methodological implications of crossing disciplinary boundaries » . . . . .	p. 667
Tiziana Manicone, « Découverte et observation du paysage des humains et des non-humains » . . . . .	p. 673
Marie Mauzé, « L'énigme de la représentation du blason de la chèvre de montagne chez les Haïda de la côte Nord-Ouest » . . . . .	p. 677
Nastassja Martin, « Demain tu reviendras autre » . . . . .	p. 691
Martin Michalon, « Par-delà la protection de la nature et la "culture touristique": le territoire ? La nature comme levier politique dans la région du lac Inlé (Birmanie) » . . . . .	p. 703
Bernard Moizo, « Les boomerangs de l'aurore (Australie) » . . . . .	p. 719
Baptiste Morizot, « Les épistémologies chimériques » . . . . .	p. 743
Éric Navet, « Le mythe et l'investiture du premier chamane. Clé de voûte du mode d'être, de penser et d'agir des peuples traditionnels » . . . . .	p. 761
Emiko Ohnuki-Tierney, « The Japanese monkey. Shifting nature/culture boundaries » . . . . .	p. 778
Alfonso Otaegui, « Au-delà des simplicités trompeuses. Philippe Descola et les heureuses frustrations d'un terrain au Chaco » . . . . .	p. 794
Romain Pigeaud et Romain Lahaye, « Vers une ontologie des Paléolithiques ? L'apport de Philippe Descola à l'étude de l'art paléolithique » . . . . .	p. 808
Alessandro Pignocchi, « Cours d'histoire » . . . . .	p. 828
Sylvain Piron, « Nature et surnaturel » . . . . .	p. 837
Anais Pitalier, « Au seuil de la forêt. De l'ombre à la lumière » . . . . .	p. 855
Perig Pitrou, « La voie des techniques et la découverte des théories de la vie chez les Achuar » . . . . .	p. 859
Philippe Ricordel, « Des images pour la vie. Le beau pour sauver le monde » . . . . .	p. 881
Stéphen Rostain, « Les promesses de l'aube » . . . . .	p. 891
Marshall Sahlins, « On the political economy of the enchanted universe » . . . . .	p. 911
Fernando Santos-Granero, « A chap called Philippe Descola » . . . . .	p. 953

Geoffroy de Saulieu, « Un fil d'Ariane dans les tourbillons, méandres et labyrinthes de la haute Amazonie précolombienne » . . . . .	p. 959
Bernard Sellato, « Le domestique et le sauvage, les morts et les dieux : le sacrifice à Bornéo » . . . . .	p. 965
Michel Serres, « Pour Philippe Descola : <i>Le moindre vent qui, d'aventure fait rider la face de l'eau ...</i> » . . . . .	p. 979
Carlo Severi, « <i>Antigone oiseau qui gémit</i> . Entre théâtre et action rituelle » . . . . .	p. 982
Romain Simenel, « Par-delà l'imaginaire et le réel : Pessoa chez les Achuar » . . . . .	p. 993
Charles Stépanoff, « La quête de l'os corbin. Esquisse d'ontologie bouchère » . . . . .	p. 1007
Marilyn Strathern, « Generating plants and people » . . . . .	p. 1019
Lucienne Strivay, « Vie des formes ou formes de vie. L'instabilité ontologique de la taxidermie » . . . . .	p. 1029
Alexandre Surrallés, « Le "séminaire" » . . . . .	p. 1041
Florencia Tola, « Les Qom, le Français et un <i>anent</i> au Gran Chaco. Exercice d'anthropologie inversée » . . . . .	p. 1048
Eduardo Viveiros de Castro, « Aucun peuple n'est une île » . . . . .	p. 1063
Cédric Yvinec, « "Cette nature-ci, est-ce qu'elle te plaît, à toi ?" Interprétations du concept de nature dans le contexte d'un projet de reforestation en Amazonie indigène (Brésil, Rondônia) » . . . . .	p. 1081
Eliza Levy, « Une conclusion. Extraits de la leçon de clôture de l'enseignement de Philippe Descola au Collège de France » . . . . .	p. 1091
LISTE DES CONTRIBUTEURS . . . . .	p. 1099
TABLE DES MATIÈRES . . . . .	p. 1129

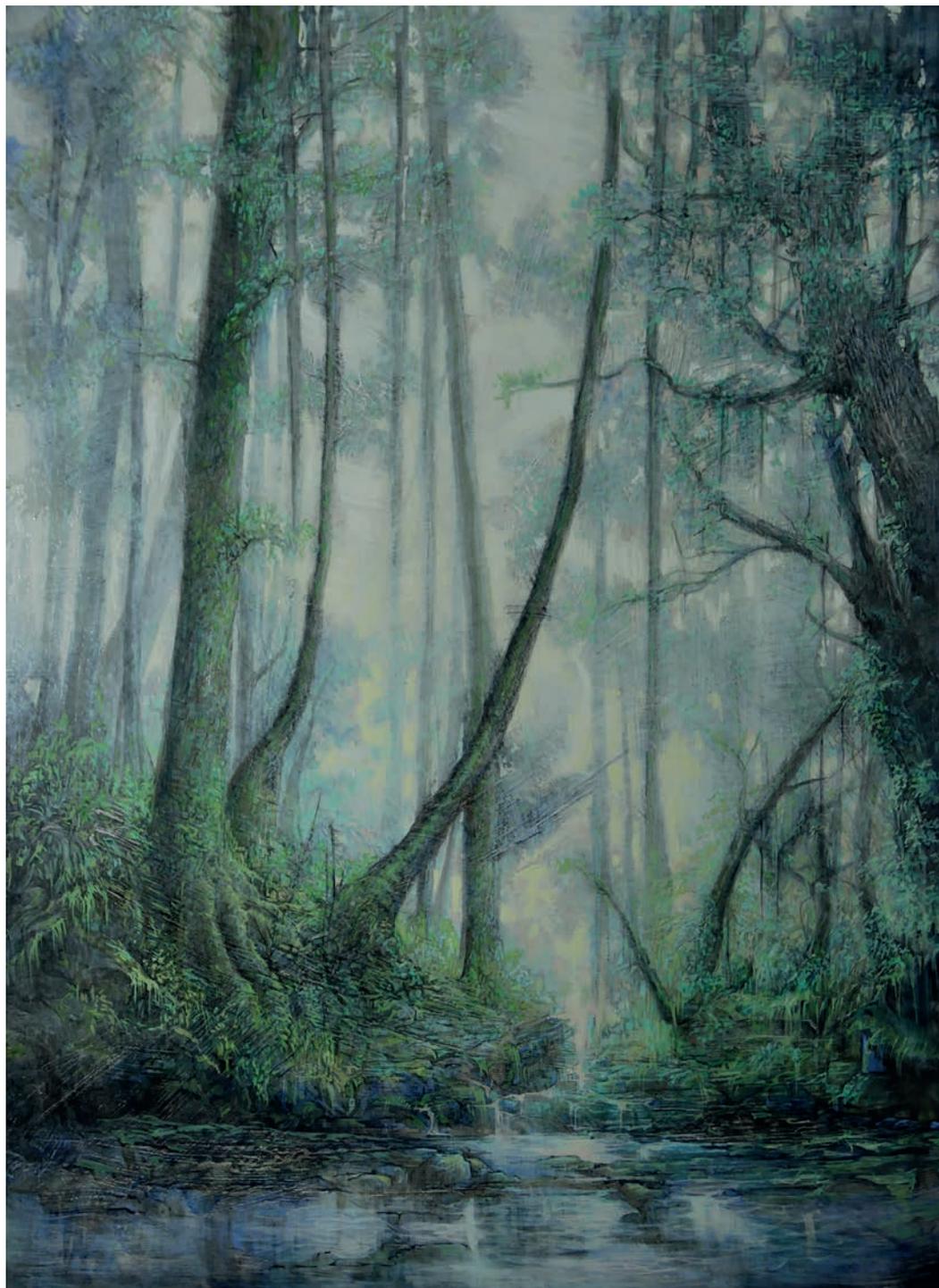
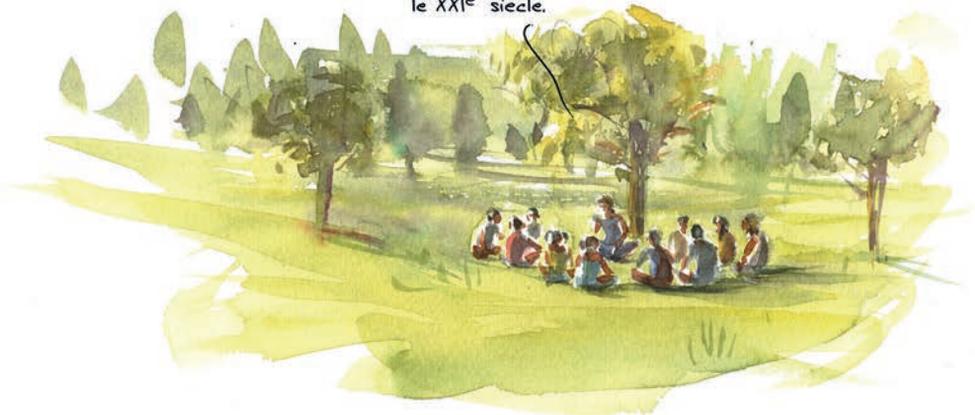


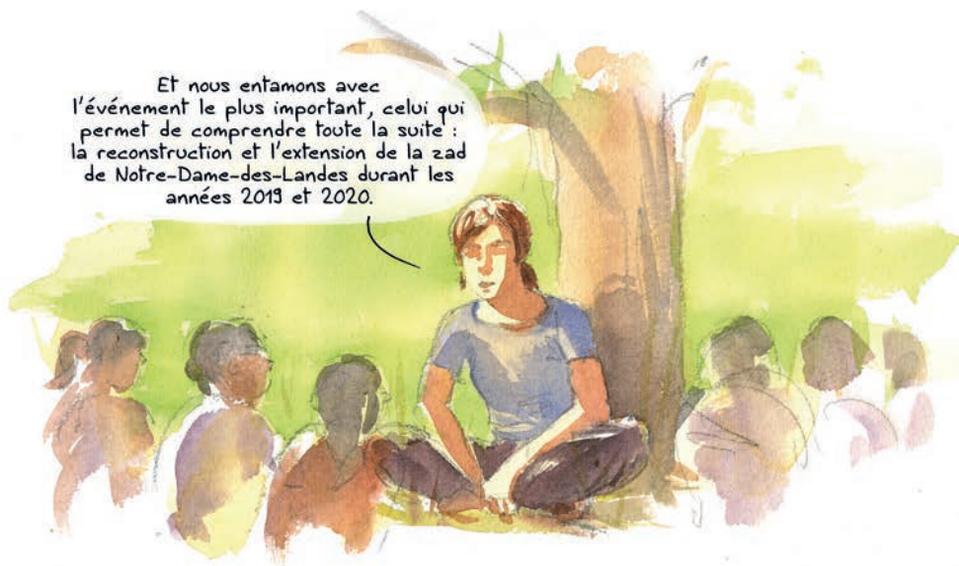
Planche I. *Au seuil de la forêt* (tableau Anais Pitalier)

# COURS D'HISTOIRE

Les enfants, nous commençons  
cette semaine un chapitre essentiel :  
le XXI<sup>e</sup> siècle.



Et nous entamons avec  
l'événement le plus important, celui qui  
permet de comprendre toute la suite :  
la reconstruction et l'extension de la zad  
de Notre-Dame-des-Landes durant les  
années 2013 et 2020.



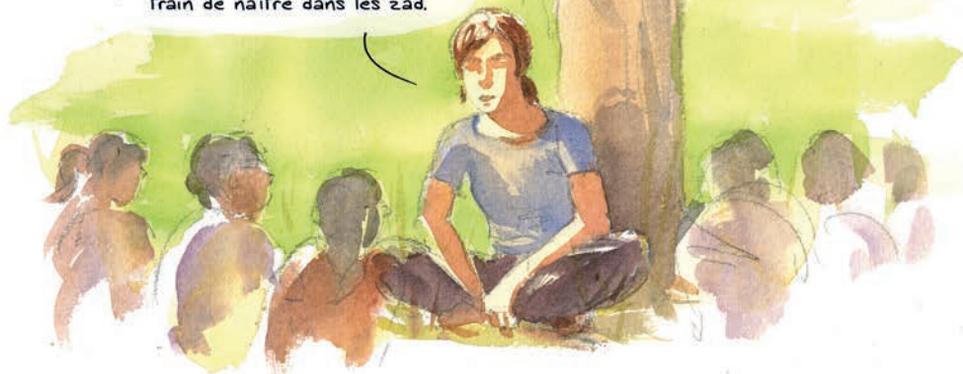
Il faut se rappeler qu'à l'époque, le monde s'était uniformisé. Où qu'on aille, on retrouvait à peu près les mêmes idées et les mêmes façons de faire.



Le besoin de voir autre chose était si fort que certains jeunes préféraient rejoindre l'Etat islamique en Syrie plutôt que de rester chez eux. Ils pensaient y trouver un autre monde, alors que dans le fond, la plupart des idées qui composaient l'Etat islamique étaient les mêmes qu'ailleurs.



Ce n'est que quand les textes de Philippe Descola se sont réellement popularisés, en 2019, que les gens ont commencé à comprendre que l'autre monde véritable était en train de naître dans les zad.



Les deux piliers de l'occident moderne, que nous avons étudiés la semaine dernière, y avaient été démolis : la distinction entre Nature et Culture n'existait plus et la mise en commun était plus importante que l'appropriation privée.



De plus en plus de gens sont allés vivre dans des zad, y compris ces jeunes chez qui le besoin d'un autre monde était le plus exacerbé. Plus personne ne rejoignait l'Etat islamique, qui a disparu.



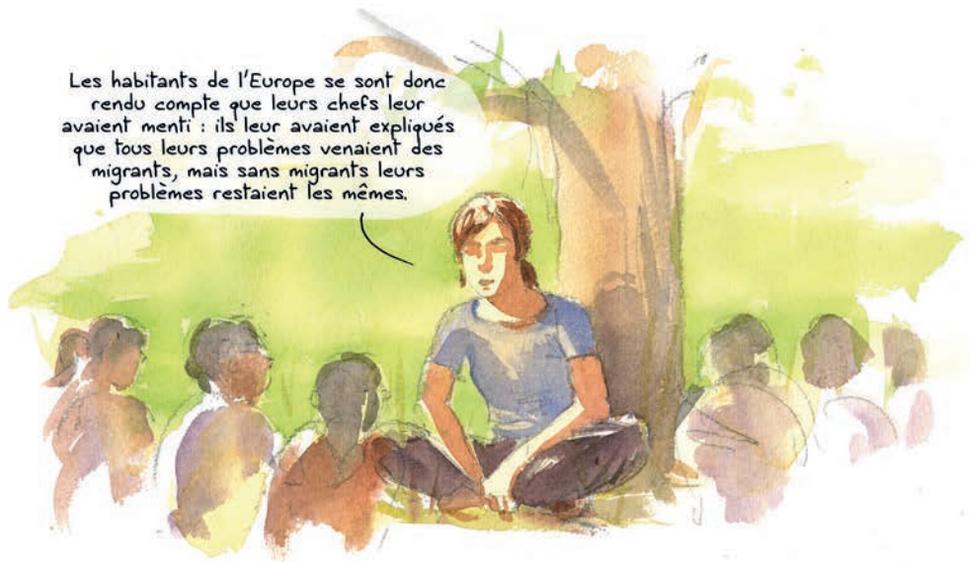
Les Kurdes, à partir du Rojava, ont donc facilement pu prendre la Syrie et l'Irak.



La vie s'est avérée si belle  
au Kurdistan que les migrants du monde  
entier y sont allés et ont arrêté de  
vouloir rejoindre l'Europe.

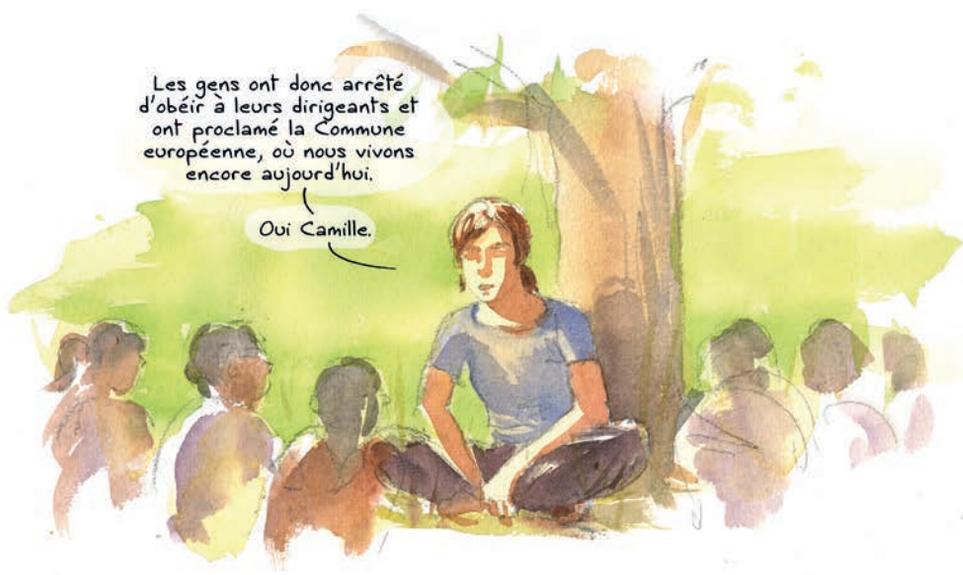


Les habitants de l'Europe se sont donc  
rendu compte que leurs chefs leur  
avaient menti : ils leur avaient expliqués  
que tous leurs problèmes venaient des  
migrants, mais sans migrants leurs  
problèmes restaient les mêmes.



Les gens ont donc arrêté  
d'obéir à leurs dirigeants et  
ont proclamé la Commune  
européenne, où nous vivons  
encore aujourd'hui.

Oui Camille.

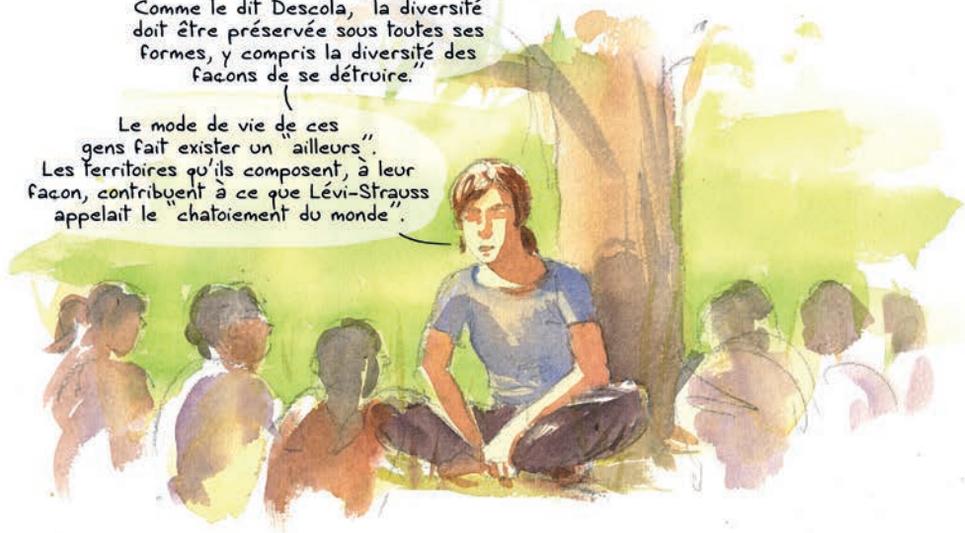


Pourquoi il y a encore  
des endroits où les gens  
obéissent à des chefs et  
exploitent les plantes et les  
animaux pour eux ?



Heureusement, tu sais ...  
Comme le dit Descola, "la diversité  
doit être préservée sous toutes ses  
formes, y compris la diversité des  
façons de se détruire."

Le mode de vie de ces  
gens fait exister un "ailleurs".  
Les territoires qu'ils composent, à leur  
façon, contribuent à ce que Lévi-Strauss  
appelait le "chatoiement du monde".



On peut aller  
les voir ?



Oui, c'est possible ...

Tu pourras par exemple  
y aller pendant tes  
études d'anthropologie.





Planche X. Loup : portrait pris en Alaska (photo Philippe Ricordel, Denali National Park, 2009)



Planche XI. Ours grizzly : gros plan sur un ours brun mangeant un saumon sockeye en léger contre-jour (photo Philippe Ricordel, Alaska, Katmai national Park, 2009)



Planche XII. Jaguars : deux jeunes mâles, vraisemblablement frères, viennent se désaltérer en fin de journée au bord de la rivière (photo Philippe Ricordel, Brésil, Pantanal, 2011)



Planche XIII. Tigres : une mère avec son petit dans la savane d'un parc au Rajasthan (photo Philippe Ricordel, Inde 2015)



Planche XIV. Manchots à jugulaire : une des espèces de manchot exclusivement rencontrées en Antarctique, ici en parade sur son nid constitué de petits cailloux (photo Philippe Ricordel, péninsule Antarctique, 2017)



Planche XV Hibou : ici, c'est un hibou de Blakiston (hibou pêcheur) qui plane vers la rivière pour y pêcher (photo Philippe Ricordel, Japon, île d'Hokkaido, 2019)



Planche XVI. Ours polaires : une mère affronte ludiquement une de ses filles, tandis qu'un autre individu se dresse sur ses pattes arrière dans une attitude humaine (photo Philippe Ricordel, Alaska, Artic National Park, 2013)



Planche XVII. Aigle : Un aigle martial décolle en emportant sa proie, une mangouste jaune qu'il vient de décapiter (photo Philippe Ricordel, Kenya, Masai Mara, 2010)



Planche XVIII. *Street art* (rue Buffon, Paris) et *tourist art* d'inspiration chimú (Philippe Erikson, 2018)



Planche XIX. Leçon de clôture de l'enseignement de Philippe Descola au Collège de France  
(© Eliza Levy)



Planche XX. *Vite, Philippe, au Collège de France !* (dessin au trait d'Héloïse Krob, 2019)