

Entretien avec le professeur Philippe Descola (Collège de France)

Philippe Descola et Frédéric Laugrand

Volume 39, numéro 1-2, 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1030849ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1030849ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Descola, P. & Laugrand, F. (2015). Entretien avec le professeur Philippe Descola (Collège de France). *Anthropologie et Sociétés*, 39(1-2), 269–294.
<https://doi.org/10.7202/1030849ar>

ENTRETIEN AVEC LE PROFESSEUR PHILIPPE DESCOLA (Collège de France)

Philippe Descola
Frédéric Laugrand



FRÉDÉRIC LAUGRAND – Philippe Descola, vous êtes ethnologue, spécialiste des Achuar et anthropologue, professeur au Collège de France depuis 2000 où vous occupez la chaire Anthropologie de la nature. Vous avez abordé une multitude de sujets dans vos cours, comme les relations entre humains et non-humains, la figuration, l'ontologie des images et dernièrement les formes du paysage. Pouvez-vous nous retracer et nous résumer cet itinéraire intellectuel et, surtout, nous expliquer sous quel angle vous abordez la question animale ?¹

PHILIPPE DESCOLA – La plupart des questions que les anthropologues se posent – les anthropologues au sens des chercheurs qui s'intéressent aux propriétés générales de la vie sociale et qui se placent donc à un certain niveau de généralité – naissent d'une expérience ethnographique. Et les questions qui les occupent par la suite sont, en général, le produit d'interrogations nées à l'occasion des perplexités suscitées par un certain type de terrain ethnographique. Je ne vais pas, ici, retracer l'ensemble de ce cadre puisque je me suis déjà pas mal expliqué là-dessus. Mais je voudrais juste dire que le terrain que j'ai réalisé en haute Amazonie avec les Achuar, et pour lequel j'étais parti avec le projet d'étudier les rapports entre une société et son environnement, a été l'élément déclencheur qui m'a conduit à m'intéresser aux questions que j'ai traitées par la suite et ce, de plusieurs façons. J'étais parti sur le terrain en Amazonie parce que je souhaitais étudier la façon dont une société qui n'avait pas eu de contact prolongé avec le monde occidental s'adaptait à son environnement. C'était l'esprit de l'époque. Il s'agissait de comprendre comment s'opérait cette adaptation de façon matérielle et idéelle, en examinant donc à la fois les systèmes techniques et les modes de représentation que cette société avait développés dans un usage traditionnel de la nature, c'est-à-dire dans une logique non marchande (pas de cultures de rente, de monnaie, de travail salarié, etc.). C'est pour cette raison que j'avais choisi d'aller chez les Achuar qui, à l'époque, venaient juste d'accepter les premiers contacts pacifiques. L'idée d'aller en Amazonie venait

1. Cet entretien a été réalisé en mai 2014, plusieurs mois avant la parution du tout dernier livre de Philippe Descola, 2014, *La composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*. Paris, Éditions Flammarion.

aussi du fait qu'avec ces sociétés on avait beaucoup de mal en Europe, depuis qu'on en avait eu les premiers échos avec les chroniqueurs du XVI^e siècle, à comprendre ce qu'elles étaient et même en quoi elles étaient des sociétés, tant elles paraissaient peu structurées, amorphes ; tant il était difficile de reconnaître en elles des institutions analogues à celles qui avaient cours, soit dans l'Europe contemporaine de la Renaissance et de l'âge classique, soit évidemment dans l'Europe industrielle. Il m'avait semblé à l'époque que la plupart des auteurs qui en avaient parlé, bien avant l'ethnologie – puisque l'ethnologie des Amériques commence avant la naissance de l'ethnologie proprement dite comme science – jusqu'au XX^e siècle, mettaient régulièrement l'accent sur le fait que ces sociétés étaient excessivement soumises à la nature. Cette dépendance était pensée soit de façon positive – on disait que ces sociétés en étaient comme le prolongement –, soit de façon négative – quand on décrivait ces brutes cannibales entièrement gouvernées par leurs instincts. Il me semblait que cette façon très particulière qu'on avait eue d'envisager les sauvages comme des émanations de la forêt reflétait peut-être quelque chose d'autre, à savoir qu'il y avait dans ces sociétés un rapport très particulier à l'environnement et que, au fond, la vie sociale s'étendait bien au-delà de la communauté des humains. C'est donc avec ce genre d'interrogations que je suis parti sur le terrain et que j'ai souhaité précisément comprendre, de façon assez systématique et technique, comment les Achuar s'accommodaient de leur environnement. Et c'est sur le terrain que je me suis aperçu que les Achuar avaient un rapport tout à fait particulier à ce que j'appelais, à l'époque, les êtres de la nature, c'est-à-dire aux animaux et aux plantes, en ce sens qu'ils les considéraient pour l'essentiel comme des partenaires sociaux. J'étais très embarrassé pour rendre compte de cela car il n'y avait pas à l'époque de modèle théorique permettant d'analyser ce genre de situations d'interface. J'ai au moins tenté dans ma thèse (Descola 1986) de décrire la situation au mieux, en essayant de ne pas séparer les aspects techniques et les aspects idéels du rapport aux non-humains et en soulignant que les types de conduites vis-à-vis des plantes et des animaux étaient gouvernés par les mêmes principes que les conduites entre humains. J'avais un pied dans le marxisme et un pied dans le structuralisme, comme beaucoup de gens de ma génération, et ni l'un ni l'autre ne me fournissait complètement les moyens de comprendre la situation dans laquelle j'ai été plongé en Amazonie : le structuralisme, parce que les plantes et les animaux étaient traités par Lévi-Strauss comme des entités bonnes à penser, ce qu'elles sont bien sûr, mais pas uniquement : elles sont aussi bonnes à socialiser et elles exercent un effet en retour sur les humains. Et le matérialisme en général, qu'il soit vulgaire ou raffiné, avait tendance à envisager les systèmes de représentation comme des modalités intellectuelles d'adaptation à un type d'environnement, une idéologie plutôt qu'une manière de vivre. Or, chez les Achuar, les plantes et les animaux étaient des partenaires sociaux avec lesquels mes compagnons entretenaient toutes sortes de relations, de séduction, d'hostilité, de camaraderie, d'animosité, de collaboration, etc. Et, d'une certaine façon, bien qu'ils mangeaient les plantes et les animaux, cela ne les empêchait

pas de les traiter comme des interlocuteurs légitimes. C'est cette réflexion qui m'a conduit à essayer de trouver une voie qui permettrait de comprendre des situations de ce type-là. De fait, l'anthropologie s'intéresse à ce genre de situations depuis son origine. Comme discipline, elle est née de la nécessité de répondre à ce qui était perçu comme un scandale logique dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, à savoir toutes ces informations qu'une multitude d'observateurs rapportaient alors, dans le sillage de la deuxième expansion coloniale, sur des peuples qui ne paraissaient pas distinguer clairement les humains des animaux, la nature de la société. Mais cette interrogation ancienne avait été mise entre parenthèses parce qu'elle attirait l'attention sur des croyances en apparence irrationnelles, comme dirait Sperber. Pour traiter « rationnellement » ces croyances, on les réduisait donc à un dispositif classificatoire, c'est-à-dire une approche qui consiste à voir la nature comme un dépôt de propriétés que l'on peut extraire et réorganiser dans des constructions symboliques, une perspective que partageaient des auteurs aussi différents que Lévi-Strauss, Douglas ou Leach ; ou bien on traitait ces croyances comme des outils pratiques, et illusoire, de transformation de la nature qui auraient existé, d'une certaine façon, indépendamment des actions qu'elles accompagnent. Il fallait donc trouver une voie pour échapper à ces deux perspectives qui avaient l'une et l'autre, d'ailleurs, certains mérites : la première, de prendre au sérieux les idées des non-modernes, la deuxième, de prendre au sérieux leurs pratiques. Chez les Achuar, j'ai donc étudié autant les dimensions techniques des modes d'exploitation des ressources que l'aspect idéal du rapport aux non-humains. Et ces questions sont devenues l'axe principal de mon séminaire de recherche à l'École des hautes études en sciences sociales, que j'ai intitulé dès le début, en 1984, « Anthropologie de la nature ». Je n'avais pas de solution toute faite. La conclusion à laquelle j'ai fini par aboutir est que les humains font en permanence des inférences quant à certaines qualités et relations qu'ils détectent dans leur environnement, des éléments du monde qui offrent une prise à notre perception et que J.J. Gibson a appelé des *affordances* ; ces perceptions sont progressivement systématisées et transformées en représentations transmissibles grâce à des cadres de stabilisation, des schèmes pratiques et cognitifs, que j'ai appelé des modes d'identification et des modes de relations. Ceux-ci conduisent ainsi à percevoir des formes de continuités et de discontinuités entre humains et non-humains qui vont varier selon les circonstances de la socialisation de chacun, la distinction entre un monde naturel et un monde culturel n'étant que l'une d'entre elles, celle qui caractérise ce que j'ai appelé le naturalisme. Et c'est cela qui m'a poussé à développer ce que l'on a pu appeler par ailleurs – parce que ce n'est pas un terme que j'emploie régulièrement – une « perspective ontologique ». L'idée que recouvre ce terme est simplement qu'il faut s'intéresser à un niveau plus fondamental que celui auquel se placent ordinairement les praticiens des sciences sociales, en amont même des institutions et des valeurs auxquelles les anthropologues s'intéressent, afin de comprendre comment des choix élémentaires quant à ce qui constitue le mobilier du monde aboutissent à définir des existants

et des manières de les assembler dans des collectifs ; et ce, sans prendre comme modèle notre propre système de distribution des existants dans des collectifs qui s'est mis en place progressivement à partir des XVII^e et XVIII^e siècles, et que l'on a eu tendance à utiliser comme une sorte de constitution générale, comme une cosmologie implicite que l'on projette sur le reste du monde. Il y a en effet un paradoxe pour l'anthropologie à parler de nature, d'histoire ou de société, des concepts tout à fait eurocentrés, si l'on songe que cette discipline n'a cessé de revendiquer par ailleurs le relativisme méthodologique, c'est-à-dire la suspension du jugement, le fait de ne pas projeter les catégories de la société de l'observateur sur les institutions du groupe qu'il observe. Mais, derrière le relativisme que l'on m'avait enseigné, il y avait quand même cette grille de lecture : la cosmologie occidentale et son découpage du monde. Par exemple, placer la société d'un côté, et son environnement de l'autre, est une idée de base naturaliste avec laquelle j'étais parti sur le terrain et qui rendait très difficile de comprendre la manière dont des ensembles d'humains perçoivent les éléments du monde, agrègent certains de ces éléments à l'intérieur d'un collectif ou en excluent d'autres, etc. C'est ainsi, toujours en partant d'un problème ethnographique, et en bénéficiant de discussions parfois vives avec des collègues, que l'on fait de l'anthropologie. À la même époque, en Amazonie, d'autres anthropologues avaient rencontré le même genre de difficultés, même si ce n'était pas à l'occasion d'un travail sur la nature. Je pense ici à Eduardo Viveiros de Castro qui, lui, avait confronté la question en partant de l'autre côté, c'est-à-dire de la difficulté à isoler un *socius* amazonien qui aurait correspondu aux formes sociales habituelles. Face à ces difficultés de description et aux choix théoriques qu'elles impliquaient pour surmonter l'obstacle, on se retrouvait ainsi précisément l'un et l'autre sur le fait qu'il fallait redistribuer les cartes, proposer de nouveaux concepts pour une anthropologie qui soit moins dépendante de catégories eurocentrées dans la définition même de son objet. C'est comme cela que les animaux sont devenus pour moi un objet important de ce que j'ai appelé « l'anthropologie de la nature », dont l'objet était de mieux saisir la diversité des rapports entre humains et non-humains.

F.L. – Dans *Par-delà nature et culture* (2005), vous analysez les propriétés de la vie sociale des humains et distinguez quatre grandes ontologies, ainsi que des schèmes de relation qui leur sont associés. Mais cette notion de nature n'est-elle pas une catégorie un peu paradoxale ? Au risque d'être un peu schématique, quel type de relation entretient-on avec les animaux dans chacune de ces quatre configurations ?

Ph.D. – J'ai choisi de définir mon entreprise comme une « anthropologie de la nature » parce que c'est un oxymore, une contradiction paradoxale, et qu'un paradoxe induit toujours un dynamisme dans la pensée, qu'il incite à dépasser les découpages et les catégorisations ordinaires. En effet, depuis plusieurs siècles en Occident, la nature se caractérise par l'absence de l'homme, et l'homme par sa domination du naturel en lui. Cette antinomie rend ainsi manifeste un point

aveugle de la pensée moderne : en postulant une distribution universelle des humains et des non-humains dans deux domaines ontologiques séparés, nous sommes bien mal armés pour analyser tous ces systèmes d'objectivation du monde où une telle distinction est absente. En même temps, l'anthropologie de la nature suggère une voie pour échapper à cette aporie : l'une des missions de l'anthropologie devient de comprendre pourquoi et comment tant de peuples rangent dans l'humanité des êtres que nous appelons naturels, mais aussi pourquoi et comment il nous a paru nécessaire à nous, les modernes, d'exclure ces entités de nos collectifs.

Rappeler ici les principes de constitution des quatre modèles ontologiques demanderait de trop longs développements, mais je crois que je peux répondre de deux façons. La première, c'est que ce que j'appelle les « schèmes de relation » sont des schèmes de relation *institués*. Le monde est composé d'êtres qui sont instaurés par des relations. Donc, il n'y a pas, d'un côté, un univers de termes qui serait l'univers ontologique, et puis de l'autre côté un univers des relations qui serait l'univers sociocosmologique. Mais certaines relations sont instituées et non plus seulement instituant, c'est-à-dire qu'elles sont repérables comme le principe actif d'institutions concrètes (des formes d'organisation, d'échange, de production) qui fournissent le cadre d'un très vaste ensemble d'interactions entre les humains, d'une part, et entre les humains et les non-humains, d'autre part. Or, les positions des êtres dans un mode de relation sont dépendantes de leur statut dans un mode d'identification : dans une ontologie comme l'animisme par exemple, il y a toujours une équivalence des termes, des sujets humains et non-humains, de sorte qu'il y a parité entre eux dans chacun des modes institués de relation propres à l'animisme, à savoir « l'échange », « la prédation » et « le don ». Ces modes de relations sont fondés sur des conduites effectives, c'est-à-dire sur les obligations que les humains pensent encourir lorsqu'ils entrent en relation avec d'autres humains ou avec des non-humains. Dans certains cas, que je regroupe sous le label « don » (il en va ainsi chez les Inuit par exemple), on pense que l'on peut recevoir du gibier sans avoir à en payer le prix, si je puis dire. On doit payer si l'on est excessif, bien sûr, par la maladie ou la mort ; l'*hybris* à la chasse est toujours puni, quelle que soit l'ontologie. Dans le cas de l'échange, au contraire, il faut rembourser. C'est le principe même qui fonde le rapport aux autres humains ou aux non-humains, de sorte que tout ce que l'on prend, il faut le restituer. Et dans le régime de la prédation on accapare autrui, parce que cet autrui est nécessaire à soi, tout simplement parce que l'on ne peut pas vivre sans s'incorporer l'autre en permanence. On n'a ici aucune obligation de rembourser. Il arrive qu'il y ait des représailles, bien sûr, de toutes sortes d'ailleurs, que ce soit dans la guerre entre les humains, ou à la chasse, lorsque, dans l'animisme, cette figure classique du maître des animaux va se venger parce qu'il trouve que le chasseur a été un peu trop loin. On interprète alors la plupart des maux, des maladies, des infortunes comme une vengeance des animaux. Une autre caractéristique de l'animisme est le travail constant auquel se livrent les

spécialistes des rituels pour dé-subjectiver les proies animales afin de minimiser le risque encouru lorsque l'on mange des sujets. Dans l'animisme, on mange en effet constamment des sujets, et ce sont toujours des sujets de même niveau que soi, pas des gens qu'on domine ou que l'on protège. Et c'est pour cela qu'il n'y a pas d'élevage ni de domestication dans l'animisme.

D'autres modes de relations sont fondés sur la dissymétrie des positions entre les termes. Je pense à l'ontologie analogiste dans laquelle il y a toujours une hiérarchie, parce que la hiérarchie est simplement le moyen le plus aisé de structurer pareil système. Une ontologie analogiste est en effet une configuration dans laquelle le monde est vu comme une foule de singularités entre lesquelles il faut établir des correspondances, des liaisons, des connexions, et ce, afin que ce monde soit vivable et pensable. Or, la hiérarchie est un moyen très commode pour ordonner les éléments du monde le long d'une chaîne de qualités. De cette façon-là, même dans des sociétés qui ne connaissent pas de disparités de richesses ou de disparités sociopolitiques – je pense à certaines communautés andines ou à certaines sociétés d'Asie du Sud-Est qui sont très égalitaires –, cette idée de hiérarchie est toujours présente, même sur un plan seulement symbolique, parce qu'elle permet de mettre de l'ordre. Ici, les composantes du monde, quelles qu'elles soient, ne sont jamais égales. C'est pour cela qu'il m'a semblé que la définition des caractéristiques ontologiques, ce que j'ai appelé les « modes d'identification », devait préexister à l'étude de leur actualisation dans des systèmes de relations ; selon les propriétés que l'on va percevoir dans les existants, ceux-ci se prêtent à certains types de relations, et pas à d'autres.

Eu égard aux animaux maintenant, je peux donner un exemple très simple : c'est celui que j'ai utilisé dans ma leçon inaugurale au Collège de France (Descola 2001). J'ai pris l'exemple de quatre formes différentes de traitement des oiseaux. Cette manière de procéder m'a paru la plus didactique pour résumer ma façon de voir. Chez les Achuar, une société animique, le toucan est un oiseau très commun : c'est un gibier de choix et on lui prête aussi toutes sortes de qualités. Il est, en particulier, la figure paradigmatique de l'affection conjugale. Les Achuar considèrent que le toucan est un peu le beau-frère paradigmatique, celui avec lequel on échange des femmes. Il est donc un partenaire social. On va pourtant finir par le tuer et le manger, comme on finit assez souvent d'ailleurs par tuer les beaux-frères humains, classificatoires et même réels. Le toucan incarne donc à la fois une nourriture et une figure de vie sociale, et en même temps un partenaire de négociation, d'échange, avec qui l'on communique dans les rêves. Il a ainsi un statut très particulier : il est un *alter ego* humanisé. Deuxième exemple, le perroquet en Europe, où il est devenu un objet d'engouement très grand dès le XVI^e siècle. Les philosophes s'en sont emparé parce que certaines espèces ont cette capacité troublante d'imiter à la perfection le langage humain et de s'exprimer parfois avec à-propos. Or, la plupart des philosophes classiques – Descartes, Locke, Leibniz en particulier – soulignent que cette aptitude ne constitue pas un indice de l'humanité du perroquet puisqu'il est

incapable d'adapter les impressions qu'il reçoit des objets extérieurs aux signes qu'il reproduit. Selon les philosophes, les perroquets se contentent d'imiter ce qu'ils entendent, et ils ne sauraient inventer un langage nouveau. Car inventer un langage nouveau – c'est-à-dire créer une institution –, c'est précisément la marque de l'humanité. Malgré cette similitude troublante, il existe donc une différence de nature entre les humains et les perroquets. Et les animaux, d'une manière générale, n'ont pas les capacités subjectives et langagières que les humains possèdent. C'est cela qui fait la grande différence entre les humains et les animaux. Donc là, on a déjà deux attitudes très différentes vis-à-vis des oiseaux : l'un, le toucan, ressemble aux humains sur le plan moral au point que l'on peut établir avec lui des rapports sociaux, tandis que l'autre, le perroquet, qui ressemble pourtant aux humains du point de vue du langage, n'est en fait qu'une substance matérielle. J'ai emprunté le troisième oiseau à la très belle monographie de Jacques Galinier sur les Otomi (1997) dans laquelle le vautour est très souvent décrit comme un *tona*, c'est-à-dire un double animal dont le cycle de vie est parallèle à celui de chaque humain, puisqu'il naît et meurt en même temps que lui, et que tout ce qui porte atteinte à l'intégrité de l'un touche l'autre simultanément. C'est une idée que l'on trouve dans une grande partie de la Méso-Amérique et qui est fondée sur le couplage et l'indépendance des deux êtres : on ne sait jamais si un animal quelconque que l'on rencontre est son *tona*. Donc il y a cette idée d'un *parallélisme*, d'une correspondance entre l'humain et l'oiseau qui est son double, ce qui n'implique pas, à la différence de ce qui se passe chez les Achuar, de rapports intersubjectifs avec lui ni d'ailleurs avec les animaux en général. En même temps, il y a quelque chose de profondément humain dans le double et quelque chose de profondément animal dans l'humain qui a un double, mais ils ne sont ni l'un ni l'autre, soit complètement humain soit complètement animal. Il en est ainsi parce que le monde de l'analogisme est un monde complètement fragmenté dans lequel il y a de multiples micro-connexions de ce type-là, entre les éléments du monde et notamment entre des humains et des non-humains. Et puis, le dernier exemple que j'avais pris était celui d'Aborigènes australiens, les Nungar. Chez eux il y a deux moitiés totémiques représentées chacune par un oiseau : le corbeau et le cacatoès blanc. Ici, tous les éléments non-humains associés à une moitié humaine possèdent des qualités qui sont instanciées, soit dans le cacatoès, soit dans le corbeau. Cela dit, ce n'est pas le corbeau ou le cacatoès en tant que tel qui seraient, par exemple, des ancêtres d'où chaque moitié serait descendue, comme cela a été la vulgate, et pendant longtemps, dans la théorie du totémisme. Le corbeau et le cacatoès renvoient simplement à des paquets de qualités incorporés dans une espèce. À ce titre, l'une des choses qui m'avaient beaucoup frappé quand je lisais Von Brandenstein (1982), un linguiste qui a étudié les noms de totems en Australie, c'est qu'il a mis en évidence que les noms au moyen desquels on appelle ces deux oiseaux – *waardar* pour le corbeau et *maarnetj* pour le cacatoès – ne sont pas des noms de taxon, mais des *noms de qualité* – *waardar* signifie « guetteur » et *maarnetj* « attrapeur » ; et ce sont ces noms de qualité qui désignent l'espèce,

la classe totémique, tous les membres humains et non humains inclus à l'intérieur de chacune de ces deux classes et le prototype totémique d'où ils sont tous issus, et dont ils partagent les qualités physiques et morales.

En somme, on a là des formes extrêmement différentes de rapports aux oiseaux, aux animaux plus généralement, qui sont fondées sur des prémisses, ou sur des inférences ontologiques distinctes.

F.L. – C'est très clair, mais que penser maintenant des compatibilités ou des incompatibilités entre ces systèmes? Est-ce qu'il y a des incompatibilités, par exemple entre certaines des relations identifiées?

PH.D. – Oui, d'ailleurs, si je me suis engagé dans cette entreprise, c'est précisément pour essayer de répondre à cette question. Mais je n'ai pas fait cela parce que j'aurais une obsession classificatoire et que j'aime mettre les sociétés dans des cases. Il me semble que l'un des rôles les plus importants de l'anthropologie est de comprendre la logique de composition des objets du monde et de mettre en évidence les principes de compatibilité et d'incompatibilité entre certaines classes de phénomènes, de pratiques, d'institutions. Par exemple, il est commun d'observer que certaines institutions n'existent pas dans certaines régions du monde, ou bien n'existent que dans certaines d'entre elles. Ainsi, dans le monde que j'appelle animique – notamment l'Amazonie, l'aire subarctique et arctique, une partie de la Sibérie – les phénomènes de possession semblent inconnus, mais le chamanisme est commun. Des volumes ont été écrits sur la différence entre chamanisme et possession, mais il me semble qu'une façon assez simple de la caractériser, c'est de dire que, dans le cas de la possession, l'intériorité d'un humain est envahie et contrôlée par l'intériorité d'une autre entité, quelle qu'elle soit, de sorte qu'il ou elle perd son autonomie et se comporte à la manière de l'entité qui a pris la gouverne. On dit d'ailleurs souvent que le possédé est chevauché, et c'est une bonne formule. Or, ceci est caractéristique des ontologies analogistes, car les êtres y sont faits d'une multiplicité de composantes en équilibre instable, de sorte que la migration de chacune d'entre elles devient plus aisée. Ce n'est pas le cas avec ces personnages qu'on appelle des chamanes : ils ne sont pas possédés par leurs esprits auxiliaires, souvent des esprits animaux, mais ils cohabitent avec eux dans leurs corps et continuent à maîtriser leurs actions ; le corps du chamane devient le théâtre d'une sorte de conclave dont il est le grand ordonnateur. Et son contrôle est très visible car, comme l'a souligné Carlo Severi², les chamanes sont capables de changer de régime d'énonciation en fonction de l'esprit qu'ils convoquent sur le devant de la scène et à qui ils donnent la parole. Mais c'est toujours le chamane qui garde le contrôle de ces opérations, c'est toujours lui le siège maîtrisé de ces énonciations, c'est lui qui va faire venir, qui va décrire la situation dans laquelle il se trouve, qui va donner la voix à l'un de ses esprits auxiliaires, et ensuite s'exprimer lui-même en son nom

2. Voir Severi (1993).

propre. Ce jeu montre bien qu'il ne s'agit pas d'une possession au sens classique. On est là dans le registre animique où la subjectivité de chaque être devient le pôle stable et invariant, par contraste avec la multiplicité des points de vue, c'est-à-dire des corps, qu'il peut adopter. On peut ainsi comprendre pourquoi, dans une ontologie animique et dans une ontologie analogiste, un certain type d'institution est possible et un autre ne l'est pas.

Un autre exemple est le sacrifice. Le sacrifice tel qu'on le définit traditionnellement – à savoir la connexion établie entre un sacrifiant, un sacrificateur, une victime et une entité à qui le sacrifice est destiné – est rendu possible par la rupture d'un lien – la mise à mort, c'est-à-dire la coupure de la vie – et ensuite la réactualisation de ce lien par le don de la viande ou de la vie. Le sacrifice permet donc de forger un rapport de contiguïté entre des entités initialement dissociées, une opération utile dans une ontologie analogiste où tous les existants sont des singularités entre lesquelles des passerelles doivent être établies. En effet, l'analogisme joue en permanence sur cette nécessité d'établir des relations, des connexions dans un monde où elles sont friables et transitoires. Voilà des exemples qui montrent pourquoi certaines institutions sont présentes dans certains contextes ontologiques et pas dans d'autres. Cela dit, il peut arriver qu'il y ait des chevauchements, et c'est à l'enquête menée par des spécialistes que revient de comprendre comment s'opèrent ces hybridations. C'est nécessairement un travail collectif d'érudition et de rectification car, quant à moi, je ne suis spécialiste que d'une petite région de l'humanité : je ne connais vraiment bien que les Achuar, et encore, et les quelques sociétés amazoniennes sur lesquelles j'ai lu. J'attends donc que les spécialistes des différentes régions du monde mettent à l'épreuve ces concepts pour voir s'ils sont vraiment opératoires. Jusqu'ici, les modèles que j'ai proposés ont séduit pas mal d'historiens et d'archéologues, en particulier des spécialistes de collectifs analogistes. Par exemple, j'ai des échanges très intéressants avec des sinologues, des antiquisants, des médiévistes, des égyptologues, etc.

F.L. – Alors justement, l'Occident n'a pas toujours été naturaliste. Les procès d'animaux du Moyen Âge et la culture des blasons laissent présager la présence d'autres schèmes. Est-ce bien cela ? Comment, dès lors, expliquer la transformation, du moins la domination d'un de ces schèmes sur les autres, à des moments clés de l'histoire des sociétés ? Enfin, il me semble que vous avanciez l'hypothèse qu'on serait à une époque où ce schème analogique bousculerait peut-être celui du naturalisme. Qu'en est-il ?

Ph.D. – Oui, ce n'est pas impossible qu'une mutation soit en cours, mais il faut être prudent lorsque l'on analyse les transformations contemporaines. Je suis dans la situation plus confortable d'un comparatiste en position de surplomb, c'est-à-dire qui travaille sur des matériaux décrivant des sociétés fixées à un instant *t* de leur développement ; il est beaucoup plus difficile de discerner des tendances qui sont à peine en train de s'esquisser. Cela dit, si j'ai pu, avec quelques autres, mettre en cause l'universalité d'une distinction entre nature et

société, c'est non seulement du fait de mon expérience ethnographique qui m'a montré qu'une telle distinction n'était guère pertinente chez les Achuar, mais aussi parce qu'il est évident que cette distinction s'effrite jusque dans notre propre monde. Elle devient à l'évidence inadaptée, puisque le développement des sciences et des techniques nous confronte constamment à des hybridations de nature et de culture. Celles-ci n'étaient peut-être pas aussi visibles il y a encore cinquante ans, mais elles le sont aujourd'hui davantage, ainsi qu'en témoignent les nouvelles techniques de reproduction ou le changement climatique, c'est-à-dire des combinaisons de phénomènes physiques et d'interventions humaines. Il est évident par ailleurs qu'il y a des semences du naturalisme dans ce que j'appellerai « l'analogisme périméditerranéen » ainsi que j'ai essayé d'en retracer la genèse de façon beaucoup trop rapide dans *Par-delà nature et culture* (Descola 2005). L'avènement du naturalisme n'était pas inévitable, il fallait pour cela que soit franchie une série d'étapes : d'abord la philosophie et la science grecques qui ont isolé la *physis* comme un domaine d'enquête dont les humains pouvaient établir les lois et sur lequel ils pouvaient agir ; et puis le christianisme et les religions du livre qui séparent nettement le Créateur, les humains et le reste de la création. Cela dit, je pense que les Européens sont restés analogistes pendant longtemps. Dans les textes, les premières manifestations du naturalisme moderne remontent au XVII^e siècle. Mais lorsque j'ai commencé à m'intéresser aux images, j'ai constaté que, dans ce domaine, le naturalisme était apparu plus tôt. De fait, il n'est pas impossible que le naturalisme ait d'abord émergé de façon systématique dans la culture visuelle avant d'être thématiqué dans des systèmes discursifs. J'en vois des traces évidentes dès le XV^e siècle dans la peinture flamande et bourguignonne. On y voit figurée de façon très nette la singularité des sujets humains et donc leur autonomisation ; il est même probable que l'individuation du sujet humain remonte à une période plus ancienne, ainsi que l'a montré l'admirable travail d'Alain de Libera³. Apparaît en même temps à cette époque comme une obsession de peindre de la façon la plus minutieuse possible un environnement, un monde des objets disposés de façon réaliste les uns par rapport aux autres, et non plus seulement dans un ordonnancement symbolique comme dans la peinture sacrée médiévale ; et cela me semble manifester cette idée que le monde, dans sa matérialité, mérite d'être vu et décrit pour lui-même, et non plus comme l'expression de la puissance ou de la grâce divine. Cela ne veut pas dire que le symbolisme a disparu. Bien sûr qu'il y a du symbolisme dans la peinture, et même dans les natures mortes, mais il me semble que cette obsession de la description qui émerge à cette époque ne peut seulement s'expliquer en fonction des nécessités de transmettre un message symbolique.

Pour revenir à la question des procès d'animaux, je ne les vois pas comme une manifestation animiste, mais plutôt comme de l'*analogisme*. En effet, une des façons pour l'analogisme de rendre les choses effectives, c'est de faire comme si. Et faire comme si, dans le cas des procès d'animaux qui vise pour l'essentiel à

3. Voir A. De Libera (2007, 2008).

se débarrasser des nuisances que représentent les pestes animales, les invasions d'insectes ou de rongeurs, le bétail qui divague, etc., c'est faire comme s'ils étaient des humains, de façon à légitimer l'élimination de ce qu'ils représentent. Ce n'est donc pas tout à fait la même chose que de traiter les animaux comme des sujets égaux, comme on le ferait dans le cas de l'animisme. Cette distinction est d'ailleurs très nette dans le mode de présence des images : ce sera un des arguments du livre que je suis en train d'écrire sur l'anthropologie des images. Il y a plusieurs façons de rendre visible le fait que les images sont des agents : ou bien on pense qu'il y a dans l'image quelque chose qui vous parle directement, qu'elle est animée par une présence, un homoncule, qui me permet d'établir avec elle, dans certaines circonstances, une relation d'intersubjectivité. Cela, c'est une activation de type animiste, et n'importe lequel d'entre nous est en mesure de faire cela, comme David Freedberg⁴ l'a bien montré. Mais je peux aussi traiter un objet iconique en suivant le protocole au moyen duquel on traite les humains, et il deviendra alors un agent social comme un autre. C'est comme cela qu'on traite les divinités dans les systèmes analogistes, les divinités hindoues par exemple : on leur donne à boire, à manger, on les couche, on les habille, on les divertit, on les promène, etc. Et c'est parce qu'on les traite comme cela qu'elles sont perçues comme dotées d'une agence. Ce ne sont pas véritablement des humains, elles restent des divinités, et même le plus souvent des artefacts, mais elles vont avoir une efficacité qui va être entretenue par la manière dont on se comporte avec elles, par le fait qu'on les traite comme des humains. Je pense que les procès d'animaux relèvent d'un processus semblable. Tout est obscurci lorsque l'on qualifie ces phénomènes par l'idée d'anthropomorphisme, qui est une boîte noire en dépit des connaissances que la psychologie cognitive a apportées sur ce sujet. C'est une boîte noire parce qu'il y a de nombreuses formes d'anthropomorphisme, et dès qu'on réunit tout cela sous la même étiquette, on mélange des choses qui devraient rester distinguées. Au fond ce que j'ai fait, c'est distinguer des phénomènes qui étaient auparavant réunis. Quand on regarde Tylor et Frazer, quand on regarde les grands théoriciens qui nous ont fait faire des progrès immenses à la fin du XIX^e siècle, ils avaient tendance à réunir sous une même étiquette des phénomènes qui semblaient superficiellement semblables parce qu'ils semblaient être étrangers à la différence entre phénomènes naturel et phénomènes sociaux – le totémisme, l'animisme, le nagualisme –, alors qu'il faut les distinguer. C'est en cela d'ailleurs un héritage du structuralisme : les phénomènes ne prennent consistance que parce qu'on les met en contraste.

F.L. – D'accord, mais à propos de cet anthropomorphisme, est-ce que cela ne revient pas alors à mettre tout dans le même sac ? Est-ce que l'anthropomorphisme n'est pas une dynamique qui prend beaucoup de place aux XX^e et XXI^e siècles, et ce, à travers de multiples phénomènes, comme l'octroi de plus en plus de droits aux animaux ou l'idée d'une éthique des animaux. Enfin, comment voir cet anthropomorphisme ?

4. Voir par exemple Freedberg (1998).

Ph.D. – Il y a là aussi une évolution des sensibilités dont les historiens ont très bien retracé l'histoire, à commencer par Keith Thomas et Robert Delort⁵. Ce changement des sensibilités est lié à l'urbanisation, à l'éloignement du contact direct avec les animaux sauvages et domestiques, remplacés par quelques animaux de compagnie seulement. Ce n'est pas du tout la même chose d'être en contact quotidien avec un chat et de vivre en Amazonie, environné de toutes sortes d'animaux différents. Je suis toujours gêné quand on parle de l'animal avec un A majuscule, parce qu'il y a tellement d'espèces d'animaux et que les défenseurs de la cause animale n'englobent implicitement sous ce terme que les animaux de compagnie et d'élevage les plus communs ou certains animaux emblématiques, du chimpanzé à la baleine en passant par le panda. On n'entend jamais parler d'une identification au ténia ou au hareng ! Il est vrai qu'avec les animaux de compagnie ou d'élevage, une coévolution de milliers d'années a permis la construction avec les humains d'un environnement partagé qui favorise l'empathie par la familiarité. Quant aux animaux emblématiques, ils ont des qualités particulières qui favorisent l'identification, notamment l'usage de systèmes de communication complexes, l'inventivité technique ou des comportements sociaux qui ressemblent à ceux des humains. Au fond, la gamme des animaux auxquels un urbain moderne s'identifie est relativement restreinte. Ce doit être une vingtaine ou une trentaine d'espèces peut-être, au grand maximum. L'idée finit par s'imposer que l'on peut communiquer avec ces espèces par-delà la barrière du langage articulé ; mais cela reste à démontrer car on ne sait au fond jamais véritablement s'il n'y a pas malentendu. C'est le cas de presque toute situation intersubjective de toute façon, mais augmenté du fait qu'aucune vérification n'est ici possible. C'est cette situation particulière qui a donné naissance à l'idée que certaines espèces étaient proches des humains, dans tous les sens du terme – parce qu'ils vivaient dans leur milieu, dans leur dépendance, et qu'ils avaient certaines dispositions analogues – et qu'il était donc légitime qu'on leur donne des droits. Je pense que nous sommes dans une situation où il faudrait prendre en compte le plus grand nombre possible de non-humains qui jouent un rôle dans notre vie sociale, du climat aux virus. Je pense que donner des droits à quelques-uns parce qu'ils nous ressemblent ne fait que reconduire la conception moderne, fondée sur la distinction entre nature et culture, en étendant un petit peu à des représentants choisis de la nature les privilèges dont jouissent les êtres de culture. Or, reconduire la situation moderne, fondée sur l'idée d'un sujet humain détenteur de droits, l'individualisme possessif tel que l'a défini Crawford Brough Macpherson par exemple⁶, et étendre cela à certains types de non-humains, me semble intellectuellement paresseux et pas du tout à la hauteur des circonstances. Il est plus intéressant, je l'ai déjà souligné, de considérer que ce sont non pas des personnes ou des espèces, mais des écosystèmes, des systèmes d'interaction entre des existants,

5. Voir Delort (1984) ; Thomas (1985 [1935]).

6. Macpherson (1971).

qui sont à la source du droit. On peut ainsi dépasser l'individualisme politique, sur lequel est fondé la constitution moderne et qui s'est répandu progressivement dans le reste du monde avec beaucoup de difficultés d'ailleurs, et sans que son succès ne soit nécessairement assuré. Cela permet aussi, je pense, de prendre en considération des situations comme celle dans laquelle nous sommes entrés pour un bon nombre de millénaires, l'Anthropocène, jusqu'à ce que l'humanité disparaisse avec les conditions de vie où elle s'était épanouie et qu'elle aura elle-même détruites, entraînant dans sa perte un nombre incalculable d'espèces. Cette question d'une protection des milieux de vie, tous déjà anthropisés de toute façon, est plus fondamentale, me semble-t-il, que le fait de donner des droits intrinsèques à telle ou telle espèce parce qu'elle a une plus ou moins grande proximité vis-à-vis de nous. D'ailleurs on est sélectif dans les droits en excluant les obligations réciproques. J'avais utilisé dans une conférence l'exemple des Rungao, un peuple « montagnard », ou Moï, du Vietnam, chez lequel il est normal d'établir des contrats entre humains et non-humains, des contrats du type de ceux qu'on pourrait passer en France chez un notaire, avec des spécifications précises (Descola 2009). Par exemple, ce sont des contrats d'adoption entre humains qui peuvent être aussi passés en rêve avec des non-humains, mais ils sont vus comme autant valides et légitimes que ceux que nous connaissons. Donc les animistes ont pensé cela, à ce type de contrat. Mais ils ne se limitent pas aux espèces incluses dans le *Great Ape Project*, à savoir les gorilles, les chimpanzés, les orangs outangs et les bonobos pour lesquelles certains réclament un statut juridique particulier⁷ ; c'est quelque chose de beaucoup plus général. C'est cela, je crois, la différence entre le « naturalisme » et l'« animisme ». On a toujours tendance à dire, au fond, qu'il y a un peu d'animisme dans le naturalisme, et toujours un peu de naturalisme dans l'animisme. Bien sûr, n'importe quel humain est capable de faire des inférences naturalistes, animistes, totémistes ou analogistes, mais c'est leur systématisation, et le contraste de cette systématisation avec une autre systématisation qui fait sens. Donc toute la question est celle de l'angle à partir duquel on voit le système. Un système animique n'est véritablement animique que vu d'un point de vue *totémique* ou vu d'un point de vue *naturaliste*, ou vu d'un point de vue *analogiste*.

F.L. – Parmi d'autres phénomènes, la zoothérapie, le succès des greffes de cochon dans la xénotransplantation montrent la perméabilité des frontières entre humains/animaux dans le monde naturaliste. Des liaisons extraordinaires entre humains et animaux – ou ordinaires – sont également possibles. Bref, quelles sont ces inférences ? Sommes-nous vraiment devenus des « modernes », pour emprunter l'expression de Bruno Latour ?

7. Le *Great Ape Project* est une organisation internationale fondée en 1994 qui regroupe divers spécialistes des questions animales (primatologues, mais aussi éthiciens, psychologues, etc.) dont le mandat est de faire en sorte que les Nations Unies reconnaissent aux grands singes des droits. (Ndlr)

Ph.D. – Il faut distinguer entre les inférences ontologiques que chacun est capable de faire et leur systématisation dans une ontologie qui viendra en partie inhiber des inférences ontologiques non standard. Un naturaliste pourra donc parler à son chat et faire des inférences animistes de même qu’il pourra consulter son horoscope et faire des inférences analogistes. C’est cela qui fait la diversité du monde. Car il serait invraisemblable que les gens se conforment en permanence aux modèles que les anthropologues produisent pour comparer leurs institutions et leurs pratiques, sans compter qu’il y a des idiosyncrasies personnelles très fortes. Je pense que la question de la symétrie entre humains et animaux se réfère à autre chose que Vinciane Despret a bien illustré⁸. Elle fait partie avec moi – et avec quelques autres, au premier rang desquels figure Bruno Latour – d’un groupe croissant de chercheurs qui souhaitent « désanthropocentrer » les sciences sociales. Cela peut se faire de plusieurs manières, avec le détour par l’animal, avec le détour par l’objet technique, avec le détour par des phénomènes dits naturels ; tous ces détours qui passent par les non-humains sont une stratégie commode, une sorte d’hygiène intellectuelle, pour sortir l’analyse des réalités sociales que nos sciences ont entreprise de son anthropocentrisme caractéristique, lequel est lui-même un effet de la position exceptionnelle que le naturalisme moderne confère au sujet humain. Donc, passer par les animaux permet une propédeutique de la circonvolution, si je puis dire. Mais il va de soi que nous n’avons accès la plupart du temps aux non-humains que par ce que les humains en disent, ou par notre propre expérience. Nous pouvons néanmoins essayer de les faire intervenir comme des agents de plein droit de la vie sociale comme Latour⁹ l’a fait pour les sciences et les techniques. C’est une façon de sortir tant de l’anthropocentrisme que du sociocentrisme, c’est-à-dire des deux formes caractéristiques qu’a prises l’eurocentrisme lorsqu’il s’est agi de comprendre le reste du monde en employant les catégories au moyen desquelles nous, naturalistes modernes, avons objectivé de façon réflexive notre propre vie collective progressivement épurée des non-humains.

F.L. – Il s’agit donc de sortir de ce regard naturaliste. Mais est-ce possible ?

Ph.D. – Oui, bien sûr, mais cela suppose l’usage de techniques nouvelles, notamment de mener en parallèle étude ethnographique et étude éthologique, ou encore d’étudier les effets des non-humains sur la vie sociale en se plaçant de leur point de vue. L’une de mes étudiantes est en train de rédiger sa thèse sur un volcan au Vanuatu. Et elle a pris le volcan comme acteur principal et autour du volcan, sont en orbite, si je puis dire, une population autochtone qui vit en contact avec ce volcan depuis très longtemps ; des vulcanologues qui viennent épisodiquement étudier le volcan ; et une foule d’autres types d’humains. Au lieu de prendre les rapports directs d’interactions et de malentendus culturels au sens

8. Voir par exemple Despret (2007, 2009, 2012).

9. Voir par exemple Latour (1991, 2012).

de Sahlins¹⁰, productifs ou improductifs, entre les vulcanologues et la population locale, elle a pris le volcan comme le dispositif qui permet leur agrégation et leur interaction. Je reconnais qu'il y a une part de rhétorique dans cette affaire, mais c'est une rhétorique qui est indispensable si l'on veut tenter d'échapper à l'eurocentrisme et à la vue classique qui consiste à considérer les non-humains comme un décor, comme des ressources ou des contraintes et, *in fine*, comme la toile de fond sur laquelle se projettent les idéologies.

F.L. – C'est très intéressant comme approche. Pour revenir à l'animisme, comment voyez-vous cette théorie perspectiviste qu'Eduardo Viveiros de Castro (1996, 2009) développe à partir de matériaux ethnographiques amazoniens ?

Ph.D. – Ma façon de voir a évolué au fil du temps. Dans *Par-delà nature et culture* (2005), je voyais le perspectivisme comme un cas particulier de l'animisme, qui exploite certaines caractéristiques de l'animisme – notamment le fort contraste entre intériorité et physicalité – mais qui n'est pas présent sous une forme systématique dans tous les collectifs animistes. Et puis, à mesure que des cas de perspectivisme ont commencé à être décrits dans des régions très diverses de la planète, j'en suis venu à voir le perspectivisme comme une théorisation locale de la nécessité – propre à des peuples où la chasse et la pêche jouent un rôle important – de savoir adopter le point de vue de la proie pour l'approcher et la tuer. Aldo Léopold, qui était un excellent chasseur et pêcheur, a écrit des choses très pertinentes là-dessus¹¹ : si l'on veut anticiper le comportement de la proie, il faut se voir soi-même à travers ses yeux, donc adopter son point de vue. Ou bien on prend le perspectivisme au sens le plus littéral, tel que l'avait défini initialement Viveiros de Castro (1996), c'est-à-dire que les humains sont vus par leur proie non comme des humains, mais comme des animaux prédateurs ou des esprits, et cela, la non-réciprocité des points de vue, c'est effectivement assez spécifique à certaines formes de l'animisme ; ou alors on prend le perspectivisme comme l'idée que c'est le point de vue qui crée le sujet, et qu'autour du sujet, s'agrègent les mondes. Dans cette acception, c'est quelque chose qui, sous une forme ou avec des gradients variables d'intensité, est présent bien au-delà des collectifs animistes. Pour le moment, je ne peux pas en dire beaucoup plus, d'autant que Viveiros de Castro a lui-même évolué au fil du temps, et qu'il appelle maintenant « perspectivisme » une véritable métaphysique qui se présente comme un contre modèle de l'épistémologie naturaliste fondée sur le réalisme cognitif moderne (Viveiros de Castro 2009).

F.L. – Ce débat n'est donc pas fini ! Autre question du même genre : en 2011, vous avez organisé un grand colloque de nature réflexive sur « le tournant animaliste »¹². Sachant que votre anthropologie dialogue continuellement avec la

10. Voir par exemple Sahlins (1981).

11. Léopold (1986 [1933]).

12. Voir Descola (2011).

philosophie, les sciences cognitives et les sciences du vivant, qu'entendiez-vous exactement par-là ? Quelles sont les principales conclusions que vous tirez de cette réflexion ?

Ph.D. – Ce colloque a été fort intéressant. Il a réuni des gens qui avaient des points de vue extrêmement différents et cela allait justement aux deux extrêmes, car Jean-Pierre Digard et Eduardo Viveiros de Castro se situaient aux antipodes l'un de l'autre.

F.L. – Est-ce que des dialogues ont été possibles ?

Ph.D. – Non, très peu. Digard étant un anthropocentriste assumé, il considérait que des propositions comme celles de Viveiros de Castro, ou les miennes, étaient complètement hétérodoxes, voire dangereuses. Ce qu'il faut noter quand on parle d'animalisme ou de tournant animaliste, c'est que sous cette étiquette se réunissent des approches très différentes, voire parfaitement antithétiques, qui sont juste fédérées par un objet empirique commun auquel elles ne prêtent ni le même contour ni les mêmes caractéristiques. Pour ma part, il se trouve que j'en suis venu à étudier les rapports entre humains et non-humains, et notamment les rapports entre des chasseurs et leurs proies en Amazonie, mais je suis peu intéressé par ce qu'on appelle les *Animal studies*, qui reflètent une tendance – propre au marché intellectuel ou conceptuel de l'université moderne – qui tend à segmenter les problèmes en autant de questions qui peuvent se poser à un moment donné, avec tout son cortège de chaires spécialisées, d'instituts spécialisés, de revues spécialisées, généralement éphémères, mais qui permettent de se retrouver entre soi. Quand on voit, par exemple, le nombre de sociétés à thématiques spécifiques qui organisent des sessions *ad hoc* au congrès annuel de l'American Anthropological Association, cela me paraît être le contraire absolu de l'anthropologie. L'anthropologie, c'est la reine des sciences parce qu'elle s'intéresse à tout de façon comparative et en réunissant les fils divers de la vie et du monde ; segmenter à l'intérieur de cela et fabriquer autant de domaines autonomes, me paraît être une aberration complète.

F.L. – Vous êtes le défenseur, comme Tim Ingold et d'autres, d'une approche moniste en anthropologie. Cependant, comment situer cette perspective par rapport à celle, phénoménologique, d'Ingold qui semble, lui, prôner une écologie de la vie et emprunte à cette théorie de l'*Umwelt* ou « monde vécu » ?¹³

Ph.D. – C'est également une question complexe dont je discute régulièrement avec Tim Ingold. J'ai débattu à deux reprises avec lui cette année, à Grenoble (Descola et Ingold 2014) et au Musée du quai Branly il n'y a pas très longtemps. Nous avons, je dirais, des adversaires communs, ce qui forge des liens, bien sûr : le réalisme cognitif, l'évolutionnisme simpliste, le matérialisme

13. Selon cette théorie, initialement introduite par le naturaliste Jacob von Uexküll (1940), l'animal s'est doté d'organes sensoriels spécifiques, si bien qu'il ne peut percevoir le même monde qu'un autre animal ou qu'un humain. (NdIrl)

vulgaire, le déterminisme technique, le réductionnisme génétique, etc. Mais, et de plus en plus, nous divergeons également sur beaucoup de choses. Ingold me paraît de plus en plus poursuivre le projet de créer une sorte de philosophie de la vie, un bergsonisme renouvelé si je puis dire, mais alimenté par l'anthropologie et l'archéologie. Ces idées me paraissent intéressantes sur le plan philosophique, sans doute, mais peu productives sur le plan anthropologique, car elles ne me donnent guère les instruments qui me permettraient de comprendre des systèmes de différence. En outre, je suis en désaccord avec le côté moral qui transparait souvent dans son approche et qui, au fond, oppose ce qui serait une façon légitime et authentique de vivre, « d'habiter le monde » – celle des peuples autochtones, principalement de chasseurs-cueilleurs – et une autre façon qui serait fautive et pervertie, qui serait celle des modernes. Je ne pense pas qu'un anthropologue puisse raisonner ainsi, en distribuant des brevets de bonne conduite ontologique. Il existe de multiples façons de composer des mondes et il n'y en a pas une qui serait plus véritable ou conforme qu'une autre à l'essence des choses. Il y a un côté presque religieux dans cette célébration de l'authenticité de la vie. Un autre désaccord que j'ai avec Ingold, mais là il est plus général encore, c'est sa perspective phénoménologique qui me semble le conduire à accorder très peu de crédit aux institutions, entendues ici au sens large, c'est-à-dire à toutes les médiations au moyen desquelles les humains habitent le monde. En effet, les humains produisent et échangent des signes et des représentations, et dans la lignée de Gibson, Ingold reste très méfiant vis-à-vis des signes, qui seraient peut-être aussi justement, dans son esprit, des intermédiaires trompeurs, des simulacres. Or, les humains ont un langage dont ils héritent, et qui conditionne en partie la façon dont ils vont décrire leurs expériences. Les institutions élémentaires de ce type-là sont donc très importantes, et il me semble qu'Ingold ne les prend pas suffisamment en compte. Enfin, voici ces désaccords que nous avons. Mais par ailleurs, je pense que c'est un grand esprit, remarquablement original et inventif, et comme avec Viveiros de Castro, les discussions que j'ai avec l'un et avec l'autre depuis au moins trente ans sont pour moi précieuses, parce que nous partageons suffisamment de choses pour que nos divergences soient productives.

F.L. – Oui, et puis vous avez un autre point en commun qui est celui de ne rien rejeter ou de ne rien refuser comme matériel susceptible d'être analysé et ce, au-delà des divergences de méthodes ou de perspectives. À plusieurs reprises, vous citez les travaux d'André-Georges Haudricourt qui vous ont mis sur des pistes de recherche originales. Est-ce qu'on peut utiliser Haudricourt pour se dégager un petit peu plus de son propre mode de compréhension des animaux et contribuer ainsi à faire de l'anthropologie un peu moins anthropocentrée ?

Ph.D. – Oui, je le crois, je l'ai souvent dit et je le répète avec plaisir : il faut lire et relire son bref article de *L'Homme* (Haudricourt 1962) sur la domestication des plantes et des animaux et le traitement d'autrui. C'est un article d'autant plus fondamental qu'à l'époque où il l'a écrit, les matérialistes nageaient en plein

déterminisme technique. Or, Haudricourt, l'un des fondateurs de la technologie culturelle, a eu le culot extraordinaire de parler de *correspondances* entre traitements de la nature et traitements d'autrui, et de postuler que les schèmes de comportements des humains vis-à-vis d'autres humains et vis-à-vis des non-humains étaient régis par des principes identiques qu'il résume dans l'opposition entre l'action directe positive et l'action indirecte négative. Haudricourt n'a donc pas suivi la voie classique, la formule de Marx où c'est le moulin à bras qui donne le système féodal et le moulin à vapeur qui donne le système industriel bourgeois, capitaliste. Au contraire, il insistait sur le fait que ce sont les mêmes schèmes de comportements qui s'appliquent aux humains et aux non-humains, et cela c'est une hypothèse fondamentale qui n'a cessé, dès le début de mon travail, d'orienter ma réflexion. C'est en grande partie grâce à Haudricourt que je ne suis pas demeuré sociocentriste. Son œuvre est d'une richesse énorme, puisque il fut à la fois un grand ethnolinguiste et un grand ethnobotaniste, un spécialiste d'agronomie tropicale et un technologue incroyablement érudit. Je me réjouis du fait que les apports de ce personnage extraordinaire soit maintenant mieux connus qu'il y a quelques années.

F.L. – Mais plus concrètement, comment faire de l'anthropologie moins anthropocentrée ou de « l'ethno-éthologie », pour reprendre une expression de Florence Brunois et Dominique Lestel ?¹⁴

Ph.D. – Oui, je pense que c'est important, et en fait, tout dépend des circonstances, des situations d'observation. Dans certains cas, il est possible que ce soit le même chercheur qui fasse les deux types d'enquête, dans d'autres c'est un peu comme quand on fait du terrain dans des sociétés factionnelles. Une fois qu'on s'est trouvé, du fait des circonstances, adopté par l'une des factions, c'est très difficile de travailler avec l'autre faction. Si on est du côté des humains au départ, c'est difficile de se placer du côté des animaux ensuite, pour des raisons de situation d'observation : ce que l'on a appris chez les uns vient toujours se glisser dans l'observation des autres. Il y a pourtant des gens qui l'ont fait, comme Nicolas Lescureux qui vient d'être recruté au CNRS, mais il y en a très peu. C'est donc un projet à encourager et je ne cesse de le faire auprès de mes étudiants, mais ça demande à la fois une double compétence, une grande rigueur d'observation et de disposer de beaucoup de temps.

F.L. – Et au niveau institutionnel, l'organisation des départements, des savoirs, des universités, n'est-on pas encore bien mal préparés pour cela ?

Ph.D. – C'est vrai. Je pense qu'il manque en France, et dans les grandes nations scientifiques, des institutions interdisciplinaires de ce type. Nous avons besoin d'un institut du comportement qui s'intéresserait à l'étude du comportement humain et animal, voire végétal, dans toutes ses dimensions. Gregory Bateson avait pourtant ouvert la voie jadis en étudiant tout à la fois la

14. Voir Brunois, Lestel et Gaunet (2006).

communication dans le rituel, la communication animale et la communication des schizophrènes ; il a été un pionnier dans ce domaine¹⁵. Il y a bien eu en Allemagne l'Institut Max-Planck de physiologie comportementale longtemps animé par Irenäus Eibl-Eibesfeldt, un élève de Konrad Lorenz, mais il s'agissait de transposer à l'étude des humains les paradigmes de l'éthologie animale, sans véritablement prendre en compte les spécificités, notamment langagières et cognitives, du comportement humain. On était là aux antipodes de ce que Bateson avait entrepris.

F.L. – Ce ne sera pas facile. Dans un récent débat avec votre collègue Alain Prochiantz sur le thème «L'homme est-il un animal?»¹⁶, vous évoquez un dialogue qui brouille les frontières et redistribue les rôles. Vous montrez aussi que de vastes différences séparent encore l'animisme, qui caractérise de nombreuses sociétés amérindiennes, du naturalisme occidental. Il semble qu'on accepte ici beaucoup plus facilement l'animalité de l'homme que l'humanisation de l'animal, un point sur lequel se heurte A. Prochiantz. Que vous inspire ce constat ?

Ph.D. – Je pense qu'on touche là une difficulté majeure. D'abord je dois préciser que je discute avec Prochiantz depuis plus de trente ans, bien avant que nous soyons l'un et l'autre au Collège de France. Même si Prochiantz est un biologiste hétérodoxe et remarquablement cultivé, nos formations sont très différentes et elles pèsent d'un poids considérable dans la manière dont nous abordons le rapport entre animaux humains et non humains. Il est cependant l'un des rares biologistes qui s'intéresse à la vie, ce qui est un peu un paradoxe car, si les biologistes travaillent sur la vie, ils n'en ont pas vraiment une théorie. Le cadre théorique de la biologie c'est la théorie de l'évolution, qui n'est pas une théorie de la vie, mais une théorie des processus de *diversification* de la vie. Or, je suis toujours étonné lorsque Prochiantz me dit que, en fin de compte, il y a une différence de nature entre l'homme et les grands singes et que c'est le cerveau qui en est responsable ; en dépit de ses divergences avec Jean-Pierre Changeux, il partage néanmoins avec lui une sorte de déterminisme de la boîte crânienne, c'est-à-dire que tout change quand on passe de trois cents à neuf cents cm³. Et il est indubitable, en effet, que l'augmentation du volume du cerveau est un signe fondamental de l'homínisation, mais le problème n'est pas là. Le problème est que, pour les sciences sociales, il est maintenant plus fécond d'insister sur les continuités entre les humains et certaines espèces animales que sur l'exceptionnalité humaine ; d'abord parce que cela permet justement de repositionner les humains à l'intérieur de lignées comportementales plus amples et d'une science générale des relations, ensuite parce qu'une approche de ce type

15. Voir par exemple Bateson (1971 [1936], 1977, 1980).

16. Voir en ligne (<http://www.college-de-france.fr/site/philippe-descola/Lhomme-est-il-un-animal-Philippe-Descola-et-Alain-Prochiantz.htm>) ; et http://www.lepoint.fr/culture/homme-animal-on-refait-le-match-28-07-2011-1358468_3.php), sites disponibles au 13 janvier 2015.

permet dans une certaine mesure d'échapper au biais anthropocentrique européen lorsqu'il s'agit d'étudier des populations non modernes pour lesquelles les non-humains sont vus au contraire comme des agents légitimes de la vie sociale. Cet effacement de la frontière philosophique entre animaux humains et non humains présente ainsi des avantages internes aux sciences sociales qui ne sont pas nécessairement perçus par des biologistes qui vont insister, quant à eux, sur les différences spécifiques du point de vue du système neuronal. Je trouve le verre à moitié plein, et Prochiantz le trouve à moitié vide parce que nous n'en avons pas le même usage. C'est vrai que les singes n'ont pas construit de cathédrales, ils n'ont pas composé des concertos pour violoncelle, c'est trivial de le dire. Et pourtant ce qui me frappe en tant qu'anthropologue, c'est de voir que cette distinction entre l'Animal et l'Homme – j'emploie à dessein des majuscules, c'était un sujet de dissertation quand j'étais au lycée – devient beaucoup plus difficile à mettre en évidence du fait des capacités que l'on a reconnues à certaines espèces en matière de communication, d'inventivité technique ou de dispositions cognitives. Même si la question de l'existence chez les grands singes d'une théorie de l'esprit complète est encore débattue, il n'y a maintenant plus guère de doute sur le fait qu'ils attribuent des intentions à leurs congénères et qu'ils sont capables d'adapter leur comportement à ces intentions, voire à des connaissances qu'ils imputent à autrui. Bref, je suis toujours surpris lorsque je vois des biologistes se saisir de la différence philosophique entre l'Homme et l'Animal pour réaffirmer, sur la base de capacités cognitives qui témoignent plutôt, pour certaines espèces, de différences de degré avec les humains, une irréductibilité des régimes d'existence entre les uns et les autres.

F.L. – Dans ce numéro, plusieurs anthropologues abordent les animaux et les affects. Les humains éprouvent en effet de l'empathie envers les animaux, envers certains du moins. Ils s'inquiètent aujourd'hui beaucoup plus de leur sort et de leurs souffrances, comme l'explique l'historien Éric Baratay¹⁷. L'inverse semble vrai aussi avec certaines espèces comme les dauphins qui seraient portés à protéger les humains en danger. Pouvez-vous nous parler de ces émotions animales ?

Ph.D. – À mes yeux, les possibilités d'identification à une espèce animale viennent des affordances comportementales qu'elles nous offrent et donc, effectivement, c'est plus facile d'avoir de l'empathie pour un dauphin que pour une bactérie tout simplement parce qu'on a l'impression que l'on peut interpréter son comportement – et c'est probablement aussi réversible, c'est-à-dire que le dauphin lui-même aura plus d'empathie pour un humain que pour une des espèces qui composent le plancton, si tant est qu'il sache les distinguer.

F.L. – On a déjà évoqué le problème de la capacité cognitive comme obstacle avec la taille du cerveau. Il y a aussi l'autre aspect parallèle, c'est la question de la sexualité versus la reproduction ou encore de la mort qu'on se donne.

17. Voir par exemple Baratay (2012, 2013).

PH.D. – L’humain est en effet la seule espèce à construire les conditions de sa propre disparition, ce qui est quand même assez extraordinaire. Et la conscience chez certains d’entre nous de cela, c’est cela qui donne le tragique.

F.L. – À ce propos, comment saisir les points de vue des animaux ? Est-ce que cela devrait être un objectif ? Est-ce qu’on devrait ethnographier des communautés animales, que ce soit des singes, des baleines ?

PH.D. – Oui, et c’était d’ailleurs la proposition qu’avait faite McGrew¹⁸ il y a plus de trente ans maintenant ; et il a commencé à être suivi.

F.L. – Oui, mais on n’a pas l’impression d’avoir tant de travaux que cela sur ces sujets...

PH.D. – Il faut quand même imaginer que cet article a été publié dans *Man*, qui était à l’époque le vaisseau amiral de l’anthropologie sociale britannique, sociocentrique et durkheimienne ; que ce collègue a publié son article en évoquant une « Ethnography of Apes » (McGrew et Tutin 1978), ce qui est quand même culotté. Mais oui, bien sûr, il reste encore beaucoup à faire, notamment dans l’étude d’espèces moins emblématiques que les grands mammifères avec qui l’identification paraît spontanée, et peut-être plus encore dans l’étude des interactions entre des espèces animales et des populations humaines qui entretiennent un commerce avec ces espèces, à commencer par les éthologues, mais aussi les dompteurs, les dresseurs, les soigneurs dans les zoos, etc.

F.L. – Mais on ne l’a pas fait ?

PH.D. – On ne l’a pas assez fait, même si des jeunes chercheurs de plus en plus nombreux ont commencé à s’engager dans cette voie depuis une dizaine d’années. Il y a d’abord des raisons qui sont internes à l’éthologie, je crois, et qui tiennent à l’angoisse de la projection anthropocentrique qui hante cette discipline, et qui fait que certains éthologues qui vivent trop près des espèces qu’ils étudient sont vus comme n’ayant pas l’objectivité scientifique nécessaire, et donc la distance, pour produire des résultats probants. Cela dit, il y a quand même un développement sans précédent en éthologie, d’études « *in the wild* ». Enfin... « *in the wild* » jusqu’à un certain point... Je pense à cette illustre primatologue anglaise, Thelma Rowell, qui s’est mise à étudier les moutons et qui les a sélectionnés à l’inverse de ce que font les éleveurs, c’est-à-dire en choisissant cette fois non plus les moutons les plus dociles, mais les plus aventureux. Et elle s’est aperçue qu’en fait les moutons constituent une espèce très différente de celle qu’on lui présentait habituellement : loin de suivre bêtement un chef, à l’image classique du mouton de Panurge, ils sont fort bien organisés, se réconcilient après les disputes, développent des amitiés, etc. Il y a donc une distinction à établir entre l’éthologie *in the wild* et l’éthologie de laboratoire, deux domaines aussi différents que la neuropsychologie et la psychologie sociale et entre lesquelles les

18. McGrew et Tutin (1978, 1998).

connaissances, et les débats, ne circulent pas assez. Cela dit, le développement des recherches éthologiques dans la nature est considérable, si on le compare à ce qui se faisait il y a une trentaine d'années. Je ne sais pas ce qu'il en est au Canada, mais la France accuse un retard dans ce domaine. Les grandes nations de l'éthologie en Europe, ce sont l'Allemagne et le Royaume-Uni et puis, de l'autre côté de l'océan, les États-Unis. Les espèces concernées se sont aussi multipliées et c'est comme cela qu'on a franchi de grands pas : après s'être concentrés pendant longtemps sur les grands singes, on étudie maintenant aussi les animaux très communs, ou des espèces sociales autrefois délaissées comme les suricates. On s'est ainsi aperçu qu'il y avait des espèces dotées de compétences techniques ou sociales aussi remarquables que celles des chimpanzés ou des babouins.

F.L. – Vous me faites penser à ce film sur les fourmis et les termites où le réalisateur montre une confrontation entre ces bestioles¹⁹... toute l'organisation militaire que fourmis et termites déploient lorsqu'elles s'affrontent. Mais on ne sait jamais trop bien la part des projections là-dedans.

Ph.D. – C'est souvent le propre des insectes sociaux que de susciter des fantasmes d'analogie avec les comportements humains. En la matière, encore une fois, il convient de procéder de façon méthodique dès que l'on aborde les questions cognitives – apprentissage, communication, transposition technique, imputation d'intention, etc. – et en croisant les résultats obtenus en laboratoire avec ceux obtenus en observation naturelle. Alors est-ce qu'un animal induit délibérément un de ses congénères en erreur, de façon à obtenir un avantage ? Et s'il le fait, est-ce parce qu'il pense que son congénère va avoir une réaction spécifique à la situation qu'il va créer pour lui, donc, se met-il à la place de son congénère ? Toutes ces questions sont au cœur de l'éthologie cognitive contemporaine. En outre, entre l'époque où McGrew a fait sa synthèse sur les grands singes et aujourd'hui, le nombre de traits, de variantes techniques, qui sont présents chez des chimpanzés, et qui varient d'une bande à l'autre a été multiplié par trois ou quatre, c'est énorme ! Et le nombre d'espèces chez qui l'on a trouvé des variations internes dans le domaine des techniques a lui aussi beaucoup augmenté. Pour toutes ces raisons, je suis donc plutôt optimiste.

Mon grand regret, pour reprendre cette idée d'un institut du comportement, c'est que les spécialisations disciplinaires sont telles qu'il est devenu de fait très difficile de faire ce que Bateson avait pu entreprendre jadis, en s'intéressant à une gamme très vaste de comportements, passant de l'ethnographie des rituels mélanésiens au travail dans des hôpitaux psychiatriques, de l'observation d'enfants à l'éthologie animale, de l'écologie à la cybernétique, etc. C'est bien dommage, car cette curiosité et cette liberté de recherche constituent des alternatives à l'espèce de face-à-face stérile entre les sciences de l'homme et les sciences biologiques qu'on observe dans certains départements américains où

19. Voir le documentaire *Micropolis, la citadelle assiégée* (Calderon 2006).

ils sont pourtant réunis sous l'égide des « four fields », et où les chercheurs se regardent en chiens de faïence, les uns des postmodernes échevelés et les autres qui ne s'intéressent qu'à de minuscules séquences de variation génétique. Un moyen de rétablir la communication et un langage commun serait précisément l'étude du comportement. Je ne vois pas meilleure façon d'envisager une collaboration intéressante entre science de la vie et sciences sociales et humaines. C'est aussi ce qu'Ingold envisage lorsqu'il parle de l'anthropologie comme une « science de la vie »²⁰, à condition de spécifier que c'est une science des *formes de vie*, et pas simplement de la vie.

F.L. – Cela ne sera pas facile. J'ai aussi l'impression qu'advenant un tel institut, la psychologie serait sans doute la discipline qui serait la plus impliquée...

Ph.D. – Oui, et c'est exactement ce qui est en train de se passer. Ce sont au fond les sciences cognitives qui ont préempté ce domaine, mais en laboratoire. Or, c'est là la difficulté. Contrairement aux psychologues, les anthropologues sont d'abord et surtout des gens qui privilégient des observations de terrain, les pratiques et les représentations en contexte. Certes, le travail de laboratoire est très important, mais on ne peut pas comprendre des conduites sociales, et encore moins des institutions, sur la seule base d'expériences de laboratoire, d'autant qu'on dispose maintenant grâce aux sources ethnographiques et historiques, d'une extraordinaire richesse documentaire sur le comportement social. Ce serait absurde de s'en priver, et de la même façon, on ne peut pas étudier le comportement d'espèces animales non humaines uniquement en laboratoire, ces conditions d'expérimentation étant très spécifiques. Il y a vraiment une place à trouver pour une science du comportement qui prenne en compte les dimensions cognitives, mais hors du laboratoire aussi, et avec un va-et-vient entre le laboratoire et le terrain. Or, pour le moment c'est un dialogue de sourds, et les torts sont partagés.

Les échanges entre anthropologues, psychologues et biologistes sont pourtant absolument nécessaires, que l'on songe à des questions transversales comme l'imputation d'intentionnalité, les ontologies dites « naïves » ou la morphogénèse. Donc il y a des points communs, des situations d'interface fécondes, mais à la condition que chacun fasse des pas dans la direction de l'autre en se familiarisant avec ses outils et ses problèmes. Par exemple, j'ai travaillé avec Alain Berthoz sur la question de l'espace qui peut aisément réunir les sciences sociales et humaines et les sciences cognitives²¹. Pour reprendre une image banale mais juste, dans ces situations d'interface entre nature et culture on est un peu comme sur un raidillon étroit entre deux précipices, et c'est tellement facile de trébucher, de tomber d'un côté ou de l'autre.

20. Voir par exemple Ingold (2014); Descola et Ingold (2014).

21. Par exemple lors du colloque « Stratégies cognitives et orientation spatiale » qui s'est tenu à Paris au Collège de France les 20 et 21 mai 2003.

F.L. – Est-ce que les anthropologues ne sont pas là un peu frileux, ayant un peu peur des autres ?

Ph.D. – Oui, ils ont peur de se faire tondre bien sûr. En France, par exemple, il y a une très grande méfiance vis-à-vis des sciences cognitives, et je dois dire une redoutable ignorance. Même si l’initiateur de l’anthropologie cognitive, Dan Sperber, a une réputation internationale, les émules qu’il a pu faire ont préféré émigrer. Or, lorsque des anthropologues parlent de comportement, de représentation, d’intentionnalité, de mémoire collective, d’inconscient, de structure mentale, d’imitation il est inconcevable qu’ils puissent ignorer les résultats que les sciences qui s’occupent de ces questions ont pu proposer. Et en même temps il faut faire très attention aux conditions de félicité des propositions : on ne peut pas transposer sans précaution à des situations d’interaction spontanées des résultats obtenus en laboratoire, ni pour les humains, ni pour les animaux non humains. C’est pour cela que j’appelle de mes vœux une science intégrée du comportement.

F.L. – L’avenir nous dira si ces espoirs se matérialiseront. En attendant, merci infiniment, Philippe Descola, d’avoir partagé ces réflexions avec nous.

Références

- BARATAY É., 2012, *Le point de vue animal. Une autre version de l’Histoire*. Paris, Éditions du Seuil.
- , 2013, *Bêtes des tranchées, des vécus oubliés*. Paris, CNRS Éditions.
- BATESON G., 1971 [1936], *La cérémonie du Naven*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- , 1977, *Vers une écologie de l’esprit*, tome 1. Paris, Éditions du Seuil.
- , 1980, *Vers une écologie de l’esprit*, tome 2. Paris, Éditions du Seuil.
- BRUNOIS F., D. LESTEL et F. GAUNET, 2006, « Toward an Etho-Ethnology and an Ethno-Ethology », *Social Sciences Information*, 45, 2: 155-177.
- CALDERON P., 2006, *Micropolis, la citadelle assiégée* [film documentaire]. Paris, TF1 Vidéo, 1 h 22 min.
- DE LIBERA A., 2007, *Archéologie du sujet. I: Naissance du sujet*. Paris, Éditions Vrin.
- , *Archéologie du sujet. II: La quête de l’identité*. Paris, Éditions Vrin.
- DELORT R., 1984, *Les animaux ont une histoire*. Paris, Éditions du Seuil.
- DESCOLA Ph., 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.
- , 2001, « Leçon inaugurale de la chaire d’Anthropologie de la nature ». Paris, Collège de France.
- , 2005, *Par-delà nature et culture*. Paris, Éditions Gallimard.
- , 2009, « Human Natures », *Social Anthropology*, 17, 2: 145-157.

- , 2011, «Un “tournant animaliste” en anthropologie ?». Colloque, Collège de France, 22-24 juin.
- , 2014, *La composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*. Paris, Éditions Flammarion.
- DESCOLA Ph. et T. INGOLD, 2014, *Être au monde. Quelle expérience commune ?* Lyon, Presses universitaires de Lyon, coll. Grands débats : mode d'emploi, débat présenté par Michel Lussault.
- DESPRET V., 2007, *Bêtes et hommes*. Paris, Éditions Gallimard.
- , 2009, *Penser comme un rat*. Versailles, Éditions Quae.
- , 2012, *Que diraient les animaux, si... on leur posait les bonnes questions ?* Paris, Éditions La Découverte.
- FREEDBERG D., 1998, *Le pouvoir des images*. Paris, Gérard Montfort Éditeur. Édition originale en anglais : 1989, *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*. Chicago, The University of Chicago Press.
- GALINIER J., 1997, *La moitié du monde : le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomi*. Paris, Presses universitaires de France.
- HAUDRICOURT A.-G., 1962, «Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui», *L'Homme*, 2, 1 : 40-50.
- INGOLD T., 2014, *Marcher avec les dragons*. Paris, Éditions Zones sensibles.
- LATOUR B., 1991, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris, Éditions La Découverte.
- , 2012, *Enquêtes sur les modes d'existence : une anthropologie des modernes*. Paris, Éditions La Découverte.
- LÉOPOLD A., 1986 [1933], *Game Management*. Madison, University of Wisconsin Press.
- MCGREW W.C. et C.E.G. TUTIN, 1978, «Evidence for a Social Custom in Wild Chimpanzees ?», *Man*, 13 : 234-251.
- , 1998, «Culture in Non-Human Primates ?», *Annual Review of Anthropology*, 27 : 301-328.
- MACPHERSON C.B., 1971, *La théorie politique de l'individualisme possessif. De Hobbes à Locke*. Paris, Éditions Gallimard.
- SAHLINS M., 1981, *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- SEVERI C., 1993, «Talking about Souls. On the Pragmatic Construction of Meaning in Cuna Ritual Language» : 165-182, in P. Boyer (dir.), *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- THOMAS K., 1985 [1935], *Dans le jardin de la nature. La mutation des sensibilités en Angleterre à l'époque moderne (1500-1800)*. Paris, Éditions Gallimard.
- VIVEIROS DE CASTRO E., 1996, «Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio», *Mana*, 2, 2 : 115-144.

—, 2009, *Métaphysiques cannibales*. Paris, Presses universitaires de France.

VON BRANDENSTEIN C.G., 1982, *Names and Substance in the Australian Subsection System*. Chicago, The University of Chicago Press.

VON UEXKÜLL J., 1982 [1940], «The Theory of Meaning», *Semiotica*, 42: 25-82.

Philippe Descola
Laboratoire d'anthropologie sociale
Collège de France
52, rue du Cardinal Lemoine
75005 Paris
France
philippe.descola@college-de-france.fr

Frédéric Laugrand
Département d'anthropologie
Pavillon Charles-De Koninck
Université Laval
Québec (Québec) G1V 0A6
Canada
frederic.laugrand@ant.ulaval.ca