



RESENHA

Emilie Stoll – Doctorante en anthropologie à l'École Pratique des Hautes Etudes (EPHE, Paris, France) et à l'Université Fédérale du Pará (UFPA, Belém/Pará, Brésil). Contact: em_di_sto@yahoo.com

Note critique sur les façons d'ethnographier la relation société/nature à partir d'une mise en perspective de l'ouvrage de Philippe Descola *Par-delà nature et culture* (Paris: Gallimard, 2005, 618 p.)

A propos de:

ALBERT, B. L'or cannibale et la chute du ciel: une critique chamanique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil). **L'Homme**, t. 33, n. 126-128, p. 349-378, 1993.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

DESCOLA, P. **Par-delà nature et culture**, Paris: Gallimard, 2005. 618 p.

INGOLD, T. **The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill**. Londres: Routledge, 2002.

Ce travail se propose de faire dialoguer plusieurs auteurs – Bruce Albert, Eduardo Viveiros de Castro, Philippe Descola, Tim Ingold – ayant réalisé des travaux ethnographiques dans la région amazonienne et s'étant intéressés à proposer une remise en question de l'universalisme du principe dualiste fondateur nature/culture tenu pour acquis en anthropologie (et largement exploité par les auteurs ayant forgés la discipline, comme par exemple Claude Lévi-Strauss).

Une attention particulière sera apportée à la théorie des ontologies proposée par Philippe Descola. Elle représente un tournant majeur (et récent) en anthropologie puisqu'elle propose une réflexion épistémologique radicale et réoriente un nombre important de recherches. J'ai cherché à montrer que cette théorie a été produite suite à des choix méthodologiques et idéologiques

précis – la méthode structurale, une vision holiste de la société et un ancrage dans la psychologie cognitiviste en ce qui concerne les formes de transmission du savoir – et en cela critiquables et critiqués. J’offrirai, enfin un rapide tour d’horizon d’auteurs défendant le même type d’argument (la remise en cause épistémologique du dualisme nature/culture) mais ayant privilégié d’autres méthodes et ancrages idéologiques, comme l’individualisme méthodologique.

Yanomami “gardiens de la forêt”: la Nature et sa traduction (1993)

Au cours des années 1980, le territoire des Indiens Yanomami, dans l’Etat du Roraima (Amazonie, Brésil), fut envahi par une véritable ruée vers l’or (ALBERT, 1993; GEFFRAY, 1995). Cette époque correspond également à l’alliance tacite nouée, au niveau international, entre les défenseurs des droits de l’homme (et des Indiens) et les défenseurs de la nature (les écologistes). Dans le discours véhiculé par ces acteurs externes, la figure générique de l’Indien prend peu à peu les attributs du bon sauvage “gardien de la forêt” ou de la “terre-mère” (Patchamama).

C’est dans ce contexte que surgit, en la personne du *leader* indien Davi Kopenawa yanomami, un nouveau type de discours écologisant, proprement yanomami, permettant “un véritable renversement de perspective dans la pensée yanomami du contact interethnique: le passage d’une symbolisation ethnocentrée et “en aveugle” (avec des blancs sous-humains, périphériques et inintelligibles) à une symbolisation relativiste et dépendante (intégration des données de l’englobement ethnique et des modèles blancs de l’indianité). Passage, donc, de la résistance spéculative (discours sur l’autre pour soi) à la *resistant adaptation* (discours sur soi pour l’autre), du discours somologique sur l’altérité au discours politique sur l’ethnicité, des catégories de *yãnomæthëbë* “êtres humains” et *uriththeribë* “habitants de la forêt” à celle d’*índios Yanomami, povo da terra, povo da floresta* “Indiens Yanomami, peuple de la terre, peuple de la forêt” (ALBERT, 1993, p. 352).

Il faut savoir que Davi s’est retrouvé orphelin très jeune suite à une épidémie de rougeole qui a emporté ses parents. Dès lors, il fut élevé auprès des missionnaires où il apprit à lire (la Bible) et à parler le portugais. Homme d’interface, il devint fonctionnaire dans le poste de la FUNAI à Demini, fonction grâce à laquelle il rencontrera son futur beau-père (grand-homme d’un village nouvellement installé aux abords du poste) qui, en bon stratège, lui donne sa fille en mariage et l’initie au chamanisme. Agent doublement liminaire (entre la société des Blancs et celle des Indiens; entre le monde des hommes et celui des esprits), Davi deviendra un *leader* et chamane indien avisé. Son principal interlocuteur

(chargé en outre de publier un livre pour divulguer sa parole aux Blancs) est l'ethnologue français Bruce Albert¹.

Cette double position lui permet d'élaborer un véritable travail de traduction: "Il serait donc simpliste de considérer la formation des ethnicités amazoniennes contemporaines sous le jour d'une théâtralité aliénée ou cynique. Elle révèle à l'inverse un processus d'adaptation créative dont le travail symbolique et politique pose les conditions de possibilité même d'un espace d'interlocution et de négociation interethnique, donc d'un réversibilité du discours de domination coloniale" (Ibid., p. 351).

En effet, pour les Yanomami et ce à l'image de nombreux peuples animistes d'Amazonie, la notion de "nature" (ou "forêt") comme entité autonome n'a aucun sens. Le discours écologique des "Yanomami gardiens de la forêt" n'a donc de sens que pour les occidentaux, les activistes, pour les gens du "dehors". Elle ne recoupe en aucun cas les catégories yanomami pour qui humains et non-humains partagent un même principe vital et communiquent entre eux. Il n'existe donc pas de dichotomie société (humaine)/nature (animale et végétale). Le discours du chamane militant repose donc sur un "écologisme dont l'indianité générique épouse partiellement la rhétorique et l'espace politique, mais aux prémisses culturelles et historiques auxquelles les sociétés indiennes spécifiques n'adhèrent nullement. "malentendu productif" politico-symbolique (SAHLINS, 1981, p. 72), entre victimes autochtones de la destruction de leur habitat par l'avancée de "l'économie-monde" en Amazonie, et citadins du Nord hantés par les grandes catastrophes industrielles des années 70-80" (Ibid., p. 352). Ce processus de traduction devient particulièrement visible lorsque certains termes sont employés directement en portugais (et non plus en yanomami), comme par exemple "*demarcar a nossa terra indígena*", "*proteger a nossa floresta*". En yanomami, le terme *uribi* serait ce qui se rapproche le plus de "la forêt, la terre". Mais "son champ sémantique inclut, au-delà de ces adaptations aux impératifs de la communication interethnique [...] l'habitat des "êtres humains" (*yānomaethëbë*) opposé à celui des "étrangers, ennemis, Blancs" (*nabëthëbë uribi*)" (Ibid., p. 356).. *Urihi* possède un "souffle" et un "pouvoir de fécondité". L'ensemble des êtres (humains et non-humains) la peuplant possède une "image vitale" qui communique avec les chamanes yanomami, permettant la "régulation cosmologique des phénomènes écologiques" (Ibid., p. 356).

¹ Bruce Albert est chercheur à l'Institut de recherches pour le développement (IRD). Il a réalisé sa thèse de doctorat à Nanterre-Paris X chez les Yanomami sur les systèmes nosologiques et la guerre chamanique.

Une forêt qui n'en est donc une que pour les écologistes occidentaux et leur vision naturaliste du monde à qui ce discours est adressé. Bruce Albert propose finalement une réflexion sur la notion de "Nature", en tant qu'entité transcendante et jouissant d'une certaine autonomie vis-à-vis de la société humaine (caractérisée par l'idée de culture). Cette "Nature" est une invention occidentale issue du christianisme: "c'est cette conception de la Nature comme principe de réalité transcendant, à la fois domesticable et irréductible, qui sous-tend l'ambivalence des valeurs que nous lui associons : bonne nature civilisée (*vs* mauvaise nature sauvage) pour les uns; décor inerte de la production (*vs* essence retrouvée de la totalité) pour les autres. C'est à ce théâtre d'ombres que se trouvent convoqués les Indiens d'Amazonie, sempiternellement condamnés à y figurer les avatars d'*Homo naturalis*" (Ibid., p. 364).

Une autre vision du monde: le perspectivisme amérindien en Amazonie tupi (1996)

Au Brésil, le questionnement de la Nature (transcendante) comme construction culturelle occidentale non opérante pour les peuples amérindiens a été systématisé par Eduardo Viveiros de Castro². Un constat auquel est arrivé l'ensemble des anthropologues travaillant auprès des Indiens d'Amazonie est que ceux-ci traitent les non-humains (animaux, plantes, minerais) comme des partenaires dotés d'une "âme" et d'un principe vital. Humains et non-humains communiquent et entretiennent des relations d'ordre divers (affinité potentielle, alliance, maternité, etc.). Ce type de vision du monde – que l'on trouve dans d'autres aires culturelles – est ce que l'on appelle communément l'animisme.

En Amazonie, l'animisme rencontré chez les Araweté et d'autres groupes, principalement tupis (Lima, 2005; Villaça, 1992), possède un format original que Viveiros de Castro (1996) et son élève Tania Stolz Lima (1996, 2005) ont baptisé le perspectivisme. Il s'agit, en gros, d'un point de vue sur le monde. Selon cette configuration particulière, les hommes se voient comme tels; certains animaux ou autres classes d'êtres (esprits) les voient comme des proies (par exemple comme un tapir ou un pécarì) et se voient eux-mêmes comme des humains. Chaque être se voit donc comme un humain et voit les autres types d'être soit comme des proies qu'il peut tuer, soit comme des prédateurs qui peuvent le tuer, soit comme des égaux (congénères). La réversibilité est au cœur de ce système puisque chaque individu (humain ou non) peut passer du statut d'homme, de proie ou de prédateur selon le point de vue. La chaîne trophique et la prédation

² Anthropologue brésilien, au Museu Nacional (Rio de Janeiro). Il a réalisé sa thèse chez un groupe tupi, les Indiens Araweté du Xingú. Pour en savoir plus sur sa trajectoire, se référer à l'excellent article: "O antropólogo contra o Estado", URL: <http://revistapiui.estado.com.br/edicao-88/vultos-das-humanidades/o-antropologo-contra-o-estado>

est un type de relation entre catégories d'êtres; tous étant dotés d'une agentivité. Ce qui différencie les catégories d'être n'est donc pas "l'âme" mais l'enveloppe corporelle (la peau), parfois assimilée à un vêtement (dont on peut changer).

La théorie des ontologies de Philippe Descola (2005)

Dans son livre *Par-delà nature et culture*, Descola³ part du constat que dans de nombreuses sociétés de chasseurs-cueilleurs et agriculteurs itinérants (sur brûlis), à l'image des Amérindiens d'Amazonie, il n'existe pas de vision dichotomique qui opposerait la nature d'un côté et la culture de l'autre: "On peut même penser que l'anthropologie est née du défi de donner une réponse à ce scandale logique que constituaient, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, les informations rapportées par des missionnaires, des explorateurs, des marchands et les premiers ethnographes. Informations qui tendaient toutes à souligner le fait que, un peu partout dans le monde, des gens n'établissaient pas une distinction nette entre les humains et les non-humains" (DESCOLA, 2007, p. 234-235). Pour l'auteur, la conception d'une nature autonome transcendante et séparée de l'homme (ce qu'il appelle "le grand partage") est une construction occidentale récente (qui a permis l'émergence de la science moderne) et constitue en cela une cosmogonie particulière au même titre que l'animisme.

Pendant les 623 pages de ce livre dense mais relativement agréable à lire, Descola s'applique à proposer une critique de la façon dont l'anthropologie a, jusqu'à présent, traité le rapport des humains au monde dans lequel ils évoluent. Cette critique épistémologique a pour objectif de faire prendre conscience au lecteur que les catégories d'analyses utilisées jusqu'ici – en l'occurrence "nature" et "culture" – sont culturellement construites et que c'est faire preuve d'ethnocentrisme que de les utiliser pour analyser d'autres cultures. Il invite, enfin, à faire une "anthropologie de la nature" où l'*anthropos* ne se trouverait plus forcément au centre du monde social. Le livre est donc une invitation à abandonner les dualismes fondateurs de l'anthropologie.

Le livre est divisé en cinq grandes parties:

1 "La nature en trompe l'œil" (p. 17-131): Après avoir montré la non-universalité d'une Nature séparée de la culture, au moyens de nombreux exemples tirés d'ethnographies diverses réalisées dans de nombreuses régions du monde, Descola revient sur la genèse du "grand partage" en Occident. Il la remet à

³ Philippe Descola est un anthropologue français, ancien étudiant de Claude Lévi-Strauss. Il a réalisé ses travaux de thèse chez les Indiens Achuar (Jivaro) en Amazonie équatorienne. Il est actuellement Professeur au Collège de France et occupe la chaire d'Anthropologie de la Nature.

l'interaction de plusieurs courants de pensée à partir du Moyen-Âge : les penseurs de la Grèce antique puis le catholicisme et les philosophes des Lumières.

2 “*Les structures de l'expériences*” (p. 133-180): L'auteur précise ensuite la méthode par laquelle il va s'y prendre. Dans la lignée de son maître Claude Lévi-Strauss, il réhabilite une méthode structuraliste en cherchant de grands invariants basés sur les relations formant la trame de la vie sociale. Il l'épure cependant de la notion de “structure” (formée *a priori* et autonome selon Lévi-strauss), remplacée par celle de “schèmes de pratique” (formés *a posteriori*) empruntée au vocabulaire du schématisme kantien mais utilisée dans le cadre de la psychologie cognitive.

Le “schème de la pratique” de Descola n'est ni une *structure* lévi-straussienne ni un *habitus* dans le sens bourdieusien. Il s'agit de dispositions psychiques sensori-motrices ou émotionnelles qui permettent l'exercice de trois types de compétences: structurer le flux de la perception en accordant une prééminence significative à certains traits; organiser l'activité pratique et l'expression de la pensée; fournir un cadre pour des interprétations typiques de comportements et d'évènements, admises et communicables au sein d'une communauté donnée.

Parmi ces schèmes, Descola met l'accent sur les “schèmes intégrateurs” qui donnent le sentiment d'appartenance à un groupe culturel. Ceux-ci peuvent être ramenés à deux modalités: 1- les formes de l'identification (rapport à soi); 2- les formes de la relation (rapport à autrui).

3 “*Les dispositions de l'être*” (p. 181-337): dans cette partie, Descola développe les modes d'identification et construit le cœur de son propos: les “ontologies”. Pour y parvenir, il pose un dualisme qu'il suppose universel: la séparation du corps et de l'esprit, qu'il appelle “intérieurité” (la conscience, la conscience réflexive, la capacité d'agir, de signifier, etc.) et “physicalité” (enveloppe corporelle). En combinant des deux données selon la continuité et la discontinuité (ressemblance/différence), Descola obtient quatre combinaisons qui formeront chacune une ontologie.

	Ressemblance des “intérieurités”	Différence des “intérieurités”
Ressemblance des “physicalités”	TOTEMISME ex: Aborigènes d'Australie	NATURALISME ex: société occidentale
Différence des “physicalités”	ANIMISME ex: Amazonie amérindienne, Canada	ANALOGIE ex: sociétés sacrificielles Mexique indigène, Andes, Egypte des Pharaons, Chine, Afrique de l'ouest

Les quatre “ontologies” correspondent à quatre manières d’identifier le monde qui nous entoure:

- **L’animisme** postule une continuité des intériorités (humains et non-humains possèdent une agentivité propre) et une discontinuité des physicalités (corps différents). Une variante de l’animisme amazonien est le perspectivisme (cf. analyses de Viveiros de Castro). C’est le cas des Amérindiens d’Amazonie et du Canada.

- **Le naturalisme** postule une continuité des physicalités (nous sommes tous des animaux à évolutionnisme darwinien) et une discontinuité des intériorités (seuls les humains sont pourvus d’une agentivité). Cette combinaison est notre propre culture occidentale, qui érige la Science comme la vérité et sépare la nature de la culture. Le naturalisme est l’inverse symétrique de l’animisme.

- **Le totémisme**: battant en brèche la conception lévi-straussienne classificatoire du totémisme⁴, Descola propose une définition ontologique qui postule une continuité des physicalités et des intériorités (les humains et leurs animaux totémiques partagent des attributs communs) à l’intérieur de certains groupes.

- **L’analogisme** suppose les discontinuités des physicalités et des intériorités entre tous les existants et leurs composants. Ce monde est composé d’une multitude de singularités reliées entre elles par l’analogie. Elle donne naissance à des sociétés hiérarchisées, relativement figées et plutôt monothéistes ou autoritaires.

Ces quatre modes d’identification, appelés “ontologies” (“manière de répartir et de qualifier les propriétés des existants”, DESCOLA, 2007, p. 240) sont potentiellement présents dans chacun de nous. Ainsi nous pouvons être naturalistes mais faire des incursions dans l’analogisme (lorsque nous consultons notre horoscope) ou dans l’animisme (lorsque nous parlons à notre chat). Simplement, un mode d’identification domine toujours.

1 “*Les usages du monde*” (p. 119-419): Pour Descola, l’ “ontologie précède le social” et ne recoupe donc pas forcément les ethnies, etc. Il emprunte alors la notion de «collectifs» à Bruno Latour pour désigner les groupes d’existants. Pour chaque collectif, l’auteur passe en revue les problèmes particuliers auxquels

⁴ Dans *Le totémisme aujourd’hui* (1962), Lévi-strauss présente le totémisme comme un système classificatoire (et non une identification d’un individu avec un animal) permettant de classer le monde, basé sur des écarts différentiels perçus dans l’environnement (sur les animaux) et transposés dans la sphère sociale (chez les humains). La même année, dans *La pensée sauvage* (1962), il propose une seconde théorie du totémisme, non plus classificatoire mais ontologique, où il s’agit d’un système d’identification d’un groupe humain avec une espèce animale avec laquelle il partage des qualités.

il est confronté et la façon dont ils les résolvent. Par exemple, dans le cas du collectif animiste, si le gibier est une personne pourvue d'une intériorité au même titre que les humains, comment chasser et consommer de la viande sans se montrer coupable de cannibalisme ? La réponse réside dans les rituels de dé-subjectivation des proies, par exemple. Pour le collectif naturaliste, le problème est de trouver la frontière entre la nature et la culture (surtout depuis les études des éthologues attribuant des capacités cognitives proches de celles des humains aux chimpanzés).

2 “*Ecologie des relations*” (p. 421-531): Descola développe ici la seconde modalité des schèmes intégrateurs, à savoir les formes de relation (le rapport à l'autre) ou “schèmes de relation”. Il montre que chaque ontologie est compatible avec certaines formes de relation et incompatible avec d'autres. Chaque collectif adopterait principalement une forme de relation qui participerait à forger son *ethos*. Descola en propose six qu'il divise en deux ensembles:

- **donner (don), prendre (prédation), échanger (échange)** : l'auteur propose une définition novatrice de la théorie du don et de l'échange (initialement développées par respectivement Mauss et Lévi-Strauss). Pour Descola, le don ne nécessite pas de contrepartie, sans cela on se retrouverait dans une transaction d'échange (équilibrée). Dans une ontologie donnée, chaque collectif peut adopter des formes de relation différentes (ex: *ethos* guerrier pour le schème de la prédation que l'on trouve chez certaines sociétés animistes – mundurucu, jivaro, matis, etc. – mais pas toutes. D'autres vont privilégier le schème de l'échange).

Les trois relations de ce groupe ont une équivalence de statut (relations potentiellement réversibles car situés au même niveau ontologique).

- **produire (artefacts, imposition des formes sur une matière inerte), protéger (domestication, élevage), transmettre (culte des ancêtres)**: la production implique une hiérarchisation ontologique du producteur (l'artisan) sur l'artefact qui est alors inanimé. Dans le cas des théories animistes, on ne peut donc pas parler de production. Par exemple, les femmes Achuar ne “produisent” pas les plantes qu'elles cultivent mais s'en occupent comme de leurs enfants. La production d'artefacts – comme la vannerie par exemple – peut être considérés comme le façonnage de corps d'esprits d'animaux (chez les Wayana par exemple).

La protection implique également une domination non-réversible (l'élevage extensif est un exemple-type).

La transmission concerne l'emprise des morts sur les vivants à travers la dette. Ces trois relations sont hiérarchiques, sans équivalence de statut entre les termes. Pour cela, elles sont incompatibles avec l'animisme et on les retrouve par contre chez les collectifs naturalistes.

Descola montre, enfin, qu'il existe des compatibilités et incompatibilités entre ces six schèmes de relation et les ontologies (ou "schèmes d'identification"). Prenons comme exemple le cas de l'animisme : on peut y trouver les trois premières relations (don⁵, prédation⁶ et échange⁷). À l'inverse, difficilement le schème de la production, de la protection (les Amérindiens peuvent parfois adopter des petits animaux orphelins mais jamais ils ne les font se reproduire) ou de la transmission (les ethnographes montrent plutôt un effacement méthodique des morts, au point de tronquer les mémoires généalogiques).

Finalement, l'auteur voit dans l'adoption (plutôt rare) de schèmes de relation qui seraient incompatibles avec l'ontologie d'un collectif l'un des motifs de glissement ontologique, ce qui serait à l'origine de ce que nous appelons communément, en anthropologie, les changements culturels ou transformations sociales⁸.

Critiques et approches concurrentes à la théorie des ontologies

La sortie du livre de Descola a provoqué de vifs débats dans le monde de l'anthropologie. La critique épistémologique et la systématisation de l'objet de l'étude – permettant d'ouvrir la réflexion à d'autres disciplines comme l'histoire (cf. COSTE, 2010), la géographie (cf. LÉZY; CHOUQUER, 2006), la philosophie, la psychologie cognitive – ont été unanimement salués par la communauté scientifique. Néanmoins, il a attisé les querelles entre les courants anthropologiques antagonistes (cf. DIGARD, 2006ab; DESCOLA, 2006)

La critique à l'approche structuraliste

L'entreprise de Descola est ouvertement structuraliste et se heurte frontalement à d'autres courants comme la micro-histoire (à ce sujet, se référer à l'intervention d'Alban Bensa réalisée en août 2013 à la REA/ABANNE de Fortaleza ; Bensa, 2010), les positionnements proches de l'individualisme méthodologique (dont découlent la théorie de l'acteur-réseau ou théorie de la connaissance de Bruno Latour, la notion d'*habitus* de Bourdieu, les approches interactionnistes [Goffman], l'approche phénoménologique d'Ingold, etc), et le courant du pragmatisme (l'action plutôt que la pensée), l'anthropologie des techniques ...

⁵ L'idée que les animaux donnent leur corps sans contrepartie (par pure altruisme) au chasseur.

⁶ L'idée de l'altérité constituante (ERIKSON, 1986) : il faut incorporer autrui pour construire le moi. L'*ethos* prédateur est à l'origine de pratiques comme les têtes réduites jivaro (DESCOLA, 2005), les trophées mundurucu (MENGET, 1993), les raptés d'enfants et de femmes chez les Ikpeng du Xingú (MENGET, 1985), l'endocannibalisme (Albert, 1985) etc.

⁷ Lorsque l'on tue un animal, il faut compenser, quelquefois avec des âmes humaines.

⁸ L'adoption de nouvelles technologies n'interviendrait qu'après, comme une conséquence du changement d'ontologie.

La critique à l'approche cognitiviste

Descola s'appuie sur les sciences cognitives et s'est intéressé aux "outils qui mettent l'accent sur les caractères non propositionnels du savoir, notamment sur ce qu'on appelle depuis Kant des "schèmes", [...] que la psychologie cognitive a commencé à explorer. Ce sont des mécanismes qui permettent des inférences, des mémorisations, à partir précisément de gabarits mentaux qui rendent le travail intellectuel plus économique" (Descola, 2007, p. 248). Ce courant de pensée s'oppose à celui proposé par Gabriel Tarde (1843-1905), l'un des fondateurs de la psychologie sociale (et individualiste méthodologique), à savoir l'apprentissage par l'imitation⁹.

Dans ce débat imitation *vs* cognition, le principal "opposant" de Descola est Tim Ingold (Bruno Latour est également en faveur de l'imitation). Ce dernier a entrepris une critique épistémologique qui reprend, dans les grands termes la critique de la dichotomie nature/culture posée comme universelle. Pour ce faire, il prend appui sur son ethnographie réalisée dans le grand nord du Canada, auprès de peuples chasseurs-cueilleurs animistes (et qui tomberaient sous le coup du schème du don en utilisant le vocabulaire de Descola). Pour Ingold, c'est l' "engagement dans un environnement" qui proportionne aux individus une expérience sensorielle (l'auteur s'appuie sur la phénoménologie) et des *skills* (entendues comme des *habitus*) en perpétuelle construction au moyen de l'expérience. C'est donc par le geste et la perception sensorielle (et non le schème mental) que l'individu identifie les modes de relation à soi et aux autres êtres (humains ou non). Cette approche forte intéressante a récemment été mise en pratique dans le cadre d'une monographie de thèse de doctorat sur la territorialité des Indiens Kayabi du Teles-Pires, haut-Tapajós (Oliveira, 2012) récemment saluée par l'ABA¹⁰ et publiée avec le concours de cette ins, titution.

Individualisme méthodologique Théorie de la connaissance (acteur-réseau, Latour) Perception de l'environnement phénoménologie (Ingold), Anthropologie de la vie (Pitrou, Rival)	← 2 pôles →	Société holiste Méthode structurale (Lévi-strauss) Théorie des ontologies (Descola) Psychologie cognitive
Apprentissage imitation (Gabriel tarde) Pragmatisme Micro-histoire : étude diachronique des changements WEBER	← 2 pôles →	Réalisme cognitif Etude synchronique des grands invariants DURKHEIM, MARX

⁹ *Les lois de l'imitation*, 1890.

¹⁰ Association brésilienne d'anthropologie (prix ABA/GIZ 2010-2011).

RÉFÉRENCES:

ALBERT, B. Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne), Thèse de Doctorat (Anthropologie) – Université Paris X, Paris, 1985.

BENSA, A. **Après Lévi-Strauss: pour une anthropologie à taille humaine**, 2010.

COSTE, F. Philippe Descola en Brocéliande. **L'Atelier du Centre de recherches historiques** [en ligne], n. 6, 2010.

DESCOLA, P. A propos de Par-delà nature et culture. **Tracés. Revue de sciences humaines** [en ligne], v. 12, 2007.

DESCOLA, P. L'anthropologie de la nature. **Annales. Histoire, Sciences Sociales**, v. 57, n. 1, p. 9-25, 2002

DESCOLA, P. Soyez réalistes, demandez l'impossible! Réponse à Jean-Pierre Digard. **L'Homme**, v. 1, n. 177-178, p. 429-434, 2006.

DIGARD, J.-P. Canards sauvages ou enfants du Bon Dieu? Représentation du réel et réalité des représentations. **L'Homme**, v. 1, n. 177-178, p. 413-427, 2006a.

DIGARD, J.-P. Les copains d'abord: réponse à la réponse de Philippe Descola. **L'Homme**, v. 1, n. 177-178, p. 435, 2006b.

ERIKSON, P. Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête du soi. **Journal de la Société des Américanistes**, t.71, p. 185-210, 1986.

KECK, F. Le point de vue de l'animisme: à propos de Par-delà nature et culture de Philippe Descola. **Esprit.**, v. 8, p. 30-43, août/sept., 2006.

LÉZY, E.; CHOUQUER, G. Autour du livre de Philippe Descola: Par-delà nature et culture (Paris, Gallimard, "bibliothèque des sciences humaines", 2005, 624 p.). **Etudes rurales**, v. 178, n. 2, p. 229-252, 2006.

LIMA, T. S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma somologia tupi. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.

LIMA, T. S. **Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva**. São Paulo: Edusp, 2005. 399 p.

MENGET, P. Jalons pour une étude comparative. **Journal de la société des Américanistes**, v. 71, n. 71, p. 131-141, 1985.

MENGET, P. Notas sobre as cabeças mundurucu. *In*: VIVEIROS DE CASTRO, E.; CARNEIRO DA CUNHA, M; (Eds.). **Amazônia: etnologia e história indígena**. São Paulo: USP-FAPESP, 1993. p. 311-321.

OLIVEIRA, F. C. B. de, **Quando resistir é habitar**: lutas pela afirmação territorial dos Kaiabino baixo Teles-Pires. [s.l.]: ABA-GIZ, 2012.

POTTIER, R.; HERAN, F. Regards croisés d'un anthropologue et d'un sociologue sur Par-delà nature et culture de Philippe Descola. **Revue Française de Sociologie**, v. 48, n. 4, p. 781-806, 2007.

VILLÇA, A. **Comendo como gente: formas do canibalismo war**. [s.l.]: ANPOCS, 1992.