

---

# Part 1 : « L'Humain » en tant qu'enjeu de l'anthropologie

Nigel Rapport *Université de St-Andrews*

Traduit de l'anglais par Michel Tanguay, Montréal

---

## Enjeu

Quels sont nos attributs, nos capacités et responsabilités spécifiquement humains? C'est la proposition du présent volume de mettre au centre de notre projet disciplinaire en anthropologie la question de savoir ce que c'est que d'être humain.

À l'aube de la modernité, dans sa formulation de l'anthropologie comme une science des Lumières, Emmanuel Kant imaginait une entreprise qui fût à la fois ontologique, épistémologique et de morale politique. Au plan scientifique, l'anthropologie comportait une prémisse et une promesse qui voulaient qu'une connaissance de l'espèce humaine qui transcende les limites de ce qui nous est accessible par la coutume, le sens commun et la révélation constitue un objectif opportun. Au plan éthique, l'anthropologie incorporait une opposition à l'idéologie de l'ancien régime qui insistait sur les différences essentielles de nature et de valeur entre patricien et plébéien, homme et femme, français et allemand, chrétien et juif; la science anthropologique pourrait tracer la voie d'une paix « cosmopolite » parmi la communauté humaine. Dans une réaction « romantique » contre de telles notions, Johann Herder, élève de Kant, considérait qu'il était impossible de connaître une telle chose que « l'humanité », mais bien plutôt des Allemands et des Français, et ainsi de suite. Selon Georges Stockings (1992:347, 361), la discipline anthropologique a été dialectiquement déchirée, au long de son histoire moderne, entre « l'universalisme de "anthropos" et la diversité des propositions de "ethnos" ». Faut-il considérer les êtres humains comme similaires *dans la mesure où ils habitent tous des univers culturels différents*, ou *envers et contre le fait qu'ils habitent de tels mondes*? Est-ce qu'ils deviennent humains au sein des cultures ou est-ce que leur humanité (conscience, créativité, individualité, dignité) transcende les particularités culturelles? Comment concilier, selon l'expression de Clifford Geertz (1973:22), la rationalité humaine générique et l'unité biologique de l'espèce

humaine avec les grandes variations naturelles des formes culturelles?

Un peu avant sa mort, Ernest Gellner adopta une position franche et tranchée sur la question : même entre « adultes consentants », classifier les êtres humains en termes de domaines culturels ou sociaux délimités constitue une pratique erronée et dangereuse (1993:3), tandis que l'idéologie du relativisme – cognitif ou moral – constituait une absurdité tragique (1995:8) : nous sommes tous humains et nous ne devrions pas prendre au sérieux des classifications plus spécifiques. Dans la cadre de la présente Introduction, je veux mettre la table pour un volume qui vise à être également tranché. Il est opportun, au plan scientifique et nécessaire, au plan éthique, de définir « l'humain » comme le champ de recherche central de notre discipline : l'humain comprend *une singularité complexe* qui mérite d'être mieux connue, dont il est possible d'améliorer le sort et dont l'existence est garante de la diversité (socioculturelle) des communautés. On pourrait formuler cette position comme un appel à une anthropologie explicitement kantienne. Elle implique le projet ontologique de définir l'humain, ses capacités et responsabilités, comme des universalités au-delà des expressions de différence historique, culturelle et sociale; c'est le projet épistémologique de trouver des manières pour mieux approcher l'humain dans son irréductibilité individuelle particulière, pour appréhender l'objectivité de la subjectivité; et c'est le projet à la fois moral et politique d'entreprendre d'engager l'humain, pour cultiver les opportunités de l'expression individuelle au-delà des contraintes des circonstances sociales, culturelles et historiques.

## Contexte

On peut soutenir que la mondialisation rend toujours plus apparente la singularité de l'humain (en même temps que sa répression plus virulente). La phénoménologie de l'acteur humain individuel sur une scène globale rend plus visible en tant qu'idéologie la rhétorique communautaire d'identités déterminées par l'histoire et délimitées par les collectivités (Amit et Rapport 2002). L'idée que l'individualité est constituée par – et par conséquent définitivement associée à – des milieux culturels particuliers, des pratiques et croyances, des histoires, habitudes et discours particuliers – et le corollaire qui établit que les individus qui s'excluent de tels mondes ou vies sécurisés doivent se trouver ontologiquement dévastés, sans ancrage social ou garantie cognitive – se trouve démentie par le nombre croissant des individus qui choisissent d'établir leur demeure dans le mouvement et la transition (Rapport et Dawson 1998). Dans les termes de Marc Augé (1995:20), l'acteur individuel en transit dans les espaces

globalisés devient « le ciment anthropologique » indispensable. Les notions traditionnelles de sociétés identifiées avec des cultures conçues comme des ensembles complets ont toujours été des conceptions idéologiques – émanant des anthropologues comme des groupes étudiés. L'expérience de la mondialisation nous aide à nous en débarrasser. Puisqu'elles reposent sur une organisation de l'espace que la mondialisation supprime et met en perspective. Augé considère (1995:47) qu'il est probable que personne n'a jamais été dupe de la nature illusoire des rhétoriques communautaires relativistes. L'image d'un monde fermé et autosuffisant de culture et de société n'a jamais été plus qu'une image utile, un mythe intérimaire, même pour ceux qui s'y identifiaient : une semi-fiction de nativisme et de semblable théorie maussienne. Le contexte global de la pratique humaine rend aujourd'hui impossible de parler en termes ontologiques de cultures totalisantes, de sociétés localisées et d'individus représentatifs. Comment l'anthropologie répondra-t-elle à la mort de l'exotisme et à l'immense fossé entre l'Occident et le reste du monde?

En 1988, s'est tenu à l'université de Manchester le débat inaugural du *Group for Debates in Anthropological Theory* (GDAT) nouvellement constitué. Le thème en était « L'anthropologie sociale est une science généralisante, ou elle n'est rien. » Dans son introduction à la version du débat publiée plus tard, Tim Ingold émet l'opinion que les tensions entre le général et le particulier, entre « la science et l'humanisme » sont aussi anciennes que l'anthropologie elle-même, et « vitales pour la constitution de la discipline » (GDAT 1989:1). Ces tensions ont acquis une urgence particulière toutefois, dans une ère de mondialisation où l'anthropologie est devenue toujours plus consciente de son engagement inévitable avec ses sujets d'étude – l'interpénétration du terrain et du monde universitaire (Clifford 1996). Elles ont aussi acquis une nouvelle urgence dans une période de « cultures de l'audit », où l'on peut ressentir comme grandissant l'écart entre les aspirations académiques et les pressions matérielles. D'où le thème de l'assemblée du GDAT.

Près de 20 ans plus tard, alors que ces pressions ne semblent montrer aucun signe de relâchement, il est intéressant de revisiter les arguments des principaux conférenciers. La motion a été présentée par Keith Hart (secondée par Anthony Good) tandis que Anthony Cohen s'y est opposé (secondé par Judith Okely). Hart a ouvert le débat dans la veine kantienne en décrivant la science et la démocratie comme les deux grandes idées inextricablement liées qui ont agi comme moteurs de l'histoire moderne. Il affirmait que « notre civilisation a un besoin désespéré de reconstituer l'objectif original des Lumières à savoir le

progrès par l'application systématique de la raison, dans un monde où l'on conçoit la nature et la société humaine comme interdépendantes » (GDAT 1989:6). L'anthropologie avait de plus un rôle significatif à jouer dans la formulation d'une nouvelle science humaine dont l'*objet de connaissance* demeurait le même qu'il était dans l'Angleterre du 17<sup>e</sup> siècle de Newton et de Locke – « cet hôpital de contagieux pour la science, la technologie et les droits civils » (Veblen 1904:305) – même alors que les *méthodes de connaissance* peuvent évoluer. L'objet de la connaissance scientifique a toujours été le réel objectif; sa méthodologie a évolué à partir du strict positivisme pour intégrer des notions d'histoire et de réflexivité, d'incertitude, de flou et de subjectivisme. Le rôle de l'anthropologie dans cela était de s'intéresser à « la nature humaine *plus* la culture *plus* la société » comme un seul phénomène à l'étude. Établir la distance entre le général et le particulier consistait à « fracturer la dialectique sur laquelle repose tout savoir » (GDAT 1989:25) : la science anthropologique doit déployer ses propres méthodologies en vue d'une élucidation de ce qui est généralement humain sous les apparences de particularités socioculturelles.

De son côté, Anthony Cohen mit l'accent sur la manière dont l'anthropologie se donne pour mission de cerner les « irrégularités parmi les gens » (GDAT 1989:10). En comparaison des complexités de l'ethnographie – la complication et la différenciation – est-ce que la généralisation n'était pas un mode de discours ennuyeux et dépourvu d'ambition? Confortable, soit mais bêtifiant et terne? Si l'essence de l'acteur individuel nous frustre à force d'être insaisissable, indéfinissable, alors comment, à plus forte raison, formuler des assertions générales sur les collectivités? On devrait dépeindre les sociétés et les cultures « comme des agrégats à peine généralisables plutôt que comme de fictives matrices d'uniformité » (GDAT 1989:12). Ce n'est que par une arrogance et une insensibilité blâmables que nous nous permettons de proclamer « les aspirations, sentiments et sensibilités des tribus, des lignages, des groupes ethniques et sectes, et même d'autres catégories encore plus générales : les nomades, les chasseurs, les populations autochtones » (GDAT 1989:12). Chose curieuse, Cohen référait aussi à l'Angleterre du 17<sup>e</sup> siècle : la question était de reconnaître la vérité du postulat de Hobbes, à savoir que les sociétés et les cultures sont la construction d'individus (et non le contraire) et qu'il faut aborder la généralisation avec un maximum de scepticisme et de précautions, si l'on ne veut pas éteindre l'acuité des particularités originales. (Il faut reconnaître qu'il existe un monde de différence entre le fait de définir le socioculturel comme une toile de signification tissée col-

lectivement et comme un fond collectif de matériel symbolique, tissé individuellement en une signification particulière.)

On prit le vote et la motion fut battue : l'anthropologie n'était *pas* nécessairement une science généralisante, décida l'assemblée en 1988. Ce qui me frappe aujourd'hui, toutefois, c'est combien les arguments mis de l'avant par Hart et Cohen étaient rapprochés. L'identité est un composé complexe, explique Cohen, et il faut discréditer les notions de fictions synthétiques; l'affirmation générale est superficielle ou erronée : il existe un génie humain pour l'individualité, l'idiosyncrasie et la situationnalité. Pour Hart, entretemps, « si notre but est d'enseigner aux étudiants à représenter le caractère unique de l'expérience individuelle, il n'existe pas à ma connaissance de version de l'anthropologie académique qui constitue un moyen pertinent d'atteindre cet objectif » (GDAT 1989:7). L'anthropologie doit être pratiquée comme une anti-discipline éclectique, contournant, pour ainsi dire, « l'artistique » et « le scientifique » si elle doit rechercher la connaissance et contribuer à pousser de l'avant cette révolution moderne qui promettait de mettre fin à l'oppression bureaucratique en même temps qu'au mysticisme religieux. Au cœur de la quête des Lumières pour les droits humains, doit se trouver la connaissance de ce qui est « naturel » chez chacun de nous, en tant que citoyens individuels de sociétés civiles potentiellement globalisées, par opposition à ce qui s'y trouverait de « simplement conventionnel ou arbitraire » (GDAT 1989:4).

Je me trouve d'accord à la fois avec Cohen et Hart. L'expérience a un caractère individuel et de création momentanée (Cohen); une science humaine généralisante portant sur la nature plus la culture plus la société est nécessaire pour approcher le caractère unique de l'expérience individuelle et pour améliorer le sort des individus dans des sociétés justes, démocratiques, de portée globale (Hart). La tension paradoxale entre le général et le particulier est résolue en reconnaissant que la particularité individuelle *est* l'universellement humain. La nature humaine est la nature individuelle. « L'anthropologie est une *chimère* ou elle n'est rien, » fut l'une des interventions que l'on put entendre en provenance de la salle lors du débat, prononcée par Ray Abrahams, et qui semble, pour moi, capturer de belle manière ce paradoxe. L'anthropologie chevauche la dialectique à la manière d'une chimère. C'est une figure hybride, des termes en apparence contradictoires, d'un genre raffiné. Elle insiste à la fois sur le besoin de rendre justice à l'intensité, à l'idiosyncrasie et au caractère momentané de l'expérience *et* sur le besoin de s'accrocher à la singularité de la condition humaine au sein de laquelle surgit cette expérience.

À plus forte raison, il ne s'agit pas d'un compromis statique – une voie du milieu établissant une moyenne, un outil de discernement – mais une manière de gagner en intuition, d'obtenir des connaissances, au moyen d'un va-et-vient constant entre des pôles opposés, « la vérité, étant vivante, ne se trouvait à mi-chemin de rien. On ne pouvait la trouver que par des excursions continuelles dans l'un ou l'autre domaine, et bien que le secret final se trouve dans l'atteinte de proportions justes, adopter ces proportions au point de départ est une garantie de stérilité » (Forster 1950:174). Ces paroles, qu'un peu plus tôt je rangeais dans le domaine artistique, sont du romancier E.M. Forster. L'auteur se demande comment rendre compte de « la société anglaise » ou du « caractère anglais », pour à la fois rendre justice à sa diversité interne, à sa multiplicité, et aux individualités qui la (ou le) composent : comment quelqu'un peut-il à la fois écrire de manière holistique et conserver un sens d'ouverture? C'est une énigme qui correspond à la nôtre : comment aspirer à rendre compte objectivement de la condition humaine et des milieux socioculturels – et ultimement de la société comme un tout – *sans* réduire, abstraire ou corrompre d'autre façon les détails qui appartiennent à l'expérience individuelle? Forster trouve sa réponse dans le flot narratif. Le romancier parvient à une vérité en juxtaposant des descriptions de différentes personnes et de divers domaines de connaissance, les rapprochant *de telle manière qu'une connexion s'établisse entre leurs différences*.

Il est important de concevoir qu'établir de telles connexions ne constitue pas un compromis sur la différence, ce n'est pas une voie médiane, non plus qu'une intégration ou un dénominateur commun. En lieu, on garde séparés des gens, des interactions sociales et des regards sur le monde séparés, on respecte leur intégrité, pendant que l'auteur entreprend son voyage métaphorique d'interprétation et d'imagination dans les domaines de chacun. Ce n'est pas par l'élimination des différences que l'on peut apprécier la vie sociale, non plus qu'en occupant un côté ou l'autre d'une division ou en tentant de se placer au beau milieu entre les deux. La vérité de la vie sociale tient plutôt dans le fait qu'elle est vivante et toujours en transition : pour la trouver et la décrire, il faut le mouvement de l'écrivain entre les expériences et les interprétations des gens et des lieux (Rapport 2002).

Forster conclut que « les prédicateurs ou les scientifiques peuvent généraliser, mais nous savons qu'aucune généralité n'est possible à propos de ceux que nous aimons; aucun paradis ne les attend, pas même un oubli » (1950:245-246). La conclusion de Forster est chimérique. Sa généralisation (« nous savons qu'aucune généralité

n'est possible ») réfère à une particularité qui réfute la possibilité de la généralisation. La connaissance subjective – la connaissance qui porte sur le sujet individuel – n'est pas réduite à des abstractions : et pourtant, il se peut que cela même soit la connaissance que le romancier doit véhiculer : la généralité de la particularité. Il y a là une leçon pour la science anthropologique. L'écriture des vérités humaines peut être une écriture paradoxale, chimérique. Mais nous avons besoin du pôle de la généralité humaine – comme ontologie et comme éthique. Au plan méthodologique, nous nous déplaçons sans cesse entre l'humain comme singularité complexe et comme diversité individuelle, maintenant la tension dialectique entre les deux, parvenant à une vérité par le mouvement de notre analyse.

## Terminologie

Georg Simmel a attribué le terme « dualisme co-présent » au genre de connectivité descriptive et analytique dont E.M. Forster se fait le champion. « L'un des circuits profondément enchâssés de la vie intellectuelle, » propose Simmel (1950 :309) en est un « où un élément présuppose un second élément, qui a son tour présuppose le premier. » Une telle unité dialectique comporte un élément de mystère : « un des points où exister et concevoir font empiriquement sentir leur mystérieuse unité. » Quoi qu'il en soit, la dialectique est fondamentale : constitutive à la fois des objets et des relations; de la tension entre les pôles et du courant de vie entre les deux se trouvent engendrés et la structure et le processus. Simmel observe que la vie sociale doit être appréhendée comme peuplée de dualismes co-présents qui la constituent, de « public et privé » à « principe et pratique », « antagonisme et solidarité », « liberté et contrainte », « invention et convention », « rébellion et obéissance » et « forme et signification ». « Le général et le particulier » et « l'humain et l'individuel » sont des essentiels de cette liste, ajouterais-je : c'est de la tension entre ces pôles que dérivent les fondements de la condition humaine et de notre capacité à l'appréhender. Espérer approcher la condition humaine c'est garder la dialectique « vivante », « co-présente » dans ses descriptions et analyses. « Connectez simplement » (E.M. Forster); notre effort intellectuel vise à occuper le général et le particulier simultanément.

Au cours des dernières années, on a souvent demandé aux anthropologues de déployer une forme de dialectique dans les conceptualisations relatives à leur discipline. Marilyn Strathern (1990) insiste sur le fait qu'on ne trouvera de sens qu'en reconnaissant la simultanéité de la dyade « nature-culture » : pour les humains-en-tant-que-cyborgs, il ne peut y avoir de proposition soit/soit. Tim

Ingold (1998) veut que l'on apprécie la dyade « biologie-culture » comme un genre d'unité : les ontologies sont ici récursives, et les êtres humains les habitent toutes deux simultanément, tout en les façonnant. Pour Robin Fox (2005) l'antithèse « nature-nourriture (au sens d'éducation) » doit continuer à être perçue comme fondamentale du projet anthropologique : une relation dont les processus synthétiques demeurent non-résolus. Maurice Bloch (2005) nous exhorte à « réhabiliter la "nature humaine" » dont l'étude représente « le but central et ultime de l'anthropologie » ; embrassez de nouveau la pertinence de cette vision anthropologique du 19<sup>e</sup> siècle, qui cherchait à conserver l'équilibre entre les inclinations locales et les capacités globales, entre la diffusion et l'évolution.

Pour certains, avec « la nature humaine » – et par extension, avec toute conceptualisation relative à la nature générale de l'humain – nous héritons d'un projet compromis au-delà de toute rédemption. Ce projet témoigne d'une histoire essentialiste et réductionniste ; « la nature humaine », dit ce projet, est irrémédiablement liée aux entreprises politiques et scientifiques occidentales, au christianisme et au pouvoir masculin. D'autres pourraient défendre que son usage vraiment sans scrupule rend le concept inévitable, ce qui implique pour l'anthropologie la nécessité de le disséquer, d'en témoigner et de l'expliquer, voire même de le réhabiliter. C'est d'autant plus le cas, comme l'a observé Donna Haraway (1997:1), que « l'invention et la réinvention de la nature [est] peut-être l'arène la plus centrale d'espoir, d'oppression et de contestation pour les habitants de la planète à notre époque. » En d'autres termes, la nature de l'humain est autant un point de ralliement de la critique radicale que c'en est un de la réaction ; tandis qu'aucune notion discursive ne peut, au final, se protéger d'un usage « sans scrupule ». Mais encore ici, à cela on pourrait répliquer que « l'impureté » de l'histoire du concept équivaut à une justesse particulière : le caractère de la « nature humaine » est un complément pertinent pour une nature humaine également « impure » dans sa manière de confondre l'objectivité et la subjectivité, le politique, le personnel et le théorique, la connaissance et le désir. La vie humaine est complexe et impure : une science qui approche l'humain pourrait accepter les impuretés comme inévitables, intrinsèques à sa propre conceptualisation.

Au départ, les éditeurs du présent volume ont réservé leur jugement. Pour sûr, je soupçonne que la position que j'adopte comme auteur de la présente introduction n'est pas la même que celle des collaborateurs énumérés ci-dessous. Peu importe. L'enjeu n'en est pas un de consensus sur les termes. Ce qui est en jeu, c'est la capacité et la nécessité pour l'anthropologie de se coller avec des

questions de généralité humaine : de relier les aspects spécifiques de l'identité tels que mis en lumière par la recherche de terrain et l'ethnographie avec les notions les plus larges de condition humaine, aussi polémique, politique, voire même sexué, en l'éthos, un tel geste discursif et intellectuel fût-il. Les éditeurs ont bel et bien demandé aux contributeurs des gestes d'audace, des affirmations sans détour : des tentatives de montrer comment les particularités de la recherche anthropologique peuvent fournir des perspectives sur les questions humaines les plus générales. Dans tous les cas, les intuitions se révéleront lorsqu'on évitera de mettre le foyer sur un aspect du dualisme à l'exclusion de l'autre, ou d'écraser une antithèse dans une synthèse, pour plutôt s'intéresser à la tension entre le général et le particulier, et mener de continues excursions entre les deux. Chaque étude de cas comporte des conséquences pour l'inscription anthropologique de l'humain. Les politiques de « l'humain » apparaissent dans ces traitements tout autant que les dimensions ontologiques et épistémologiques.

Nous ne visons pas une panacée ou un trope maître, mais la notion de « nature humaine » est utile pour identifier un certain programme anthropologique : nous réclamer d'une histoire particulière et d'un projet futur d'importance disciplinaire.

## Structure

La première partie du volume « *L'Humain* comme enjeu de l'anthropologie » se poursuit après cette introduction avec un article de Nigel Rapport, où je construis sur le concept de l'humain en tant que matière universelle de même que comme matière d'inférence politique-et-morale globale. Existe-t-il une possibilité pour que l'anthropologie fournisse à la fois une science de l'humanité et une moralité dont les prémisses et les perspectives dépassent les politiques de l'identité et la rhétorique de la distinction ? La deuxième partie du volume, « *L'Humain* dans la Nature », comprend deux articles (de Michael Jackson et Katja Neves) qui s'intéressent aux différentes manières par lesquelles on a déployé la notion de la « nature » comme une figure conceptuelle et rhétorique : des entreprises scientifiques et poétiques pour connaître un environnement aux mesures politiques pour le protéger et le célébrer. Y a-t-il une dimension particulièrement humaine dans la conscience à laquelle nous pouvons accéder relativement à notre manière d'habiter la nature ? La troisième partie, « *L'Humain* dans le Corps » comporte deux articles (de Margaret Lock et Julie Park) qui portent tous deux sur les notions de santé humaine et sur les attitudes envers la maladie et la mort. Qu'apprenons-nous sur le corps humain dans nos manières de reconnaître et traiter

les capacités physiques et les handicaps? On s'y intéresse en particulier à comment on s'approprié les nouvelles technologies (« post-génomiques ») dans des contextes sociaux et politiques de manière à émettre des jugements relatifs à la « nature humaine » et à des comportements humains quotidiens pertinents. Enfin, dans la quatrième partie, « L'Humain dans la Culture » deux articles (de Regna Darnell et John Gray) explorent comment on attribue des significations au concept de « culture », d'abord parmi les archives de la production académique nord-américaine en anthropologie et en second lieu dans la vie de chefs de famille hindous et népalais. Dans les deux cas, la « culture » est un mécanisme par lequel la nature de l'humain se voit accorder une position appropriée et connue parmi la nature de l'univers. Serait-il possible de comparer la modélisation intellectuelle sociale-scientifique et la pratique hindoue en tant que genres d'entreprises totémiques – preuve d'une universalité des manières où les êtres humains prennent plaisir à penser?

Les différentes parties du volume fonctionnent de manières différentes pour amener l'universel humain sous le foyer de l'anthropologie. La conscience avec laquelle nous approchons l'identité tous les jours dans la vie sociale et la conscience avec laquelle nous en sommes venus à interroger notre position au sein de la nature comme de la culture, pourraient être interprétées comme le triomphe de la rationalité des Lumières. Aujourd'hui, ce n'est pas seulement le praticien des sciences sociales qui se demande si l'on est humain dans la mesure où l'on habite différents mondes socioculturels, ou bien envers et contre le fait d'habiter ces mondes : c'est la nature même de l'engagement social et politique, juridique et constitutionnel.

*Nigel Rapport, Department of Social Anthropology, University of St Andrews, St. Andrews, KY16 9AL, Écosse, Royaume-Uni, Courriel : rapport@st-andrews.ac.uk.*

## Remerciements

La présente collection d'essais émane de l'assemblée annuelle 2006 de la Société canadienne d'anthropologie, dont l'hôte était le département de Sociologie et d'Anthropologie de l'Université Concordia. Le comité organisateur était composé de Christine Jourdan, Max Forte, Katja Neves, Sima Aprahamian et Nigel Rapport.

## Références

Amit, Vered, et Nigel Rapport

- 2002 *The Trouble with Community: Anthropological Reflections on Movement, Identity and Collectivity.* Londres et Vancouver: Pluto/University of British Columbia Press.

Augé Marc

- 1992 *Non-Lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité,* Le Seuil.

Bloch, Maurice

- 2005 *Where Did Anthropology Go? Or: The Need for "Human Nature.":* Conférence polycopiée, London School of Economics, 24 février.

Clifford, James

- 1986 *Introduction: Partial Truths.* Dans *Writing Culture.* George Marcus et James Clifford, dirs. Pp. 1-26. Berkeley: University of California Press.

Forster, E.M.

- 1950 *Howards End.* Harmondsworth: Penguin.

*En traduction:* Forster, E.M.

- 1982 *Howards End: le legs de Mrs. Wilcox,* Paris 10/18.

Fox, Robin

- 2005 *A Life in Anthropology.* *Anthropology News,* janvier: 7.

Geertz, Clifford

- 1973 *The Interpretation of Cultures.* New York: Free Press.

Gellner, Ernest

- 1993 *The Mightier Pen? Edward Said and the Double Standards of Inside-out Colonialism.* Supplément littéraire du Times, 19 février:3-4.

- 1995 *Anything Goes: The Carnival of Cheap Relativism which Threatens to Swamp the Coming fin de millénaire.* Supplément littéraire du Times, 16 juin: 6-8.

Group for Debates in Anthropological Theory

- 1989 *Social Anthropology Is a Generalizing Science or It Is Nothing.* Tim Ingold, dir. Manchester: Department of Social Anthropology, University of Manchester.

Haraway, Donna

- 1997 *Modest\_Witness@Second\_Millennium.FemaleMan\_Meets\_Oncomouse.* London: Routledge.

Ingold, Tim

- 1998 *Culture, Nature, Environment: Steps to an Ecology of Life.* Dans *Mind, Brain and the Environment.* Bryan Cartledge, dir. Pp. 158-180. Oxford: Oxford University Press.

Rapport, Nigel

- 2002 "The Truth Is Alive": Kierkegaard's Anthropology of Subjectivism, Dualism and Somatic Knowledge. *Anthropological Theory* 2(2):165-183.

Rapport, Nigel, et Andrew Dawson, dirs.

- 1998 *Migrants of Identity: Perceptions of Home in a World of Movement.* Oxford: Berg.

Simmel, Georg

- 1950 *The Sociology of Georg Simmel.* New York: Free Press.

Stocking, George

- 1992 *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology.* Madison: University of Wisconsin Press.

Strathern, Marilyn

- 1990 *Partial Connections.* Savage: Rowman and Littlefield.

Veblen, Thorstein

- 1904 *The Theory of Business Enterprise.* New York: Scribner's.