
Part 2: The Human in Nature

Phénomènes limites : un essai sur l'ambiguïté de la nature

Michael Jackson *Université Harvard*

« Dans un sens la nature est indépendante de la pensée »
A.N. Whitehead, *The Concept of Nature*, 1971

Résumé : Au lieu de soutenir que la nature est un ensemble de phénomènes *sui generis* interreliés, cet article explore l'idée de la nature comme manifestation d'une frontière existentielle entre ce qui peut et ce qui ne peut pas être appréhendé, choisi et contrôlé directement par l'action humaine ou l'agence. Par le biais d'exemples ethnographiques, de réflexions personnelles et de digressions théoriques, cet article révèle que les seuils instables entre l'*eigenwelt*, le *mitwelt* et l'*umwelt* sont des lieux d'oscillations incessantes, ambivalentes et fâcheuses entre les façons d'être passives et actives de même qu'entre la vie et la mort.

Mots-clés : nature humaine, phénoménologie, discours, Romantisme, nouvelles technologies reproductrices

Abstract: Rather than argue that nature is a collection of phenomena that are *sui generis* interrelated, this article explores the idea of nature as a manifestation of an existential frontier between what can and what cannot be apprehended, selected and controlled directly by human action or agency. Through ethnographic examples, personal reflections and theoretical digressions, this article reveals that the unstable thresholds between *eigenwelt*, *mitwelt* and *umwelt* are loci of ceaseless, ambivalent and unfortunate oscillations between ways of being passive and active and between life and death.

Keywords: human nature, phenomenology, discourse, Romanticism, new reproductive technologies

C'était en Suisse – ou, plus précisément, au cours d'une excursion au Sommet de Rigi Kulm, 5 906 pieds au-dessus du lac Lucerne – que je me suis trouvé à méditer sur la place de la nature dans le romantisme européen et sur l'idée de nature humaine qui y est si intimement liée. C'était ici que d'innombrables visiteurs du XIX^e siècle faisant le 'grand tour' passaient une nuit afin de voir le soleil se lever sur les Alpes. Un Victor Hugo extasié compara le paysage à un monstrueux océan aux vagues gigantesques, et celles-ci au souffle pétrifié de Jéhovah qui avait agité la surface originelle des eaux du monde, alors que le cœur de William Wordsworth « bondit » devant « la terrible majesté » (1960:280) à laquelle fut confronté son regard pendant sa visite des Alpes françaises en 1791, et dans *The Prelude* il confia que les montagnes lui avaient révélé « la raison universelle de l'humanité » (Livre VI, ligne 476). En revanche, un Mark Twain irrévérencieux raconte que lui et son compagnon de voyage étaient si épuisés par l'ascension du Rigi Kulm depuis la ville de Wäggis, au bord du lac, que pendant deux matinées d'affilée ils dormirent trop tard et manquèrent complètement le légendaire lever de soleil. Le troisième jour, ils se réveillèrent alors qu'il faisait sombre et coururent au sommet pour découvrir que le soleil n'était pas, comme il le croyait, en train de se lever, mais était en fait sur le point de se coucher (2003:143-162).

Les bêtises de Twain mises à part, il est tentant de voir dans la « soif d'Alpes » européenne une réponse au tumulte politique et social qui accompagna l'urbanisation et l'industrialisation à partir de la fin du XVIII^e siècle. Reculant face aux horreurs de la révolution française, dont il avait d'abord embrassé les idéaux, le jacobinisme et le communisme utopique de Wordsworth se transformèrent vite, après un engouement pour la classe ouvrière rurale, en une foi dans la nature. Que ce revirement vers

la nature implique un retour vers Dieu est suggéré non seulement dans les images de Wordsworth de « Dieu et la Nature en communion » (*The Prelude*, ligne 446), mais aussi dans la poésie de Gerard Manley Hopkins. Dans *God's Grandeur*, écrit plus de 70 ans après *The Prelude* de Wordsworth, Hopkins (1953) évoque lui aussi un monde spolié :

Des générations ont marché, marché, marché;
Tout est flétri de commerce; brouillé, souillé de labeur
Et porte la marque de l'homme et partage son odeur :
le sol
Est maintenant dénudé et le pied, chaussé, ne ressent
rien. [Hopkins 1953:27]

En dépit de tout cela, écrit-il, « la nature n'est jamais épuisée », et « ici réside la précieuse fraîcheur au fond des choses » – le signe divin – par lequel il nous est possible de retrouver notre humanité originelle (27).

Dans son essai de 1849 sur la nature, Ralph Waldo Emerson définit la nature comme des « essences inchangées par l'homme » (2003:182), et soutient que chaque génération rêve de « jouir d'une relation originelle à l'univers » (181), c'est-à-dire, d'une relation directe et sensible avec le monde naturel qui permette de se décharger du « fardeau de la tradition » (1995:260) pour devenir « une partie ou une particule de Dieu » (2003:184). Selon Hindle, des idées semblables imprègnent l'œuvre de Mary Shelley qui, pendant le printemps humide et « morose » de 1816, alors qu'une « pluie incessante [les] confinait souvent », elle, Percy Bysshe Shelley et leur jeune fils William à leur villa sur le lac Léman en Suisse, rédigea son terrible réquisitoire contre les postulats de la science et ses défenseurs principalement masculins, affirmant que « l'effet de toute tentative humaine de railler le prodigieux mécanisme du Créateur du monde » serait « suprêmement effroyable » (Hindle 1992:xvii). Et comme Wordsworth, Hopkins et Emerson, elle assimile la nature non seulement au divin, mais aussi au féminin. La nature était toujours une mère, ou du moins « elle ».

De nos jours, nous sommes peut-être moins enclins à polariser la nature et la culture, voyant la première comme une sorte d'essence immaculée qui est recouverte ou corrompue avec le temps par une réalité artificielle ou secondaire que nous appelons culture ou civilisation. Les nouvelles technologies génétiques et de reproduction, et les progrès médicaux en transplantation d'organes, semblent avoir dissout les séculaires distinctions entre nature et culture, et réclament un nouveau vocabulaire synthétique de biosocialité, d'hybridité et de biopouvoir. Même la frontière entre la parenté biologique, basée sur des liens naturels ou de consanguinité, et la parenté adoptive,

assistée, fictive et artificielle semble impossible à tracer (Strathern 1992). Pourtant, en dépit de ceux qui soutiennent que les innovations sociales et technologiques contemporaines rendent la dichotomie nature-culture démodée, des voix continuent à s'élever pour protester contre la destruction des habitats « naturels » et de la biodiversité, et les abominables et incontrôlables répercussions « contre nature » de la manipulation génétique.

Les historiens des idées ont souvent vu ces conceptions fort différentes de la nature non seulement comme indiquant des visions du monde postmodernes et prémodernes, mais comme définissant différentes étapes dans l'histoire humaine. Ainsi, R.G. Collingwood présente trois idées bien différentes de la nature, chacune basée sur une métaphore-clé différente. Les Grecs anciens comparaient la nature à l'esprit. La nature était « saturée et imprégnée par l'esprit » (1944:3), et possédait sa propre âme ou vie. En revanche, les penseurs de l'Europe des Lumières comparaient la nature à une machine créée par Dieu, mais exigeant une gestion humaine rationnelle. À partir de la fin du XVIII^e siècle, émerge la vision scientifique moderne d'une nature comme pendant à l'histoire – évoluant et progressant avec le temps. Le problème avec le modèle de Collingwood est qu'il est si profondément enraciné dans la notion moderniste de téléologie qu'il est incapable de reconnaître que, bien que différents épistèmes aient pu dominer le discours public ou scientifique à différentes époques et dans différentes sociétés, chacun est présent partout, tout le temps, comme une potentialité qui pourrait se réaliser sous certaines conditions. Ainsi la vision helléniste se trouve exprimée dans les notions occidentales contemporaines de la Terre comme organisme vivant (l'hypothèse de la Gaïa), ou dans l'idée que la relation réciproque et éthique qui fonde l'intersubjectivité humaine devrait également guider nos relations avec le monde naturel (Abraham 1997), alors que la vision des Lumières de la nature comme une chose devant être domestiquée et dominée au bénéfice de l'humanité sous-tend l'ethos d'exploitation du capitalisme moderne (Horkheimer et Adorno 1972).

Je ne m'intéresse ici pas tant au débat sur le fait que la nature doive être manipulée et gérée, ou au contraire protégée et préservée; je cherche plutôt à explorer en quoi ces deux modes de relation au monde naturel sont des façons d'aborder des phénomènes qui sont sur les limites de l'entendement et du contrôle humains¹. Le mot nature n'est bien sûr pas le seul que l'on puisse utiliser pour indiquer le seuil entre les domaines humain et extra-humain. Dans la pensée médiévale, c'était le macrocosme – l'immense univers au sein duquel le petit monde de l'existence humaine s'inscrivait. Pour Karl Jaspers, il s'agit de

« l'Englobant » (*das Umgreifende*) – un terme « subversif » pour marquer les limites de la connaissance et nous éveiller de nouveau à ce qui rend l'être possible mais dont l'être ne peut jamais être saisi par « la perspective du conceptuel » (1955:73, 60). Chez les aborigènes d'Australie, c'est le Rêve, le champ largement invisible et ambiant des essences et des présences ancestrales dans lequel passe la vie au moment de la mort et dont la vie est retirée par des rituels de croissance et de renaissance. En Afrique de l'Est, c'est la brousse, un domaine d'énergies sauvages et d'esprits de la nature que les anthropologues auraient, il y a une génération, appelé le surnaturel. Les termes sont moins importants que le champ de forces phénoménologique qu'ils recouvrent – apparaissant *en même temps* comme un domaine de dangereuse altérité et une source d'énergies vitales sans lesquelles la vie humaine et la socialité humaine ne pourraient perdurer. Je souhaite insister sur le fait que notre relation vécue à la nature – que nous la concevions psychologiquement comme intérieure à nous ou physiquement comme extérieure – est, comme toute autre relation intersubjective, profondément ambivalente. D'un côté, les gènes, les émotions, les paysages et les climats nous donnent vie; de l'autre, les mutations génétiques, les émotions non maîtrisées, et la nature sauvage sous forme d'ouragans, de tornades, de tsunamis, d'éruptions volcaniques, de tremblements de terre, de feux de forêts et d'inondations peuvent détruire vies et moyens de subsistance.

Commençons par explorer deux façons bien différentes de se relier à la nature (entendue comme se situant aux frontières internes ou externes de notre emprise physique et conceptuelle). La première est basée sur la notion d'affinité, la seconde sur la notion d'antipathie. Revenons à la Suisse et au Rigi Kulm pour expliquer ce que j'entends par là.

Mon excursion au Mont Rigi m'a renvoyé à ma Nouvelle-Zélande natale. Pas seulement parce que les paysages alpins y ressemblaient tant, avec les mêmes collisions silencieuses de cumulus sur les cimes lointaines et les ombres des nuages coulant sur les pentes verdoyantes des hautes vallées. C'était parce que, enfant, j'ai développé une profonde identification avec la terre, si bien que quand je pensais au monde dont j'étais l'héritier naturel, je ne pensais pas d'abord à la famille ou à la descendance, mais au cours paisible d'une rivière locale, à une forêt de pins, à un vestige de la végétation d'origine, à une colline depuis laquelle, par temps clair, je pouvais voir la montagne Taranaki. Ces éléments *physiques* délimitaient un microcosme *social* dont je sentais intimement faire partie. Hiver comme été, j'explorais, je cartographiais, je nommais et je m'imbibais de ce monde à moi jusqu'à le

connaître comme le fond de ma poche. C'était à la fois mon univers de vie et moi-même. Vivant, harmonisé et enchevêtré. Si bien que lorsque je me suis jeté dans les longues herbes au-dessus de Rigi Kaltbad, inhalant les parfums de fétuque, de trèfle rouge, de boutons d'or et de luzerne, attrapant une odeur de fumier qui provenait des bâtisses à colombage au pied de la pente, entendant le ronronnement d'un petit avion qui montait et descendait au gré du vent, j'étais à nouveau un enfant, m'abandonnant au paysage du Taranaki et trouvant dans ses vues, ses sons et ses odeurs les éléments d'un monde stable auquel je me sentais appartenir totalement. C'était sans aucun doute cet abandon ou soumission à la contemplation de la nature qui attirait tant de pèlerins du XIX^e siècle au Rigi Kulm. On pouvait ressentir un étrange réconfort en se mettant en phase avec l'immensité qui s'étendait devant nos yeux – le toit accidenté des Alpes, festonné, en dents de scie, tacheté de neige, avec ses pentes effondrées et ses cirques, et les forêts et les pâturages bien plus en aval où une fenêtre miroite au soleil et d'où vous entendez le cliquetis syncopé des clochettes des vaches. Mais sentir les fleurs sauvages, lézarder au soleil, ou admirer la vue – toutes des images d'acquiescement participatif – ne constitue qu'une facette de l'attitude moderne à l'égard de la nature. Car la nature est aussi une chose à laquelle on se mesure et on se teste, une sorte de terrain d'essai pour un ethos masculin qui perçoit la nature comme un objet à conquérir, à transformer ou à apprivoiser – un ethos auquel fait justice la remarque d'Edmund Hillary à George Lowe après son ascension de l'Everest en 1953 avec Tensing Norgay: « Eh bien, on l'a eu ce salaud » (Hillary 1975:162).

De là où j'étais couché, je pouvais discerner à l'horizon les cimes du Eiger et de la Jungfrau. Alors que de nombreux visiteurs étaient venus au Rigi pour voir le lever du soleil sur ces Alpes, d'autres avaient cherché à être les premiers à les vaincre, souvent au péril de leur vie. Le Matterhorn, par exemple, a été conquis par l'alpiniste anglais Edward Whymper en 1865 après six tentatives infructueuses qui ont coûté la vie à sept de ses compagnons d'ascension.

Deux modes différents de relation à la nature sont suggérés ici, le premier caractérisé par l'union et l'abandon, le second par la dualité et la domination. Alors que le premier suggère une soumission consentie à une nature qui est autorisée à pénétrer et même à prendre possession du corps et de l'âme, le second implique de se tenir en dehors ou en surplomb d'une nature qui a été soumise ou reléguée à l'arrière-plan. C'est le point de vue panoramique ou classique, induisant une séparation entre sujet et objet, observateur et observé, celui qui agit et celui sur lequel on agit.

Ces contrastes s'appliquent également à nos relations avec les autres, et c'est pourquoi je préfère toutes les considérer comme intersubjectives. En fait, la co-présence de *trois* dimensions de relation – le corps individuel, le corps politique, et le corps de la terre – est typique des cosmologies dans toutes les sociétés humaines. Ainsi, la notion chinoise classique de « mondes internes et externes de l'expérience comme ayant des systèmes de physiologie identiques » (Rawson 1968:231), les images hindoues et hippocratiques du monde comme un corps humain, la vision des Dogon de la Terre comme étant composée de minéraux qui correspondent aux différents organes du corps, les rochers étant les os, les petits cailloux blancs des rivières les orteils, et une famille de glaises rouges le sang (Calame-Griaule 1965:27-57), et les métaphores indo-européennes de pied ou de front d'une colline, de bouche ou de bras d'une rivière, de ciel qui se couvre ou se met en colère, et des arbres généalogiques avec leurs branches et leurs racines. Plutôt que de traiter ces ensembles « synecdotiques » comme des formes poétiques d'expression ou des indicateurs d'un mode de pensée « paléologique », j'aimerais montrer comment ils fournissent une raison pour agir dans des contextes où les êtres humains sont confrontés aux limites de leur capacité à comprendre et à contrôler leurs univers de vie.

Mon premier exemple est tiré de l'année que mon épouse et moi avons passée à vivre avec une famille aborigène dans les forêts humides du sud-est de la péninsule du Cape York en Australie. Bien que les Kuku Yalanji ne conçoivent pas la nature et la culture en termes abstraits, ma suggestion d'interpréter la nature comme se situant aux limites de notre entendement et de notre pouvoir d'agir est en accord avec la façon dont les Kuku Yalanji conçoivent leur univers de vie. La culture (un terme que de nombreux Aborigènes ont maintenant adopté) englobe tout ce qui se trouve *au sein de* leur univers de vie, y compris la terre, la langue, les parents et alliés, et les écosystèmes de l'océan ou de la forêt dans lesquels ils évoluent. Bien que cet univers soit divisé en deux moitiés sur la base d'une distinction écologique entre habitants des forêts (*ngalkalji*) et habitants des côtes, tout et tout le monde dans cet univers est conçu comme étant interconnecté intimement ou par alliance. Ce qui se situe hors de cet univers de vie, en revanche, obéit à des « lois différentes » et constitue une menace, quoique des étrangers puissent être progressivement acceptés au sein d'une famille comme alliés ou comme amis (*jawun*). Les Kuku Yalanji expriment ces distinctions sociales en termes olfactifs. Les gens de la mer sentent l'eau salée et le poisson de mer; les gens de la terre sentent la viande de marsupial; les étrangers ont une forte odeur qui est assez dif-

férente. « De quelle façon leur odeur diffère-t-elle »? ai-je demandé à mon informateur Harry Shipton. « Les anciens disaient que les waybala (blancs) sentent comme la bave d'une anguille », dit-il, « mais ils sentent le bama (indigènes) après avoir vécu avec nous quelques temps ».

« Et moi »?, ai-je demandé.

« Tu sens le bama », a dit Harry.

Dès le début de notre travail de terrain, mon épouse et moi avons été frappés par les liens et les courroies de communication qui existent au sein de l'univers de vie des Kuku Yalanji. De plus, il devint clair pour nous que savoir déchiffrer ces correspondances était nécessaire à la vie et à la subsistance quotidiennes de chacun.

La plupart des après-midis et des soirées, nous allions pêcher sur une plage avoisinante ou sur une jetée de la rivière Bloomfield. Manquant de patience et d'habileté pour pêcher, je me laissais quelquefois glisser dans la rêverie, écoutant le vent dans les casuarinas, observant la longue courbe de la baie Weary ou les sombres étendues de palétuviers de la Bloomfield. Mais une telle relation esthétique avec les environs était étrangère à nos hôtes, qui étaient constamment à l'affût de signes vitaux indiquant un danger caché, révélant une source de nourriture, ou laissant présager un événement social. Les gens scrutaient en silence la mer ou la rivière dans l'attente d'un mulot qui saute, d'une pastenague qui traînasse, ou de bancs de harengs, et si nous avions été dans la forêt, ils auraient été à l'affût de serpents venimeux ou de nourriture de brousse. Assez vite, je perdis mon habitude de rêvasser et commençais à être absorbé par les riches significations de l'environnement. Un iguane sur une feuille de palmier annonçait une tempête à venir. Un oiseau marteau entendu pendant les mois de froid signifiait que les mulots seraient abondants. Des arbres à fèves en fleurs ou le tamarin sauvage mûrissant signifiaient que des œufs de poules sauvages pourraient être trouvés. La chair d'un quartier de pomme virant au rose signifiait que le foie des pastenagues serait lui aussi rose, et donc bon à manger, quoique le fait de manger des pastenagues au cours des mois précédents (octobre-novembre) risque d'attirer des tempêtes.

La saison humide approchant, je devins de plus en plus fasciné par les inquiétudes de la famille à l'égard du tonnerre et des éclairs. Alors que je voyais les orages comme des phénomènes naturels, nos hôtes les interprétaient en termes sociaux; ils étaient des expressions de la malveillance humaine et d'états d'esprit turbulents. Ainsi, l'expression *jarramali bajaku* (littéralement, « excessivement orageux ») est utilisée pour des personnes qui perdent le contrôle d'elles-mêmes lorsqu'elles ont bu ou

pris des drogues, alors que le terme *jarramali* désigne tout orage cyclonique ou de mousson pouvant matérialiser la malveillance des étrangers. Les questions de contrôle font allusion à la psychologie individuelle, aux relations avec les autres et aux relations avec les éléments naturels.

Noël 1993. La chaleur et l'humidité étaient accablantes. Si bien que ma sueur dégouttait sur les pages de mon journal de bord alors que je décrivais la tension qui s'était créée dans notre campement. Elle avait éclaté comme un orage au lendemain de Noël. Sonny en était venu aux mains avec son beau-frère, sa sœur aînée l'avait couvert d'injures, une autre de ses sœurs lui avait envoyé quelques coups de poing pour faire bonne mesure, et la plus jeune sœur, Gladys, et son mari étaient alors partis pour Ayton afin de fuir la situation. Alors que le premier orage de la saison humide approchait, le ciel vira à l'indigo et le vent se souffla encore plus fort. Il y avait un crépitement de feuilles mortes qui tombaient, bruit que les Kuku Yalanji décrivent par le mot *yanja*, suivi au loin du bruit sourd du tonnerre, comme si quelqu'un déplaçait des meubles lourds dans une pièce du dessus – bruit qui a aussi son propre idéophone, *kubun-kubun*. Avec attention, les gens suivaient le cours de l'orage, discutant d'où il venait et vers où il se dirigeait, identifiant ses sons, observant ses effets sur les feuillages, le comparant avec des orages passés. En fait, le caractère de l'orage imminent était analysé de la même façon que les gens analysaient les étrangers – essayant de lire leurs intentions, de deviner leurs motivations, d'identifier leur humeur. Alors que cette discussion se poursuivait, différents membres de la famille firent des incursions dans la brousse à la recherche de vignes sauvages (*kangka*), d'écorces de charmes (*jujabala*), et de xanthorrhée (*nganjirr*). Sonny, redevenu sobre, se mit à la tâche, faisant brûler à l'extérieur de notre campement des écheveaux d'herbe, d'écorces de charmes et de xanthorrhée. Lorsque le parfum sucré de la résine de xanthorrhée (*kanunjul*) se propagea dans la clairière, je supposai qu'il était destiné à faire fuir les moustiques. Mais Sonny me dit que l'orage sentirait l'odeur de la fumée et s'éloignerait. Je demandai plus tard à McGinty, qui n'était pas un Kuku Yalanji, s'il pouvait m'expliquer comment le fait de brûler de la xanthorrhée pouvait écarter les tempêtes. L'idée sembla à la fois l'amuser et l'embarrasser, en partie parce que son propre peuple sur la baie de la Princesse Charlotte utilisait une méthode différente pour éloigner les orages (un certain type of coquillage), en partie parce qu'il ne voulait pas me donner l'impression qu'il était un *myal* (un sauvage) superstitieux. Ce soir-là, alors que je l'aidais à installer sa bâche et sa tente sur la plage, il plaisanta sur les

gros nuages menaçants qu'on voyait à l'horizon. « Il risque de pleuvoir bientôt », dit-il laconiquement. « On ferait mieux de dire à cet orage d'attendre que j'aie monté ma tente. »

Chez Gladys à Ayton, en revanche, l'humeur était sombre. La plupart des membres de la famille s'étaient réunis derrière ses portes closes, blottis et anxieux à l'approche de la tempête. L'un des enfants donna à mon épouse un indice sur la raison pour laquelle ils étaient si apeurés: « Si tu manges des choses que tu n'es pas supposé manger, une tempête viendra te punir. » Les éclairs étaient-ils un agent d'une justice punitive, débusquant ceux qui auraient violé un tabou alimentaire ou sexuel, ou transgressé un lieu sacré? De telles choses sont difficiles à deviner pour un anthropologue, car qui sait quels secrets coupables une personne peut cacher, et si ceux-ci se retrouvent projetés en craintes de châtement externe. Une chose était claire, cependant, et c'était l'association entre orages et étrangers vengeurs.

Un matin, McGinty me dit qu'un étranger de Kowanyama était venu à Wujal quelques années auparavant. Le bruit courait qu'il était un *burri-burri* (un sorcier), capable de manipuler les tempêtes à ses propres fins scélérates. Cet après-midi là, Sonny s'ouvrit à moi, et m'expliqua le lien entre les tempêtes et les alliances familiales – un lien qui serait immédiatement compréhensible pour les anthropologues familiaux de longue date avec l'ambivalence et l'incertitude qui caractérisent les relations entre parents par alliance. Comme le Mae-Enga des Hautes-terres de l'Ouest de Papouasie-Nouvelle-Guinée l'a dit de façon notoire, « On épouse les gens que l'on combat » (Meggitt 1964:218). Comme les parents par alliance, donc, les orages proviennent *d'ailleurs*.

Chez les Kuku Yalanji, deux domaines analogues de relations sont postulés: les relations entre catégories sociales, et les relations entre éléments environnementaux.

Les termes-clés, et les relations entre eux, peuvent être présentés ainsi:

Belle-mère: beau-fils: orage: xanthorrhée.

Quand des orages approchent, on craint que des catégories sociales qui devraient rester séparées se rapprochent dangereusement: soi et ses ennemis, les membres et les non-membres. Cette situation est comparée à la violation de la relation d'évitement entre belle-mère et beaux-fils, et par association à toute transgression de choses qui devraient rester séparées, telles les gens et les fruits interdits.

Le problème: comment éloigner l'orage?

La solution: en activant les analogies évoquées ci-dessus.

L'action pratique: des branches de xanthorrhée sont brûlées. La xanthorrhée (de même que l'écorce de charmes et la vigne sauvage) est le beau-fils de l'orage. L'orage sentira la fumée de xanthorrhée. Et tout comme une belle-mère évitera son beau-fils si elle sent son odeur, la tempête s'éloignera lorsqu'elle percevra des effluves de son beau-fils, la xanthorrhée.

Cette brève excursion dans l'ethnographie des Kuku Yalanji nous permet de voir que les forces sauvages que nous appelons nature sont (1) à la fois intrapsychiques et intersubjectives, (2) sociales et physiques, de par leur caractère, et (3) potentiellement destructrices et créatrices. Dans le même temps, nous avons vu l'ingéniosité avec laquelle les gens cherchent à contrôler la nature sauvage, qu'il s'agisse de la folie momentanée d'un individu saoul et fou furieux ou le danger passager d'une tempête cyclonique. Cependant, le contrôle peut prendre deux formes bien différentes. Il peut impliquer une répression et une sublimation – qui sont des stratégies d'évitement – ou il peut impliquer une gestion et une maîtrise – qui sont des stratégies d'engagement. Dans la théorie psychanalytique, ces deux thèmes sont enchevêtrés de façon paradoxale. Comme le remarquait Rôheim, il est « dans la nature de notre espèce de maîtriser la réalité sur une base libidinale » (1971:105) – en reportant les gratifications immédiates, et en déchargeant ses énergies instinctives dans des activités et des objets non-instinctifs. Pour Freud, la civilisation est « fondée sur la renonciation à l'instinct », qui « présuppose précisément la non-satisfaction (par suppression, répression ou d'autres moyens?) de puissants instincts » (1961:44). « Cette "frustration culturelle" », observe Freud, « domine le vaste champ des relations sociales entre êtres humains ... [et] est la cause de l'hostilité contre laquelle toutes les civilisations ont à lutter » (1961:44). Mais la maxime de Freud, « où *id* est, laisse *ego* être », omet de reconnaître la mesure dans laquelle notre nature intérieure n'est pas seulement une série d'instincts à réprimer, mais une source de vitalité qui doit être canalisée et libérée (Marcuse 1966). En termes existentiels, ceci implique que les êtres humains ne peuvent jamais trouver d'épanouissement total dans une conformité servile à des schémas de comportement externes et socialement construits, car il doit y avoir, chez chaque individu, un sentiment qu'il ou elle n'est pas simplement jeté dans un monde qui a été construit par d'autres en d'autres temps, mais qu'il l'intègre activement et de façon vitale comme quelqu'un pour qui le monde donné est aussi un moyen par lequel sa propre destinée particulière est accomplie. Mais revenons un instant au tonnerre et aux éclairs.

Mon sujet est le paradoxe du pouvoir – le fait que les mêmes forces qui menacent un être – que soit de l'inté-

rieur comme les énergies libidinales ou de l'extérieur comme les éléments naturels – puissent, si elles sont harnachées et canalisées, non seulement offrir une protection mais générer et régénérer la vie. Dans les années 1890, l'ethnographe W.E. Roth rapporta (1903:8) que dans de nombreuses régions du Nord du Queensland, le tonnerre et les éclairs étaient des moyens de sorcellerie, mais que les gens invoquaient parfois ces mêmes forces pour pousser les colons blancs hors de leurs terres (1897:168). J'ai entendu des histoires identiques de la part de Harry Shipton en 1993. Il y a de nombreuses années, m'a raconté Harry, un propriétaire de ranch blanc, exaspéré par les *bama* qui décimaient son bétail, monta à un campement qui bordait une rivière et abattit une fillette. Poussé par son désir de vengeance, le père de la petite fille se présenta chez le rancher sous la forme du tonnerre. Le rancher tira des coups de feu contre le tonnerre mais ses balles traversèrent le corps du tonnerre sans lui faire de mal. Alors, d'un seul éclair, le tonnerre foudroya et tua le rancher. Dans une autre des histoires de Harry, un certain homme blanc qui « s'amusait avec beaucoup de filles *bama* », les mettant enceintes et créant des problèmes, a été débusqué par un éclair alors qu'il conduisait son tracteur dans un champ de cannes Mossman. « Bang! Lui mort, juste comme ça. »

Chez les Kuranko du Nord-est de la Sierra Leone, le tonnerre et les éclairs constituent aussi des moyens de sorcellerie, et parmi les plus redoutables maîtres de ce pouvoir se trouvaient les chefs guerriers, Bol' Tamba Marah et son plus jeune frère Firawaka Mamburu Marah (connu sous le nom de Belikoro [« Puissant Ancien »]), qui tous deux frappaient leurs ennemis par la foudre et intimidaient leurs propres sujets de la même manière.

Ce qui est fascinant dans ce cas, c'est la relation ambivalente et controversée entre le pouvoir séculier et le pouvoir occulte. D'ordinaire, ces pouvoirs sont séparés et complémentaires, un peu comme l'Église et l'État dans l'Europe moderne. Et en effet, une distinction stricte est faite au Kuranko entre le domaine des pouvoirs sauvages (*suwage*) associé aux médecines magiques (*bese*), aux esprits de la brousse (*nyenne*) et aux sociétés secrètes (*sumafan*), et assimilé à la brousse (*fira*), et le domaine de la coutume (*namui* ou *bimba kan*) et de la loi (*seriye* ou *ton*), associé au pouvoir séculier (*noé*) et à la chefferie (*mansaye*), et assimilé aux communautés humaines (*sué*). Mais bien que ces domaines soient déclarés différents par leur essence, ils sont en pratique interdépendants, et chacun est également vital à l'univers de vie kuranko.

La « brousse » kuranko fait référence à une nature perçue comme un champ de force qui se situe à la marge de l'entendement et du contrôle humains – à la fois comme

une source d'énergie qui permet la vie – sous forme de gibier, de plantes médicinales, et de riz (la culture de base) – et comme des pouvoirs qui peuvent détruire la vie – sous forme de sorcellerie, d'animaux sauvages et d'esprits malins de la brousse. Pour les Kuranko, le paradoxe du pouvoir se décline comme suit : le lieu de la plus grande insécurité est aussi le plus vital. Pour exprimer ceci en termes cybernétiques, le système social – défini comme le domaine de rôles non-négociables, de règles fixées, de valeurs ancestrales et de sagesse reçue – tend vers l'entropie à moins de continuellement puiser dans les énergies vitales de la brousse et de compter sur ces dernières – la fertilité de son sol, ses ressources naturelles, et même les *genii loci* qui la revendiquent comme leur appartenant. Mais alors que les Kuranko conceptualisent généralement la brousse comme un domaine *extérieur*, le terme englobe aussi des pouvoirs *intérieurs* tels que le 'don naturel' d'intelligence, la capacité reproductive des femmes, la puissance des hommes, et la disposition de magnanimité qui définit le fait d'être une personne (*morgoye*). En fait, dans les mythes kuranko, la personne est représentée non par les ancêtres mais par les *animaux* totémiques qui sauvèrent les vies des ancêtres du clan à des époques lointaines de danger. Et c'est la brousse qui est la source de la vie dans les rituels d'initiation. Car si l'initiation est l'apothéose de la sublimation, pendant laquelle les instincts sont soumis à un strict contrôle – la sexualité trouvant son expression dans le mariage et la procréation, le corps étant discipliné, les émotions apaisées, les paroles mesurées et l'égoïsme surmonté – c'est aussi le moment où l'individu confronte, dans les associations de culte, les pouvoirs sauvages des djinns qui, comme les animaux totémiques, sont aussi des moyens de conférer à des êtres humains ordinaires des pouvoirs extraordinaires.

Le personnage quasi-humain du djinn (*nyenne*) incarne ce qu'on pourrait appeler un pouvoir naturel, sauvage ou libidinal. Un tel pouvoir est ambigu: il peut jouer pour ou contre nous. En termes kuranko, il est difficile de savoir si ce pouvoir sera bienfaisant (*sabu nyuma*) ou malfaisant (*sabu yuge*). On entend nombre d'anecdotes dans lesquelles un djinn donne la force d'un lutteur, la grâce d'un danseur, l'intuition d'un devin et l'inspiration d'un musicien, et il y a des lieux associés aux djinns dans chaque village kuranko, où le malheureux peut faire des offrandes de nourriture dans l'espoir de recevoir de l'aide, et où le bienheureux va remercier le djinn pour l'aide reçue. Plusieurs des devins avec lesquels je travaillais avaient reçu leur don d'un djinn, qui leur était apparu en rêve pendant un accès de maladie, et on disait souvent tant de la musique que des instruments de musique qu'ils

venaient de la brousse. Le grand musicien malien Ali Farka Touré attribue son génie aux djinns. Lorsqu'il avait treize ans, une série de visions et d'expériences étranges ont transformé sa façon de jouer, et il a intégré un nouveau monde qu'il compare à une longue maladie ou à une crise d'épilepsie. « C'est différent de quand on est dans un état normal; on n'est plus la personne qu'on connaît » (Touré 1996). En dépit de ces témoignages, les djinns sont capricieux, et leur aide comporte souvent un prix à payer. Parfois, ils se contentent de reprendre leurs faveurs et de disparaître. Parfois, comme dans les histoires européennes où quelqu'un vend son âme au diable, ou dans les histoires colombiennes de « billets de banque baptisés » (Taussig 1980), de tels pactes faustiens engendrent des faveurs sordides. Chez les Kuranko, un djinn qui vous a fait une faveur peut réclamer la vie de l'un de vos enfants ou de vos parents en retour. Habitants premiers de la terre, les djinns peuvent autoriser les êtres humains à exploiter celle-ci à condition qu'ils leur fassent des offrandes sacrificielles au début de chaque saison agricole, mais même dans ce cas un djinn peut faire en sorte qu'un cultivateur se coupe avec une machette ou se blesse avec une houe. Un djinn peut prendre possession d'une personne, le rendant fou ou provoquant chez lui des crises de délire. Un djinn peut apparaître dans un rêve sous la forme d'une belle femme (*succubus*) ou d'un bel homme (*incubus*), mais le contact sexuel peut alors provoquer l'impuissance ou la stérilité.

Ce qui est en jeu ici, c'est un combat existentiel entre ce qui est simplement donné à une personne – son rôle, son tempérament (*yugi*), ou ses droits de naissance – et ce que cette personne désire au-delà de ce qu'elle a ou de qui elle est. L'opposition entre ville et brousse induit une opposition entre des forces centripète et centrifuge – la première trouvant son expression dans les coutumes et les conventions, la seconde dans des possibilités antinomiques. La nature, dans le sens où j'ai utilisé ce terme, signifie un *no-man's land* entre le connu et l'inconnu, la nécessité et le désir. Alors que tout système social exige une conformité soumise à des protocoles ancestraux, la vie sociale deviendrait vide de sens si chaque personne n'était pas consciente de sa capacité de créer le monde social. Cette capacité ne s'appuie pas seulement sur ce qui a fait ses preuves, mais aussi sur des rencontres dangereuses avec des sources de pouvoir extra-sociales – des esprits de la brousse, des lieux sauvages, des expériences limitrophes.

Qu'un être trouve son origine non pas seulement dans sa position mais dans sa disposition, dans sa place au sein de l'ordre établi des choses autant que dans sa relation avec des forces qui n'ont pas été apprivoisées, domesti-

quées ou socialisées, ne pourrait être mieux illustré que dans les cas de possession par des esprits, car, comme d'innombrables études ethnographiques l'ont montré, c'est en s'autorisant à être vaincu, pris, infiltré ou chevauché par des pouvoirs sauvages que l'on découvre les ressources pour continuer à vivre face aux difficultés et à l'oppression quotidiennes. Ainsi, dans le passionnant récit de Janice Boddy sur le culte Zar au Nord musulman arabophone du Soudan, nous apprenons que les humains et les esprits *zar* existent dans des mondes parallèles mais contigus, ce dernier « dans le domaine de la nature » et normalement invisible aux humains (1989:3), sensiblement comme les djinns kuranko. Par le biais de la possession, les femmes soudanaises sont tirées hors de leurs univers de vie quotidiens, transcendant leur être habituel, et voyant le monde avec des yeux nouveaux :

Quand les tambours battent et battent, tu n'entends rien, tu entends de loin, tu te sens loin. Tu as quitté le *midan*, le domaine du zar. Et tu vois, tu as une vision. Tu vois avec les yeux d'un Européen. Ou tu vois avec les yeux d'un Africain de l'Ouest, selon de quel esprit il s'agit. Tu vois alors comme un Européen voit – tu vois d'autres Européens, des radios, des bouteilles de Pepsi, des télévisions, des réfrigérateurs, des voitures, une table garnie de nourriture. Tu oublies qui tu es, ton village, ta famille, tu ne sais plus rien de ta vie. Tu vois avec les yeux de l'esprit jusqu'à ce que les tambours s'arrêtent. [Boddy 1989:350]

Comme les travaux de Janice Boddy le suggèrent, le monde des esprits est de plus en plus touché par la mondialisation, si bien que la nature marque non pas simplement la frontière entre la ville et la brousse, mais aussi entre des mondes locaux et globaux. On constate aussi l'élargissement des horizons par les changements dans les fantasmes de sorcellerie en Sierra Leone. Au lieu de la prétendue sorcière qui imagine pérégriner la nuit sous une forme impalpable ou animale et pomper avec ses consœurs la substance vitale d'une victime assoupie dans une autre région du pays, les sorcières contemporaines imaginent voyager par un avion de sorcières dans ce que Rosalind Shaw appelle « l'espace global illimité et attirant » (Shaw 2002:202) :

Elles [décrivent] souvent une grande ville prospère où des gratte-ciels sont accolés à des maisons d'or et de diamants; des Mercedes-Benz descendent des routes magnifiques; des vendeurs de rue font rôtir des « brochettes » (kebabs) de viande humaine; des boutiques vendent des « robes de sorcières » stylées qui trans-

forment celles qui les portent en des animaux prédateurs dans le monde humain (no-ru); des magasins d'électronique vendent des enregistreuses et des télévisions (et, plus récemment, des magnétoscopes et des ordinateurs); et des aéroports de sorcières dépêchent des avions de sorcières – des avions si rapides, m'a-t-on dit une fois, qu' « ils peuvent faire un aller-retour à Londres en moins d'une heure » – vers des destinations partout sur la Terre. [Shaw 2002:202]

De tels voyages imaginaires peuvent bien nous paraître bizarres – de même que les tentatives des Kuku Yalanji d'éloigner les orages en brûlant des branches de xanthorrhée. Mais les êtres humains ont tendance à penser et à agir de façons remarquablement similaires quand ils sont confrontés aux limites de ce qu'ils peuvent comprendre ou contrôler. À chaque fois que nos actions sont inefficaces ou contrecarrées, et que notre entendement est mis en échec, nous avons typiquement recours à nos propres émotions, corps, et pensées pour changer notre *expérience* du monde que nous ne pouvons changer. Nous évoluons ainsi constamment entre des modes réel et imaginaire d'engagement avec le monde, selon ce que permettent les circonstances et nos propres capacités. Ce type de revirement opportuniste entre une action directe et une inaction stratégique rappelle la distinction d'Aristote (1941) entre liberté d'action « active » et « passive » (*Métaphysiques*, Livre V, ch.12), la première faisant référence à une action d'un sujet sur le monde qui change celui-ci d'une façon ou d'une autre, la seconde à un assujettissement du sujet aux actions des autres – celui-ci souffrant, recevant, étant mû ou transformé par des forces extérieures.

La crise environnementale à venir

Les inquiétudes très répandues en Occident concernant le réchauffement de la planète, la dégradation de l'environnement et les technologies polluantes ont donné naissance à de nombreuses formes d'éco-activisme et d'éco-philosophie, sans compter une abondante littérature qui célèbre les vertus du monde naturel tout en décriant sa profanation. Dans le monde universitaire, les études environnementales sont un secteur en expansion dans les facultés de sciences pures comme de sciences humaines.

En mars 2006, l'un des doyens de ce domaine – le scientifique et environnementaliste nippo-canadien David Suzuki – a reçu la médaille Roger Tory Peterson du Musée d'Histoire Naturelle de Harvard. Dans un discours de réception passionné, Suzuki fit remarquer que nous étions arrivés à « un moment remarquable dans l'histoire de la vie sur Terre » et appela son public, ainsi que le monde développé en général, à adopter un programme environne-

mental basé sur des notions de durabilité et de responsabilité. Dans la conception globale de l'humanité de Suzuki, son invocation de notre capacité à déterminer notre destin collectif, et un idéalisme qui présume de l'existence d'un point de mire futur à partir duquel il sera possible de juger notre époque, on peut voir un peu de l'*hybris* intellectuelle à laquelle des auteurs aussi différents que Sartre et Bourdieu se sont attaqués. Pour Sartre, le style ampoulé des intellectuels est un signe de surcompensation pour leur *manque* de pouvoir politique ou social (1983:229), un argument qui fait écho à l'idée que l'engouement romantique pour la nature était une façon d'échapper à la fange ingérable de la vie urbaine industrielle. Quant à Bourdieu, sa question est: « Comment peut-on éviter de succomber à ce rêve d'omnipotence, qui tend à susciter des accès d'identification aveugle à de grands rôles héroïques? » Comment peut-on éviter ce que Schopenhauer appelait la « comédie pédante » – l'absurde prétention de croire qu'il n'y a pas de limites à la pensée, de voir « un commentaire académique comme un geste politique ou la critique de textes comme un acte de résistance, et de vivre des révolutions dans l'ordre des mots comme des révolutions radicales dans l'ordre des choses » (2000:2).

Ma propre position est quelque peu plus compréhensive à l'égard des intellectuels publics comme David Suzuki, bien qu'elle n'en soit pas moins critique, dans la mesure où je rejette l'idée que la pensée éclairée opère exclusivement du point de vue de la raison.

Pour ceux qui se consacrent à sauver la planète de la catastrophe écologique, il peut sembler scandaleux qu'un anthropologue comme moi remette en question la rationalité de leurs actions ou du savoir scientifique sur lequel leurs actions sont fondées. Plus outrageant encore serait d'insinuer que leurs actions puissent être comparées aux actions magiques de, disons, ces Kuku Yalanji qui tentent d'éloigner un orage imminent en faisant brûler des branches de xanthorrhée. Mais la comparaison *se doit* d'être faite, ne serait-ce que sur la base du fait qu'il y a, dans les deux cas, peu de chances que les actions envisagées écartent effectivement les forces qui menacent les univers de vie locaux ou planétaires en question. En d'autres mots, bien que l'action humaine soit toujours sujette à une rationalisation – dans le cas des Kuku Yalanji, l'argument selon lequel les gens peuvent agir sur les forces de la nature parce que ces forces sont fondamentalement sociales et donc susceptibles d'être contrecarrées par les actions humaines; dans le cas occidental, l'argument voulant que les gens soient en mesure d'éviter un désastre environnemental en utilisant des preuves scientifiques et des processus démocratiques pour faire pression sur les gouvernements pour qu'ils changent leurs politiques –

l'action humaine est motivée en premier lieu par un impératif existentiel de faire quelque chose plutôt que rien, et c'est seulement secondairement que se pose la question de savoir quelle *techné* intellectuelle, culturelle ou rituelle est la plus sensée ou la plus raisonnable. Parce que nos actions naissent d'un *besoin* d'agir avant de naître d'une quelconque conception de *comment* agir, toute action est dans une certaine mesure « magique », ce qui veut dire qu'aucune action ne peut être entièrement expliquée par une référence aux modèles invoqués pour la justifier. Conséquemment, l'action suppose un élément de foi (on agit sans être absolument certain du résultat), tout en affectant le monde *de façon oblique*, via la propre subjectivité de l'acteur. L'aspect ritualiste ou magique de l'action implique deux mouvements. D'abord, l'échelle du macrocosme – le lieu, dans mes exemples, des orages et du réchauffement planétaire – est réduite à l'échelle du microcosme, qui est notre environnement le plus immédiat, le monde à notre portée, le monde qu'on a sous la main. Ensuite, en modifiant notre expérience au sein de ce monde immédiat, nous créons en nous un sentiment d'avoir fait une différence pour *le* monde. C'est en agissant sur notre propre nature – en se montrant inquiet, en angoissant publiquement, en prenant la parole, en affirmant notre solidarité avec d'autres âmes dans le même état d'esprit – que nous transformons notre expérience de la nature extérieure qui est, en fait, beaucoup plus résistante à notre entendement et à notre contrôle que nous ne sommes disposés à l'admettre.

C'est précisément comme cela que Bronislaw Malinowski explique l'efficacité des incantations magiques trobriandaises. Bien que les charmes soient adressés à un jardin nouvellement planté, à un canoë voguant sur l'océan, ou à un outil agricole, ce sont les effets *immédiats subjectifs* des incantations qui comptent réellement – la façon dont elles complètent l'action en donnant de la confiance, en amenant de l'optimisme, en augmentant l'espoir, ou en suscitant de la discipline. Comme l'observe Malinowski, « c'est vers la nature humaine que la force est dirigée » (Malinowski 1922:401).

Comme les habitants des Îles Trobriand, nous avons indéniablement besoin de croire que nos actions peuvent avoir des effets réels sur le monde plus large, mais les transformations planétaires sont le produit d'une telle multitude de causes et d'effets imprévus que le pouvoir de l'action humaine corrective consciente est beaucoup plus limité que nous ne l'admettons. Mais un tel scepticisme quant à la portée de notre responsabilité et pouvoir d'action ne devrait pas être interprété comme un argument contre l'action et la parole humaines, dont la nécessité à la fois précède et transcende notre connaissance de leurs

conséquences. Nous devons agir, même si nos actions ne font que créer l'illusion que quelque chose a été fait, que des changements se sont produits, que ce soit à l'intérieur ou à l'extérieur.

C'est pour cette raison que j'ai identifié la nature à la ligne de frontière entre les mondes que nous connaissons le mieux et les mondes que nous connaissons le moins, entre les sphères locales où notre parole et nos actions font effectivement une différence et les sphères qui se trouvent largement au-delà de notre portée, même si nous aimerions qu'il en soit autrement. La nature n'est donc pas, comme Aristote l'avait définie, une essence (*Métophysiques*, Livre V, ch. V), ancrée à l'intérieur ou distante à l'extérieur, mais un seuil sur lequel la pensée et le langage vacillent et le mystère commence. Si quelque chose est dans notre nature, c'est le fait que nous sommes condamnés à vivre entre deux eaux, aussi défaits par ce que nous faisons, pensons et disons, que forcés d'agir, conduits à comprendre, et tenus de parler.

Michael Jackson, Harvard Divinity School, 45 Francis Avenue, Cambridge, Massachusetts 02138, U.S.A. Courriel : mjackson@hds.harvard.edu.

Note

- 1 Ma notion de frontière ou de limite implique un seuil ou un horizon où les notions usuelles de l'individu, de l'agence et du monde se désintègrent, où la vie est menacée, mais pourtant où l'individu ou les individus pourraient se revitaliser ou renaître. Les concepts de borderlinking de Brache Lichtenberg Ettinger et la notion d'expérience limite de Michel Foucault sont comparables à la notion de situation limite de Jaspers puisque la possibilité de voir le monde renouvelé est inextricablement liée à des situations dans lesquelles nos modes de pensées et de paroles habituels sont étirés jusqu'à leurs limites voire même radicalement interrompus. Selon Foucault, « qu'est-ce que c'est que la pensée philosophique sinon que la réflexion critique de la pensée sur elle-même », « en quoi consiste la pensée sinon dans l'effort de savoir comment et dans quelle mesure il pourrait être possible de penser différemment au lieu de légitimer ce qu'on connaît déjà? » (Foucault 1990:8-9; voir Jaspers 2000:97, et Ettinger 2002:223-224).

Références

- Abraham, David
1997 *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World*. New York: Vintage.
- Aristotle
1941 *Metaphysics*. Dans *The Basic Works of Aristotle*. Richard McKeon, dir. New York: Random House.
- Boddy, Janice
1989 *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Bourdieu, Pierre
2000 *Pascalian Meditations*. Cambridge: Polity Press.
- Calame-Griaule, Geneviève
1965 *Ethnologie et langage: La parole chez les Dogon*. Paris: Gallimard.
- Collingwood, Robin George
1944 *The Idea of Nature*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Emerson, Ralph Waldo
1995 *Essays and Poems*. London: Dent.
2003 *Selected Writings*. New York: Signet.
- Ettinger, Brache Lichtenberg
2002 *Trans-subjective Transferential Borderspace*. Dans *A Shock to Thought: Expression after DeLeuze and Guattari*. Brian Massumi, dir. Pp. 220-235 London: Routledge.
- Foucault, Michel
1990 *The Uses of Pleasure*, vol. 8 of *The History of Sexuality*, trans. R. Hurley. New York: Vintage.
- Freud, Sigmund
1961 *Civilization and Its Discontents*. New York: Norton.
- Hillary, Edmund
1975 *Nothing Venture, Nothing Win*. New York: Coward, McCann and Geoghegan.
- Hindle, Maurice
1992 *Introduction*. Dans *Frankenstein*. Mary Shelley, dir. Pp. vii-xliii. Harmondsworth: Penguin Books.
- Hopkins, Gerard Manley
1953 *Poems and Prose of Gerard Manley Hopkins*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Horkheimer, Max, et Theodor Adorno
1972 *Dialectic of Enlightenment*. New York: Herder and Herder.
- Jaspers, Karl
1955 *Reason and Existenz*. New York: Noonday Press.
2000 *Limit Situations*. Dans *Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings*. Edith Ehrlich, Leonard Ehrlich et George B. Pepper, dirs. Pp. 528-543. New York: Humanity Book.
- Malinowski, Bronislaw
1922 *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Marcuse, Hubert
1966 *Eros and Civilization*. Boston: Beacon Press.
- Meggitt, Mervyn
1964 *Male-Female Relationships in the Highlands of Australian New Guinea*. *American Anthropologist* 66(4): 204-224.
- Rawson, Philip
1968 *Erotic Art of the East*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Róheim, Géza
1971 *The Origin and Function of Culture*. New York: Doubleday.
- Roth, Walter Edmund
1897 *Ethnological Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines*. Brisbane: Edmund Gregory.
1903 *Superstition, Magic, and Medicine*. North Queensland Ethnography: Bulletin No. 5. Brisbane: George Arthur Vaughan, Government Printer.

- Sartre, Jean-Paul
1983 *Between Existentialism and Marxism*. London: Verso.
- Shaw, Rosalind
2002 *Memories of the Slave Trade: Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strathern, Marilyn
1992 *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taussig, Michael
1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Touré, Ali Farka
1996 *Sleeve Notes*. Radio Mali. World Circuit CD, WC8 044.
- Twain, Mark
2003 *A Tramp Abroad*. New York: Modern Library.
- Whitehead, Alfred North
1971 *The Concept of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wordsworth, William
1960 *The Prelude, or Growth of a Poet's Mind*. London: Oxford University Press.
-