

Eduardo Kohn

COMMENT PENSENT LES FORÊTS

Vers une anthropologie au-delà de l'humain

Traduit de l'anglais (États-Unis)
par Grégory Delaplace

Préface de Philippe Descola

Z

S

2017
ZONES SENSIBLES
Pactum serva

SOMMAIRE

Préface 11

Runa Puma 19

- 1 Les tous ouverts 53
 - 2 La pensée vivante 107
 - 3 La cécité de l'âme 145
 - 4 Pidgins trans-espèces 179
 - 5 La fluide efficacité de la forme 205
 - 6 Le futur vivant (et l'impondérable
poids des morts) 251
- Au-delà 287

Notes 299

Bibliographie 313

Remerciements 325

Index 329

À la mémoire de ma grand-mère Costanza Di Capua qui,
empruntant les mots de Gabriele D'Annunzio, me dirait
Io ho quel che ho donato
[J'ai ce que j'ai donné].

Et pour Lisa, qui m'aide à apprendre comment donner ce don.

LA FORÊT DES SIGNES

Les anthropologues ont acquis une grande maîtrise au cours du dernier siècle pour faire parler les plantes, les animaux, les rivières et les bois à travers les humains de toutes sortes qu'ils étudient. Partout dans les sociétés dites «traditionnelles» – et même parfois chez les Modernes –, des gens disent qu'ils communiquent avec des non-humains dans les rêves, dans les rites ou dans leur for intérieur, que les tapirs, les caribous ou les loutres se voient comme des humains et que ces espèces s'imaginent donc vivre dans des sociétés avec des règles analogues aux leurs, ou que les tigres et les jaguars, compétiteurs des hommes, peuvent aussi parfois passer contrat avec eux. Autrement dit, c'est la chose la plus commune que de voir le monde naturel comme peuplé d'êtres et de phénomènes qui se comportent comme des humains. En décrivant ce genre de situation, les anthropologues ont longtemps assumé que les idées que les humains se forgeaient des plantes et des animaux étaient la simple projection sur les non-humains des normes et des conventions qu'ils avaient développées pour se gouverner eux-mêmes. Les règles de la parenté auxquelles les toucans obéissent en Amazonie sont les mêmes que celles des peuples avec lesquels ils cohabitent, du moins c'est ce que disent ces derniers; les villages d'hiver des rennes de Sibérie sont organisés de la même façon que ceux des gens qui les chassent, du moins c'est ce que ceux-ci prétendent. On aurait donc eu scrupule à ne pas suivre les interprétations que les peuples concernés fournissaient spontanément. Ce n'est pas seulement la religion qui était vue comme «la société transfigurée», pour parler comme Durkheim, c'est l'ensemble de la nature qui imitait la vie sociale. Bref, l'anthropocentrisme régnait sans

partage, tant chez les peuples non modernes que chez ceux qui faisaient profession de les étudier. Peut-on se satisfaire d'une telle situation qui prive d'expression la plupart des occupants du monde? Peut-on décrire des interactions entre des humains et des non-humains sans qu'il soit toujours présumé que les premiers sont les seuls agents qui transforment la nature et la font advenir à l'existence dans leurs représentations, tandis que les seconds seraient condamnés à n'être que les objets indifférents d'une action externe et d'une pensée instituante qui leur confèrent un sens? Comment donner la voix aux non-humains sans que celle-ci ne s'exprime à travers des humains ventriloques?

L'une des réponses à ces questions difficiles – et longtemps demeurées informulées – est celle qu'Eduardo Kohn apporte dans son livre magistral *Comment pensent les forêts*. Elle consiste à rendre plus flexible et moins anthropocentrique la théorie des signes généralement employée par défaut dans les sciences sociales en jetant les bases d'une sémiologie trans-espèces. Inspiré par les enseignements des Indiens runa de l'Amazonie équatorienne, Kohn entreprend en effet de lever la difficulté dans laquelle certains auteurs, dont je suis, se sont trouvés empêtrés lorsqu'ils ont formé le projet de repeupler les sciences sociales avec des non-humains. Ce projet avait pour but de déplacer le foyer des analyses en ajoutant à la seule approche interne des conduites sociales et des institutions l'étude des interactions des humains avec les animaux et les plantes, avec les phénomènes physiques et les artefacts, avec les images et les météores, avec les esprits et les divinités, en traitant tous ces existants comme des agents autonomes, non comme des ombres chinoises manipulées par les humains. Dans sa forme la plus récente, ce projet est issu de deux lignages intellectuels très différents. Le premier procède des efforts conjoints de Michel Callon et de Bruno Latour pour symétriser le traitement des humains et des non-humains dans le domaine des études de sciences et technologies: il s'est fixé pour but de remplacer l'approche sociale-constructiviste traditionnelle en sociologie des sciences par une analyse en termes d'acteur-réseau qui dépouillerait en partie les humains de leur hégémonie comme agents sociaux*. L'autre lignage

* Pour une sorte de manifeste de cette approche, voir Michel Callon et Bruno Latour, «Unscrewing the Big Leviathan: How Actors Macrostructure Reality and How Sociologists Help Them To Do So», in *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies*, sous la

considère Claude Lévi-Strauss comme ancêtre apical et a trouvé en Amazonie son premier champ d'expansion. Il procède de l'ambition d'échapper à certains des dualismes anthropologiques majeurs – nature et société, individu et collectif, corps et esprit – tout en conservant le principe structuraliste de base que le monde ne doit pas être vu comme le terrain de jeu exclusif des humains, mais plutôt comme une gigantesque gamme de différences significatives entre des qualités et des êtres, une gamme qui peut être systématiquement organisée, non pas en dépit, mais grâce à ces différences*. Ces deux lignages indépendants sont devenus des compagnons de route dans ce que l'on a appelé «le tournant ontologique» dans la mesure où, en dépit des nombreuses différences qui nous séparent, nous partageons les mêmes prémisses, à savoir que les sources de la pluralité des êtres et des régimes d'existence se situent à un niveau plus profond que le niveau socioculturel traditionnellement étudié par l'anthropologie. Ce niveau, que l'on peut appeler «antéprédicatif» dans le langage de la phénoménologie, ou «émergent» dans le langage de la pragmatique, est celui dans lequel humains et non-humains deviennent conscients les uns des autres et développent des formes de relations antérieures aux processus habituels de catégorisation et de communication insérés dans des cadres historiquement et linguistiquement contingents.

Le principal problème que le second lignage doit affronter est le rôle structurant que le symbolisme y joue, symbolisme qui fut inclus dans son programme initial par Lévi-Strauss quand il fonda son entreprise sur l'affirmation que le langage offre tout à la fois un modèle pour la totalité de la vie sociale et un espoir que l'étude de celle-ci puisse devenir un jour aussi scientifique que l'étude de celui-là. Le langage et les propriétés de nature

direction de Karin D. Knorr Cetina et Aaron V. Cicourel, Boston, Routledge and Kegan Paul, 1981, p. 277-303 [traduction française: «Le grand Léviathan s'appriivoise-t-il?», in *Sociologie de la traduction. Textes fondateurs*, sous la direction de Madeleine Akrich, Michel Callon et Bruno Latour, Paris, Presses de l'École des Mines, 2006, p. 11-32].

* Voir, par exemple, Philippe Descola, «Constructing natures: Symbolic ecology and social practice», in *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, sous la direction de Philippe Descola et Gisli Pálsson, Londres, Routledge, 1996, p. 82-102, et Eduardo Viveiros de Castro, «Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio», *Mana*, 2 (2), p. 115-144. Voir également Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2015, et Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, traduit du brésilien par Oiara Bonilla, Paris, Presses Universitaires de France, coll. «Métaphysiques», 2009.

langagière dont les symboles sont investis apparaissent fondamentaux pour Lévi-Strauss, que ce soit dans leur dimension saussurienne – à savoir le sens envisagé comme l’effet d’oppositions contrastives – ou dans leur dimension praxéologique – à savoir l’interaction sociale envisagée au premier chef à la manière d’un échange de signes linguistiques. Et ce que Lévi-Strauss appelle parfois la fonction symbolique est à ses yeux cette capacité analogue au langage dont jouissent les humains de donner sens au monde en détectant en lui des traits saillants qui peuvent être organisés en ensembles contrastifs. Or, si les interactions entre humains et non-humains sont prises uniquement sous cet angle, cela présente un obstacle formidable à l’objectif de purger l’anthropologie de son anthropocentrisme, car les non-humains, faute de langage articulé et de l’aptitude à la production de symboles arbitraires, ne peuvent dès lors qu’être condamnés à demeurer les objets dociles de la cognition et de l’inventivité humaine, de simples paquets de qualités que les humains détectent et organisent en schèmes symboliques. Pour que les non-humains deviennent des agents à part entière, il leur faut pouvoir échapper à cette passivité induite par le rôle exorbitant dévolu aux symboles dans la vie sociale.

Il existe certes des stratégies d’évitement afin de contourner ce problème, mais aucune d’entre elles n’est tout à fait satisfaisante. Par exemple, on peut suivre la théorie de la perception de James Gibson et partir du principe que n’importe quel objet fournit une accroche à l’action en fonction des capacités biologiques du sujet percevant: un bord de falaise sera vu comme périlleux par un homme ou un mouton, comme une bonne aire d’envol pour un rapace. Il n’y a donc pas d’objet en soi, seulement des percepts qui prennent un sens parce qu’ils stimulent des agents, et qui peuvent donc être également considérés à ce titre comme des agents*. On peut aussi essayer d’éviter complètement l’usage des mots «symbolique» et «symbolisme», ou abandonner l’idée même de représentation, en espérant ainsi que les processus qu’elle qualifie disparaîtront simplement comme des problèmes si on ne s’y réfère pas, ce qui est sans doute la stratégie la plus courante, notamment dans le monde anglophone. On peut encore s’intéresser de façon privilégiée aux signes non symboliques, les

* James J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton Mifflin, 1979 [traduction française: *Approche écologique de la perception visuelle*, traduit de l’anglais par Olivier Putois, Bellevaux, Éditions Dehors, 2014].

images par exemple, en voyant en elles des agents de la vie sociale du fait de l’intentionnalité déléguée dont elles sont porteuses en raison des circonstances de leur fabrication et de leur usage. On peut enfin puiser dans les ressources de la phénoménologie, une approche philosophique séduisante, mais qui laisse l’analyste plutôt désemparé dès qu’il s’agit de comprendre des interactions concrètes entre humains et non-humains.

C’est une autre solution qu’Eduardo Kohn propose à ce problème: elle est simple, élégante et radicale. Adoptant la triade sémiologique de Peirce – symboles, icônes, indices –, il propose que les signes iconiques (c’est-à-dire qui partagent une ressemblance avec ce dont ils tiennent lieu) et les signes indiciels (c’est-à-dire qui sont dans une relation de contiguïté spatiale et temporelle avec ce qu’ils représentent) doivent être introduits dans l’analyse anthropologique, non seulement comme des suppléments aux signes symboliques et afin d’enrichir la sémiologie humaine – une proposition que d’autres ont faite avant lui, Alfred Gell au premier chef* –, mais aussi et surtout parce que les icônes et les indices sont des signes dont les organismes non humains se servent pour se représenter le monde et qui permettent à des formes de vie très différentes de communiquer. L’étude de l’usage inter-espèces des icônes et des indices offrirait ainsi un moyen d’inclure humains et non-humains à l’intérieur d’une sémiologie plus englobante et fournirait la pierre angulaire d’une anthropologie «au-delà de l’humain». En d’autres termes, il ne serait nullement nécessaire de vouer les représentations aux gémonies comme si elles étaient des processus eurocentriques et intrinsèquement pervers de dissociation entre les mots et les choses empêchant un accès véritable à, et une pleine expérience de, la richesse du monde. Car il existe d’autres formes de représentation que celle qui emploie des symboles arbitraires, de sorte que la capacité à utiliser des indices ou des images afin de rendre présent quelque chose d’absent – soit parce qu’il n’est plus là, soit parce qu’il n’est pas encore arrivé – convertit de fait en «sois» tous les êtres qui possèdent cette disposition, c’est-à-dire, selon Kohn, tous les organismes.

Kohn a été conduit à développer son «anthropologie au-delà de l’humain», non pas à la suite d’expériences de pensée

* Alfred Gell, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1998 [traduction française: *L’art et ses agents. Une théorie anthropologique*, traduit de l’anglais par Sophie et Olivier Renaut, Dijon, Les Presses du réel, coll. «Fabula», 2009].

philosophiques, mais en explorant les pistes interprétatives suggérées par les Runa d'Ávila, une population amérindienne quichuaphone du nord de l'Amazonie équatorienne parmi laquelle il a passé plusieurs années. Les descriptions que ses hôtes lui donnèrent de leurs relations avec des non-humains indiquent et amplifient certaines propriétés du monde; de ce fait, ces descriptions ne se prêtent pas seulement à des analyses ethnographiques intéressantes, elles fournissent aussi la matière de généralisations philosophiques; elles ne sont pas seulement des objets «bons à penser», elles sont aussi des outils «bons à penser avec». Ainsi en va-t-il, parmi maints exemples, de la belle analyse que Kohn consacre à la question de savoir pourquoi les Runa interprètent littéralement les rêves de leurs chiens tandis qu'ils interprètent métaphoriquement leurs propres rêves. Comme cela est très commun dans le monde animiste, les rêves des Runa leur donnent notamment accès au domaine des esprits maîtres du gibier, un domaine dans lequel tout est distordu par la perspective des esprits que les Runa sont conduits à adopter en rêvant: ce que les dormeurs voient dans leurs songes n'est pas ce que les humains voient ordinairement, mais ce que les esprits qu'ils visitent voient eux-mêmes – par exemple, les animaux sauvages comme des animaux domestiques, ou bien la forêt comme un jardin de polyculture. Dans la mesure où les rêveurs épousent le point de vue des êtres puissants qu'ils visitent dans leur sommeil, ils doivent donc recourir à une interprétation métaphorique de leurs rêves afin de corriger ces visions déformées et les faire servir à leur propre usage en leur donnant un sens. L'interprétation quotidienne des rêves, un trait fondamental de la vie quotidienne des Amérindiens de l'Amazonie équatorienne, devient ainsi un mécanisme très original qui va au-delà de l'oniromancie classique en ce qu'il permet la calibration et l'alignement des points de vue situés de toutes sortes d'êtres qui habitent des mondes différents. En revanche, les Runa interprètent littéralement les signes principalement iconiques qu'ils déchiffrent dans le comportement de leurs chiens lorsqu'ils dorment – leurs mouvements, leurs messages sonores; de la sorte, ils emploient avec leurs chiens une sorte de pidgin trans-espèces fondé sur des signes non symboliques et gagé sur l'hypothèse implicite que, dans une large mesure, les chiens partagent la vue que leurs maîtres ont d'autres êtres parce que leurs maîtres entraînent chaque jour leurs chiens dans leur propre domaine subjectif. Grâce à une analyse raffinée des divers régimes sémiotiques dénotant chacun des états subjectifs prêtés à ces

espèces, Kohn est parvenu à amener le thème amazonien classique des continuités et des discontinuités de perspectives entre espèces à un nouveau niveau de conceptualisation.

Comment pensent les forêts fourmille de petits tours de force interprétatifs du même genre qui font de ce livre, non seulement une contribution de premier plan à l'ethnologie des peuples de l'Amazonie, mais aussi, et peut-être surtout, un essai à la fois philosophique et poétique sur ce que c'est pour un signe d'être vivant. Car Kohn est plus qu'un vitaliste à la Bergson, c'est un véritable biophile: bien des choses et des processus sont vivants, les signes, bien sûr, les pensées, et jusqu'aux phénomènes auto-organisés, non pas du fait qu'ils seraient en flux, animés par un mouvement continu, mais parce qu'ils sont en mesure de produire des effets, de faire des choses dans le monde. D'où la distinction que Kohn trace au sein des êtres non humains entre ceux qui sont vivants – et qui pensent, représentent, interprètent – et ceux qui ne le sont pas; comme il l'écrit: «La vie pense; les pierres non.» Sans doute, mais la pierre sur laquelle je trébuche fait bien quelque chose dans le monde, c'est un agent tout comme peut l'être une image de la vierge, la radioactivité, un cadran solaire, et bien d'autres objets encore, pourtant sans vie et sans pensée. Inclure dans un même ensemble, comme le propose Kohn, la pensée, la causalité intentionnelle et la sémiologie laisse ainsi hors jeu un grand nombre de non-humains, les êtres abiotiques, qui se voient par-là expulsés par-delà les limites d'une anthropologie au-delà de l'humain, laquelle devient donc plutôt une «biosémiologie». Je ne pense pas que cet ostracisme soit nécessaire. Car, en dépit du flou conceptuel de cette étiquette purement descriptive de «non-humain» (un flou qu'admettent bien volontiers la plupart d'entre ceux qui, comme moi, l'utilisent), l'introduction de cette catégorie fourretout dans les sciences sociales a néanmoins servi à indiquer sans ambiguïté une ambition de recruter des nouveaux actants dans les analyses des collectifs de façon à rendre le théâtre des interactions mondaines plus complexe et, en fin de compte, plus intéressant à étudier. Ce n'est pourtant là qu'un désaccord minime avec Eduardo Kohn dont le livre, à n'en pas douter, va bouleverser en profondeur la façon dont nous envisageons les rapports entre humains et non-humains en ébranlant, grâce à une théorie des signes audacieuse, l'ancienne opposition au sein du vivant entre les êtres de langage et les autres.

Philippe Descola

Introduction

RUNA PUMA

*Ahi quanto a dir qual era è cosa dura
esta selva selvaggia e aspra e forte...*

[Ah ! qu'elle est difficile à peindre avec des mots,
Cette forêt sauvage, impénétrable et drue...]

Dante Alighieri, *La Divine Comédie, L'Enfer*, chant 1
[trad. Alexis-François Artaud de Montor]



Alors que nous nous installions pour dormir sous l'appentis de chaume de notre campement de chasse, sur les contreforts du volcan Sumaco, Juanicu m'avertit : « Dors sur le dos ! Si un jaguar vient, il verra que tu peux le regarder en retour et il ne te dérangera pas. Si tu dors sur le ventre, il pensera que tu es *aicha* [proie ; litt. « viande » en quichua] et il attaquera. » Si, disait-il, un jaguar te voit comme un être capable de le regarder en retour – un soi comme lui, un *toi* – il te laissera tranquille. Mais s'il venait à te voir comme une proie – un *cela* – tu pourrais bien finir viande morte¹.

La manière dont les autres êtres nous voient importe. Le fait même que d'autres sortes d'êtres puissent nous voir change tout. Si les jaguars aussi se représentent ce que nous sommes – et si la manière dont ils le font est pour nous d'une importance vitale –, alors l'anthropologie ne peut simplement se contenter de rendre compte des représentations que les membres de telle ou telle société forment à ce propos. Ces rencontres avec d'autres sortes d'êtres nous forcent à admettre que voir, se représenter, et peut-être savoir, ou même penser, ne sont pas des affaires exclusivement humaines.

Que se passerait-il si nous prenions la pleine mesure de cette idée? Comment cela affecterait-il notre compréhension de la société, de la culture, et le monde même que nous habitons? Comment cela affecterait-il les méthodes, la portée, la pratique et les enjeux de l'anthropologie? Plus important encore, comment cela affecterait-il notre compréhension de l'objet de l'anthropologie – «l'humain» – puisque dans ce monde au-delà de l'humain, nous trouvons parfois des choses que nous préférons n'attribuer qu'à nous-mêmes?

Le fait que les jaguars se représentent le monde ne signifie pas qu'ils le font comme nous, et cela modifie aussi la manière dont nous envisageons l'humain. Dans ce domaine au-delà de l'humain, les processus tels que la représentation, que nous pensions comprendre si bien, qui semblaient alors si familiers, prennent soudain des airs étranges.

Afin de ne pas finir comme de la viande, nous devons retourner le regard du jaguar. Mais cette rencontre ne nous laisse pas inchangés. Nous devenons quelque chose de nouveau, une nouvelle sorte de «nous» peut-être, comme alignés sur ce prédateur qui nous considère comme un prédateur – et non, fort heureusement, comme de la viande. Les forêts autour d'Ávila, comme le village runa quichuaphone de Juanicu dans le haut Amazone équatorien (village qui se trouve à un bon jour de marche de l'abri de fortune sous lequel nous prenions garde de nous endormir sur le dos cette nuit-là), sont hantés par de telles rencontres². Ces forêts sont pleines de *runa puma*, des hommes-jaguars capables de changer de forme, des jaguaranthropes comme je les appellerai.

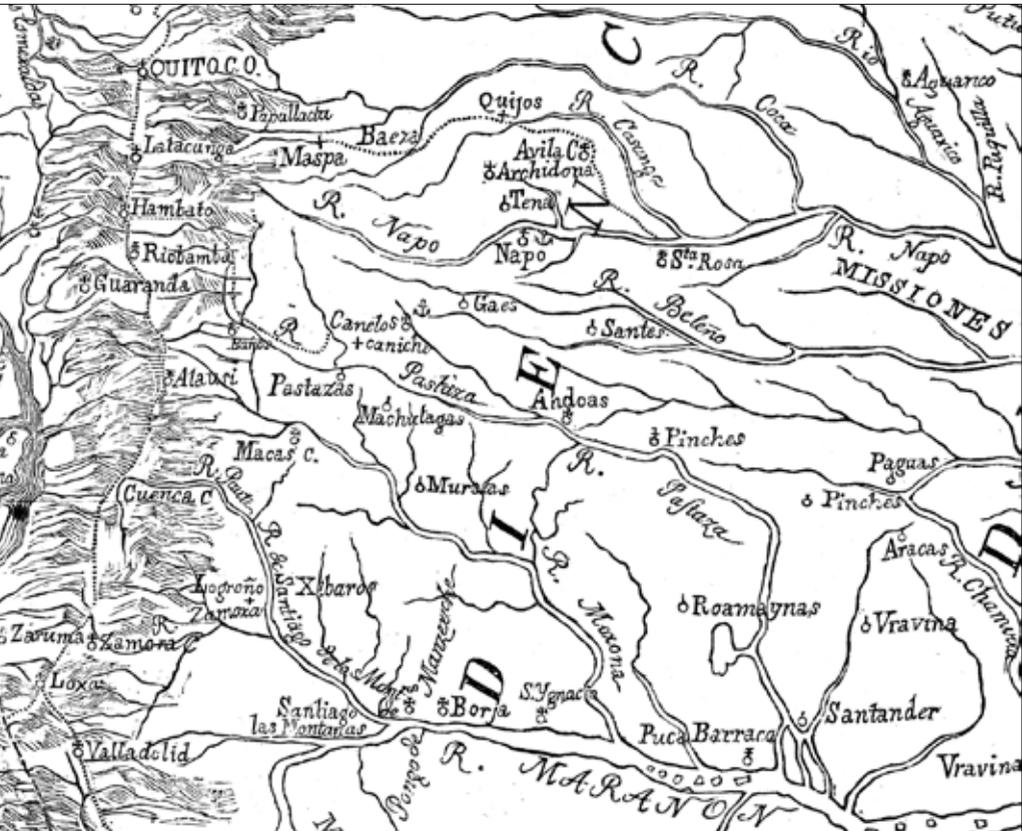
Runa en quichua signifie «personne»; *puma* signifie «prédateur» ou «jaguar»*. Ces *runa puma* – des êtres qui peuvent se voir eux-mêmes en train d'être vus par des jaguars comme des compagnons de prédation, et qui parfois aussi voient les humains

* Le lecteur aura compris que le terme *puma* dans ce contexte est le terme quichua signifiant «prédateur» en général (ou jaguar en particulier, prédateur par excellence selon les Runa), et non l'animal appelé «puma» en français (*puma concolor*). Afin de distinguer la notion quichua *puma* de l'animal, le terme sera noté en italiques dans le texte. Notons par ailleurs que les forêts qui entourent Ávila comptent aussi des pumas (*puma concolor*), et qu'ils figurent en bonne place dans le chapitre 3 de ce livre: ils seront appelés dans ce contexte «lions de montagne», ce qui traduit bien leur dénomination anglaise (*mountain lions*) et permet de limiter les confusions. [Toutes les notes de bas de page sont du traducteur.]

de la même manière que les jaguars, c'est-à-dire comme des proies – sont connus pour errer jusqu'au lointain Río Napo. Les chamanes de Río Blanco, un hameau runa installé sur la rive du haut Napo, où j'ai travaillé à la fin des années 1980, voyaient ces jaguaranthropes dans leurs visions sous *aya huasca*³. «Les *runa puma* qui parcourent les forêts par ici, me disait un chaman, ils sont d'Ávila.» Ils décrivaient ces immenses *runa puma* comme ayant une peau blanche. Les Runa d'Ávila, insistaient-ils, deviennent des jaguars, des jaguaranthropes blancs, *yura runa puma*.

Ávila jouit d'une certaine réputation parmi les communautés runa du haut Napo. «Sois prudent quand tu montes à Ávila,» me prévenait-on. «Fais particulièrement attention à leurs fêtes de boisson. Si tu sors pisser tu risques de découvrir en revenant que tes hôtes se sont transformés en jaguars.» Au début des années 1990, à Tena, la capitale de la province de Napo, un ami et moi étions allés boire une nuit à la *cantina*, une taverne de fortune, avec quelques leaders du FOIN, la fédération indigène provinciale. Parmi les fanfaronnades sur les prouesses de chacun – Qui pouvait se prévaloir du plus grand soutien au sein des communautés? Qui pouvait ramasser les plus gros chèques des ONG? –, la conversation s'est portée plus spécifiquement sur le pouvoir chamanique et sur le véritable siège de ce pouvoir, la source de la force du FOIN. Était-ce, comme certains le prétendaient ce soir-là, Arajuno, au sud du Napo? Il s'agit là d'une zone de peuplement runa qui jouxte à l'est et au sud les Huaorani, un groupe que nombre de Runa considèrent, avec un mélange de crainte, d'admiration et de dédain, comme «sauvages» (*auca* en quichua, d'où leur ethnonyme péjoratif Auca). Ou était-ce Ávila, où vivent tant de *runa puma*?

Cette nuit-là, autour de la table de la *cantina*, Ávila surpassait Arajuno comme le véritable centre de ce pouvoir. Le choix de ce village pour figurer le pouvoir chamanique sous la forme d'un jaguar pourrait sembler étrange à première vue. Ses habitants seraient les premiers à insister sur le fait qu'ils sont tout sauf «farouches». Ils sont et, comme ils le répètent régulièrement, ont toujours été runa – littéralement «personnes humaines» – ce qui, pour eux, signifie qu'ils ont toujours été chrétiens et «civilisés». On pourrait même dire qu'ils sont, de manière à la fois cruciale et complexe (cela sera examiné en détail dans le chapitre final), «blancs». Mais certains d'entre eux sont également – et vraiment – *puma*⁴.



↑ FIGURE 1

Comme on le voit sur ce détail d'une carte du XVIII^e siècle reproduit ici (qui correspond très approximativement aux régions andines et amazoniennes de l'actuel Équateur), Ávila (au centre et en haut) était considérée comme un centre missionnaire (marqué d'une croix). Elle était reliée par des chemins pédestres (lignes en pointillés) à d'autres centres missionnaires, comme Archidona, ainsi qu'au fleuve Napo (un affluent de l'Amazone) qui était navigable, et à Quito (en haut à gauche). La distance à vol d'oiseau entre Quito et Ávila est d'approximativement 130 kilomètres. Cette carte rend compte d'une partie de l'héritage historique des réseaux coloniaux dans lesquels Ávila s'insère ; le paysage, bien entendu, n'est pas resté inchangé. Le village de Loreto, la principale colonie, est situé approximativement à 25 kilomètres à l'est d'Ávila ; il est complètement absent de la carte, alors qu'il occupe une place très importante dans la vie des Runa d'Ávila et dans ce livre. Tiré de Requena 1779 [1903]. Collection de l'auteur.

La position d'Ávila comme siège de pouvoir chamanique ne découle pas seulement de son association à une sorte de sauvagerie sylvestre, mais aussi de sa place particulière dans une longue histoire coloniale (FIGURE 1). Ávila fut l'un des premiers lieux d'endoctrinement catholique et de colonisation espagnole dans le haut Amazone. Ce fut aussi l'épicentre d'une révolte régionale coordonnée contre les Espagnols, à la fin du XVI^e siècle.

Cette rébellion contre les Espagnols, en partie une réaction contre le fardeau de plus en plus lourd que représentait le paiement du tribut, fut provoquée, selon les sources coloniales, par les visions de deux chamanes. Beto, de la région d'Archidona, vit une vache qui « lui parla [...] et lui dit que le Dieu des Chrétiens était en colère contre les Espagnols qui se trouvaient sur cette terre ». Guami, de la région d'Ávila, fut « transporté hors de cette vie pendant cinq jours au cours desquels il vit de magnifiques choses, et le Dieu des Chrétiens l'envoya tuer tout le monde et brûler leurs maisons et leurs cultures » (de Ortiguera 1989 [1581-1585], p. 361)⁵. Lors de la révolte qui suivit, d'après ces sources, les Indiens autour d'Ávila massacrèrent effectivement les Espagnols, détruisirent leurs maisons et éradiquèrent de leurs terres les orangers, les figuiers ainsi que toutes les cultures étrangères.

Ces contradictions – le fait que les Runa reçoivent des messages des dieux chrétiens et que les jaguaranthropes qui errent dans les forêts autour d'Ávila soient blancs – sont une des raisons qui m'ont attiré à Ávila. Les Runa d'Ávila sont très éloignés de l'image d'une Amazonie vierge et farouche. Leur monde – leur être même – est informé de fond en comble par une longue histoire coloniale aux multiples strates. Aujourd'hui, leur village est situé à quelques kilomètres seulement de l'effervescente colonie de Loreto, qui ne cesse de s'étendre, et du réseau grandissant de routes qui relie avec une efficacité croissante cette ville au reste de l'Équateur. Pourtant, les Runa d'Ávila vivent en étroite intimité avec toutes sortes de vrais jaguars qui parcourent les forêts avoisinantes : ceux qui sont blancs, ceux qui sont runa, et ceux qui sont résolument tachetés.

Cette intimité, dans une large mesure, implique de manger, mais elle implique aussi le risque réel d'être soi-même mangé. Un jaguar a tué un enfant lorsque j'étais à Ávila. (Il était le fils de la femme qui pose avec sa fille sur la photographie servant de frontispice à cette introduction, une photographie que la mère m'a demandé de prendre pour qu'elle puisse garder un souvenir de sa fille si elle aussi venait à être enlevée.) Des jaguars, comme

nous le verrons plus loin, ont également tué plusieurs chiens pendant mon séjour à Ávila. Ils ont aussi partagé de la nourriture avec nous. À plusieurs occasions, nous avons retrouvé des carcasses à moitié dévorées d'agoutis et de pacas, que des jaguaranthropes avaient laissées pour nous dans la forêt comme cadeaux et dont nous avons fait notre repas. Des félins de toutes sortes sont parfois chassés, y compris ces généreux pourvoyeurs de viande que sont les *runa puma*.

Manger fait également entrer les gens dans des relations intimes avec bien d'autres sortes de non-humains qui ont élu domicile dans la forêt. Pendant les quatre ans où j'ai travaillé à Ávila, les villageois achetaient beaucoup de choses à Loreto. Ils achetaient des fusils de chasse, des munitions, des vêtements, du sel et toutes sortes d'objets domestiques qui auraient été fabriqués à la main quelques générations auparavant, de même qu'une grande quantité d'alcool de canne de contrebande appelé *cachihua*. Ce qu'ils n'achetaient pas en revanche, c'était la nourriture. Quasiment toute la nourriture qu'ils partageaient entre eux et avec moi venait de leurs jardins, des rivières ou des cours d'eau avoisinants, et de la forêt. Obtenir de la nourriture par la chasse, la pêche, la cueillette, le jardinage, et par la gestion d'une variété d'agencements écologiques, implique intimement les gens d'Ávila dans l'un des écosystèmes les plus complexes du monde – un écosystème débordant d'une collection époustouflante de différentes sortes d'êtres interagissant et mutuellement constitutifs. Cela les fait entrer en contact très étroit avec une myriade de créatures – et pas seulement les jaguars – qui font leur vie là-bas. En s'y impliquant, les gens sont attirés dans les vies de la forêt. Les vies de la forêt et les mondes que nous pourrions par ailleurs considérer comme «trop humains» – ces mondes moraux que nous créons, nous autres les humains, dont nos vies sont traversées et qui affectent si profondément la vie des autres – s'en trouvent ainsi entremêlés.

Des dieux qui s'expriment par le corps des vaches, des Indiens dans des corps de jaguars, des jaguars en costume de blanc: la figure du *runa puma* embrasse tout cela. En tant qu'anthropologues, versés que nous sommes dans la documentation ethnographique des différents mondes chargés de sens et de morale que les humains créent (ces mondes distinctifs qui nous font nous sentir si exceptionnels dans l'univers), comment pouvons-nous rendre compte de cette étrange créature, autre qu'humaine et pourtant trop humaine? Comment appréhender ce sphinx amazonien?

Comprendre cette créature nous met face à un défi qui n'est pas sans comparaison avec celui qu'a proposé cet autre sphinx, celui qu'Œdipe a rencontré sur la route de Thèbes. Ce sphinx-là a demandé à Œdipe: «Qu'est-ce qui va à quatre pattes le matin, à deux pattes le midi et à trois pattes le soir?» Pour survivre à cette rencontre, et comme les membres de notre expédition de chasse, Œdipe a dû trouver comment se positionner. Sa réponse à l'énigme posée par le sphinx d'un point de vue situé (légèrement) au-delà de l'humain fut: «L'homme». C'est une réponse qui, à la lumière de la question du sphinx, nous incite à nous demander: «Que sommes-nous?»

Ce sphinx autre qu'humain qui, malgré son inhumanité, nous considère néanmoins et face à qui nous devons nous positionner, nous demande de questionner ce que nous pensons savoir de l'humain. Et sa question révèle déjà quelque chose de notre réponse. Demander ce qui va à quatre, puis deux, puis trois pattes évoque simultanément les héritages mêlés de notre animalité quadrupède et de notre humanité spécifiquement bipède et itinérante, de même que les différentes sortes de cannes que nous fabriquons et adoptons afin de traverser à tâtons nos vies marquées par la finitude – finitude que nous partageons avec tous les autres êtres et qui, dès lors, nous lie profondément à eux, comme l'observe Kaja Silverman (2009).

Un appui pour l'hésitant, un guide pour l'aveugle, la canne offre une médiation entre un frêle soi mortel et le monde qui s'étend au-delà. Ce faisant, elle permet de se représenter quelque chose de ce monde, d'une manière ou d'une autre. Dans la mesure où elles permettent à quelqu'un de se représenter quelque chose de ce monde, un grand nombre d'entités existent qui servent de canne à toutes sortes de sois*. Non que ces entités

* La pluralisation fréquente du pronom substantivé *self* en *selves* dans le texte anglais m'a contraint à construire en français un pluriel du terme «soi». En anglais, l'usage substantivé de la notion de *self* date de la fin du XVII^e siècle et a été introduit par les penseurs de la conscience, notamment par Locke dans son *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (1690-1694). C'est d'ailleurs à l'occasion de la traduction de cet ouvrage en 1700 que le terme «soi» a été introduit en français: on le doit à Pierre Coste, qui a proposé dans le même temps de traduire *consciousness* par «con-science» – les italiques et le tiret étant censés distinguer ce sens de l'acception morale du terme, notamment (Étienne Balibar, «Le traité lockien de l'identité», in J. Locke, *Identité et différence. L'invention de la conscience*, présenté, traduit et commenté par É. Balibar, Paris, Éditions du Seuil, 1998, p. 9-101). L'usage substantivé de *self* est encore aujourd'hui plus commun en anglais que ne l'est celui de «soi» en



Chapitre I

LES TOUTS OUVERTS

«[...] par sentiment, j’entends un cas de cette sorte d’élément de conscience qui est tout ce qu’il est positivement en lui-même, sans considération de quoi que ce soit d’autre. [...] un sentiment est absolument simple et sans parties – comme il l’est évidemment, puisqu’il est tout ce qu’il est sans considération de quoi que ce soit d’autre, et par conséquent de quelque partie que ce soit qui serait quelque chose d’autre que le tout.»

Charles Peirce, *The Collected Papers* 1.306-10
[trad. G. Deledalle 1978, p. 84-87]

Un soir, alors que les adultes se rassemblaient autour du foyer pour boire de la bière de manioc, Maxi se replia vers un coin plus calme de la maison et se mit à faire le récit, pour son jeune voisin Luis et pour moi, de ses dernières aventures et déconvenues. À quinze ans, il commençait tout juste à chasser seul. Il nous parla de ce jour où il était resté dans la forêt à attendre que quelque chose se passe, pendant ce qui lui avait semblé une éternité. Il raconta comment, soudain, il s’était retrouvé à proximité d’un troupeau de pécaris à collier qui se déplaçait à travers les fourrés; pris de peur, il s’était hissé dans le refuge d’un petit arbre et de là avait fait feu à plusieurs reprises, touchant l’un des cochons. L’animal blessé s’était échappé vers une petite rivière et... «*tsupu*».

Tsupu. J’ai délibérément omis de traduire l’énoncé de Maxi. Que peut-il bien vouloir dire? À quoi ressemble ce terme? [*What does it sound like?*]

Tsupu, ou *Tsupuuu^h*, comme cela est parfois prononcé, en éti-
rant la voyelle finale et en l'aspirant, fait référence à une entité
qui entre en contact avec un volume d'eau et qui y pénètre; pen-
sez à une grosse pierre jetée dans une mare ou à la masse com-
pacte d'un pécarri blessé plongeant au fond d'une rivière. *Tsupu*
n'évoque probablement pas immédiatement cette image (à moins
que vous ne parliez le quichua équatorien des basses terres). Mais
qu'avez-vous ressenti en apprenant ce qu'il décrit? Lorsque je dis
à quelqu'un ce que *tsupu* signifie, il éprouve souvent le sentiment
subit du sens de ce mot: «Ah oui, bien sûr, *tsupu*!»

Par contraste, j'imagine que si je vous dis que la formule
de salutation «*causanguichu*» (employée quand on rencontre
quelqu'un que l'on n'a pas vu depuis longtemps) signifie «es-tu
toujours vivant?», vous n'éprouvez pas le même sentiment. Sans
doute les locuteurs natifs du quichua ressentent-ils le sens de
causanguichu, et moi aussi avec les années j'ai développé un res-
senti du sens de ce mot. Mais qu'est-ce qui fait que le sens de
tsupu se ressent de manière si évidente, même pour des gens
qui ne parlent pas le quichua? D'une certaine manière, *tsupu* se
ressent comme un cochon qui plonge dans l'eau.

Comment se fait-il que *tsupu* ait un sens? On sait qu'un mot
comme *causanguichu* a un sens en vertu du fait qu'il se trouve
inextricablement inscrit, au cœur d'un entrelacs dense et histo-
riquement contingent de relations grammaticales et syntaxiques,
en compagnie d'autres mots comparables à lui, dans le système
de communication spécifiquement humain que nous appelons
langage. On sait aussi que ce qu'il signifie dépend du fait que le
langage est lui-même pris dans des contextes sociaux, culturels et
politiques plus larges, qui partagent des propriétés systémiques
similaires et historiquement contingentes. Afin de développer un
ressenti de *causanguichu*, nous devons discerner dans leur globa-
lité les réseaux interconnectés de mots au sein desquels ce mot
existe. Nous devons aussi saisir quelque chose du contexte social
plus large dans lequel il est et a été employé. Comprendre com-
ment nous vivons au sein de ce genre de contextes changeants
que nous modelons et qui nous modèlent a longtemps été l'un
des objectifs majeurs de l'anthropologie. Pour l'anthropologie,
«l'humain» en tant qu'être et objet de connaissance émerge seu-
lement lorsque l'on prête attention à la manière dont nous nous
inscrivons dans ces contextes spécifiquement humains – ces
«touts complexes» pour reprendre la définition classique de la
culture d'Edward B. Tylor (1871).

Mais si *causanguichu* est solidement ancré dans le langage,
tsupu semble pour ainsi dire extérieur à celui-ci. *Tsupu* est une
sorte de parasite paralinguistique du langage, dont celui-ci s'ac-
commode avec une certaine indifférence. *Tsupu*, d'une certaine
manière, est «tout ce qu'il est positivement en lui-même, sans
considération de quoi que ce soit d'autre», comme le dirait
Peirce. Et le fait, certes mineur, que cet étrange petit quasi-mot
n'est pas vraiment le produit de son contexte linguistique, per-
turbe le projet anthropologique consistant à comprendre l'hu-
main à travers le contexte.

Prenez la racine de *causanguichu*, le lexème *causa-*, conjugué
à la deuxième personne du singulier et décliné par un suffixe qui
signale son statut de question :

causa-ngui-chu
vivre-2-INTER¹
Es-tu toujours vivant?

De par ses déclinaisons grammaticales, *causanguichu* est inex-
tricablement lié aux autres mots qui constituent la langue qui-
chua. *Tsupu*, par contraste, n'interagit pas vraiment avec d'autres
mots et, par conséquent, ne peut être modifié pour refléter
d'éventuelles relations de ce genre. Étant «tout ce qu'il est posi-
tivement en lui-même», il ne peut même pas être mis à la forme
négative. Quel genre de chose est donc *tsupu*? Est-ce même un
mot? Que révèle sur le langage la place anormale qu'il semble y
occuper? Que nous dit-il en outre du projet anthropologique, qui
consiste à saisir comment le contexte linguistique, socioculturel
ou historique constitue les conditions de possibilité tant de la vie
humaine que de nos façons de l'étudier?

Bien qu'il ne soit pas exactement un mot, *tsupu* est certai-
nement un signe. Autrement dit, et pour reprendre les termes
du philosophe Charles Peirce, il est certainement «quelque
chose qui tient lieu pour quelqu'un de quelque chose sous
quelque rapport ou à quelque titre» (CP 2.228; traduction de
G. Deledalle [1978, p. 121]). Cette définition diffère beaucoup du
traitement plus humaniste du signe par Saussure (2005 [1916]),
duquel nous autres anthropologues sommes généralement plus
familiers. Pour Saussure, le langage humain est le parangon
et le modèle de tous les systèmes de signes (2005 [1916], p. 101).
La définition du signe de Peirce, par contraste, est plus ouverte
quant à ce qu'un signe peut être et au genre d'être qui peuvent

en faire usage; pour lui, tous les signes n'ont pas des propriétés langagières et, comme on le verra plus loin, tous les êtres qui en font usage ne sont pas nécessairement humains. Cette définition plus inclusive nous permet de nous ouvrir à la vie que mènent les signes au-delà de l'humain tel que nous le connaissons.

Dans une certaine mesure, et d'une certaine manière, *tsupu* restitue quelque chose d'un cochon plongeant dans l'eau; il le fait de surcroît – bizarrement – non seulement pour les quichuaphones, mais aussi à un certain degré pour ceux d'entre nous qui ne sont pas familiers de la langue qui en est le véhicule². Prêter attention à ces signes-pas-tout-à-fait-du-monde – ressentir *tsupu* «en lui-même, sans considération de quoi que ce soit d'autre» – révèle quelque chose de la nature du langage et de ses ouvertures inattendues sur le monde «en lui-même». Dans la mesure où cela peut nous permettre de comprendre que les signes ne sont pas limités par les contextes humains, mais s'étendent aussi au-delà de ceux-ci – dans la mesure, autrement dit, où cela nous permet de montrer que les signes sont dans, de et sur des mondes sensibles autres, mais que nous aussi pouvons ressentir –, cela pourrait aussi nous permettre de dépasser une conception de l'humain en termes de «touts complexes» qui font de nous ce que nous sommes. En résumé, comprendre ce que cela peut vouloir dire de «vivre» (*causa-ngapa* en quichua) dans des mondes ouverts à ce qui s'étend au-delà de l'humain pourrait nous aider à devenir un petit peu plus «du monde»³.

DANS ET DU MONDE

En prononçant «*tsupu*», Maxi a rapporté chez lui quelque chose qui s'est produit dans la forêt. Dans la mesure où Luis, ou moi, ou vous, nous ressentons *tsupu*, nous parvenons à saisir quelque chose de l'expérience vécue par Maxi face à un cochon blessé plongeant dans une étendue d'eau. Nous parvenons à avoir ce sentiment même si nous n'étions pas dans la forêt ce jour-là. C'est dans ce sens que tous les signes, et pas seulement *tsupu*, sont d'une manière ou d'une autre à *propos* du monde [*about the world*]: ils «re-présentent», ils concernent quelque chose qui n'est pas immédiatement présent.

Mais ils sont tous aussi, d'une manière ou d'une autre, *dans* et *du* monde [*in and of the world*]. Si l'on pense à des situations dans lesquelles on utilise des signes pour représenter un événement, tel que celui que je viens de décrire, cette qualité n'est pas évidente à percevoir. Être assis dans le recoin sombre d'une

maison au toit de chaume à écouter Maxi parler de la forêt, ce n'est pas pareil que de se tenir face à ce cochon plongeant dans l'eau. D'ailleurs, cette «discontinuité radicale» par rapport au monde n'est-elle pas une des caractéristiques fondamentales du signe⁴? Dans la mesure où les signes n'impliquent aucune espèce de maîtrise immédiate, absolue ou certaine sur les entités qu'ils représentent, c'est sans doute le cas. Mais le fait que les signes sont toujours des médiateurs ne signifie pas qu'ils existent dans un domaine séparé à l'intérieur de l'esprit (humain), coupés des entités qu'ils représentent. Comme je propose de le montrer, ils ne sont pas seulement à *propos* du monde: par certains aspects non négligeables ils sont aussi *dans* celui-ci.

Prenons un exemple. Vers la fin d'une journée passée à marcher dans la forêt, Hilario, son fils Lucio et moi-même, sommes tombés sur une bande de singes laineux qui traversaient la canopée. Lucio en abattit un avec son fusil, et le reste de la bande se dispersa. Un jeune singe, néanmoins, se retrouva séparé du groupe. Se retrouvant seul, il se cacha dans les branches d'un arbre immense dont la cime transperçait la canopée tout en haut⁵.

Dans l'espoir de surprendre le singe pour le faire se déplacer vers un perchoir plus visible et que son fils puisse le viser, Hilario décida d'abattre un palmier tout proche:

Regarde!
ta ta
 Je vais le faire *pu oh*
 Regarde bien⁶!

Ta ta et *pu oh*, comme *tsupu*, sont des images qui ressemblent à ce qu'elles signifient. *Ta ta* est une image de coups de machette: tap tap. *Pu oh* reproduit le processus de l'effondrement d'un arbre. Le bruit sec qui annonce son vacillement, le bruissement de son feuillage chutant à travers les différentes couches de la canopée et l'écho produit lorsqu'il tombe sur le sol avec fracas: toutes les séquences de l'événement se déplient à partir de son image sonore.

Hilario est donc allé faire ce qu'il avait dit. Il s'est éloigné de quelques pas et s'est mis à entailler en rythme un palmier avec sa machette. Le choc répété de l'acier contre le tronc est clairement audible sur l'enregistrement réalisé dans la forêt cet après-midi-là (*ta ta ta ta...*) – de même que le palmier tombant avec fracas (*pu oh*).

LA PENSÉE VIVANTE



«[...] non seulement Funes se rappelait chaque feuille de chaque arbre de chaque bois, mais chacune des fois qu'il l'avait vue ou imaginée. [...] Je soupçonne cependant qu'il n'était pas très capable de penser. Penser, c'est oublier des différences.»

Jorge Luis Borges, *Funes ou la mémoire* [trad. P. Verdevoye]

Lorsque c'est arrivé, Amériga et Luisa étaient en train de cueillir des racines de poison de pêche¹ dans les fourrés buissonnants qui avaient été leur jardin; elles étaient à portée de voix. De retour chez elles, alors que les deux femmes discutaient avec Delia en buvant des bols de bière de manioc, Luisa imita l'abolement frénétique des chiens de la famille – Pucaña, ou Museau rouge, leur préférée, Cuqui son compagnon vieillissant et Huiqui – qu'elle avait entendus à travers les broussailles: «“*hua' hua' hua' hua' hua' hua' hua' hua*”», comme ils font quand ils traquent du gibier. Puis elle les avait entendus crier, «“*ya ya ya ya*”», prêts à l'attaque. Mais ensuite s'était produite une chose très perturbante. Les chiens avaient commencé à gémir, «“*aya—i aya—i aya—i*”», ce qui indiquait à présent qu'ils avaient été attaqués et qu'ils souffraient terriblement.

«Et puis, remarqua Luisa, plus rien. Ils sont devenus silencieux².»

chun
silence

Comment les choses avaient-elles pu changer si soudainement ? Pour les femmes, la réponse impliquait d'imaginer comment les chiens comprenaient le monde qui les entoure ou plutôt, en l'occurrence, comment ils n'avaient pas su le comprendre. Revenant sur les deux premières séries d'aboiements, Luisa remarqua : « C'est ce qu'ils auraient fait s'ils étaient tombés sur quelque chose de gros » – c'est ce qu'ils auraient fait, autrement dit, s'ils étaient tombés sur du gros gibier. « Est-ce que c'est un cerf qui les a fait aboyer ? » Luisa se souvenait se l'être demandé. Ce serait logique. Quelques jours auparavant, les chiens avaient traqué, attaqué et tué un cerf. Nous n'avions toujours pas fini d'en manger la viande.

Mais quelle sorte de créature aurait pu apparaître aux chiens comme une proie, avant de se retourner contre eux ? Les femmes conclurent qu'il n'y avait qu'une seule explication possible : les chiens avaient dû prendre un lion de montagne pour un dague rouge. Ils ont tous deux une robe fauve et sont à peu près de la même taille. Luisa essaya d'imaginer ce qu'ils avaient pensé : « Ça ressemble à un dague, mordons-le ! »

Delia résuma en trois mots l'agacement que provoquait chez elle et les autres femmes la confusion de leurs chiens : « Si, si stupides ». Amériga développa : « Comment ça se fait qu'ils n'ont pas su ? Comment ça se fait qu'ils ont pu penser [à aboyer] “*yau yau yau*” comme s'ils allaient l'attaquer ? »

Ce que chaque aboiement signifiait était clair, car ces aboiements s'inscrivent dans un lexique exhaustif de vocalisations canines que les gens d'Ávila ont le sentiment de connaître. Ce qui était moins évident était ce qui, du point de vue des chiens, les avait poussés à aboyer ainsi. Imaginer que les chiens puissent ne pas réussir à distinguer un lion de montagne d'un dague et suivre le fil des conséquences tragiques de cette confusion – les chiens ont juste vu quelque chose de gros et de fauve et l'ont attaqué – nécessitaient de penser au-delà de l'action particulière des chiens pour se demander comment cette action avait pu être motivée par ce qu'ils en étaient venus à comprendre du monde qui les entoure. La conversation se mit donc à tourner autour de cette question : comment pensent les chiens ?

Ce chapitre développe l'idée que tous les êtres vivants, et pas seulement les humains, pensent. Il explore aussi une autre idée,

intimement liée à la première, selon laquelle toutes les pensées sont vivantes. Ce chapitre traite de la « pensée vivante »³. Que signifie penser ? Que signifie être en vie ? Pourquoi ces deux questions sont-elles liées, et comment peuvent-elles modifier notre compréhension de la relationnalité et de « l'humain », lorsqu'on envisage ceux-ci du point de vue du défi que posent les relations entre différentes sortes d'êtres ?

Si les pensées sont vivantes et si ce qui vit pense, alors peut-être le monde vivant est-il enchanté. Ce que je veux dire, c'est que le monde au-delà de l'humain n'est pas un monde dénué de sens, auquel les humains donneraient du sens⁴. Au contraire, les intentions-significations – les relations entre moyens et fins, les efforts, buts, *telos*, intentions, fonctions et la significativité – émergent dans un monde de pensées vivantes au-delà de l'humain, selon des voies que n'épuisent pas nos tentatives trop humaines de les définir et de les contrôler⁵. Plus précisément, les forêts qui entourent Ávila sont animées. Autrement dit, ces forêts abritent d'autres lieux (*loci*) émergents d'intentions-significations, et qui ne tournent pas nécessairement autour des humains, ni ne trouvent leur origine en eux. C'est ce que je veux dire quand j'écris que les forêts pensent. C'est vers l'examen de telles pensées que cette anthropologie au-delà de l'humain se tourne à présent.

Si les pensées existent au-delà de l'humain, alors nous autres humains ne sommes pas les seuls sois dans ce monde. Nous ne sommes pas, autrement dit, les seules sortes de *nous*. L'animisme, l'enchantement de ces lieux autres qu'humains, est davantage qu'une croyance, une pratique corporée [*an embodied practice*] ou un faire-valoir pour nos critiques des représentations mécanistiques occidentales de la nature, même si c'est aussi tout cela. Nous ne devrions pas nous contenter, dès lors, de nous demander comment certains humains se trouvent se représenter d'autres êtres et entités comme étant animés ; il nous faut également examiner de manière plus large ce qu'il y a, chez ces derniers, qui fait qu'ils sont animés.

Les gens d'Ávila, s'ils veulent parvenir à percer la logique relationnelle qui crée, connecte et nourrit les êtres de la forêt, doivent trouver le moyen de reconnaître cette animation élémentaire. L'animisme runa, ainsi, est une manière de prêter attention aux pensées vivantes dans le monde, qui amplifie et révèle d'importantes propriétés de la vie et de la pensée. C'est une forme de pensée à propos du monde qui prend racine dans une interaction intime et particulièrement localisée avec des

PIDGINS TRANS-ESPÈCES



«Lorsque *Tu* est dit, le locuteur n'a aucune chose pour objet. Car lorsqu'il y a une chose, il y a une autre chose. Chaque *Cela* est délimité par d'autres ; *Cela* n'existe que par le fait qu'il est délimité par d'autres. Mais lorsque *Tu* est dit, il n'y a pas de chose, *Tu* n'a pas de limites. Lorsque *Tu* est dit, le locuteur n'a pas de chose, de fait il n'a rien. Mais il tient sa position en relation.»

Martin Buber, *I and Thou*.

Les chiens auraient dû se douter de ce qui allait leur arriver en forêt le jour où ils ont été tués. Lors d'une conversation qu'elle avait eue à la maison avec Delia et Luisa, peu après avoir enterré le corps des chiens, Amériga s'était interrogée tout haut sur la raison pour laquelle les compagnons canins de sa famille avaient été incapables de pressentir leur propre mort et, par extension, pourquoi elle-même, leur maîtresse, s'était laissée surprendre par le sort qui leur était échu : «Pendant que j'étais assise près du feu, ils n'ont pas rêvé», dit-elle. «Ils ont juste dormi, ces chiens, et d'habitude ce sont de vrais rêveurs. Normalement quand ils dorment près du feu, ils aboient : "*hua hua hua*".» Les chiens, ai-je appris, rêvent et en les observant pendant qu'ils rêvent les gens peuvent savoir ce que leurs rêves veulent dire. Si, comme Amériga le suggérait, leurs chiens avaient aboyé «*hua hua*» pendant leur sommeil, cela aurait été le signe qu'ils étaient en train de rêver qu'ils poursuivaient des animaux et ils auraient fait la même chose en forêt le lendemain, car c'est ainsi qu'un chien aboie lorsqu'il traque du gibier. Si, en revanche, ils avaient aboyé «*cuai*» cette nuit-là, cela aurait signalé clairement qu'un jaguar

les tuerait le lendemain, car c'est ainsi que crient les chiens lorsqu'ils sont attaqués par des félins¹.

Cette nuit-là, pourtant, les chiens n'ont pas aboyé du tout et, par conséquent, à la consternation de leurs maîtres, ils n'ont pas su prédire leur propre mort. «Donc ils n'auraient pas dû mourir», affirma Delia. Le constat que le système d'interprétation des rêves utilisé par les gens pour comprendre leurs chiens avait failli provoqua une sorte de crise épistémologique; les femmes commencèrent à douter de pouvoir jamais savoir quoi que ce soit. Amériga, visiblement énervée, demanda: «Alors, qu'est-ce qu'on peut jamais savoir?» Tout le monde rit un peu jaune et Luisa s'interrogea: «Comment est-ce connaissable [*How is it knowable*]? Maintenant, même quand les gens vont mourir, on ne pourra plus savoir.» Amériga conclut simplement: «Ce n'était pas censé être su.»

Les rêves et les désirs des chiens sont, en principe, connaissables, car tous les êtres, et pas seulement les humains, sont en interaction avec le monde et les uns avec les autres comme des sois, c'est-à-dire comme des êtres qui ont un point de vue. Pour comprendre d'autres sortes de sois, il suffit d'apprendre comment habiter leurs points de vue différemment incorporés. La question de savoir comment rêvent les chiens a donc une profonde importance. Pas seulement à cause du pouvoir supposé prédictif des rêves, mais parce que le fait d'imaginer que les rêves des chiens ne sont pas connaissables jetterait le doute sur la possibilité même de connaître les intentions et les buts de n'importe quelle sorte de soi.

Envisager le point de vue d'autres êtres brouille les frontières qui séparent les différentes sortes de sois. Dans leurs efforts mutuels pour vivre ensemble et pour se comprendre mutuellement, les chiens et les humains, par exemple, en viennent à partager une sorte d'habitus trans-espèces qui ne respecte pas les distinctions que nous ferions par ailleurs entre nature et culture. Plus précisément, la relation hiérarchique qui unit les Runa à leurs chiens est basée autant sur le fait que les humains ont su mettre à profit des formes canines d'organisation sociale que sur l'héritage de l'histoire coloniale du haut Amazone, qui lie les gens d'Ávila au monde blanc et métis au-delà de leur village.

La communication trans-espèces est une affaire dangereuse. Elle doit être menée de façon à éviter, d'une part, la transmutation complète du soi humain – personne ne veut devenir un

chien pour toujours – et d'autre part, l'isolation monadique que représente ce que j'ai appelé au chapitre précédent la cécité de l'âme, qui est le pendant solipsiste de cette transmutation. Pour atténuer ces dangers, les gens d'Ávila ont recours à différentes stratégies communicatives. Ces stratégies montrent quelque chose d'important sur la nécessité de s'aventurer au-delà de l'humain et le défi que cela représente de vouloir le faire sans pour autant dissoudre l'humain. Ces stratégies révèlent également certains aspects importants de la logique inhérente à la sémiologie. Les comprendre, en retour, est capital pour l'anthropologie au-delà de l'humain que je cherche à développer. Afin de faire ressortir certaines de ces propriétés, j'ai choisi comme dispositif heuristique, pour guider mon enquête, l'énigme ethnologique suivante, petite et pourtant épineuse: pourquoi les gens d'Ávila interprètent-ils les rêves de leurs chiens de façon littérale (par exemple, lorsqu'un chien aboie dans son sommeil, c'est un signe qu'il aboiera de la même manière le lendemain dans la forêt), alors qu'en règle générale ils interprètent leurs propres rêves de façon métaphorique (par exemple, si un homme rêve qu'il tue une poule, il tuera un oiseau dans la forêt le lendemain)?

TROP HUMAIN

L'écologie des sois au sein de laquelle vivent les Runa, leurs chiens ainsi que la multiplicité des êtres de la forêt s'étend bien au-delà de l'humain, mais elle n'en est pourtant pas moins «trop humaine»². Par cette expression, je veux suggérer que nos vies et celles des autres sont prises dans les toiles morales que nous autres humains tissons. Une anthropologie qui cherche à atteindre une compréhension plus large de l'humain, en portant son attention sur les relations que nous entretenons avec ceux qui se tiennent au-delà de nous, doit aussi comprendre ces relations au regard de la manière dont elles peuvent se trouver affectées par ce qui est distinctivement humain.

J'ai montré dans le chapitre 1 que la référence symbolique était distinctivement humaine, autrement dit que le symbolique était une chose qui (sur cette planète tout du moins) était exclusivement humaine. La morale est elle aussi distinctivement humaine, puisque penser moralement et agir éthiquement supposent la référence symbolique. Cela suppose la capacité de se distancier momentanément du monde et de nos actions au sein de celui-ci pour réfléchir aux modalités possibles de notre conduite future – conduite que nous pouvons juger potentiellement bonne pour

d'autres, en dehors de nous. C'est la référence symbolique qui rend possible cette distanciation.

Mon intention ici n'est pas d'arriver à une compréhension universelle de ce qui pourrait constituer un bon système moral. Il ne s'agit pas non plus d'affirmer que bien vivre avec les autres – ce que Haraway (2008, p. 288-289) appelle « prospérer » (*flourishing*) – passe nécessairement par un processus d'abstraction rationnelle ou par la morale (contrairement au fait de penser sur le bien, qui nécessite tout cela). Mais pour imaginer une anthropologie au-delà de l'humain qui ne se contente pas de projeter partout des qualités humaines, nous devons situer ontologiquement la morale. Autrement dit, nous devons être précis sur les lieux et les moments où la morale vient à exister. Pour le dire de façon un peu grossière, avant que les humains ne peuplent la terre, il n'y avait ni morale ni éthique. La morale n'est pas constitutive des êtres non humains avec qui nous partageons cette planète. Évaluer moralement les actions que nous autres humains initiions est potentiellement bienvenu; ce n'est pas le cas en ce qui concerne les non-humains (voir Deacon 1997, p. 219).

La valeur, en revanche, est inhérente au monde vivant non humain plus large, car elle est inhérente à la vie. Il y a des choses qui sont bonnes ou mauvaises pour un soi vivant et pour son potentiel de croissance (voir Deacon 2012, p. 25, 322), étant entendu que « croissance » est défini ici comme la possibilité d'apprendre par expérience (voir le chapitre 2). Étant donné que les sois vivants non humains peuvent croître, il est tout à fait envisageable de réfléchir aux implications morales que nos actions ont sur leur potentiel de bien croître – de prospérer³.

De même que pour le symbolique, dire que la morale est distincte ne signifie pas qu'elle est coupée de ce dont elle émerge. La morale se tient en relation de continuité émergente avec la valeur, tout comme la référence symbolique se tient en relation de continuité émergente avec la référence indicielle. La valeur, en outre, s'étend au-delà de l'humain; c'est un trait constitutif des sois vivants. Nos mondes moraux peuvent affecter les êtres non humains précisément parce qu'il y a des choses qui sont bonnes ou mauvaises pour eux. Certaines de ces choses qui sont bonnes ou mauvaises pour eux sont aussi – et nous pourrions prendre conscience de cela si nous apprenions à écouter ces êtres avec lesquels nos vies sont entremêlées – bonnes ou mauvaises pour nous.

Cela apparaît de manière particulièrement claire lorsque nous envisageons le fait que ce *nous* qui nous inclut est un soi

émergent qui incorpore différentes sortes d'êtres dans ses configurations à venir. Nous autres humains sommes les produits des multiples êtres non humains qui ont progressivement fait de nous, et qui continuent de faire de nous, ce que nous sommes. Nos cellules sont, en un sens, des sois elles-mêmes et leurs organites furent autrefois, dans un passé lointain, des sois bactériens autonomes; nos corps sont de vastes écologies de sois (Margulis et Sagan 2002; McFall-Ngai *et al.* 2013). Aucun de ces sois n'est en lui-même et de lui-même un lieu d'action morale, bien que des sois plus larges possédant des propriétés émergentes (des propriétés telles que la faculté de pensée morale, dans le cas des humains) peuvent les subsumer.

La rencontre multi-espèces, comme l'a suggéré Haraway, est un domaine où il est particulièrement important de cultiver une pratique éthique. C'est dans ce contexte que nous nous trouvons le plus clairement confrontés à ce qu'elle a appelé une « altérité significative » (Haraway 2010 [2003])*. Dans ces rencontres, nous nous trouvons face à une altérité qui est radicalement (significativement) autre – sans, ajouterais-je, que cette altérité soit incomparable ou « inconnaissable » (voir le chapitre 2). Dans ces rencontres, nous pouvons cependant trouver le moyen d'entrer en relation intime (significative) avec ces autres qui ne sont radicalement pas nous-mêmes. Un grand nombre de ces sois qui ne sont pas nous-mêmes ne sont pas non plus humains. Autrement dit, ce ne sont pas des créatures symboliques (ce qui signifie qu'ils ne sont pas non plus des lieux de jugement moral). En tant que tels, ils nous forcent à trouver de nouvelles façons d'écouter, ils nous forcent à penser au-delà de nos mondes moraux, d'une manière qui pourrait nous aider à imaginer et à réaliser des mondes meilleurs et plus justes.

Une pratique éthique plus ample, susceptible d'accorder une pleine attention à la recherche de manières de vivre dans un monde peuplé d'autres sois, devrait devenir l'une des caractéristiques des mondes possibles que nous imaginons et que nous cherchons à engendrer avec d'autres êtres. Comment s'y prendre au juste pour faire cela, comment décider quelle sorte de prospérité [*flourishing*] encourager, et comment ménager une place

* Dans cette édition française de l'ouvrage de Donna Haraway, *significant otherness* est traduit par « relations de partenaires »; je me suis permis de proposer ici une autre traduction, plus proche de l'usage qu'Eduardo Kohn fait de cette notion.



Chapitre vi

LE FUTUR VIVANT (ET L'IMPONDÉRABLE POIDS DES MORTS)

«[...] les escaliers de secours aussi vieux que toi
– Mais tu n'es pas vieille maintenant, cela reste avec moi ici-bas.»

Allen Ginsberg, *Kaddish pour Naomi Ginsberg*
[trad. M. Beach & C. Pélieu]

Une touffe de poils arrachée d'une échine. Ce fut le dernier indice qui nous mena à la carcasse du pécari qu'Oswaldo avait abattu plusieurs heures auparavant. Nous étions sur le Basaqui Urcu, un contrefort escarpé du volcan Sumaco au nord-ouest d'Ávila. Chassant les nuées de mouches hématophages¹ qui nous venaient de notre gibier, nous nous assîmes un instant pour nous reposer. Alors que nous reprenions notre souffle, Oswaldo commença à nous raconter qu'il avait rêvé la nuit précédente. «Je rendais visite à mon *compadre* à Loreto», dit-il (Loreto est la ville de marché située à une demi-journée de marche d'Ávila et le centre à partir duquel se déploient les *colonos* dans la région) «lorsque soudain un policier menaçant est apparu. Sa chemise était couverte de cheveux coupés.» Pris de peur, Oswaldo se réveilla et murmura à sa femme : «J'ai mal rêvé.»

Heureusement, il s'était trompé. Ainsi que les événements de la journée le prouveraient, Oswaldo avait en fait bien rêvé. Les cheveux sur la chemise du policier se révélèrent présager de l'abattage du pécarí dont la carcasse gisait maintenant à nos côtés (la chemise du chasseur qui vient de transporter un pécarí mort est souvent couverte de soies, qui font l'effet de cheveux coupés). Le dilemme interprétatif d'Oswaldo met toutefois en relief l'ambivalence profonde qui traverse la vie des Runa: les hommes peuvent se voir eux-mêmes comme de grands prédateurs semblables à des «Blancs» puissants, tels que le policier par exemple, et pourtant se sentir aussi comme les proies sans défense de ces mêmes figures prédatrices.

Oswaldo était-il le policier, ou était-il devenu la proie? Ce qu'il s'est passé ce jour-là sur le Basaqui Urcu illustre la complexité de la position d'Oswaldo. Qui est cette figure effrayante, pourtant si familière aussi? Comment ce policier, cet être si menaçant et étranger, peut-il aussi être moi-même? Cette juxtaposition étrange et inquiétante révèle quelque chose d'important des efforts continuels d'Oswaldo pour être et devenir en relation avec les nombreuses sortes d'autres qu'il rencontre dans les forêts autour d'Ávila et qui font de lui ce qu'il est².

Ces nombreuses sortes d'autres qui «peuplent» les forêts autour d'Ávila incluent les êtres vivants que les Runa chassent et qui les chassent aussi à l'occasion. Mais elles comptent aussi dans leurs rangs les spectres d'une longue histoire préhispanique, coloniale et républicaine. Ces spectres incluent les morts, certains esprits démoniques (qui peuvent aussi prendre les Runa pour proie) et les maîtres des animaux – tous continuent, différemment mais non moins réellement, de parcourir les forêts que traverse Oswaldo.

Ce qu'est Oswaldo ne peut être démêlé de ses relations avec ces nombreuses sortes d'êtres. L'écologie changeante des sois (voir le chapitre 2) qu'il doit sans cesse négocier lors de ses expéditions de chasse dans la forêt, ou à l'occasion de ses visites à Loreto, est aussi en lui: elle compose «l'écologie» de son soi.

Plus précisément, le dilemme d'Oswaldo concerne la question de sa survie en tant que soi, et de ce que cette continuité peut vouloir dire. Comment Oswaldo doit-il éviter de devenir une proie, un *cela*, de la viande morte, lorsque la position de chasseur – le *je* dans sa relation cynégétique – se trouve à présent occupée par des étrangers plus puissants que lui?

Les Runa ont longtemps vécu dans un monde où les Blancs – des Européens, puis des Équatoriens ou des Colombiens et des

Péruviens – se trouvaient en position d'exercer une domination sur eux et où les Blancs, en tant que Blancs, étaient bien décidés à imposer une vision du monde qui justifiait leur position. Voici par exemple ce qu'un patron d'exploitation de l'époque du boom du caoutchouc, vivant à la confluence du Río Villano et du Río Curaray, écrit à propos de la manière dont un autre patron s'y était pris pour faire en sorte que les Runa voient les choses ainsi:

De manière à les convaincre de la supériorité de l'homme blanc sur les Indiens en raison de nos coutumes et de notre savoir, et afin de les débarrasser de leur haine de la langue espagnole, l'un de mes voisins sur cette rivière, un homme du caoutchouc qui emploie de nombreux ouvriers, a rassemblé tous les Indiens un jour et leur a montré une représentation du Christ. «Voici Dieu», leur a-t-il dit. Puis il a ajouté: «N'est-il pas vrai que c'est un *viracocha* [homme blanc] et qu'il a une barbe superbe?» Tous les Indiens admirent que c'était un *viracocha*, ajoutant qu'il était le *amo* [maître] de toute chose (cité dans Porras 1979, p. 43).

La vision des relations entre les Runa et les Blancs que livre ici ce propriétaire d'exploitation résume bien une certaine histoire de conquête et de domination dans le haut Amazone, qu'il est tout simplement impossible d'ignorer. C'est un fait historique que les Blancs se sont trouvés être *los amos* – les maîtres – de «toute chose». Confrontés à cette situation coloniale de domination, à cette histoire, les Runa pourraient réagir de deux façons: acquiescer simplement et accepter une position subordonnée ou résister. Il y a pourtant, ainsi que le rêve d'Oswaldo semble déjà l'indiquer, une autre manière de vivre avec cette situation. Cette autre manière nous met au défi d'interroger nos conceptions de la façon dont le passé modèle le présent, en même temps qu'elle suggère une certaine manière d'habiter le futur.

La politique runa n'est pas simple. Bien que la domination soit un fait historique, c'est un fait qui est pris dans une forme. Comme je le montre dans ce chapitre, il est pris dans une forme qui naît dans le domaine des esprits maîtres de la forêt – un domaine dont la configuration particulière dépend des interactions que certaines personnes comme Oswaldo continuent d'engager avec l'écologie des sois de la forêt, dans leur propre recherche de subsistance.

Mais Oswaldo dépend aussi du domaine des esprits maîtres de la forêt dans un sens psychique. Il n'y a pas de refuge qui

pourrait lui permettre d'échapper à cette condition ou même d'y résister. Il est toujours déjà d'une manière ou d'une autre «à l'intérieur» de cette forme. La théorie politique de Judith Butler fait allusion à ce genre de dynamique lorsqu'elle fait valoir que

[l]a domination par un pouvoir extérieur à soi est une forme bien connue, douloureuse, prise par le pouvoir. Découvrir, néanmoins, que ce que l'«on» est, sa propre formation de sujet, dépend en un sens de ce même pouvoir en est une autre. Nous avons l'habitude de penser au pouvoir comme à ce qui s'exerce sur le sujet de l'extérieur [...]. Mais si [...] nous comprenons le pouvoir comme *formant* le sujet aussi bien, comme la condition même de son existence [...] alors le pouvoir n'est pas simplement ce à quoi nous nous opposons, mais aussi en un sens fort, ce dont dépend notre existence, ce que nous abritons et conservons dans les êtres que nous sommes (Butler 2002 [1997], p. 22).

Butler oppose la brutalité du pouvoir pris dans son extériorité froide à la façon subtile mais non moins réelle avec laquelle il peut traverser, créer et nourrir notre être même. Le pouvoir, en effet, comme l'indique Butler, ne se réduit pas à une somme d'actions brutales. Il prend une forme générale même s'il est aussi instancié – manifestement et douloureusement – dans le monde et sur nos corps³.

Ce dernier chapitre de *Comment pensent les forêts* entend interroger, en écho au problème rencontré par Oswaldo, ce que cela peut vouloir dire d'être et de devenir en «formation», pour reprendre l'expression de Butler. Il s'agit toutefois ici de reposer cette question différemment, en se demandant ce que deviennent nos conceptions de la manière dont le pouvoir se modèle à travers la forme lorsqu'on envisage la forme comme un genre de réalité au-delà de l'humain.

À cet égard, je m'appuie sur l'analyse de la forme que j'ai proposée dans le chapitre précédent. La forme, comme je l'ai montré, n'est ni nécessairement humaine ni nécessairement vivante, bien que la vie s'en empare et la cultive, et bien qu'elle prolifère aussi dans les denses écologies de sois des forêts qui entourent Ávila. Dans le chapitre précédent, j'ai examiné la façon dont mettre à profit la forme impliquait d'être transformé par son mode étrange d'efficacité fluide – une sorte d'efficacité dans laquelle l'effet du passé sur le présent cesse d'être la seule modalité causale en jeu. Si nous sommes transformés en mettant à

profit l'étrange logique causale de la forme – puisque le soi qui met à profit la forme ne le fait pas seulement en poussant, tirant ou résistant –, alors ce que nous entendons par agentivité s'en trouve aussi changé. Et si l'agentivité prend des tours différents, alors la politique s'en trouve changée elle aussi.

Pourtant, pour comprendre le problème d'Oswaldo, il nous faut penser non pas seulement dans les termes des logiques de la forme qu'amplifie la forêt, mais aussi dans les termes des relations qu'entretient la forme avec d'autres logiques inhérentes à la vie. Car l'enjeu pour Oswaldo – son rêve en témoigne – c'est la survie. Or ce sont les vivants que la question de la survie concerne (car au final ce sont les vivants qui meurent). Si la forme, comme je l'ai montré dans le chapitre précédent, peut parfois avoir pour effet d'arrêter le temps, d'une manière qui modifie nos conceptions de la causalité et de l'agentivité, la vie perturbe différemment encore nos conceptions communes sur le passage du temps, et cela aussi doit être pris en compte si l'on veut comprendre le problème d'Oswaldo. Dans le domaine de la vie, en effet, ce n'est pas seulement le passé qui affecte le présent, et le temps n'est pas juste arrêté. La vie implique également, en plus de ces choses-là, une façon particulière dont le futur vient affecter le présent.

Un exemple issu de la forêt permettra d'illustrer cette manière dont le futur affecte le présent dans le domaine de la vie. Un jaguar, pour parvenir à bondir sur un agouti, doit se «re-présenter» où cet agouti va se trouver. Cette re-présentation consiste en une importation du futur dans le présent – une «supposition» quant à la position future de l'agouti – par la médiation de signes. Étant de part en part des créatures sémiotiques (voir le chapitre 2), «nous» avons toujours un pied (ou une patte) dans le futur.

Dans ce chapitre, j'examine la relation intrinsèque entre la vie et le futur, en faisant référence à ce que Peirce appelle un «futur vivant» (CP 8.194). Le futur vivant, comme je le montre ici, ne peut se comprendre sans réfléchir aux liens particuliers que la vie entretient avec tous les morts qui la rendent possible. C'est en ce sens que la forêt vivante est aussi une forêt hantée. Cette façon qu'elle a d'être hantée permet de saisir ce que j'entends quand je dis que les esprits sont réels.

La survie – comment s'y prendre pour habiter le futur –, c'est là le défi d'Oswaldo. Les solutions qu'il trouve sont infléchies par la logique du futur-vivant, qui est amplifiée dans les forêts qu'il traverse. Mais la survie ici pour Oswaldo est également un problème trop humain (voir le chapitre 4), un problème face

Épilogue

AU-DELÀ



«[Les animaux] venaient de l'autre côté de l'horizon. Ils se trouvaient chez eux là-bas et ici. De même, ils étaient à la fois mortels et immortels. Le sang d'un animal pouvait couler comme le sang humain, mais son espèce ne mourait jamais et chaque lion était Lion, chaque bœuf Bœuf.»

John Berger, *Pourquoi regarder les animaux?*
[trad. Katia Berger Andreadakis]

Au-delà de l'horizon se tient un Lion, un Lion plus Lion que n'importe quel lion. Et au-delà du mot «lion», qui suscite ce Lion, se tient un autre encore, qui pourrait bien regarder en retour. Et au-delà de ce Lion qui toujours épie, se trouve un qui jamais ne périt, que l'on appelle «Lion» parce qu'il est une sorte.

Pourquoi demander à l'anthropologie de regarder au-delà de l'humain? Et pourquoi regarder les animaux pour le faire? Regarder les animaux, qui nous regardent en retour, qui regardent avec nous, qui font aussi au final partie de nous, même si leurs vies s'étendent bien au-delà de nous, nous dit quelque chose. Cela nous dit comment ce qui se tient «au-delà» de l'humain nous nourrit, fait de nous les êtres que nous sommes et ceux que nous pourrions devenir.

Quelque chose du lion vivant peut perdurer au-delà de sa mort individuelle, dans un lignage de Lion auquel il contribue également. Et cette réalité se tient au-delà d'une réalité liée qu'elle alimente: lorsque nous disons le mot *lion*, cela contribue à, dans le même temps que cela s'appuie sur, un concept général – Lion – pour invoquer un lion vivant. Ainsi, au-delà de l'énoncé «lion» (techniquement, une «occurrence») se tient le concept (le «type») Lion; et au-delà de ce concept se tient un lion vivant; et au-delà de tout lion individuel il y a une sorte (ou une espèce ou un lignage) – un Lion – qui émerge des nombreuses vies de ces nombreux lions, et qui les soutient.

Je voudrais réfléchir à cette idée d'au-delà et à sa place dans une anthropologie au-delà de l'humain. J'ai ouvert ce livre avec un sphinx amazonien, un *puma*, qui regarde lui aussi en retour et

NOTES

NOTES DE L'INTRODUCTION

1. Dans mon traitement du quichua, j'adopte une orthographe conçue par Orr et Wrisley (1981, p. 154), basée sur l'espagnol. En outre, j'utilise une apostrophe («'») pour indiquer les pauses ainsi qu'un h en exposant («h») pour indiquer une aspiration. Les mots sont accentués sur la syllabe pénultième, sauf indication contraire par un accent. La marque du pluriel en quichua est *-guna*. Néanmoins, par souci de clarté, je n'inclus généralement pas de marque de pluriel dans la transcription des mots quichuas que je commente, même lorsque j'utilise le terme dans sa forme plurielle en anglais. Un trait d'union («-») indique qu'une partie du mot est supprimée. J'utilise un tiret («-») pour indiquer que les voyelles d'un mot ont été étirées. J'utilise un tiret cadratin («—») pour indiquer un étirement plus grand encore.

2. Pour des monographies ethnographiques portant sur les Runa quichuaphones du haut Amazone équatorien, voir Whitten (1976), Macdonald (1979) et Uzendoski (2005). Muratorio (1987) et Oberem (1980) situent le mode de vie runa au sein de l'histoire coloniale et républicaine, ainsi que dans une économie politique plus large. Sur Ávila, voir Kohn (2002b).

3. L'*Aya huasca* est confectionné à partir d'une liane du même nom (*Banisteriopsis caapi*, Malpighiaceae) mélangée à d'autres ingrédients.

4. La monographie classique de Norman Whitten, *Sacha Runa* (1976), restitue finement cette tension entre sylvestre et civilisé inhérente au mode de vie runa.

5. Toutes les traductions de l'espagnol et du quichua sont les miennes.

6. Dans un travail antérieur (Kohn 2007), j'ai appelé cette approche une «anthropologie de la vie». L'argument de ce livre est étroitement lié à cette approche, à la différence qu'ici je m'intéresse moins au traitement anthropologique d'un objet donné (une anthropologie de x) qu'à une analytique qui pourrait nous emmener au-delà de notre objet («l'humain») sans l'abandonner. Bien que tant de ce que nous pouvons apprendre sur l'humain implique de penser avec la logique de la vie qui s'étend au-delà de l'humain, emmener l'anthropologie au-delà de l'humain demande aussi, comme je vais le montrer, de porter son regard au-delà de la vie.

7. Je ne nie pas le fait que certaines formes «multinaturelles» d'être dans le monde et de comprendre le monde, y compris de manière évidente des formes amazoniennes, peuvent apporter un éclairage capital à ce que, par contraste,

nous pourrions considérer comme nos conventions académiques populaires «multiculturelles» (Viveiros de Castro 1998). Toutefois, la multiplication des natures n'est pas un antidote au problème posé par la multiplication des cultures.

8. Un breuvage riche en caféine à base de *Ilex guayusa* (Aquifoliaceae), une plante proche de celle qui est utilisée pour préparer le maté argentin.

9. J'ai collecté plus de 1100 spécimens de plantes, ainsi que 24 spécimens de champignons. Ils sont conservés au Herbario Nacional, à Quito, avec des doublons au Missouri Botanical Garden. J'ai aussi recueilli plus de 400 spécimens d'invertébrés, plus de 90 spécimens d'herpétofaune et plus de 60 spécimens de mammifères (tous conservés au musée zoologique de l'Universidad Católica de Quito). Mes 31 spécimens de poissons sont conservés au musée zoologique de la Escuela Politécnica Nacional de Quito. Prélever des spécimens d'oiseaux est très difficile et requiert une préparation complexe des peaux. Par conséquent, j'ai décidé de documenter plutôt la connaissance de la faune aviaire locale en prenant des photographies en gros plan des spécimens chassés, tout en conduisant des entretiens à l'aide de manuels de terrain illustrés et en enregistrant les cris.

10. Par «relata», j'entends un terme, un objet ou une entité qui est constitué par ses relations à d'autres termes, objets ou entités, au sein du système relationnel dans lequel il existe.

11. Cette forme de citation, qui fait référence au volume et aux paragraphes des *Collected Papers* de Peirce (1931), est celle en usage parmi les spécialistes.

NOTES DU CHAPITRE I

1. J'emploie ici les mêmes conventions linguistiques que l'anthropologue et linguiste Janis Nuckolls (1996) pour l'analyse grammaticale du quichua. «Vivre» est la glose française du lexème *causa-*; «2» indique qu'il est conjugué à la deuxième personne du singulier; «INTER» indique que *-chu* est un suffixe interrogatif (*question marking suffix*, voir Cole 1985, p. 14-16).

2. En structurant mon argument autour de la demande que je vous fais, à vous lecteur, de ressentir *tsupu*, je vous demande de suspendre, pour un instant, votre scepticisme. Mais l'argument tiendrait aussi dans l'éventualité où vous ne «ressentiriez pas *tsupu*». Comme on le verra, *tsupu* témoigne de propriétés formelles (que partagent d'autres images sonores dans toutes les langues) qui vont dans le sens de l'argument que j'avance (voir aussi Sapir 1951 [1929]; Nuckolls 1999; Kilian-Hatz 2001).

3. Je reprends «devenir du monde» à Donna Haraway (voir Haraway 2008, p. 3, 35, 41 [N.d.T.: de même que la recension du livre par Vinciane Despret, «Rencontrer, avec Donna Haraway, un animal», *Critique*, 747-748 (2009/8), p. 745-757, qui propose cette traduction]) pour évoquer la possibilité d'habiter des mondes émergents inédits et plus prometteurs, en prêtant une attention appliquée à ces êtres – humains et non humains – qui, de tant de manières différentes, se tiennent au-delà de nous. Le langage humain est autant un obstacle qu'un véhicule pour la réalisation de ce projet. Ce chapitre tente d'examiner les raisons de ce paradoxe.

4. D'après l'affirmation classique de Marshall Sahlins (1976, p. 12) concernant les relations de la culture et de la signification symbolique à la biologie: «Dans l'événement symbolique, une discontinuité radicale est introduite entre la culture et la nature.» Cela fait écho à l'insistance de Saussure (2005 [1916],

p. 157) sur le caractère «radicalement arbitraire» de la relation entre le «son» (cf. nature) et «l'idée» (cf. culture).

5. Cet arbre qui émerge de la canopée et qui porte de gros fruits en forme de cosses de pois est appelé *puca pacai* par les gens d'Avila (en latin *Inga alba*, Fabaceae-Mimosoideae).

6. Voir Kohn (2002b, p. 148-149) pour la version quichua de ce texte.

7. Pour les besoins de ce livre, je synthétise ici une architecture plus complexe du processus sémiotique, qui dans la sémiotique peircienne comprend trois aspects: 1) un signe peut être compris dans les termes des caractéristiques qu'il possède en lui-même et de lui-même (qu'il s'agisse d'une qualité, d'un existant ou d'une loi); 2) il peut être compris dans les termes du genre de relation qu'il a avec l'objet qu'il représente; et 3) il peut être compris dans les termes de la manière dont son «interprétant» (un signe postérieur) le représente et représente sa relation à son objet. En utilisant le terme *véhicule de signe*, je me concentre ici sur la première de ces trois distinctions. De manière générale, toutefois, comme je l'expliquerai plus loin, je traite simplement les signes comme des icônes, des indices ou des symboles. Je synthétise ainsi consciemment la division triadique exposée ci-dessus. Qu'un signe soit une icône, un indice ou un symbole ne fait techniquement référence qu'à la seconde des trois divisions du processus sémiotique (voir Peirce, CP 2.243-52).

8. Voir l'analyse de Peirce du fait que la suppression de certaines caractéristiques attire l'attention sur d'autres dans ce qu'il appelle les «icônes diagrammatiques» (Peirce 1998b, p. 13).

9. Bien entendu, l'icône *pu oh* peut aussi servir d'indice (la notion sera définie plus loin dans le texte) à un autre niveau d'interprétation. Ainsi que l'événement auquel elle ressemble, elle peut aussi surprendre la personne qui l'entend.

10. Voir Peirce (1998d, p. 8).

11. Voir Peirce (CP 1.346, 1.339).

12. Voir Peirce (CP 1.339).

13. À cet égard, on notera que dans la pragmatique peircienne «l'intention» (*means* [comme dans *one means to do*, N.d.T.]) et «la signification» (*meaning*) sont liés (CP 1.343 [N.d.T.: voir Deledalle 1978, p. 98, note 2]).

14. Voir Peirce (CP 1.213).

15. Notons qu'en admettant que tous les signes, linguistiques et autres, «font» toujours «des choses», le recours à une théorie performative pour palier les manques d'une conception du langage comme simple référence dénuée de pouvoir d'action devient inutile (voir Austin 1970 [1962]).

16. Voir la discussion dans l'introduction de ce livre autour du fait que même les approches anthropologiques qui prennent en compte des signes autres que les symboles les considèrent néanmoins comme étant exclusivement humains et interprétativement encadrés par des contextes symboliques.

17. En latin *Solanum quitoense*.

18. Voir Kohn (1992).

19. Cet exemple est une adaptation de l'analyse que fait Deacon (1997, p. 75-76) de l'iconisme et de l'évolution de la coloration cryptique des mousses.

20. L'argument que je propose ici concernant la relation logique entre l'indicialité et l'iconicité reprend et adapte celui de Deacon (1997, p. 77-78).

21. Deacon décrit et réinterprète sous un angle sémiotique les recherches de Sue Savage-Rumbaugh (voir Savage-Rumbaugh 1986).

22. Voir aussi Peirce, CP 2.302 et 1998d, p. 10.
23. Par «inférentiel», j'entends que les lignages d'organismes constituent des «suppositions» sur leur environnement. À travers une dynamique évolutionnaire sélective, les organismes en viennent à «correspondre» de mieux en mieux à leur environnement (voir le chapitre 2).
24. Cette confusion est fréquente dans les écrits anthropologiques sur Peirce: la tercéité tend à être vue seulement comme un attribut symbolique humain (voir, par exemple, Keane 2003, p. 414-415, 420) plutôt qu'une propriété inhérente à toute sémiose et, en fait, à toute régularité dans le monde.
25. «[Les catégories de priméité, de secondéité et de tercéité] suggèrent une manière de penser; et la possibilité d'une science dépend du fait que la pensée humaine participe nécessairement de tout caractère diffusé à travers tout l'univers, et que ses modes naturels ont une certaine tendance à être des modes d'action sur l'univers» (Peirce, CP 1.351).
26. Et pourtant nous devons également saluer l'analyse que fait Descartes de la «priméité» de la sensation et du soi. «Je pense donc je suis» perd son sens (et sa sensation) quand il est décliné au pluriel ou à la deuxième ou troisième personne – de même que vous seulement – en tant que *je* – pouvez ressentir *tsupu*.
27. Voir Kohn (2002b, p. 150-151) pour la version quichua de ce texte.
28. Voir Kohn (2002b, p. 45-46) pour la version quichua de ce texte.
29. En quichua *pishcu anga*.
30. Voir Kohn (2002b, p. 76) pour la version quichua de ce texte.
31. En tant que tel, il est lié à *ticu*, qui est utilisé par les gens d'Ávila pour décrire une déambulation maladroitement (voir Kohn 2002b, p. 76).
32. Voir Bergson (1959 [1907], p. 570-571). Une telle logique mécanistique n'est possible que s'il y a déjà un soi (total) en dehors de la machine, qui la pense ou la fabrique.
33. «*Huañuchi shami machacui*.»
34. En quichua *huaira machacui*; en latin *Chironius* sp.
35. Voir Whitten (1985) sur l'usage de séparer la tête d'un serpent de son corps et son symbolisme potentiel.
36. Le livre de Steven Feld, *Sound and Sentiment* (1990) est une émanation de cela; il s'agit d'une longue méditation sur les structures symboliques à travers lesquelles les Kaluli (et, au final, l'anthropologue qui écrit sur eux) peuvent ressentir une image.

NOTES DU CHAPITRE II

1. En espagnol *barbasco* et en latin *Lonchocarpus nicou*, il est simplement nommé *ambi* à Ávila, «poison».
2. Voir Kohn (2002b, p.114-115) pour le texte quichua.
3. Je reprends cette expression de Peirce (CP 1.221) et je l'applique ici à un ensemble plus large de phénomènes.
4. Voir Roy Rappaport (1999, p. 1) pour l'idée que l'espèce humaine vit «dans les termes du sens qu'elle doit construire dans un monde dépourvu de sens intrinsèque mais sujet aux lois physiques».
5. Le fait que j'insiste sur la centralité du *telos* en tant que propriété émergente inhérente à un monde vivant «enchanté» qui s'étend au-delà de l'humain est en contradiction avec la réappropriation récente de la notion d'enchantement par Jane Bennett (2001).

6. Voir Bateson (2000c, 2002); Deacon (1997); Hoffmeyer (2008); Kull *et al.* (2009).
7. Suivant les remarques de Peirce concernant les «interprétants» en relation avec les pensées qu'ils représentent, l'organisme-en-tant-que-signe serait «identique [...] bien que plus développé» (CP 5.316) par rapport à la représentation du monde de son géniteur.
8. Pour une liste des organismes qui signalent aux Runa l'approche de la saison où les fourmis coupe-feuille voleront ou, dans certains cas, plus spécifiquement, le jour exact où les fourmis reproductrices sortiront, voir Kohn (2002b, p. 99-101).
9. Pour une analyse des spécimens d'organismes que j'ai pu collecter en relation avec les fourmis coupe-feuille au moment où les fourmis ailées reproductrices sortent, voir Kohn (2002b, p. 97-98).
10. Sur la terminologie de parenté utilisée par les Runa pour décrire les insectes, voir Kohn (2002b, p. 267).
11. *Carludovica palmata*, Cyclanthaceae (voir Kohn 2002b, p. 457, note 16).
12. Les gens d'Ávila continuent à essayer de communiquer avec les fourmis et leurs colonies après qu'elles ont été capturées (voir Kohn 2002b, p. 103 pour une discussion à ce propos).
13. Il existe en fait une autre strate d'interactions entre les êtres sémiotiques qui produit une amplification des différences entre les conditions des différents sols, que j'ai laissée de côté dans le corps du texte par souci de clarté. Les herbivores sont eux-mêmes les proies d'un second niveau de prédateurs. Sans cette contrainte, les populations herbivores se multiplieraient sans entraves, et cela ouvrirait la voie à une consommation illimitée des plantes vivantes dans les sols riches. Avec une consommation herbivore illimitée, les différences que présentent les différents sols deviendraient non pertinentes.
14. Voir Descola (1986) pour une critique anti-réductionniste éloquentes du déterminisme environnemental appliqué aux sols amazoniens et aux agencements écologiques qu'ils alimentent.
15. Voici comment John Law et Annemarie Mol (2008, p. 58) définissent l'agentivité non humaine, d'une manière qui la relie spécifiquement à la relationnalité du langage humain: «Dans le domaine de la sémiotique matérielle, une entité compte comme un acteur si elle fait sensiblement la différence. Les entités actives sont connectées relationnellement les unes aux autres dans des réseaux [*webs*]. Elles font la différence les unes pour les autres: elles se font advenir les unes les autres. La sémiotique linguistique enseigne que les mots se donnent du sens les uns aux autres. La sémiotique matérielle étend cette idée au-delà de la linguistique et affirme que les entités se donnent de l'être les unes aux autres: qu'elles se mettent en acte les unes les autres [*they enact each other*].»
16. Plus loin, dans le même passage (CP 1.314), Peirce associe notre capacité à nous imaginer dans l'être d'un autre humain à notre capacité à faire la même chose avec des animaux.
17. En quichua *manduru*, en latin *Bixa orellana*, Bixaceae, en français «roucou» (voir Kohn 2002b, p. 272-273 pour une analyse de son usage à Ávila).
18. *Procyon cancrivorus*.
19. Cela conduit Viveiros de Castro (1998, p. 478) à conclure qu'il y a de multiples natures, chacune associée au monde interprétatif spécifique au corps d'un certain type d'être; il n'y a qu'une seule culture – dans ce cas, celle des Runa. Ainsi, il nomme cette manière de penser «multinaturalisme» et s'en sert

pour critiquer la logique multiculturelle (c'est-à-dire une nature, plusieurs cultures) typique de la pensée académique occidentale contemporaine commune, particulièrement sous la forme du relativisme culturel (voir Latour 1991, p. 140; 2004 [1999], p. 70).

20. Voir Kohn (2002b, p. 108-141) pour une analyse plus développée et plusieurs autres exemples de perspectivisme dans la vie quotidienne d'Ávila.

21. Un petit rongeur arboricole de la famille des Echymidés.

22. Pour des descriptions de ces arbres passerelles, voir Descola (1993, p. 111).

23. «*Saqui su*.»

24. Pour des descriptions de ce cri, voir Emmons (1990, p. 225).

25. Cette femme était déjà grand-mère, donc cette forme de plaisanterie galante n'était pas considérée comme dangereuse. Ces plaisanteries n'auraient pu être échangées avec des femmes plus jeunes et récemment mariées.

26. *Renealmia* sp., Zingiberaceae.

27. En quichua *carachama*, en latin *Chaetostoma dermorynchon*, Loricariidae.

NOTES DU CHAPITRE III

1. «*Isma tucus canga, puma ismasa isman*.»

2. Une contraction de *ima shuti*.

3. «*Cara caralla ichurin*.»

4. En quichua *yuyaihuan*, «qui est doué de la faculté de penser, juger ou réagir aux circonstances».

5. En quichua *riparana*, «réfléchir sur, porter son attention sur ou considérer».

6. Voir Peirce (CP 2.654).

7. Voir Kohn (2002b, p. 349-354) pour la transcription en quichua de l'échange de Ventura avec le *puma* de son père.

8. Voir Kohn (2002b, p. 358-361) pour le texte en quichua.

9. Il emploie le mot *chita* (*chai*, «cela» + *-ta*, marque d'objet direct) – c'est-à-dire *balarcani chita* – pour désigner l'animal blessé, plutôt que *pai* (le pronom de la troisième personne utilisé pour les êtres animés, quel que soit son genre et qu'il soit humain ou non).

10. Sur le rire comme manière de favoriser le genre de sociabilité qu'Overing et Passes (2000) nomment «convivialité», voir Overing (2000).

11. «*Shican tucun*.»

12. «*Runata mana llaquin*.» À Ávila, le verbe *llaquina* signifie à la fois être triste et aimer. Il n'y a pas de mot spécifique pour l'amour en quichua d'Ávila, bien qu'il y en ait un en quichua des Andes équatoriennes (*jujana*). Dans les dialectes andins dont je suis familier, *llaquina* signifie seulement être triste.

13. Également appelé *aya buda* ou *aya tulana*.

14. «*Cai mishqui yacuta upingui*.»

15. «*Shinaca yayarucu tiarangui, astalla shamunchi*.»

16. L'endroit où le placenta est enterré est appelé le *pupu huasi*, la maison du placenta.

17. *Urera baccifera*. Urticaceae. Cette variété est étroitement apparentée aux orties piquantes, qui sont utilisées, entre autres, pour tenir à l'écart les êtres vivants (notamment les chiens et les bébés). Le fait qu'une variété non piquante d'orties soit employée pour éloigner l'*aya* convient bien à la nature fantomatique de cette dernière (voir Kohn 2002b, p. 275).

18. «*Huaglin, singa taparin*.»

19. Voir Kohn (2002b, p. 214-215) pour le texte en quichua du récit de Narcisca

20. Cavell se demande aussi dans quelle mesure ce terme pourrait s'appliquer à nos relations aux animaux non humains.

21. En quichua «*casariana alma*.»

22. En quichua «*curuna*.»

23. «*Catina curunashtumandami ta' canisca*.»

24. Voir Bateson (2000b, p. 486-487); Haraway (2010 [2003], p. 57).

25. Voir Fausto (2007) pour une discussion extensive des implications ethnologiques de ce dilemme en Amazonie.

26. Ce que Fausto (2007) appelle la «direction de la prédation» peut changer.

27. «*Mana tacana masharucu puñun*.»

28. Également appelé *gainari*; Paedarinae, Staphylinidae.

29. «*Yumai pasapi chimbarin alma*.» Voir aussi Uzendoski (2005, p. 133).

30. Voir Kohn (2002b, p. 469, note 95) pour une liste des charmes de chasse et d'amour.

31. Également appelé *buhya panga*, probablement *Anthurium* sect. *Pteromischum* sp. nov. (voir Kohn 1992).

32. Il est possible que ce soit dû à une pression vasculaire exceptionnellement élevée.

33. Voir Kohn (2002b, p. 130-131) pour le texte en quichua.

34. Voir Kohn (2002b, p. 132) pour le texte en quichua.

35. *Cedrelinga cateniformis*, Fabaceae-Mimosoideae.

36. Voir Kohn (2002b, p. 136-139) pour le texte quichua de ce mythe.

NOTES DU CHAPITRE IV

1. Il s'agit d'une variante de *aya-i* commenté dans le chapitre 2.

2. L'expression «trop humain» fait vaguement allusion à Nietzsche (1995 [1878]). Je développe la manière spécifique dont je l'utilise dans les passages qui suivent.

3. La valeur a été l'objet de vives discussions en anthropologie. Pour une large part, elles se sont concentrées sur la question de comment réconcilier les diverses formes que prend la valeur dans les domaines humains (voir en particulier Graeber 2001; voir aussi Pederson 2008 et Kockelman 2011 pour des tentatives de réconcilier les théories anthropologiques et économiques de la valeur avec celles de Peirce). Ma contribution à cette littérature est de souligner que les formes humaines de valeur se tiennent en relation de continuité émergente avec une forme élémentaire de valeur qui émerge avec la vie.

4. Voir, à cet égard, Coppinger et Coppinger (2002) sur l'auto-domestication canine.

5. Voir aussi Ellen (1999, p. 66); Haraway (2003, p. 41).

6. L'ingrédient principal consiste en des copeaux de l'écorce interne de l'arbre de sous-bois *tsita* (*Tabernaemontana sananho*, Apocynacée). Parmi les autres ingrédients, on trouve du tabac et *lumu cuchi huandu* (*Brugmansia* sp., Solanacée), une variété réservée aux chiens d'un narcotique très puissant apparenté à la belladone et parfois utilisé par les chamanes runa.

7. Les chiens partagent les qualités humaines suivantes: 1/ contrairement aux animaux, ils sont censés manger des aliments cuits; 2/ selon certains, ils ont une âme capable de monter au paradis chrétien; 3/ ils acquièrent les

dispositions de leur maître; les méchants propriétaires ont de méchants chiens; 4/ les chiens et les enfants qui se sont perdus dans la forêt deviennent «sauvages» (quichua *quita*) et ont par conséquent peur des gens.

8. Voir Oberem (1980, p. 66); voir aussi Schwartz (1997, p. 162-163); Ariel de Vidas (2002, p. 538).

9. On dit par ailleurs que les mythiques jaguars mangeurs d'homme appellent les humains des cœurs de palmier.

10. Voir Fausto (2007); Conklin (2001).

11. Ils sont connus, à Ávila, comme «maîtres de la forêt» (*sacha amuguna*) ou «seigneurs de la forêt» (*sacha curagaguna*).

12. Les catégories coloniales utilisées historiquement pour décrire les Runa, comme chrétiens ou *manso* (dociles; en quichua *mansu*), par opposition à infidèle (*auca*) et sauvage (*quita*), bien que problématiques (voir Uzendoski 2005, p. 165), ne peuvent être écartées puisque, à Ávila tout du moins, elles constituent actuellement le vocabulaire par lequel une certaine forme d'agentivité, une agentivité qui n'est pas pleinement visible, se manifeste (voir le chapitre 6).

13. Je remercie Manuela Carneiro da Cunha de m'avoir rappelé ce fait, dont attestent de nombreuses histoires orales que j'ai recueillies à Ávila. Voir aussi Blomberg (1957) pour des témoignages écrits et des photographies de ce genre d'expéditions.

14. Le terme *runa* est également utilisé en espagnol équatorien pour décrire du bétail dont la race n'est pas identifiable. Il est aussi utilisé pour décrire tout ce qui est péjorativement supposé posséder des qualités «indiennes» (par exemple, des objets considérés comme miteux ou sales).

15. Voir aussi Haraway (2010 [2003], p. 49, 52-53).

16. Descola, en ce qui concerne les Achuar, nomme cette forme d'isolement le «solipsisme des idiomes naturels» (1989, p. 443). L'importance qu'il donne aux échecs de communication que cela implique est tout à fait appropriée étant donné le propos de ce chapitre.

17. L'analyse par Willerslev (2007) de la chasse chez les Yukaghir de Sibérie traite en détail de cette menace à l'identité humaine que constituent les relations avec les animaux. Les solutions que trouvent les Yukaghir sont différentes; le problème général – le défi de vivre socialement dans un monde peuplé de différentes sortes de sois – est le même.

18. En quichua *duiñu*, de l'espagnol *dueño*.

19. Pour des exemples de ce lexique canin, voir Kohn (2007, p. 21, note 30).

20. Comme dans le chapitre 1, je suis dans ce chapitre les conventions linguistiques de Nuckolls (1996) pour l'analyse du quichua. Notamment: ACC = cas accusatif; COR = coréférence; FUT = futur; NEG IMP = impératif négatif; SUB = subjonctif; 2 = deuxième personne; 3 = troisième personne.

21. *Uchucha* désigne une classe de petits rongeurs qui inclut les souris, les rats, les rats épineux et l'opossum murin. C'est un euphémisme de *sicu*, la classe de grands rongeurs comestibles qui comprend l'agouti, le paca et l'acouchi.

22. Voici un autre exemple d'Ávila, qui n'est pas commenté dans le corps de ce chapitre, de conseil à un chien employant l'impératif canin tout en administrant la *tsita*:

2.1 *tiutiu-nga ni-sa*

poursuivre-3FUT dire-COR

pensant/désirant que ça poursuive

2.2 *ama runa-ta capari-nga ni-sa*

NEG IMP personne-ACC aboyer-3-FUT dire-COR

pensant/désirant que ça n'aboiera pas sur les gens

23. Je remercie Bill Hanks de m'avoir suggéré ce terme.

24. Concernant l'usage irrégulier d'un impératif négatif combiné à un marqueur de futur de la troisième personne à la ligne 1.2 (voir les lignes 1.5 et 5.3 dans le texte et 2.2 dans la note 22), voici les formes équivalentes qui *seraient* considérées comme grammaticalement correctes dans le quichua quotidien d'Ávila:

Si l'on s'adresse à un chien à la deuxième personne:

3 *atalpa-ta ama cani-y-chu*

poule-ACC NEG IMP mordre-2-IMP-NEG

Ne mords pas les poules

Si l'on s'adresse à une autre personne à propos d'un chien:

4a *atalpa-ta ama cani-chun*

poule-ACC NEG mordre-3-FUT-NEG

Il ne mordra pas les poules

ou

4b *atalpa-ta ama cani-chun*

poule-ACC NEG mordre-SUB

pour qu'il ne morde pas les poules

25. Concernant la manière dont les humains peuvent susciter une subjectivité humaine dans un animal en niant leur corps, on peut évoquer les récits et légendes d'hommes *runa* se déshabillant avant d'affronter les jaguars qu'ils rencontrent dans la forêt. Ce faisant, ils rappellent aux jaguars que sous leur habitus corporel félin, qui peut être «dévêtu» comme un habit, ils sont humains eux aussi (voir le chapitre 6).

26. Selon Janis Nuckolls, les locuteurs quichua de la région du Pastaza de l'Équateur amazonien désignent ou s'adressent à ces esprits par des chants qui emploient des constructions à la troisième personne du futur (communication personnelle). C'est une autre raison de supposer que l'usage de «*señora*» pour s'adresser aux amants esprits à Ávila est lié à l'usage de l'impératif canin.

27. À Ávila, la reduplication est fréquemment employée pour imiter les cris d'oiseaux, ainsi que dans les noms d'oiseaux onomatopéiques (voir aussi Berlin et O'Neill 1981; Berlin 1992).

28. Voir aussi Taylor (2009 [1996]); Viveiros de Castro (1998).

29. Sur la séité distribuée, voir Peirce (CP 3.613; 5.421; 7.572). Voir aussi Strathern (1988, p. 162) et, pour une vision quelque peu différente, Gell (2009 [1998]).

30. Sur les contraintes sémiotiques des grammaires extra-terrestres, voir Deacon (2003).

NOTES DU CHAPITRE V

1. Sur la manière dont les Huaorani traitent les pécaris comme une altérité sociale, voir Rival (1993).

2. Voici d'autres exemples de parallèles entre sauvage et domestique tracés de manière apparemment spontanée par des étrangers :

1) Les songeries de Simson (1878, p. 509), ailleurs, sur la manière dont ses guides záparo à Iquitos pourraient comparer le cheval européen et le tapir. À Ávila, le tapir, un parent distant du cheval et le seul périssodactyle indigène vivant du Nouveau Monde, est censé être le cheval d'un certain maître de la forêt.

2) La correspondance entre la domestication par les Blancs et la prédation forestière des Indiens, telle qu'elle a été notée par le prêtre jésuite du XVII^e siècle Figueroa, qui s'est émerveillé des noix et des fruits que « la nature, telle un verger, fournit » aux Amazoniens, et qui a parlé des « troupeaux de cochons sauvages » et d'autres animaux de la forêt comme d'un « bétail » (« *crias* ») amazonien « qui ne nécessite aucun soin » (Figueroa 1986 [1661], p. 263).

3) Le prêtre jésuite du XVIII^e siècle, Pozzi, qui dans un sermon à Loreto a comparé la chasse runa à l'élevage civilisé des animaux (dans Jouanen 1977, p. 90).

3. Voir Janzen (1970); Wills *et al.* (1997).

4. Ce que je dis sur la manière dont l'économie du caoutchouc était formellement contrainte va à l'encontre de ce qu'a écrit Steven Bunker sur ce sujet. Nos deux arguments, au final, ne sont pourtant pas forcément contradictoires. Bunker (1985, p. 68-69) a défendu l'idée que le parasite fongique ne suffisait pas à expliquer l'impossibilité de la culture intensive du caoutchouc en Amazonie. Des techniques de greffe et de plantation dense ont été développées avec succès en Amazonie, mais celles-ci supposaient une grande quantité de travail. Selon Bunker, ce sont les pénuries de mains-d'œuvre, et non les parasites, qui ont empêché la culture en plantations. Il est certain que les tendances de propagation de forme que révèle le boom du caoutchouc sont fragiles, et qu'avec une quantité suffisante de travail elles auraient pu être minimisées, voire même érudées. Néanmoins, la pénurie de mains-d'œuvre à ce moment-là a permis à certaines propriétés formelles d'être amplifiées et de se propager à travers une variété de domaines, et ainsi de jouer un rôle central dans l'économie du caoutchouc.

5. *Salminus hilarii*.

6. *Viola duckei*, Myristicaceae.

7. Pour une description de la collecte du caoutchouc, de son traitement initial ainsi que des compétences et des efforts nécessaires au transport du latex jusqu'aux rivières, voir Cordova (1995).

8. Voir Irvine (1987) sur la préférence des Runa de San José pour l'érection d'affûts de chasse près des arbres qui sont en train de donner des fruits, par opposition à la recherche de gibier dans la forêt. C'est également une technique répandue à Ávila. En se postant à proximité d'un arbre fruitier, les chasseurs mettent effectivement à profit la forme floristique.

9. Voir Oberem (1980, p. 117); Muratorio (1987, p. 107). Pour des informations concernant les communautés qui descendent des Runa d'Ávila déplacées de force sur le Napo péruvien durant le boom du caoutchouc, voir Mercier (1979).

10. Pour un autre exemple de mise à profit chamanique du réseau fluvial amazonien, voir Descola (1993, p. 354). Voir Kohn (2002a, p. 571-573) pour un exemple de la manière dont les missionnaires jésuites imaginaient le réseau fluvial amazonien comme un vecteur de consécration et de conversion.

11. Voir Martín (1989 [1563], p. 119); Ordóñez de Cevallos (1989 [1614], p. 429); Oberem (1980, p. 225).

12. Voir Oberem (1980, p. 117); Muratorio (1987); Gianotti (1997).

13. Par contraste avec d'autres produits d'extraction, comme les minéraux ou le pétrole, il y a quelque chose d'unique dans la manière dont certaines formes de vie comme le caoutchouc sauvage amazonien (ou les champignons sauvages matsutake; voir Tsing [2012]) peuvent devenir des marchandises. L'extraction de celles-ci, même dans les systèmes capitalistes les plus impitoyables, nécessite d'entrer dans, et dans une certaine mesure de succomber à, la logique relationnelle qui sous-tend cette richesse vivante. L'aspect de cette logique qui m'importe particulièrement ici est le fait qu'elle soit ordonnée [*patterned*].

14. Sur les propriétés logiques de la hiérarchie, voir Bateson (2000e).

15. Ce genre de relation entre un nom d'oiseau et son cri est fréquente à Ávila (voir Kohn 2002b, p. 146 pour un autre exemple).

16. *mashuta micusa sacsá rinu-*

17. *-napi imata cara*

18. Dans les termes de Descola (2005), le projet de Silverman est de retracer les modes de pensée « analogiques » cachés dans la pensée occidentale autrement dominée par le « naturalisme ».

19. Par « histoire », j'entends ici notre expérience de l'effet des événements passés sur le présent. Peirce appelle cela notre expérience de la secondarité, qui inclut notre expérience du changement, de la différence, de la résistance, de l'altérité et du temps (CP 1.336; 1.419); voir le chapitre 1. Cela ne revient pas à nier qu'il y ait des modalités localisées et socio-historiquement variables de représenter le passé (voir Turner 1988) ou d'envisager la causalité (Keane 2003). J'avance ici un ensemble d'idées plus large et plus général, spécifiquement : 1) l'expérience de la secondarité n'est pas nécessairement culturellement délimitée et 2) il y a des moments où les effets dyadiques du passé sur le présent que nous associons à l'histoire deviennent moins pertinents en tant que modalité causale.

20. Par « temps », j'entends le processus directionnel qui s'étend du passé au présent et au futur probable. Je ne propose ici aucune théorie définitive sur le statut ontologique du temps, mais je ne veux pas non plus laisser entendre que le temps est entièrement une construction culturelle ou même humaine (voir CP 8.318). Mon propos se situe au niveau de ce que Bateson appelle « *creatura* » (2000a, p. 462). Autrement dit, dans le domaine de la vie, le passé, le présent et le probable se trouvent tous avoir des propriétés spécifiques, et ces propriétés sont intimement impliquées dans la manière dont les sois sémiotiques se représentent le monde autour d'eux. Car c'est dans le domaine de la vie, via la sémiologie, que le futur en vient à affecter le présent à travers le médium de la représentation (voir Peirce, CP 1.325). Voir aussi le chapitre 6.

21. Tous deux exprimés en quichua par le terme *turmintu* (de l'espagnol *tormento*).

22. Dans le domaine de l'esprit maître, ils échappent au Jour du Jugement, *juiciu punja*.

23. Voir Peirce (CP 6.101).

24. Jonathan Hill (1988) et plusieurs autres contributeurs à son volume collectif formulent des critiques de la distinction chaud/froid de Lévi-Strauss. Hill affirme que cette distinction efface les nombreuses manières dont les Amazoniens produisent, sont le produit ou sont conscients de l'histoire. Peter Gow (2001) a montré que cette critique passait à côté de l'argument de Lévi-Strauss: les mythes sont des réactions à l'histoire en tant, comme le dit Gow, «[qu']instruments d'oblitération du temps» (p. 27). Que les mythes aient cette caractéristique est évident. Ce qui est moins clair dans l'analyse de Gow, c'est pourquoi. Ce que je propose, pour ma part, c'est que l'intemporalité [*timelessness*] est un effet des propriétés singulières de la forme.

25. Voir Lévi-Strauss: «[des] bribes et [des] morceaux, vestiges de procès psychologiques et historiques [... qui] n'offrent ce caractère qu'aux yeux de l'histoire qui les a produits, et non du point de vue de la logique à quoi ils servent» (1962, p. 50).

26. Pour l'idée selon laquelle le paysage amazonien et l'histoire naturelle sont toujours sociaux à un degré ou à un autre, voir Raffles (2002). Sur le «mythe de la virginité» [*pristine myth*] et pour une synthèse de la littérature sur les forêts anthropogéniques, voir Denevan (1992); Cleary (2001). Sans vouloir nier l'importance d'historiciser «l'histoire naturelle», je défends ici une position un peu différente. L'idée que toute la nature est toujours déjà historique renvoie au problème représentationnel auquel nous faisons face dans nos disciplines – le fait, autrement dit, que nous ne savons pas comment parler de ce qui se tient hors de la logique conventionnelle et spécifiquement humaine de la référence symbolique sans réduire l'humain à la matière (voir le chapitre 1).

27. Sur les espoirs de relations symétriques entre les populations du haut Amazone et les Européens, voir Taylor (1999, p. 218).

28. Voir Kohn (2002b, p. 363-364) pour un compte-rendu plus détaillé.

29. À Ávila, les gens racontent aujourd'hui un mythe qui explique pourquoi un certain roi, parfois décrit comme un Inca, aurait abandonné ses tentatives de construire Quito près d'Ávila, pour finalement la construire dans les Andes. Certains distinguent même les vestiges de cette Quito manquée de la jungle dans le paysage. L'idée que Quito aurait littéralement abandonné la région se trouve aussi dans la communauté Oyacachi voisine (voir Kohn 2000b, p. 249-250; Kohn 2002a).

30. Il existe aussi des contextes trop humains dans lesquels la forme se page. Le socialisme soviétique tardif en fournit un exemple (voir Yurchak 2006, 2008; et mon propre commentaire sur ce dernier [Kohn 2008]). Ici, le fait que la forme discursive officielle était amputée de toute spécification indicielle – une forme qui était toutefois alimentée par toute la puissance de l'État soviétique – a permis qu'un genre particulier de politique invisible auto-organisée émerge spontanément et simultanément dans différentes parties de l'Union soviétique. Yurchak appelle cela très justement une «politique de l'indistinction», en faisant allusion à la manière dont elle mettait à profit et faisait proliférer des formes discursives officielles (à une certaine fin, qui n'était cependant pas spécifiée) plutôt que de les favoriser ou d'y résister.

31. Voir Peirce (1998d, p. 4); voir Bateson (2000d, p. 135).

32. Lévi-Strauss (1964, p. 20), cité par Colapietro (1989, p. 38). Je remercie Frank Salomon d'avoir attiré le premier mon attention sur ce passage.

NOTES DU CHAPITRE VI

1. En quichua *sahinu chuspi* (mouches de pécar); en latin Diptera.

2. En m'appuyant sur la conception freudienne de l'inquiétante étrangeté (*uncanny*), en tant que «cette variété particulière de l'effrayant qui remonte au depuis longtemps connu, depuis longtemps familier» (Freud [1919] 1985, p. 215), je fais une référence explicite à la manière dont Mary Weismantel (2001) a envisagé le *pishtaco*, le croque-mitaine blanc des Andes qui dévore le gras des Indiens. Le *pishtaco*, comme le policier pour Oswaldo, est inextricablement inscrit dans ce que cela signifie d'être andin, de manière inquiétante et étrange, effrayante mais aussi intime et familière.

3. Pourtant, un tel pouvoir généralisé ne pourrait exister sans les occurrences spécifiques de sa manifestation. Les structures de domination se voient attribuer leur efficacité «brutale», au final, à travers ce que Peirce a appelé «secondéité» (voir le chapitre 1); celle-ci se manifeste d'ailleurs notamment, selon l'un des exemples qu'il donne, par la «main du shérif» qui se pose sur son épaule (CP 1.24) ou, dans le cas d'Oswaldo, par le policier qui apparaît soudainement à la porte d'un ami (voir CP 1.213). Pourtant, comme le souligne Butler, le pouvoir est plus que la brutalité si simplement extériorisée.

4. Nous vivons dans une sorte d'économie du don avec les morts, avec les esprits et avec les futurs sois que nous pourrions finir par être, et sans lesquels nous ne sommes rien. La théorie de Marcel Mauss selon laquelle la dette fait de nous ce que nous sommes s'applique à nos relations avec tous ces autres: «[O]n se donne en donnant, et, si on se donne, c'est qu'on se «doit» – soi et son bien – aux autres» (Mauss 2012 [1925], p. 171, italiques de l'auteur).

5. Les tambours à fente utilisés pour la communication longue distance furent parmi les premières choses interdites par les Espagnols dans le haut Amazone (Oberem 1980).

6. Cela ne veut pas dire qu'ils se considéreraient eux-mêmes dévêtus. Les cordons péniens et les peintures faciales fonctionnent par certains aspects cruciaux comme un vêtement.

7. «*Hacerlos de brutos, hombres, y de hombres, cristianos.*»

8. Cette forme d'habiter toujours déjà quelque chose qui sans cela pourrait être considéré comme l'effet cumulé de l'histoire se manifeste à Oyacachi, un village de la forêt de nuage à l'ouest d'Ávila qui, au début de la période coloniale, faisait partie de la même chefferie quijos. Comme le disent les gens là-bas, il n'y eut jamais un temps où ils n'étaient pas Chrétiens. En fait, selon un mythe en particulier (voir Kohn 2002a), ce sont les prêtres européens, et non les indigènes, qui sont les païens ayant besoin d'être convertis.

9. Parfois, bien sûr, l'auto-objectification peut être employée comme stratégie pour obtenir une visibilité politique.

10. Les cartouches métalliques rechargeables de fusil ont un petit trou à leur base, où vient se fixer l'amorce. Il convient de préciser que l'image du rêve d'Oswaldo a des accents chamaniques. Souffler dans une cartouche de fusil est comme souffler dans une sarbacane; les sorciers attaquent leurs victimes en portant le creux de leurs mains à la bouche et en soufflant des fléchettes de sarbacane invisibles (*sagra tullu*) sur leurs victimes.

11. Par «thème», j'entends ici le propos d'une phrase, ce sur quoi elle donne des informations, par opposition à son sujet grammatical, qui peut ou peut ne pas être aussi son thème. Les quichuaphones marquent souvent le thème

(qui peut être le sujet, l'objet, l'adverbe ou le verbe de la phrase) pour différentes raisons, notamment comme dans l'exemple envisagé ici, pour souligner un propos qui pourrait ne pas être remarqué étant donné le contexte présupposé. Pour une analyse du thème, sur laquelle mon usage de cette notion est fondé, et pour une explication approfondie des règles relatives aux suffixes de thématization en quichua équatorien, voir Chuquin et Salomon (1992, p. 70-73) et Cole (1985, p. 95-96)

12. Pour le texte quichua, voir Kohn (2002b, p. 292).
13. Dans une série de mythes autrement parfaitement identiques, ces apôtres remplacent les frères héros culturels Cuillur et Duciru des autres communautés runa du haut Amazone (voir par exemple Orr & Hudelson 1971).
14. Urban parle de cela en termes de continuité de « culture », et non de soi.
15. « Dans le cours du temps dans l'esprit, le passé semble agir directement sur le futur, son effet étant appelé mémoire, alors que le futur agit uniquement sur le passé à travers des troisièmes » (CP 1.325).
16. Cela fait référence aux Tupi Omagua.
17. Voir Gianotti (1997, p. 128), Oberem (1980, p. 290), Wavrin (1927, p. 335).
18. Voir Wavrin (1927, p. 335); voir aussi Gianotti (1997, p. 128); Avendaño (1985 [1861], p. 152); Orton (1876, p. 193); Colini (1883, p. 296); voir Maroni (1988 [1738], p. 172, 378); Kohn (2002b, p. 238).
19. « *Chuchuyu* », « avec de la poitrine » était l'expression utilisée par Ventura pour parler des petites-filles de Rosa, avant d'expliquer que dans le domaine des maîtres, Rosa « vivra pour toujours, ne mourra plus jamais, sans souffrir, comme un enfant » (« *Huiñai huiñai causangapa, mana mas huañungapa, mana tormento, huahuacuintallata* »).
20. Cela fait probablement référence au batara rayé.
21. Une sorte de guêpe chasseuse d'araignée appelée *runa pamba* en quichua (litt. « fossoyeur de personnes »); en latin : *Pepsis* sp., Pompilidae.
22. Pour davantage d'exemples, voir Kohn (2002b, p. 242-243, 462 note 54).
23. Le « kaddish » de Ginsberg, lui, mentionne la mort.
24. Pour une analyse des noms donnés aux chamanes et au chamanisme, voir Kohn (2002b, p. 336-338).
25. Concernant l'abandon des shorts au profit des pantalons chez les Tena Runa, voir Gianotti (1997, p. 253).
26. Wavrin raconte lui aussi que les hommes qui rencontrent des jaguars n'ont pas peur d'eux et peuvent se battre avec eux, « combattant à un-contre-un comme des égaux », comme s'il s'agissait d'hommes, car ils savent que ces jaguars ont jadis été des hommes (Wavrin 1927, p. 335; voir aussi Kohn 2002b, p. 270).
27. *Cushma* fait référence à un habit porté traditionnellement par les hommes cofán ainsi que les hommes siona et secoya des Tukano occidentaux.
28. Voir Kohn (2002b, p. 271-272) pour un exemple d'usage de vêtement pour conférer du pouvoir au début de la période coloniale dans la région d'Ávila.
29. « *Pucuhuai, camba yachaïta japingapa.* »
30. Voir Kohn (2002b, p. 281) pour des stratégies amazoniennes du XVIII^e siècle d'appropriation de vêtements de Blancs en tant qu'équipement.
31. Ma réflexion sur la survie a été grandement influencée par le travail de Lisa Stevenson.

BIBLIOGRAPHIE

- Agamben, Giorgio (2002), *L'Ouvert: De l'homme et de l'animal*, trad. J. Gayraud, Paris, Payot et Rivages.
- Ariel de Vidas, Anath (2002), « A Dog's Life among the Teenek Indians (Mexico): Animals' Participation in the Classification of Self and Other », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n.s., n° 8, p. 531-550.
- Austin, J. L. (1970 [1962]), *Quand dire, c'est faire*, trad. G. Lane, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Essais ».
- Avendaño, Joaquín de (1985 [1861]), *Imagen del Ecuador: Economía y sociedad vistas por un viajero del siglo XIX*, Quito, Équateur, Corporación Editora Nacional.
- Bateson, Gregory (2000a), « Form, Substance, and Difference », in *Steps to an Ecology of Mind*, Chicago, University of Chicago Press, p. 454-471.
- (2000b), « Pathologies of Epistemology », in *Steps to an Ecology of Mind*, Chicago, University of Chicago Press, p. 486-495.
- (2000c), *Steps to an Ecology of Mind*, Chicago, University of Chicago Press.
- (2000d), « Style, Grace, and Information in Primitive Art », in *Steps to an Ecology of Mind*, Chicago, University of Chicago Press, p. 128-152.
- (2000e), « A Theory of Play and Fantasy », in *Steps to an Ecology of Mind*, Chicago, University of Chicago Press, p. 177-193.
- (2002), *Mind and Nature: A Necessary Unity*, Creskill, NJ, Hampton Press.
- Bennett, Jane (2001), *The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossings, and Ethics*, Princeton, Princeton University Press.
- (2010), *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham, Duke University Press.
- Benveniste, Émile (1966), « La nature des pronoms », in *Problèmes de linguistique générale 1*, Paris, Gallimard, coll. « Tel ».

- Berger, John (2011 [2009]), *Pourquoi regarder les animaux?*, trad. K. Berger Andreadakis *et al.*, Genève, Héros-Limite, coll. « Feuilles d'Herbe ».
- Bergson, Henri (1959 [1907]), « L'évolution créatrice », in *Œuvres*, Paris, Presses universitaires de France.
- Berlin, Brent (1992), *Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*, Princeton, Princeton University Press.
- Berlin, Brent et O'Neill, John P. (1981), « The Pervasiveness of Onomatopoeia in Aguaruna and Huambisa Bird Names », *Journal of Ethnobiology*, 1(2), p. 238-261.
- Blomberg, Rolf (1957), *The Naked Aucas: An Account of the Indians of Ecuador*, F. H. Lyon, trad. Fair Lawn, Essential Books.
- Borges, Jorge Luis (1983 [1960]), « Funes ou la mémoire », trad. P. Verdevoye, in *Fictions*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », p. 109-118.
- Brockway, Lucile (1979), *Science and Colonial Expansion: The Role of the British Royal Botanic Gardens*, New York, Academic Press.
- Buber, Martin (2000), *I and Thou*, New York, Scribner.
- Bunker, Stephen G. (1985), *Underdeveloping the Amazon: Extraction, Unequal Exchange, and the Failure of the Modern State*, Urbana, University of Illinois Press.
- Butler, Judith (2002 [1997]), *La vie psychique du pouvoir*, trad. B. Mattheussent, Paris, Éditions Léo Sheer, coll. « Non & Non ».
- Camazine, Scott (2001), *Self-Organization in Biological Systems*, Princeton, Princeton University Press.
- Campbell, Alan Tormaid (1989), *To Square with Genesis: Causal Statements and Shamanic Ideas in Wayâpi*, Iowa City, University of Iowa Press.
- Candea, Matei (2010), « Debate: Ontology Is Just Another Word for Culture », *Critique of Anthropology*, n° 30 (2), p. 172-179.
- Capps, Lisa et Ochs, Elinor (1995), *Constructing Panic: The Discourse of Agoraphobia*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Carrithers, Michael (2010), « Debate: Ontology Is Just Another Word for Culture », *Critique of Anthropology*, n° 30 (2), p. 156-168.
- Cavell, Stanley (2005), *Philosophy the Day after Tomorrow*, Cambridge, Belknap Press.
- (2008), *Philosophy and Animal Life*, New York, Columbia University Press.
- Chakrabarty, Dipesh (1997), « The Time of History and the Times of Gods », in *The Politics of Culture in the Shadow of Capital*, éd. L. Lowe et D. Lloyd, Durham, NC, Duke University Press, p. 35-60.
- (2009 [2000]), *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, trad. O. Ruchet et N. Vieillescazes, Paris, Éditions Amsterdam.
- Choy, Timothy K., *et al.* (2009), « A New Form of Collaboration in Cultural Anthropology: Matsutake Worlds », *American Ethnologist*, n° 36 (2), p. 380-403.
- Chuquín, Carmen et Salomon, Frank (1992), *Runa Shimi: A Pedagogical Grammar of Imbabura Quichua*, Madison, Latin American and Iberian Studies Program, University of Wisconsin–Madison.
- Cleary, David (2001), « Toward an Environmental History of the Amazon: From Prehistory to the Nineteenth Century », *Latin American Research Review*, n° 36 (2), p. 64-96.

- Colapietro, Vincent M. (1989), *Peirce's Approach to the Self: A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*, Albany, State University of New York Press.
- Cole, Peter (1985), *Imbabura Quechua*, Londres, Croom Helm.
- Colini, G. A. (1883), « Collezione Etnologica degli Indigeni dell' Alto Amazzoni Acquistata dal Museo Preistorico-Etnografi co di Roma », *Bollettino della Società Geografica Italiana*, anno XVII, vol. XX, sér. II, vol. VIII, p. 287-310, 353-383.
- Conklin, Beth A. (2001), *Consuming Grief: Compassionate Cannibalism in an Amazonian Society*, Austin, University of Texas Press.
- Conklin, Beth A. et Graham, Laura R. (1995), « The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics », *American Anthropologist*, n° 97(4), p. 695-710.
- Coppinger, Raymond et Coppinger, Lorna (2002), *Dogs: A New Understanding of Canine Origin, Behavior, and Evolution*, Chicago, University of Chicago Press.
- Cordova, Manuel (1995), *Amazonian Indians and the Rubber Boom*, in *The Peru Reader: History, Culture, Politics*, éd. O. Starn, C. I. Degregori et R. Kirk, Durham, Duke University Press, p. 203-214.
- Csordas, Thomas J. (1999), « The Body's Career in Anthropology », in *Anthropological Theory Today*, éd. H. L. Moore, Cambridge, Polity Press, p. 172-205.
- Cunha, Manuela Carneiro da (1998), « Pontos de vista sobre a floresta amazônica: Xamanismo e tradução », *Mana*, 4 (1), p. 7-22.
- Daniel, E. Valentine (1996), *Charred Lullabies: Chapters in an Anthropology of Violence*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Dante Alighieri (1880 [1472]) *La Divine comédie*, trad. Artaud de Montor, Paris, Garnier Frères.
- de la Cadena, Marisol (2010), « Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond "Politics" », *Cultural Anthropology*, n° 25(2), p. 334-370.
- de Ortuera, Toribio (1989 [1581-1585]), « Jornada del río Marañon, con todo lo acacido en ella y otras cosas notables dignas de ser sabidas, acacidas en las Indias occidentales », in *La Gobernación de los Quijos (1559-1621)*, éd. C. Landázuri, Iquitos, Pérou, IAP-CETA, p. 357-380.
- Deacon, Terrence W. (1997), *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Brain*, New York, Norton.
- (2003), « The Hierarchic Logic of Emergence: Untangling the Interdependence of Evolution and Self-Organization », in *Evolution and Learning: The Baldwin Effect Reconsidered*, éd. B. Weber et D. Depew, Cambridge, MIT Press, p. 273-308.
- (2006), « Emergence: The Hole at the Wheel's Hub », in *The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, éd. P. Clayton et P. Davies, Oxford, Oxford University Press, p. 111-150.
- (2012), *Incomplete Nature: How Mind Emerged from Matter*, New York, Norton.
- Dean, Warren (1987), *Brazil and the Struggle for Rubber: A Study in Environmental History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Deleuze, Gilles et Guattari, Félix (1980), *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Denevan, William M. (1992), « The Pristine Myth: The Landscape of the Americas in 1492 », *Annals of the Association of American Geographers*, n° 82(3), p. 369-385.

- Dennett, Daniel Clement (1996), *Kinds of Minds: Toward an Understanding of Consciousness*, New York, Basic Books.
- Derrida, Jacques (2008), *L'animal que donc je suis*, Paris, Éditions Galilée.
- Descola, Philippe (1989), «Head-Shrinkers versus Shrinks: Jivaroan Dream Analysis», *Man*, n. s., n° 24, p. 439-450.
- (1986), *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- (1993), *Les Lances du crépuscule. Relations jivaros. Haute-Amazone*, Paris, Plon, coll. Terre Humaine.
- (2005), *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- Diamond, Cora (2008), «The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy», in *Philosophy and Animal Life*, éd. Stanley Cavell et al., New York, Columbia University Press, p. 43-89.
- Duranti, Alessandro et Goodwin, Charles (1992), *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Durkheim, Émile (2010 [1894]), *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, coll. «Champs Classiques».
- Ellen, Roy (1999), «Categories of Animality and Canine Abuse: Exploring Contradictions in Nuau Social Relationships with Dogs», *Anthropos*, n° 94, p. 57-68.
- Emerson, Ralph Waldo (1847), «The Sphinx», in *Poems*, Boston, James Munroe and Co.
- Emmons, Louise H. (1990), *Neotropical Rainforest Mammals: A Field Guide*, Chicago, University of Chicago Press.
- Evans-Pritchard, E. E. (1994 [1940]), *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions d'un peuple nilote*, trad. L. Évrard, Paris, Gallimard, coll. «Tel».
- Fausto, Carlos (2007), «Feasting on People: Eating Animals and Humans in Amazonia», *Current Anthropology*, 48 (4), p. 497-530.
- Feld, Steven (1990), *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Figueroa, Francisco de (1986 [1661]), *Informes de Jesuitas en el Amazonas*, Iquitos, Pérou, IIAP-CETA.
- Fine, Paul (2004), *Herbivory and Evolution of Habitat Specialization by Trees in Amazonian Forests*, thèse de doctorat, University of Utah.
- Fine, Paul, Mesones, Italo et Coley, Phyllis D. (2004), «Herbivores Promote Habitat Specialization in Trees in Amazonian Forests», *Science*, n° 305, p. 663-665.
- Foucault, Michel (1970), *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, nrf Gallimard.
- Freud, Sigmund (2012 [1900]), *L'Interprétation du rêve*, trad. J. Altounian, P. Cotet, R. Lainé et al., Paris, Presses universitaires de France, coll. «Quadrige».
- (2001 [1901]), *Psychopathologie de la vie quotidienne*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Payot, coll. Petite Bibliothèque Payot.
- (1985 [1919]), *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, trad. B. Féron, Paris, Gallimard, coll. «Folio Essais».
- Gell, Alfred (2009 [1998]), *L'Art et ses agents, une théorie anthropologique*, trad. S. et O. Renaut, Dijon, Les Presses du Réel, coll. «Fabula».

- Gianotti, Emilio (1997), *Viajes por el Napo: Cartas de un misionero (1924-1930)*, trad. M. Victoria de Vela, Quito, Équateur, Ediciones Abya-Yala.
- Ginsberg, Allen (1961), *Kaddish, and Other Poems, 1958-1960*, San Francisco, City Lights Books.
- Gow, Peter (1996), «River People: Shamanism and History in Western Amazonia», in *Shamanism, History, and the State*, éd. C. Humphrey et N. Thomas, Ann Arbor, University of Michigan Press, p. 90-113.
- (2001), *An Amazonian Myth and Its History*, Oxford, Oxford University Press.
- Graeber, David (2001), *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*, New York, Palgrave.
- Hage, Ghassan (2012), «Critical Anthropological Thought and the Radical Political Imaginary Today», *Critique of Anthropology*, n° 32 (3), p. 285-308.
- Haraway, Donna (1999), «Situating Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective», in *The Science Studies Reader*, éd. M. Biagioli, New York, Routledge, p. 172-201.
- (2010 [2003]), *Manifeste des espèces de compagnie. Chiens, humains et autres partenaires*, trad. Jérôme Hansen, Paris, Éditions de l'éclat, coll. «Terra cognita».
- (2008), *When Species Meet*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Hare, Brian, et al. (2002), «The Domestication of Social Cognition in Dogs», *Science*, n° 298, p. 1634-1636.
- Hemming, John (1987), *Amazon Frontier: The Defeat of the Brazilian Indians*, Londres, Macmillan.
- Hertz, Robert (2015 [1909]), «La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse», in *Sociologie religieuse et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. «Quadrige».
- Heymann, Eckhard W. et Buchanan-Smith, Hannah M. (2000), «The Behavioural Ecology of Mixed Species of Callitrichine Primates», *Biological Review*, n° 75, p. 169-190.
- Hill, Jonathan D. (1988), «Introduction: Myth and History», in *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, éd. J. D. Hill, Urbana, University of Illinois Press, p. 1-18.
- Hilty, Steven L. et Brown, William L. (1986), *A Guide to the Birds of Colombia*, Princeton, Princeton University Press.
- Hoffmeyer, Jesper (1996), *Signs of Meaning in the Universe*, Bloomington, Indiana University Press.
- (2008), *Biosemiotics: An Examination into the Signs of Life and the Life of Signs*, Scranton, PA, University of Scranton Press.
- Hogue, Charles L. (1993), *Latin American Insects and Entomology*, Berkeley, University of California Press.
- Holbraad, Martin (2010), «Debate: Ontology Is Just Another Word for Culture», *Critique of Anthropology*, n° 30 (2), p. 179-185.
- Hudelson, John Edwin (1987), *La cultura quichua de transición: Su expansión y desarrollo en el Alto Amazonas*, Quito, Museo Antropológico del Banco Central del Ecuador (Guayaquil), Ediciones Abya-Yala.
- Ingold, Tim (2000), *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres, Routledge.
- Irvine, Dominique (1987), *Resource Management by the Runa Indians of the Ecuadorian Amazon*, thèse de doctorat, Stanford University.

- Janzen, Daniel H. (1970), «Herbivores and the Number of Tree Species in Tropical Forests», *American Naturalist*, n° 104 (904), p. 501-528.
- (1974), «Tropical Blackwater Rivers, Animals, and Mast Fruiting by the Diptero-rosaceae», *Biotropica*, n° 6 (2), p. 69-103.
- Jiménez de la Espada, D. Marcos (1928), «Diario de la expedición al Pacífico», *Boletín de la Real Sociedad Geográfica*, n° 68 (1-4), p. 72-103, 142-193.
- Jouanen, José (1977), *Los Jesuitas y el Oriente ecuatoriano (Monografía Histórica)*, 1868-1898, Guayaquil, Équateur, Editorial Arquidiocesana.
- Keane, Webb (2003), «Semiotics and the Social Analysis of Material Things», *Language and Communication*, n° 23, p. 409-425.
- Kilian-Hatz, Christa (2001), «Universality and Diversity: Ideophones from Baka and Kxoe», in *Ideophones*, éd. F. K. E. Voeltz et C. Kilian-Hatz, Amsterdam, John Benjamin, p. 155-163.
- Kirksey, S. Eben et Helmreich, Stefan (2010), «The Emergence of Multispecies Ethnography», *Cultural Anthropology*, n° 25 (4), p. 545-575.
- Kockelman, Paul (2011), «Biosemiosis, Technocognition, and Sociogenesis: Selection and Significance in a Multiverse of Sieving and Serendipity», *Current Anthropology*, n° 52 (5), p. 711-739.
- Kohn, Eduardo (1992), *La cultura médica de los Runas de la región amazónica ecuatoriana*, Quito, Ediciones Abya-Yala.
- (2002a), «Infidels, Virgins, and the Black-Robed Priest: A Backwoods History of Ecuador's Montaña Region», *Ethnohistory*, 49 (3), p. 545-582.
- (2002b), *Natural Engagements and Ecological Aesthetics among the Ávila Runa of Amazonian Ecuador*, thèse de doctorat, University of Wisconsin.
- (2005), «Runa Realism: Upper Amazonian Attitudes to Nature Knowing», *Ethnos*, n° 70 (2), p. 179-196.
- (2007), «How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Trans-species Engagement», *American Ethnologist*, n° 34 (1), p. 3-24.
- (2008), «Comment on Alexei Yurchak's "Necro-Utopia"», *Current Anthropology*, n° 49 (2), p. 216-217.
- Kull, Kalevi, et al. (2009), «Theses on Biosemiotics: Prolegomena to a Theoretical Biology», *Biological Theory*, n° 4 (2), p. 167-173.
- Latour, Bruno (1989), *La Science en action*, Paris, La Découverte.
- (1991), *Nous n'avons jamais été modernes. Un essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.
- (2004 [1999]), *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte.
- (2006), *Changer de société, refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte.
- Law, John et Mol, Annemarie (2008), «The Actor-Enacted: Cumbrian Sheep in 2001», in *Material Agency*, éd. C. Knappett et M. Lambros, Berlin, Springer, p. 57-77.
- Lévi-Strauss, Claude (1962), *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.
- (1964), *Mythologiques 1: Le cru et le cuit*, Paris, Plon.
- Lévy-Bruhl, Lucien (1910), *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Presses universitaires de France.
- Macdonald, Theodore, Jr. (1979), *Processes of Change in Amazonian Ecuador: Quijos Quichua Become Cattlemen*, thèse de doctorat, University of Illinois, Urbana.

- Magnin, Juan (1988 [1740]), «Breve descripción de la provincia de Quito, en la América meridional, y de sus misiones...», in *Noticias auténticas del famoso río Marañón*, éd. J. P. Chaumeil, Iquitos, Pérou, IIAP-CETA, p. 463-492.
- Mannheim, Bruce (1991), *The Language of the Inka since the European Invasion*, Austin, University of Texas Press.
- Margulis, Lynn et Sagan Dorion (2002), *Acquiring Genomes: A Theory of the Origins of Species*, New York, Basic Books.
- Maroni, Pablo (1988 [1738]), *Noticias auténticas del famoso río Marañón*, éd. J. P. Chaumeil, Iquitos, Pérou, IIAP-CETA.
- Marquis, Robert J. (2004), «Herbivores Rule», *Science*, 305, p. 619-621.
- Martín, Bartolomé (1989 [1563]), «Provanza del Capitan Bartolomé Martín», in *La Gobernación de los Quijos*, éd. C. Landázuri, Iquitos, Pérou, IIAP-CETA, p. 105-138.
- Mauss, Marcel (2012 [1925]), *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, Presses universitaires de France.
- McFall-Ngai, Margaret, et al. (2013), «Animals in a Bacterial World: A New Imperative for the Life Sciences», *Proceedings of the National Academy of Science*, 110 (9), p. 3229-3336.
- McGuire, Tamara L. et Winemiller, Kirk O. (1998), «Occurrence Patterns, Habitat Associations, and Potential Prey of the River Dolphin, *Inia geoffrensis*, in the Cinaruco River, Venezuela», *Biotropica*, n° 30 (4), p. 625-638.
- Mercier, Juan Marcos (1979), *Nosotros los Napu-Runas: Napu Runapa Rimay, mitos e historia*, Iquitos, Pérou, Publicaciones Ceta.
- Moran, Emilio F. (1993), *Through Amazonian Eyes: The Human Ecology of Amazonian Populations*, Iowa City, University of Iowa Press.
- Mullin, Molly et Cassidy, Rebecca (2007), *Where the Wild Things Are Now: Domestication Reconsidered*, Oxford, Berg.
- Muratorio, Blanca (1987), *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo, 1850-1950*, Quito, Ediciones Abya-Yala.
- Nadasdy, Paul (2007), «The Gift in the Animal: The Ontology of Hunting and Human-Animal Sociality», *American Ethnologist*, n° 34 (1), p. 25-43.
- Nagel, Thomas (1974), «What Is It Like to Be a Bat?», *Philosophical Review*, n° 83 (4), p. 435-450.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1995 [1878]), *Humain, trop humain. Un livre pour les esprits libres*, trad. R. Rovini, Paris, Gallimard, coll. «Folio Essais».
- Nuckolls, Janis B. (1996), *Sounds Like Life: Sound-Symbolic Grammar, Performance, and Cognition in Pastaza Quechua*, New York, Oxford University Press.
- (1999), «The Case for Sound Symbolism», *Annual Review of Anthropology*, 28, p. 225-252.
- Oakdale, Suzanne (2002), «Creating a Continuity between Self and Other: First-Person Narration in an Amazonian Ritual Context», *Ethos*, n° 30 (1-2), p. 158-175.
- Oberem, Udo (1980), *Los Quijos: Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente ecuatoriano*, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología.
- Ochoa, Todd Ramón (2007), «Versions of the Dead: Kalunga, Cuban-Kongo Materiality, and Ethnography», *Cultural Anthropology*, n° 22 (4), p. 473-500.
- Ordóñez de Cevallos, Pedro (1989 [1614]), «Historia y viaje del mundo», in *La Gobernación de los Quijos (1559-1621)*, Iquitos, Pérou, IIAP-CETA.

- Orr, Carolyn et Hudelson, John E. (1971), *Cuillurguna: Cuentos de los Quichuas del Oriente ecuatoriano*, Quito, Houser.
- Orr, Carolyn et Wrisley, Betsy (1981), *Vocabulario quichua del Oriente*, Quito, Instituto Lingüístico de Verano.
- Orton, James (1876), *The Andes and the Amazon; Or, Across the Continent of South America*, New York, Harper and Brothers.
- Osculati, Gaetano (1990), *Esplorazione delle regioni equatoriali lungo il Napo ed il Fiume delle Amazzoni: Frammento di un viaggio fatto nell due Americhe negli anni 1846-47-48*, Turin, Italy, Il Segnalibro.
- Overing, Joanna (2000), «The Efficacy of Laughter: The Ludic Side of Magic within Amazonian Sociality», in *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, éd. J. Overing et A. Passes, Londres, Routledge, p. 64-81.
- Overing, Joanna et Passes, Alan, éd. (2000), *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, Londres, Routledge.
- Parmentier, Richard J. (1994), *Signs in Society: Studies in Semiotic Anthropology*, Bloomington, Indiana University Press.
- Pedersen, David (2008), «Brief Event: The Value of Getting to Value in the Era of “Globalization”», *Anthropological Theory*, n° 8(1), p. 57-77.
- Peirce, Charles S. (1931), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- (1992a), *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, vol. 1 (1867-1893), Bloomington, Indiana University Press.
- (1992b), «A Guess at the Riddle», in *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, vol. 1 (1867-1893), éd. N. Houser et C. Kloesel, Bloomington, Indiana University Press, p. 245-79.
- (1992c), «The Law of Mind», in *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, vol. 1 (1867-1893), éd. N. Houser et C. Kloesel, Bloomington, Indiana University Press, p. 312-333.
- (1992d), «Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man», in *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, vol. 1 (1867-1893), éd. N. Houser et C. Kloesel, Bloomington, Indiana University Press, p. 11-27.
- (1998a), *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, vol. 2 (1893-1913), éd. Peirce Edition Project, Bloomington, Indiana University Press.
- (1998b), «Of Reasoning in General», in *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, vol. 2 (1893-1913), éd. Peirce Edition Project, Bloomington, Indiana University Press, p. 11-26.
- (1998c), «A Sketch of Logical Critics», in *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, vol. 2 (1893-1913), éd. Peirce Edition Project, Bloomington, Indiana University Press, p. 451-462.
- (1998d), «What Is a Sign?», in *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, vol. 2 (1893-1913), éd. Peirce Edition Project, Bloomington, Indiana University Press, p. 4-10.
- Pickering, Andrew (1999), «The Mangle of Practice: Agency and Emergence in the Sociology of Science», in *The Science Studies Reader*, éd. M. Biagioli, New York, Routledge, p. 372-393.
- Porras, Pedro I. (1955), *Recuerdos y anécdotas del Obispo Josefi no Mons. Jorge Rossi segundo vicario apostólico del Napo*, Quito, Editorial Santo Domingo.

- (1979), «The Discovery in Rome of an Anonymous Document on the Quijo Indians of the Upper Napo, Eastern Ecuador», in *Peasants, Primitives, and Proletariats: The Struggle for Identity in South America*, éd. D. L. Browman et R. A. Schwartz, La Haye, Mouton, p. 13-47.
- Raffles, Hugh (2002), *In Amazonia: A Natural History*, Princeton, Princeton University Press.
- (2010), *Insectopedia*, New York, Pantheon Books.
- Ramírez Dávalos, Gil (1989 [1559]), «Información hecha a pedimiento del procurador de la ciudad de Baeça...», in *La Gobernación de los Quijos*, éd. C. Landázuri, Iquitos, Pérou, IAP-CETA, p. 33-78.
- Rappaport, Roy A. (1999), *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Reeve, Mary-Elizabeth (1988), «Cauchu Uras: Lowland Quichua Histories of the Amazon Rubber Boom», in *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, éd. J. D. Hill, Urbana, University of Illinois Press, p. 20-34.
- Requena, Francisco (1903 [1779]), *Mapa que comprende todo el distrito de la Audiencia de Quito*, Quito, Emilia Ribadeneira.
- Riles, Annelise (2000), *The Network Inside Out*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Rival, Laura (1993), «The Growth of Family Trees: Understanding Huaorani Perceptions of the Forest», *Man*, n.s., n° 28, p. 635-652.
- Rofel, Lisa (1999), *Other Modernities: Gendered Yearnings in China after Socialism*, Berkeley, University of California Press.
- Rogers, Mark (1995), *Images of Power and the Power of Images*, thèse de doctorat, University of Chicago.
- Sahlins, Marshall (1976), *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- (1995), *How «Natives» Think: About Captain Cook, for Example*. Chicago, University of Chicago Press.
- Salomon, Frank (2004), *The Cord Keepers: Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village*, Durham, Duke University Press.
- Sapir, Edward (1951 [1929]), «A Study in Phonetic Symbolism», in *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture, and Personality*, éd. D. G. Mandelbaum, Berkeley, University of California Press, p. 61-72.
- Saussure, Ferdinand de (2005 [1916]), *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot.
- Savage-Rumbaugh, E. Sue (1986), *Ape Language: From Conditioned Response to Symbol*, New York, Columbia University Press.
- Savolainen, Peter, et al. (2002), «Genetic Evidence for an East Asian Origin of Domestic Dogs», *Science*, n° 298, p. 1610-1613.
- Schaik, Carel P. van, Terborgh, John W. et Wright, S. Joseph (1993), «The Phenology of Tropical Forests: Adaptive Significance and Consequences for Primary Consumers», *Annual Review of Ecology and Systematics*, n° 24, p. 353-377.
- Schwartz, Marion (1997), *A History of Dogs in the Early Americas*, New Haven, Yale University Press.
- Silverman, Kaja (2009), *Flesh of My Flesh*, Stanford, Stanford University Press.
- Silverstein, Michael (1995), «Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description», in *Language, Culture, and Society*, éd. B. G. Blount, Prospect Heights, Waveland Press, p. 187-221.

- Simson, Alfred (1878), «Notes on the Záparos», *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, n° 7, p. 502-510.
- (1880), «Notes on the Jivaros and Canelos Indians», *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 9, p. 385-394.
- Singh, Bhriyupati (2012), «The Headless Horseman of Central India: Sovereignty at Varying Thresholds of Life», *Cultural Anthropology*, n° 27 (2), p. 383-407.
- Slater, Candace (2002), *Entangled Edens: Visions of the Amazon*, Berkeley, University of California Press.
- Smuts, Barbara (2001), «Encounters with Animal Minds», *Journal of Consciousness Studies*, n° 8 (5-7), p. 293-309.
- Stevenson, Lisa (2012), «The Psychic Life of Biopolitics: Survival, Cooperation, and Inuit Community», *American Ethnologist*, n° 39 (3), p. 592-613.
- Stoller, Paul (1997), *Sensuous Scholarship*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Strathern, Marilyn (1980), «No Nature: No Culture: The Hagen Case», in *Nature, Culture, and Gender*, éd. C. MacCormack et M. Strathern, Cambridge, University of Cambridge Press, p. 174-222.
- (1988), *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.
- (1995), *The Relation: Issues in Complexity and Scale*, vol. 6, Cambridge, Prickly Pear Press.
- (2004 [1991]), *Partial Connections*, Walnut Creek, AltaMira Press.
- Suzuki, Shunryu (2001), *Zen Mind, Beginner's Mind*, New York, Weatherhill.
- Taussig, Michael (1987), *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago, University of Chicago Press.
- Taylor, Anne Christine (1993), «Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory among the Jivaro», *Man*, n.s., n° 28, p. 653-678.
- (2009 [1996]), «Le corps de l'âme et ses états. Être et mourir en Amazonie», trad. O. Allard, *Terrain*, n° 52, p. 38-49.
- (1999), «The Western Margins of Amazonia From the Early Sixteenth to the Early Nineteenth Century», in *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, éd. F. Salomon et S. B. Schwartz, Cambridge, Cambridge University Press, p. 188-256.
- Tedlock, Barbara (1992), «Dreaming and Dream Research», in *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*, éd. B. Tedlock, Santa Fe, NM, School of American Research Press, p. 1-30.
- Terborgh, John (1990), «Mixed Flocks and Polyspecific Associations: Costs and Benefits of Mixed Groups to Birds and Monkeys», *American Journal of Primatology*, n° 21 (2), p. 87-100.
- Tsing, Anna Lowenhaupt (2012), «On Nonscalability: The Living World Is Not Amenable to Precision-Nested Scales», *Common Knowledge*, n° 18 (3), p. 505-524.
- Turner, Terence (1988), «Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society», in *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, éd. J. D. Hill, Urbana, University of Illinois Press, p. 235-281.
- (2007), «The Social Skin», in *Beyond the Body Proper*, éd. M. Lock et J. Farquhar, Durham, Duke University Press, p. 83-103.
- Tylor, Edward B. (1871), *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, Londres, J. Murray.

- Urban, Greg (1991), *A Discourse-Centered Approach to Culture: Native South American Myths and Rituals*, Austin, University of Texas Press.
- Uzendoski, Michael (2005), *The Napo Runa of Amazonian Ecuador*, Urbana, University of Illinois Press.
- Venkatesan, Soumhya, et al. (2010), «Debate: Ontology Is Just Another Word for Culture», *Critique of Anthropology*, n° 30 (2), p. 152-200.
- Vilaça, Aparecida (2007), «Cultural Change as Body Metamorphosis», in *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*, éd. C. Fausto et M. Heckenberger, Gainesville, University Press of Florida, p. 169-193.
- (2010), *Strange Enemies: Indigenous Agency and Scenes of Encounters in Amazonia*, Durham, Duke University Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1998), «Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n.s., n° 4, p. 469-488.
- (2009), *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris, Presses universitaires de France.
- von Uexküll, Jakob (1965 [1936]), *Mondes animaux et monde humain, suivi de Théorie de la signification*, trad. Ph. Muller, Paris, Denoël.
- Wavrin, Marquis Robert de (1927), «Investigaciones etnográficas: Leyendas tradicionales de los Indios del Oriente ecuatoriano», *Boletín de la Biblioteca Nacional*, n. s., n° 12, p. 325-337.
- Weber, Max (2003 [1919]) «La profession et la vocation de savant», in *Le savant et le politique*, trad. C. Colliot-Thélène, Paris, La Découverte, p. 61-110.
- (2000 [1920]) *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. I. Kalinowski, Paris, Flammarion, coll. «Champs».
- Weismantel, Mary J. (2001), *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes*, Chicago, University of Chicago Press.
- White, Richard (1991), *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Whitten, Norman E. (1976), *Sacha Runa: Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*, Urbana, University of Illinois Press.
- (1985), *Sicungu Runa: The Other Side of Development in Amazonian Ecuador*, Urbana, University of Illinois Press.
- Willerslev, Rane (2007), *Soul Hunters: Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*, Berkeley, University of California Press.
- Wills, Christopher, et al. (1997), «Strong Density and Diversity-Related Effects Help to Maintain Tree Species Diversity in a Neotropical Forest», *Proceedings of the National Academy of Science*, n° 94, p. 1252-1257.
- Yurchak, Alexei (2006), *Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- (2008), «Necro-Utopia», *Current Anthropology*, n° 49 (2), p. 199-224.