

Université de Montréal

**L'ontologie du non-humain en Amazonie selon les écrits de Philippe Descola et
d'Eduardo Viveiros de Castro**

Par

Aude Leroux-Chartré

Département d'anthropologie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales

en vue de l'obtention du grade de Maître ès science (M. Sc.)

en anthropologie

Août 2014

©, Aude Leroux-Chartré, 2014

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

**L'ontologie du non-humain en Amazonie selon les écrits de Philippe Descola et
d'Eduardo Viveiros de Castro**

Présenté par :
Aude Leroux-Chartré

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Mme Marie-Pierre Bousquet

Président-rapporteur

M. Robert Crépeau

Directeur de recherche

Mme Anne-Marie Colpron

Membre du jury

Résumé

Le non-humain et son ontologie sont définis dans ce mémoire en fonction des écrits de Philippe Descola et d'Eduardo Viveiros de Castro, deux figures-clés en anthropologie contemporaine sur l'Amazonie. L'animisme de Descola prête aux non-humains une intériorité humaine et les différencie par leur corps. Le perspectivisme de Viveiros de Castro, quant à lui, suppose que les points de vue différents créent des mondes et établissent ce qui est humain ou non. L'humain correspond au sujet cosmologique à la position pronominale de la première personne du singulier, ou « *I* », au sein d'une relation. De la sorte, un non-humain se perçoit comme un humain à cette position pronominale « *I* » et voit l'Autre à la position pronominale « *it* », position du non-humain. Dans ces deux ontologies, le non-humain est conçu comme une personne capable d'agir dans les mondes. La diversité des êtres inclus dans cette ontologie relationnelle est démontrée par des illustrations provenant de l'ethnographie achuar et araweté de ces deux auteurs. Puis, les relations de parenté, d'alliance et de prédation que les non-humains tissent entre eux et avec les humains exposent l'homologie des rapports non-humains avec les rapports humains. Finalement, l'analyse des méthodes de communication entre le non-humain et l'humain élucide comment la reconnaissance du non-humain dans une communication permet le traitement de ces êtres en tant qu'humains. Le non-humain ne serait donc pas un sujet permanent, mais temporaire le moment de l'interaction.

Mots-clés : non-humain, ontologie, animisme, perspectivisme, Amazonie, Achuar, Araweté, autochtone

Abstract

The non-human and its ontology are defined in this paper based on the writings of Philippe Descola and Eduardo Viveiros de Castro, two key figures in contemporary anthropology concerning the Amazon. Animism, according to Descola, grants a human interiority to non-humans and differentiates them by their bodies. Viveiros de Castro's perspectivism, meanwhile, assumes that various points of view create different worlds and establish what is human and what is not. The human corresponds, then, to the cosmological reflexive pronoun "I" in a relationship. Thus, a non-human perceives itself as a human and sees the Other to the impersonal pronoun "it", the position of the non-human. In both ontologies, the non-human is conceived as a person capable of acting in the worlds. The diversity of beings included in this relational ontology is illustrated with the ethnography of these two authors regarding the Achuar and the Araweté. Also, relationships of kinship, alliance and predation weaved among the non-humans and with the humans exhibit a homology based on human relationships. Finally, the analysis of the various methods of communication between non-humans and humans elucidates how the recognition of non-humans in a communication addresses them as humans. The non-human is therefore not a permanent subject, but a temporary one during the interaction.

Keywords: non-human, ontology, animism, perspectivism, the Amazon, Achuar, Araweté, indigenous

Tables des matières

Résumé	iv
Abstact	v
Liste des figures	x
Dédicace	xi
Remerciements	xii
Introduction	13
Méthodologie	14
Plan du mémoire	16
Bref historique du non-humain	19
L’ancien animisme et le non-humain des « primitifs ».....	20
Edward Tylor	21
Parenthèse lévi-straussienne et le non-humain « bon à penser »	24
Le nouvel animisme et le non-humain relationnel.....	27
Alfred I. Hallowell	27
Le non-humain animiste et perspectiviste en Amazonie	30
Philippe Descola	31
Eduardo Viveiros de Castro	34
Autres théories et critiques de l’animisme et du perspectivisme	38
Le non-humain en anthropologie socioculturelle	39
Considérations finales.....	41
Êtreté : le corps, l’âme et la personne	42
L’êtreté selon les écrits de Descola.....	44
Le corps et l’âme chez les Achuar	45
La personne chez les Achuar	47
L’êtreté selon les écrits de Viveiros de Castro.....	49

Le corps et l'âme chez les Araweté	50
La personne chez les Araweté.....	51
Considérations finales.....	52
Critique 1 : Ignorance du genre-sexe dans le traitement de la personne	53
Critique 2 : Ignorance de la mortalité et des actions quotidiennes	54
Espèces – Qui sont les non-humains?	56
Espèces non-humaines chez les Achuar	57
Classification animale.....	58
Classification végétale	61
Classification autre dite surnaturelle.....	62
Espèces non-humains chez les Araweté	65
Classification animale.....	66
Classification autre dite surnaturelle.....	67
Considérations finales.....	71
Relations de parenté, d'alliance et de prédation avec et chez le non-humain – Les positions définies	73
Relations de parenté.....	75
Relations d'amitié et d'alliance	77
Relations de prédation, d'hostilité et de guerre	78
Relations de parenté, d'alliance et de prédation avec et chez le non-humain selon les écrits de Descola	80
Relation de parenté dans les écrits de Descola	80
Chez les Achuar	81
Relations d'amitié et d'alliance dans les écrits de Descola	85
Chez les Achuar	86
Relations de prédation, d'hostilité et de guerre dans les écrits de Descola	89
Chez les Achuar	90

Synthèse	92
Relations de parenté, d’alliance et de prédation avec et chez le non-humain selon les écrits de Viveiros de Castro	94
Relation de parenté dans les écrits de Viveiros de Castro	94
Chez les Araweté	96
Relations d’amitié et d’alliance dans les écrits de Viveiros de Castro	97
Chez les Araweté	98
Relations de prédation, d’hostilité et de guerre dans les écrits de Viveiros de Castro	100
Chez les Araweté	100
Synthèse	103
Considérations finales sur les relations de parenté, d’alliance et de prédation avec et chez le non-humain.....	105
Critique 1 : la temporalité	106
Critique 2 : les contre-exemples	107
De la communication avec et chez le non-humain	110
Communication avec le non-humain chez Descola	111
Communication avec le non-humain chez Viveiros de Castro.....	111
Pérégrinations et voyages de l’âme.....	112
Rêve	112
Chez les Achuar	113
Chez les Araweté	115
Sous l’influence de substances hallucinogènes.....	116
Le <i>natem</i> chez les Achuar	116
Le tabac chez les Araweté.....	116
Communication verbalisée avec le non-humain	117
<i>Anents</i> chez les Achuar	118
Chants chez les Araweté	119

Considérations finales.....	120
Critique 1 : L’idiome de la parenté dans le rapport de la communication avec le non- humain ou l’émergence du sujet non-humain.....	121
Critique 2 : L’auteur et la traduction - Qui parle dans les <i>anents</i> et les chants chamaniques?.....	122
Conclusion	124
Limites	129
L’avenir de la recherche sur le non-humain	129
Bibliographie	130

Liste des figures

Figure 1 - Schéma multilatéral.....97

À mon grand-papa Roger Leroux

(1929-2013)

À ma fille Rosaline,

dont la naissance correspond à la fin de ce projet

Remerciements

Ce projet n'aurait pas abouti sans la participation, le support et l'encouragement d'un bon nombre de personnes et d'organismes. J'aimerais leur témoigner ici toute ma gratitude.

D'abord, je tiens à remercier mon directeur de mémoire, Robert Crépeau, pour ses judicieux conseils, sa générosité et pour avoir cru en mes capacités à mener ce mémoire à terme. Merci au département d'anthropologie et à Andrée Dufour pour m'avoir appuyée sans relâche dans ce projet.

Ensuite, j'aimerais remercier ma famille, en particulier mon conjoint Yannick et ma mère Andrée, pour leur écoute sans pareil et leur support dans les bons moments et les moins bons.

De plus, j'aimerais souligner ma gratitude à de nombreux collègues et amis : Yann et Sophie, Aurélie, Pamela, Émilie, Paul, le groupe de discussion B092014B, l'*AnthroCrew* de l'Université McGill et plusieurs autres. Votre réconfort et nos discussions enrichissantes m'ont été d'un très grand soutien.

Finalement, je remercie le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), la fondation Arsène-David, la Faculté des études supérieures et postdoctorales ainsi que l'Équipe de recherche sur les spiritualités amérindiennes et Inuit (ERSAI) pour leur support financier qui a grandement facilité la bonne réalisation de ce projet.

Introduction

L'Amazonie est peuplée depuis toujours d'une myriade d'êtres possédant une intentionnalité et une capacité à agir dans le monde à l'instar des humains. Ces êtres ou entités – qu'ils soient des animaux, des esprits, des plantes, des dieux, etc. – sont inclus dans les frontières de l'humanité, qui ne se limitent pas aux humains chez les peuples autochtones amazoniens. L'animisme et le perspectivisme sont deux ontologies – étude de l'être, monde figuré dans lequel la pratique est formée ou, encore, manière d'être dans le monde – couramment utilisées afin de décrire cette caractéristique de la cosmologie amazonienne à percevoir ces êtres en tant qu'humains. En effet, suivant l'animisme, redéfini en 2005 par l'anthropologue français Philippe Descola comme étant l'attribution de l'intériorité des humains aux non-humains et la différenciation par leur corps, ces non-humains se perçoivent comme des humains puisqu'ils ont des intériorités, des âmes, des subjectivités semblables à celles des humains, et ce, en dépit d'une différence de corps et de forme. À cela s'ajoute la notion de perspective de l'anthropologue brésilien Eduardo Viveiros de Castro : les non-humains ne voient pas les humains comme des humains, mais comme des non-humains. Il s'agit d'une position au sein d'une relation ; le sujet cosmologique se voit comme un humain, à la position pronominale de la première personne du singulier « *I* », tandis qu'il perçoit l'Autre comme un non-humain à la position pronominale de la troisième personne du singulier « *it* »¹. Ainsi, les relations que les humains entretiennent avec le non-humain reflètent un peu ce qu'ils sont. En explorant ces non-humains et les relations tissées avec ces derniers, il est possible de comprendre davantage en quoi consistent l'humain et ses collectifs.

Ces êtres ont connu au fil des ans diverses appellations : êtres de la nature, entités surnaturelles pour les esprits et les dieux, existants, autres-que-humains, superpersonnes, et plus récemment, non-humains. Plusieurs définitions sur ce mystérieux concept ont été élaborées par Descola et Viveiros de Castro. Cependant, les diverses formes et modalités des non-humains ont fait peu ou prou l'objet d'études détaillées, à l'exception de l'étude sur la communication par l'américaniste Cédric Yvinec, et ce, malgré leur manifestation première et

¹ Les positions pronominales sont employées en anglais, puisque celle de la troisième personne du singulier « *it* » référant à des choses n'existe pas en français et correspond davantage à la notion du non-humain.

concrète dans ces ontologies (Yvinec, 2005 : 41). Le but de ce mémoire va donc en ce sens : problématiser la définition et l'ontologie du non-humain en anthropologie, plus particulièrement en Amazonie où la littérature sur le sujet est riche. Qu'est-ce qu'un non-humain? Qui est un non-humain? Quelles sont les relations tissées entre le non-humain et l'humain? Comment le non-humain communique-t-il? Ce sont de multiples questions auxquelles ce mémoire tentera de répondre.

Méthodologie

Le présent projet de recherche porte sur une analyse comparative et bibliographique des contributions de deux importants auteurs œuvrant en Amazonie : les écrits de Philippe Descola et d'Eduardo Viveiros de Castro. Ces auteurs présentent respectivement l'animisme et le perspectivisme, deux ontologies où tout est susceptible d'apparaître comme humain sous certaines circonstances et où l'on retrouve le non-humain. Ils ont été sélectionnés pour l'influence qu'ils ont eue dans la définition de ces concepts-clés, utilisés à maintes reprises par leurs collègues et leurs héritiers intellectuels. Ils représentent donc la première génération du traitement du non-humain en Amazonie.

Aussi, l'œuvre structuraliste du grand anthropologue français Claude Lévi-Strauss sert de point focal d'interrogation dans cette analyse. Cet auteur présente les animaux, et les non-humains, comme étant « good to think with » afin d'observer les systèmes de classification et de signification des anthropologues et des autochtones (1962b: 89). Il trouve une place, quoiqu'effacée, dans ce mémoire par son importance intellectuelle et les réflexions qu'elle a suscitées chez les deux auteurs centraux. Descola et Viveiros de Castro sont chacun des héritiers de Lévi-Strauss à leur façon.

Pour définir le non-humain et son ontologie, un retour aux textes fondateurs est privilégié, particulièrement *La pensée sauvage* (Lévi-Strauss, 1962), *Le cru et le cuit* (Lévi-Strauss, 1964), *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar* (Descola, 1986), *Les lances du crépuscule: relations Jivaros. Haute Amazonie* (Descola, 1993), *Arawete: Os Deuses Cannibais* (Viveiros de Castro, 1986) et *The Inconstancy of the Indian Soul. The Encounter of Catholics and Cannibals in 16th-Century Brasil* (Viveiros de Castro, 2011). Puisque les données sont déjà analysées et présentées par les auteurs, le non-

humain présenté dans ce mémoire reflètera la conception qu'ont les anthropologues de ce concept, plutôt que la pensée autochtone directement. Ce mémoire a donc une valeur épistémologique.

En plus de présenter théoriquement le non-humain selon les écrits de Philippe Descola et d'Eduardo Viveiros de Castro, le non-humain sera illustré avec leurs données ethnographiques sur les Achuar pour Descola et sur les Araweté pour Viveiros de Castro. Les Achuar sont une population amazonienne jivaro située entre le Pérou et l'Équateur d'environ 4 500 personnes (Descola, 1986 : 16). Ce groupe dit belliqueux, connu pour sa chasse aux têtes réduites, a été le dernier groupe jivaro à être contacté par les blancs. Les Araweté, quant à eux, sont un groupe tupi-guarani d'environ 450 personnes de l'Amazonie brésilienne situé entre les rivières Xingu et Tocantins (Viveiros de Castro, 1992 : 1-2). Ces deux tribus sont réputées pour l'importance du chamanisme dans leur cosmologie ainsi que pour la taxonomie extensive de leur monde surnaturel.

En ce qui a trait à la collecte et l'analyse des données, une grille de collecte de données du corpus mentionné précédemment a été établie dans le logiciel *Filemaker Pro* en fonction de divers thèmes, et ce, dans un but d'analyse par théorisation ancrée. La théorisation ancrée permet de regrouper conceptuellement les données recueillies sans se baser sur une hypothèse préalable avant de trouver une signification aux données. Au niveau de l'analyse, un rubricage a été effectué à partir de ces données thématiques pour former différentes catégories centrales aux cosmologies amazoniennes, plus particulièrement à l'ontologie du non-humain. À travers des généralisations et des comparaisons, il a été possible d'établir les relations entre les thèmes relevés lors de la collecte et les catégories. Un retour rapide aux deux auteurs principaux, Philippe Descola et Eduardo Viveiros de Castro, a permis de s'assurer que les catégories ne laissent pas des thèmes importants de côté. À travers cette analyse, il a été possible d'accéder directement au sens, aux diverses visions et à l'ontologie du non-humain décrits par les anthropologues.

Voici les différentes catégories ontologiques présélectionnées afin de diriger légèrement la collecte et l'analyse des données :

- Personnification ou « personhood » : Cette catégorie expose le statut d'être d'une personne. On y retrouve les notions d'animation, d'agence, de responsabilités et de rôles.
- Composition ou « beinghood » : Cette catégorie se penche sur la composition et la constitution du non-humain, en particulier sur le dualisme physicalité/intériorité ou corps/esprit. Elle s'attarde également sur le processus de fabrication des êtres selon les théories constructiviste et perspectiviste, la subjectivité et la capacité de métamorphose. Les catégories personnification et composition sont regroupées sous la catégorie plus générale d'Êtreté. Cette catégorie générale répond à la question « Qu'est-ce qu'un non-humain? ».
- Espèces : L'inclusion et l'exclusion de différentes espèces – animales, végétales, minérales, phénoménales, immatérielles comme les esprits et les morts, etc. – dans le terme de non-humain, ainsi que les différents degrés ou limites de personnification et de composition, sont considérées dans cette catégorie. Elle répond à la question « Qui est un non-humain? ».
- Relations : Les relations sociales de parenté, d'alliance et de prédation sont analysées entre les humains et les non-humains, et lorsque les données sont disponibles entre les non-humains eux-mêmes. Cette catégorie répond à la question « Quels types de relations les non-humains tissent-ils? ».
- Communication : Les différentes méthodes de communication entre l'humain et le non-humain sont relevées dans cette catégorie. Elle correspond aux questions « Comment communique-t-on avec le non-humain? » ou « Comment le non-humain communique-t-il? ».

Plan du mémoire

Le mémoire est divisé en cinq grandes parties. D'abord, une brève histoire conceptuelle du terme non-humain au sein de l'animisme et du perspectivisme, lorsque divergent, est tracée dans la revue de littérature dans le chapitre intitulé « Bref historique du non-humain ». L'animisme, selon Graham Harvey (2006), possède historiquement deux définitions : une ancienne présentée par Edward Tylor où la reconnaissance de ce qui est

vivant et ce qui ne l'est pas est centrale et une récente érigée par Hallowell où la notion de bon comportement envers les personnes, dont certaines n'étant pas humaines, est mise de l'avant. À partir de cette division, l'évolution du terme est établie jusqu'aux travaux contemporains de Philippe Descola et Eduardo Viveiros de Castro.

Ensuite, dans le chapitre « Êtreté : le corps, l'âme et la personne », la construction du corps, de l'âme et de la personne seront abordés en fonction des théories constructiviste pour Philippe Descola et perspectiviste pour Eduardo Viveiros de Castro. Pour Descola, le corps est une expression matérielle de la société qui le construit : il lie des communautés de substances. Il est aussi interconnecté avec l'âme. Celle-ci est uniforme et attribuée à tous, ce qui confirme leur statut de personne, être pensant et agissant dans le monde. Le non-humain se différencie de l'humain parce qu'il n'appartient pas à la même communauté de substances. Pour Viveiros de Castro, le corps est perçu comme une enveloppe, certes, mais surtout comme un amas d'affects et de capacités : il lie des communautés d'affects. L'âme est une force vitale vue comme universelle et comme condition fixe dans le sens où tous possèdent une forme humaine et les mêmes capacités d'intentionnalité. L'humain est la position pronomiale du sujet pensant. Le façonnage de la personne, quant à lui, est continuellement en transition ; c'est un devenir-Autre.

Le chapitre « Espèces – Qui sont les non-humains? » s'attarde aux différents êtres pouvant être considérés comme des non-humains : certains animaux, certaines plantes, les maîtres, les dieux, les esprits, etc. Certains ressemblent davantage aux humains que d'autres. Toutefois, ils ont tous en commun qu'ils sont des personnes dotées d'une agence dans le monde. Ils peuvent se concevoir comme humains tels que dictés par l'animisme et le perspectivisme.

Puis, les quatre chapitres sur les relations de parenté, d'alliance et de prédation avec et chez le non-humain articulent les multiples relations établies entre les humains et les non-humains selon le contexte dans lequel elles émergent. Le continuum parenté/alliance/prédation est utilisé afin de classer les différentes relations de consanguinisation, d'affinité, d'amitié, de protection et de domination, de prédation et de guerre entre les humains et les non-humains. À

cela s'ajoute, lorsque pertinent, d'autres modalités de relation présentées par Descola comme l'échange, le don, la prédation et la protection.

Finalement, le chapitre « De la communication avec et chez le non-humains » présente les champs de communication alternatifs tels que les voyages de l'âme dans les rêves et la consommation de substances hallucinogènes ainsi que la communication verbalisée dans les incantations et les chants employés par les humains et les non-humains afin d'établir des relations avec ceux vivant dans des domaines ontologiques différents.

Bref historique du non-humain

« Les Indiens des Basses Terres prétendent parler à des interlocuteurs que nous sommes contraints de regrouper sous le terme disgracieux de « non-humains » : il s'agit de végétaux, animaux, esprits, défunts, cailloux ou objets manufacturés... »
(Yvinec, 2005 : 41)

Le non-humain traverse de toute part diverses disciplines académiques, que ce soit en anthropologie où la distinction entre humains et animaux est parfois étudiée, en neurobiologie où la génétique et les cellules souches amènent un débat sur les interactions entre l'humain et son environnement, ou encore en sciences, technologies et société où l'intelligence artificielle repousse les limites de l'humanité... les exemples abondent et démontrent l'importance du débat actuel concernant ces non-humains!

Ce mémoire porte sur la définition de l'ontologie du non-humain en anthropologie, particulièrement au sein des ontologies animiste et perspectiviste amazoniennes. Ces deux ontologies – étude de l'être, monde figuré dans lequel la pratique est formée ou, encore, manière d'être dans le monde – se rapprochent puisque tout peut apparaître comme humain selon certains contextes (Yvinec, 2005 : 41). Pourtant, les modalités et les formes du non-humain ont été peu ou prou explorées de façon détaillée et systématique au sein de la discipline, à l'exception de la communication chez l'américaniste Cédric Yvinec².

Le but de ce présent chapitre est d'exposer différentes définitions et approches du non-humain dans l'histoire de l'anthropologie, essentiellement en Amazonie au cours des dernières années, et d'évaluer comment les anthropologues et ethnologues s'attardent à ce concept. En conséquence, cette revue de la littérature ne présentera pas tous les auteurs ayant traité aux non-humains, mais différents courants depuis le début de l'animisme jusqu'à sa définition contemporaine. Un choix a dû être établi quant aux auteurs abordés. De par leur importance historique dans la discipline et leur définition de l'animisme, Edward Tylor et Alfred I. Hallowell seront abordés. Tylor est le premier anthropologue à avoir théorisé l'animisme au 19^e et 20^e siècle, tandis qu'Hallowell est le premier à l'avoir abordé en fonction d'une

² À l'époque où il écrit cet article, Cédric Yvinec était étudiant de Philippe Descola et débutait ses recherches de terrain.

ontologie relationnelle. Ensuite, puisqu'il a été d'une forte influence en anthropologie française et brésilienne, l'anthropologue Claude Lévi-Strauss et son structuralisme démontreront comme le non-humain permet à l'homme de penser les classifications mentales. Aussi, Philippe Descola et Eduardo Viveiros de Castro, les deux auteurs analysés dans ce mémoire, trouveront leur place dans cette revue de la littérature afin de baliser leurs œuvres respectives sur le non-humain. Puis, quelques anthropologues contemporains ayant été influencés ou ayant côtoyé Descola et Viveiros de Castro, comme Eduardo Kohn, Nurit Bird-David et Tim Ingold, permettront de critiquer et d'ajouter aux théories animiste et perspectiviste. Ainsi, ce bref historique n'est pas exhaustif et ne prétend pas relever toutes les définitions et utilisations possibles.

Afin de faciliter son traitement, ce concept sera développé en fonction des deux définitions historiques de l'animisme (voir Harvey, 2005) : l'ancien animisme mis de l'avant par Edward Tylor où la reconnaissance de ce qui est vivant et ce qui ne l'est pas est centrale et le nouvel animisme érigé par Alfred I. Hallowell où la notion de bon comportement envers les personnes, dont certaines ne sont pas humaines, est démontrée. À partir de cette dichotomie, il sera possible de remonter jusqu'aux travaux de Philippe Descola et Eduardo Viveiros de Castro – les deux anthropologues principaux analysés dans ce mémoire – et aux définitions plus actuelles en anthropologie socioculturelle.

L'ancien animisme et le non-humain des « primitifs »³

L'ancien animisme est caractérisé par l'étude de la nature de l'origine de la religion. La distinction entre ce qui est vivant et ce qui ne l'est pas est au centre de ce courant. L'établissement d'une évolution ou d'une progression de la religion de primitive à civilisée est aussi au cœur des projets anthropologiques de l'animisme du 19^e siècle et du début du 20^e siècle. Edward Tylor, sélectionné pour l'importance qu'il a eue en anthropologie et pour sa définition de l'animisme, sera abordé dans cette section.

³ Ce mot est employé uniquement car l'auteur présenté l'utilise. Il en va de même pour le mot « sauvage ». Ils ne reflètent aucunement l'opinion de l'auteure de ce mémoire.

Edward Tylor

Edward Burnett Tylor (1832-1917) est un pionnier et fondateur de l'anthropologie culturelle en Angleterre. Il est surtout connu pour sa définition de la culture et pour son chef-d'œuvre *La civilisation primitive* – volume 1 et 2 publiés originellement en 1871. Son importance pour le non-humain vient du fait qu'il est le premier anthropologue à théoriser l'animisme et le dogme des esprits. De par ses écrits, il a fait avancer la réflexion philosophique sur le point de vue des soi-disant primitifs.

Fervent adepte de l'évolutionnisme culturel, il a retracé dans *La civilisation primitive* les développements de la société primitive jusqu'à la civilisation. Pour lui, l'homme primitif tente d'expliquer les phénomènes naturels et humains l'entourant et qui échappent à son contrôle ; son ignorance de la science génère des explications erronées (Tylor, 2009 : 445). Il recherchait la forme la plus ancienne et la plus primitive de la religion, ce qu'il a trouvé dans l'animisme.

Il définit l'animisme comme étant la croyance dans les âmes et les autres êtres spirituels (*ibid.* : 23). Pour cet auteur, cette croyance est enracinée dans la vie primitive. Il divise cette théorie en deux dogmes faisant partie d'une seule et même doctrine : d'abord en fonction de l'âme des créatures individuelles capables de survivre après la mort ou la destruction du corps et, ensuite, en fonction des autres esprits (*ibid.* : 426).

En ce qui a trait au dogme de l'âme, Tylor attribue ce dernier à la vitalité : la fonction de la vie est causée par l'âme ou l'esprit (*ibid.* : 436). C'est l'âme habitant le corps de l'homme qui lui donne la vie, qui lui permet de penser et d'agir (Tylor, 1878 : 161). Ceci fournit à l'homme sauvage une explication du corps et des conditions mentales telles que le départ de l'âme et la métempsychose. Aussi, la ressemblance des âmes à l'image d'un corps éthéré, en particulier celles de défunts proches, provient des rêves et des visions que ces gens expérimentent (Tylor, 2009 : 450). Cette expérience amène la conclusion que l'homme posséderait un corps physique séparé d'un corps spirituel, donc une âme.

Cependant, la mort ne semble pas briser, selon l'auteur, le rapport entre l'âme et le corps (Tylor, 1878 : 36). Il affirme que, chez les tribus brésiliennes, le fantôme du mort n'a droit au repos qu'après les funérailles (*ibid.* : 36). Plusieurs techniques et moyens existent pour

se débarrasser des esprits des défunts et sont présentés dans le second volume (*ibid.* : 33-35). À ce sujet, le rite le plus commun associé à ce dogme est celui des sacrifices funéraires humains au service des morts (Tylor, 2009 : 458).

La conséquence de la vie et de l'existence future de l'âme, très explicite dans les croyances primitives, guide ce dogme animiste incluant la transmigration des âmes et leur réincarnation (Tylor, 1878 : 6). Cette croyance du voyage et de la demeure des âmes repose sur la tradition, sur la révélation directe, voire sur l'expérience personnelle (*ibid.* : 60; 143). Il est possible de visiter les morts et vice-versa. Il décrit le monde des morts des autochtones brésiliens comme une magnifique forêt où le gibier est abondant et où les âmes des morts vivent en harmonie (*ibid.* : 90).

Toutefois, c'est davantage le deuxième dogme, celui des autres esprits, qui est pertinent au non-humain. Tylor affirme que le sauvage croit voir dans la vie humaine le moyen de comprendre la nature (*ibid.* : 142). Ainsi, les phénomènes qui peuvent se produire dans l'univers relèvent de l'action bonne ou mauvaise d'esprits personnels, des causes personnifiées (*ibid.* : 142). Il y a donc un rapport de causalité entre l'événement et l'existence du non-humain. Tylor conçoit que « les idées relatives aux âmes, aux démons, aux divinités et aux autres classes d'êtres spirituels, sont outre des conceptions ayant une nature analogue, mais que la conception des âmes s'est produite la première » (*ibid.* : 143). Ces êtres spirituels, ou les non-humains en général, possèdent une nature essentiellement analogue à celle de l'âme de l'homme.

L'âme des non-humains, surtout celles des animaux, est attribuée par extension de la théorie de l'âme humaine (Tylor, 2009 : 500) ; les plantes et les arbres suivent partiellement ; et les objets inanimés⁴ repoussent les limites de la théorie. La distinction entre l'homme et le non-humain, ou la bête pour reprendre les mots de Tylor, est difficilement trouvée chez les « races inférieures » selon l'auteur (*ibid.* : 469). Les animaux et les oiseaux possèdent un langage humain et leurs actions sont guidées comme si elles étaient pensées humainement. Ceci explique pourquoi l'homme primitif parle sérieusement à ces derniers lorsqu'il chasse :

⁴ Tylor applique le terme « fétichisme » à la doctrine des esprits attachés à ces objets ou des esprits exerçant une influence par l'entremise de ces objets (1878 : 187).

afin de rendre hommage ou demander pardon à ses proies. Par ailleurs, pour les croyants de la métempsychose, ce n'est pas tout que les non-humains possèdent une âme, mais cette âme pourrait avoir habité autrefois un humain ou un ancêtre. Aussi, il se penche pendant un moment sur l'incarnation de l'âme des ancêtres chez certains animaux et sur les cultes rendus aux animaux (Tylor, 1878 : 305). Il considère le totémisme – système qui consiste à diviser les tribus d'après une classification animale – comme étant inclus dans ce culte rendu.

Comment Tylor aborde-t-il le non-humain dans son œuvre? D'abord, il ne fait aucunement mention du mot. Il parle d'animaux, de plantes, de démons, d'êtres spirituels, de phénomènes naturels, de génie, de divinités, etc. dotés d'une agence – une capacité à agir sur le monde – et vivant un mode de vie analogue à celui des humains. Un gradient d'agence existe : les divinités, les êtres spirituels et les animaux possèdent une agence similaire aux humains ; les arbres et les plantes, un peu moins ; et les objets beaucoup moins. Puisque les non-humains sont basés sur la vie humaine, il déclare que l'homme est un anthropomorphite⁵, un anthropopathite⁶ et un anthropophysite⁷ (*ibid.* : 321). De plus, Tylor catégorise ces êtres en deux classes différentes, soit ceux ayant comme devoir de présider aux phénomènes naturels et ceux s'occupant à protéger ou tourmenter l'homme (1878 : 242). Dans le deuxième volume, il passe en revue les différents types d'esprits et d'êtres. Cependant, il est inutile de lister ces derniers dans le cadre de ce mémoire, puisque les différentes espèces pouvant être non humaines en Amazonie seront analysées plus tard.

Pour Tylor, lorsqu'un ethnographe traite des croyances et doctrines primitives, il les considère comme des mythes (Tylor, 1878 : 58). Il s'intéresse davantage à la transmission de cesdits mythes et de leurs évolutions, de la religion et des survivants depuis l'état sauvage jusqu'à la civilisation. Homme scientifique qu'il est, il stipule que le sauvage ne fait pas la distinction entre le subjectif et l'objectif, entre l'imagination et la réalité (Tylor, 2009 : 445). L'homme primitif est comparé à un enfant ne sachant pas différencier ce qui est vivant de ce qui est inanimé (*ibid.* : 286). Pour ce dernier, l'animisme s'expliquerait seul et par lui-même,

⁵ Quelqu'un qui attribue des caractéristiques humaines ou des comportements humains à d'autres entités.

⁶ Quelqu'un qui attribue des émotions humaines à d'autres entités.

⁷ Quelqu'un qui attribue une nature humaine à d'autres entités.

alors que Tylor privilégie une explication scientifique et rationnelle des phénomènes l'entourant.

Parenthèse lévi-straussienne et le non-humain bon à penser

Comment traiter de l'Amazonie sans mentionner un des piliers de l'anthropologie brésilienne et française ayant consacré la plupart de ses travaux aux autochtones des Amériques? Bien qu'historiquement, il soit plus logique de traiter du grand anthropologue français Claude Lévi-Strauss (1908-2009) après Alfred I. Hallowell, la méthode de Lévi-Strauss se démarque par son structuralisme. Ainsi, une courte parenthèse sur le structuralisme prévaut.

Professeur de philosophie en France, puis de sociologie au Brésil, Lévi-Strauss a effectué un terrain auprès des autochtones brésiliens en Amazonie et au Mato Grosso entre les années 1935 et 1939. Les données recueillies ont servi à l'élaboration de sa thèse, à la base de *Les structures élémentaires de la parenté* (1949). Parmi ses œuvres, *La pensée sauvage* (1962) et *Le cru et le cuit* (1964) – premier tome des *Mythologiques* – ont appuyé, dans le cadre de ce mémoire, la présentation du non-humain « bon à penser ».

Dans *La pensée sauvage*, Lévi-Strauss décrit les mécanismes de la pensée en tant qu'attribut universel de l'esprit humain. La pensée sauvage est celle qui n'est pas domestiquée et cultivée à des fins de rendements, c'est-à-dire adaptée aux conditions modernes et sociales de la productivité, et ne correspond pas à la pensée des sauvages. En fait, dans cet ouvrage, elle se différencie peu de la pensée scientifique.

Il part du totémisme, analysé auparavant dans *Le totémisme aujourd'hui* (1962), pour se pencher sur les classifications totémiques et les opérations intellectuelles qui les sous-tendent, surtout celles d'opposition et de corrélation. Ces classifications ont un objectif double : certifier que les espèces naturelles existent et sous forme de série discontinue (Lévi-Strauss, 2008 : 802). Les classifications permettent de saisir l'univers naturel et social sous forme de totalité organisée (*ibid.* : 700).

Mais quelle est la place du non-humain dans le totémisme selon Lévi-Strauss? Pourquoi est-il bon à penser? Pour Lévi-Strauss, il faut comprendre le rôle attribué au non-humain au sein du système de classification (*ibid.* : 616). En observant la nature et les différences entre les espèces, il est possible pour les humains de modéliser et de conceptualiser les différences instituées en eux. Les non-humains sont bons à penser, car leur réalité laisse transparaître des notions et des relations. En effet, un totem joue le rôle de signifiant ; le rôle sacré est attaché au signifié dont il tient indifféremment lieu (*ibid.* : 818). Le terme n'a pas une signification intrinsèque, mais une de position (*ibid.* : 617 ; Lévi-Strauss, 1964 : 64). Par exemple, le non-humain est opposé à l'humain. Comme illustration, le jaguar et l'homme sont des termes polaires dont l'opposition est doublement formulée en langage ordinaire : l'un mange cru, l'autre cuit ; et surtout, le jaguar mange l'homme, mais l'homme ne mange pas le jaguar (Lévi-Strauss, 1964 : 91). Un rapport de réciprocité nulle existe entre ces deux termes et pour qu'apparaisse une relation la femme humaine du jaguar doit être présente. Ces entités, dont l'importance est positionnelle, peuvent être permutées avec d'autres dans certaines limites. Donc, elles ne sont pas constantes, mais leurs relations le sont. C'est d'ailleurs une des principales oppositions binaires empiriques relevées par Godelier qui est présente dans les mythes amérindiens (2013 : 528).

Les mythes sont, pour Lévi-Strauss, une production de la pensée sauvage⁸. Un mythe est une histoire « du temps où les hommes et les animaux n'étaient pas encore distincts » (Lévi-Strauss et Eribon, 2001 : 193 ; Godelier, 2013 : 343). Il se déroule dans un temps ancien où les humains, les animaux, les plantes, les esprits, les dieux et autres non-humains pouvaient communiquer entre eux et changer de forme en se transformant. C'est au dénouement de cette époque que les choses sont devenues comme elles sont – que les animaux ont cessé d'être des humains, par exemple. De la sorte, ils expliquent souvent les origines des choses.

L'univers mythologique est très hiérarchisé, diversifié et multiple. Certains, comme les démiurges et les créateurs ont davantage de pouvoir que d'autres comme créer et détruire des choses et des êtres. D'autres sont maîtres de quelque chose, comme le héros du premier mythe

⁸ Godelier affirme que cette affirmation et celle de la surnature – prochaine citation – posent problème car il ne va pas de soi que la construction des mythes à l'aide d'opérations et de la projection des structures servent à expliquer l'attribution de pouvoirs surnaturels aux hommes et aux non-humains (2013 : 351).

(M1) – le Dénicheur d’oiseaux – qui est maître de la cuisine et du feu (Lévi-Strauss, 1964 : 43-45). Encore, les entités dites surnaturelles établissent des liens de parenté avec les humains, souvent en épousant des humaines. Ils deviennent donc les beaux-frères des humains. Les liens de parenté entre les humains et les non-humains seront analysés ultérieurement. Ainsi, les représentations du monde présentées dans les mythes cités dans les *Mythologiques* constituent une vision anthropomorphique de la nature et, selon Godelier, transmute celle-ci en une surnature (2013 : 350). À ce sujet, Lévi-Strauss (1962 : 292) a noté que « la notion d’une surnature n’existe que pour une humanité qui s’attribue à elle-même des pouvoirs surnaturels et qui prête en retour à la nature les pouvoirs de sa superhumanité ».

Pour Lévi-Strauss, analyser les mythes via son panthéon de personnages y figurant n’est pas la méthode à privilégier. Bien que cette fonction étiologique ait un sens patent apparent, il s’intéresse davantage au sens latent dissimulé dans les mythes. Le plus important est de regarder le passage du continu au discontinu ou d’opérer une inversion entre forme et fond (Descola, 2011 : 12). Pour étudier les mythes, l’anthropologue relève d’abord tous les faits ethnographiques et historiques associés, ensuite il procède à une analyse formelle en reconstituant l’armature et le message des mythes et finalement il engage l’analyse sémantique pour y relever les transformations en jeu (Godelier, 2013 : 479-486 ; Lévi-Strauss, 1964 : 18). Il utilise la méthode structurale afin de soulever les logiques de rapports. Par exemple, il observe comment des catégories comme le cru et le cuit, le frais et le pourri se font ressortir des notions abstraites dans les mythes. Pour Lévi-Strauss, les mythes « se pensent dans les hommes et à leur insu » (1964 : 20). C’est ce qui structure le récit et le système des opérations mentales qui importent à l’auteur et non ce que les hommes disent par et dans les mythes. Par ailleurs, tout mythe trouve son origine dans un autre mythe et est par nature une traduction (Lévi-Strauss, 1971 : 576). En effet, un mythe consiste en l’ensemble de ses versions et sa structure se reproduit au sein de chaque version. Avec les *Mythologiques*, il a étudié les mythes de bout à bout.

La mythologie inscrit le « système des rapports humains dans un contexte cosmologique qui semble les déborder de toute part » (*ibid.* : 345). En utilisant le découpage linguistique du monde comme les classifications animales, le mythe permet une réflexion sur le système des rapports humains. Il conclut les *Mythologiques* en affirmant que « les mythes

ne disent rien qui nous instruisent sur l'ordre du monde, la nature du réel, l'origine de l'homme ou sa destinée. [...] En revanche, les mythes nous apprennent beaucoup sur les sociétés dont ils proviennent [...] ; enfin et surtout, ils permettent de dégager certains modes d'opération de l'esprit humain » (Lévi-Strauss, 1971 : 571).

Bref, le non-humain pour Lévi-Strauss est important de par sa position et son opposition à l'humain dans les systèmes de classifications. Ce n'est pas le panthéon de non-humains qui prime, mais les relations et les rapports auxquels ils sont associés. Le non-humain est bon à penser puisque les hommes s'en servent pour s'adresser des messages. Finalement, Lévi-Strauss cite Jenness en soulevant un point important : en appelant ces êtres surnaturels, les anthropologues faussent un peu la pensée des autochtones, car ils appartiennent à l'ordre naturel de l'univers (2 : 29 cité dans 2008 : 598).

Le nouvel animisme et le non-humain relationnel

Selon Harvey, la deuxième définition de l'animisme, et celle qui est des plus actuelle, concerne l'apprentissage de la façon d'être une bonne personne au sein de relations respectueuses avec Autrui (2005 : xi). Le terme de « personne »⁹ n'est pas seulement appliqué aux humains, mais également aux non-humains. C'est Alfred Irving Hallowell qui a débuté ce nouvel animisme en discutant des plus-que-humains. Ensuite, l'animisme de Philippe Descola et le perspectivisme amazonien d'Eduardo Viveiros de Castro seront présentés afin de définir brièvement le non-humain amazonien avant de s'y attarder plus en détail dans le reste du mémoire.

Alfred I. Hallowell

Alfred Irving Hallowell (1892-1974) est un anthropologue américain reconnu pour son travail auprès des Ojibwa. Ses œuvres principales, « Bear Ceremonialism in the northern hemisphere » (1926) et *Ojibwa ontology, behavior, and world view* (1960), présentent les actions des personnes comme fournissant les clés afin de saisir leur vision du monde. Cet auteur a été sélectionné, car il est particulièrement important pour l'étude du non-humain : il

⁹ Ce terme sera analysé plus tard en fonction des écrits de Philippe Descola et d'Eduardo Viveiros de Castro.

est le premier à avoir théorisé l'aspect relationnel de l'animisme et avoir mis de l'avant un terme, en l'occurrence « personne plus-que-humaine », pour les décrire.

Dans « Bear Ceremonialism », il critique l'étude des relations entre l'homme et la faune d'un point de vue utilitaire, c'est-à-dire l'utilisation de l'animal comme produit ou service utile à l'homme (Hallowell, 1926 : 3). Il attaque également les études comparatives influencées par la théorie de l'évolution qui offrent un portrait négatif et erroné des croyances autochtones et qui mettent de l'avant une méthode non scientifique (*ibid.* : 12-13). Plutôt, il privilégie l'étude des relations entre l'homme et la faune du point de vue de l'homme dans ses aspects psycho-logiques (*ibid.* : 3). Il propose plusieurs manières d'étudier ces relations. D'abord, d'un point de vue économique, il fait ressortir les similitudes et les différences dans l'utilisation d'espèces reliées au sein de différentes cultures (*ibid.* : 20). Ensuite, le point de vue psychologique permet de clarifier le rôle du même animal au sein des différentes cultures et des rôles similaires des autres animaux (*ibid.*). Finalement, il est possible de débiter par la relation entre des croyances spécifiques et le même animal dans des cultures variées (*ibid.*). C'est ce qu'il s'emploie à faire avec l'ours dans « Bear Ceremonialism ».

Il prend l'autochtone au sérieux lorsque ce dernier affirme que le monde animal est souvent représenté par des créatures avec des puissances magiques ou superhumaines, soit des non-humains. En effet, il témoigne de la mauvaise adéquation entre les catégories de la pensée rationnelle occidentale, qui sépare la vie humaine de la vie animale et le surnaturel du naturel, et les faits des cultures autochtones (*ibid.* : 9). Pour Hallowell, afin de bien interpréter la vision du monde des autochtones, il faut la comprendre à partir de catégories reposant sur leurs croyances. Puis, ses écrits, surtout *Ojibwa ontology* continue la réflexion sur l'animisme. D'ailleurs, il est possible de se demander si ce n'est pas l'ethnographie ou le travail de terrain, en côtoyant sérieusement les informateurs et s'attardant à la logique interne de leur système de pensée, qui a suscité une telle réflexion chez Hallowell.

Il aborde la notion de « personne » comme étant une classe non limitée aux humains au sein de plusieurs visions du monde autochtones, dont celle des Ojibwa. Les personnes sont des êtres relationnels constitués par leurs interactions diverses avec Autrui. Il en existe différents sous-groupes tels que les personnes-humaines, les personnes-roches, etc. Par exemple, le

terme relationnel « grand-père » est utilisé autant pour les personnes humaines que pour les êtres spirituels qui sont des personnes dans la position d'autre-que-humaine (Hallowell, 1960 : 21). Lorsque le terme est utilisé au pluriel, il fait référence à cette dernière position. Si un anthropologue étudie les relations de parenté ou la religion, il ne trouve qu'un seul type de grand-père ; c'est pourquoi il utilise la vision du monde comme point de départ afin d'aborder ces deux types. Par ailleurs, les deux termes sont équivalents terminologiquement et fonctionnellement dans la mesure où les relations entre un enfant et son grand-père humain sont parallèles à celles entre un humain et un grand-père autre-que-humain (*ibid.*). Encore, pour une personne-grand-père, un humain se distingue comme étant une personne autre-que-grand-père. Toutefois, l'anthropologue donne priorité à l'humanité avec son choix de terme, soit « personne plus-que-humaine » (Harvey, 2005 : 39). Selon Hallowell, il est important de s'attarder aux relations sociales, dont celles avec les entités autres-que-humaines, pour comprendre le monde Ojibwa et les entités qui le peuplent.

Hallowell ancre la discussion autour du terme « personne » chez les Ojibwa en lien avec la grammaire et la distinction entre les noms animés et inanimés (1960). Certains objets inanimés et matériels dans la pensée occidentale, comme les roches et les coquillages, sont classés dans la catégorie ojibwa animée, incluant la classe des personnes, à cause de certains comportements qu'ils peuvent avoir. Puisque ces objets ont le potentiel d'animation sous certaines circonstances, c'est l'expérience de cette animation, comme une roche qui roule, qui décide si l'objet en question est vivant. En effet, lorsque Hallowell demande à un Ojibwa si toutes les roches autour d'eux sont vivantes, l'autochtone lui répond : « No! But *some* are » (*ibid.* : 24, en italique dans le texte original). Cette notion est intimement attachée à la notion de causalité (*ibid.* : 42). D'ailleurs, Pierre¹⁰ est représenté comme un personnage animé dans la mythologie ojibwa, et les personnages mythiques, qu'ils soient sous forme humaine ou non¹¹, se comportent culturellement comme des personnes¹² dans un cadre temporel cosmique (*ibid.* : 24-25.). Ceci démontre clairement, selon l'anthropologue, que la dichotomie

¹⁰ Traduction libre de « Flint ».

¹¹ Les traits anthropomorphiques des personnes plus-que-humaines ne sont pas un des critères dans la détermination des personnes ; il est possible pour les personnes plus-que-humaines et les sorciers humains de se métamorphoser.

¹² En plus de se comporter comme des personnes, ils établissent des liens de parentés parallèles à ceux des Ojibwa.

supernature/nature n'a pas sa place dans l'étude des visions du monde autochtones (*ibid.* : 29). Aussi, il conclut que la notion de « personne » comme être social et fonctionnel transcende la notion naturaliste de « personne » et transcende l'apparence humaine comme attribut constant de ce type d'être (*ibid.* : 33).

Les personnes plus-que-humaines sont structurées de la même manière que les personnes humaines. Elles ont des attributs de conscience de soi et de compréhension (*ibid.* : 42-43). Elles possèdent la même agence que l'humain, une langue qui leur est propre, une forme d'organisation sociale et vivent une vie analogue à celles des humains (Hallowell, 1926 : 7).

Hallowell conclut *Ojibwa ontology* en affirmant que le but central des Ojibwa est de vivre une vie pleine¹³, ce qui ne peut être atteint sans la coopération des personnes humaines et plus-que-humaines (1960 : 44). Des standards d'obligations mutuels et de réciprocité existent entre ces deux types, d'où l'importance selon Harvey de bonnes relations comme élément central au nouvel animisme (2005).

Bref, le non-humain chez Hallowell apparaît sous la forme de personne plus-que-humaine, un être social et fonctionnel. Classé dans la même catégorie animée que les humains, le non-humain doit être étudié en fonction des relations entretenues avec les humains afin de saisir complètement la vision du monde des autochtones. Le pionnier innove en prenant au sérieux les autochtones et en soulignant l'inadéquation des conceptions occidentales pour analyser les visions du monde autochtones.

Le non-humain animiste et perspectiviste en Amazonie

Deux approches similaires et complémentaires régissent la manière d'aborder les « existants » - qu'ils soient blancs, autochtones ou non-humains – dans les cosmologies autochtones amazoniennes, c'est-à-dire l'animisme et le perspectivisme. Bien que ces deux approches seront principalement discutées en fonction de leurs théoriciens principaux, c'est-à-dire Philippe Descola pour l'animisme et Eduardo Viveiros de Castro pour le perspectivisme amazonien, plusieurs autres auteurs entreront dans ce portrait général.

¹³ Traduction libre de « life in the fullest sense ».

Ces approches sont également évocatrices du tournant ontologique au sein de la discipline. Selon Viveiros de Castro (2014), ce tournant a rendu possible l'étude de la différence ethnographique ou de l'altérité, et s'attarde à la déduction transcendantale de l'Être située ethnographiquement et comparativement. L'anthropologie ontologique est une anthropologie comme ontologie ; une comparaison comme ontologie, plutôt que comme une comparaison des ontologies. Ceci est particulièrement présent dans les descriptions servant à rendre Autrui visible à partir de matériaux ethnographiques » (*ibid.*).

Cette introduction se veut extrêmement limitée, car l'ontologie du non-humain au sein de ces approches sera démontrée et analysée thématiquement dans les sections suivantes de ce mémoire.

Philippe Descola

Philippe Descola (1949 – présent) est une des grandes figures américanistes ayant défendu sa thèse de doctorat sous la direction de Lévi-Strauss à Paris en 1983 et pour laquelle il a effectué un terrain auprès des Jivaros Achuar de l'Amazonie équatorienne. Il s'est d'abord intéressé aux relations entre l'homme et son environnement, incluant les rapports entre humains et non-humains, et plus récemment aux modalités de figuration, à l'ontologie des images et des formes de paysage. Descola tente de comprendre avec l'anthropologie comment des peuples ne partageant pas la cosmologie occidentale ont pu s'inventer de façon créative des réalités différentes de celles des Occidentaux (2005 : 122).

Le premier livre de Descola, *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar* (1986), une ethnographie qui est en fait sa thèse doctorale, décrit et analyse les rapports entre l'homme et son environnement sous l'angle des interactions dynamiques entre les techniques de socialisation de la nature et les systèmes symboliques qui les organisent (Descola, 1986 : 12). Il a également publié l'ethnographie *Les Lances du crépuscule* (1993) qui expose l'expérience de la vie chez les Achuar et explicite la construction de la connaissance ethnographique (Descola, n.d. : 1). Son plus grand chef-d'œuvre demeure, toutefois, son livre théorique *Par-delà nature et culture* (2005) qui propose une nouvelle approche permettant d'aborder et de répartir les continuités et discontinuités

entre humains et non-humains selon une conception structurale de l'ontologie perçue comme classification des qualités des êtres et systématique des relations qui les unissent (*ibid.* : 2).

L'animisme selon Philippe Descola prête aux non-humains l'intériorité des humains, mais les en différencie par le corps (2005 : 183). Selon cette approche, une personne est constituée de deux facteurs, soient d'une âme en l'occurrence humaine – un « principe spirituel qui sert de base à la communauté » – et d'un corps – un « facteur d'individuation » (*ibid.* : 184). De plus, le pouvoir différenciateur du corps se trouve dans la « *forme* et le mode de vie » qu'il impose afin d'habiter un certain environnement (*ibid.*, en italique dans le texte original). Les non-humains vivent un mode de vie collective analogue à celui des humains (*ibid.* : 187). Il leur est également possible de se métamorphoser en se dépouillant de leur enveloppe corporelle tout en maintenant leur intériorité, leur humanité (*ibid.* : 191). Selon Descola, cet attribut de métamorphose permet « à des intériorités analogues d'échapper à un excès de continu en introduisant les écarts indispensables entre des termes pour qu'ils puissent entrer en relation » (*ibid.* : 193). L'humanité est une condition, et non pas un point de référence pour l'espèce (*ibid.* : 30). Et c'est le point de vue humain qui prime sur celui du non-humain. L'animisme est également un mode d'identification permettant de schématiser l'expérience prévalant dans un contexte en particulier en distinguant des propriétés ontologiques selon des agencements d'existants (*ibid.* : 423). Dans ce mode, les relations l'emportent sur les termes en spécifiant la forme générale des liens entretenus (*ibid.* : 326 ; 459). La variabilité que peuvent prendre les schèmes de relations explique la différence entre les éthos de différents collectifs. Finalement, l'animisme est dit anthropogénique, car il emprunte aux humains tout le nécessaire pour traiter les non-humains comme humains (*ibid.* : 368).

Pourquoi le terme « non-humain »? Bien qu'au début de sa carrière, notamment dans *La nature domestique*, Descola mentionne davantage « être de la nature » plutôt que « non-humain », le concept reste le même. Il explique que tous les êtres de la nature possèdent des attributs de l'humanité et que les lois qui les régissent sont à peu près identiques à celles de la société civile (Descola, 1986 : 119-120). Il continue en affirmant que, chez les Achuar, les hommes et la plupart des plantes, des animaux et des météores sont des personnes (« *aents* ») dotées d'une âme (« *wakan* ») et d'une vie autonome. Donc, puisque l'humanité n'est pas

limitée à l'homme comme organisme, la distinction nature|culture ne tient plus. Un relativisme existe où des êtres naturels sont attribués cette humanité. Cependant, seuls les humains sont des « personnes complètes » (« *penke aents* ») puisque leur apparence est pleinement conforme à leur essence (*ibid.*). Ainsi, les Achuar sont le paradigme de cette humanité absolue et leurs normes servent souvent d'étalon pour les mesurer les écarts (*ibid.* : 339). Le non-humain est ainsi toujours conceptualisé en référence à la nature humaine, particulièrement selon les concepts du Soi et d'Autrui (Descola, 1996a : 85). Ces entités tiennent leur nom de par les relations, et le sens de ses relations, qu'elles entretiennent avec les humains (*ibid.* : 98). Elles s'actualisent dans le processus de relation avec les humains avec lesquelles elles produisent leur terme de non-humain. Dans *Par-delà nature et culture*, le terme « non-humain » apparaît à maintes reprises aux côtés de « être naturel », « être de la nature » et « existant » (Descola, 2005).

Le concept animiste de Descola amène une réflexion nouvelle sur les défis de l'anthropologie dans la mesure où son domaine et ses outils doivent être repensés afin d'inclure tous ces êtres avec lesquels les humains interagissent plutôt que de les reléguer à une fonction d'entourage (2005 : 15). Il double donc l'anthropologie de la culture avec une anthropologie de la nature dans laquelle il est possible de démontrer comment les humains actualisent le monde et eux-mêmes.

Descola est un héritier de Claude Lévi-Strauss et cela transparait dans ses écrits. Il appelle l'anthropologie à être dépassée par son ethnocentrisme et à se laisser transformer par son objet. Descola est structuraliste dans la mesure où il étudie des systèmes de différences internes, leurs classifications et leurs fonctionnements au sein de groupes. Il contraste les phénomènes avec d'autres phénomènes afin de les comprendre. C'est d'ailleurs de cette façon qu'il pense les quatre ontologies, des groupes de transformation, de *Par-delà nature et culture* à partir des institutions et des pratiques des gens.

Quelques petites critiques sur son œuvre méritent d'être mentionnées. D'abord, il est plutôt difficile d'accepter que l'ontologie d'un peuple puisse être entièrement catégorisée par une des quatre ontologies – animisme, naturalisme, totémisme et analogisme – présentées dans *Par-delà nature et culture*. Divers degrés de ces ontologiques peuvent être retrouvés chez un

même peuple. Par exemple, les Kulina du Brésil sont animistes, mais s'identifient également à l'aide d'espèces naturelles et des animaux tels que spécifiés par le totémisme (Pollock, 1985 : 63). Aussi, l'anthropologue français Jean-Pierre Digard, spécialiste des tribus nomades iraniennes et de la domestication des animaux, se questionne quant à la réalité des représentations présentées dans ce chef-d'œuvre (2006). En effet, il affirme qu'à de plusieurs reprises, Descola donne l'impression de prendre les représentations autochtones pour ce qu'elles ne sont pas toujours ou pas entièrement (*ibid.* : 424). Digard accepte que l'on puisse affirmer qu'un animal X se voit comme un humain et voit un chasseur comme un jaguar, mais conteste que cet animal puisse se prendre comme un humain et prendre le chasseur pour un jaguar. Ainsi, Digard est mal à l'aise avec l'idée d'imputer le statut de fait scientifique au produit d'opérations de la pensée humaine (*ibid.* : 425). En versant dans le relativisme radical, Descola ne ferait pas avancer la connaissance de l'unité de l'espèce humaine, qui toujours selon Digard serait le projet de l'anthropologie (*ibid.*). L'homme est donc oublié au profit des existants.

Eduardo Viveiros de Castro

Eduardo Viveiros de Castro (1951 – présent) est un anthropologue brésilien travaillant sur la constitution des collectivités amérindiennes. Ses travaux sur le multinaturalisme et le perspectivisme, ainsi que sur l'ontologie de la prédation, font de lui un des grands théoriciens en anthropologie contemporaine. Il travaille ardemment à décoloniser la pensée et la méthode en anthropologie pour la rendre sensible à la créativité et à la réflexivité inhérentes à la vie de tout collectif, humain et non-humain (Viveiros de Castro, 2009a : 7).

En plus de diverses ethnographies dont *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society* (1992) basée sur sa thèse doctorale et un article *The Inconstancy of the Indian Soul. The Encounter of Catholics and Cannibals in 16-century Brazil* (2011), son chef-d'oeuvre demeure *Métaphysiques Cannibales* (2009a), un ouvrage qui propose une nouvelle manière de faire de l'anthropologie et de penser l'anthropologie.

Viveiros de Castro poursuit les réflexions sur l'animisme, parallèlement à celles de Descola, en proposant une vision perspectiviste – conception selon laquelle les points de vue créent des mondes et établissent ce qui est humain ou non-humain (1998 : 469) – dans le but

d'analyser les relations sociales. Les existants se conçoivent comme humains, ou comme « *I/you* », par rapport aux autres qui sont non humains, ou « *it/they* » (*ibid.* : 470). Ce point de vue est quelquefois associé, en Amazonie, avec la relation prédateur/proie, où le prédateur convoite le point de vue humain et attribue à la proie celui du non-humain (*ibid.* : 471). Ainsi, un jaguar – possédant la position de l'ultime prédateur – se veut donc humain lorsqu'il chasse un pécari, puisqu'il voit le pécari à la troisième personne du singulier (« *it* »), alors que ce premier se voit comme une personne humaine à la première personne du singulier (« *I* »). Viveiros de Castro ajoute à sa théorie en démontrant une multitude de points de vue : « all beings see ('represent') the world in the same way – what changes is the world that they see » (*ibid.* : 477). Il nomme multinaturalisme cette diversité de perspectives subjectives et partielles où il existe « one single 'culture', multiple 'natures' » (*ibid.* : 478). En effet, ce sont des perspectives, car le point de vue est situé dans le corps, locus de l'habitus d'une personne. Ainsi, l'animisme suppose que les autres se voient comme humains, et le perspectivisme assume une réciprocité des perspectives entre humains et non-humains.

Le non-humain, selon Viveiros de Castro, est une position de relation opposée à l'humain, qui est celle « du congénère, le mode réflexif du collectif et, comme tel, elle est dérivée par rapport aux positions primaires de prédateur ou de proie qui engagent nécessairement d'autres collectifs et d'autres multiplicités personnelles dans une situation d'altérité perspective » (2009a : 24). Encore, tel que démontré par l'exemple du jaguar et du pécari, l'humanité universelle des êtres – celle qui fait de toute espèce un genre réflexivement humain – est sujette au principe de complémentarité, c'est-à-dire que deux espèces différentes, humaines à leurs propres yeux, ne peuvent jamais l'être simultanément l'une aux yeux de l'autre (*ibid.* : 122). Un collectif de non-humains d'une même espèce forme un peuple qui se voit comme personnes. L'ethnonyme « être humain » réfère à la condition sociale de la personne, et non à l'espèce biologique, et fonctionne davantage comme pronom que comme nom. Finalement, le perspectivisme ne s'applique pas à tous, mais seulement à certains animaux et esprits ayant une importance vitale à la cosmologie en question, en particulier ceux liés à la prédation (Viveiros de Castro, 1998 : 471).

Concernant le terme « non-humain », il convient davantage de parler de transformations, car les ontologies amazoniennes ne traitent pas d'entités fixes – humain,

animal, et esprit. La particularité du non-humain est le fait de ne pas être figé et de pouvoir se transformer. Viveiros de Castro définit les esprits, aussi applicable aux non-humains en général, comme une « multiplicité virtuelle excessivement dense » (Viveiros de Castro, 2007a : 48). Ce terme révèle une « humanité moléculaire sous-jacente masquée par une forme molaire non humaine et traite des multiples affects non-humains que les humains doivent saisir par l'entremise des chamanes (*ibid.* : 49). Bref, le non-humain possède une humanité cachée sous une enveloppe corporelle et des affects non-humains, et n'est visible qu'aux chamanes. C'est pour cette raison qu'il ne le définit pas : ce n'est pas pertinent. Ce n'est pas une catégorie comme la typologie de Descola.

Le perspectivisme a été élaboré conjointement avec Tânia Stolze Lima (voir Viveiros de Castro, 2009a : 13). Dans un article sur la chasse au pécarí, elle démontre à partir de l'animisme et de l'ethnocentrisme comment les Juruna, une société brésilienne du Mato Grosso et du Pará, conçoivent le point de vue des porcs, pensés comme des humains vivant dans un monde analogue au leur (Stolze Lima, 1996). L'animal serait ainsi la forme de conscience de l'Autre, car tous se pensent comme humains (*ibid.* : 29). À partir de la réciprocité des perspectives où l'homme et le monde se reflètent l'un l'autre, elle théorise la notion du point de vue, une conception non séparée du sujet cosmologique selon laquelle il existe un monde pour l'Autre. Le point de vue serait l'articulateur de l'altérité réelle et de l'identité virtuelle dans une relation (*ibid.* : 35). C'est un outil pour capturer la spécificité de la relation. Un chamane communiquant avec un porc peut saisir le point de vue du porc. Cependant, sa compréhension du point de vue de l'Autre est ancrée dans un système de référence humain. Le point de vue de l'Autre n'est pas réductible à celui de l'humain ; il est parallèle, voire homologue. Si l'on le traite comme une projection, il y a une perte de l'ethnographie puisque ses pensées ne sont pas prises en compte (*ibid.* : 38). Dans chaque événement ou relation, il existe donc une duplicité ; le temps bilinéaire est multiple (*ibid.* : 35). Un est pertinent à l'humain et l'autre à l'Autre.

Comment est née l'idée du perspectivisme chez Viveiros de Castro? Ses premiers écrits, dont *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society* (1992), abordant davantage la prédation et le cannibalisme tendent déjà vers le perspectivisme. L'anthropologue brésilien a tiré beaucoup de matériel concernant le perspectivisme auprès de

ses étudiantes Aparecida Vilaça, dont la thèse *Comendo Como Gente* a été publiée en 1992, et Tânia Stolze Lima avec un article en 1996 et sa thèse *Um peixe olhou pra mim: O povo Yudjá e a perspectiva* publiée en 2005 (Vanzolini et Casarino, 2014). Puis, en voulant écrire un livre en hommage à *L'anti-œdipe* de Gilles Deleuze et Felix Guattari (1972), Viveiros de Castro s'est penché sur la réflexion des pratiques sur les théories anthropologiques (2009a : 6). En effet, les théories anthropologiques sont des versions des pratiques de connaissances autochtones. Ces théories se retrouvent de la sorte dans une continuité structurale avec les pragmatiques intellectuelles des collectifs se retrouvant historiquement en « position d'objet » dans la discipline. Il a voulu démontrer comment les notions autochtones du perspectivisme et du multinaturalisme, des styles de pensée propres aux Amazoniens, permettent de devenir la force motrice de la discipline. Le perspectivisme est donc né d'une requalification de la démarche anthropologique. Plus récemment, il s'est penché particulièrement sur le côté politique, surtout par rapport aux processus de subjectivisation, et sur le pouvoir dans le perspectivisme, car c'est également une épistémologie basée sur la connaissance grâce aux autres et à l'expérience des mondes (Viveiros de Castro, Pedersen et Hollbraad 2014).

Ce projet a été fortement influencé par la lecture de Claude Lévi-Strauss qu'a faite Viveiros de Castro. C'est d'ailleurs cet auteur qui l'a motivé, malgré le peu de contact qu'ils ont eu, à entreprendre un doctorat en anthropologie (Viveiros de Castro, 2009b : 197). Théoriquement parlant, les écrits de Lévi-Strauss étaient en partie tournés vers le passé de la discipline (Viveiros de Castro, 2009a : 10). Il voyait l'anthropologie comme étant la science sociale de l'observé, une transformation de la praxis indigène, un chiasme. Aussi, la transformation mythique des transformations mythiques démontrait, pour Viveiros de Castro, une anthropologie indigène pensée en termes de flux organiques, de codages matériels, de multiplicités sensibles et de devenirs-animaux (*ibid.* : 12). Il y trouva aussi dans les *Mythologiques* le statut générique et non marqué de l'âme ou de la dimension virtuelle des existants (*ibid.*). Puis, le traitement ethnographique de l'Amazonie comme étant peuplée de divers êtres possédants une certaine agence et une intentionnalité a amené l'anthropologue brésilien à se questionner sur les points de vue de ces actants.

Le perspectivisme s'est vu critiquer par l'anthropologue brésilienne Alcida Ramos en raison de son extrême généralisation de la pensée autochtone, de sa malléabilité à être

appliquée à toutes les sociétés amazoniennes par les anthropologues et de l'ignorance de la créativité des autochtones en réduisant la complexité ethnographique à un seul modèle, donnant l'impression que l'Amazonie est une région plutôt homogène culturellement (2012).

Autres théories et critiques de l'animisme et du perspectivisme

L'anthropologue israélienne Nurit Bird-David (1951 - présent) ayant travaillé auprès des chasseurs-cueilleurs Nayaka dans le sud de l'Inde a beaucoup repensé le concept de l'animisme. Elle attaque Lévi-Strauss pour ne pas avoir contesté la vision du monde autoritaire, occidentale et objectiviste (Bird-David, 1999 : S70). À partir de la notion de « personne » et de la perception écologique, elle poursuit la pensée animiste présentée par Hallowell qu'elle contredit en affirmant qu'il est intéressé par les intérêts objectivistes des classes (humain contre autre-que-humain) (*ibid.*). Pour elle, les croyances animistes sont engendrées et perpétuées par des procédés cognitifs biaisés socialement (Bird-David, 1999).

Selon Bird-David, l'animisme est une épistémologie relationnelle – manière institutionnalisée de savoir comment les mondes sont. Les personnes sont perçues comme des paquets de relations individuelles, dont certains sont formés avec des super-personnes (personnes avec des pouvoirs extra) ou « devaru ». Un devaru peut être n'importe quoi : une roche, une colline, une personne, un singe... Ce n'est pas une puissance ou un esprit animant quelqu'un ou quelque chose, mais une personne dans un sens non moderne : quelqu'un avec qui on partage (Bird-David, 2006 : S73). Ces superpersonnes sont des objectifications de relations de partage, existent dans les mondes et sont des personnages performés (Bird-David, 2006).

Harvey critique les écrits de Bird-David avec raison en soutenant qu'il est nécessaire de comprendre ce qu'est une personne ordinaire pour interpréter ce qu'est une super-personne (Harvey, 2005 : 20). Le terme « personne autre-que-humaine » employé par Hallowell et désapprouvé par Bird-David, quant à lui, est enraciné dans la compréhension de similitudes ontologiques et ne présuppose pas de différence au niveau des différents types de personnes (*ibid.*). De plus, Bird-David pourrait être décriée pour avoir utilisé des concepts ojibwa et mélanésien afin de comprendre les conceptions indiennes. Les réflexions de Bird-David vont dans un sens semblable à celui de Tim Ingold.

L'anthropologue britannique Tim Ingold (1948 – présent), spécialiste de la perception de l'environnement, argumente que des auteurs comme Hallowell et Descola pensent au sein d'une ontologie naturaliste¹⁴ et que les non-humains qu'ils présentent sont « vraiment non-humains » ; seuls les humains possèdent une intention, car si les non-humains doivent être pensés comme des personnes avec intentions, ils doivent être humains (Ingold, 2004 : 50-51).

Plutôt, il privilégie des frontières perméables entre les mondes humains et non humains, que les formes humaines et non humaines sont sujettes aux métamorphoses, et que les mondes figurés sont perpétués à travers engagements, participations et performances de personnes humaines et non humaines (Ingold, 2004 ; Schwimmer *et coll.*, 2004 : 11). En effet, pour Ingold, l'animisme n'est pas à propos de l'unification des croyances attribuant la vie à des choses inertes et dérivant de la pensée occidentale, mais une manière d'être vivant ou ouvert dans un monde en naissance continue :

« it is the dynamic, transformative potential of the entire field of relations within which beings of all kinds, more or less person-like or thing-like, continually and reciprocally bring one another into existence. The animacy of the lifeworld, in short, is not the result of an infusion of spirit into substance, or of agency into materiality, but is rather ontologically prior to their differentiation » (Ingold, 2006 : 10).

L'animisme est une production d'êtres en devenir. Encore, une primauté est donnée aux mouvements, car là où il y a la vie il y a des mouvements, mais ce n'est pas tous les mouvements qui signifient la vie. Il nomme ce système ontologique les « poetics of dwelling ». Ainsi, le non-humain, pour Ingold, est un être-dans-le-monde, une personne-dans-le-monde.

Le non-humain en anthropologie socioculturelle

Il existe diverses autres approches mettant le non-humain de l'avant en anthropologie, dont l'anthropologie de la vie et l'anthropologie multiespèce. Ces approches correspondent à la deuxième génération de penseurs sur l'animisme et sur le perspectivisme amazonien.

¹⁴ Le naturalisme est une des quatre grandes ontologies descoliennes. Elle correspond à la pensée occidentale où il existe une dichotomie entre la Nature, le fondement universel des choses, et la Culture, ce qui ne relève pas de la nature et qui est propre à l'humain.

Eduardo Kohn, spécialiste des Runa au Pérou, a proposé une nouvelle manière de faire de l'anthropologie avec « l'anthropologie de la vie ». Cette approche a pour but de dépasser les frontières de l'humanité pour y inclure les relations avec les formes de vie (Kohn, 2007). Il utilise une compréhension incorporée et émergente de la sémiologie qui traite les processus des signes comme inhérents à la vie et non limités aux humains, ainsi que le désir des autochtones amazoniens de vivre différents points de vue des sois non-humains (*ibid.*). Suivant Terrence Deacon, il affirme que l'« *aboutness* », soit les représentations, les intentions et les buts des formes les plus basiques, émergent là où la vie est ; le monde biologique serait constitué des différentes manières dans lesquelles les êtres – humains et non humains – perçoivent et représentent leurs entourages (*ibid.* : 5). Également, en utilisant la sémiologie et la théorie de la représentation non duelle de Charles Sanders Peirce, il démontre que la sémiologie du monde biotique non humain est iconique et indexicale, et que celle des humains est iconique, indexicale et symbolique (*ibid.* : 6). Les références symboliques sont émergentes, car elles proviennent des modes de références iconiques et indexicaux. Encore, les humains se font attraper dans les représentations des autres sois.

Kohn dépasse donc l'humain et le non-humain ; il est post-humain. Il inclut dans ses réflexions ces sois engagés dans les processus des signes et interagissant dans les représentations, les intentions et les buts des différentes formes de vie. Il considère toutes ces interactions et ces formes de vie comme une écologie des sois. Aussi, suivant le perspectivisme amazonien, il considère que les non-humains, ces êtres conscients disposant d'une âme et impliqués dans des relations de prédation, possèdent des points de vue. L'anthropologie de la vie suppose une participation de différents types de sois dans cet « *aboutness* » de la vie et s'attarde à la communication entre les espèces et les sois.

D'un point de vue plus général, l'anthropologie multiespèce inclut ces organismes vivants – du virus à l'animal – dont la vie et la mort sont intriquées dans la vie sociale des humains au sein de son domaine. Elle s'attarde à l'influence de ces organismes sur, et comment ils sont formés par, les forces culturelles, économiques et politiques (Kirksey et Helmreich, 2010 : 545). Elle dépasse, tout comme l'anthropologie de la vie de Kohn, le non-humain en tenant compte des agents créatifs – qu'ils soient considérés comme des personnes ou non – dans ces relations de « devenir » (*ibid.* : 546). Ce nouveau type d'anthropologie

provient de l'intérêt de ces chercheurs envers l'écologie qui se penchent sur les frontières de la nature|culture. Ces agents ne sont désormais pas que bons à penser, mais aussi « *good to live with* » (*ibid.* : 552). Cette anthropologie a pour but de, non pas donner une voix, une agence ou une subjectivité à ces non-humains, ou à les reconnaître comme autres, mais à forcer les anthropologues à repenser radicalement les catégories analytiques concernant tous les êtres (*ibid.* : 561-562).

D'autres auteurs comme Bruno Latour, Donna Haraway ou Dominique Lestel travaillant en sciences et technologies, en philosophie ou en éthologie/ethnologie respectivement auraient pu être inclus dans cette revue de la littérature dans la mesure où leurs travaux ont des répercussions en anthropologie et dans les sciences sociales en général. Toutefois, le but de cette revue n'était pas de présenter tous les auteurs, mais différents courants ayant trait aux non-humains depuis le début de l'animisme jusqu'à sa définition contemporaine.

Considérations finales

L'animisme possède deux définitions : la plus ancienne est issue d'un projet évolutionniste et l'aborde en tant que religion primitive où les « sauvages » ne savaient pas faire la différence entre ce qui est animé et ce qui ne l'est pas ; la plus récente, depuis Hallowell, propose une ontologie, et parfois une épistémologie, relationnelle de la personne qui n'est pas limitée à l'humain et inclut le non-humain. Par ailleurs, il invite les chercheurs à se défaire du dualisme nature/culture, car le monde autochtone ne possède pas cette dichotomie occidentale entre le monde naturel et le monde socioculturel. Le non-humain dans l'animisme et le perspectivisme amazonien est conçu en fonction du concept de « personne », qui sera défini et analysé au chapitre suivant et ne consistant pas nécessairement au dualisme corps/âme. Certaines approches plus récentes, dont l'anthropologie de la vie, vont au-delà du non-humain et s'attarde à tous les sois impliqués et participant dans la grande sémiose de la vie.

Êtreté : le corps, l'âme et la personne

Depuis les années 1970, le corps se retrouve au cœur des études ethnologiques des sociétés sud-américaines. Il a permis, en autres, le développement de nouvelles théories dans la discipline (Vilaça, 2005 : 445). Les travaux des Brésiliens Anthony Seeger, Roberto DaMatta et Eduardo Viveiros de Castro ont eu une influence magistrale en anthropologie de l'Amérique du Sud, car ils ont été les premiers à percevoir les personnes humaines comme étant construites socialement et à rejeter la notion de corps comme substrat matériel sur lequel des significations peuvent être encodées :

« a originalidade das sociedades tribais brasileiras (de modo mais amplo, sul-americana) reside numa elaboração particularmente rica da noção de pessoa, como referência especial à corporalidade enquanto idioma simbólico focal. Ou, dito de outra forma, sugerimos que a noção de pessoa e uma consideração do lugar do corpo humano na visão que as sociedades indígenas fazem de si mesmas são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e cosmologia destas sociedades ».

(Seeger *et coll.*, 1979 : 3). Nous empruntons le terme « êtreté » à l'américaniste Santos-Granero pour sa nature plus englobante que « personne » et pour sa considération à la subjectivité des êtres, qui ne sont pas tous des personnes (2012 : 184). Encore, chez les autochtones sud-américains, le corps et la personne ne font qu'un ; ces notions ne peuvent être abordées l'une sans l'autre. L'état, la condition ou la nature de l'être et de son existence ne peuvent être séparés de la personne. L'êtreté réfère donc à la fois à l'être et au mode d'être.

Désormais, la plupart des anthropologues considèrent le corps et la personne comme étant constituées relationnellement (le corps est formé en relation avec d'autres corps), perméables (les frontières du corps sont fluides et il est sujet à changement avec l'absorption de substances, etc.), métamorphiques (le corps peut se transformer) et dans un flux constant (le corps doit constamment être construit)(Santos-Granero, 2012 : 182). Il existe deux approches afin d'aborder ce sujet : l'approche constructiviste mettant de l'avant la fabrication des personnes et des corps à travers intimité, partage, commensalité, échange de substances et l'approche perspectiviste où cette fabrication serait le produit d'antagonisme, de cannibalisme et de prédation familiarisante généralisée amenant des relations de capture (*ibid.*).

L'approche constructiviste témoigne d'une tradition boasienne de recherches empiriques, d'intérêt envers les configurations et dispositions culturelles générales et d'un enthousiasme pour les perspectives historiques en anthropologie (*ibid.* : 185). Elle regroupe des américanistes tels Philippe Descola, Anthony Seeger, Peter Gow et Cecilia McCallum. Ces anthropologues se concentrent principalement sur les humains et leurs interactions, et portent moins attention aux corps et aux subjectivités des existants non humains. Le corps y est perçu comme l'expression matérielle de la socialité qui le produit. Le collectif, quant à lui, est conçu comme une communauté de substances (Conklin, 1996 : 374; Seeger *et coll.*, 1979 : 11). En partageant des substances comme le sang ou le sperme, le corps est constitué socialement. Le façonnage de la personne, quant à lui, est également un processus dynamique et graduel où différents corps sont reliés par ces substances. De plus, l'attribut de « personne » peut être atténué ou augmenté selon la composition corporelle et les changements sociaux. Ainsi, le corps représente l'incarnation de relations sociales, du savoir et de la pensée ; les chercheurs de cette approche s'attardent à la physicalité et la consubstantialité du corps (Santos-Granero, 2012 : 186). En effet, dans cette approche, le corps et l'âme d'une personne sont interconnectés dans la définition de la personne (*ibid.*). Une personne est perçue comme étant un agent d'action sensée¹⁵ suggérant que la subjectivité est une condition fluide de l'agence et dérivant de la combinaison unique des substances corporelles obtenues à travers l'interaction avec une variété de sujets, humains et non-humains (Pollock, 1996 : 320). Ainsi, la différence entre un humain et un non-humain réside dans le fait qu'ils constituent des communautés de substances différentes.

L'approche perspectiviste, quant à elle, est fortement influencée par les travaux de Claude Lévi-Strauss en ce qui a trait au traitement des phénomènes socioculturels en termes d'analyse métalinguistique, la préférence des structures et des oppositions binaires (Santos-Granero, 2012 : 187). Des auteurs comme Eduardo Viveiros de Castro, Aparecida Vilaça et Carlos Fausto traitent des notions d'êtréte principalement en fonction des interactions entre les humains et les non-humains. Le corps y est conçu comme le locus de changement et de différence. Il est doublement constitué : une enveloppe corporelle cachant une forme humaine interne visible uniquement aux yeux de l'espèce et de certains chamanes et un paquet d'affects

¹⁵ Traduction libre de « agent of meaningful action ».

et de capacités. Les communautés ne se distinguent pas par leurs corps, mais par ces paquets. En effet, c'est le corps qui impose la perspective ou le point de vue du sujet. Le changement de point de vue, et donc d'habitus, provient de la commensalité, de contacts intimes et de corésidence prolongés avec des êtres d'une autre espèce. La subjectivité est vue comme universelle et comme condition fixe. Elle est équivalente à la possession d'une âme, de nature uniforme et universelle au sens où tous possèdent une forme humaine et les mêmes capacités d'intentionnalité. De la sorte, la subjectivité ne peut changer qu'en cas de mort ou de détachement de l'âme du corps. Ainsi, la différence entre un humain et un non-humain réside, dans l'approche perspectiviste, selon le fait qu'ils constituent des communautés d'affects différentes et qu'ils possèdent des points de vue dissimilaires.

L'êtré selon les écrits de Descola

Selon Santos-Granero, Descola aborde l'êtré et la personne en fonction d'une approche constructiviste. L'anthropologue français définit l'animisme selon la ressemblance des intériorités et la différence des physicalités ; c'est-à-dire l'attribution à des non-humains d'une intériorité identique à celle des humains. L'âme, ou cette intériorité, permet à ces premiers de se comporter selon les normes sociales humaines et d'établir des relations de communication avec les humains (Descola, 2005 : 183). Elle inclut l'intersubjectivité, la maîtrise des techniques, les comportements et les conventions des humains. Cependant, l'humanisation n'est pas complète, car les non-humains sont déguisés et se distinguent par leur physicalité. Descola rejoint Viveiros de Castro en ce qui concerne le rôle différenciateur du corps (*ibid.*). C'est le corps qui, en imposant une forme et un mode de vie en particulier, amène la différenciation des êtres. Effectivement, au final, chez les Jivaros, ce qui distingue les formes-personnes et les espèces issues de la spéciation mythique, c'est l'habit et non pas l'âme (Taylor, 1998 : 323-324 citée dans Descola, 2005 : 185). Bien que les formes soient fixes pour chaque classe d'entités, elles sont variables pour les entités elles-mêmes. C'est pourquoi une entité peut se métamorphoser – se dépouiller de son corps – et maintenir son intériorité humaine et ses attributs de comportements. Cette fonction permet d'établir des écarts entre les espèces afin qu'elles entrent en relation et d'échapper à un excès de continu. Nous reviendrons à la métamorphose dans la section sur les relations. Cependant, Descola

diffère de Viveiros de Castro par rapport aux points de vue que le perspectivisme amène (2005 : 196-202). Pour Descola, le perspectivisme n'est pas applicable à toutes les ontologies animistes. Encore, un paradoxe existe puisque les non-humains ne peuvent appréhender les humains que sous leur forme humaine, c'est-à-dire qu'un non-humain qui se voit comme un humain doit être en mesure de se distinguer d'un humain qu'il voit en humain, ce qu'il fait par l'habit. Par exemple, lorsqu'un pécarí se voit comme un humain et voit les humains comme des esprits, il ne peut concevoir les humains comme des humains. Le pécarí base ses observations sur l'habit ou la discontinuité des corps différents des humains afin de les classer comme esprits. L'humanité que le pécarí impute à l'humain-esprit ne correspond pas tout à fait à celle qu'il s'impute. Le non-humain animiste comprend le corps comme le lieu de différences de dispositions (comme les mœurs, le mode de vie, etc.) et par la façon dont il se présente en action au regard de l'Autre (à travers les ornements corporels, la langue parlée, etc.)(*ibid.* : 201-202). Finalement, pour l'anthropologue français, il est difficile de démontrer par l'ethnologie les points de vue des non-humains. Alors, qu'en est-il des Achuar?

Le corps et l'âme chez les Achuar

Descola aborde peu le corps dans ses ethnographies outre son contrôle et celui de ses fonctions comme exercice de la volonté de la force d'âme (1986 : 165). C'est plutôt sa compagne Anne-Christine Taylor qui le théorise. Dans les écrits descoliens, le tabac, qui aide à clarifier l'esprit et apporte concentration, permet de redonner le contrôle au corps et restaure la domination de l'âme, source de langage et de vision (Descola, 1996 : 373).

Selon les Achuar, le corps vient déjà formé à la naissance (Taylor, 1996 : 205-206). La notion d'identité découle d'une singularité de forme présente dans l'âme et d'une expérience intersubjective du corps. Cette expérience est reliée à la mémoire et la condensation des affects émotifs découlant des activités quotidiennes de l'éducation, le partage et le travail avec la parenté. L'image de soi est basée sur une attribution des images des autres et de la mémoire que les autres ont de soi. Cette image est dénotée par le terme « *wakan* » signifiant âme et réfère à l'image réfléchi d'une chose ou à l'apparition de quelqu'un dans un rêve. Le corps représente la meilleure image que les Achuar ont de l'âme (*ibid.* : 206 ; Descola, 1996 : 234).

Chez les Achuar, l'âme est le vecteur par lequel s'exprime l'intersubjectivité transcendant les barrières linguistiques et convertissant chaque être, chaque plante et chaque animal en un sujet producteur de sens (Descola, 1986 : 126-127). À la naissance, elle est fluide et plastique. Elle se développe en même temps que le corps au fur et à mesure des expériences par lesquelles l'identité est formée. Un bébé n'a donc pas d'individualité et est au mieux une promesse des capacités caractérisant les êtres de langage. Puisqu'ils sont encore incomplets, les enfants sont vulnérables aux diverses influences de leur environnement comme la possession par l'âme d'un mort (Descola, 1996 : 233).

L'identité et la subjectivité achuar sont très instables dans la mesure où elle prennent forme dans la perception de soi par les autres telle une réfraction (Taylor, 1996 : 207). De la sorte, elle est sujette à la mort des autres, puisque cela amène l'effondrement du miroir de perception et engendrant une instabilité chronique au sein des relations dans une société basée sur des groupes de parenté peu soudés (Taylor, 1996 : 207). Le Soi est donc toujours instable. Pour y remédier et stabiliser le Soi, une option s'offre aux Achuar, soit une quête de vision. En effet, l'identité est forgée lors des rencontres avec des visions *arutam*¹⁶, abstraites et impersonnelles produisant des effets temporaires sans toutefois être définitivement incarnées car ces apparitions sont imprévisibles et n'appartiennent à personne (Descola, 1996 : 367). Afin d'avoir ces visions, un Achuar doit s'isoler lors d'un rituel privé suivant un jeûne strict et l'ingestion de drogues hallucinogènes afin de recevoir un message concernant son existence future. Ce rituel porte sur l'encadrement des relations sociales normales au sein desquelles l'intersubjectivité est construite. Somme toute, dans cette expérience, l'âme est la réification de la mémoire des parents vivants des défunts et de l'image qu'ils ont du défunt ; l'*arutam* est la réification du Soi projeté (Taylor, 1996 : 208). Au fil du temps, *arutam* permet le développement des personnalités et de la condition humaine.

Cette instabilité du Soi est souvent comprise en fonction de maladie et de mort, deux états similaires, mais de degrés différents (Descola, 1996 : 365). Peu avant la mort, l'âme vraie du défunt quitte le corps et se transforme en *iwianch*, un esprit, hantant la maison jusqu'à la décomposition de ce premier. Par la suite, l'âme-*iwianch* devient celle d'un animal. Puisque

¹⁶ *Arutam* correspond également à un type d'esprits qui sera analysé dans le chapitre sur les espèces.

l'âme ne réside pas dans une partie du corps en particulier, la partie par laquelle elle quitte influencera la forme de l'espèce animale qu'elle prendra. La maladie et la mort amènent une transformation dans laquelle la victime perd sa capacité à communiquer, dont l'importance sera démontrée dans la sous-section suivante, et puisque son corps n'est plus le même et n'est plus capable d'assumer ses fonctions sociales, la victime perd également ses parents par un processus inverse à celui de la consubstantialisation.

Selon Descola, le terme « *wakan* » correspond assez bien à ce que la philosophie occidentale et la théologie chrétienne nomment l'âme (1996 : 234). C'est une partie de la personne, dotée d'une existence propre et capable de se séparer du corps temporairement lors de rêves ou de visions ou, encore, lors de la destruction de l'enveloppe corporelle. C'est l'attribution du *wakan* aux êtres qui les catégorisent comme personnes.

La personne chez les Achuar

L'âme, ou « *aent* », est ce qui permet à chaque être, chaque plante et chaque animal de posséder une vie autonome aux affects très humains et une personnalité singulière (Descola, 1986 : 100; 119). Cette âme n'est pas attribuée en fonction de critères sociologiques ou morphologiques, car les animaux tabous en sont aussi dotés (*ibid.* : 119). Ainsi, tous possèdent des attributs d'humanité et sont régis par des lois à peu près identiques à celles de la société humaine. Cependant, seuls les humains achuar sont des « personnes complètes », « *penke aents* », dans le sens où leur apparence est conforme à leur essence (*ibid.*). Les Achuar se conçoivent comme le paradigme de l'humanité absolue et leur société sert d'étalon pour mesurer les écarts chez les autres personnes (*ibid.* : 399). Par exemple, une société voisine aura une humanité amoindrie, car elle ne possédera pas les mêmes normes. Bien qu'il n'existe pas de discrimination ontologique entre les humains et les non-humains, une distinction basée sur les capacités de communication existe afin de catégoriser les personnes.

Les êtres de langage, aussi nommés « *aents* », sont classés dans une hiérarchie subtile des non-humains et des humains selon leurs niveaux de communication. Au sommet, on retrouve les Achuar, l'incarnation la plus accomplie possédant la conformité de leur apparence et parlant entre eux la même langue (Descola, 1996 : 375). Au plus bas, l'incommunicabilité est attribuée à un défaut d'âme affectant les espèces. Les échelons inférieurs se distinguent peu

de l'état de nature (Descola, 1986 : 399). Entre les deux, plus on s'éloigne des personnes complètes, plus les distinctions entre les domaines perceptifs deviennent accentuées. Les Achuar peuvent voir les plantes et les animaux, qui sont conçus comme des humains s'ils possèdent une âme. Toutefois, si ces premiers leur parlent à travers des incantations *anent*, ils n'obtiennent pas une réponse immédiate puisqu'elle ne peut être communiquée que par le rêve (*ibid.* : 375-376).

Dans les temps mythiques, les êtres de la nature avaient aussi une apparence humaine et pouvaient s'exprimer dans un langage articulé (Descola, 1986 : 120). Seul leur nom indiquait l'idée de ce en quoi ils allaient se transformer plus tard. Une transformation, consciemment ou par malédiction, de l'être d'apparence humaine en plante ou animal est dénotée par la perte de langage et l'acquisition d'un cri spécifique (Descola, 1986 : 106 ; Descola, 1996 : 373). Aussi, divers mythes guerriers entre les animaux sylvestres et les animaux aquatiques permettent de saisir le type de vie sociale que les Achuar attribuent aux êtres de la nature (Descola, 1986 : 120-121). En gros, les animaux sylvestres sont humains et les animaux aquatiques sont anthropophages et carnivores. Les animaux aquatiques, puisqu'ils possèdent des dents et sont anthropophages, sont dangereux ; ils ne tuent pas comme des guerriers, ils dévorent leurs proies. Les animaux sylvestres, quant à eux, possèdent des griffes ou des becs faisant référence à des lances pour tuer d'une façon culturellement acceptée par les Achuar lors d'affrontement belliqueux ; ils sont donc humains. De plus, le respect des règles de la vie sociale attribuée aux animaux sylvestres, comme les prescriptions de l'alliance et du mariage, ajoute à leur humanité. Ainsi, si un mythe veut expliquer la spéciation, il ne crée pas pour autant une coupure définitive, car même sous une nouvelle apparence, certains animaux perpétuent les codes de la société humaine (*ibid.* : 123).

Bref, être un humain chez les Achuar implique un habit corporel spécial, la pratique d'un certain type de communication et de comportements sociaux et la possession d'un certain état de conscience (Taylor, 1996 : 205). Il n'existe pas de discours sur la personne comme tel, mais plutôt des pratiques et des prémisses non explicites sur le sujet. Être une personne est un étalage des configurations, un groupe de liens dans une chaîne de métamorphoses à la fois ouvertes et délimitées (*ibid.* : 210). Toutefois, une primauté de l'humain existe : c'est une personne complète puisque son apparence et son intériorité correspondent à l'humanité.

L'êtré selon les écrits de Viveiros de Castro

Selon Santos-Granero, Viveiros de Castro aborde l'êtré et la personne en fonction d'une approche perspectiviste au sein d'un multinaturalisme, c'est-à-dire une multiplicité de natures et une seule culture. Tout comme dans l'animisme de Descola, une personne est constituée d'un corps et d'une âme. Tous les êtres, qu'ils soient humains ou non, possèdent une âme – une culture – semblable. Elle est expérimentée comme « une manifestation de l'ordre conventionnel implicite en toute chose [...] », elle « synthétise les modes selon lesquels son possesseur est semblable aux autres » (Wagner, 1981 : 94 cité dans Viveiros de Castro, 2009a : 17). L'âme consiste en un ensemble de dispositifs perceptifs, appétitives et cognitifs (Viveiros de Castro, 2009a : 21). La ressemblance des âmes inclut un mode performatif d'aperception où les êtres se conçoivent comme des personnes. Le corps, quant à lui, consiste en une enveloppe corporelle pouvant changer et d'un ensemble d'affects et de capacités. Le corps est un « ensemble de manières et de modes d'êtres qui constitue un *habitus*, un éthos, un éthogramme [...] à l'origine des perspectives » (*ibid.* : 40). En effet, le perspectivisme est un maniérisme corporel, un multinaturalisme, car une perspective n'est pas une représentation (*ibid.*). Une représentation est une propriété de l'esprit. Il n'est donc pas question d'un relativisme culturel, mais d'une unité représentative pronominale. Le point de vue est situé dans le corps d'une personne, bien que la capacité à occuper un point de vue soit une puissance de l'âme. Pour accéder au point de vue de l'Autre, le non-humain, le corps doit être transformé par un mode de perceptions chamaniques afin de modifier l'*habitus* à l'origine de la perspective. La construction du corps demeure la responsabilité des agents, puisque la praxis amérindienne consiste à les fabriquer, à différencier les espèces dans un continuum sociospirituel donné. Le corps est le site et l'instrument de la disjonction référentielle entre les discours de chaque espèce puisque c'est ce dernier qui impose le point de vue (*ibid.* : 41). Cependant, la capacité à occuper un point de vue est une question de degré, de contexte et de position.

Selon Viveiros de Castro, une personne, dont la forme aperceptive universelle est la forme humaine, correspond à la position de sujet cosmologique « *I* » agissant dans les mondes et possédant un point de vue (*ibid.* : 49). En effet, tous ceux possédant un point de vue sont des centres d'intentionnalité appréhendant les autres selon leurs caractéristiques et puissances

respectives. Cette ressemblance d'âme résulte en un mode performatif d'aperception où les non-humains se voient comme des personnes, mais elle n'implique pas le partage de ce que ces âmes voient (*ibid.* : 21). Ainsi, le concept de personne implique une différence de potentiel interne, car un non-humain qui se voit comme un humain ne peut percevoir un membre d'une espèce différente comme un humain : leurs points de vue sont incompatibles. L'humanité est « la position du congénère, le mode réflexif du collectif, et comme tel, elle est dérivée par rapport aux positions primaires de prédateur ou de proie » (*ibid.* : 24). L'humain est donc un terme relationnel et non pas de substance ; c'est une position au sein d'une relation et non une matière formant un être. Alors, qu'en est-il des Araweté?

Le corps et l'âme chez les Araweté

Puisque l'ethnographie *From the Enemy's Point of View* s'attarde principalement à la cosmologie araweté de la perspective des concepts de personne, de divinité, de mort et du cannibalisme, le corps et l'âme sont discutés en fonction de la mort. En effet, les principes de l'humain ne se manifestent pleinement qu'à la mort. Peu d'information est disponible sur la composition du corps, à l'exception de quelques bribes sur le corps de l'enfant et du mort.

Puisque son corps n'est pas fermé et que son âme n'est pas encore attachée, l'enfant araweté doit subir une opération chamanique consistant à le sceller (Viveiros de Castro, 1992 : 183). Cette opération empêche l'enfant de souffrir de l'enlèvement de son âme par d'autres entités. Le corps, ou « *hiro* », est conçu comme un contenant ou une enveloppe. Un guerrier idéal, par exemple, n'a pas de corps puisqu'il est consommé (*ibid.* : 290). Nous verrons l'importance de cet acte dans la sous-section suivante. Bien que le modèle idéal araweté des aspects physiques se trouve dans ceux des dieux *Mai*, ces derniers détestent le roucou, emblème des vivants (*ibid.* : 70). Les *Mai* et les morts ne peignent leurs corps parfaits de motifs complexes et délicats qu'avec l'encre noire du genipa. Cet appareil rituel sociétal inscrivant signification sur le paysage et le corps produit une non-différenciation dans la mesure où les Araweté visent un devenir-Autre¹⁷ avec les *Mai* (*ibid.* : 10).

L'âme araweté, quant à elle, est un principe vital (*ibid.* : 184). Associée à la possession de la conscience, puis de la capacité à communiquer, ce n'est pas avant l'âge de quatre ans

¹⁷ Le devenir-Autre est expliqué à la page 98.

qu'elle est attachée au corps et consolidée chez l'enfant. Cette portion de la personne, ou « *î* », réfère au sang qui circule et aux pulsations du corps. Il en existe deux sortes : la forme active est l'image vitale menant à une vie autonome et de l'ordre de l'intériorité, et la forme passive est l'image éthérée génératrice de spectres de l'ordre des effets. Le *î* est donc le principe dotant l'entité d'une vie, de conscience et de vitalité, mais il génère aussi un spectre terrestre à la mort de l'entité.

La vraie mort vient avec l'arrêt cardiaque et de la respiration (*ibid.* : 196). Les composantes d'une personne se décomposent à sa mort et prennent diverses directions : le corps qui pourrit et devient un cadavre qu'on enterre ; le spectre terrestre anciennement humain qui accompagne les esprits *Ãñĩ* et qui est doté d'une forme et d'une certaine matérialité ; et l'esprit céleste qui rejoindra les dieux et sera dévoré par les dieux *Mai* correspondant grosso modo à l'âme et qui sera une personne céleste (*ibid.* : 202-203; 209). Ainsi deux principes s'actualisent à la mort, c'est-à-dire l'opposition entre l'âme animale de ce qui est une personne araweté et liée à la terre, et l'âme parole qui est « ce qui sera une personne » et qui rejoint le ciel (Combès, 1986 : 213).

La personne chez les Araweté

Dans l'ethnographie, davantage d'information est disponible sur le concept de « personne ». Pour les Araweté, une personne est par essence en transition, car la destinée humaine est de « devenir-Autre » (*ibid.* : 1). Pour ces derniers, le moyen d'accomplissement de la personne araweté est le cannibalisme des dieux *Mai* puisque cela permet la résurrection de l'homme devenu dieu. Un *Mai* est donc une personne véritable et réalisée. En effet, le fait d'être consommé par les dieux transforme les Araweté en dieux et renverse leur position d'humain en Autre. Puisque la personne ou « *bide* » – aussi être humain ou l'ethnonyme araweté – se manifeste dans la mort entre ce qui a été et ce qui sera, elle est un instant entre passé et futur.

Ce système, selon Viveiros de Castro, s'articule selon deux axes. D'abord, un axe vertical entre la terre et le ciel puisque les vivants vivent au milieu, les dieux au ciel et les esprits dans le monde souterrain. Dans un temps mythique de séparation de la terre et du ciel, les dieux – vrais hommes – vivaient avec les humains, mais ils les ont abandonnés et ont quitté

vers le ciel. Ensuite, un axe temporel est lié à la coupure de la mort, car être *Mai* par le biais du cannibalisme divin est une notion dynamique (Combès, 1986 : 212). Ainsi, le devenir-Autre araweté se veut un retour au temps mythique.

Encore, le cannibalisme divin trouve sa source dans le cannibalisme tupinambá (Viveiros de Castro, 2009a : 112). Les Araweté assimilent par ce rite les signes de l'altérité de l'ennemi, voire sa condition d'ennemi. Ils visent cette altérité comme point de vue sur le soi (*ibid.* : 113). À travers leurs dieux, ils affirment également qu'ils sont les ennemis (Viveiros de Castro, 1992 : 270). D'ailleurs, l'ennemi, qui souvent est un beau-frère, est au centre de la société (*ibid.* : 301). Le chamane et le tueur, images de chacun, sont des points focaux du socius, car ils reflètent le paradoxe qu'ils ne peuvent par définition devenir des ennemis, des dieux et des morts, mais ils le deviennent tout de même (*ibid.* : 141). Les *Mai*, quant à eux, sont à la fois chamanes et tueurs, personnes humaines et ennemis, puisqu'ils transforment les morts en eux-mêmes à travers leur consommation, comme le tueur se transforme en ennemi. Ainsi, l'aspect chamanique des ennemis et l'aspect ennemi des Araweté sont des réalisations partielles de la synthèse divine des *Mai* en chamanes, ennemis, et Araweté (*ibid.* : 250). La condition humaine est entre-deux ; elle est mortalité, elle est alliance ; elle est ni dieu ni animal, mais au milieu (Combès, 1986 : 213).

Considérations finales

Descola et Viveiros de Castro utilisent le dualisme asymétrique lévi-straussien de la condition humaine du physique et du spirituel dans leur traitement de l'êtré (Rival, 2007 : 286). Descola s'attarde dans ses ethnographies à l'interaction entre la nature et la culture à partir d'un cadre moniste et il conçoit l'animisme comme une épistémologie relationnelle. La phénoménologie de Maurice Merleau-Ponty y est très importante, particulièrement dans l'incorporation, la capacité des personnes à penser et à ressentir. Le corps, peu abordé dans les ethnographies de Descola, est une expression matérielle de la société qui le construit : il lie des communautés de substances. Il est aussi interconnecté avec l'âme. Celle-ci, ou intériorité, est uniforme et attribuée à tous, ce qui confirme leur statut de personne, être pensant et agissant dans le monde ou les mondes. L'âme *aent* permet aux êtres non humains de se comporter selon les normes sociales humaines et d'établir des relations de communications avec les

humains. Elle inclut l'intersubjectivité, la maîtrise des techniques, les comportements et les conventions humaines. Toutefois, cet attribut de personne peut être à différents degrés : les Achuar sont des personnes complètes, car leur apparence correspond à l'intériorité humaine et ils possèdent la parole. Une personne, pour les Achuar, est un humain. Le non-humain se différencie de l'humain parce qu'il n'appartient pas à la même communauté de substances.

Viveiros de Castro, quant à lui, remplace l'opposition structuraliste entre nature et culture par le relativisme naturel de Gilles Deleuze (*ibid.*). Le corps est perçu comme une enveloppe, certes, mais surtout comme un amas d'affects et de capacités : il lie des communautés d'affects. C'est le corps, aussi peu abordé dans les ethnographies de Viveiros de Castro, qui crée une différence et impose un point de vue humain, le sujet pronominal. L'âme est une force vitale vue comme universelle et comme condition fixe dans le sens où tous possèdent une forme humaine et les mêmes capacités d'intentionnalité. Pour les Araweté, le façonnage de la personne est continuellement en transition ; c'est un devenir-Autre. En effet, ce n'est qu'à la mort que les humains, dévorés par les dieux *Mai*, n'atteignent leur destinée et deviennent tels des dieux. C'est un retour au temps mythique. L'humain est la position pronominale du sujet pensant. Avant de conclure sur l'étreté et le façonnage de la personne non-humaine, deux brèves critiques seront présentées, soit l'ignorance du genre-sexe dans le traitement de la personne chez les deux auteurs et l'ignorance de la moralité et des actions quotidiennes dans le perspectivisme de Viveiros de Castro.

Critique 1 : Ignorance du genre-sexe dans le traitement de la personne

L'américaniste Laura Rival critique le traitement de la personne de Descola et Viveiros de Castro puisqu'ils n'abordent pas le genre-sexe dans leurs ethnographies. Ces derniers pensent que le genre-sexe n'est pas important, au préjudice de l'opposition entre l'humain et l'animal, entre le prédateur et la proie, entre le consanguin et l'affin (Santos-Granero, 2012 : 184). En effet, Descola stipule que les catégories du genre sont incluses dans un groupe plus large de relations et que les contrastes qui en découlent sont intégrés par les structures de la parenté (Descola, 2001 : 93). Les processus de parenté impliquent, chez ce dernier, un dialogue implicite avec les subjectivités non humaines, indiquant leurs relations au sein de processus cosmologiques larges (2005 : 450). Il a donc une vision cosmocentrique plutôt que sociocentrique. Similairement, l'américaniste perspectiviste et collègue de Viveiros de Castro

Aparecida Vilaça explique que, chez les Wari' de l'État de Rondônia au Brésil, le corps est pensé par la négation des possibilités du corps non humain des autres (*ibid.*). Encore, être un prédateur chez les Wari' est la particularité des hommes dont la position est construite en opposition à celle de la femme. Pour Viveiros de Castro, la fonction de la femme est liée au centre, à la vie au village, au socius et à la fixation, alors que celle de l'homme – lire ici du guerrier et du chamane – est tournée vers l'Autre et l'Ailleurs et actualise la négociation entre le soi et l'Autre (Viveiros de Castro, 1992 : 141 ; Combès, 1986 : 218). Pour les Araweté, les humains sont la nourriture des dieux ; les humains sont aux dieux ce que les femmes sont aux hommes. Cependant, chez les Araweté, le système cérémoniel exprime et produit une indifférenciation du corps social où seule l'opposition entre le socius et l'extérieur prime. Le genre y est donc abordé en parallèle.

Rival critique la minimisation de l'importance de l'analyse du genre-sexe dans les théories de la personne et l'incarnation amazonienne, car, selon elle, l'âme n'est pas attachée de la même manière chez les personnes hommes et femmes huaorani, une société équatorienne (2007). En effet, l'éducation des enfants et le mariage n'affectent pas les deux genres de la même manière : le féminin est associé à la fabrication du corps et des parents, alors que le masculin est davantage âme que corps. La capacité de l'âme à se détacher du corps est plus marquée chez les hommes. Puis, elle démontre que pour les Huaorani, l'important se situe entre la partie humaine et non humaine de la personne, entre le corps et l'âme (Rival, 2007 : 305). Il est à se demander si cette différence peut être retrouvée également chez le non-humain.

Critique 2 : Ignorance de la mortalité et des actions quotidiennes

Une autre critique concernant l'étreté et le façonnage de la personne, au sein du perspectivisme cette fois, provient de l'anthropologue Carlos Londoño Sulkin travaillant avec les Muinane de la Colombie. Celui-ci indique que Viveiros de Castro ne se penche pas sur les évaluations morales de la subjectivité et les interprétations du domaine de tous les jours dans son interprétation phénoménologique des positions cosmologiques (2006). Pour les Muinane, l'importance est dans la création du bon corps et aux interactions sociales rendant disponible

les symboles pour les personnes. Les pensées et les émotions des gens sont des expressions¹⁸ de certaines substances, comme le tabac, dotées d'agence dans leur corps. Les *Personnes Vraies* – des personnes mythiques par excellence – sont intrinsèquement morales, car les substances dans leurs corps et leurs subjectivités le sont. Au contraire, les animaux ont des expressions immorales et désobéissent aux expressions, car leurs substances n'ont pas de sens. Dans le perspectivisme muinane, les humains sont souvent tentés de céder aux pensées et aux émotions des bêtes. Il est alors dit qu'ils ne véhiculent pas leurs vraies expressions. De la sorte, la position d'humanité est substantialisée et opposée à d'autres substances plutôt qu'une position pronominale de sujet tel que proposé par Viveiros de Castro. Londoño Sulkin suggère donc une plus grande variation dans le traitement du perspectivisme. L'ethnographie colombienne illustre une importante variabilité régionale de l'animisme et du perspectivisme.

Maintenant que la façon dont les processus d'êtré et de personnification ont démontré ce qu'est un humain et ce qui ne l'est pas dans les écrits de Descola et de Viveiros de Castro, il est possible de s'attarder aux différents types d'êtres ou positions d'êtres pouvant considérés comme non-humain dans leurs écrits et dans les cosmologies Achuar et Araweté.

¹⁸ Traduction libre de « Speech ».

Espèces – Qui sont les non-humains?

Qui sont les non-humains? Est-ce un terme relationnel qui s'applique à tout ce qui est vivant et même ce qui ne l'est pas? Ce sont quelques questions auxquelles ce chapitre est consacré. Un préambule, toutefois : bien que plusieurs espèces et êtres y soient discutés, ce chapitre ne peut en aucun cas rendre compte de tous les non-humains côtoyant les Achuar et les Araweté, puisqu'ils sont très nombreux. Ainsi, il ne fait que donner un bref aperçu.

Viveiros de Castro définit la cosmologie comme étant

« un ensemble plus ou moins cohérent de représentations portant sur la forme, le contenu et la dynamique de l'univers : ses catégories spatiales et temporelles, les types d'êtres qui s'y retrouvent, les principes et les puissances qui rendent compte de son origine et de son devenir » (1992 : 179).

Les êtres y trouvent donc une place centrale. D'ailleurs, plusieurs études et ethnographies ont démontré l'existence d'un système classificatoire cosmologique dans lequel les espèces étaient réparties le long d'un continuum allant des êtres les plus simples (souvent les végétaux) vers ceux plus complexes (comme les humains) (Chaumeil et Chaumeil, 1992 : 25-26). Suivant l'animisme et le perspectivisme, ces êtres simples et complexes sont dotés d'une vie analogue à celles des humains et peuvent être conçus comme humains selon les contextes. Ce sont des non-humains.

Historiquement, l'anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss s'est longuement penchée sur la notion d'espèce et la classification des êtres. Par exemple, dans *Le cru et le cuit*, chaque espèce est définie par son régime alimentaire : le jaguar est un prédateur, consommateur de viande crue ; le vautour, un charognard, consommateur de viande corrompue (1964 : 151-152). Chez les Achuar, la capacité à communiquer est centrale dans la détermination des personnes. Cependant, les termes n'ont pas de signification intrinsèque en tant que telle (Lévi-Strauss, 1962 : 568). Leur signification est liée à leur position et à la structure du système dans lequel ils figurent. En effet, l'espèce, considérée isolément, est une collection d'individus, mais par rapport à une autre espèce, c'est un système de définitions (*ibid.* : 703). Ainsi, le classement des êtres et des choses permet d'introduire un début d'ordre dans le monde.

Plus récemment, Descola s'est attardé dans *Par-delà nature et culture* aux délimitations de ce qu'il nomme un collectif (2005). Un collectif est un regroupement d'êtres d'une même espèce – donc possédant des intériorités semblables, une même apparence, un même habitat, un même comportement alimentaire et sexuel, etc. – partageant au sein du collectif une structure et des propriétés identiques (*ibid.* : 343). Les collectifs¹⁹ sont « des sociétés complètes, avec des chefs, des chamanes, des rituels, des habitations, des techniques, des artefacts, qui s'assemblent, se coalisent et se querellent, pourvoient à leur subsistance et s'épousent selon les règles... » (*ibid.*). De par la prévalence de l'habitus et du corps dans l'identification des espèces, l'espèce biologique sert de modèle analogique à l'identification des espèces sociales au sein des collectifs. Ainsi, il n'y a que des personnes-pécaris dans la tribu-pécaris, que des personnes-achuar dans la tribu-achuar, etc. L'espèce dans l'animisme n'est donc pas limitée aux humains, aux animaux et aux plantes, mais inclut aussi tous les existants.

Espèces non humaines chez les Achuar

Les Achuar sont une société où les espèces sont réparties le long d'un continuum de l'humain au non-humain. Les références anthropocentriques s'effacent progressivement en fonction des divers échelons des êtres de langage (Descola, 1986 : 83). Le premier échelon concerne les êtres de langage dont les humains font partie. Ce sont les êtres les plus complexes. Plusieurs espèces autres, comme les *Tsunki*²⁰ et certaines espèces de gibier, sont proches des Achuar, car elles se conforment à des règles d'alliances identiques aux leurs (*ibid.* : 400). Cependant, leur apparence reste inhumaine. Le deuxième échelon marque le franchissement d'un pas vers la nature puisque cette classe d'êtres se complaît dans la promiscuité sexuelle et bafoue constamment le principe d'exogamie. Le singe-hurlleur et le chien, par exemple, appartiennent à cette classe. Finalement, le troisième échelon touche les solitaires, comme les âmes des morts et les esprits *iwianch*, où leur mise à l'écart de la vie

¹⁹ Un collectif ne coïncide pas, selon Descola, à une société, une tribu ou une classe – termes indiquant une clôture substantive – puisqu'il se caractérise d'abord par la discontinuité introduite à son pourtour du fait de la présence à proximité d'autres principes de schématisation des rapports entre existants (2005 : 425).

²⁰ Pour une explication de ce terme, consulter la page 63.

sociale les confine à l'aboutement de la nature et de la culture, ou encore les animaux-prédateurs tels le jaguar et l'anaconda qui apprécient cette asociabilité.

Les êtres et les choses datent d'une époque mythique pas si lointaine où tous étaient humains et pouvaient communiquer. Divers statuts – humains, êtres mythologiquement célestes, aquatiques ou terrestres, animaux et végétaux anthropomorphisés – définissent le temps de par les trajets accomplis dans l'espace des mobiles de statuts (*ibid.* : 88). Cependant, si le mythe cherche à expliquer la spéciation, il n'instaure pas une coupure pour autant définitive, car même sous une nouvelle apparence, certains non-humains perpétuent les codes de la société humaine. Rappelons que pour les besoins de ce mémoire, les non-humains seront divisés en trois catégories : animaux, végétaux et êtres autres dits surnaturels.

Classification animale

Les Achuar possèdent un lexique d'environ 600 noms d'animaux, dont 86 pour les mammifères, 48 pour les reptiles, 47 pour les amphibiens, 78 pour les poissons, 156 pour les oiseaux et 177 pour les invertébrés (*ibid.* : 105). Les modes de vie, les habitats, l'odeur, l'utilisation pratique et les modes de défense se combinent afin de créer un réseau de signes imposant un ordre dans le monde animal selon une logique du concret dans laquelle les attributs imaginaires ne seraient pas totalement absents (Descola, 1996 : 77). En effet, ces derniers sont capables de décrire la morphologie, les mœurs, l'habitat et reproduire les signaux sonores de chaque espèce identifiée (Descola, 1986 : 106).

Les animaux sont classés en fonction de leur comestibilité. Les animaux comestibles sentent bon et sont habituellement taciturnes (*ibid.* : 77). Les animaux nocturnes, quant à eux, sentent mauvais et ne sont pas comestibles ; c'est parce qu'ils sont souvent des prédateurs au même titre que les hommes, rendant leur chair inappropriée pour les Achuar et leur haleine nauséabonde. Un tabou pèse également sur ceux-ci, car parfois, ils représentent des réincarnations de l'esprit des morts (Descola, 1986 : 115). De plus, les Achuar utilisent quatre grandes catégories supragénériques implicites pour classer les animaux comestibles (*ibid.* : 113 ; Descola, 1996 : 77). Ces catégories les identifient selon leur mode de capture et de cuisson plutôt que selon des identités morphologiques : gibier ou « *kuntin* », gros poisson ou « *namak* », fretin ou « *tsarur* » et moineaux ou « *chinki* ».

Outre leur comestibilité, les animaux peuvent aussi être catégorisés selon leur provenance : de la forêt, de la rivière ou du ciel (Descola, 1996 : 77). Les animaux de la forêt sont ceux qui fouillent et creusent le sol comme les pécaris ou les fourmiliers ou, encore, les oiseaux qui picorent comme les toucans et les pics. Les animaux de la rivière, quant à eux, sont définis par le fait de mordre et d'agripper. Puis, les animaux du ciel, des prédateurs en nombre limité, sont ceux pouvant apercevoir leur proie à travers le tapis feuillu des arbres.

Animaux de la forêt

Différents animaux de la forêt exemplifient une vie analogue à celle des humains présentée dans l'animisme. Par exemple, les singes laineux et le toucan représentent l'animal sauvage à chasser et sont considérés tels des beaux-frères, c'est-à-dire des preneurs de femmes, par les chasseurs (*ibid.* : 133). Certains animaux comme le saki à tête blanche avec sa contenance presque humaine sont perçus comme des chamanes (*ibid.* : 339). Ainsi, le consommer reviendrait à un certain cannibalisme.

D'autres animaux de la forêt font office d'animaux domestiques. Le jaguar noir et l'anaconda bleu nuit, bien qu'invisible aux profanes, supportent les chamanes qui traitent ces premiers comme des animaux domestiques (*ibid.* : 335). Similairement, les pécaris sont perçus comme des cochons domestiqués par des maîtres surnaturels qui les maintiennent dans des enclos desquels ils sont libérés de temps en temps afin de confronter les projectiles des chasseurs (*ibid.* : 130).

Finalement, d'autres animaux comme le tapir et le singe-araignée sont des réincarnations des morts (Descola, 1986 : 117). Toutefois, les avis divergent sur leur statut et leur nature. Ils rentrent dans la catégorie générique des « *iwianch* », une variété d'esprits surnaturels vaguement maléfiques.

Chaque espèce animale possède un chef d'espèce ou « *amana* ». Celui-ci est un peu plus grand que les autres et se dissimule tellement bien dans la forêt qu'il est rare de l'apercevoir (Descola, 1986 : 321). Il est l'ultime incarnation de toutes les aptitudes de l'espèce et l'emblème de cette dernière (Descola, 1996 : 126). Il surveille les destinées de ses pairs et est bienveillant ; en écoutant les chasseurs, il peut prévenir les siens des dangers qui les guettent. Ainsi, il est souvent l'interlocuteur privilégié des chasseurs qui les traitent comme

des petits beaux-frères dans leurs communications. L'existence de l'*amana* réside dans le besoin d'offrir un miroir personnel au regret du chasseur (*ibid.*), c'est-à-dire que les chasseurs ne sont pas insensibles au fait qu'ils doivent tuer des créatures possédant des sentiments humains afin de nourrir leur famille. L'espèce est une catégorie arbitraire et abstraite permettant à l'esprit de soumettre des différences mineures à l'apparence de certains individus des différences génétiques plus essentielles qui les distinguent des autres types. En incarnant l'*amana*, cet être représente une expression dynamique pour les sentiments ambivalents de la suppression d'une vie ; il se veut comme un juge protégeant les siens.

Animaux domestiques

Le chien est, pour les Achuar, le symbole même de l'animal domestique ou « *tanku* » et forme une partie intégrante de l'univers social dans lequel il réside (Descola, 1986 : 284). Il est classé taxonomiquement avec les félins (« *yawa* ») avec lesquels il est sensé posséder une nature et un comportement semblable (Descola, 1986 : 83). Chaque chien est doté d'une personnalité individuelle qui peut être corrigée par éducation. Par exemple, des copeaux d'écorce de stramoine bouillis peuvent renforcer le caractère des chiens (*ibid.* : 75). Sa nature est plutôt ambiguë. D'un côté, il se rapproche des humains, car il reçoit un nom propre, il respecte les tabous alimentaires, il mange de la nourriture cuite et il dort sur un lit (*ibid.* : 83 ; Descola, 1986 : 287). D'un autre côté, il s'en éloigne de par sa nature bestiale, sa sexualité non contrôlée et son alimentation parfois inappropriée. Finalement, il possède également un esprit tutélaire, *Yampani yua*, qui veille à son bien-être (Descola, 1986 : 287)

Animaux de la rivière

Le monde aquatique possède sa propre autonomie et les êtres qui le peuplent sont en opposition antithétique au monde de la forêt (*ibid.* : 274). Il constitue un univers à part et non pas un prolongement de la forêt. La plupart des poissons, chez les Achuar, possèdent un statut secondaire et ne possèdent pas d'âme, à l'exception de deux gros poissons-chats (*ibid.* : 346). Toutefois, Descola ne mentionne pas pourquoi. Aussi, les loutres géantes, considérées comme des « gens de l'eau » chassent directement et exclusivement des poissons.

La rivière est un lieu de prédilection pour les créatures auxiliaires des chamanes qu'ils peuvent convoquer sans mots (Descola, 1996 : 316-317). Un exemple serait l'anaconda panki

– l'être de la nature le plus dangereux selon les Achuar – qui est un danger principal et omniprésent dans les fleuves en raison des pouvoirs surnaturels qui lui sont attribués (Descola, 1986 : 139). Cet animal est également un vecteur de contamination, car il porte une noirceur autour de lui. L'âme d'un chamane peut également être transportée et incarnée par celui-ci afin que ce premier espionne l'effet de ses opérations (Descola, 1996 : 325-326).

Animaux du ciel

Les oiseaux possèdent de nombreuses caractéristiques qui les rapprochent des humains, dont les étapes de croissance et le changement radical qu'elles causent, la fidélité des couples, la dévotion des parents envers leurs petits et leur vie sociale organisée (*ibid.* : 66). Ils sont donc tous appropriés pour représenter les rites de passage chez les Achuar. Encore, leurs chansons mélodiques et complexes rivalisent avec la parole chez les humains. Le toucan, par exemple, avec son plumage coloré, est dit posséder une vie amoureuse semblable aux humains, symbole de virilité (*ibid.* : 262). Son gros bec pointant vers le ciel rappelle un certain symbolisme phallique pour la tribu. En revanche, le gros-bec ne possède pas un statut positif. Souvent appelé « l'oiseau du mauvais esprit » puisqu'il est une réincarnation possible de l'âme des morts, il offre aux défunts de retrouver la faculté de vue après la mort. Il est également associé avec la séduction frénétique des vivants, résultant souvent en leurre de femmes et d'enfants afin de soulager sa solitude.

Classification végétale

Aucun terme pour signifier la catégorie du végétal n'existe chez les Achuars (Descola, 1986 : 102). La classification interne de cette catégorie est, elle-même, relativement pauvre.

La plupart des plantes sont des êtres animés possédant une âme, le dernier signe de leur humanité primordiale datant des temps mythiques. Elles peuvent reprendre cette forme humaine primordiale et communiquer avec les Achuar à travers les rêves et les transes hallucinogènes. Cette possession d'âme rend possible pour ces plantes de recevoir et comprendre les incantations qui leur sont adressées. Certaines plantes comme la pomme de terre douce ou la courge possèdent une âme féminine, tandis que d'autres comme le bananier possèdent une âme masculine. L'attribution d'un genre-sexe évoque la sexualité, oui, mais elle

est davantage dérivée d'une homologie avec les différents organes reproducteurs (Descola, 1996 : 98-99).

Manioc

Descola s'est beaucoup penché sur la culture du manioc chez les Achuar. Cette plante est considérée vampirique, car elle possède la réputation de sucer le sang des humains, surtout celui des nourrissons (Descola, 1986 : 194 ; 253). En suçant le sang, elle acquiert un pouvoir impossible à contrer, puisque ses racines s'engorgent et deviennent incassables. Cette plante est également connue pour ses attouchements. Ainsi, cette culture doit être entourée de précautions rituelles (*ibid.* : 238). Ce vampirisme est combattu avec des pierres de *Nunkui*, qui restaurent l'équilibre naturel du circuit de l'échange physiologique en liant les mères et leurs enfants avec leurs plantes-enfants (Descola, 1996 : 95).

Classification autre ou dite surnaturelle

Le terme « surnaturel » doit être utilisé avec prudence. Il réfère aux esprits, maîtres, démons, et autres créatures que les anthropologues considèrent surnaturels, mais qui, pour les gens, font tout à fait partie de la nature. De la sorte, plusieurs êtres discutés dans ce chapitre font partie du monde de la forêt, comme les esprits-maîtres des animaux ou encore du monde aquatique comme les *Tsunki*.

Maîtres du gibier

Pour les Achuar, la mère du gibier ou *kuntiniu nukuri*, ainsi que plusieurs classes d'esprits dont les trois variétés dominantes sont « *Shaam* », « *Amasank* » et « *Jurijuri* », sont à la fois des chasseurs et des protecteurs des animaux (*ibid.* : 317). Ils se comportent comme des humains à l'égard de leurs animaux domestiques. Ils ne sont, en principe, visibles qu'aux chamanes à qui ils peuvent servir d'auxiliaire. Ces mères sont en fait dédoublées, puisqu'elles peuvent apparaître sous l'apparence d'un personnage portant leur cœur en bandoulière sur la poitrine et d'autres sous l'apparence d'un homme blanc barbu, cannibale et polyglotte doté d'une bouche sur la nuque (*ibid.* ; Chaumeil, 2010 : 8).

Dans un article dédié à la valeur du champ sonore et de la maîtrise des sons comme forme de communication et de contrôle des esprits, Jean-Pierre Chaumeil s'est attardé à la figure des esprits-maîtres (2010). Selon lui, le prototype de cette figure variée et omniprésente

dans les basses terres amazoniennes est le maître du gibier. Il stipule que l'apparence anthropomorphe de ces êtres en situation de communication semble être une constante en Amazonie (*ibid.* : 24). Il place les mères du gibier achuar dans la catégorie classique du modèle des échanges entre les humains et ces premiers, c'est-à-dire où les chamanes entretiennent de longs échanges avec les maîtres afin qu'ils libèrent le gibier en échange d'âmes humaines (*ibid.* : 7).

Maîtres des plantes cultivées et sauvages

Nunkui

Nunkui, l'esprit tutélaire des jardins, est une héroïne civilisatrice, créatrice et maîtresse des plantes cultivées vivant sous la surface des jardins et veillant au bien-être de ses plantes-enfants (Descola, 1996 : 92 ; Descola, 1986 : 239). Le rapport maternel de *Nunkui* à ses plantes-enfants est transféré à la femme qui les cultive (Descola, 1986 : 249). L'humanisation des plantes se fait donc par l'axe de la maternité. Aussi, *Nunkui* possède différents animaux auxiliaires, alors que d'autres sont ses avatars. Elle est réputée pour apprécier le rouge et elle apparaît sous la forme d'une petite naine dont le visage est peint de roucou et entourée d'un halo rouge. Puisque l'âme des plantes ne peut tolérer être adressée directement, les femmes communiquent avec celle-ci dans leurs incantations.

Shakaim

Shakaim est présenté comme l'époux ou le frère de *Nunkui* et il est maître des plantes sauvages (*ibid.* : 251). Il occupe toutefois une position plutôt effacée, sans comparaison avec celle de sa complice. Les Achuar lui octroient tous les attributs de l'humanité – il possède une forme humaine, communique avec les hommes et entretient un rapport de parenté avec *Nunkui* (*ibid.* : 271). La forêt est conçue comme une plantation surhumaine dont les règles s'appliquant sont différentes de celles du jardin (*ibid.* : 398). On y retrouve plutôt un jeu de chasse et d'alliance.

Tsunki

« *Tsunki* » est le nom générique donné à une catégorie d'esprits des deux sexes vivant dans les rivières et les lagunes une vie semblable à celle des Achuar (Descola, 1986 : 154). D'apparence humaine, mais pouvant se métamorphoser en loutre géante et en serpent

(Crépeau, 2007 : 111), ces premiers ont un domaine très large d'influence : ils sont à l'origine des pouvoirs chamaniques et ils représentent un modèle de la sociabilité intramaisonnée et de son étiquette. En effet, le mariage par amour, la femme dédiée en tant qu'aimante et partenaire de travail, la déférence envers le beau-père sont des éléments retrouvés dans les mythes sur ce peuple de l'eau démontrant une vie de famille harmonieuse (Descola, 1996 : 146). Par ailleurs, ce sont les seuls êtres du panthéon achuar à vivre dans des maisons. Aussi, les *Tsunki* possèdent des animaux familiers comme les anacondas, les jaguars mélaniques et les caïmans (*ibid.* : 143 ; Descola, 1986 : 346).

Iwianch

« *Iwianch* » est un terme générique référant à une entité malveillante, mais qui peut également renvoyer à un être individuel (Descola, 1996 : 328). Ce terme est également utilisé afin de signifier toute une gamme de réalités derrière un voile troublant, tels que les fléchettes des chamanes, les sorts et les animaux (surtout des oiseaux comme le gros-bec), dont le but est de trouver sa cible. Les *iwianch* sont la matérialisation dans une forme animale ou presque humaine de l'âme d'un mort (*ibid.* : 368). Leur principale caractéristique est d'avoir un appétit insatiable. Ces êtres existent à certains moments pour certaines personnes (*ibid.* : 374-375). Ce mode d'être intermittent et subjectif rend possible pour les Achuar de croire²¹ aux fantômes, même s'ils n'en ont jamais expérimenté la présence.

Parmi les *iwianch* individualisés, on retrouve la catégorie « *nikru* ». Ce sont des êtres anthropoïdes, de peau foncée, au sein desquels les âmes des morts peuvent se réincarner (*ibid.* : 327). Ses méthodes pour tuer ne sont pas très discrètes : il porte une épée énorme et de grosses bottes, il surprend ses proies lorsqu'elles sont seules, les rend inconscientes par un coup de poing pour ensuite leur enlever leurs vêtements, sceller leurs orifices corporels et les empaler sur des bâtons. Ce type d'être peut être vu et contrôlé par des chamanes.

²¹ La cosmologie achuar découle de ce concept relationnel de croyance (Descola, 1996 : 374-375). La hiérarchie d'êtres est fondée, non pas sur le degré de perfection de l'Être ou d'une accumulation graduelle de propriétés, mais sur les modes de communication qui rendent possible l'appréhension de qualités perceptions qui ne sont pas distribuées également.

Arutam

Arutam est une apparition monstrueuse ou étrange approchant les Achuar lors de quête de vision du même nom (*ibid.* : 302-303). Il peut apparaître sous la forme d'un jaguar, d'un anaconda, d'un aigle ou encore d'un corps humain tronqué. Il doit toucher l'Achuar de sa main ou d'un bâton afin de se matérialiser sous la forme d'un vieil homme imposant. Cet homme est l'*Arutam* ou l'« Ancien », le fantôme d'un vaillant guerrier venant porter un message d'espoir, d'assistance ou de longévité. Il est appelé par le terme « petit grand-père » (*ibid.* : 308). Le nombre d'*arutam* est limité : ce sont souvent des défunts récents dont la mémoire vit encore. Ils sont connectés au territoire de leur groupe local et révèlent leur identité au quémendeur. Idée complexe, l'ancêtre vu est l'image de son *arutam*, car la personne n'existe plus. C'est une entité externe et localisée existant dans le monde à travers son travail (*ibid.* : 306-307).

Plusieurs esprits et êtres autres existent dans la cosmologie achuar comme la foudre et le tonnerre. Certaines substances comme le curare peuvent aussi être des substances vivantes se nourrissant du sang des animaux et doivent recevoir des incantations.

Espèces non humaines chez les Araweté

Les Araweté possèdent une cosmologie complexe dont le discours est très développé, malgré sa non-élaboration architectonique (Viveiros de Castro, 1992 : 2). Ils suivent le modèle tupi-guarani des trois domaines cosmologiques : 1) deux cieux appartenant aux dieux et aux âmes divinisées ; 2) la surface terrestre où vivent les humains et où sont les villages ; 3) le monde souterrain et la forêt où rodent les animaux et les spectres des morts (*ibid.* : 86). Viveiros de Castro associe ces trois domaines à 1) la surnature, le métaculturel et le futur, 2) la société, le culturel et le présent et 3) la nature, l'infrastructurel et le passé. Cette structure complexe dévoile des oppositions hiérarchiques : l'extrasocial (la surnature et la nature) est opposé globalement au terme central de la triade (la société) ; et une de ces deux formes extrasociales est accentuée par rapport à l'autre et forme une inclusion secondaire.

De la sorte, les humains ou les Araweté sont « au milieu » (*ibid.* : 39 ; 58). Ils sont définis comme étant « ceux laissés derrière », alors qu'auparavant ils vivaient sur la terre avec les dieux dans un monde sans mort, sans feu et sans plante cultivée. Ainsi, l'événement

initiateur dans leur cosmologie est la différenciation entre les différents domaines de l'univers : la terre, le monde souterrain et les deux parties célestes. Cette différenciation a eu comme effet de créer des différences entre les hommes et les dieux et entre les Araweté et leurs ennemis (*ibid.* : 63 ; Viveiros de Castro, 2011 : 29). Toutefois, cette différenciation n'est pas une séparation ontologique, mais plutôt une barrière à franchir puisque les hommes et les dieux sont commensurables et consubstantiels (Viveiros de Castro, 2011 : 30). Leur différence est expliquée en termes d'alliance et de mariage, les mêmes que pour penser et incorporer les ennemis.

La langue araweté n'opère pas de distinction entre « humanité », « animalité » et « spiritualité » (*ibid.* : 64). Plutôt, des oppositions descriptives comme « êtres créés » et « êtres existants », entre « ceux qui sont partis » et « ceux qui sont abandonnés », entre « ceux qu'on mange » et « ceux qui nous mangent » existent. Le terme « *bide* » signifiant « humain » en tant que sujet et « personne » est appliqué à tous les êtres non humains et est opposé à « *awĩ* », « étranger » ou « ennemi ». Il n'existe donc pas de manière de distinguer entre les humains et les autres êtres. Cependant, le terme « *bide herĩ* » ou « similaire aux humains » peut être utilisé afin de discuter des êtres qui ne sont pas exactement humains. Encore, pour Viveiros de Castro, il est inexact de parler de « catégorie » lorsque le perspectivisme et le non-humain sont concernés. Ce sont plutôt des positions non fixes, des transformations.

Avant de se lancer dans les différentes classifications des êtres non humains chez les Araweté, il est important de noter que Viveiros de Castro (1992 : 138) reconnaît avoir négligé les interactions entre les humains et le monde animal au bénéfice du monde autre dit surnaturel. La description du monde animal présentée ci-dessous possède donc de grandes lacunes et le monde végétal en est absent, car il n'a pas été abordé dans son ethnographie. Également, même si la langue araweté ne distingue pas les classifications mentionnées ci-dessous, elles ont été conservées puisqu'elles sont utilisées par les anthropologues.

Classification animale

La différence entre les hommes et les animaux n'est pas claire. Il n'existe pas de taxon pour le terme « animaux » (*ibid.* : 71). Quelques embranchements comme oiseau, poisson et plusieurs métonymies, telles que « pour manger » ou « de compagnie », référant à des espèces

ayant un habitat, une fonction ou une diète particuliers existent. La plupart des animaux sont classés dans la catégorie des « êtres créés » puisqu'ils étaient autrefois des humains. Toutefois, certains comme les tortues terrestres, quelques insectes et quelques poissons sont catégorisés comme « êtres qui existent simplement » depuis le début des temps.

Le terme le plus près de « animalité » ou « nature » serait « *ika hete me'e* », les « êtres qui existent simplement » (*ibid.* : 72). Il n'inclut pas les animaux de type « *hikây pa* », « ceux vivant dans des endroits clos », comme les pécaris et certains poissons qui sont les familiers de certains esprits. Il contient, cependant, certaines sociétés nomades ennemies. Certains animaux qui existent peuvent vivre dans les cieux et être consommés par les dieux. Appliqué aux animaux, ce terme réfère au caractère sauvage de ces derniers.

Les Araweté chassent une grande variété d'animaux et ont moins de tabous alimentaires que plusieurs autres groupes tupi-guarani (*ibid.* : 42). Parmi ces animaux, on retrouve en ordre d'importance : tortue terrestre, tatou, hocco, agouti, pécaris, etc. De plus, certains perroquets et aigles servent d'animaux domestiques.

Tuer un animal possédant un esprit comme le tapir, le cerf et les animaux venimeux comme la vipère est identique à tuer un esprit terrestre (*ibid.* : 223). Quant à l'esprit du jaguar, il est traité de la même façon que l'esprit d'un ennemi (*ibid.* : 248). Tuer un jaguar ou un ennemi apporte des honneurs au tueur. Toutefois, leurs esprits ne peuvent être tués. Ces derniers restent avec le tueur et se transforment en sorte de chien de chasse. Un jaguar mort est l'inverse de son vivant, un compétiteur de l'homme, un danger à la vie araweté. Tout comme l'ennemi à sa mort, il devient une garantie de vie chez les Araweté. Finalement, dans le perspectivisme de Viveiros de Castro, il est à noter que ce ne sont pas tous les animaux (et les plantes, les minéraux, etc.) qui sont dotés d'une âme et qui sont des non-humains, mais surtout ceux en lien avec la prédation.

Classification autre dite surnaturelle

Viveiros de Castro se concentre presque exclusivement sur les êtres autres dans son ethnographie *From the Enemy's Point of View* et dédie un chapitre à « ceux délaissés » et « ceux qui ont quitté » (1992 : 63-83). La manière dont les entités dites surnaturelles sont impliquées dans la vie araweté est variable. L'anthropologue débute la discussion du concept de dieux ou *Maï* afin de bien saisir celui de *bïde* ou personne. Pour lui, la divinité est un

concept causal et transcendantal, une agence abstraite (*ibid.* : 65). Puis, pour les Araweté, l'important n'est pas de saisir les noms d'esprits dénotant un type d'êtres ou des individus en particulier, mais plutôt de savoir si ces êtres vivent seuls ou en groupe (*ibid.* : 77). Aussi, l'anthropologue stipule que tous les êtres mythiques sont perçus comme des esprits et comme des chamanes (Viveiros de Castro, 2009a : 33).

Les *Mai* et les autres dieux

La notion de « *Mai* » peut inclure les effets et les manifestations des esprits terrestres. L'utilisation la plus courante des êtres non terrestres est « ceux qui sont partis », alors que les êtres terrestres sont « habitants de la terre ». Plus spécifiquement, les *Mai*, aussi connus sous le nom de *Mai hete*, sont les divinités du ciel supérieur où vivent d'autres dieux, les *Mai pi*, les *Mai amite*, etc. (Viveiros de Castro, 1992 : 66). Associés avec la foudre et les éclairs, ces premiers sont les dieux par excellence puisqu'ils illustrent les attributs génériques des dieux et occupent une position centrale dans la cosmologie araweté. Leurs manifestations sont désignées par des termes de parenté. Ce sont ceux qui dévorent l'âme des morts et dans lesquels les humains se transforment ; ils portent aussi l'épithète « mangeurs de chair crue » ; ce sont des jaguars avec du feu (*ibid.* : 256).

Ils représentent également la détermination maximale de la personne. De la sorte, le concept général de divinité correspond également à celui de personne. Le ciel est le miroir de la terre, ou plutôt la terre est l'image résiduelle de la perfection céleste (*ibid.* : 67). Les *Mai* sont aussi un concept temporel puisqu'ils réfèrent à l'événement mythique de séparation des mondes. Pour Viveiros de Castro, la divinité n'est pas une substance, mais un mouvement (*ibid.*). Lorsque l'anthropologue brésilien a demandé si ces êtres étaient des personnes ou comme des personnes, les Araweté lui ont répondu dans l'affirmative (*ibid.* : 70). Cependant, ils affirment également qu'ils sont des ennemis, l'opposé de personne. Les *Mai* ont donc un statut équivoque. Somme toute, ils représentent un modèle d'actions, de paradigmes et d'ornementations corporelles afin d'interpréter les événements (*ibid.* : 75).

Ces êtres démontrent une certaine primitivité dans la mesure où ils ne connaissaient pas le feu ou les plantes cultivées avant que les humains ancestraux ne leur montrent (*ibid.* :

70.). Ils sont surnaturels et extraculturels. Ils évoquent à la fois une humanité bestiale archaïque ainsi qu'un futur de bonheur.

Ils sont décrits comme ayant de longues barbes blanches et sont quelques fois appelés « grands-pères », malgré leur valeur de vitalité (*ibid.* : 63). Plus grands que les humains, ils possèdent une dentition finale – les dents des humains grandissent encore au ciel pour atteindre leur stage final. Ils portent des décorations corporelles élaborées et possèdent une sexualité abondante. Le chant et le chamanisme sont leur expertise. Surtout, ils sont immortels.

Il n'existe pas de correspondance directe entre les humains et les dieux, ou entre les dieux et les animaux, comme les maîtres, même si certains portent le nom des animaux. Ce fait indique une animalisation du concept de la divinité (*ibid.* : 88). Et l'apparence humaine des *Mai* illustre, quant à lui, une humanisation du concept.

Un exemple d'individu *mai* serait *Me'e Nã*, la « chose-jaguar », qui conserve des jaguars en tant qu'agents d'intimidation (*ibid.* : 75). Toutefois, ce n'est pas tous les esprits célestes qui sont des maîtres, indiqués par le terme « *nã* ». Celui-ci relâche ses jaguars sur les humains comme sanction s'il n'est pas invité aux banquets de tortues terrestres. Encore, parmi les esprits célestes n'étant pas *Mai hete*, on retrouve les *Awĩ peye* ou les chamanes des ennemis (*ibid.* : 79). Toutefois, les ennemis des Araweté ne se trouvent pas en général dans les cieux, car ils ne possèdent pas d'âmes. Les dieux les renvoient directement sur terre à leur arrivée.

Les maîtres

Les maîtres des animaux, des plantes et de certains domaines naturels (les êtres *nã* – ce terme réfère au leadership, au contrôle et à la possession de certaines ressources (Chaumeil, 2010 : 2) sont une population en opposition aux humains et aux *Mai* de par leur nature terrestre. La plupart, tout comme les esprits terrestres, et à l'exception du maître des pécaris, sont dangereux. Le maître est toujours un être anthropomorphisé ou un humain (*ibid.*) Possédant quelque chose dont il a le contrôle, il est le représentant et il représente la chose en question. Il ne peut pas consommer l'espèce ou la chose qu'il contrôle, car il doit en assurer le bien-être.

Le maître de l'eau ou *Iwikatihã* est connu pour voler les femmes et emporter l'âme des enfants (Viveiros de Castro, 1992 : 68). De la sorte, son nom ne doit pas être prononcé près de son habitat. Ce maître possède différentes demeures et jardins sous les rivières. Il porte également une ornementation corporelle élaborée. Ce maître contrôle les poissons. Les Araweté nomment cet être « notre beau-frère » à cause de sa prédilection pour leurs femmes (*ibid.* : 83). Toutefois, ce maître est mortel et ne vient pas sur terre afin de partager la nourriture avec les humains.

Les êtres mangeurs ou « *ã* »

Les êtres mangeurs ou « *ã* » sont des êtres célestes en opposition aux maîtres (*ibid.* : 75). Ce sont des mangeurs de certaines nourritures spécifiques qui doivent être amenés sur terre par les chamanes lors d'occasions spéciales afin de les nourrir. Cependant ces êtres, contrairement aux maîtres, n'ont pas de pouvoir de sanction contre les Araweté si des produits alimentaires n'étaient pas obtenus convenablement.

Les dieux du monde souterrain ou « *Iwi kati* »

Peu d'information est disponible sur les dieux du monde souterrain. Les *Tarayó* vivent sur des îles dans les rivières souterraines (*ibid.* : 80). Ils sont souvent mentionnés lors de combats avec les *Ãñĩ*.

Les *Ãñĩ*

Les *Ãñĩ* sont les esprits de la forêt vivant dans le creux des arbres. Correspondant au meilleur exemple d'un type général d'esprits terrestre, les *Iwi pa*, il en existe plusieurs sortes. Ils sont féroces, cannibales, assassins des hommes et voleurs des femmes (*ibid.* : 67). Ne sachant pas bien chanter, ils puent. Ils infiltrent parfois les villages la nuit et sont tués par les chamanes. Bien qu'ils ne soient pas des maîtres, plusieurs animaux les appellent par des termes de relation affinale. Ce sont des êtres « qui existent ».

Les Araweté les nomment « nos grands grands-pères » et, en retour, les *Ãñĩ* les considèrent comme des « petits-fils », évoquant une certaine distance et une qualité primitive de ces derniers. Ils sont aussi perçus comme des ennemis par les humains. Ces êtres voient les humains comme des cochons sauvages et ils ne savent pas distinguer les bêtes.

Ils possèdent aussi une relation particulière avec les morts. Consommant la chair des défunts et fabriquant des flutes avec les tibias, ils sont accompagnés de spectres des morts.

Les morts

Les morts, après avoir été dévorés par les *Maï* et transformés en ces derniers, deviennent les époux des dieux, rendant les dieux comme alliés des humains (*ibid.* : 215). Aussi, les morts peuvent engendrer des enfants.

Les spectres des morts, quant à eux, ont une vie limitée qu'ils passent à se déplacer dans la forêt et jusqu'au lieu de naissance de l'humain (*ibid.* : 205). Ils sont associés aux *Ñiñi*.

Considérations finales

Différents êtres peuvent être considérés comme des non-humains : certains animaux, certaines plantes, les maîtres, les dieux, les esprits, les ex et futurs humains, etc. Certains ressemblent davantage aux humains que d'autres. Toutefois, ils ont tous en commun qu'ils sont des personnes dotées d'une agence dans le monde. Ils peuvent se concevoir comme humains tels que dictés par l'animisme et le perspectivisme. Ils tissent entre eux et avec d'autres êtres de relations de parenté, d'amitié et d'hostilité selon le contexte, sujet des prochains chapitres.

Pour les Achuar, la cosmologie est arborescente. Le type d'être le plus englobant est celui de « personne » qui inclut les êtres dotés d'une âme et qui sont capables de communiquer. Pour les Araweté, la notion de personne est également centrale et opposée à la notion de divinité. La destinée des humains est de devenir Autre, devenir des dieux. L'humanité est donc incomplète (Viveiros de Castro, 2011 : 47). L'intériorité et l'identité sont englobées par l'extériorité et la différence, où le devenir et les relations priment sur le corps, la substance et les catégories. Différentes relations possibles, explorées dans les prochains chapitres, déterminent la position du non-humain.

Selon Descola (1996 : 376), les exégèses présentées ne sont pas suggérées par les gens, mais plutôt par les anthropologues qui organisent les informations qu'ils obtiennent sur le sujet. Il reconnaît que les anthropologues sont obsédés par la classification et, qu'autrefois,

cela les a aveuglés d'une évidente notion : les définitions identitaires procèdent des oppositions distinctives (*ibid.* : 221). Un adjectif ethnique peut être appliqué à l'un ou à l'autre selon le contexte. Viveiros de Castro (2009a : 4), quant à lui, pense l'anthropologie comme une décolonisation permanente de la pensée. Il démontre que le perspectivisme et les autres styles de pensées élaborés par « ceux que les anthropologues étudient » nourrissent la théorie de la discipline. C'est en ce sens qu'il critique les catégorisations. Le rôle de traduction de l'anthropologue, basé sur celui du chamane, sera élaboré ultérieurement.

Relations de parenté, d'alliance et de prédation avec et chez le non-humain – Les positions définies

Les relations entre les non-humains et les humains représentent un aspect important de l'animisme et du perspectivisme amazonien. Viveiros de Castro (2007 : 124) affirme même que c'est l'alliance avec le non-humain qui est à la base des conditions intensives du système amazonien. Descola (2005 : 326), quant à lui, suggère que les relations priment sur les termes au sein de l'animisme. Il est bien sûr également question de la possibilité de conversion des notions de relations entre les non-humains afin qu'elles opèrent trans-ontologiquement (voir à ce sujet Viveiros de Castro, 2007 : 107 ou encore Chaumeil et Chaumeil, 1992). Ceci amène parfois un certain mal-être chez les anthropologues (voir Gow, 1997 : 40). Effectivement, concevoir le non-humain sur le même pied d'égalité que l'humain dans une discipline académique anthropocentrique peut générer des sentiments ambivalents envers la crédibilité ou le sérieux d'un tel traitement.

Plus simplement, qu'est-ce qu'une relation? C'est un lien d'interaction ou un rapport externe entre un être et un être, ou entre un être et une chose, repérable dans des comportements typiques et susceptibles de recevoir une traduction partielle dans les normes sociales concrètes (*ibid.* : 164-165). Les modes de relations, tout comme les modes d'identification²², selon Descola, sont des schèmes intégrateurs de la pensée, c'est-à-dire « qu'ils relèvent des structures cognitives, émotionnelles, et sensori-motrices qui canalisent la production d'inférences automatiques, orientent l'action pratique et organisent l'expression de la pensée et des affects selon des trames relativement stéréotypées (2005 : 424). Ces dispositions donnent une forme et un contenu au lien entre le soi et un autre ou une chose.

L'étude des relations avec et chez les non-humains n'est pas un phénomène nouveau. Un exemple serait l'analyse des relations du vivant chez les Yagua péruvien de Jean-Pierre et Bonnie Chaumeil (1992). Leur étude avait démontré l'existence d'un modèle global de

²² Les modes d'identification permettent surtout d'établir des différences et des ressemblances entre le soi et les autres selon l'apparence, les comportements, etc. Ils sont antérieurs aux modes de relations.

classification du vivant combinant dans un même schème taxinomique les niveaux biologique et social. Il ne s'agit alors pas de projection des rapports humains sur les rapports non humains, mais d'une homologie de ces premiers (Descola, 2005 : 28).

Descola dénote deux groupes de modes de relation, soient des relations potentiellement réversibles entre des termes qui se ressemblent comme l'échange, la prédation et le don, et des relations univoques fondées sur la connexité entre des termes non équivalents comme la production, la protection et la transmission (*ibid.* : 435). Classiquement étudiées en anthropologie, les relations de parenté (consanguinité, germanité, filiation et affinité), d'amitié et d'alliance, et d'hostilité, de guerre et de prédation sont situées à l'intérieur d'un continuum en fonction de la distance entre deux personnes. Les relations sont donc purement contextuelles. Les modes de relations descoliens seront explicités lorsque pertinents au sein du continuum parenté/alliance/prédation. D'ailleurs, il est à noter que certaines relations comme celles des esprits-mâtres auraient pu être classées à divers niveaux au sein du continuum.

Comment étudier les relations chez le non-humain et avec le non-humain? Chaumeil et Chaumeil tracent un tableau des liens de parenté pensés par les Yagua chez les êtres vivants (1992). En partant d'un ego masculin, pour une nomenclature de type dravidien²³, on retrouve les relations consanguines suivantes chez les êtres vivants : frère, cousin parallèle, oncle parallèle, neveu parallèle, grand-père et petit-fils. Il manque cependant la relation père/fils, la relation la plus forte. Généralement, les espèces parentes se ressemblent physiquement avec une gradation du plus proche (frère, cousin, oncle/neveu) au plus lointain (grand-père/petit-fils)(*ibid.* : 31-32). La relation de germanité présente des affinités de comportement, d'habitude alimentaire, d'aspect ou d'usage, alors que la relation générationnelle fait intervenir des rapports de taille entre espèces. Pour illustrer la germanité, les deux espèces générales de cervidés sont cousins puisque leur robe est rouge pour un et grise pour l'autre.

²³ Pour être classée de la sorte, une société doit respecter les éléments suivants : 1) Une division de la société en deux parties, les consanguins (ceux qui ne sont pas épousables) et les affins/alliés (parmi qui on retrouve les épousables) (Dreyfus, 1993 : 121) ; 2) L'équivalence dans le mariage des enfants de même sexe (Testart, 2006 : 183) ; 3) Le mariage entre cousins croisés bilatéraux. L'échange est donc restreint : le groupe A donne une femme au groupe B et en reprend une immédiatement (*ibid.*) ; 4) La reproduction de ce type de mariage d'une génération à l'autre (*ibid.*) ; 5) La distinction terminologique entre cousins croisés et cousins parallèles (sans distinction de latéralité) (*ibid.* ; Dreyfus, 1993 : 121-122) ; 6) La distinction terminologique entre deux catégories de parents au moins aux niveaux -1 et +1 (*ibid.* ; Dreyfus, 1993 : 121-122)

Sinon, un exemple de relation générationnelle est le jaguar qui est le grand-père de l'ocelot et l'oncle du puma. Les affins se retrouvent dans la position d'alliance politique mettant de l'avant des relations d'amitié. La convivialité, la complicité, la fidélité et l'échange marquent ce type de relation. Les relations d'hostilité, de guerre et de rivalité concernent surtout les relations entre classes, comme vautour/animaux, au sein d'une même classe (piranha/poissons) et plus rarement entre animaux parents d'un même *áte* ou « espèce » (jaguar/yanapuma) (*ibid.* : 28). Les ennemis sont souvent plus proches, animés par la haine et une incompatibilité de leur humeur ou de leur odeur. La principale conclusion de cette étude est que les Yagua semblent accorder une prédominance du social sur le biologique, que les classes sociales occupent une ascendance généalogique sur les classes naturelles où la relation principale est d'oncle à neveu (*ibid.* : 37).

Relations de parenté

Un des grands instigateurs contemporains dans l'étude de la parenté et à qui l'anthropologie doit beaucoup est Claude Lévi-Strauss. Pour le grand anthropologue français, un système de parenté consiste en un système arbitraire de représentations, et non des liens objectifs d'affiliation²⁴ ou de consanguinité²⁵ entre les individus. Il n'existe que dans la conscience des hommes. La descendance et la filiation sont secondaires par rapport à l'alliance dans les systèmes de parenté. En effet, l'alliance permet de coder la parenté ou encore d'opérer le passage de la parenté intensive à la parenté extensive (Viveiros de Castro, 2009a : 98). La prohibition de l'inceste, loi universelle lévi-straussienne, est centrale à sa théorie et permet d'établir des règles de bon échange des femmes, et parfois des hommes, dans une société. C'est d'ailleurs cet interdit qui permet le passage du fait naturel de la consanguinité au fait culturel de l'alliance (Lévi-Strauss, 1949 : 35 cité dans Godelier, 2013 : 58). L'échange est ainsi subsumé sous le concept d'exogamie. L'atome de parenté en vertu de l'échange matrimonial inclurait donc l'oncle maternel, donneur de femmes (de Heusch, 2011 : 93). Chez cet auteur, il existe un primat des rapports sur les termes, primat que l'on retrouve également dans l'animisme de façon généralisée (Lévi-Strauss, 1949 : 134 cité dans Godelier, 2013 : 71).

²⁴ Adhésion au groupe.

²⁵ Parents par le sang, qui implique un processus générationnel.

Une des grosses critiques de la théorie lévi-straussienne est le manque de considération du rôle de la subjectivité dans les relations de parenté (Gow, 1997 : 42). L'anthropologue social écossais Peter Gow spécialisé dans les mythes et la parenté en Amazonie affirme que la parenté est un système de subjectivité dans la mesure où les structures de base de la conscience humaine impliquent la conscience de Soi dans les Autres (*ibid.* : 39). Chez les Piro, la transformation des Autres en humains et des humains en Autres est clé. La parenté est donc définie comme étant le « bien vivre », une variété de relations harmonieuses et fonctionnelles avec un monde d'Autrui. La parenté se détache donc sur un fond cosmique de l'altérité. Cette proposition résonne avec l'animisme et la destinée ultime araweté.

Aussi, en Amazonie, la consanguinité et l'affinité se retrouvent en opposition fondamentale au sein de systèmes dravidiens de parenté et dans la conception des relations entre les humains et avec les non-humains (Yvinec, 2005 : 50). D'ailleurs, les relations entre les humains et les non-humains peuvent prendre diverses formes, particulièrement celles liées à l'affinité. En effet, l'affinité potentielle ou la méta-affinité est la forme générique et non marquée de l'altérité en Amazonie (Viveiros de Castro, 2001 ; Taylor, 2000 citée dans Yvinec, 2005 : 50). Ainsi, les relations entre les humains et les non-humains sont ontologiquement et sociologiquement distantes. De plus, la figure de l'affin réel est celle de l'ennemi. De la sorte, on retrouve chez les Achuar et autres groupes amazoniens des cas de séduction de la proie au sein de la chasse. De plus, ces relations impliquent une dualité chez le non-humain, dualité retrouvée également dans les relations entre humains : les femmes que l'on doit s'approprier et les hommes qu'il faut tuer. Selon l'anthropologue Cédric Yvinec, cette dualité empêche une socialisation complète sous la forme d'une consanguinisation du non-humain, le but désiré (*ibid.* : 51-52). Des distinctions de génération et de sexe sont à noter dans la différence de statut au sein des relations tel qu'il le sera démontré avec les Achuar. Ainsi, l'opposition entre consanguinité et affinité, entre une position actuelle et une position virtuelle et entre une position antérieure et une position éventuelle sont perceptibles dans les relations entre humains et non-humains.

Cependant, ces relations doivent être vues comme des passages et des trajectoires entre plusieurs situations et non de façon isolée (*ibid.* : 47). D'abord, une dialectique où trois perspectives – du sujet sur le non-humain, du sujet sur les humains et des humains sur le sujet

– ne coïncident pas, c'est-à-dire que nul sujet ne peut posséder la position d'humain unifié et non équivoque. Ensuite, aucune relation ne peut être saisie seule et séparée des autres relations que le sujet entretient avec les humains et les non-humains. Chaque interaction avec un non-humain implique, exclut ou entraîne un autre type de relations (Yvinec, 2005 : 50).

Encore, en Amazonie, il existe une absence générique de la notion de parenté (Vilaça, 2002 : 354). Le processus de fabrication des parents passe surtout par la consubstantialisation générée par la proximité, la cohabitation, la commensalité, le désir de devenir parent, etc. Le corps est central à ce processus, puisque c'est à travers ce dernier que s'expriment les idiomes de la parenté : les parents possèdent le même corps et la même manière d'être. Ainsi, les relations sociales se développent dans le corps. Par exemple, les pécaris vivent en bande puisque leurs corps sont « faits comme ça » (*ibid.*). La fabrication de parents implique donc un dialogue constant avec d'autres subjectivités humaines et non humaines. Par exemple, la couvade illustre parfaitement ce dialogue. À la naissance d'un enfant, pendant que son corps est en formation, les parents doivent empêcher par divers moyens que l'esprit de leur enfant ne soit capturé par d'autres espèces et transformé en cet autre (*ibid.* : 360).

Relations d'amitié et d'alliance

Les relations d'amitié et d'alliance entre non-humains et entre non-humains et humains ont souvent été théorisées en fonction du chamanisme. Selon l'anthropologue Roberte Hamayon, l'alliance est « l'un des modes conventionnels de relation que les humains s'attribuent, à titre générique, collectif ou individuel, avec les instances surnaturelles » (1998 : 25). L'alliance religieuse, toujours selon l'auteure française, est de nature métaphorique et peut se justifier en observant la notion et l'orientation sociologique de l'alliance. Elle illustre ce type d'alliance en faisant ressortir le lien structurel entre le chamanisme et la chasse en Sibérie. Les relations avec les esprits animaux sont de même type qu'entre humains (*ibid.* : 27-28). Il est donc nécessaire de les entretenir par le biais du chamanisme afin d'avoir accès au gibier : le chasseur prend du gibier et le gibier se nourrit de la force vitale des humains. Là-bas, l'alliance matrimoniale où le preneur de gibier devient preneur de femme – mari et non ravisseur – représente le cadre institutionnel de l'échange (*ibid.* : 29). Une relation mari/femme existe donc entre le chasseur et le chamane mari et l'animal femme. Elle conclut

en résumant les deux types de relations entre les esprits des animaux gibiers et les sociétés humaines : tout chasseur doit chercher à aimer chez les animaux comme parmi les humains, etc., et les membres doivent développer cet amour au nom de tous (*ibid.* : 31). Ce type d'analyse de l'alliance ne représente qu'une partie de son possible traitement tel qu'il sera démontré chez les Achuar et les Araweté.

Relations de prédation, d'hostilité, et de guerre

Historiquement, les structuralistes opposaient guerre et échange en tant que contraire structural (Chaumeil, 1985 : 146). Lévi-Strauss, lui, explique la guerre comme une forme d'échange. Les éco-fonctionnalistes tels Marvin Harris supposaient davantage une réponse à un manque d'énergie et de calories. L'approche historique trouve l'origine de la guerre dans l'expansion des États au sein d'une Amazonie autrefois égalitaire de plus en plus comprimée et ce, au risque d'effacer l'objet d'étude... Bref, le débat sur la guerre en Amazonie est très riche et varié. Cependant, il est plus important dans le cadre de ce mémoire de s'attarder à la manière dont la guerre découpe les champs sociaux en diverses relations plutôt que de trouver son origine et ses causes.

Depuis, il est devenu courant d'affirmer, si l'on suit le modèle constructiviste du façonnage de la personne, que la prédation est le schème cardinal de la relation à Autrui en Amazonie, alors que pour d'autres c'est plutôt l'intimité construite sur le partage. La prédation permettrait la reproduction sociale (voir Fausto, 1999). Carlos Fausto, une figure phare de la théorie de la prédation, propose un modèle généralisé de l'économie englobant la guerre et le chamanisme (1999). Il met de l'avant une opération dialectique entre la prédation et la familiarisation. La différenciation productrice est tournée vers l'extérieur au sein de laquelle la prédation est le premier mode d'interaction : prédation des animaux qui doivent être désobjectifiés afin d'être consommés et prédation des humains qui doivent être subjectifiés afin de produire de nouvelles subjectivités. La première prédation correspond à la production consommatrice – la consommation alimentaire produisant des corps –, tandis que la deuxième correspond à la consommation productive – la dépense de personnes pour produire d'autres personnes (Fausto, 1999 : 948). La mort d'un ennemi produirait des noms, des corps, des identités, etc. Ce type de relation serait nécessaire, car affirmer la subjectivité de l'ennemi est

un prérequis dans la capture externe des identités et des subjectivités servant à former la personne au sein d'un groupe. Ce type de relation est nommé prédation familiarisante.

D'autres anthropologues comme Descola abordent la guerre comme une manifestation spécifique de certains types de rapports sociaux à travers lesquels l'identité, les frontières ethniques et les positions statutaires sont en constante négociation et reproduction (Descola, 1993 : 172).

Relations de parenté, d'alliance et de prédation avec et chez le non-humain selon les écrits de Descola

Chez les Achuar, Descola illustre trois types principaux de relation avec les non-humains : la relation de maternité dans le jardinage chez les femmes, la relation d'affinité et de prédation chez les hommes dans la chasse et la relation d'apprivoisement avec les animaux domestiques (2005 : 347-348). L'ethnicité est soutenue par une même manière d'expérimenter les liens sociaux et les relations avec les peuples des alentours, non en attribuant un statut de non-humain à ces derniers, mais en promouvant une conscience de ce qu'ils sont – amis ou ennemis – nécessaires à la perpétuation de leur propre identité (Descola, 1996 : 407-408). Les relations entre les hommes, les plantes et les animaux sont complexes et dépendent des différents modes de communication employés par chacun en fonction des circonstances. Un type de relations entre les humains apparaît comme un rapport entre les animaux, et vice-versa (Descola, 1986 : 330). Il n'y a donc pas de projection des rapports humains sur les rapports non-humains, mais une homologie de ces derniers. Encore, les Achuar introduisent toujours plus de culturel et de social dans les manifestations animales de l'humanité (*ibid.* : 166).

D'une manière plus théorique, il dénote également deux groupes de modes de relation, soit des relations potentiellement réversibles entre des termes qui se ressemblent comme l'échange, la prédation et le don, et des relations univoques fondées sur la connexité entre des termes non équivalents comme la production, la protection et la transmission (Descola, 2005 : 435). Ces modes seront discutés lorsque pertinents en parallèle avec le continuum parenté/alliance/prédation ci-dessous.

Relations de parenté dans les écrits de Descola

Descola s'est penché dès le milieu des années 1970 sur l'organisation sociale (Rivière 1993 : 508). Cette époque marque le début de la révision de la notion de descendance et de parenté en Amazonie. Par la suite, il a été théorisé que la parenté en Amazonie touchait

particulièrement la construction de la personne et du corps ; elle était structurée en terme d'expressions idiomatiques symboliques à propos de l'essence, des noms, etc. Par contre, la parenté est moins abordée dans les écrits de Descola que les relations d'échange et de commerce, comme la chasse et le jardinage. Ceci s'explique par une division des tâches avec sa conjointe anthropologue Anne-Christine Taylor qui a publié divers articles sur le sujet.

Les relations d'échange incluent l'échange, le don (discuté dans la section de la prédation) et la prédation (discutée dans la section dédiée à cet effet). L'« échange » est défini comme une « relation symétrique dans laquelle tout transfert consenti d'une entité à une autre exige une contrepartie en retour » (Descola, 2005 : 426). Un exemple impliquant des non-humains serait la libération de pécaris par les esprits de l'eau du monde souterrain pour nourrir les Wari' en échange d'âmes des morts afin de peupler ce monde souterrain (voir Vilaça, 2010).

Chez les Achuar

Les Achuar suivent le modèle classique dravidien de la parenté (Descola, 1993 : 174). Les mariages achuar sont bilatéraux, proches, polygames et néolocaux. Toutefois, avant de pouvoir vivre dans leur propre résidence, le couple doit résider chez le père de l'épouse. Également, le lévirat est appliqué, c'est-à-dire que le frère d'un défunt épouse les femmes de ce dernier. De plus, la structure terminologique est diamétrale : entre consanguin et afffin (Viveiros de Castro et Fausto, 1993 : 147). Le consanguin d'un consanguin est un consanguin ; le consanguin d'un afffin est un afffin ; l'afffin d'un afffin est un afffin et l'afffin d'un consanguin est un afffin. Cette structure est également concentrique, puisque les consanguins et les afffins co-résidents sont appréhendés sous le signe de la consanguinité et occupent le centre du cercle social (*ibid.*). Les consanguins éloignés et les afffins classificatoires, quant à eux, sont classés sous le signe de l'afffinité potentielle à l'extrémité du champ. À l'extérieur sont situés les ennemis, qui peuvent fournir ou recevoir des afffins potentiels. Également, l'afffinité est investie d'une fonction politique, car elle instaure l'échange nécessaire à la reproduction du groupe local tout en établissant une différence lourde de menaces entre deux positions de co-résidents (Descola, 1993 : 174-175). C'est pourquoi, selon Descola, il est nécessaire d'expulser conceptuellement vers la périphérie cette relation porteuse d'altérité. Au final, cette structure est dynamique : au niveau local, la consanguinité englobe l'afffinité ; au niveau supra-

local, l'affinité englobe la consanguinité ; et au niveau global, l'affinité est elle-même définie par l'inimité et l'extériorité (*ibid.* : 148). C'est donc l'affinité qui lie la parenté et l'extérieur.

En ce qui a trait aux relations avec et entre les non-humains, deux éléments sont clés. D'abord, le jardinage est perçu comme une forme distincte de rapport avec les êtres non-humains où la consanguinité idéale des femmes s'exprime par le maternage des plantes du jardin (Descola, 1986 : 402). Ensuite, le monde des *Tsunki* offre un paradigme de la sociabilité domestique idéale aux Achuar (*ibid.* : 346).

Le jardinage est considéré par les Achuar comme étant une relation de sang entre les femmes et les plantes qu'elles cultivent, donc comme une relation consanguine (Descola, 1996 : 156). Cette pratique est aussi comprise comme un commerce avec l'esprit tutélaire des plantes cultivées *Nunkui* (Descola, 1986 : 239). *Nunkui* donne quelques graines et boutures aux hommes qui les sèment et les femmes entretiennent le jardin. Conséquence corollaire du mythe de *Nunkui*, les femmes doivent travailler fort afin d'entretenir leur jardin sous peine de voir les plantes se transformer en plantes sauvages, situation pouvant arriver si elles délaissent leur jardin.

La présence de *Nunkui* dans le jardin se traduit par la grosseur des tubercules et des racines, ainsi que par la longévité des plants (*ibid.* : 245). Cet esprit est aussi considéré comme un amplificateur de la potentialité de différents types de sols, son nom dérivant de « *nunka* » ou terre. L'expression *anentin*, lorsqu'attribuée à un individu, dénote à la fois l'ampleur de ses connaissances magiques, sa capacité à manipuler les champs symboliques propres à son sexe et les rapports particulièrement féconds qu'il entretient avec les esprits tutélaires gouvernant les sphères d'activités où il s'engage. Cet état *anentin* pour les femmes correspond à la possession de divers chants magiques secrets *anent* qu'elles peuvent adresser à *Nunkui* afin qu'elle leur soit favorable et aux principales plantes cultivées afin qu'elles croissent et se multiplient (*ibid.* : 249). Il en existe pour accompagner toutes les étapes du jardinage, de l'essartage initial jusqu'au lavage des racines et tubercules après la récolte. Dans ces incantations, le lien maternel de *Nunkui* envers les plantes est transféré aux femmes, et celui de *Nunkui* en devient un de parenté adoptive. Puis, pour aider les femmes dans leurs tâches jardinières, *Nunkui* révèle parfois l'existence de l'emplacement de pierres *nantar* ou pierres de *Nunkui*, des charmes de jardinages. Ces pierres permettent le contrôle et la multiplication des

plantes, particulièrement du manioc-vampire. Paradoxe : les femmes se nourrissent de leurs plantes-enfants, qui en retour se nourrissent du sang de leurs nourrissons. Ainsi, les plantes sont concernées aussi par la prédation. Le jardinage est une guerre constante entre les enfants et les plantes cultivées.

En ce qui a trait aux relations entre *Nunkui* et les non-humains, *Nunkui* possède un frère ou un époux, l'esprit tutélaire des plantes sauvages *Shakaim*. Ce dernier occupe une position très effacée, car il ne semble pas être attaché à une sphère d'activité chez les Achuar. Il indique parfois aux hommes le meilleur endroit dans la forêt pour y établir une clairière. Également, les plantes cultivées sont considérées comme la progéniture de *Nunkui*, où virtuellement chaque espèce représente un petit peuple. En effet, le jardinage correspond à la répétition de l'acte de création dans lequel *Nunkui* donne naissance aux plantes cultivées par l'intermédiaire de sa fille *Uyush* (Descola, 1996 : 92). De plus, cet esprit possède plusieurs animaux-auxiliaires, relation relevant de l'alliance, et dont leur présence est bénéfique dans les jardins. Parmi ceux-ci, on retrouve le serpent *wapau*, une incarnation directe de *Nunkui* et inoffensif pour les hommes, ainsi que le coucou du manioc (*ibid.* : 256). *Nunkui* entretient donc des relations d'alliance avec d'autres espèces. Bref, les représentations du jardinage chez les Achuar se situent dans l'humanisation des rapports aux plantes selon l'axe de la maternité.

Le deuxième élément relevant de la parenté est le modèle normatif de sociabilité domestique qu'offrent les esprits de l'eau *Tsunki* aux Achuar. Le mariage par amour, le dévouement de la femme en tant qu'amoureuse et partenaire de travail, la déférence affectueuse envers le beau-père sont tous des éléments démontrant la vie de famille heureuse et des relations harmonieuses avec les affins (*ibid.* : 146). De plus, le rapport des hommes aux *Tsunki*, bien que dénué de préoccupations utilitaristes immédiates, revêt le plus souvent la forme d'une alliance de mariage (Descola, 1986 : 346). Descola a relevé plusieurs anecdotes comme quoi un Achuar aurait rencontré une belle jeune femme *Tsunki* sortant de la rivière pour l'inviter à faire l'amour (*ibid.* : 347). L'expérience l'ayant comblé, l'homme et la femme se revoient à plusieurs reprises. Éventuellement, la femme *tsunki* l'invite à venir rencontrer son père, un homme bienveillant et majestueux trônant sur une tortue dans une belle maison sous l'eau. Ce dernier demande à l'Achuar de rester et de prendre sa fille comme épouse. Lorsque l'Achuar répond qu'il a déjà des épouses humaines, le père lui offre un service marital épisodique et de partager son temps entre ses femmes humaines et sa femme *tsunki*. À

partir de ce moment, l'Achuar possède une double vie. C'est pour cette raison que la rivière est vue comme un lit conjugal.

Il est possible de compléter les informations fournies par Descola avec une analyse effectuée par Yvinec concernant les différences de sexe dans les relations entre les humains et les non-humains par rapport à la consanguinisation et à l'affinité (2005). En ce qui a trait aux divergences de sexe, la relation conjugale idéale entre les filles de *Tsunki* et les hommes Achuars implique que l'humain s'abstienne d'agresser son beau-père. Yvinec note que la dualité inverse, c'est-à-dire où le non-humain masculin serait approprié par une humaine, n'existe pas, puisqu'il s'agirait d'une contradiction dans les termes. Toutefois, au sein du chamanisme achuar, l'homme achuar qui est un chamane peut posséder une position duelle dont une féminine lorsqu'il est fécondé par les fléchettes *tsensak* fournies par les *Tsunki* (Crépeau, 2007).

Concernant les divergences de génération mentionnées par Yvinec dans les relations consanguines et affinales entre les humains et les non-humains, la situation est plus complexe (2005). Ces relations sont plus riches et possèdent diverses formes. Toutefois, quatre positions sont souvent relevées pour le non-humain : grand-père, fils, mère et père (*ibid.* : 42). Pour les Achuar, la position de grand-père correspond à *Arutam* à qui l'on s'adresse comme tel dans les incantations. La position de fils non humain touche particulièrement les auxiliaires des chamanes. Cette relation sera analysée dans la section abordant les alliances et les amitiés. Puis, les positions de mère ou de père sont ambivalentes, parfois même négatives et très rares. Toutefois, l'appropriation des animaux ou des plantes est perçue comme un rapport maternel, donc de consanguinisation (*ibid.* : 46).

Dans les modes relationnels descoliens, la relation de production, définie comme une « relation que les hommes tissent entre eux selon des formes définies afin de se procurer conjointement des moyens d'existence », n'existe pas chez les Achuar (Descola, 2005 : 439 ; 443). Elle s'applique difficilement aux chasseurs-cueilleurs et aux groupes amazoniens, où la conception de l'environnement implique des interactions avec des entités intentionnelles comparables aux humains. Plutôt que parler de production, Descola stipule que les Achuar trouvent un commerce de personne à personne dans le jardinage et la chasse. Le produit ne peut pas être dissocié ontologiquement du matériau dont il est issu. Ce sont des relations entre

sujets humains et non humains qui conditionnent la production des moyens d'existence et non la production des objets qui conditionne les relations entre sujets humains (*ibid* : 443).

Une autre relation, celle de transmission, mérite d'être abordée en relation avec la parenté, bien que non retrouvée dans les ethnographies de Descola en lien avec le non-humain. La transmission est définie comme « l'emprise des morts sur les vivants par l'entremise de la filiation » (*ibid.* : 450). Elle concerne, en outre, l'héritage, les caractères physiques, mentaux ou comportements liés à l'hérédité. L'expression la plus nette correspond à la transformation des défunts en ancêtres à qui un culte est voué. Toutefois, ce genre d'emprise n'est pas perceptible en Amazonie puisque les morts sont exclus du collectif humain selon Descola (*ibid.* : 454). Jean-Pierre Chaumeil ne serait pas d'accord avec cette affirmation (voir 1997). Pour ce dernier, la thèse selon laquelle la forme archétypale du deuil en Amazonie passerait par une coupure radicale avec les morts est invalide. Il démontre l'existence d'un lien entre la possession des flûtes sacrées, la conservation des os et la mémorisation des morts dans plusieurs sociétés, invitant les chercheurs à réfléchir sur la mémoire historique en Amazonie.

Ainsi, le non-humain selon Descola établit des relations de parenté, qu'elles soient consanguines ou affinales, avec des membres de sa propre espèce et d'autres espèces à l'instar des humains. Malheureusement, outre quelques bribes sur la relation conjugale entre un mari et sa femme non humaine, la relation entre le mari et le beau-père non humain, et la relation entre une mère et ses enfants non humains, il n'est pas mention de relations de germanité ou encore de relations entre les non-humains comme dans l'étude de Chaumeil et Chaumeil (1992).

Relations d'amitié et d'alliance dans les écrits de Descola

Les relations d'alliance sont peu théorisées dans les écrits de Descola. Cependant, il discute de la relation de protection, qui aurait pu être également mentionnée lors de la discussion des maîtres ci-dessous, comme une « domination non réversible de celui qui l'exerce sur celui qui en bénéficie » (Descola, 2005 : 445). Lorsque les plantes et les animaux sont tributaires des humains pour leur reproduction (par exemple, chez les pastoralistes), ce type de relation est également applicable. Elle peut également devenir une valeur englobante

d'un système d'interactions combinant deux rapports asymétriques : une relation de prédation dans lequel la vie de non-humains est prise sans leur consentement et une relation de don dans laquelle des non-humains protégés sont offerts à des non-humains protecteurs pour les inciter à perpétuer la domination que ceux-ci permettent aux humains d'exercer sur ceux-là (*ibid.* : 450). Un excellent exemple de ce système serait la relation entre le gibier chassé par les Achuar, les esprits-mâtres les protégeant et les chasseurs Achuar.

Chez les Achuar

Diverses relations d'alliance et d'amitié sont retrouvées dans les ethnographies de Descola, en particulier celles de maître, d'amitié cérémonielle et des auxiliaires chamaniques.

Maître

La relation entre un esprit-maître et ses sujets, ses domestiques ou ses enfants est retrouvée chez les non-humains selon les Achuar. Plusieurs animaux forment des associations défensives permanentes entre les animaux et les mères du gibier comme *Shaam*, *Amasank* et *Jurijuri* ou encore entre les plantes cultivées et *Nunkui*. Selon Descola, les maîtres se comportent à la fois comme des chasseurs et des protecteurs de leurs sujets ou à l'instar des humains à l'égard de leurs animaux domestiques (Descola, 1986 : 317). Bref, il situe cette relation au niveau de la domination. C'est pour cette raison que la nature est domestique : il y a toujours quelqu'un qui domine quelque chose.

Récemment, l'anthropologue brésilien Carlos Fausto s'est penché sur cette relation. L'imaginaire amérindien serait peuplé de maîtres, modèle de la personne augmentée capable d'agir efficacement sur les mondes (Fausto, 2008 : 330). Il la situe davantage au niveau de la filiation adoptive, centrale à cette prédation familiarisante (Fausto, 2008). L'asymétrie dans le contrôle²⁶ et la protection des sujets sont importantes. Toutefois, ce contrôle est perçu comme une forme d'agrégation et s'exprime par un rapport contenant-contenu : les animaux sont contenus dans un enclos et sont libérés progressivement afin d'être chassés par les humains (*ibid.* : 334). Cette asymétrie suppose une différence primordiale relatée par le mythe puisque les propriétaires mythiques possèdent une force créative et transformative ayant engendré le monde post-mythique (*ibid.* : 338). Fausto cite Viveiros de Castro par rapport à la notion de

²⁶ Fausto appelle à une mise en garde. Les termes « domination », « contrôle » et « propriété » ne signifient pas nécessairement pour les autochtones la même chose que pour les Occidentaux (2008).

propriété chez les Araweté : « Les Araweté ne semblent pas concevoir la disposition générale du cosmos comme constituée d'un ensemble de domaines (et de ses êtres) juxtaposés, appartenant à différents *ñã* (maîtres) avec lesquels l'homme doit s'entendre ou lutter contre »²⁷ (Viveiros de Castro, 1986 : 233 dans Fausto, 2008 : 340). Ainsi, bien que l'univers soit peuplé de propriétaires, les Araweté n'ont pas à négocier continuellement avec ceux-ci. Plutôt, pour ces gens, la relation importante est entre les vivants et les divinités par le biais des morts. Bien que tout en principe puisse avoir un propriétaire, cela ne signifie pas pour autant que le monde est organisé en espace distinct. Le passage du continu au discontinu a eu l'effet d'engendrer des relations de domination multiples et potentiellement infinies et non pas de les cartographier. Fausto suggère que les relations de domination opèrent comme les relations d'affinité symétrique, c'est-à-dire en tant qu'opérateur cosmologique (2008 : 348). Il parle d'une affinité sans affins intensive et potentielle en tant que mode de filiation cosmopolitique et interspécifique ; une adoption plutôt qu'une transmission verticale de substances. Le maître serait l'équivalent d'un père, d'un chef ou d'un patron envers ses fils sauvages animaux.

Amitié cérémonielle ou *amik*

Un autre type de relation commun chez les Achuar qui peut également concerner les non-humains est l'amitié cérémonielle ou « *amik* »²⁸. Plutôt répandue dans le monde amazonien, ce type de relation lie deux personnes à des obligations de générosité et d'assistance (Descola, 1996 : 153). Habituellement, une personne devient *amik* avec une autre dans le but de devenir tel un frère pour lui. Refuser une telle offre est une humiliation totale. Les deux amis utilisent des termes de relation indiquant une vieille relation de consanguinité ou d'affinité entre eux et entre leurs épouses afin de solidifier ce lien, même si cela contredit la logique sociologique gouvernant les relations ordinaires (*ibid.* : 154). Comparable à un mariage par affinité, ce lien suppose une certaine distance entre les deux personnes ayant conclu le pacte tout en demeurant libres des obligations envers ceux qui ont fourni la femme (*ibid.* : 156-157). En même temps, il ressemble au lien entre deux frères de sang de par sa confiance mutuelle profonde. De plus, cette relation est cérémonielle et cérémonieuse : un

²⁷ Traduction libre de « Os Araweté não parecem conceber de modo geral o cosmos como consistindo em um conjunto de domínios (e seus seres) justapostos, possuídos por diferentes *ñã* [donos] com quem o homem precisa se entender ou lutar » (Viveiros de Castro, 1986 : 233 dans Fausto, 2008 : 340).

²⁸ Ce terme est parfois utilisé comme marque de respect envers les Blancs et les missionnaires sans toutefois faire référence à la réciprocité des obligations du lien (Descola, 1996 : 154).

haut degré de formalisme régule la sociabilité masculine, de la rhétorique à la posture (*ibid.* : 162). Deux logiques opèrent dans le choix d'un *amik* : le désir de renforcer une relation avec un frère ou un beau-frère ou le désir de forger une relation avec une personne distante géographiquement et sociologiquement. Un homme se doit d'avoir des *amik* de toutes sortes, incluant des non-humains, afin de diversifier son réseau de support. Un des interlocuteurs de Descola entretient ce type de relation avec des ocelots (*ibid.* : 164). De la sorte, les ocelots protègent ses chiens des jaguars.

Les auxiliaires chamaniques

Les chamanes, qu'ils soient Achuar ou non-humains, emploient des auxiliaires ou « *pasuk* » non humains dans le cadre de leurs fonctions. Parmi les espèces les plus souvent employées, on retrouve le jaguar noir et l'anaconda bleu minuit, visibles uniquement aux chamanes et leur vouant allégeance, ainsi que des serpents venimeux, des araignées, des gros-becs, etc. (Descola, 1996 : 82 ; 112 ; 209 ; 325 ; 368). La plupart sont traités en tant qu'animaux domestiques par le chamane.

D'ailleurs, le chamanisme achuar trouve sa source auprès des non-humains. Ce sont les *Tsunki* qui sont à l'origine des pouvoirs chamaniques chez la tribu en fournissant les fléchettes *tsensak*, une des multiples sources de pouvoirs. Plusieurs mythes relatant la rencontre entre un chamane et les *Tsunki* soutiennent que ces derniers possèdent des anacondas, des jaguars et des boas comme animaux domestiques (*ibid.* : 324-326). De plus, ces récits démontrent l'établissement d'une alliance entre le chamane et le peuple de l'eau puisqu'il prend souvent une épouse auprès des *Tsunki*. La position du chamane achuar est duelle, selon Robert Crépeau (2007 : 111) : féminine dans le domaine aquatique, car il est fécondé par les fléchettes afin de les incorporer dans son estomac et masculine dans le domaine terrestre, où il devient un chamane confirmé et pratique son art.

Il existe deux types d'auxiliaires. Les premiers sont des esprits de la forêt tels les maîtres du gibier et les esprits de l'eau *Tsunki* (Descola, 1996 : 326). Ils ne sont toutefois pas les vaisseaux des chamanes. Ce sont davantage des collègues éminents plutôt que des auxiliaires ordinaires (*ibid.* : 327). Le deuxième type concerne l'allégeance d'entités aux chamanes qui les contrôlent. On y retrouve les esprits *iwianch* et les esprits *titipiur* (type d'esprits dévorant le foie des victimes des chamanes). Les auxiliaires ou « *pasuk* » sont une

sorte d'outil intellectuel sans représentation figurative selon Descola (*ibid.* : 328). Ce sont plutôt les fléchettes fournies par chacun qui importent (*ibid.* : 328). Elles peuvent être fournies par les *Tsunki*, l'esprit d'un chamane décédé, l'esprit-mère de chaque catégorie de fléchettes ou par transaction commerciale avec un autre chamane (Crépeau, 2007 : 109). Les *pasuk* servent surtout à classifier les fléchettes en fonction de leur force, leur comportement, etc., un peu à la manière de l'*amana* d'une espèce.

Afin de diversifier leurs pouvoirs et leur lot de fléchettes, les chamanes cherchent à établir le plus d'alliances ou d'amitiés cérémonielles possibles avec des auxiliaires (Descola, 1996 : 347). C'est donc sous le signe de l'alliance et de l'échange que le lien entre chamanes et *pasuk* opère dans l'acquisition des substances et pouvoirs chamaniques (Crépeau, 2007 : 108). Ainsi, puisque les substances matérialisent les relations avec les non-humains auxiliaires, le contexte chamanisme réfère au temps mythique expliquant l'origine et l'obtention de ces substances et de ces pouvoirs (*ibid.* : 116). Le rapport aux non-humains est donc situé dans un espace-temps toujours duel, intemporel et rituel (Yvinec, 2005 ; Atlan 2003 ; Hamayon 1995 cités dans Crépeau, 2008 : 120). Il ne réfère pas à un processus ontologique d'humanisation, mais davantage à l'origine d'un processus déontologique d'humanisation où le chamane représente la mémoire de par sa pratique et les substances incorporées (*ibid.*).

Relations de prédation, d'hostilité, et de guerre dans les écrits de Descola

Descola (2005 : 246) définit la prédation comme étant une relation asymétrique négative où A prend quelque chose à B sans donner en retour. Ce quelque chose peut être sa vie, son intériorité, son corps... une modalité de l'échange. Il favorise l'utilisation du mot « prédation » au détriment des mots « vol », « capture » ou « appropriation indue » dans ce type de relations de transfert, puisque ce type de prélèvement ne relève pas nécessairement de la méchanceté, mais naît d'une contrainte fondamentale à la vie (*ibid.* : 435). Toute personne ou tout animal doit renouveler ses réserves d'énergie régulièrement en incorporant un Autre ; c'est un moyen de préservation naturel. C'est donc un phénomène de destruction productive indispensable (*ibid.*). Pour l'anthropologue français, la prédation est un style de relation employé par les humains et les non-humains fondé sur la capture de principes d'identité et de substances vitales réputées nécessaires à la perpétuation du Soi (*ibid.* : 236). Pour que le Soi

soit affirmé, il est nécessaire de s'emparer d'un Autre et de l'assimiler. Encore, pour Descola, le terme « réciprocité négative » employé par Marshall Sahlins et plusieurs autres ne correspond pas à la prédation, car il ne relève pas de la réciprocité et qu'il s'agit d'une opération unilatérale (*ibid.* : 438). De plus, il aborde la guerre comme une manifestation spécifique de certains types de rapports sociaux à travers lesquels l'identité, les frontières ethniques et les positions statutaires sont en constante négociation et reproduction (Descola, 1993 : 172).

Chez les Achuar

C'est en travaillant avec les Achuar que Descola en est venu à la conclusion qu'il est possible de qualifier la prédation comme un style de relation aux humains et aux non-humains fondé sur la reproduction du Soi par le biais de la capture de l'Autre (2005 : 436). La prédation est un schème dominant chez les Achuar, une société réputée belliqueuse et anarchique avant leur pacification dans les années 1950 et 1970 (*ibid.* : 461). Deux pratiques courantes des Achuar étaient alors la chasse à la tête des ennemis jivaros ainsi que la vendetta. La chasse, quant à elle, n'échappe pas au schème relationnel qu'est la prédation.

Chasse

Tout comme le jardinage est associé au monde féminin de la consanguinité, l'activité prédatrice qu'est la chasse est placée du côté des risques et des obligations masculins de l'alliance, c'est-à-dire qu'une relation affinale existe entre l'homme et l'animal chassé (Descola, 1986 : 156 ; 402). Cette relation ressemble à un rapport entre beaux-frères.

L'attitude prédatrice se retrouve donc également dans les relations entre les Achuar et les non-humains. Toutefois, les non-humains ne sont pas intégrés dans un réseau d'échange avec les humains (*ibid.* : 468). Aucune contrepartie ne leur est consentie lorsqu'on prend leur vie, d'où le traitement de la chasse dans la section « prédation » plutôt qu'« alliance ». Par contre, des incantations *anent* doivent être adressées aux mères du gibier qui contrôlent ce dernier tel qu'il le sera expliqué sous peu.

Deux conditions sont à respecter dans la chasse : 1) la modération dans la prise de gibier ; 2) le respect envers les animaux sous peine de se voir dévorer par les esprits cannibales *Jurijuri* (*ibid.* : 318). Puis, l'effectivité de la chasse est basée sur trois éléments : 1)

l'homme ; 2) les truchements incluant la mère du gibier et l'*amana* du gibier ; et 3) les animaux chassés dans un rapport de connivence et de séduction (*ibid.* : 376).

Ainsi, chaque Achuar doit entretenir des rapports d'intelligence et de connivence avec le gibier et avec les esprits qui le contrôlent (Descola, 1986 : 317). C'est l'esprit protecteur qui libère le gibier chassé par les Achuar. En effet, la chasse est un commerce permanent avec un monde dominé par des esprits que le chasseur doit séduire, contraindre ou apitoyer par des techniques symboliques appropriées (*ibid.* : 375). Un lien personnel d'alliance doit être établi avec chaque espèce distincte de gibier, tant au niveau de l'*amana* de la tribu que des esprits protecteurs. L'Achuar passera sa vie à renforcer ce lien. La chasse implique une entente éthique entre deux parties et une séduction des affins animaux reconnaissant au chasseur une existence sociale (*ibid.* : 329). Pour séduire les animaux, plusieurs techniques existent. D'abord, il existe une pierre *namur* pour chaque type de gibier. Cette pierre possède un pouvoir d'attraction pour une espèce de gibier de par sa forme ou sa couleur (Descola, 1996 : 140). Ensuite, les mots dans les incantations jouent un rôle clé, que ce soit par double sens, sous-entendu ou jeu de mots. Également, le chasseur ne divulgue jamais ses plans et n'utilise pas le mot « chasse » afin de ne pas enrager l'esprit protecteur (*ibid.* : 121). Toute référence à la mort animale est bannie. Puis, le fait de traiter le gibier comme beau-frère est une tromperie afin de masquer la nature asymétrique du lien entre le chasseur et l'animal.

Encore, les végétaux n'échappent pas à l'idéologie de la prédation. Le manioc est considéré comme une plante vampire se nourrissant du sang des enfants achuar. Ainsi, les femmes doivent adresser des incantations à ces plantes afin de détourner leur soif de sang. Le jardinage est donc une guerre constante entre les enfants et les plantes cultivées.

La relation du don mérite d'être élaborée pour expliciter les relations avec les maîtres lorsqu'ils libèrent le gibier pour les Achuar. Elle se caractérise par le transfert asymétrique positif d'une entité A à une entité B sans qu'une contrepartie soit exigée en retour (Descola, 2005 : 426). Puisque le don n'entraîne pas de contre-don, Descola préfère ne pas utiliser le terme de « réciprocité » pour les relations de transfert.

La chasse se distingue de la guerre dans la mesure où la relation entre le chasseur et les mères du gibier ressemble à une entente éthique plutôt qu'à un abolissement des obligations de

l'alliance (Descola, 1986 : 329). Également, l'existence sociale du chasseur est reconnue par les alliés, alors que l'ennemi la nie.

Guerre

La chasse aux têtes jivaros et la vendetta sont gouvernées par un principe identique (Descola, 2005 : 462). Toutefois, comme ces activités concernent les relations entre humains, elles ne seront pas décrites ici²⁹. Chaque mort achuar doit être contrebalancée par une mort ennemie. La mort d'un ennemi permet de transférer sa subjectivité à la production d'un enfant à venir. Elles sont exercées envers des personnes que les Achuar considèrent comme affins qui sont nécessaires à la reproduction sociale du groupe. C'est une appropriation de l'Autre à l'intérieur du groupe, le produit d'un échange négatif (*ibid.*). C'est un moteur de la fabrication des identités collectives puisqu'elle permet une coagulation temporaire de factions, le renouveau de solidarités contre un ennemi commun. De plus, elle perpétue une consanguinité parfaite en accumulant au sein du nexus des principes de force et d'identité (Descola, 1993 : 185).

De plus, la guerre forge les destinées individuelles masculines (Descola, 2005 : 466). Dès leur adolescence, les Achuar sont amenés à chercher le contact de l'esprit *Arutam* au cours d'une transe visionnaire induite par un jeûne et l'absorption de substances hallucinogènes. Cette relation entre un Achuar et le fantôme d'un ancien guerrier jivaro lui confère force et protection et doit être renouvelée constamment afin d'accroître sa propension individuelle à accomplir sa destinée.

La chasse et la guerre achuar impliquent donc des relations avec les non-humains que ce soit les mères du gibier et les *amana* auxquels des incantations sont adressées, le gibier lui-même perçu comme un affin dans une alliance de connivence, ou *Arutam* offrant force et protection au guerrier achuar pour accomplir sa destinée.

Synthèse

Descola démontre clairement comment les rapports entre les humains et les non-humains et ceux entre les non-humains relèvent d'une homologie avec les rapports humains.

²⁹ Voir Descola (2005 : 460-471 ; 1993).

En ce qui a trait à la parenté, Descola discute longuement de la relation consanguine entre les plantes cultivées et *Nunkui* et le transfert de cette relation aux femmes Achuar. En fait, cette relation entre *Nunkui* et les femmes représentent un commerce de personne à personne. Aussi, la relation conjugale entre un chamane, une femme *tsunki* et le beau-père *tsunki*, est perçue comme l'idéal domestique et social au sein de la tribu. Pour ce qui est de l'alliance, trois types de relation sont soulevés chez Descola. D'abord, la relation entre les maîtres-esprits contrôlant le gibier et ceux sous sont leur protection relève d'une relation de domination et de protection. C'est une relation asymétrique dans la mesure où elle est non réversible et hiérarchique. De plus, une triade relationnelle existe avec les animaux, les chasseurs et ces maîtres. En effet, une relation de don, une relation asymétrique où une entité A donne quelque chose à une entité B sans attendre de contrepartie, existe lorsque les maîtres libèrent le gibier pour les chasseurs achuar. Puis, une relation de prédation, une relation asymétrique où une entité A prend quelque chose à une entité B sans donner de contrepartie, existe entre les chasseurs et leurs proies. De plus, pour masquer cette relation, les chasseurs traitent les animaux comme des beaux-frères en les séduisant et en les trompant par diverses méthodes. Deux autres relations relèvent également de l'alliance, soit celle d'amitié cérémonielle liant deux personnes avec des liens de germanité et d'affinité et les auxiliaires chamaniques assistant le chamane dans ses fonctions. Quant à la prédation, c'est un style de relation propre aux humains et aux non-humains fondé sur la capture de principes d'identité et de substances vitales réputées nécessaires à la perpétuation du Soi (*ibid.* : 236). Pour que le Soi soit affirmé, il est nécessaire de s'emparer d'un Autre et de l'assimiler. Il discute longuement de la chasse comme commerce de personne à personne où les Achuar entretiennent des relations affinales avec les animaux. La guerre avec d'autres tribus jivaros et d'autres ennemis est également importante, car elle forge les destinées individuelles masculines. Dès leur adolescence, les Achuar sont amenés à chercher le contact de l'esprit *Arutam* au cours d'une transe visionnaire induite par un jeûne et l'absorption de substances hallucinogènes. Cette relation entre un Achuar et le fantôme d'un ancien guerrier jivaro lui confère force et protection et doit être renouvelée constamment afin d'accroître sa propension individuelle à accomplir sa destinée.

Relations de parenté, d'alliance et de prédation avec et chez le non-humain selon les écrits de Viveiros de Castro

Pour Viveiros de Castro, afin de comprendre la société araweté, il faut d'abord saisir les relations entre les humains et les dieux. Ceux-ci cherchent d'abord à transformer leur propre identité en produisant une relation avec Autrui ; le devenir-Autre est central. Aussi, la prédation est primordiale entre les humains et les non-humains, d'où l'importance de l'économie symbolique de la prédation dans ses écrits. Plus précisément, l'affinité virtuelle et intensive, où l'affin est un ennemi, est pour Viveiros de Castro au cœur de la cosmopraxis amazonienne. La forme des relations entre les non-humains est similaire à celles des Araweté, mais elles ne correspondent pas entre elles (Viveiros de Castro, 1992 : 67).

La parenté dans les écrits de Viveiros de Castro

Viveiros de Castro discute longuement de la théorie lévi-straussienne de la parenté en fonction des mythes. Suivant Deleuze et Guattari, deux auteurs ayant eu une forte influence chez l'anthropologue brésilien, il critique la condition de sociogenèse de la prohibition de l'inceste présentée par Lévi-Strauss comme étant une généralisation anthropologique œdipienne (Viveiros de Castro, 2007 : 109). L'alliance existerait ainsi afin d'empêcher une fermeture de la famille. Il soutient que dans les mythes, l'alliance formatrice de société est souvent délaissée au profit de filiations préincestueuses (Viveiros de Castro, 2009a : 101). Le mythe est, selon lui, intensif puisqu'il est préincestueux, alors que l'alliance marque sa fin (Viveiros de Castro, 2007 : 113). Par exemple, une sœur est une sœur, car elle est l'épouse d'un autre, et vice-versa (*ibid.* : 114). La matrimonialité exprime diverses relations où des relations avec des non-humains sont possibles : un chamane possède une épouse non humaine et peut avoir des enfants (Fausto, 2008 : 251). Également, il existe des mythes de mauvais mariage entre des humains et des jaguars. Ainsi, le mythe explique par les dangers liés à ces mariages comme la mauvaise union sexuelle et la bestialité que les humains doivent se marier

avec des humains (Gow, 1997 : 46). Ainsi, pour Viveiros de Castro, au niveau de la parenté, la consanguinité et la filiation sont secondes par rapport à l'alliance et à l'affinité.

Affinité primordiale et intensive

Viveiros de Castro souligne le danger et la délicatesse associés à l'affinité matrimoniale (2009a : 146-147). En fait, il distingue trois types d'affinité : 1) l'affinité virtuelle cognatique comme les cousins croisés ; 2) l'affinité effective ou réelle comme les beaux-frères ; 3) l'affinité potentielle incluant les non-parents et les cognats éloignés (Viveiros de Castro et Fausto, 1993 : 145). De plus, il note un chiasme divisant l'affinité en deux. D'une part, on retrouve des affins sans l'affinité et, d'autre part, l'affinité sans affins (*ibid.* : 149). D'un côté, l'affinité est attirée par la consanguinité, souvent en lien avec l'affinité matrimoniale. Elle est reliée au mariage. D'un autre côté, l'affinité potentielle ouvre l'introversión de la parenté au commerce avec l'extérieur autant dans le mythe, la guerre ou les rites funéraires. Elle se condense en une relation pure articulant des termes non reliés par le mariage. L'affinité potentielle est ainsi l'altérité déterminée (*ibid.* : 151).

Les affins sont dangereux, puisqu'ils sont souvent des ennemis au départ. S'ils ne le sont pas, car ils sont parents soit le cas idéal, ils ne doivent pas être traités comme des affins. Lorsqu'un ennemi n'est pas un affín, c'est parce qu'il demeure un ennemi. Le but est alors de le traiter comme un affín. Ainsi, cette relation implique un effort de désinvestissement par le biais de son camouflage par les relations de consanguinité. Il existe deux types d'affins. Les affins terminologiques représentent des cognats, soit des cousins et des oncles croisés. Les affins effectifs, quant à eux, sont consanguinisés dans la référence et l'adresse – par exemple, « mon beau-père » devient « mon oncle maternel » ou « beau-frère » devient « oncle maternel de mon fils ».

L'anthropologue brésilien discute d'une affinité intensive et virtuelle traversant les frontières entre espèces, car une multitude d'humains et de non-humains se retrouvent impliqués dans ce type de relations et tous sont liés (*ibid.* : 148). Pour ce dernier, l'affinité n'est pas un mode de production de filiation, mais un mode de prédation : une intériorisation cannibale de l'Autre comme condition de l'extériorisation du Soi autodéterminé par l'ennemi (*ibid.* : 149). Bref, dans le but de s'actualiser en tant qu'ennemi et en tant que Soi, une

personne doit cannibaliser et incorporer la forme de l'Autre. Les Araweté désirent transformer leur identité en produisant une relation de « devenir » avec Autrui (Viveiros de Castro, 2011 : 30). Ceci serait, selon Viveiros de Castro, le devenir-Autre intrinsèque à la cosmopraxis amazonienne (Viveiros de Castro, 2009a : 71 ; Viveiros de Castro, 2007 : 123). Ainsi, l'affinité est liée à la fois à la parenté, à l'alliance et à la prédation. L'affinité est déguisée en filiation ou en alliance, car elle est dangereuse. C'est pourquoi elle est abordée dans les sections parenté et alliance.

Chez les Araweté

Diverses relations de parenté peuvent être relevées chez les non-humains selon les Araweté, soit celles de mariage et de procréation chez les dieux et celles maritales entre un dieu *Mai* et un défunt araweté. Dans leur détermination maximale, les dieux *Mai* et leurs manifestations sont désignés par des termes de parenté tel le dieu du tonnerre *Mai oho* et ses enfants, sa femme et ses grands-parents (Viveiros de Castro, 1992 : 66 ; 77). Parmi les différentes relations de parenté chez les dieux soulevées par Viveiros de Castro, il est possible de retrouver l'époux et l'épouse, les enfants, les neveux, les grands-parents (*ibid.* : 77-80). L'anthropologue ne fait pas mention de relations de parenté chez les esprits terrestres (*ibid.* : 80-82). Cependant, ces féroces esprits masculins chercheraient à enlever les femmes araweté.

En ce qui a trait au mariage entre les défunts et les *Mai*, l'anthropologue soutient que les défunts ne sont pas les affins des dieux, car ils constituent une relation et non un terme avec ceux-ci (*ibid.* : 215). Ils représentent une alliance entre le ciel et la terre. En effet, la destinée ultime des Araweté est de devenir des dieux cannibales. C'est pour cette raison que les dieux sont souvent appelés « nos grands grands-pères » par les Araweté. Encore, il s'agit davantage d'une relation d'amitié et d'alliance qu'une relation de parenté (*ibid.* : 216). Les *Mai hete*, les divinités les plus importantes, sont perçues comme des affins potentiels – des non-parents, des ennemis, des cousins croisés... – pouvant être transformés en affins actuels par le mariage.

De plus, dans une relation entre un chamane araweté et un non-humain, les termes de consanguinité ne sont pas utilisés (*ibid.* : 217). Ainsi, un chamane appellera un dieu si pertinent « mari de ma mère » plutôt que « père ». Aussi, les dieux s'amuse à énumérer les parents de même sexe des défunts et à converser avec eux.

Viveiros de Castro soutient que la société araweté terrestre n'est pas complète sans l'alliance entre le ciel et la terre (*ibid.* : 218). Alors que sur la terre, l'affinité est contrée afin de rendre possible la fabrication interne du socius humain, elle est retrouvée dans le ciel. Il mentionne une relation que les dieux ne peuvent avoir vis-à-vis les humains, soit celle de beau-père puisqu'ils sont des preneurs d'épouses (*ibid.*). Ils sont donc des beaux-frères ou des gendres. Ainsi, cosmologiquement, ils sont des « beaux-pères », mais socialement ils sont des « beaux-frères », des ennemis potentiels, ou des gendres.

Relations d'amitié et d'alliance dans les écrits de Viveiros de Castro

Viveiros de Castro a beaucoup théorisé sur l'alliance dans le devenir et sur le chamanisme. Tel que mentionné précédemment, c'est en opposition à la fermeture du socius dans la filiation, présente dans les écrits de Lévi-Strauss³⁰ par exemple, que Viveiros de Castro aborde l'ouverture de la vie sociale à Autrui par l'alliance.

L'anthropologue brésilien, en collaboration avec son collègue Carlos Fausto, s'est penché sur l'échange multibilatéral ou l'échange restreint inclusif en Amazonie en lien avec l'alliance (1993). Ce système peut être décrit par un schéma à trois unités s'unissant bilatéralement de façon à ce que l'allié d'un allié soit un allié.

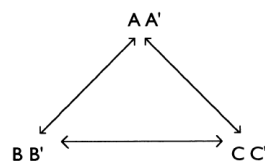


Fig. 1. Schéma multi-bilatéral

Figure 1 – Schéma multibilatéral (Viveiros de Castro et Fausto, 1993 : 153)

Ce système d'échange implique un degré de liberté supplémentaire par rapport à l'échange exclusif. Des modules patrilatérales et avunculaires³¹ sont possibles dans ce schéma en fonction de l'échange de femmes dédoublée ou non. Ce système favorise de courts échanges réciproques et ne fonctionne pas comme un algorithme d'intégration globale du socius (*ibid.*).

³⁰ Pour une critique plus détaillée de la relecture deleuzienne de Lévi-Strauss par Viveiros de Castro, voir Keck (2011).

³¹ Relation entre l'oncle maternel et le neveu utérin.

En Amazonie, le régime d'alliance le plus commun est de ce type. Chaque groupe peut opérer des politiques d'échanges bilatéraux multiples en créant des champs matrimoniaux concentriques et en poussant les affins des affins en direction de l'affinité. Toutefois, ce système fonctionne davantage en situation d'endogamie et de mariages proches, comme chez les Achuar. En ce qui a trait aux Araweté ou aux autres groupes tupi, ils offrent une illustration de la variante patri-avunculaire du système, où le mariage entre l'oncle maternel et la nièce est une union secondaire et où le mariage patrilatéral prime (*ibid.* : 157-158). La terminologie de cousin croisé – lieu où s'articulent les différences internes entre la consanguinité et l'affinité et les différences externes entre les cognats et les ennemis – n'existe pas au sein de cette société, car la figure centrale demeure celle de l'ennemi. Somme toute, ce système d'alliance exprime une conception non totalisante de la parenté, car elle subordonne la consanguinité à l'affinité et l'affinité à l'affinité potentielle (voir la section sur la parenté).

Chez les Araweté

Le devenir-Autre et le chamanisme représentent deux éléments clés de l'alliance araweté discutés dans les ethnographies de Viveiros de Castro.

Le devenir

Le but ou la destinée ultime des Araweté est de devenir-Autre, devenir des dieux cannibalisés et cannibales ou devenir des ennemis. L'anthropologue brésilien stipule que tout devenir est une alliance, et non pas le produit d'une filiation ou de la parenté (Viveiros de Castro, 2009a : 136). Aussi, pour lui, toute alliance n'est pas nécessairement un devenir.

Le devenir est un concept de relation (*ibid.* : 138 ; 142). C'est un mouvement qui déterritorialise les deux termes de la relation qu'il crée en les extrayant des relations les définissant antérieurement et en les associant partiellement à travers une nouvelle connexion ; ces positions et les états associés deviennent alors densément superposés (*ibid.* : 132 ; Viveiros de Castro, 2007a : 51). Viveiros de Castro (2003 : 71) donne l'exemple de l'activation du devenir-jaguar d'un chamane : le chamane ne produit pas un jaguar, il ne s'affilie pas à la descendance des jaguars, mais il adopte un jaguar en établissant une alliance féline. La transformation est réelle même si le jaguar dans lequel le chamane se transforme est métaphorique. À ce moment, ni l'homme ni le jaguar ne sont présents. Plutôt, on retrouve

l'hommeljaguar. Une continuité mentale est établie entre les deux termes. Le lien entre les deux points de vue, dans ce cas-ci de l'homme et du jaguar, n'est pas fixe ; elle doit constamment être refaite. Ainsi, le devenir connecte un point quelconque avec un autre point quelconque, à la manière des racines des arbres (Zourabichvili, 2003 : 71). Il n'est pas constitué d'unités, mais de multiplicités, de directions mouvantes, puisqu'il n'y a ni commencement ni fin. La communication entre différents points de vue est infinie ; elle ouvre des portes à une multitude de possibilités (Viveiros de Castro, 2007 : 120).

Le chamanisme et ses auxiliaires

Viveiros de Castro définit le chamanisme comme l'« habileté manifestée par certains individus à traverser les barrières corporelles entre les espèces et à adopter la perspective de subjectivités allospécifiques, de façon à administrer les relations entre celles-ci et les humains » (2009a : 25). Le chamane adopte le point de vue de l'autre personne, du non-humain. Il joue le rôle de diplomate cosmopolitique où les intérêts divers de chacun s'affrontent (*ibid.* : 121). Tout comme le guerrier, le chamane est un conducteur de perspectives où la position d'humain est toujours disputée. Toutefois, il opère dans la zone interhumaine ou intersociétaire. Le chamane, comme dans l'exemple du devenir-jaguar, établit un rapport avec un non-humain pour ensuite rapporter ou narrer ce rapport en utilisant les différences de potentiel inhérentes aux divergences de perspectives qui constituent le cosmos (*ibid.* : 122). De la sorte, l'échange et la circulation infinie de perspectives sont des devenirs.

Maîtres

Bien que la relation entre un esprit-maître et ses protégés chez Viveiros de Castro ait déjà été abordée d'une façon théorique dans le chapitre précédent en parallèle avec la discussion de Descola afin de faciliter la description de ce type de relation, l'anthropologue mentionne à quelques reprises cette relation dans son ethnographie. Ainsi, le Maître des serpents possède des animaux domestiques qu'il relâche sur les humains ayant oublié de l'inviter à des banquets et le Maître de l'eau possède aussi des animaux domestiques et peut contrôler les poissons (Viveiros de Castro, 1992 : 76 ; 82).

Ainsi, chez Viveiros de Castro, au niveau des relations d'amitié et d'alliance, peu d'informations sont disponibles chez les non-humains. Plutôt, l'auteur présente un rapport

entre les humains et les non-humains. Aussi, il démontre comment l'affinité potentielle est l'altérité déterminée et relève d'une structure d'alliance multilatérale à inflexion patri-avunculaire en Amazonie.

Relations de prédation, d'hostilité, et de guerre dans les écrits de Viveiros de Castro

Eduardo Viveiros de Castro est un théoricien principal de l'économie symbolique de la prédation. Pour ce dernier, les relations de prédation englobent les relations de production. Ceci signifie qu'une économie d'échanges symboliques liés à la création et la destruction d'éléments humains détermine l'économie politique du mariage et l'allocation des ressources productives (Viveiros de Castro et Carneiro da Cunha, 1993 cité dans Rivière, 1993 : 513). Le mariage doit être vu comme de l'ordre général de la prédation où la femme est capturée. L'idée générale de l'économie symbolique de la prédation est la suivante : « l'intériorité du corps social est intégralement constituée par la capture de ressources symboliques – noms et âmes, personnes et trophées, mots et mémoires – de l'extérieur » (Viveiros de Castro, 2009a : 114). En incorporant les attributs et l'altérité de l'ennemi, le socius amérindien est amené à se définir selon ces attributs et comme point de vue sur le Soi. C'est la condition d'ennemi de l'Autre qui est incorporée. Viveiros de Castro définit le processus de transmutation de perspectives où le « *I* » est déterminé en tant qu' « Autre » par l'acte d'incorporation de cet autre, qui à son tour devient un « *I* », mais toujours dans l'Autre et à travers l'Autre (*ibid.* : 112). Le meilleur exemple de cette économie symbolique de la prédation dans l'ethnographie sur les Araweté est le cannibalisme posthume et céleste.

Chez les Araweté

L'économie symbolique de la prédation pénètre les relations des Araweté de façon généralisée et les non-humains n'y échappent pas. L'identité et le genre d'un homme sont définis par ses responsabilités économiques, en d'autres mots par la chasse (Viveiros de Castro, 1992 : 182). Tuer un animal-esprit ne diffère pas de tuer un esprit terrestre (*ibid.* : 223).

Par ailleurs, la prédation existe également dans les relations entre les non-humains, même si elle n'est que peu mentionnée dans l'ethnographie. Un type d'animaux célestes différent de celui des animaux domestiques célestes est chassé et mangé par les dieux (*ibid.* : 73). Ce type, « *ika hete me'e* », réfère au caractère sauvage des animaux, donc bons à chasser et en opposition aux animaux domestiques non comestibles.

Les festivals de la bière : lien entre guerre et chasse

Deux festivals de la bière, celui de la bière faible et celui de la bière forte³², impliquent des relations avec le non-humain de par la position et la fonction du chamane, ainsi que par le lien entre la guerre et la chasse qu'ils offrent. Le chamane effectue lors du premier événement un « *peyo* », une opération chamanique guidant les dieux vers la terre afin de se nourrir de certaines nourritures. D'ailleurs, si certains dieux ne sont pas invités, ils se vengent contre les humains. Lors de l'événement de la bière faible, les dieux piétinent les pots de bière, poussent le chamane, s'amuse, boivent et chantent (Viveiros de Castro, 1992 : 122). Ils ne dansent pas. Ce festival est contrasté avec celui de la bière forte, représentant l'occasion pour une danse de la guerre (*ibid.* : 119). Celui possédant la bière sert les chasseurs et le chamane sert les divinités et les morts. Les chants des chamanes sont violents et leurs mouvements imitent les dieux saouls.

Un « *peyo* » est un repas collectif n'impliquant pas de chansons, à l'exception des dieux communiquant par le biais du chamane (*ibid.* : 125). Les Araweté ne dansent pas lors d'un « *peyo* », puisqu'ils ne vont pas chasser. En fait, ils chassent suivant le banquet et suivant la consommation de la bière faible afin de la digérer. Le festival de la bière forte, quant à lui, est un repas mystique et implique une danse et des chants invisibles connotant la guerre. Les Araweté vont chasser avant un festival de la bière forte afin de la fermenter (*ibid.* : 132). Dans la pensée araweté, la chasse et la guerre sont associées : ils sont des ennemis pour les animaux, à l'exception du jaguar pour qui ils sont les proies. De la sorte, le festival de la bière forte correspond à une cérémonie de guerre, où la bière reflète le statut du tueur (*ibid.* : 133). Aussi, ce festival implique trois fonctions distinctes : le possesseur de la bière parrainant l'événement, le chanteur et le chamane (*ibid.* : 140). Le premier est associé aux femmes et à l'agriculture ; le deuxième à la chasse et à la guerre ; et le troisième aux dieux et aux morts.

³² Pour une description détaillée de ces festivals, veuillez consulter Viveiros de Castro (1992 : 119-141).

L'opposition principale est entre le parrain et le chanteur, tandis que dans le festival de la bière faible, elle se situe entre les humains et les dieux.

Cannibalisme céleste et posthume

Le cannibalisme céleste et posthume transforme les humains araweté en divinités cannibales, humanisant et socialisant en retour les dieux. Le processus de transformation par cannibalisation est lié à l'altération et à la prédation (Viveiros, 1992 : 271). En effet, les dieux mangent les défunts humains, car ils refusent d'entrer en relation d'alliance avec les premiers : les dieux sont des ennemis occupant la position céleste de personne, l'ambiguïté de l'Autre. De par cet acte, les dieux deviennent des affins transcendants des humains. Et les défunts humains deviennent des cannibales, parce qu'ils sont désormais des ennemis divinisés.

Le cannibalisme céleste serait en fait basé sur le cannibalisme guerrier tupi dont il sera mention dans quelques instants (Viveiros de Castro, 2009a : 111). Les dieux jouent le rôle du groupe en fonction du sujet, comme le groupe du meurtrier et ses alliés dévorant le captif, et les morts jouent le rôle du captif sacrifié. Les vivants araweté, eux, représentent les co-sujets, le groupe ennemi duquel provient la victime. Ainsi, la position autre ou surnaturelle des *Mai* n'a guère d'importance. Cette croyance est donc un glissement pragmatique de perspectives, un devenir-Autre (*ibid.* : 112). Dans cette pratique d'incorporation de la position de l'Autre, on retrouve le désir de dépasser la condition humaine (Combès, 1986 : 215)

Il existe également un cannibalisme plus destructif et sauvage opéré par le reste des esprits, particulièrement les esprits terrestres *Ñĩĩ* ou « mangeurs de pourriture ». Ces esprits sont nécrophages et se nourrissent de la chair des défunts araweté, une forme méprisable de prédation (Viveiros de Castro, 1992 : 202). Cet acte crée un spectre du mort qui sera actif pendant la décomposition du corps. Ces esprits sont également des enleveurs de femmes et des assassins des hommes.

Le cannibalisme guerrier

Le cannibalisme guerrier sera peu discuté dans cette section, car il ne concerne pas le non-humain. Il repose sur le même principe que le cannibalisme céleste, soit un devenir-Autre ou dans ce cas-ci un devenir-ennemi. L'important est l'incorporation de la position de l'Autre en tant qu'ennemi. Ce cannibalisme est important pour la mémoire et la société. En effet,

comme il est lié à la vengeance de la mort des proches par les ennemis, il est nécessaire de se venger afin d'obtenir le nom d'un ennemi en retour (*ibid.* : 278). La destinée de la personne se trouve entre la mort de l'ennemi et sa propre immortalité. Aussi, il est nécessaire afin d'assurer la reproduction sociale de la société en permettant la circulation des noms, l'affirmation du soi, etc.

Il s'agit d'un système élaboré de capture, d'exécution et de dévoration cérémonielle des ennemis (Viveiros de Castro, 2011 : 110). Les captifs de guerre vivaient longtemps au sein de la société afin de les transformer en beaux-frères. Ils obtenaient donc des épouses, ils étaient bien traités, etc. Puis, ils étaient rituellement tués et consommés. Seul le bourreau ne mangeait pas le captif et entrait en période de deuil, car il s'identifiait à la victime. À la mort d'un ennemi, le guerrier « meurt » et « ressuscite » en immortel. Il est déjà cannibale, puisque son ventre est rempli du sang de l'ennemi ; il est une fusion d'Araweté et d'ennemi ; il est déjà un *Mai*. Il porte, lors des expéditions guerrières, des peintures corporelles de *genipa* ressemblant à l'apparence des dieux et à la figure de l'ennemi (*ibid.* : 70). Le tueur représente un dieu prospectif : la figure idéale d'un Araweté tout en étant un ennemi à la fois. Il est l'Autre qui parle (Combès, 1986 : 214). D'ailleurs, il n'est pas dévoré par les *Mai* à sa mort, car il est déjà devenu un Autre. Il gagne donc le ciel sans mourir.

Viveiros de Castro questionne la vision du cannibalisme comme une figure instable tracée à l'arrière-plan, une condition générale de la vie sociale, d'une identification fondamentale à l'Autre (2011 : 101). Le cannibalisme serait situé à un extrême du gradient de la sociabilité, où l'autre extrême serait l'incommunication. Le cannibalisme est un excès de sociabilité. Cependant, ceci amène un questionnement quant à l'abandon de cette pratique où l'identification du Soi passe par l'Autre, particulièrement suivant l'arrivée des Européens dans le cas du cannibalisme tupinamba du 16^e siècle. Somme toute, le cannibalisme guerrier est décrit comme inconstant (*ibid.* : 102).

Synthèse

Viveiros de Castro discute de la parenté principalement de façon théorique. En fait, elle est secondaire face à l'affinité potentielle. Les dieux peuvent fonder des familles. En ce qui a

trait aux familles araweté-*maï*, les dieux sont à la fois des grands-pères et des beaux-frères. Ils sont traités comme des ennemis et des affins potentiels. Cette relation est davantage une relation d'amitié et d'alliance que de parenté. Pour ce qui est de l'alliance, il a beaucoup théorisé sur l'alliance dans le devenir et dans le chamanisme. Le devenir-*Autre*, en particulier le devenir-dieu cannibale et le devenir-ennemi, est le but ultime de la destinée des Araweté. Ce concept de relation déterritorialise deux termes dans une relation afin de les situer dans une nouvelle relation *autre*. Bref, en activant un devenir où A et B sont liés, A et B n'existent plus ; ils deviennent A|B. Le devenir ouvre la porte à une multitude de relations potentielles. Souvent, ce sont les chamanes qui sont en mesure d'établir ce genre de relation, mais les tueurs et les défunts araweté également. D'ailleurs, dans le chamanisme, diverses perspectives et devenirs sont retrouvés dans l'habileté de certains à traverser les barrières corporelles entre les espèces et à adopter le point de vue de l'*Autre* afin de gérer les relations entre l'espèce d'origine de la personne et celle adoptée. Puis, par rapport à la prédation, il propose une économie symbolique de la prédation comme schème cardinal des relations en Amazonie. L'idée générale de ce concept est que « l'intériorité du corps social est intégralement constituée par la capture de ressources symboliques – noms et âmes, personnes et trophées, mots et mémoires – de l'extérieur » (Viveiros de Castro, 2009a : 114). En incorporant les attributs et l'altérité de l'ennemi, le socius amérindien est amené à se définir selon ces attributs et comme point de vue sur le Soi. Il donne l'exemple du cannibalisme céleste et posthume où les *Maï* dévorent les défunts araweté les transformant ainsi en dieux cannibalisés, le devenir-*Autre* de la destinée finale des membres de la société. Aussi, pour les Araweté, la guerre et la chasse ne sont pas distinguées : le gibier et les ennemis possèdent une position d'ennemi qu'il faut incorporer.

Considérations finales sur les relations de parenté, d'alliance et de prédation avec et chez le non-humain

Qu'est-il possible de dégager de cette analyse des relations de parenté, d'alliance et de prédation dans les écrits de Philippe Descola et d'Eduardo Viveiros de Castro? D'abord, chez les deux auteurs, les humains se pensent comme faisant partie d'un collectif incluant d'autres entités possédant une agence, soit des non-humains. Les relations établies entre les humains et les non-humains sont multiples et dépendent du contexte dans lequel elles émergent. Pour chaque relation spécifique entre deux entités, des relations de même type avec d'autres entités ou des relations autres avec la même entité sont temporairement écartées.

En ce qui a trait au continuum parenté/alliance/prédation, plusieurs points communs entre les démarches de Descola et de Viveiros de Castro peuvent être notés. Premièrement, la consanguinisation est possible avec le non-humain. Chez les Achuar, les hommes chamanes trouvent souvent des épouses auprès des *Tsunki*. Cependant, la position de père chez le non-humain est plutôt rare, à l'exception du maître-esprit perçu comme le père, mais aussi comme le chef ou le patron des animaux. Chez les Araweté, les défunts se marient avec les dieux *Mai*, ce qui les transforme en affins potentiels auprès des vivants. Des enfants peuvent naître de cette union. Cependant, la relation entre ceux-ci relève davantage de l'alliance et de l'amitié que de la parenté. En tous les cas, les *Mai* ne peuvent en aucun cas occuper la position de beau-père. Ils ne donnent pas des femmes, ils les prennent. Aussi, ce ne sont pas tous les non-humains qui peuvent avoir un rapport de consanguinisation. Les esprits terrestres n'ont pas de consanguins, même si certains tentent constamment de voler les femmes des Araweté. Deuxièmement, l'ennemi ou l'affin potentiel est central aux relations. Les sociétés se définissent en incorporant la forme de l'Autre, soit celle de l'ennemi. C'est pour cette raison que l'affinité potentielle est la forme générale de l'altérité en Amazonie selon Viveiros de Castro. Ce type de relation ouvre les portes à une multiplicité de relations. Les Achuar perçoivent le gibier comme un beau-frère qu'ils doivent séduire et tromper afin de le chasser. Les Araweté, quant à eux, doivent capter les ressources symboliques ennemies comme les

noms et les âmes afin de se reproduire socialement et avoir un point de vue sur le Soi. Bref, ils deviennent un « *I* » à travers l'Autre. Pour y arriver, le tueur ou le chasseur doit entretenir une relation de devenir-Autre dans la chasse ou le cannibalisme. Finalement, en ce qui a trait à l'alliance, la relation entre le chamane et ses auxiliaires est très importante autant chez les Achuar que chez les Araweté. Tel qu'il le sera démontré dans le chapitre suivant, les chamanes puisent leur puissance et leur force dans cette relation ; l'important est la reconnaissance de la relation ou de la communication, plutôt que le contenu du message dans une communication entre un chamane et son auxiliaire. Le chamane achuar peut entretenir des relations de protection, de parenté ou d'amitié cérémonielle avec ses auxiliaires. Viveiros de Castro parle davantage d'un devenir-Autre chamanique, l'émergence d'une nouvelle relation où les points de vue du chamane et de son auxiliaire convergent temporairement afin de permettre l'échange de perspectives. Alors, le chamane et l'auxiliaire ne sont plus, ils sont un chamane|auxiliaire.

Il existe également des différences dans le traitement des relations chez les deux anthropologues. D'abord, pour Descola, il existe une homologie entre le rapport des activités des deux sexes aux rapports de relations entre les humains et les non-humains. En effet, le jardinage est perçu comme une forme distincte de rapport avec les êtres non humains où la consanguinité idéale des femmes s'exprime par le maternage des plantes du jardin. La chasse, quant à elle, est conçue comme une alliance entre un chasseur et son beau-frère le gibier. Un tel transfert n'est pas noté chez les Araweté, malgré la similitude des relations. Aussi, par rapport à la chasse et le jardinage, ces activités impliquent chez les Achuar un commerce de personne à personne. Pour les Araweté, la chasse et la guerre sont la même : l'Autre est un ennemi qu'il faut tuer et incorporer.

Critique 1 : la temporalité

Il est important de tenir compte de la temporalité dans les relations puisqu'elles évoluent et changent dans le temps. Une illustration d'un changement possible est la différence de traitement envers les animaux par les Wari', une tribu amazonienne de l'État brésilien de Rondonia. Suivant sa conversion au christianisme, cette société a trouvé dans les paroles bibliques une affirmation de leur position d'humanité permanente (Vilaça, 2012). Effectivement, Dieu mettrait les humains en position fixe de prédateurs et, donc, d'humains

dans le processus de création du monde : « [Que les humains] soient les maîtres des poissons dans l'eau, des oiseaux dans le ciel et sur la terre, des gros animaux et des petites bêtes qui se meuvent au ras du sol » (Genèse 1.26 citée dans Vilaça, 2012 : 94). De la sorte, les animaux deviennent en perpétuelle position de proies. Ainsi, la conversion amène une répudiation de la cosmologie dite traditionnelle dans laquelle on retrouve une compétition pour la position d'humain et dans laquelle diverses relations sont possibles avec le non-humain. En fait, la conversion semble réduire l'existence du non-humain à celle de non-personne. Par contre, la conversion wari' est temporaire ; la société effectue des cycles de conversion et de déconversion en fonction des événements mondiaux depuis des années. Néanmoins, dans la conversion, il est possible de noter une certaine continuité quant au chamanisme. La religion est pensée en termes de puissance, de force, etc. La conversion ne remplace donc pas totalement le système de pensée wari'.

Une critique semblable à propos de la nature ahistorique de l'analyse de Descola est posée par Jean-Pierre Digard (2006 : 420). Les exemples mentionnés dans *Par-delà nature et culture*, incluant les Achuar et les Tukano discutés ci-dessous, se présentent comme des types idéaux et non comme le produit historique des événements au moment où ils sont décrits. Puisque Descola s'attarde aux visions du monde, les sociétés et les relations qu'elles entretiennent semblent stables au risque de manquer le remplacement d'un schème de relation dominant par un autre ou l'importance nouvelle d'une relation autrefois secondaire. Le caractère historique des relations a également été relevé par Eduardo Kohn dans son étude sur le chien chez les Runa (2007). La relation entre les chiens domestiques vus comme des servants et leurs maîtres runa correspond historiquement à la relation entre les Runa des basses terres et les Péruviens d'origine européenne (les Blancs, les prêtres, les propriétaires fonciers, etc.), tandis que les chiens des montagnes ont conservé leur nature jaguaresque d'origine (*ibid.* : 12).

Critique 2 : les contre-exemples

Il ne faut pas croire que les exemples de relations mentionnés dans les chapitres précédents s'appliquent à toutes les sociétés amazoniennes. Il existe une multitude de variations d'éthos au sein de ces relations. Et, aucune modalité de relation comme la prédation

ou le don ne peut régir à elle seule l'éthos d'un collectif. Descola parle donc de différents styles de mœurs pour expliquer cette variation.

En effet, le schème de la prédation des affins et l'évitement des obligations de l'échange que l'on retrouve chez les Achuar ne se trouve pas, par exemple, chez les Tukanos, une autre tribu amazonienne vivant dans des habitats et d'une économie semblables aux Achuar (Descola, 2005 : 472). Relevant d'une ontologie animiste également, cette tribu conçoit également son environnement comme peuplé d'êtres non humains. Par contre, les principes et les valeurs guidant les relations des Tukanos envers les non-humains diffèrent de ceux des Achuars. Ces premiers veillent à respecter les interactions avec les non-humains de différentes manières selon un modèle thermodynamique afin de faire circuler l'énergie : l'abstinence sexuelle liée à la chasse, l'échange des âmes humaines contre du gibier à chasser, etc. Le modèle thermodynamique du cosmos stipule une circulation de l'énergie produite par le Père Solaire afin de fertiliser les sols, faire croître les hommes, etc. (*ibid.* : 473). Elle est essentielle à la continuité vitale du monde. Comme cette énergie existe en quantité finie et se déploie dans un circuit fermé auquel participe l'entièreté de la biosphère, lorsqu'elle est utilisée par les humains, elle doit être réinjectée dans le système par les moyens mentionnés ci-dessus. Ainsi, ceci explique la différence dans le traitement de la chasse par les Tukanos : le chasseur doit faire l'amour avec les animaux et doit fertiliser sa conjointe pour engendrer une lignée. La relation de chasse est comprise de façon sexuelle et les animaux doivent être charmés par des philtres d'amour et des invocations séductrices. Les échanges équitables sont donc clés dans ce modèle de relations. Le non-humain est traité comme un *alter ego* avec lequel il n'est possible de cohabiter en bonne intelligence que grâce à un rapport d'échange égalitaire observé de façon scrupuleuse (*ibid.* : 481). Cependant, la prédation est également présente chez les Tukanos. Des raids afin de trouver des épouses sont courants (*ibid.* : 492).

La prévalence d'un schème de relation, que ce soit la prédation chez les Achuar ou les Araweté ou encore l'échange réciproque chez les Tukanos, induit les membres à se comporter d'une certaine manière (*ibid.* : 490). Les frontières d'un collectif sont définies par la prévalence en son sein d'un schème de relation spécifique (*ibid.* : 491). Cependant, il est nécessaire de souligner que la prévalence d'un schème dominant ne peut à elle seule régir

l'éthos d'une société. L'unité qui en découle ne produit pas nécessairement des découpages en tribus, ethnies, groupes linguistiques, etc.

Ces relations de parenté, d'alliance et de prédation sont complexes. Divers modes d'interaction et de communication, sujet du prochain chapitre, sont employés selon les contextes d'afin d'établir ces dites relations.

De la communication avec et chez le non-humain

La communication est un domaine vaste permettant d'établir une relation entre deux entités et favorisant le transfert d'information ou de savoir. Les relations établies entre les hommes, les plantes et les animaux sont complexes, car différents modes d'interaction et de communication sont employés selon les circonstances. Il existe différentes manières d'aborder cette question, soit en analysant les messages, les codes, le contexte dans lequel la communication émerge³³ ... Toutefois, dans ce mémoire, l'analyse de la communication sera limitée aux méthodes employées par les humains et les non-humains d'afin d'établir cette connexion.

En fait, la communication est possible entre différents non-humains puisque tous possèdent une subjectivité humaine. Yvinec (2005) avait déjà démontré avec brio qu'elle relève d'un même principe d'interprétation et utilise un même langage fondé sur la parenté. Il est possible de déceler dans les interactions à travers les termes de parenté utilisés quelles sont les interactions que les humains cherchent à entretenir, simuler ou éviter. D'ailleurs, le dialogue avec un non-humain, toujours selon Yvinec, est d'abord l'occasion de la transmission d'une information ou d'un savoir présentant une valeur différentielle par rapport au savoir humain (*ibid.* : 48). L'importance est mise sur la reconnaissance du fait de communication auprès des humains et de son degré de crédibilité, plutôt que sur le contenu informatif. En effet, le contenu informatif est secondaire à la preuve de la communication, de sa privauté et de sa force. La communication est également un moyen de maîtriser socialement les relations avec les non-humains et l'appropriation symbolique de leurs pouvoirs dans le but d'acquérir un pouvoir en retour ou un prestige social (*ibid.*).

Deux champs de communication alternatifs à la communication humaine seront analysés : les pérégrinations et voyages de l'âme, incluant les rêves et l'utilisation de substances hallucinogènes, ainsi que la communication verbalisée dans les incantations et les chants.

³³ Pour une étude plus détaillée de la communication chez le non-humain, consultez Yvinec (2005).

Communication avec le non-humain chez Descola

Descola note que, chez les Achuar, l'importance est mise sur le langage qui distingue les êtres en hiérarchie. En effet, les êtres de langage, les esprits, les plantes, les animaux, et tous les êtres possédant une âme sont classés en fonction de leur capacité à communiquer. Au haut de la pyramide se trouvent les Achuar : ils se voient et parlent entre eux le même langage. Le parler des personnes complètes est impuissant à toucher le restant des êtres, car il est trop complexe pour ces derniers. L'incommunicabilité est souvent attribuée à un défaut d'âme. Le langage des animaux, quant à lui, est reproduit phonétiquement, mais il ne permet pas la conversion avec eux puisque le message sonore est inopérant (*ibid.*). Des moyens autres que l'émission d'un son audible à l'oreille existent néanmoins afin d'établir une communication entre les non-humains et les hommes. En effet, le discours de l'âme³⁴ transcende les barrières linguistiques et convertit chaque non-humain en un sujet producteur de sens (*ibid.* : 126-127). C'est également parce qu'il y a un échange de signes interprétables basés sur des institutions communes à tous que la communication est possible (Descola, 2005 : 344).

Communication avec les non-humains chez Viveiros de Castro

Les chamanes, de par leur capacité à changer de perspectives et à se métamorphoser, représentent les interlocuteurs tout désignés pour dialoguer avec les non-humains. D'ailleurs, dans le perspectivisme amazonien, Viveiros de Castro aborde la notion de traduction culturelle afin de souligner le travail d'interprétation des chamanes.

Le perspectivisme est décrit comme une doctrine de l'équivoque, de l'altérité référentielle entre concepts homonymes (Viveiros de Castro, 2009a : 54). L'équivoque apparaît comme mode de communication par excellence entre les différentes perspectives. Pourquoi? En fait, la ressemblance des âmes partagées par les humains et les non-humains n'implique aucunement le partage de ce que ces âmes perçoivent. La façon dont une entité A voit le monde diffère de la façon dont une entité B d'une espèce différente voit le monde. En voyant les non-humains comme ils se voient eux-mêmes, les chamanes sont en mesure

³⁴ Un discours de l'âme est un message transmis entre deux personnes dans une relation interlocutive alors que leurs âmes respectives ont quitté leurs corps et qu'elles se voient libérées des contraintes d'énonciations les touchant. Il peut prendre diverses formes comme les incantations ou les voyages de l'âme (Descola, 1986 : 127).

d'assumer le rôle d'interlocuteurs actifs dans le dialogue trans-spécifique et surtout de revenir afin de narrer l'histoire (*ibid.* : 25). Il est donc nécessaire pour les chamanes de traduire la culture dans les mondes des subjectivités extra-humaines pour redéfinir les événements et les objets (*ibid.* : 28). Les non-humains utilisent les mêmes catégories que les humains, mais ils représentent le monde différemment. Par exemple, ce que les Araweté appellent « sang » est la « bière » du jaguar. Les choses possèdent donc une ontologie ambiguë. Ce sont des objets à partir desquels une agence peut être inférée et indiquant un sujet. Le « sang » et la « bière » ne sont pas synonymes d'une même chose. Ce sont des multiplicités immédiatement relationnelles du type sang|bière. C'est la manière dont ces substances sont communiquées et divergent entre elles qui importent (*ibid.* : 40). Le chamane et le jaguar sont dans une langue ou dans une autre, mais jamais dans les deux simultanément. Alors, c'est soit de la bière soit du sang. Ainsi, le rôle du chamane est de ne pas perdre de vue la différence cachée à l'intérieur des homonymes trompeurs qui connectent et séparent sa langue de celles des autres espèces (*ibid.* : 41). Il est impliqué dans la relation avec l'Autre, implication nommée traduction par l'anthropologue brésilien (*ibid.* : 54). Fait intéressant : pour Viveiros de Castro, cette notion de traduction chamanique est un idéal à atteindre pour les anthropologues. L'anthropologie est une science de l'équivoque : elle doit communiquer par la différence au lieu de garder l'Autre sous silence est présument une univocalité originelle et une redondance ultime (*ibid.* : 57).

Pérégrinations et voyages de l'âme

Les pérégrinations et les voyages de l'âme tels que les rêves ou les hallucinations sont significatifs. Ils permettent de percevoir le monde, de prédire les événements et d'agir dans les mondes. Plusieurs méthodes d'interprétation existent afin de donner sens à ces événements.

Rêve

Le rêve est un moyen privilégié de communication dans lequel des êtres habitant un domaine ontologique différent peuvent contacter d'autres êtres par le biais de leur âme (Kohn, 2007 : 12). Les rêves métaphoriques sont une manière d'expérimenter des connexions avec différents types d'êtres où la distance ontologique est reconnue sans toutefois perdre cette

possibilité de communication. C'est d'ailleurs la métaphore qui unit les entités. Elle crée une différence dans la perspective entre ceux-ci, une sorte de lien.

Chez les Achuars

Pour Descola (1996 : 117), les rêves fournissent une démonstration pratique des frontières ontologiques arbitraires. Les non-humains, réceptifs aux incantations, mais incapables d'y répondre, privilégient le rêve comme moyen de communication. Les rêves servent également à confirmer les pressentiments humains dans les actes de bienfaisance suivant leurs actions répétées et continues. D'ailleurs, *Nunkui* et *Shakaim* sont les conseillers nocturnes les plus communs auprès des Achuar.

Il en existe deux types en fonction de l'interlocuteur : le vrai rêve ou « *penke karamprar* » lorsque l'âme visite une personne connue et les rêves « *kuntutnar* » et « *meseqramprar* » où la personne apparaissant est inconnue et où le visage n'a pas de nom (Descola, 1996 : 113-114).

Les vrais rêves permettent la communication avec les âmes errantes des vivants et des morts. Ce sont des moyens privilégiés de communication avec plusieurs êtres comme les esprits gardiens, les *amana*, les auxiliaires, etc. L'âme dans le rêve peut alors voyager à sa guise et passer à d'autres plans de réalité inaccessibles. Le rêve peut donc dépasser les contraintes de la langue. Ce type de rêve représente un dialogue réel des âmes (*ibid.* : 115). Le message verbal qui y est véhiculé est sa raison d'être. Il doit être interprété de façon littérale. L'interlocuteur peut être identifié et un échange s'en suit. Un sous-type de ce genre de rêve est l'« *emesak* » lorsqu'un défunt vient se venger et terrifier son meurtrier avec des cauchemars. Ce type de rêve permet la communication entre diverses personnes, humaines ou non.

Les rêves « *kuntutnar* » et « *meseqramprar* », quant à eux, sont des présages dans lesquels l'identification est basée sur des indices visuels présentés de façon anonyme (*ibid.*). Bien qu'ils concernent les non-humains, ils ne sont pas des faits de communication. Les rêves « *kuntutnar* » constituent des présages de chasse favorables où le sens latent est interprété d'une manière inverse (*ibid.* : 106). Il est nécessaire pour partir à la chasse. Pour être classé de la sorte, il doit concerner un humain agressif ou particulièrement inoffensif, en détresse ou attrayant. Rêver d'une femme à forte poitrine invitant le rêveur à faire l'amour, par exemple,

réfère à la rencontre avec un pécarì à lèvres blanches. La vulve correspond ici à la carcasse du pécarì et l'attitude belliqueuse à l'agressivité animale. La signification onirique est expliquée par l'inversion possible de la naturalisation métaphorique de la nature. Une autre inversion possible de ce type de rêve est la possibilité pour les femmes achuar de rêver pour leur mari (*ibid.* : 107). Alors, une activité féminine représenterait l'activité masculine qu'est de tuer un animal. Ces rêves sont basés sur une correspondance entre les domaines pratiques de comportements et de concepts : humain et animal, activité féminine et activité masculine, etc. (*ibid.*). Ainsi, les Achuar exploitent à des fins utilitaires à travers les présages les relations existant entre le rêveur et son environnement de sorte que chaque rêve devient l'expression d'une relation qu'il peut expérimenter lors d'un état de conscience. L'importance est mise sur la relation exprimée dans le rêve et l'inversion qu'elle exprime plutôt que sur les termes de la relation.

Les rêves « *meseqramprar* », eux, expriment des présages négatifs de maladie, de mort ou de malchance... un peu tel un « *kuntuknar* » inversé. Si quelqu'un rêve d'un jaguar entourant une maisonnée et s'en prenant aux chiens, ceci signifie que les ennemis en bas de la rivière vont entrer en guerre avec le rêveur (*ibid.* : 111). Les animaux prédateurs font référence aux ennemis, et le plus souvent au chamane ennemi pouvant causer la mort et les maladies.

Ainsi, les rêves de présages chez les Achuar sont interprétés d'une manière présentant des analogies à la méthode structurale utilisée par Lévi-Strauss pour les mythes, c'est-à-dire par inversion (*ibid.* : 118). Toutefois, le vrai rêve est interprété de façon littérale, car il concerne un dialogue entre âmes. En fait, selon Yvinec, il est incorrect de voir une telle distinction, particulièrement une concernant la notion de présage : la différence entre ces deux types de rêves relève davantage de l'achèvement de l'action (2005 : 45). Il existe un écart entre l'ébauche des rêves métaphoriques et l'accomplissement des rêves véritables que l'interprétation doit combler. Dans le rêve véritable, l'interaction entre l'humain et son interlocuteur est achevée, alors que dans le rêve dit métaphorique, elle est espérée ou inférée. De plus, il existe une équivalence dans l'interprétation des rêves entre le rapport aux hommes et le rapport aux animaux (Descola, 1986 : 328).

Chez les Araweté

Viveiros de Castro admet ne pas en connaître beaucoup sur les rêves araweté (1992 : 367). Étymologiquement, rêver pour la société fait référence à dormir, à un état de translucidité, à la potentialité non réalisée et à l'immatérialité (*ibid.*).

Le rêve, chez les Araweté, est également une activité mixte. Cependant si les femmes voient les dieux, elles ne peuvent pas interagir avec eux sous peine de se faire briser le cou et d'être confinées dans le ciel éternellement (*ibid.* : 218). Uniquement les hommes sont en mesure de contrôler leur désincarnation. Ceci est dû au fait que seulement les hommes sont des chamanes puisque les relations entre les dieux et les humains sont vues à travers les yeux des hommes ; les femmes, quant à elles, sont des pions de l'alliance.

Tout comme chez les Achuar, les Araweté associent parfois le rêve d'une personne ou d'un événement à un présage. Si un chamane rêve à un jaguar, par exemple, cela signifie que « la chose-jaguar » désire manger des tortues terrestres et, donc, cela présage une chasse cérémonielle (*ibid.* : 78). Encore, s'il rêve de jaguars célestes, il doit aviser le village au matin afin que les parents de bambins puissent couvrir leur progéniture de plumage d'aigle ; ce plumage éloigne les jaguars rôdant autour du village afin de l'attaquer (*ibid.* : 355). D'autres fois, un dialogue a lieu entre le chamane et un dieu. Par exemple, le dieu tatou inspire des rêves dans lesquels il fait chanter (*ibid.* : 78). Il transmet donc des informations, dans ce cas-ci des chants, aux chamanes. En fait, les chants sont générés de la même façon : un homme dort, rêve, se réveille, fume, chante et narre ce qu'il a vu et entendu dans son rêve (*ibid.* : 224 ; 369). L'homme chamane chante et interprète le rêve en même temps. Il demeure conscient de ce qu'il chante et de ce qui se déroule autour de lui. Il est également possible pour les chamanes de générer des chants sous hallucination ou consommation excessive de tabac.

De plus, lorsqu'un Araweté rêve et voit une personne, c'est la partie active et vitale ou « *ĩ* » de la personne qu'il perçoit et non son image (*ibid.* : 210). Il ressent donc son entière présence. C'est un trait des vivants. Si un chamane rêve, c'est également cette partie vitale qui voyage alors que son corps reste dans sa maison. Plusieurs entités comme les *Ayaraetii* ou le Maître de l'eau peuvent apparaître dans les rêves, surtout auprès des femmes, afin de

soustraire cette partie vitale causant la mort (*ibid.* : 82). C'est alors au chamane de restituer l'âme à la victime.

Sous l'influence de substances hallucinogènes

La consommation de certaines substances peut également permettre les voyages de l'âme et favoriser la communication entre les humains et les non-humains. Elle permet aussi d'apercevoir des peuples vivant dans d'autres domaines afin d'entrer en relation avec eux.

Le *natem* chez les Achuar

Le *natem* est un breuvage hallucinogène à base d'ayahuasca, une liane amazonienne. Il est traditionnellement utilisé par les tribus amazoniennes afin d'induire des hallucinations dans le but d'entrer en contact avec des non-humains ou pour ses vertus curatives. Il est moins puissant et utilisé plus fréquemment chez les Achuar que le *maioka*, une autre substance hallucinogène à base de trompette de la mort.

Sous l'influence du *natem*, les formes des êtres d'espèces non reconnues exposent leur métamorphose et leur transformation devant celui ayant ingéré la substance (Descola, 1996 : 107). Des êtres étranges, des esprits monstrueux apparaissent et doivent être reconnus à travers leurs aspects codifiés (*ibid.* : 208). L'utilisation de cette substance est particulièrement utilisée par les Achuar afin de produire des visions *arutam* avec un être du même nom. Cette vision est produite conjointement avec un jeûne, l'ingestion de jus de tabac et de fortes doses de scopolamine (*ibid.* : 302). Cette vision est à la fois une prédiction de l'harmonie domestique et une garantie de succès guerrier. Cependant, la nature du message délivré par *Arutam* n'est pas toujours claire, bien que cela s'explique également par la nature secrète de la révélation (*ibid.* : 304).

Le tabac chez les Araweté

Le tabac a toujours été un facilitateur de communication entre les hommes et le monde dit surnaturel de par sa nature sociale (Lévi-Strauss, 1964 : 114). C'est une plante masculine centrale au chamanisme, bien que préparée par les femmes (Viveiros de Castro, 1992 : 45). D'ailleurs, ce qui distingue un chamane est son association au tabac (*ibid.* : 219). Un non-initié est un « non-mangeur de tabac ». L'initiation chamanique implique la consommation de cette plante jusqu'à ce que l'initié devienne transparent et que les dieux viennent à lui. Les initiés au

« tabac qui tue », l'état d'enivrement provoqué par sa consommation excessive, voient d'abord les maîtres, plutôt que les *Mai* ou les *Ãñĩ*, des êtres beaucoup plus dangereux (*ibid.* : 81). Il sert également à faire revivre ceux qui se sont évanouis ou à ressusciter les morts dans le ciel. Le tabac est donc un convertisseur double entre la vie et la mort et un commutateur entre les domaines.

Aussi, le tabac transforme les hommes en dieux (*ibid.* : 132). Mythiquement, il aida les dieux à monter au ciel lors de la séparation primordiale. Désormais, il rend les hommes plus légers et transparents. Le chamane, en contrôlant la connexion entre son corps et son âme, peut se désincarner activement afin d'entrer en relation avec des non-humains de domaines autres, puisque son âme sait voyager.

Une autre substance, les graines hallucinogènes de yopo ou *payikii*, utilisée conjointement avec le tabac permet aux chamanes novices de devenir transparents et de voir les dieux (*ibid.* : 220). Cette substance est toutefois peu utilisée, puisque ces premiers n'en ressentent pas la nécessité : ils sont déjà imprégnés par la divinité. Le tabac et le *payikii* possèdent tous deux des noms indiquant leur caractère meurtrier, soit « maillet » et « solvant de la terre ».

Communication verbalisée avec le non-humain

La communication verbalisée est également un moyen employé afin de communiquer avec le non-humain. Pourquoi verbalisée et non verbale? En fait, puisque seuls les humains, selon Descola, possèdent l'apparence humaine ainsi que la parole humaine, une distinction était nécessaire. C'est une forme oblique de la communication dans le but de freiner les processus de distinctions de confusion ontologique. Eduardo Kohn parle plutôt d'un « pidgin trans-spécifique » dans le cas où la langue utilisée est simplifiée (2007 : 14). L'interlocuteur, comme un chien, est alors marqué comme une personne simplifiée ou moindre. Les entités supérieures peuvent utiliser ce pidgin envers les non-humains qu'ils considèrent comme inférieurs. Il est nécessaire lorsque les substances réduisant les barrières ontologiques ne sont pas utilisées, puisque les êtres inférieurs comprennent les êtres supérieurs à travers des métaphores ou à travers des expressions idiomatiques établissant des connexions et qui les

différent à la fois (*ibid.* : 17). Cependant, le contraire est également possible. Le langage utilisé afin de communiquer avec des non-humains supérieurs peut être compliqué et réservé à l'usage et à la connaissance des chamanes. Jean-Pierre Chaumeil démontre clairement comment les chamanes yagua utilisent une langue spéciale afin de communiquer avec les esprits-maîtres (2010). Des procédés linguistiques comme la répétition et le parallélisme, la modification des mots, des sons purs sont des exemples de la complexification possible de la langue. Quoi qu'il en soit, la communication verbalisée sert à la fois à communiquer avec le non-humain, mais également à contrôler les entités par la maîtrise des sons (*ibid.*).

Anents chez les Achuar

Les incantations *anents* forment le modèle englobant et l'ensemble des moyens directs permettant de contrôler et d'influencer les non-humains (Descola, 1986 : 259). Elles servent à transmettre des messages aux esprits et aux êtres de la nature éloignés ontologiquement, mais possédant une certaine humanité. Selon le ton menaçant ou humble du message, les êtres peuvent être soudoyés à réagir ou à se conformer aux normes sociales de l'espèce. Elles peuvent également être adressées à des humains spatialement éloignés afin d'affecter leurs sentiments, leurs actions ou leurs destinées (Descola, 1996 : 79). L'imitation sonore dans les incantations donne une intention communicative et une agence aux entités non humaines (Gutierrez Choquevilca, 2010 : 4). L'obtention des *anents* peut se faire par la transmission de personne à personne, bien qu'ils soient secrètement conservés, ou par voyage de l'âme. Les mots utilisés incarnent les entités auxquelles ils réfèrent (Descola, 1996 : 80). Ce sont des substituts invisibles et quasi matériels permettant aux chanteurs d'agir dans le monde, particulièrement le monde invisible. Ces incantations diffèrent du langage ordinaire par quelques variations stylistiques et par les vertus qui sont attribuées aux mots employés (*ibid.*). Ces mots produisent une métamorphose les changeant en un langage naturel différent de celui de la réalité.

Dans un *anent* adressé à *Nunkui*, par exemple, une femme en jouant le personnage de l'entité opère une mise en scène visant le captage des attributs de cette héroïne civilisatrice (Descola, 1986 : 252). Toutefois, la femme sait que leurs deux essences restent distinguées et que *Nunkui* ne vient pas s'incarner en elle. Encore, adressées aux chiens, les incantations des femmes sont censées amener des comportements favorables tels que la lactation, encourager

une grande portée de chiots, restaurer l'odorat, etc. (Descola, 1996 : 81). La conversion du chien domestique en interlocuteur mystique émerge du désir de la maîtresse à le voir surpasser ses pairs, plutôt que par l'affection envers l'animal familier. Le chien représente ici une projection symbolique des habiletés de sa maîtresse.

Le chant chez les Araweté

La forme de communication principale entre les dieux et les vivants araweté est le chant (Viveiros de Castro, 1992 : 74). Les dieux chantent au fur et à mesure qu'ils descendent sur terre, alors que les chamanes chantent au fur et à mesure qu'ils montent au ciel. Le chant est donc l'activité principale des chamanes. D'ailleurs, les chants chamaniques appartiennent aux *Mai* et représentent l'élément le plus complexe de la culture araweté (*ibid.* : 224). C'est la seule source d'information sur l'état du cosmos et la situation des défunts.

Les chants possèdent une structure en vers ou en phrases (*ibid.* : 225). Chaque phrase est ouverte avec un petit refrain n'ayant habituellement pas de sens lexical, mais servant à identifier la divinité impliquée. Ensuite, une phrase musicale et linguistique termine avec le même refrain. Les vers sont liés thématiquement, même s'il est commun de changer le refrain au milieu du chant afin d'amener un nouveau thème. Les innovations thématiques lorsque réussies sont appréciées. Le répertoire rhétorique des chants est extensif. L'utilisation de parallélisme, de métaphore, d'allusions mythiques et d'images est chose courante. Cependant, comme les phrases et les thèmes se répètent dans les chants ce qui résulte en un certain plagiat chamanique, le prestige et le mérite du chanteur peuvent être diminués sans, toutefois, que l'authenticité ontologique du chant soit questionnée.

La complexité des chants chamaniques provient de ces schèmes énonciatifs (*ibid.* : 226). Un chant comprend divers personnages parlant divers registres différents, même s'il provient d'un seul dieu. En général, le chamane ne change pas de timbre afin de démontrer le changement de registre. Plutôt des appositions comme « ainsi parla X » sont utilisées. En fait, les chants des dieux sont des narrations des mots des Autres. Il existe trois positions énonciatives : le défunt, le *Mai* et le chamane. Le défunt est l'énonciateur principal énonçant au chamane ce que les *Mai* ont dit. Toutefois, ce que le dieu a dit est presque toujours quelque chose adressé au défunt ou au chamane à propos du défunt, du chamane ou de lui-même. Une

phrase est donc une construction dialogique complexe. Il existe par contre deux traits caractérisant tous les chants chamaniques : 1) aucun chant ne réfère au processus où les dieux dévorent les âmes des défunts ; 2) les chamanes ne rapportent que les morts qu'ils ont connus de leur vivant (*ibid.* : 235).

Les chants des ennemis sont différents des chants chamaniques. D'abord, ils contiennent moins de contenu informationnel (*ibid.* : 243). Ainsi, la poésie araweté est exploitée à son maximum afin de produire des images. Ensuite, les positions énonciatives diffèrent, puisque les chants sont toujours chantés du point de vue de l'ennemi. Les ennemis sont appelés « musique future », car l'acquisition de chant provenant des ennemis morts est fondamentale (*ibid.* : 240). Le tueur est perçu comme un chanteur et ses paroles sont celles de l'ennemi.

Considérations finales

Les champs de communication alternatifs tels que les voyages de l'âme dans les rêves et la consommation de substances hallucinogènes ainsi que la communication verbalisée dans les incantations et les chants permettent d'établir des relations entre les humains et les non-humains ou entre les non-humains vivant dans des domaines ontologiques différents. Cet événement est l'occasion de la transmission d'un savoir dans lequel l'acte de communiquer peut apporter un certain prestige ou pouvoir à l'interlocuteur.

Descola aborde les vrais rêves chez les Achuar, l'influence du *natem* dans la rencontre avec *Arutam* ainsi que les incantations *anents* adressées aux non-humains afin de favoriser un certain comportement. D'abord, les vrais rêves sont des rêves saisis littéralement où l'âme d'un chamane voyage à la rencontre de celles d'autres êtres. C'est le lieu d'un dialogue. Il est possible de savoir qui est l'interlocuteur du rêve. Ensuite, le *natem*, ainsi qu'avec du jus de tabac et un jeûne strict, permet d'aller à la rencontre de l'esprit *Arutam* lors d'une transe. Cette quête de vision est entreprise majoritairement par les Achuar masculin, et à l'occasion par des femmes achuar, afin de trouver un succès guerrier et une harmonie domestique. Elle est nécessaire, car elle permet le transfert d'une puissance existentielle pour l'accomplissement de la vie.

Chez les Araweté, Viveiros de Castro affirme que seuls les hommes, capables de contrôler leur désincarnation, peuvent communiquer avec les dieux et les autres esprits dans leurs rêves. Les rêves sont également la source des chants chamaniques. Lorsqu'un dieu descend sur terre et qu'un chamane monte au ciel, le dieu livre un message ou un chant par le biais d'un défunt araweté. Trois positions sont donc soulevées dans le chant : celle du dieu, celle du défunt et celle du chamane. Le tabac est également utilisé afin de rendre le chamane plus léger et plus transparent, donc plus réceptif aux communications avec le non-humain.

Il est intéressant de noter dans la communication verbalisée que, selon l'interlocuteur, le langage utilisé est modifié. Si l'interlocuteur est considéré comme inférieur, un pidgin sera employé afin de simplifier l'échange. En effet, les êtres inférieurs comprennent les êtres supérieurs à partir de métaphore. Quant aux communications avec les êtres supérieurs comme les dieux, une complexification de la langue a lieu. Souvent, seuls les chamanes connaissent cette langue complexe.

Critique 1 : L'idiome de la parenté dans le rapport de la communication avec le non-humain ou l'émergence du sujet non humain

L'anthropologue Cédric Yvinec perçoit le rapport de la communication à travers l'idiome de la parenté (2005). En fait, l'utilisation de termes de parenté dans une communication sert à faire émerger la subjectivité du non-humain et de qualifier la relation que l'humain désire entretenir. Le non-humain est pensé comme sujet, puisqu'un tel langage est utilisé. C'est à travers l'interaction qu'il y a une reconnaissance politique de l'Autre, du non-humain. Aussi, chaque interaction est qualifiée par une succession de déterminations corrélatives de la position du sujet humain par rapport aux autres humains. Entrer dans une relation spécifique avec un non-humain exclut les autres non-humains et les humains de cette relation en question. Yvinec critique donc l'utilisation du « *you* », la deuxième personne du singulier, mise de l'avant par Viveiros de Castro dans sa discussion pronominale de la position du sujet humain dans la reconnaissance de l'Autre. Le non-humain ne serait pas un sujet permanent, mais temporaire le moment de l'interaction.

Également, cette relation établie par l'humain possède un but utilitariste et stratégique : puiser des ressources, des forces, du pouvoir auprès du non-humain afin d'augmenter sa

puissance d'agir. Lorsqu'un chamane communique avec un jaguar, non seulement le jaguar se transforme en humain pour le chamane de par l'utilisation de termes de parenté, mais il lui permet également de par l'interaction même d'établir sa capacité à franchir les frontières ontologiques, source de prestige et de pouvoir auprès des humains. La puissance du chamane provient donc de son habileté à adopter différentes positions relationnelles face aux non-humains (*ibid.* : 56). La communication a donc une nature performative ; le chamane apprend à détourner à son profit l'équivocité de celle-ci.

Critique 2 : L'auteur et la traduction - Qui parle dans les *anents* et les chants chamaniques?

La question de l'auteur dans les incantations *anents* et les chants chamaniques est pertinente à ce mémoire. Qui parle? Est-ce l'humain ou le non-humain? Comment plusieurs entités ayant une agence peuvent-elles s'exprimer dans une incantation ou un chant? Comment étudier cette hétéroglossie? Plusieurs anthropologues comme Thomas Kirsch ou Christopher Ball se tournent vers l'anthropologie linguistique et les études sur la construction de la personne sociale dans le langage afin de résoudre ce problème. Dans ces courants, la fonction de l'auteur est composite et caractérisée par une hétéroglossie ou par la distribution d'une seule voix à travers plusieurs auteurs (Kirsch, 2010 : 92). Il est donc nécessaire de se pencher sur et de distinguer l'autodétermination de l'auteur (par exemple, le dieu) ainsi que son identité actuelle (par exemple, le chamane) dans les chants et les incantations (*ibid.* : 106). Ceci peut amener un certain malaise chez certains anthropologues : aborder la communication du point de vue de l'autodétermination de l'auteur risque d'être sujet à de vives critiques de naïveté et de « going native ». Encore, aborder la communication du point de vue de l'identité de l'auteur peut démontrer un certain refus d'implication avec la réalité et la construction sociale de la signification des informateurs. Cependant, pour Kirsch, cette inconsistance dans le traitement de l'anthropologie est centrale et provient du fait que l'anthropologue observe et participe au monde des interlocuteurs (*ibid.*). L'anthropologue doit donc prendre au sérieux les commentaires de ses interlocuteurs, tout en les replaçant contextuellement dans sa recherche. Viveiros de Castro, quant à lui, préfère laisser les Araweté décider de qui parle dans les chants chamaniques (1992 : 235).

Ceci nécessite une petite parenthèse concernant la traduction et l'interprétation. Il est possible de se questionner sur les implications théoriques et ethnographiques du fait que le chamane traduirait les propos ou la vision du non-humain. En effet, le chamane doit trouver un homonyme dans sa langue lorsqu'il narre son interaction avec un non-humain. Alors que l'anthropologie occidentale est basée sur la bonne volonté des informateurs, la traduction chamanique, elle, est basée sur cette homonymie trompeuse entre le discours des espèces vivantes générant des équivoques (Viveiros de Castro, 2009a : 41). De plus, une précaution amérindienne suggère que les mondes composés d'agents doivent contenir une certaine dose de mauvaises intentions... Alors, que dit vraiment le non-humain? Ou encore, qui le dit? Le perspectivisme émerge d'une comparaison entre les manières par lesquelles les divers modes de corporalités font l'expérience des mondes (*ibid.* : 55). L'équivoque dans la traduction chamanique, voire l'incompréhension, fonde donc les relations. Il existe ainsi un excès d'interprétation dans une relation ou plutôt plus qu'une interprétation nécessairement divergente en jeu. L'important n'est pas de savoir quelle interprétation est la bonne, mais que la prendre comme objet en amène une autre en amont et ainsi de suite (*ibid.* : 59).

Christopher Ball aborde un sujet semblable à Kirsch du point de vue de la performativité dans les rituels (2011). L'idéologie du langage et la cosmologie wauja supporteraient l'émergence de divers auteurs dans les rites de guérison où la maladie est causée par un mauvais esprit. Il utilise la performativité, le processus où le sujet émerge et est transformé, afin de démontrer comment de multiples agences de personnes et d'esprits sont liées à travers un texte construisant la réalité sociale (Ball, 2011 : 98). Parler et chanter sont donc des actes performatifs.

Le rite de guérison est vu comme un dialogue interactionnel entre les humains et les esprits afin de restaurer la bonne séparation de leurs agences (*ibid.* : 92). Les symptômes du malade réfèrent à la relation entre l'esprit causant la maladie et les personnes humaines. Le chant de guérison, la musique, la danse, etc. produisent et transforment les sujets, soit le malade humain et l'esprit : le malade devient le maître de l'esprit à la fin du rite et leurs agences distinctes sont restaurées. Évidemment, la littérature sur le rituel et les interactions entre les humains et les non-humains est très riche et ne peut être abordée en détail dans ce mémoire.

Conclusion

Le non-humain, qu'il soit un animal, une plante, un esprit-maître, un dieu ou un autre type ou positions d'entités, est partout en Amazonie et cela transparaît dans les ethnographies dédiées à cette région. Les anthropologues s'y attardent plus sérieusement depuis la fin des années 1980 alors qu'un renouveau dans l'intérêt de l'animisme est né. Ainsi, malgré un lexique diversifié pour désigner cet être, une définition précise, moins présente dans les ethnographies, de ce concept se devait d'être rappelée. Conséquemment, la définition de l'ontologie du non-humain en anthropologie, particulièrement au sein des ontologies animiste et perspectiviste amazoniennes où tout peut apparaître comme humain selon certains contextes, a été le sujet de ce mémoire.

Historiquement, l'animisme, sous l'anthropologie évolutionniste, était compris péjorativement comme étant une croyance des âmes et des autres êtres spirituels. Cette croyance était enracinée dans la vie primitive et correspondait au premier stade de la religion. Les primitifs transposaient l'âme humaine aux non-humains dans un rapport de causalité : les phénomènes relevaient de l'action bonne ou mauvaise d'agents personnifiés, le non-humain. Désormais, l'animisme est perçu favorablement comme étant l'apprentissage de comment être une bonne personne au sein de relations respectueuses avec Autrui. Le terme « personne » est appliqué autant aux humains qu'aux non-humains.

Deux ontologies sont contrastées dans ce mémoire. L'animisme de Philippe Descola prête aux non-humains l'intériorité des humains, mais les en différencie par le corps. Selon cette approche, une personne est constituée de deux facteurs, soit d'une âme en l'occurrence humaine – un principe spirituel qui sert de base à la communauté – et d'un corps – un facteur d'individuation. Les non-humains vivent un mode de vie collective analogue à celui des humains. L'animisme est également un mode d'identification permettant de schématiser l'expérience prévalant dans un contexte en particulier en distinguant des propriétés ontologiques selon des agencements d'existants. Dans ce mode, les relations l'emportent sur les termes en spécifiant la forme générale des liens entretenus. La variabilité que peuvent prendre les schèmes de relations explique la différence entre les éthos de différents collectifs. Eduardo Viveiros de Castro, quant à lui, poursuit les réflexions sur l'animisme en proposant

une vision perspectiviste dans le but d'analyser les relations sociales – conception selon laquelle les points de vue créent des mondes et établissent ce qui est humain ou non-humain. Les existants se conçoivent comme humains ou comme « *I* », par rapport aux Autres qui sont non-humains ou « *it* ». Il ajoute à sa théorie en démontrant une multitude de points de vue où chaque être se représente le monde de la même manière, même si ce qu'il voit diffère. Le point de vue est une perspective subjective, car il est situé dans le corps, locus de l'habitus d'une personne. Ainsi, l'animisme suppose que les Autres se voient comme humains, et le perspectivisme assume une réciprocité des perspectives entre humains et non-humains. Bref, le non-humain dans l'animisme et le perspectivisme amazonien est conçu en fonction du concept de « personne ».

Qu'est-ce qu'un non-humain?

La notion d'« êtreté » possède une nature plus englobante que « personne » par sa considération à la subjectivité des êtres, qui ne sont pas tous des personnes. Puisque chez les autochtones sud-américains, le corps et la personne ne font qu'un, ces notions ne peuvent être abordées l'une sans l'autre.

Pour Descola, le corps est une expression matérielle de la société qui le construit : il lie des communautés de substances. Il est aussi interconnecté avec l'âme. Celle-ci, ou intériorité, est uniforme et attribuée à tous, ce qui confirme leur statut de personne, être pensant et agissant dans le monde. Chez les Achuar, l'âme *aent* permet aux êtres non humains de se comporter selon les normes sociales humaines et d'établir des relations de communications avec les humains. Elle inclut l'intersubjectivité, la maîtrise des techniques, les comportements et les conventions humaines. Toutefois, cet attribut de personne peut être à différent degré : les Achuar sont des personnes complètes, car leur apparence correspond à l'intériorité humaine et ils possèdent la parole. Une personne, pour les Achuar, est un humain. Le non-humain se différencie de l'humain parce qu'il n'appartient pas à la même communauté de substances.

Viveiros de Castro, quant à lui, perçoit le corps comme une enveloppe, certes, mais surtout comme un amas d'affects et de capacités : il lie des communautés d'affects. C'est aussi le corps qui crée une différence et impose un point de vue humain, le sujet pronominal. L'âme est une force vitale vue comme universelle et comme condition fixe dans le sens où tous

possèdent une forme humaine et les mêmes capacités d'intentionnalité. Pour les Araweté, le façonnage de la personne est continuellement en transition ; c'est un devenir-Autre. En effet, ce n'est qu'à la mort que les humains, dévorés par les dieux *Mai*, n'atteignent leur destiné et deviennent tels des dieux. C'est un retour au temps mythique. L'humain est la position pronominale du sujet pensant.

Ces auteurs ont été critiqués en autres par Laura Rival pour la présentation du point de vue masculine qu'ils font. En fait, ils ignorent le genre-sexe dans leur traitement du corps et de la personne, et cela affecte leur présentation du non-humain. Il est d'ailleurs possible de se demander si les perspectives présentées par ces auteurs ne correspondent pas à une perspective chamanique.

Descola et Viveiros de Castro ont aussi été critiqués par rapport au manque de variabilité présentée dans leurs écrits. Par exemple, l'ethnographie colombienne démontre que la position d'humanité est substantialisée et opposée à d'autres substances plutôt qu'une position pronominale de sujet mise de l'avant par Viveiros de Castro (Londoño Sulkin, 2006). Encore, bien que Descola explique les variations d'ethos au sein de l'animisme, il tente tout de même de forcer la classification des sociétés au sein de quatre ontologies fixes. Une société ne peut être toute une ou toute l'autre ; parfois, comme l'animisme et le totémisme chez les Kulina, deux ontologies sont présentes à des niveaux différents. Ceci affecte également le traitement du non-humain au sein de l'animisme.

Puis, la question de la représentation est essentielle. Dans son traitement de l'animisme, Descola donne l'impression de prendre les représentations autochtones pour ce qu'elles ne sont pas toujours ou pas entièrement. Rejoignant Digard sur le sujet (2006), il est possible d'affirmer qu'un animal X se voit comme un humain et voit un chasseur comme un jaguar, mais il est contestable que cet animal puisse se prendre comme un humain et prendre le chasseur pour un jaguar et que l'animal soit un humain et qu'il voit le chasseur comme un jaguar. Comment les anthropologues sont-ils sensés accéder au point de vue de l'animal sans intermédiaire humain afin de confirmer cette affirmation? Devraient-ils devenir des chamanes à la Carlos Castenada, si l'on fait fi des controverses entourant son éthique de travail, et tenter

eux-mêmes de communiquer avec le non-humain? Le non-humain peut-il être abordé d'une façon autre qu'humano-centrée? Autant de questions sans réponses...

Qui est un non-humain?

Différents êtres peuvent être considérés comme des non-humains : certains animaux, certaines plantes, les maîtres, les dieux, les esprits, etc. Ceux-ci dépendent de la cosmologie en question. Néanmoins, ils ont tous en commun qu'ils sont des personnes dotées d'une agence dans le monde. Le non-humain est donc aussi une position permettant la classification d'êtres dotés de cette agence en opposition à l'humain.

La question « Qui est un non-humain? » implique de rendre visible le non-humain en anthropologie. Cette question ne peut être divisée de ce qu'est un humain. En étudiant le non-humain, les anthropologues en apprennent davantage sur l'humain. D'ailleurs, c'est un peu le projet de Descola : repenser le domaine de l'anthropologie et ses outils de façon à inclure dans l'*anthropos* les non-humains.

Quels types de relations le non-humain tisse-t-il?

Les rapports entre les humains et les non-humains et les rapports entre les non-humains relèvent d'une homologie avec les rapports humains. Les non-humains tissent entre eux et avec les humains des relations de parenté, d'alliance et de prédation dans lesquelles des modalités descoliennes d'échange, de don, de prédation, de protection et de transmission existent. Ces relations sont donc multiples et dépendent du contexte dans lequel elles émergent. Pour chaque relation spécifique entre deux entités, des relations de même type avec d'autres entités ou des relations autres avec la même entité sont temporairement écartées. Toutefois, il existe certaines relations que le non-humain ne peut entretenir : la position de père envers un humain chez le non-humain est rare, la position de beau-père pour les *Maiï* chez les Araweté n'existe pas, etc. Aussi, l'affinité potentielle, centrale aux relations où l'incorporation de l'Autre permet l'actualisation du Soi, semble régir les relations avec le non-humain. Une différence majeure existe dans le traitement des relations entre les Achuar et les Araweté : pour les Achuars, le jardinage et la chasse, basés sur les activités économiques des deux sexes, impliquent un commerce de personne à personne avec le non-humain, tandis que

pour les Araweté, la chasse et la guerre ne sont pas dissociées, car l'Autre est un ennemi qu'il faut tuer.

Le traitement des relations entre et avec le non-humain chez Descola et Viveiros de Castro est ahistorique. Les relations sont perçues comme des idéaux et non le produit de l'histoire et des événements au moment où elles sont décrites. Par exemple, le contact entre les Européens vus en position d'autorité au Pérou a modifié le traitement du chien chez les Runa. Les Runa des basses terres perçoivent désormais leurs chiens comme des servants, alors que les chiens des Runa vivant dans les montagnes et ayant eu peu de contact avec les Européens ont conservé leur nature jaguaresque.

Comment le non-humain communique-t-il?

Les champs de communication alternatifs tels que les voyages de l'âme dans les rêves et la consommation de substances hallucinogènes ainsi que la communication verbalisée dans les incantations et les chants permettent d'établir des relations entre les humains et les non-humains ou entre les non-humains vivant dans des domaines ontologiques différents. Cet événement est l'occasion de la transmission d'un savoir dans lequel l'acte de communiquer peut apporter un certain prestige ou pouvoir à l'interlocuteur.

La reconnaissance de l'Autre dans une communication sous l'idiome de la parenté permet le traitement du non-humain en tant qu'humain. Le non-humain ne serait donc pas un sujet permanent, mais temporaire lors de l'interaction. Aussi, la communication établie par l'humain possède un but utilitariste et stratégique : puiser des ressources, des forces, du pouvoir auprès du non-humain afin d'augmenter sa puissance d'agir. La puissance du chamane provient donc de son habileté à adopter différentes positions relationnelles face aux non-humains.

La question de l'interprétation est également centrale à la communication. Il est possible de se questionner sur les implications théoriques et ethnographiques du fait que le chamane traduirait les propos ou la vision du non-humain. En effet, le chamane doit trouver un homonyme dans sa langue lorsqu'il narre son interaction avec un non-humain. Alors que l'anthropologie occidentale est basée sur la bonne volonté des informateurs, la traduction

chamanique, elle, est basée sur cette homonymie trompeuse entre le discours des espèces vivantes générant des équivoques selon Viveiros de Castro. De plus, une précaution amérindienne suggère que les mondes composés d'agents doivent contenir une certaine dose de mauvaises intentions... Alors, que dit vraiment le non-humain? L'équivoque dans la traduction chamanique, voire l'incompréhension, fonde donc les relations. Il existe ainsi un excès d'interprétation dans une relation ou plutôt plus qu'une interprétation nécessairement divergente en jeu. L'important n'est pas de savoir quelle interprétation est la bonne, mais que la prendre comme objet en amène une autre en amont et ainsi de suite.

Limites

Ce mémoire comporte des limites. D'abord, pour des raisons d'espace et de temps, uniquement les écrits de Philippe Descola et d'Eduardo Viveiros de Castro ont été abordés. Les conclusions tirées sont donc limitées à la quantité d'informations théoriques et ethnographiques fournies par ces auteurs. Plusieurs auteurs, comme Tim Ingold ou encore Eduardo Kohn, s'attardent aux non-humains d'une manière complètement différentes. Ingold privilégie des frontières perméables entre les mondes humains et non-humains, la métamorphose des formes humaines et non-humaines, et la figuration des mondes à travers engagements, participations et performances de personnes humaines et non-humaines. Son non-humain est donc une personne-dans-le-monde continuellement en devenir. Kohn, quant à lui, inclut toutes les formes de vie dans les frontières de l'humanité. En se servant de la sémiologie où le monde biotique non-humain est iconique et indexical et le monde humain est iconique, indexical et symbolique, il démontre la manière dont l'humain est formé par les représentations des sois humains et non-humains. Le traitement du non-humain est donc beaucoup plus varié que ce que ce mémoire a bien voulu démontrer.

L'avenir de la recherche sur le non-humain

Quelles sont des avenues de recherche future sur le non-humain? Ce mémoire appelle à un regard davantage ethnographique que théorique du non-humain. Une attention particulière doit être portée au contexte d'interaction et d'interlocution concernant le non-humain. Puisque les questions de représentation et d'interprétation sont centrales, une anthropologie

interactionniste plutôt que symbolique permettrait d'illustrer l'émergence et la transformation du sujet non-humain dans différents contextes autant rituels que quotidiens. De plus, il serait possible de faire émerger la conception autochtone du non-humain en opposition à celle des anthropologues avec un retour ethnographique.

Aussi, noter les divergences à propos du non-humain au sein de l'animisme en Amérique du Nord et en Sibérie, deux régions chamaniques au même titre que l'Amazonie, augmenterait les connaissances sur ce concept. Des différences profondes dans l'état d'un non-humain nord-américain ou sibérien existent-elles? Et, dans les relations qu'ils tissent? Dans sa manière de communiquer? Le non-humain émerge-t-il de la même façon, c'est-à-dire dans une relation où il devient un sujet par le biais de l'idiome de la parenté?

Finalement, en anthropologie de façon générale, et donc dans un contexte non chamanique, qu'est-ce que le non-humain? Certains auteurs comme Kirksey et Helmreich considèrent le non-humain comme n'étant pas toujours une personne, mais comme un agent créatif dans des relations de « devenir ». Leur but est de repenser les catégories analytiques concernant les êtres et non donner une agence à ces êtres. Ce projet résonne avec le repeuplement des sciences sociales de Houdart et Thierry dans lequel le non-humain ne doit pas être compris comme un être, mais comme un outil pour rendre compte de la réalité humaine (2011). Le non-humain demeure relationnel, mais il se trouve profondément changé.

Bibliographie

Ball, Christopher. 2011. « Inalienability in social relations: Language, possession, and exchange in Amazonia ». *Language in Society* 40(3): 307–341.

BBC. 21 février 2012. *Dolphins deserve same rights as humans, say scientists*. <<http://www.bbc.co.uk/news/world-17116882>>, consulté le 06 avril 2014.

Beaucage, Pierre et Taller de Tradición Oral. 2009. *Corps, cosmos et environnement chez les Nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Une aventure en anthropologie*. Montréal: Lux.

Bessis, Raphaël. 2006. « La syntaxe des mondes. Une lecture de Par-delà nature et culture de Philippe Descola ». *Multitudes* 1(24): 53-61.

Bird-David, Nurit. 1999. « "Animism" Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology ». *Current Anthropology* 40(S1): S67-S91.

Bird-David, Nurit. 2006. « Animistic epistemology: Why do some hunter-gatherers not depict animals? ». *Ethnos* 71(1): 33-50.

Chaumeil, Jean-Pierre. 1985. « Échange d'énergie : guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne ». *Journal de la Société des Américanistes* 71: 143-157.

Chaumeil, Jean-Pierre. 1989. « Du végétal à l'humain ». *Annales de la fondation Fyssen* 4: 15-24.

Chaumeil, Jean-Pierre. 1997. « Les os, les flûtes, les morts. Mémoire et traitement funéraire en Amazonie ». *Journal de la société des américanistes* 83: 83-110.

Chaumeil, Jean-Pierre. 2010. « Des sons et des esprits-maîtres en Amazonie amérindienne ». *Ateliers d'anthropologie* 34: 2-13.

Chaumeil, Jean-Pierre et Bonnie Chaumeil. 1992. « L'oncle et le neveu ». *Journal de la Société des Américanistes* 78(2): 25-37.

Combès, Isabelle. 1986. « Être ou ne pas être. À propos d'Araweté : os deuses canibais d'Eduardo Viveiros de Castro ». *Journal de la Société des Américanistes* 72: 211-220.

Conférence des évêques de France. Décembre 2013. *BIODIVERSITÉ : VALEURS, ET RESPECT DU VIVANT* – Fiche E2. <<http://www.eglise.catholique.fr/download/1-23030-0/biodiversite-valeurs-respect-vivant.pdf>>, consulté le 18 avril 2014.

Conklin, Beth. A. 1996. « Reflections on Amazonian Anthropologies of the Body ». *Medical anthropology quarterly* 10(3): 373-375.

Conklin, Beth et Lynn Morgan. 1996. « Babies, bodies and the production of personhood in North America and a native Amazonian society ». *Ethos* 24: 657-694.

Crépeau, Robert. 2007. « Les substances du chamanisme. Perspectives sud-américaines ». *Anthropologie et Sociétés* 31(3): 107-125.

Déléage, Pierre. 2010. « Mythe et chant rituel chez les Sharanahua ». *Ateliers d'anthropologie* 34: 1-20.

Descola, Philippe. 1986. *La nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Fondation Singer-Polignac.

Descola, Philippe. 1993. « Les Affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro ». *L'Homme* 33(126-128): 171-190.

Descola, Philippe. 1996. *The spears of twilight: life and death in the Amazon jungle*. New York: New Press.

Descola, Philippe. 1996a. « Constructing Natures. Symbolic Ecology and Social Practice. » Dans *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, Descola, Philippe et Gisli Pálsson, édés. Pp. 82-102. London: Routledge.

Descola, Philippe. 1998. « Estructura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia ». *Mana* 4(1): 23-45.

Descola, Philippe. 2001. « The Genres of Gender: Local Models and Global Paradigms in the Comparison of Amazonia and Melanesia ». Dans Thomas, Gregor et Donald Tuzin, Édés., *Gender in Amazonia and Melanesia : an exploration of the comparative method*. Pp. 91–114. Berkeley: University of California Press.

Descola, Philippe. 2002. « L'anthropologie de la nature ». *Annales. Histoire, Sciences sociales* 57(1): 9-25.

Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.

Descola, Philippe et Gísli Pálsson, eds.. 2006. *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. New York: Routledge.

Descola, Philippe. 2006. « Constructing Natures: symbolic ecology and social practice ». Dans *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, Descola, Philippe et et Gísli Pálsson, eds.. Pp. 82-102.

Descola, Philippe. 2010. « À chacun ses animaux ». Dans *Qui sont les animaux?*, Birnbaum, Jean, éd.. Pp. 167-179. Paris: Gallimard.

Descola, Philippe, éd. 2012. *Claude Lévi-Strauss, un parcours dans le siècle*. Paris: Odile Jacob.

Descola, Philippe. N.d.. *Biographie*. <http://www.college-de-france.fr/media/philippe-descola/UPL7154245169666581615_Biographie_Pr_Descola.pdf>, consulté le 18 avril 2014.

Digard, Jean-Pierre. 2006. « Canards sauvages ou enfants du Bon Dieu? Représentation du réel et réalité des représentations. » *L'Homme* 1(177/178): 413-427.

Dreyfus, Simone. 1993. « Systèmes dravidiens à filiation cognatique en Amazonie ». *L'Homme* 33(126-128): 121-140.

Fausto, Carlos. 1999. « Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonia ». *American Ethnologist* 26(4): 933-956.

Fausto, Carlos. 2007. « Feasting on People: Eating Animals and Humans in Amazonia ». *Current Anthropology* 48(4): 497-530.

Fausto, Carlos. 2008. « Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia ». *Mana* 14(2): 329-366.

Godelier, Maurice. 2013. *Lévi-Strauss*. Paris: Seuil.

Gow, Peter. 1997. « O PARENTESCO COMO CONSCIÊNCIA HUMANA: O CASO DOS PIRO ». *Mana* 3(2): 39-65.

Gutierrez Choquevilca, Andréa-Luz. 2010. « Imaginaire acoustique et apprentissage d'une ontologie animiste. Le cas des Quechua d'Amazonie péruvienne ». *Ateliers d'anthropologie* 34: 1-58.

Hallowell, Alfred Irving. 1926. « Bear ceremonialism in the northern hemisphere ». *American anthropologist* 28: 1-174.

Hallowell, Alfred Irving. 1960. *Ojibwa ontology, behavior, and world view*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Hamayon, Roberte. 1998. « Le sens de l'«alliance» religieuse : «mari» d'esprit, «femme» de dieu ». *Anthropologie et Société* 22(2): 25-48.

Harvey, Graham. 2006. *Animism: respecting the living world*. New York: Columbia University Press.

Houdart, Sophie et Olivier Thierry. 2011. *Humains, non humains : comment repeupler les sciences sociales*. Paris: La Découverte.

Ingold, Tim. 2004. « A Circumpolar Night's Dream ». Dans *Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations*, Schwimmer, Eric, Poirier, Sylvie et John Clammer, édés.. Pp. 25-57. Toronto: University of Toronto Press.

Ingold, Tim. 2006. « Rethinking the animate, re-animating thought ». *Ethnos: Journal of Anthropology*, 71(1): 9-20.

Keck, Frédéric. 2011. « L'anthropologie intensifiée par la métaphysique ». *Critique* 11(774): 909-926.

Kirksey, S. Eben et Stefan Helmreich. 2010. « The emergence of multispecies ethnography ». *Cultural anthropology* 25(4): 545-576.

Kirsch, Thomas. 2010. « From the Spirit's Point of View: Ethnography, Total Truth and Speakership. » Dans *Beyond Writing Culture: Current Intersections of Epistemologies and Representational Practices*. Zenker, Olaf et Karsten Kumoll, édés.. Pp. 89-112. Oxford: Berghahn Books.

Kohn, Eduardo. 2007. « How Dogs Dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement ». *American ethnologist* 34(1): 3-24.

- Kohn, Eduardo. 2013. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press.
- Latour, Bruno. 2009. « Perspectivism: « Type »? or « bomb »? ». *Anthropology Today* 25(2): 1-2.
- Lestel, Dominique, Brunois, Florence et Florence Gaunet. 2006. « Etho-Ethnology and Ethno-ethnology ». *Social Science Information* 45(2): 155-177.
- Lévi-Strauss, Claude. 1962. *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: Presses universitaires de France.
- Lévi-Strauss, Claude. 1964. *Le cru et le cuit*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. 1971. « Finale ». *L'homme nu*. Pp. 559-621. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. 2008 [1962]. « La pensée sauvage ». Dans *Œuvres*, Lévi-Strauss, Claude et Vincent Debaene, éd.. Pp 554-872. Paris: Gallimard.
- Lévi-Strauss, Claude et Vincent Debaene. 2008. *Oeuvres*. Paris: Gallimard.
- Lévi-Strauss, Claude et D. Eribon. 2001. *De près et de loin*. Paris: Odile Jacob.
- Londoño Sulkin, Carlos. 2005. « Inhuman Beings: morality and perspectivism among Muinane people, Colombian Amazon ». *Ethnos* 70(01): 7-30.
- Lyon, David G. 1920. « Crawford Howell Toy ». *Havard Theological Review* 13(1): 1-22.
- Maranda, Pierre. 2012. « Morphodynamiques des mythes - et des Mythologiques? ». Dans *Claude Lévi-Strauss, un parcours dans le siècle*, Descola, Philippe, éd.. Pp. 131-162. Paris: Odile Jacob.
- N.d. (2014). A. Irving Hallowell *Encyclopaedia Britannica*.
<<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/252879/A-Irving-Hallowell>>, consulté le 18 avril 2014.
- Park, George Kerlin. 2014. « animism ». *Encyclopaedia Britannica*.
<<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/25819/animism>>, consulté le 18 avril 2014.
- Pollock, Donald. 1985. « Personhood and Illness Among the Culina of Western Brazil ». Thèse de doctorat présentée au département d'anthropologie, Université de Rochester.

Pollock, Donald. 1996. « Personhood and illness among the Kulina ». *Medical anthropology quarterly* 10(3): 319-341.

Pratt, Christina. 2007. *An Encyclopedia of Shamanism. Volume 2*. New York: The Rosen Publishing Group.

Ramos, Alcida. 2012. « The Politics of Perspectivism ». *Annual Review of Anthropology* 41: 481-494.

Rival, Laura. 2005. « The attachment of the soul to the body among the Huaorani of Amazonian Ecuador ». *Ethnos* 70(03): 285-310.

Rivière, Peter. 1993. « The Amerindianization of Descent and Affinity ». *L'Homme* 33(126-128): 507-516.

Rivière, Peter. 2001. « A PREDACÃO, A RECIPROCIDADE E O CASO DAS GUIANAS ». *Mana* 7(1): 31-53.

Santos-Granero, Fernando. 2012. « Beinghood and people-making in native Amazonia a constructional approach with a perspectival coda ». *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2(1): 181-211.

Schwimmer, Eric, Poirier, Sylvie et John Clammer, eds.. 2004. *Figured worlds ontological obstacles in intercultural relations*. Toronto: University of Toronto Press.

Seeger, Anthony, da Matta, Roberto et Eduardo Viveiros de Castro. 1979. « A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras ». *Boletim do Museu Nacional* 32: 2-19.

Stolze Lima, Tânia. 1996. « O DOIS E SEU MÚLTIPLO: REFLEXÕES SOBRE O PERSPECTIVISMO EM UMA COSMOLOGIA TUPI ». *Mana* 2(2): 21-47.

Street, Brian Vincent. 2014. « Sir Edward Burnett Tylor ». *Encyclopaedia Britannica Online*. <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/611503/Sir-Edward-Burnett-Tylor>>, consulté le 18 avril 2014.

Taylor, Anne-Christine. 1996. « The Soul's Body and its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human. » *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2: 201-215.

Taylor, Anne-Christine. 2000. « Le sexe de la proie. Représentations jivaros du lien de la

parenté. » *L'Homme* 154/155: 309-333.

Testart, Alain. 2006. « La question du sujet dans la parenté ». *L'Homme* 3(179): 165-199.

Turner, Terrence. 1995. « Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity and sociality among the Kayapo ». *Cultural anthropology* 10(2): 143-170.

Turner, Terrence. 2012. « The Social Skin ». *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2(2): 486-504.

Toy, Crawford Howell. 2007 [1913]. *Introduction to the history of religions*. Boston, New York: Ginn and Co.

Tylor, Edward Burnett. 1878 [1871]. *La civilisation primitive*, M. E. Barbier, Trad. Vol.2. Paris: C. Reinwald.

Tylor, Edward Burnett. 2009 [1871]. *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*. Whitefish: Kessinger Pub.

Vanzolini, Marina et Pedro Cesarino. 2014. « Perspectivism ». *Oxford Bibliographies*, <<http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0083.xml#backToTop>>, consulté le 31 août 2014.

Vilaça, Aparecida. 1999. « Devenir autre : chamanisme et contact interethnique en Amazonie brésilienne ». *Journal de la Société des Américanistes de Paris* 85: 239-260.

Vilaça, Aparecida. 2002. « Making Kins out of Others in Amazonia ». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 8(2): 347-365.

Vilaça, Aparecida. 2005. « CHRONICALLY UNSTABLE BODIES: REFLECTIONS ON AMAZONIAN CORPORALITIES ». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11(3): 445-464.

Vilaça, Aparecida. 2010. *Strange Enemies. Indigenous Agency and Scenes of Encounters in Amazonia*. Durham: Duke University Press.

Vilaça, Aparecida. 2012. « Manger la parole de Dieu. La Bible lue par les Wari' ». *Journal de la société des américanistes* 98(1): 81-100.

Viveiros de Castro, Eduardo. 1992. *From the enemy's point of view: humanity and divinity in*

an Amazonian society. Chicago: University of Chicago Press.

Viveiros de Castro, Eduardo. 1996. « Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology ». *Annual Review of Anthropology* 25: 179-200.

Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. « Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism ». *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3): 469-488.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. « O Nativo Relativo ». *Mana* 8(1): 113-148.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. « Exchanging Perspectives: The Transformation of Object into Subject in Amerindian Ontologies ». *Common Knowledge* 10(3): 463-484.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2007. « FILIAÇÃO INTENSIVA E ALIANÇA DEMONÍACA ». *Novos Estudos* 77: 91-126.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2007a. « La forêt des miroirs. Quelques notes sur l'ontologie des esprits amazoniens ». Dans *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, Laugrand, Frédéric et Jarich Oosten, éd. Pp. 45-74. Québec: Les Presses de l'Université Laval.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2009a. *Métaphysiques cannibales : lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris: Presses universitaires de France.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2009b. « Claude Lévi-Strauss por Eduardo Viveiros de Castro. Entrevista ». *Estudos Avançados* 23(67): 193-202.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2011. *The inconstancy of the Indian soul: the encounter of Catholics and cannibals in 16th-century Brazil*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

Viveiros de Castro, Eduardo, Pedersen, Morton Axel et Martin Holbraad. 13 janvier 2014. « The Politics of Ontology: Anthropological Positions ». *Fieldsights - Theorizing the Contemporary*. <<http://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>>, consulté le 18 avril 2014.

Viveiros de Castro, Eduardo et Carlos Fausto. 1993. « La puissance et l'acte. La parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud ». *L'Homme* 33(126/128): 141-170.

Yvinec, Cédric. 2005. « Que disent les tapis? De la communication avec les non-humains en Amazonie ». *Journal de la société des américanistes* 91(1): 41-70.

Zourabichvili, François. 2003. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: ellipses.

