



Bruce Albert et
Davi Kopenawa

**YANOMAMI,
L'ESPRIT DE LA FORÊT**

PRÉFACE D'EMANUELE COCCIA

Fondation *Cartier*
pour l'art contemporain

Voix de la Terre
ACTES SUD

ACTES SUD
ILLUSTRATION DE COUVERTURE :
Christel Fontes

Bruce Albert et
Davi Kopenawa
YANOMAMI,
L'ESPRIT DE LA FORÊT

Ce livre propose une introduction à la pensée – au regard et à l'écoute – des chamans yanomami du Nord du Brésil, traducteurs émérites de la prodigieuse diversité des habitants – humains et non humains, visibles ou non – de la forêt amazonienne. À partir d'une mosaïque de textes de Davi Kopenawa, chaman yanomami, et de Bruce Albert, anthropologue français, liés par une amitié de près d'un demi-siècle, ce recueil s'efforce de faire entendre la polyphonie des voix issues d'*urihia*, la "terre-forêt-monde". À l'encontre de notre propre cosmologie, aucun "grand partage", ici, entre des "Humains", retranchés dans leur superbe conquérante, et une "Nature" périphérique tenue pour le décor subalterne de leur hybris prédatrice (ou de leur nostalgie repentante). *Uurihi a* des chamans yanomami ouvre à la pensée l'architecture d'un vaste multivers aux frontières identitaires mouvantes et au sein duquel tous les peuples du vivant (et au-delà) font société et savent, en dépit de leurs apparentes différences, cohabiter et commercer en bonne intelligence. Un enseignement on ne peut plus salutaire en ces temps d'acharnement suicidaire dans la destruction massive de la biodiversité et de la diversité des peuples.

Bruce Albert travaille aux côtés des Yanomami du Brésil depuis 1975. Davi Kopenawa est le porte-parole historique de son peuple. Ils sont les auteurs de La Chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami (Plon, "Terre humaine", 2010, rééd. Pocket, "Terre humaine poche", 2014). La plupart des textes de cet ouvrage ont été rédigés à l'occasion d'un dialogue d'une vingtaine d'années entre chamans et artistes yanomami, artistes et scientifiques internationaux, sous l'égide de la Fondation Cartier pour l'art contemporain.

“VOIX DE LA TERRE”

REPENSER NOTRE RELATION AUX VIVANTS

“Apprendre à être Terre, pour apprendre à être Soi. Voilà l’essentiel de notre cosmophilosophie.” Cette parole de sagesse d’un homme-médecine mapuche dévoile une vision subtile du lien essentiel qui relie profondément l’humain à la communauté des vivants.

“Voix de la Terre” est une collection de récits de savoir-être et de savoir-vivre qui voyage dans les profondeurs d’une humanité aux mille et un visages, une humanité en relation avec tous les vivants, dans la multitude des mondes, visibles et invisibles, ici au plus près ou là-bas, à l’autre bout du globe. Une Terre où des femmes et des hommes vivent en lien profond avec l’eau, la terre, l’air, le feu, le minéral, le végétal, l’animal, le céleste, les esprits, les ancêtres, en dialogues fertiles avec l’ensemble des vivants, quelle que soit leur essence.

Car ces femmes et ces hommes ne l’ont jamais oublié ou le redécouvrent avec émerveillement : nos vies dépendent d’innombrables entités. Ils nous éclairent sur d’autres manières de vivre, ouvrant ainsi de nouveaux horizons de conscience.

Dans la faillite généralisée de sens où notre monde se coupe de ses racines vivantes, épuisant les ressources premières, en proie à l’avidité de l’égologie au détriment de l’écologie, pillant la Maison Terre, il est urgent de donner la parole à celles et ceux qui (r)éveillent d’autres voies, des voix qui portent les lueurs d’un chemin où l’humanité se reconnecte à la source de sa nature profonde : terre-ê(s)tre.

**YANOMAMI,
L'ESPRIT DE LA FORÊT**

Collection dirigée par Sabah Rahmani.

© ACTES SUD / FONDATION CARTIER
POUR L'ART CONTEMPORAIN, 2022
ISBN 978-2-330-16360-0

**BRUCE ALBERT
DAVI KOPENAWA**

**YANOMAMI,
L'ESPRIT
DE LA FORÊT**

Préface d'Emanuele Coccia

Fondation *Cartier*
pour l'art contemporain

Voix de la Terre
ACTES SUD

À Sophie et Nicolas.

On a commencé par couper l'homme de la nature, et par le constituer en règne souverain ; on a cru ainsi effacer son caractère le plus irrécusable, à savoir qu'il est d'abord un être vivant. Et, en restant aveugle à cette propriété commune, on a donné champ libre à tous les abus.

CLAUDE LÉVI-STRAUSS, 1962¹

PRÉFACE

Emanuele Coccia

Une fois que les récits de l'écologie ont surgi dans les villes, nos paroles sur la forêt ont pu se faire entendre à leur tour.

DAVI KOPENAWA¹

Par un étrange paradoxe, c'est dans la recherche et dans la littérature anthropologique que la pensée écologique semble s'être incarnée de la façon la plus radicale et novatrice au cours des quarante dernières années. Ainsi, les références les plus classiques, telles que Aldo Leopold, Eugene Odum, Arne Næss, Starhawk ou Val Plumwood, ont été progressivement complétées ou remplacées par des arguments, des visions et des idées de Donna Haraway, Vinciane Despret, Eduardo Viveiros de Castro, Anna L. Tsing, Eduardo Kohn, Philippe Descola ou Bruno Latour. Il serait naïf de penser qu'il s'agit d'un phénomène lié à une école, à une tradition disciplinaire ou à un contexte géographique particuliers : il s'est déroulé presque simultanément des États-Unis à la France et du Brésil à la Grande-Bretagne, et il a impliqué des figures très distantes et pas nécessairement compatibles de la recherche anthropologique.

Il serait pourtant difficile d'imaginer une transformation plus étonnante. L'écologie est née comme le savoir, autour des communautés produites par des formes de vie qui n'ont rien en commun au-delà d'une absence de vie spirituelle et intellectuelle : elle contemple la façon dont une différence extrême de nature et l'absence de culture peuvent produire de vastes populations équilibrées et en accord constant selon des lois qu'elle s'efforce de lier à l'idée d'équilibre thermodynamique. L'anthropologie est la science qui étudie les différences de culture et les formes d'articulation de la vie sociale et symbolique des vivants qui partagent une seule et même nature mais qui ne cessent de se différencier dans la façon d'exprimer et d'interpréter cette même

nature. Grâce à l'écologie, nous sommes habitués à imaginer en dehors des villes un équilibre miraculeux qui permet à des anatomies et des physiologies incompatibles de s'associer sans que personne ait eu à choisir de solution alternative, et donc sans aucun besoin de symboliser cette même communauté. L'anthropologie, au contraire, n'a jamais cessé de souligner que là où des individus s'associent ou cohabitent, ce n'est jamais à cause de mécanismes spontanés associés à la vie physique ou chimique de la matière, mais grâce à une série d'actes symboliques constamment exposés à l'arbitre et au changement.

Cette substitution cache donc une double transformation. Pour pouvoir intégrer la tradition anthropologique, l'écologie doit cesser de se concevoir comme une branche des sciences naturelles, même aussi hérétique et dissemblable, pour se transformer dans une phénoménologie de l'esprit au-delà de l'humain : elle doit supposer, ne serait-ce qu'implicitement, que la vie pense partout et parle partout et que ce qui nous était apparu comme une diversité de nature n'était qu'une pluralité des manifestations culturelles d'une seule et même nature. Les chiens et les chats, les chênes et les sapins, les plantes et les animaux sont opposés de la même manière que les cultures yanomami et ruma peuvent l'être. D'une certaine manière, il s'agirait de faire de l'écologie une sorte de renversement et de dépassement du totémisme. Celui-ci posait, selon Lévi-Strauss, "une équivalence logique entre une société d'espèces naturelles et un univers de groupes sociaux²", une "homologie, non pas entre des groupes sociaux et des espèces naturelles, mais entre les différences qui se manifestent, d'une part au niveau des groupes, d'autre part au niveau des espèces", voire "une homologie entre deux systèmes de différences, situés, l'un dans la nature, l'autre dans la culture³". Mais il s'agissait chaque fois de penser la culture (humaine) à partir de la nature (non humaine). L'écologie peut devenir ethnographie uniquement en affirmant la fin du partage entre nature et

culture et en transformant la nature dans un système de différences culturelles.

L'anthropologie, ou pour mieux dire l'ethnographie, peut, en revanche, se transformer en écologie seulement lorsqu'elle cesse de présupposer une synonymie exclusive entre culture et vie humaine : l'étude de la capacité de la vie symbolique à produire des sociétés diverses ne peut se limiter à une seule espèce, la nôtre, mais doit devenir le filtre à travers lequel on étudie la multiplicité des formes (espèces) que la vie sur Terre a produites.

Les auteurs des essais rassemblés dans ce volume ont joué un rôle non négligeable dans cette lente et imperceptible métamorphose qui est en train de transformer l'écologie en une nouvelle ethnographie post-anthropologique qui ne distingue pas et ne peut plus distinguer entre les peuples humains et les populations non humaines. En 2010, ensemble, ils ont publié, dans la prestigieuse collection "Terre humaine", *La Chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*⁴. Dès sa sortie, l'œuvre fut saluée comme un *opus magnum* destiné à entrer "dans le panthéon des grands textes de l'anthropologie"⁵ et capable de briller "d'une intensité qui n'est peut-être comparable qu'à celle du deuxième volume de cette même collection, *Tristes tropiques*"⁶.

Le livre représentait en effet une véritable révolution de la pratique ethnographique traditionnelle. C'était la première fois qu'un anthropologue tentait de prendre en compte dans le geste même de la prise de parole ainsi que dans la forme de cette parole la volonté de faire parler à la première personne la culture étudiée⁷. Bruce Albert invente un nouveau "pacte ethnographique fondateur" qui transpose la "scène politique à celle de l'écriture ethnographique" et produit une "réversion de la relation hiérarchique inhérente à la situation ethnographique" dans la "textualité monographique qui en est issue"⁸. Il ne s'agissait pas simplement d'un changement de la grammaire du discours. Retrouver une personne en chair et en os là où on était habitué à imaginer une

“culture” abstraite et non incarnée dans la personne qui parle signifiait transformer radicalement l’idée même de culture. Ainsi, au lieu de penser que la géographie culturelle de la planète ressemblerait, à l’extérieur de l’Occident, à une tectonique des plaques qui oppose des continents dogmatiques auxquels les populations entières adhèreraient comme par magie, l’on peut imaginer des individus spécifiques qui conçoivent le monde pour le transformer selon leur image et selon leur ressemblance. La culture cesse d’être croyance pour devenir acte réflexif d’un sujet qui est en train de parler en face de nous. Dans une série d’articles publiés dans les années 1990, Bruce Albert avait d’ailleurs déjà critiqué “les illusions épistémologiques sur lesquelles repose l’anthropologie classique” et sa “vision des identités culturelles comme monades théologiques”, “fétichisées à titre de systèmes de croyances pour lesquels le devenir ne peut être que dégénératif”. Les cultures, écrivait-il, ce sont plutôt des “processus d’autoproduction symbolique complexes, traversés par l’invention généralisée des traditions et l’interdépendance globale des discours”. Dans ce contexte, l’abandon de la posture ethnographique traditionnelle, telle qu’elle avait été canonisée par Malinowski dans la préface des *Argonautes du Pacifique occidental*, ne relève donc pas de la modernisation et de la disparition des “peuples indigènes”, mais du fait qu’ils “deviennent de plus en plus des sujets de leur propre histoire et des lecteurs de leurs propres ethnographies⁹”. D’une certaine manière, ces peuples sont aujourd’hui à même de produire leurs propres ethnographies et de constituer leurs “cultures” en tant qu’ethnographies réflexives à travers leur rencontre avec la nôtre. D’autre part, si cette “culture” des autres est toujours une politique en actes, l’activité de l’anthropologue devient partie prenante de ce processus d’autodétermination politique : “l’émergence des peuples autochtones comme sujets politiques” oblige ainsi les anthropologues à “assumer la responsabilité de leur savoir face aux luttes pour la survie, la dignité sociale

et l'autodétermination dans lesquelles ces peuples sont engagés¹⁰". Mais il ne s'agit pas simplement de reconnaître une valeur politique au travail de l'anthropologue ou son engagement dans le dialogue avec l'autre. Le fait est qu'il n'y a pas de politique en dehors de l'ethnographie : si la culture s'incarne dans le discours à la première personne, rencontrer et s'accorder avec l'autre est toujours un acte ethnographique. D'autre part, c'est la culture elle-même qui, loin d'être une réalité transparente qui se donne à connaître à ses acteurs et aux anthropologues comme un système de croyance, est elle-même une ethnographie interethnique, où l'on ne sait jamais "combien d'intermédiaires et combien de traducteurs sont impliqués dans cette construction du sens¹¹".

C'est pour cela que l'ethnographie se fait lieu et expérience d'un double dépaysement, où chacune des deux personnes devient l'anthropologue de l'autre. Si, comme l'a théorisé entre autres Roy Wagner, le "mythe est une « autre culture », même pour les gens de la culture dont il émane¹²", l'anthropologie doit transformer tout sujet en ethnographe de sa propre culture.

La rencontre ethnographique ne répond plus à un besoin d'exotisme et de vague curiosité pour l'autre : elle ne pourra plus se résoudre, "comme le voudrait un certain anachronisme positiviste, en une « collecte de matériaux » (de « faits sociaux ») indépendante du contexte historique et politique au sein duquel la société observée est aux prises avec celle de l'observateur¹³". Elle devient une alchimie entre deux cultures qui change simultanément la nature de l'une et de l'autre et définit le modèle de toute forme de rencontre et d'association. Si la culture n'est que la réflexivité des individus, l'anthropologie devient la forme privilégiée de la politique : elle est à la fois la rencontre de différents savoirs et le savoir de la rencontre.

Plutôt que la mise en scène de la prise de parole de l'un qui réduit l'autre à un stéréotype muet, le livre anthropologique devient un concert où deux voix essaient de

trouver l'unisson, un menuet de deux corps qui rythment ensemble leur accord. C'est ce qui a lieu dans ce livre prodigieux où l'ethnographie devient synonyme de culture, et où la culture devient le geste qui permet à toute vie d'en rencontrer une autre et de cohabiter avec. C'est comme si le chamanisme cessait d'être une pratique culturelle spécifique à une culture pour se faire la forme transcendante de tout acte symbolique. Comme l'a écrit Roy Wagner, si "cela fait nécessairement partie de la vocation du chaman d'encadrer une image de lui-même en tant qu'encadreur des images des autres [...] la question se pose alors de savoir qui ou quoi est le véritable chaman, le médiateur universel des voix" : "s'agit-il de l'étonnant et ingénieux anthropologue Bruce Albert dans le cas de Davi Kopenawa ? Dans ce cas, bien sûr, Albert est le chaman du chaman, mais vous et moi, lecteurs de ce livre, le sommes aussi¹⁴."

Ce n'est donc pas un hasard si *La Chute du ciel* a été saluée comme "bible chamanique", "cheval de Troie conceptuel, pour ainsi dire, sous la forme d'un texte écrit – éloquent, vrai, poétique, efficace, capable d'émouvoir le cœur et de transformer l'âme de ses lecteurs, capable de les convaincre ou, mieux, de les convertir¹⁵". Mais ce livre fut important aussi pour une autre raison : il se transforma vite en la nouvelle bible des mouvements écologiques émergents dans le monde entier. Dans ses pages, en effet, la possibilité de faire de l'ethnographie une forme alternative et améliorée d'écologie cessait d'être une simple suggestion où une tâche à accomplir dans un futur assez éloigné, pour devenir la revendication explicite d'une doctrine achevée. C'est dans ce livre, et encore plus dans le présent opus, que la rencontre ethnographique s'élargit automatiquement en une ethnographie universelle du vivant.

Certes, déjà Claude Lévi-Strauss avait fait du mystère écologique par excellence, celui de l'identité entre l'humain et le non-humain, le cœur de l'objet de toute recherche anthropologique. Dans un célèbre passage des

entretiens avec Didier Éribon, Lévi-Strauss avait affirmé que si l'on interrogeait un Amérindien sur la définition de mythe, "il y aurait de fortes chances qu'il réponde : une histoire du temps où les hommes et les animaux n'étaient pas encore distincts". "Cette définition, avait-il ajouté, me semble très profonde. Car malgré les nuages d'encre projetés par la tradition judéo-chrétienne pour la masquer, aucune situation ne paraît plus tragique, plus offensante pour le cœur et l'esprit que celle d'une humanité qui coexiste avec d'autres espèces vivantes sur une Terre dont elles partagent la jouissance et avec lesquelles elle ne peut communiquer¹⁶." Le mythe, c'est-à-dire la forme d'expression à la fois la plus originelle et la plus universelle de la vie culturelle humaine, n'est qu'une manière de penser la non-distinction entre les formes que la vie a articulées. Dans ce passage dense qui cache sa radicalité dans la vitesse d'une note sténographiée, Lévi-Strauss ne se limitait pas à faire de l'anthropologie la science qui essaie de comprendre comment et sous quelles formes le savoir autour de notre identité avec les animaux s'est construit, et diffusé sous des formes différentes de celle de la biologie occidentale. Avec un geste presque inaperçu il démasquait de manière indirecte le complexe mythologique judéo-chrétien comme une sorte de tentative de refouler illusoirement cette intimité tout en en suggérant les raisons : si les religions adoptées par l'Occident ont préféré se concentrer sur l'histoire d'une division nette et absolue avec le monde animal, si elles ont fait de l'humain une espèce supérieure face à toutes les autres, c'est pour pallier la tragédie de l'incommunicabilité avec elles. Mais il s'agissait encore, d'une certaine manière, d'un usage consolateur et au fond très romantique de cette intuition. D'une part, cette identité était considérée comme éloignée dans le temps : la science anthropologique ne peut donc que se contenter d'une position marginale face à l'affirmation de la biologie contemporaine postdarwinienne d'une *identité ontologique* et non historique entre l'humain et

l'animal. D'autre part, la communication entre les deux classes d'êtres – et donc des sphères de nature et culture qui se fondent sur leur distinction et leur opposition – restait (et semblait devoir rester à jamais) impossible. Le travail de Bruce Albert et Davi Kopenawa représente une double inversion exactement sur ce point : c'est de la communication présente, contemporaine, réelle entre humains et non-humains (ou, pour mieux dire, de leur rencontre ethnographique) qu'on peut au contraire apprendre leur identité. C'est d'ailleurs parce qu'on communique avec les non-humains et que cette communication semble se faire selon les manières de la communication interethnique que la science de l'identité entre l'humain et les autres modes de vie n'est pas et ne peut pas être l'écologie, mais doit prendre la forme d'une ethnographie élargie. Les auteurs de *La Chute du ciel* étaient assez clairs sur ce point. “Les paroles de l'écologie, affirmait Davi Kopenawa, ce sont nos anciennes paroles, celles qu'*Omama a* a données à nos ancêtres. Les *xapiri pë* défendent la forêt depuis qu'elle existe. C'est parce qu'ils les possèdent à leurs côtés que nos anciens ne l'ont jamais dévastée. N'est-elle pas toujours aussi vivante ? Les Blancs, qui, autrefois, ignoraient toutes ces choses, commencent aujourd'hui à les entendre. C'est pourquoi certains d'entre eux ont inventé de nouvelles paroles pour protéger la forêt. Ils se disent maintenant gens de l'écologie car ils sont inquiets de voir leur terre devenir de plus en plus chaude¹⁷.” Il ne s'agit pas simplement d'opposer à une écologie européenne un savoir local amazonien sur le soin de la nature. Il ne s'agit pas non plus (ou pas simplement) de revendiquer l'antériorité historique de la culture yanomami sur l'occidentale. Ce qui se dessine dans ces lignes, c'est plutôt l'idée que les vrais savants sont moins les Yanomami que les esprits de la forêt, les *xapiri pë*. “Les *xapiri pë* possédaient déjà l'écologie alors que les Blancs n'en parlaient pas encore¹⁸”, “les esprits connaissaient l'écologie avant que les Blancs ne lui donnent ce nom¹⁹”.

C'est d'ailleurs seulement parce que ce savoir n'appartient pas simplement et exclusivement au peuple et à la culture yanomami mais à un autre "peuple", composé par des réalités "autres", que Kopenawa pourra dire que "nous sommes nés au centre de l'écologie et nous y avons grandi". La perception de l'identité avec les animaux ne peut être qu'ethnographique, car elle est le résultat d'une communication avec un autre peuple, qui n'est, en réalité, ni humain ni animal. L'identité entre toutes les formes de vie n'est pas une évidence physique ou biologique : elle est une évidence culturelle car l'identité humaine et celle animale ne sont pas non plus une réalité physique mais un fait culturel et historique, qui peut être compris seulement à travers une enquête ethnographique. En effet, selon les "récits du premier temps" (*hapao tëhëmë thëä*) des Yanomami, "les premiers ancêtres mythiques furent des humains à noms d'animaux, les *yarori pë*". Leur aspect actuel est une conséquence du fait d'avoir produit "toutes sortes de dérèglements" : s'ils ont perdu "leur forme (mais non leur subjectivité) humaine (*xi wãrii*)" et se sont vus "l'un après l'autre, saisis par un devenir animal irréprouvable (*yaroprai*²⁰)", transformés en gibier, c'est à cause d'un événement historique et non d'une quelconque "loi de la nature". L'ensemble des animaux est donc une culture déchue : une population qui n'est pas arrivée à garder sa propre forme à cause de sa propre incapacité à garantir un ordre moral. C'est comme si toutes les formes de vie biologique avaient subi la métamorphose que Circé avait imposée aux compagnons d'Ulysse.

Les éléments perturbateurs de ce cadre épistémologique sont nombreux. Contrairement à la tendance de la biologie et de l'écologie contemporaines à isoler la vie non humaine dans une sorte d'impeccabilité qui rend les animaux et les plantes privés de toute liberté, ici les êtres non humains peuvent évoluer sans avoir à obéir à une sorte d'étrange téléologie qui promet et réalise pour chaque espèce ce qui est le mieux pour elle :

c'est précisément pour cela, cependant, que la vie non humaine est ouverte aux chutes, aux tragédies, à la vulnérabilité et à l'ambiguïté qui sont intrinsèquement liées à la liberté. C'est précisément cette liberté morale innée dans chaque être vivant qui fait de la nature une histoire et des espèces de véritables cultures auxquelles on ne peut accéder que par l'enquête ethnographique. En effet, la mémoire de ce "péché originel", qui ne comporte pas la sortie du paradis terrestre mais le changement du corps, ne peut pas se trouver dans les vestiges de la matière ; elle doit être enquêtée chez une population tierce, une autre culture qui a gardé le souvenir de ces événements éloignés. C'est seulement à travers le contact et la communication avec les "esprits" chamaniques (*xapiri pë*), des entités qui ont la forme "d'images humanoïdes, miniatures aux parures brillantes et colorées" et qui sont "en réalité les « êtres-images » des ancêtres primordiaux avant leur transformation animale²¹", que devient donc possible une relation juste et équitable avec les animaux. Contrairement à ce que les religions répandues en Occident nous ont habitués à imaginer, ici le monde des esprits n'est pas peuplé d'un dieu père, de familles divines, ou d'êtres jaloux qui ne cessent de s'aimer et de se trahir, mais d'un panthéon infini de divinités mineures, qui ressemblent aux anges gardiens de chacune des espèces vivantes, avant qu'ils ne perdent leur apparence humaine.

C'est là le point le plus important. L'écologie contemporaine est en train de suffoquer à cause d'un excès de romantisme. Après des siècles de destruction odieuse, les communautés non humaines sont prises en otage par les mêmes écologistes qui prétendent en faire des modèles de sainteté morale appelés à résoudre les problèmes d'une forme historiquement et géographiquement limitée de la culture de l'espèce humaine. Nous attendons des pangolins, des hêtres, des virus, des bactéries, des chauves-souris et des archées qu'ils nous montrent la voie de la perfection morale. Nous nous

attendons à voir en eux une forme originale, parfaite, prélapsaire de notre existence. Davi Kopenawa et Bruce Albert nous libèrent doublement de cette forme de nouvelle colonisation d'autres espèces. Premièrement, les animaux n'ont aucune supériorité morale sur nous : la vie sous toutes ses formes est ambiguë et continuera de l'être. C'est pourquoi il est nécessaire de connaître le monde, d'interroger les autres espèces, de chercher la meilleure alliance avec elles. En revanche, se rapporter aux animaux et aux plantes ne signifie jamais se rapporter à une absence d'histoire, à un monde sans culture ni technologie. Il s'agit d'entrer en relation avec une infinité de médiations, comme c'est le cas chaque fois que nous entrons en relation avec un autre être humain. Contrairement à ce que nous avons cru, le problème n'est pas l'absence de conscience ou de parole des autres espèces, mais notre incapacité à les percevoir. Tous les animaux et tous les êtres vivants parlent, mais nous n'avons pas encore trouvé de pierre de Rosette qui traduise leur langage dans le nôtre. C'est pour cela que, à la thèse de l'incommunicabilité entre humains et non humains, ce livre oppose celle d'un "polyglottisme « humanimal²² »".

L'introduction de cette déchirure morale dans l'histoire de chaque espèce, l'idée que chaque identité est le résultat d'une tragédie ambiguë, n'est pas uniquement la libération de la vie non humaine de la prétention d'en faire le théâtre d'un nouveau catéchisme. Toute espèce vivante non seulement devient multi-espèces (elle est à la fois humaine et animale), mais se constitue en elle-même comme une sorte d'ethnographie en action : toute identité d'espèce est le résultat d'une relation ethnographique entre l'espèce transformée en gibier, son *xapiri a* et le chaman qui évoque ce dernier. Du fait de cette mobilité interne à chaque espèce vivante, il n'y a pas de conscience de soi qui ne soit pas chamanique : il faut repenser l'esprit originel pour comprendre ce qu'est l'identité "biologique". Si toute vie produit de la

culture, il n'y aura jamais d'immédiateté ou d'originalité dans la relation que nous pouvons établir avec les autres formes de vie. L'écologie ne doit pas chercher à aiguïser les sensibilités ni à s'affranchir de la culture. Elle doit devenir la plateforme où chaque espèce avoue être le fruit d'un pacte ethnographique qui a besoin, à chaque instant, d'être renouvelé.

Octobre 2021

