Ontologie animique, ethnosciences et universalisme cognitif

Le regard ashéninka

Marc Lenaerts

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24049>

DOI : 10.4000/lhomme.24049

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2006

Pagination : 113-139

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Marc Lenaerts, « Ontologie animique, ethnosciences et universalisme cognitif », *L'Homme* [En ligne], 179 | 2006, mis en ligne le 01 janvier 2008, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24049> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.24049>

Ontologie animique, ethnoscience et universalisme cognitif

Le regard ashéninka

Marc Lenaerts

COMMENT NOS INTERLOCUTEURS indigènes organisent-ils leur perception du vivant, de ces espèces animales et végétales qui forment leur environnement quotidien ? Le panorama des réponses présente un aspect fort tranché, particulièrement dans le domaine amérindien et amazonien.

Pendant des décennies, deux approches y ont tout simplement coexisté, sans jamais vraiment entrer en contact ou en débat, au contraire : jusqu'à ces dernières années, elles avaient plutôt tendance à laisser s'élargir entre elles une distance assurément fort polie, mais de plus en plus soumise au mutisme réciproque, malgré l'abondance des publications de part et d'autre – ou peut-être à cause d'elle.

La première reste largement majoritaire, surtout du côté anglo-saxon, au point de se voir réserver en pratique le terme même d'ethnoscience. Il s'agit bien sûr de l'école de Brent Berlin, de ses critiques et de ses disciples. Leur hypothèse fondamentale, illustrée par d'innombrables monographies, est que les principes d'identification et de classification du vivant sont pour l'essentiel partout les mêmes : les *folk taxonomies* se présenteraient toutes en forme d'arborescences fondées sur l'aspect morphologique général des espèces, et organisées sur l'inclusion hiérarchique des différents niveaux de classement.

Tout le problème devient alors de rendre compte, dans ce cadre résolument universaliste, de quelques particularités *secondaires* des classifications indigènes. Le système classificatoire est-il tout entier présent à l'esprit des informateurs ? Ou l'arbre taxinomique (indigène ou populaire) est-il plutôt mobilisé par tronçons, d'ampleur variable selon le contexte (Randall 1976) ? Ou encore : où situer d'autres modes de classification, fondés sur des critères alternatifs comme l'habitat ou l'alimentation ?

Ne serait-il pas plus judicieux d'inclure dans le schéma, autour du noyau *central* de la classification en arborescence, la possibilité de catégorisations transversales et *périphériques*, « à finalités particulières » (Hunn 1982) – position qui s'est d'ailleurs très vite imposée ?

La seconde approche, quant à elle, parce qu'elle se soucie bien davantage des relations entre le *groupe* humain et son environnement naturel, n'aborde que très occasionnellement la question des classifications indigènes. Mais c'est alors pour souligner souvent de très étranges associations d'espèces, qui restent bien sûr tout à fait localisées culturellement – ce qui dans cette optique n'a rien de troublant, puisque c'est ailleurs, dans le principe même d'une construction sociale ou culturelle de la nature, qu'il faudrait chercher l'universel.

Partis sur des prémisses et des centres d'intérêt aussi différents, les deux courants étaient évidemment voués à de profondes divergences. Pour reprendre deux exemples déjà anciens, mais tout à fait emblématiques, les Aguaruna, selon Brent Berlin, construisent des catégories botaniques et zoologiques très proches de celles de nos scientifiques (Berlin 1976 ; Boster, Berlin & O'Neill 1986). Mais qu'ont-ils donc alors en commun avec leurs proches voisins Achuar, eux aussi Jivaro, que Philippe Descola (1986) montre comme des classificateurs beaucoup moins systématiques, préoccupés surtout de leurs propres relations de parenté avec les espèces animales et végétales ?

Le débat ne s'est pourtant pas ouvert à ces occasions. Chaque courant a poursuivi sur sa propre voie et sur des débats internes de plus en plus étrangers à ceux de l'autre.

Du côté de « l'école taxinomique », après quelques polémiques autour de concepts comme les *life forms* et leur universalité, on a surtout accumulé les monographies. Et dans la foulée, on s'est mis à affiner les procédures de test et de traitement statistique, pour évaluer plus exactement les degrés de convergence entre les données indigènes et occidentales, populaires ou scientifiques, toujours à propos des pratiques classificatoires, ou encore à propos des processus d'identification, jusque-là un peu négligés (Boster, Berlin & O'Neill 1986 ; Medin & Atran 1999).

Du côté du courant « nature et société », la réflexion s'est prolongée au contraire sur l'analyse des discours indigènes symboliquement les plus construits, dont les différents aspects se sont peu à peu articulés pour dessiner un paysage conceptuel fort nouveau. Les étapes en sont bien connues. Il y a d'abord eu relecture de vieux thèmes amazoniens comme l'Animal-Personne et la construction du corps, qui débouche sur la théorie du « perspectivisme amazonien » (Viveiros de Castro 1996). Puis relecture de l'ancien concept d'animisme, pour aboutir à l'idée que l'Amazonie

« animique » et l'Occident « naturaliste » privilégient des schèmes ontologiques opposés (Descola 2005).

La recherche continue aujourd'hui sur d'autres voies encore : particularités des équilibres amazoniens entre affinité et consanguinité, entre substance et relation (Viveiros de Castro 2001)... Mais au passage, en brisant ainsi le cadre monographique, cette nouvelle image de la « pensée indigène » a gagné une cohérence et surtout une amplitude qui la laisse face aux prétentions universalistes des *folk taxonomies* : c'est collectivement que l'ouvrage *Nature and Society* souligne (enfin !) les fossés conceptuels qui peuvent exister entre ce « modèle universel » et les cosmologies et pratiques indigènes concrètes, que ce soit en Amazonie, dans le reste de l'Amérique « des Basses Terres », ou dans le Sud-Est asiatique (Descola & Pálsson 1996).

En soi, la coexistence de deux discours sans commune mesure a quelque chose d'un peu gênant, d'autant plus qu'elle se situe sur un terrain somme toute assez restreint et assez nettement défini, celui de la ou des perception(s) indigène(s) de la nature. Il est assez étonnant que la question n'ait pas été clairement soulevée plus tôt.

Au fond, tout se passe comme si avait longtemps surnagé ici une sorte de partage implicite, qui n'aurait à vrai dire rien de bien neuf. À l'école de Brent Berlin et de ses héritiers reviendraient le langage et les méthodes des sciences « dures », le cerveau humain et l'universel, le cognitif solidement ancré sur la rigueur des identifications botaniques et zoologiques. Et aux interrogateurs du rapport entre nature et société seraient laissés le commentaire des mille et un commentaires indigènes, les hautes sphères du discursif, le local et le relatif, et disons-le tout net, un certain parfum d'exotisme dont le charme a toujours posé problème à la discipline.

Or, si l'on a la chance de pouvoir jouer à la fois sur les deux tableaux, c'est-à-dire de travailler sur un thème fort terre-à-terre à partir d'identifications minutieuses, tout en restant attentif à l'ensemble de la culture indigène en général, et aux contextes d'énonciation des données en particulier, ces clivages simplistes se brouillent aussitôt : les commentaires et aperçus symboliques s'enracinent tout à coup dans un socle des plus concrets, et les modes de classification les plus « universels » se font parfois extraordinairement particuliers...

Les données ashéninka

Les Ashéninka « de l'Ucayali » constituent un sous-groupe dialectal du vaste ensemble Asháninka-Ashéninka (plus de 51000 en 1993), les plus nombreux des Arawak subandins. C'est le sous-groupe qui s'est le plus avancé vers le Nord-Est, sur un territoire que dans sa majeure partie ils

n'occupent que depuis cent à cent cinquante ans. Leurs villages, souvent assez dispersés, s'étalent depuis le Haut Ucayali, au Pérou (2793 habitants d'après le recensement officiel de 1993 dans le département de l'Ucayali), jusqu'au Brésil, où on les appelle encore officiellement « Campa » (de 7 à 800, dans l'État d'Acre).

Dès l'abord, leur classification des êtres vivants présente des aspects fort différents d'une *folk taxonomy* du modèle canonique. C'est particulièrement visible dans le domaine animal, par où je commencerai.

La nomenclature zoologique ashéninka se montre fort avare en termes génériques (au sens d'englobant des sous-catégories elles aussi nommées). Beaucoup d'auteurs ont déjà relevé ailleurs une certaine pauvreté de ces catégories de niveau intermédiaire, mais dans ce cas-ci, il faut bien dire qu'elle atteint des degrés extrêmes. Qu'on en juge : même en cumulant mes propres données (trois ans de recherche) et celles de collègues (Kitaka Mendes & Piyáko 1996) travaillant dans un autre cadre sur le fleuve voisin (sept ans de recherche), on arrive péniblement à comptabiliser 16 ou 17 termes génériques au sens strict : 3 « formes de vie », 2 ou 3 ramifications en sous-espèces, une douzaine de taxa de genre – et ce pour l'ensemble de la faune amazonienne, tous niveaux de classification ou d'inclusion confondus !

Ce que dessine la *langue* ashéninka s'avère donc bien différent des superbes architectures pyramidales et hiérarchisées qu'offrent nos propres arbres taxinomiques, ou des pyramides plus modestes des *folk taxonomies* « universelles ».

Les diverses espèces animales forment bien un ensemble, par opposition aux végétaux (mais non sans doute aux hommes ou aux esprits maléfiques, comme on le verra). Ils s'en distinguent par certains traits grammaticaux (le masculin, l'emploi de certains suffixes...), bien qu'il n'existe aucun mot pour désigner ce que les ethnosciences appellent « l'embrayeur unique » – ici, « l'animal » ou « la bête » en général. Mais sous cet « embrayeur unique » implicite, on tombe presque aussitôt au niveau très élémentaire des espèces¹ : une interminable juxtaposition de dizaines et de centaines de noms spécifiques, pour la plupart synthétiques et sans le moindre rapport étymologique entre eux. Et entre ces deux niveaux extrêmes, pour organiser *durablement* la multitude, il n'y a rien, ou presque.

Le plus troublant de l'affaire, d'ailleurs, c'est peut-être qu'aucun des procédés qui auraient permis de remplir à profusion tous les niveaux

1. Étant entendu que les « espèces » animales ashéninka ne coïncident pas toujours exactement avec les nôtres, évidemment. Malgré toutes mes réticences d'ancien gamin chasseur de papillons, par exemple, il m'a bien fallu admettre que mes interlocuteurs n'en reconnaissaient que deux « espèces » : le grand Morpho bleu, *thámpí*, qui peut porter malheur au chasseur, et la masse indistincte de tous les autres, *pempétse*. Mais par ailleurs – et c'est classique – chaque espèce de fourmis reçoit un nom distinct, sans la moindre étymologie commune, et sans le moindre terme supra-catégoriel.

intermédiaires ne semble avoir été ignoré des Ashéninka. Simplement, on ne les rencontre chacun qu'à quelques exemplaires, voire même à un seul – un peu comme si, après avoir habilement expérimenté un nouvel outil linguistique, on l'avait chaque fois jeté à l'écart, le jugeant au fond sans grand intérêt.

On trouve de tout : quelques termes génériques subdivisés par adjectivation, comme la chauve-souris, *ptíri*, avec des variétés du type *choríto* (perruche) *ptíri* ou *antári* (grande) *ptíri* ; quelques termes génériques englobant au contraire des espèces aux noms sans le moindre lien linguistique, comme *étsi*, le tatou, dont les espèces particulières s'appellent *kintéro*, *hashíwi* et *tsingaametsinyáki* ; quelques autres opérant un mixte entre les deux procédés, comme le jaguar, *manítse* ou *kashékari*, qui englobe le jaguar ocellé, *kashékari karindári*, le jaguar noir, *kashékari kisári*, mais aussi le puma, *cháánari*.

On trouve encore un suffixe classificatoire, *-nki* (pour les serpents). Mais bien que la langue ashéninka soit agglutinante, c'est le seul à être de sens aussi clair et aussi perceptible, et à s'intégrer même dans tout un petit système assez sophistiqué (lui aussi sans autre exemple), avec terme générique propre, *máánki*, le serpent, et double dénomination des espèces, sur le modèle *thomíri/nónki*, *kusáwo/kentáwonki*, *sampetakári/churánki*, où la première appellation est en général synthétique, et la deuxième construite sur un nom d'oiseau, d'insecte, de plante, suivi du suffixe.

Enfin, on trouve quelques noms d'espèces particulières qui peuvent, dans certains contextes, servir également d'appellation générale pour une catégorie implicite (ou semi-implicite, puisqu'elle est ainsi à moitié nommée). *Mashéro*, par exemple, est en principe le nom spécifique du *Bufo marinus*, un des plus gros crapauds de la région ; mais le mot peut parfois désigner aussi l'ensemble des crapauds et grenouilles, toutes variétés confondues.

Je m'arrête davantage sur ce dernier exemple, parce qu'il permet d'un peu préciser ce que recouvre réellement l'idée de « termes génériques », dans le cadre indigène. Leur existence est évidemment fort appréciée des auteurs de dictionnaires, qui ne se font pas faute de traduire crapaud (« sapo ») par *mashéro* – la langue ashéninka ne leur offre pas souvent de telles aubaines. Mais cela ne doit pas cacher que *mashéro* fonctionne très différemment de notre propre « crapaud ».

En réalité, *mashéro* au sens de *Bufo marinus* n'est pas seulement un des plus gros crapauds. C'est aussi une espèce non comestible, et même l'une des plus mal famées : le venin qui imprègne sa peau, ses têtards et même ses œufs, a la réputation de pouvoir tuer sinon un adulte, du moins un enfant – au contraire d'autres espèces qui sont très communément chassées pour leur chair.

Au quotidien, les diverses espèces de grenouilles et crapauds sont donc soigneusement distinguées, chacune sous son nom propre. En fait, on ne recourt au mot *mashéro* dans son sens générique que si l'on ne tient à reconnaître ni la valeur alimentaire des diverses espèces, ni leur éventuel danger, ni les techniques de chasse appropriées, ni leur chant entendu dans la nuit, ni leur rapport particulier avec le calendrier saisonnier, ni leur valeur magique ou mythique – autrement dit, presque jamais !

On le voit donc, ici, les termes génériques ne sont pas du tout des « embrayeurs », tout prêts à se ramifier en multiples sous-catégories. Ce sont des sortes de « butoirs » à la pensée, qui permettent non pas de se remémorer, mais au contraire d'*oublier* momentanément l'existence de ces possibles ramifications.

C'est là une fonction curieusement négligée des catégories génériques : elles servent souvent au moins autant à *ignorer* qu'à connaître, et on retrouve ce rôle un peu paradoxal dans les usages les plus lexicalisés, comme l'emploi d'un nom d'espèce bien particulière, *shímaa*, pour désigner les poissons en général, et même pour former le radical d'un des verbes signifiant « pêcher », *-shímaa(t)*. En pratique, tout se passe comme si le « curimatā » *shímaa*, espèce particulière, était une sorte d'équivalent général, du moins tant que l'on ne sait pas encore ce que l'on va réellement tirer de l'eau : c'est avant d'aller à la rivière que l'on parle de *shímaa*, c'est à *Shímaa* que l'on adresse les chants magiques destinés à rendre tous les poissons sensibles à la nivrée, etc. Mais au retour, on aura nettement tendance à nommer ses prises avec précision, espèce par espèce. Parmi elles, il n'y aura d'ailleurs pas le moindre *shímaa* « curimatā », d'habitude, puisqu'il vit quant à lui de préférence dans les lacs, et qu'il fait plutôt l'objet d'une pêche particulière, à l'aube et à l'arc.

Une ethnozoologie en perpétuelle recomposition

Paradoxalement, la nomenclature zoologique ashéninka semble donc bien moins caractérisée par une volonté que par un *refus* de tout classement : les termes génériques y sont extrêmement rares, et ne sont même pas de véritables termes englobants, puisqu'au lieu de réellement regrouper une collection d'espèces et de sous-espèces, ils marquent surtout une indifférence ou une ignorance temporaires.

Mais ce n'est là qu'un des versants de la question. Dès qu'on passe du domaine de la nomenclature, qui ne classifie à peu près rien, à celui des catégories implicites, on éprouve aussitôt l'impression exactement inverse : celle d'un foisonnement toujours recommencé, qui s'éparpille absolument en tous sens.

À vrai dire, ces catégories implicites ne semblent pas non plus relever de l'englobement au sens strict. Si l'on est attentif aux modes d'énonciation, elles se présentent plutôt sous forme d'enchaînements qui associent les espèces de proche en proche, ce que souligne d'ailleurs une petite habitude langagière tout à fait caractéristique : presque systématiquement, chaque mention d'une nouvelle espèce est introduite par l'expression *itsépa*, qui signifie littéralement « il y en a une qui accompagne, qui va avec » – et ce sur un ton et un rythme qui font irrésistiblement penser à un voisinage redécouvert ou reconstruit cas par cas.

Sur quels critères associe-t-on ainsi les diverses espèces animales ? C'est très variable. Dans certains cas, on retrouve bien entendu l'aspect morphologique général. Ce sont les exemples sur lesquels s'appuieraient sûrement les tenants des *folk taxonomies* pour bâtir le *natural core*, le « noyau naturel » du « système classificatoire » ashéninka. Et pour tout avouer, j'aurais pu moi aussi très facilement revenir en Europe avec sous le bras une superbe *folk taxonomy* du modèle le plus canonique qui soit : les Ashéninka sont gens fort courtois et ils avaient très vite compris à quoi je m'intéressais. Il m'aurait suffi de quelques questionnaires méthodiques et *hors contexte* sur les classifications animales et végétales pour qu'ils répondent parfaitement à mes désirs supposés...

Ce beau résultat aurait été pure surinterprétation. Car à côté des associations reposant sur l'aspect morphologique général, on en trouve bien d'autres, fondées sur les critères les plus divers : l'habitat, l'alimentation, les tabous alimentaires humains, tel ou tel détail anatomique ou éthologique... ce qui est d'ailleurs très classique, en Amazonie et ailleurs.

En fait, les regroupements établis (apparemment) sur la morphologie générale ne constituent qu'une petite moitié de mes exemples. Cette proportion est d'ailleurs purement indicative : en voulant privilégier l'attention aux contextes d'énonciation spontanée ou semi-spontanée, il faut bien renoncer à se fabriquer un échantillonnage suffisamment homogène pour autoriser un véritable traitement statistique.

Mais s'en tenir là, ce serait faire bon marché de toutes les autres formes d'association, reposant sur des critères qui sont souvent d'interprétation un peu délicate, d'ailleurs. À titre d'exemple, je citerai une liste enchaînant : *shiróntse* l'aigle harpie (*Harpia harpyja*), « qui chasse et mange même le singe-araignée *thowéro* » ; le grand martin-pêcheur *cheriwito* (*Ceryle torquata*), « qui est courageux lui aussi, mais lui mange surtout des poissons *shímaa* » ; puis un deuxième rapace, le *shoríntse*, un petit faucon de rivière (non identifié), « qui mange plutôt des *máki* et des *choméénta* » (des poissons également, mais plus petits : la piranha *Serrasalmus sp.* et ses proches parents, *Mylesinus sp.*). En revanche, un troisième rapace,

le faucon à queue d'hirondelle *chewóntse* (*Elanoides forficatus*) était absolument exclu de la liste : j'ai su depuis qu'il se nourrit d'insectes.

Mais s'agit-il bien ici d'une question d'alimentation, au sens strict ? Les trois premières espèces ont des comportements de chasseurs, au contraire de la quatrième, et l'insistance sur la taille des proies ne parlerait-elle pas surtout de la vaillance comparée des prédateurs ? En ce sens, ce critère « alimentaire » me semble extrêmement proche de la tendance à associer les diverses espèces de singes non pas selon la taille ou l'aspect, comme nous le faisons nous-mêmes, mais plutôt selon leur degré de combativité, entre eux et face aux prédateurs, et ce, toutes tailles confondues. On retrouvera et on développera plus loin cette question fondamentale de l'*ethos* des espèces.

Par ailleurs, comme on pouvait s'y attendre, les associations les plus disparates à nos yeux apparaissent dans les contextes des interdits alimentaires. Là, on saute souvent d'une espèce à une autre à partir d'un ou deux traits périphériques, du type le plus divers et le plus changeant : des zébrures, la forme du museau, le cri, peut-être même certaines homophonies dans les noms...

Les tenants des *folk taxonomies* ont l'habitude de dévaluer la pertinence de telles associations « secondaires » en les ravalant au rang de « catégories transversales et périphériques », et autres « classements à finalité particulière ». Mais dans le cas ashéninka au moins, ce serait sans aucun doute un coup de force intellectuel. Si l'on prête un minimum d'attention aux contextes d'énonciation des données² (et je ne vois guère comment faire de la bonne ethnographie, sinon), on s'aperçoit très vite que les associations privilégiant comme chez nous la morphologie générale n'ont ici aucune préséance logique sur les autres.

2. Contextes d'énonciation dont j'ai cependant fini par renoncer à élaborer une typologie en bonne et due forme, tout simplement parce qu'à propos de matériaux déjà par eux-mêmes fort hétérogènes, ils combinent des variables trop nombreuses et de nature trop diverse. Nos fiches de terrain consignent à la fois les caractéristiques personnelles et sociales du locuteur, celles des éventuels « spectateurs » ainsi que leurs réactions et leur lien avec le locuteur, l'activité en cours, le lieu précis, les événements (actes et paroles) qui avaient immédiatement précédé et immédiatement suivi, les interférences de l'anthropologue ou du botaniste, le ton plus ou moins normatif du discours, la référence ou non à une autorité ou à une source d'apprentissage, plus quelques champs libres ouverts aux observations éventuelles à propos des gestes, des attitudes, des tons de voix, des modes d'apprentissage, etc. Cela dit, dans le cas qui nous occupe ici, c'est-à-dire les associations d'espèces animales, les plus pertinentes de ces variables se sont avérées être celles qui orientaient les critères sur lesquels *embrayait* le processus d'association : actes ou paroles qui avaient immédiatement précédé, activité en cours, interférences de l'anthropologue ou du botaniste. Les cadres formels imposés par le chercheur (questions systématiques, travail à partir de vignettes et d'images, à la manière de Brent Berlin) n'en constituent qu'un cas particulier (et très contraignant), que nous nous sommes refusés à privilégier. Dans d'autres aspects de la recherche, qui sont ici hors sujet, ce sont bien sûr d'autres variables qui priment.

Je reprends l'exemple précédent, qui est tout à fait typique. Lorsqu'un Ashéninka s'est lancé dans une énumération fondée sur les habitudes « alimentaires » des espèces (comme avec l'aigle harpie, le martin-pêcheur et le petit faucon de rivière), d'autres rapprochements possibles, morphologiques ceux-là, lui sortent tout à fait de l'esprit, au point de le laisser complètement dérouté et perturbé si on lui pose des questions précises en ce sens : j'avais beau insister, multiplier les descriptions du faucon à queue d'hirondelle, cela ne disait absolument *rien* à mon interlocuteur, jusqu'à ce que finalement je puisse lui en montrer deux ou trois qui passaient par hasard dans le ciel.

La primauté des traits morphologiques, les ressemblances entre tous les rapaces sont pour nous des évidences fondamentales auxquelles on revient toujours. Pour mon interlocuteur ashéninka, elles pouvaient en revanche être complètement oblitérées par un autre type d'association – le contraire étant tout aussi vrai dans la situation inverse, d'ailleurs. Tout dépend du critère mobilisé à chaque occasion précise : une fois que l'un d'eux est mis en action, il plonge tous les autres dans un oubli momentané, mais d'une remarquable efficacité.

On peut à partir de là compléter le panorama de l'ethnozoologie ashéninka. Du point de vue de la nomenclature, elle apparaissait surtout sous le signe du manque ou du refus : on y constatait un extraordinaire aplatissement de nos pyramides taxinomiques. Mais si on la considère du point de vue des catégories implicites extrêmement labiles qui viennent d'être décrites, c'est un tout autre enjeu qui apparaît : il ne s'agit pas du tout de bâtir une architecture ou un arbre taxinomique, mais de laisser toute sa plasticité et sa mobilité à un *réseau* – réseau de relations entre des espèces traitées de façon très autonome, que l'on n'associe presque jamais selon des formules figées (notamment lexicalisées), et qui restent au contraire toujours prêtes à entrer dans un jeu combinatoire nouveau.

Même les aspects annexes indiquent à quel point cette option est ancrée à un niveau fondamental chez les Ashéninka.

Tout d'abord, au moins dans les régions où j'ai séjourné, ces habitudes résistent fort bien aux pressions quotidiennes de l'école. Inlassablement, les instituteurs bilingues le martèlent à leurs élèves : le crapaud (en général), c'est *mashéro*, le colibri (en général), c'est *thonkíri*, l'ara (en général), c'est *sawáwo*... Et tout aussi inlassablement, les petits Ashéninka retournent à leurs propres rails : *mashéro*, *thonkíri*, *sawáwo*, ce sont des espèces particulières parmi d'autres, dotées chacune d'un nom propre et indépendant...

Ensuite, il faut souligner combien une nomenclature zoologique aussi rebelle à toute idée de classification peut poser à l'occasion de très sérieux problèmes pratiques : elle oblige chacun à mémoriser le nom particulier

de centaines et centaines d'espèces, sans le moindre lien étymologique. À ce propos, je songe par exemple à la petite scène où Xampatzte, le premier chef de village à m'avoir accueilli, était resté presque sans voix devant une image de « uacari à tête rouge » – un singe d'assez petite taille, très reconnaissable mais fort rare dans la région.

Xampatzte en fait le connaissait, pour en avoir vu un ou deux dans sa jeunesse, mais sur le moment il en avait oublié le nom (il s'en est d'ailleurs souvenu par la suite, et a tenu à me le faire savoir : c'était comme d'habitude un mot unique, *shinoyéwa*). À ses côtés, un autre visiteur, qui se trouvait dans la même situation mais était Shanënwá (et donc Pano, un tout autre groupe ethnolinguistique), pouvait se permettre d'improviser un nom par adjectivation. Mais que pouvait faire l'Ashéninka Xampatzte, lui qui était desservi à la fois par sa mémoire et par sa langue ? Il n'avait pas à sa disposition le moindre mot pour dire « uacari », ou même « singe » ou « petit singe », et reconstruire à partir de là le nom de l'animal... Il en était resté tout bête, et se contentait de plaisanter avec son fils sur la ressemblance du singe avec un homme à la figure entièrement peinte au roucou – des pitreries qui remplissaient assez mal le vide, face au savoir dignement affiché par le Shanënwá Bruno. Mais à vrai dire, il n'avait guère le choix...

Bref, c'est compliqué, c'est peu pratique, c'est même antipédagogique, du moins dans notre conception d'un apprentissage méthodique, cela contredit toutes les lois habituelles des économies linguistiques, et pourtant cela résiste fort bien à toutes les influences extérieures : il faut sûrement que cela ait un sens.

Une ontologie n'est pas une philosophie

Je repartirai d'une idée déjà développée plus haut : les supra-catégories ne sont pas ici de véritables catégories englobantes, mais plutôt des sortes de butoirs à la pensée, qui permettent d'oublier momentanément des ramifications sans intérêt actuel. Dans la nomenclature zoologique ashéninka, ces supra-catégories sont fort rares, mais pourtant pas inexistantes. D'où la question : pourquoi celles-là justement et pourquoi pas d'autres ?

Y répondre en termes « d'importance culturelle », au sens très utilitariste que semblent lui donner Brent Berlin et ses successeurs, nous mènerait droit à l'absurde dans le cas ashéninka. La majorité de ces supra-catégories s'y concentre dans l'ordre très « important » des mammifères, certes. Mais une fois encore, malgré la rareté des exemples, on y trouve de tout : des « tueurs d'hommes » (réels, les jaguars et les serpents, ou symboliques, les chauve-souris), des animaux prohibés et des proies de choix (le grand et les petits tatous, et ce sous le même terme générique !) ; les espèces les mieux connues,

mais aussi les plus fuyantes (les canidés sauvages) ; des friandises pour enfants (les guêpes) tout autant que le gibier le plus recherché et le plus dangereux (les pécaris à lèvres blanches) ; des sous-catégories dont on scrute et commente à loisir les différences (les mêmes pécaris), et des familles entières dont on évite si possible la simple mention (les chauves-souris) ; du petit gibier qu'on subdivise (les écureuils), du petit gibier qu'on ne subdivise pas (les lapins) et du petit non-gibier qu'on subdivise quand même (les rats) ; et de très généraux « volailles » et « poissons », dont seuls deux genres, très périphériques, comprennent quelques pauvres sous-catégories...

En revanche, examiner comment ces catégories réapparaissent dans *le reste* de la culture ashéninka éveille bien plus d'échos. Dans les récits mythiques, les chants magiques ou les explications cosmologiques, c'est exactement sur les mêmes noms que l'on s'arrête – les « butoirs linguistiques » sont les mêmes, pour ainsi dire : *Manítse* ou *Kashékari* le Jaguar, *Píiri* la Chauve-Souris, etc.

Or, ces « arrêts sur nom propre » ne se font évidemment pas au hasard. Chaque fois, ils correspondent à un découpage selon un critère bien précis : celui des volontés spécifiques d'entités personnalisées.

Le Jaguar *Manítse* ou *Kashékari* est par exemple le gardien de la grotte aux pécaris, et conformément à un mythe panamazonien, il lui arrive de les y enfermer lorsque les chasseurs humains s'en sont montrés trop avides. Mais quel *Manítse* ou *Kashékari*, au juste ? L'ocellé, le noir, le puma ? Peu importe, ici : c'est le Jaguar en général qui est chasseur de pécaris, et c'est le Jaguar en général qui est leur gardien ; les adjectivations ou les noms particuliers ne réapparaîtront qu'au moment de distinguer la volonté particulière du jaguar noir, celle du puma, ou celle du mythique jaguar blanc, qui crie *Nána, nána !* (« Maman, maman ! »), d'une voix très douce et dangereuse.

Le cas de la Chauve-Souris *Píiri* est bien différent. C'est de très mauvais gré qu'on y distingue quelques espèces, à l'aide d'adjectivations d'ailleurs assez pauvres (*choríto*, la chauve-souris « perruche », frugivore ; *antári*, « la grande »). C'est que *toute* chauve-souris est susceptible d'être l'émissaire des *peyári*, cette catégorie d'âmes qui continuent à rôder sur place pendant quelques semaines ou quelques mois après la mort d'un humain³. Et les

3. Comme les chauves-souris, cavernicoles et crépusculaires, les *peyári* sont donc des formes transitoires, des reliquats destinés à disparaître au bout de quelques semaines ou quelques mois. En attendant, ils rôdent, assoiffés de l'énergie vitale des survivants. En ce sens, malgré l'usage en français d'un même mot, ils relèvent d'une catégorie conceptuelle bien différente des autres « esprits » de la forêt, les « démons » *kamári* (litt. : plutôt « tueurs »). Les *kamári* sont un danger pour les hommes parce qu'ils les regardent comme des proies, mais ce sont des êtres à part entière, et à ce titre ils ressemblent beaucoup plus qu'on ne pourrait le croire aux « autres animaux » dangereux de la forêt. Ce ne sont pas vraiment des êtres immatériels (ils seraient plutôt « à visibilité restreinte et variable »), ni même sur-naturels : c'est nous qui établissons une distinction nette entre Nature et Surnature. Ils ont leurs lieux d'existence propres et leurs territoires de chasse, tout comme les animaux prédateurs, .../...

peyári, toujours désireux d'entraîner un proche avec eux dans la mort, sont sans conteste la plus puissante source d'angoisse et de panique chez les Ashéninka. Les chauves-souris sont donc aussitôt chassées, de la main lorsqu'elles s'approchent, mais aussi du discours, où *pítri* elles sont et *pítri* elles demeurent, tant qu'il n'est pas absolument indispensable d'y distinguer l'une ou l'autre variété.

Animal-Personne, concordance entre les intentionnalités, les noms et les clivages entre espèces, on reconnaît là de vieux thèmes amazoniens. Le discours ashéninka sur la faune participe d'ailleurs du « perspectivisme amazonien », dont il présente une version à vrai dire assez rudimentaire⁴. Et de façon plus générale, leur ontologie est clairement animique, au sens que lui donne Philippe Descola : ce qui est partagé entre toutes les espèces, c'est une intériorité et une sociabilité bien humaines ; ce qui les départage au contraire, ce sont les particularités de leur corps-vêtement, à la fois marque et source de leur intentionnalité spécifique.

Mais ce que je voudrais souligner ici, c'est surtout combien cela va au-delà (et peut-être vaudrait-il mieux dire *en deçà*) d'une philosophie ou d'une cosmologie, au sens d'un simple commentaire sur le monde.

Les rapports de l'ontologie animique avec les classifications animales ashéninka sont en fait très simples et très directs. Un des exemples les plus clairs est celui des pécari, dont il existe en Amazonie deux espèces d'aspect extérieur très proche, le pécari à collier (*Tayassu tajacu*), et le pécari à lèvre blanche, un peu plus grand (*Tayassu pecari*). Morphologiquement, les deux espèces se ressemblent vraiment beaucoup, et les Ashéninka en sont parfaitement conscients. Qui ne le verrait pas ? Il faudrait être aveugle ! Et il arrive effectivement aux Ashéninka d'associer les deux, lorsqu'on parle viande ou anatomie au moment du dépeçage, par exemple. Mais cela reste tout à fait occasionnel : d'habitude, les deux espèces sont traitées en toute indépendance l'une de l'autre – et il n'existe bien entendu aucun terme générique équivalent à notre « pécari » du français.

C'est que le point décisif se trouverait plutôt dans une tout autre question : qui pourrait croire que les deux espèces sont habitées par la même

[Suite de la note 3] que parfois on appelle aussi *kamári*, d'ailleurs. Dans une région inconnue, on se renseigne donc sur la faune « surnaturelle » locale – tout comme nous-mêmes, avant d'aller en forêt, pourrions nous renseigner pour savoir s'il y a beaucoup de jaguars dans le coin... – et éventuellement on intègre de nouvelles « espèces » (brésiliennes, quechuas), avec un sens aigu des géographies culturelles.

4. Les commentaires se limitent aux jaguars, qui se voient entre eux comme des hommes, mais voient les hommes comme des pécari, et leurs chiens comme des coatis ; et aux pécari, qui se voient eux aussi comme des hommes, mais voient les hommes comme des jaguars. Pour le reste, on décrit encore les vêtements particuliers des visiteurs les plus fréquents des sessions chamaniques, animaux ou végétaux qui s'y montrent sous leur aspect humain – mais cette fois sans le jeu de regards et d'intentionnalités croisées, qui existe entre les jaguars, les hommes et les pécari.

intentionnalité ? Le pécarì à collier, *Kitáyriki*, est un sédentaire et un solitaire ; s'il est attaqué, il se met à tourner sur lui-même, en utilisant ses défenses aiguisées comme des faux contre la gorge des chiens ; acculé, il cherche toujours refuge dans un trou de terre ou d'arbre mort. Les pécaris à lèvre blanche, *Shintóri*, sont au contraire des animaux errants, apparaissant toujours à l'improviste, en bandes qui vont de quelques dizaines à plusieurs centaines de bêtes ; leur comportement est imprévisible : tantôt ils se débandent dès qu'on a tué le premier d'entre eux, et deviennent alors des cibles faciles, tantôt ils attaquent sans attendre, mordent, rongent obstinément le tronc de l'arbre sur lequel le chasseur doit grimper au plus vite, s'il ne veut pas être déchiqueté... De ce point de vue, qu'ont-ils donc en commun ?

En venant buter ainsi sur les particularités de l'ontologie ashéninka à partir de questions aussi terre-à-terre que les classifications animales, ce n'est pas seulement le modèle des *folk taxonomies* qui se met à poser problème. C'est aussi cette approche en tant que telle. Ne serait-elle pas une façon subreptice de réintroduire dans l'analyse notre propre ontologie, naturaliste celle-là ?

En tout cas, ce sont bien ses principes fondamentaux qu'on retrouve en filigrane : commun à tous les cerveaux humains, il y aurait un mode de classification dont le « noyau naturel » (*natural core*) se fonderait sur l'aspect morphologique général, c'est-à-dire la solide matière d'une substance corporelle partagée par tous les êtres vivants – tandis qu'ailleurs, à côté, au-dessus, quelque part dans les hautes sphères du « symbolique », se multiplieraient les poétiques élucubrations de l'esprit, c'est-à-dire le royaume des particularismes, qui est propre à l'homme et soumis à l'infinie variation des cultures locales.

L'ontologie ashéninka quant à elle est autre ; elle sous-tend une tout autre relation *quotidienne* à l'animal. Le petit et le grand pécarì y sont des « personnes » fort différentes : pourquoi donc les associerait-on, *a priori*, dans la nomenclature ou dans la pensée ? Un regroupement de type occidental, fondé sur la ressemblance morphologique générale, n'est ici qu'une possibilité parmi bien d'autres qui tout compte fait relève d'un *regard* très particulier : celui qui accorde la priorité aux corps animaux immobiles sur le sol, aux corps morts et livrés sans réserve aux regards, à la manipulation et au dépeçage – au fond, une taxinomie de taxidermistes.

La ou les ethnobotaniques ashéninka ?

Dans le domaine végétal, c'est exactement le même rôle que l'on est bien forcé de reconnaître à l'ontologie animique : elle est commentaire sur les êtres vivants, mais surtout principe organisateur de leur approche quotidienne.

Si l'on aborde la question selon la stricte approche des *folk taxonomies*, on aboutit une fois encore à une position tout à fait intenable : il n'y a pas chez les Ashéninka une seule forme de nomenclature ethnobotanique, il y en a trois. Et il n'est pas question de les lire selon le modèle d'un « noyau central » de type phylogénétique, recoupé par des catégories transversales secondaires : les trois ne se recoupent pas, mais concernent des champs d'espèces bien distincts, que l'on peut situer sur trois cercles à peu près concentriques :

- Au plus loin (par rapport à l'homme et au village), on trouve ce que j'appellerai volontiers les « grands seigneurs de la forêt » : les arbres de plus belle prestance, qui sont souvent aujourd'hui les essences les plus convoitées par les entreprises forestières, et les plantes les plus « fortes », celles dont le chaman apprivoise les « esprits » pour s'en faire des alliés⁵. Comme chez les animaux, chaque espèce reçoit son nom propre, sans aucune adjectivation, sans aucun lien étymologique avec celui des voisines, et sans le moindre terme générique stable.

- Au plus proche, au contraire, on trouve bien sûr les plantes cultivées. Elles aussi ont chacune leur nom propre, mais cette fois chacun de ces taxa est très systématiquement subdivisé, soit par adjectivation classique, soit par composition – ce qui correspond bien entendu à la diversité des cultiva-
vars, dont les horticulteurs ashéninka se montrent très friands.

- Enfin, dans la zone intermédiaire, on trouve les innombrables espèces des jachères et de la forêt moyenne ou profonde, dont presque toutes présentent un intérêt utilitaire, d'après nos relevés ethnobotaniques. Mais cette connaissance (stupéfiante) des usages médicaux ou autres se double d'un extraordinaire travail sur la nomenclature, qui n'est pas exactement un appauvrissement, malgré les premières apparences. Certes, les noms propres se font nettement plus rares, et les termes génériques se mettent à apparaître, avec toutes les connotations d'ignorance ou de désintérêt passager que j'ai déjà signalées à propos des animaux. Mais par ailleurs, cela s'accompagne d'un soudain foisonnement à la fois de polynymie et de polysémie : chaque

5. Notons que dans ce dernier cas, on ne peut plus toujours parler de véritables cercles concentriques, au sens spatial : quelques-unes de ces plantes chamaniques sont cultivées ou semi-cultivées près des maisons. C'est le cas de la *Datura*, parfois de l'ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*), et bien sûr du tabac. Mais à l'exception peut-être du tabac, elles gardent même dans ce cas un très net statut d'invitées extérieures. Le tabac (*shéri*) est la plante « hallucinogène » de tradition la plus ancienne, et c'est sur son nom qu'est forgé celui du chaman, *sheripiári*. L'ayahuasca, *kamarámpi*, mixture de *Banisteriopsis caapi* (le *kamarámpi* proprement dit), de *Psychotria viridis* et parfois de quelques plantes supplémentaires (l'une et les autres récoltées en forêt), s'est entre-temps répandue partout, comme elle l'a fait dans tout l'ouest amazonien. Elle se trouve aujourd'hui au centre du chamanisme ashéninka – qui a d'ailleurs développé des formes assez différentes de celles des voisins immédiats : l'ayahuasca y est prise en commun, au cours de véritables cérémonies de chant collectif (en décalage plutôt qu'à l'unisson), dirigées avec grande souplesse par le chaman. Quant à la *Datura*, elle garde un statut assez exogène et n'est consommée que très occasionnellement.

espèce peut recevoir plusieurs noms, variant selon le contexte⁶, et chaque appellation peut désigner des espèces botaniquement très différentes – dans un chassé-croisé qui joue sur de multiples registres : référents animaux ou météorologiques, maladies ou organes du corps, etc., etc.

Ce qui différencie ces trois cercles plus ou moins concentriques, c'est le traitement que l'on y fait subir aux espèces. Traitement linguistique, on vient de le voir, mais aussi pratique, comme on l'aura déjà pressenti.

Ce serait pourtant une erreur de le lire en termes purement pragmatiques, comme pourrait le faire une ethnobotanique trop exclusivement centrée sur les « catégories d'usage ». Après tout, quasi toutes les espèces végétales, des plus lointaines aux plus proches, sont utilisées d'une façon ou d'une autre, et les frontières sont loin d'être parfaitement nettes entre cueillette, culture et semi-culture – ce qui n'éclaire guère le problème de la triple nomenclature.

Ce qui compte ici, c'est plutôt la *relation* établie avec chaque espèce. Dès que l'on aborde la question sous cet angle, on retrouve trois types de relations, qui correspondent très exactement aux trois formules de nomination :

- Les « grands seigneurs végétaux » ressemblent vraiment beaucoup aux animaux. Non seulement l'art de les nommer obéit aux mêmes règles, mais ils ne s'en différencient pas non plus vraiment sur le plan cosmologique : eux aussi ont été des hommes aux temps mythiques, eux aussi participent du « perspectivisme amazonien », puisque certains au moins se voient et vivent entre eux comme des hommes, ou apparaissent dans les sessions d'ayahuasca sous la vêtue caractéristique qui définit leur *habitus* spécifique – et comme le fait le gibier, ils pourraient même à l'occasion se montrer ou se cacher à celui qui les cherche pour le compte des entreprises forestières. Bref, tout comme les animaux, ce sont des êtres à forte personnalité, autonomes et à l'intentionnalité bien définie, avec qui on peut tout au plus passer une alliance⁷, parfois à ses risques et périls : des espèces comme les plantes chamaniques, par exemple, restent d'abord et avant tout des puissances fort dangereuses.

6. Qui dit polynymie dit choix contextuel, bien entendu. Mais les principes de ces choix sont parfois moins faciles à cerner que lors des associations d'espèces animales. Ici encore, on retrouve des logiques séquentielles, où les critères de nomination qui ont prévalu au début de la séquence tendent à se maintenir. Pourtant, la plupart de ces plantes ont été identifiées une à une le long des lignes de collecte tracées par les botanistes, ce qui ne favorise guère ce genre d'enchaînements. Ceux-ci se multipliaient d'ailleurs dès que les indigènes reprenaient l'initiative, par exemple le long des sentiers où ils désignaient çà et là des plantes librement choisies. Il faut également souligner la visible importance ici de l'histoire personnelle : dans le nom que l'on donne à une plante, ce qui transparait, c'est souvent l'usage privilégié qu'on en a eu ou qu'on en a soi-même.

7. Je suis bien conscient des ambiguïtés potentielles du terme. Mais je ferai comme les Ashéninka eux-mêmes : je laisserai glisser par-dessus le voile d'un prudent brouillard. Les mythes, *lorsque la chose est précisée*, ont tendance à classer les animaux-hommes parmi les beaux-frères : le lien

• Au pôle opposé, les plantes cultivées s'avèrent elles aussi fort humaines. Mais cette fois, le lien de parenté est clair, et clairement expliqué : ce sont des consanguins. C'était évident depuis longtemps pour les plants de manioc, qui sont présentés comme les sœurs du défricheur (Rojas Zolezzi 1994 : 174-175). Mais ce l'est aussi pour le maïs et les palmiers *kíri* (*Guilielma speciosa* / *Bactris gasipaes*, « pupunha » au Brésil, « pijuayo » au Pérou), qui sont quant à eux plutôt ses frères (classificatoires). Et dans leur sillage, ces trois cultigènes semblent entraîner tous les autres. Comme me le disait Warenko, un des chefs de famille d'Alto Bonito :

« Il faut soigner ses champs, bien les désherber, parce que les plants de manioc sont nos sœurs : nous en mangeons, nous sommes faits d'elles. Si on ne désherbe pas, *Pawa* [héros civilisateur / dieu solaire] punit. Elles deviennent tristes et elles s'en vont. Il y a les tiges, tout est normal apparemment, mais il n'y a plus de tubercules, seulement des racines comme celles d'un arbre de la forêt. C'est la même chose pour les bananiers, sous la pelure il n'y a plus rien, c'est tout sec. »

L'abondance de la récolte est affaire ici de douce générosité, c'est-à-dire l'attitude à laquelle on s'attend normalement entre consanguins – du moins si la relation est bien entretenue de part et d'autre.

• Mais dans l'entre-deux, parmi l'innombrable piétaille des plantes utilitaires, ces aspects humains ou personnels qui caractérisaient les deux pôles du proche et du lointain s'estompent au point de presque disparaître. Les véritables noms propres se font rares, et ce sont pour l'essentiel les critères utilitaires, précisément, qui sont ici mobilisés. En pratique, les mots renvoient le plus souvent à autre chose qu'à la plante elle-même. Il peut s'agir tout bonnement de la maladie ou de l'organe à guérir, ou du gibier spécifique dont la plante vous assure la prise. Mais cela peut prendre aussi un tour bien plus analogique : par exemple, les très diverses *opém-peshi*, « feuilles du toucan *opémpe* » (qui a la réputation de former des couples fort stables), servent toutes à des magies de séduction.

[Suite de la note 7] entre animaux et parenté par alliance est classique en Amazonie. Mais dans la vie quotidienne, on préfère être beaucoup moins précis. C'est qu'en pratique, cela soulèverait vite des problèmes insolubles : on va par exemple souvent chasser avec un parent par alliance, et les beaux-frères des uns ne sont évidemment pas ceux des autres. Il reste pourtant une solution, élégante et bien dans la ligne du « perspectivisme amazonien » : voir dans chaque espèce animale des beaux-frères potentiels, mais d'une autre ethnie. C'est ainsi que sur l'Ucayali et à la frontière brésilienne, le singe-hurler, *Shenóntse*, est dans les mythes mais aussi dans une série de plaisanteries et jeux de mots quotidiens, un beau-frère emblématique – et en fait, une métaphore aussi des Blancs, vaincus, humiliés et moqués, après leurs violences historiques contre les hommes et les femmes ashéninka. Or, toutes les espèces animales, ainsi que les « grands seigneurs végétaux », constituent ainsi des « peuples », humains à leurs propres yeux, et caractérisés par leurs vêtements et parures distinctives...

Retenons enfin un trait tout à fait significatif : même dans les cas qui relèvent le plus nettement de l'analogie, les relations se fondent bien plus sur le jeu des intentionnalités que sur la contiguïté des substances ou des formes matérielles. Aucune des « feuilles-toucan », par exemple, n'entretient le moindre lien matériel avec l'animal éponyme. Le toucan ne s'en nourrit pas, ne s'en approche pas, aucun détail anatomique, aucune odeur ou couleur commune ne suggère le moindre rapprochement formel. Le lien analogique ne semble s'appuyer que sur l'immatérielle reconnaissance d'une intentionnalité commune : la fidélité du toucan habite aussi les « plantes du toucan », mais cette « évidence » n'est perceptible que dans leur effet curatif.

Dans l'univers ashéninka des rapports avec les autres êtres vivants, l'intentionnalité et la relation ont préséance sur la matière, et tout semble lu sous cet angle. C'est le cas par exemple du savoir chamanique. Nos relevés ethnobotaniques en ont fait la preuve chiffrée : le chamane n'est pas nécessairement bon botaniste, loin de là – il peut même être de ceux qui en forêt identifient le plus mal la forme et la présence matérielle des plantes médicinales. Mais c'est bien lui qui a établi la relation la plus forte avec leur énergie curative, et cela, personne n'aurait l'idée de le lui contester : « il sait ».

Dans la forêt toujours, d'un point de vue strictement technique, rien ne distingue apparemment un jeune chasseur d'un homme plus expérimenté. Il connaît déjà à fond les gîtes et les mœurs du gibier, imite ses cris à la perfection, va tout aussi loin que son aîné. La seule différence visible, c'est qu'il se montre beaucoup plus opportuniste, et chasse tout ce qu'il rencontre. L'homme vraiment expérimenté, quant à lui, recherche un gibier précis, tout en restant toujours très attentif à la moindre présence, au moindre cri, à la moindre trace des autres animaux, *qu'il ne chassera pas le jour même*. Il sait qu'il peut se permettre d'attendre : d'une manière ou d'une autre, le contact a été établi, et l'animal ne disparaîtra donc pas.

Cette approche en termes de relation et d'intentionnalité est même perceptible dans des contextes aussi physiologiques à première vue que les contrepoisons. La première chose à faire, lorsqu'on a été mordu par un serpent, ce n'est pas d'aller se faire soigner au village, ni même de chercher en hâte une des innombrables plantes « contre les serpents » : le remède resterait sans effet, tout Ashéninka vous le dira. Le plus urgent, le plus indispensable, c'est au contraire de tuer au plus vite le serpent qui vous a mordu – de tuer la *volonté* qui cherchait à vous faire mourir.

Tout ceci nous mène à un dernier point, sans doute le plus riche en développements futurs. Il est assez évident que chez les Ashéninka, nomenclature et modes de classification tirent leurs principes organisateurs de l'ontologie animique, plutôt que d'une prétendue tendance universelle à privilégier l'ordre phylogénétique. Mais s'agit-il là d'un simple réaménagement conceptuel, si bien inculqué aux enfants qu'il en devient le cadre de pensée immédiat en ce domaine (en d'autres termes, une norme), ou bien d'autre chose ? Quel modèle proposer pour interpréter un tel rapport entre culture et cognition ?

Le problème, c'est que sur le plan théorique, nous sommes en fin de compte assez démunis pour aborder la question du savoir et de sa transmission. On pourrait être tenté de lire ce qui précède comme la nième résurgence des vieux démons culturalistes. Or il ne s'agit pas du tout de cela. D'autres aspects de notre recherche (la mienne, et celle des autres collaborateurs du projet) confirment une fois de plus, si besoin en était, que les cultures sont soumises à une profonde diversité interne et à un changement incessant, qu'elles ne sont pas des entités substantialisables mais plutôt des champs aux contours flous (malgré certains effets de clôture, qui semblent liés surtout à la sphère du politique), et que leur plasticité et leur dynamisme ne peuvent guère être éclairés par les vieilles théories du culturalisme, du diffusionnisme ou de l'acculturation.

Mais cela étant dit, le problème demeure entier, ou presque. Nous sommes bien forcés de constater qu'à certains endroits du champ culturel universel, des « traits » caractéristiques s'accumulent plus qu'ailleurs, qu'ils s'articulent visiblement à d'autres, et qu'ils semblent se maintenir sur des périodes longues. C'est d'abord un fait d'ordre statistique : les classifications zoologiques ashéninka par exemple ne diffèrent pas toutes des nôtres (et vice-versa), mais elles le font dans des proportions malgré tout fort significatives – significatives de ce que certains mécanismes particuliers sont sans doute à l'œuvre, et ce sont précisément ces mécanismes *spécifiques* que nous devrions nous attacher à comprendre.

Or, à la suite des critiques contre les excès du diffusionnisme et du culturalisme sont bien nés de nombreux modèles théoriques alternatifs, issus les uns après les autres de ceux des sciences naturelles, mais leur pouvoir d'explication se révèle assez mince, en fin de compte. Peut-être est-ce dû au fait que ces théories restent souvent prisonnières du désir d'aboutir à une description universelle des mécanismes culturels, et ont donc tendance à traiter les données en simples exemples illustratifs, plutôt que de se coller plus franchement avec toute l'épaisseur des terrains ethnographiques particuliers ?

Quelques-uns semblent pourtant plus fertiles que d'autres, notamment le programme « d'épidémiologie des idées » proposé par Dan Sperber (1996). S'il n'évite pas une « conception atomiste de l'activité mentale », ni une relative réification des représentations ainsi isolées (Lenclud 1998), au moins il ne fait pas l'impasse sur une approche des croyances en tant que phénomènes proprement culturels, ni sur le lien entre les êtres humains (individuels et sociaux) et leurs représentations mentales, comme le font d'autres modèles se réclamant eux aussi d'un évolutionnisme « darwinien ».

Ce qui me gêne, ce seraient plutôt ses *a priori* universalistes, et le parti pris méthodologique qui leur est lié. Comme bien d'autres modèles qui se réfèrent à la biologie et au darwinisme, l'approche « épidémiologique » laisse surtout sur l'impression qu'entre l'individuel et l'universel il n'y a rien, sinon un espace culturel ou cognitif fondamentalement indifférencié, justiciable seulement d'un traitement statistique généralisé dont on ne voit guère où et comment il pourrait commencer, tant il prétend embrasser large (l'accumulation d'*exempla* ponctuels n'y change évidemment rien)⁸.

Or, une fois de plus, comme dans le cas des classifications taxinomiques, lorsqu'on analyse les croyances ashéninka *avec les outils mêmes* des tenants de l'approche « épidémiologique », les lignes de partage entre universalisme cognitif et élaborations culturelles particulières se brouillent de façon déconcertante.

Reprenons le cas des plants de manioc perçus comme les sœurs de l'horticulteur. Là encore, cela n'a rien d'exceptionnel en Amazonie, où l'on sait qu'il existe une tendance assez générale à ranger les végétaux du côté des parents consanguins, et les animaux du côté des affins.

Mais ce qui est plus significatif, c'est le détail des commentaires ashéninka à ce propos :

« Il faut soigner ses champs, bien les désherber, parce que les plants de manioc sont nos sœurs : nous en mangeons, nous sommes faits d'elles. Si on ne désherbe pas, Pawa punit. Elles deviennent tristes et elles s'en vont... »

Il faut d'abord prendre la mesure exacte du ton sur lequel on fait ce genre de commentaires. C'est le plus naturel qui soit, du moins lorsque l'ethnologue a réussi à ne plus laisser percer le moindre étonnement sur le sujet. Les « sœurs Manioc » ashéninka appartiennent tout simplement au quotidien le plus plat : rien n'est plus fastidieux que ce sarclage perpétuel, rien n'est plus routinier que ce manioc de toutes les bières et de tous les repas.

8. À quelques exceptions près, comme chez Scott Atran (2003). Mais l'apport le plus stimulant de son article ne se trouve-t-il pas dans l'interprétation des relations concrètes entre les Itza', les Q'eqchi', les Ladinos et leurs savoirs respectifs, plutôt que dans le plaidoyer, finalement assez général, en faveur de l'approche « épidémiologique » – dont les postulats méthodologiques en sortent d'ailleurs quelque peu nuancés ?

Il faut ensuite analyser comment s'articulent les différents registres de ce discours. Comme outil d'approche des phénomènes de croyance, les propositions avancées par Pascal Boyer dans *La Religion comme phénomène naturel* (1997) sont à coup sûr fort stimulantes. Mais, si on les applique au cas ashéninka, on a aussitôt l'étrange impression de se trouver en pays à la fois connu et inconnu.

Comme on le sait, pour Pascal Boyer, l'origine des processus de réélaboration individuelle des croyances religieuses, et donc leur force de conviction, leurs variations de détail et leur convergence globale au sein d'une même culture, doivent être attribuées à l'articulation d'un double processus : d'une part, l'élaboration et la diffusion de « théories explicites » bizarres, qui contredisent l'expérience directe et « naturelle », et par là même impressionnent les esprits et les mémoires, mais restent elles-mêmes peu glosées ; et d'autre part, un substrat aveugle et non culturel (parce qu'il relève des modules cognitifs d'un esprit humain universel), qui produit les attentes intuitives implicites dont sont tirées « tout naturellement » la plupart des innombrables inférences conjoncturelles et individuelles à propos de ces êtres ou phénomènes « bizarres », qui voient ainsi leur réalité complétée, détaillée, installée dans la quotidienneté – bref, à la fois construite et légitimée.

On peut fort bien jauger les « sœurs Manioc » ashéninka à l'aune de cette approche. La « théorie explicite » étrange (« les Kaníri sont nos sœurs ») en tant que telle ne fait l'objet que d'une glose qui très vite tourne court (sur le thème prévisible de la consubstantialité : « nous en mangeons, nous sommes faits d'elles » – mi-paraphrase ashéninka, mi-traduction lénifiante), ce qui est tout à fait dans l'idée de Boyer. Mais des inférences beaucoup plus souples et « naturelles » sont développées à propos de leur comportement et de ses conséquences pratiques (« Il faut bien les traiter, bien nettoyer les jardins, sinon... etc., etc. »). Ces inférences trouvent sans conteste leur source dans une « attente intuitive » (implicite, évidente et inaperçue) bien précise : la psychologie des... tiges de manioc.

En comparaison, l'exemple africain avec lequel Pascal Boyer illustre et sous-tend ses propositions est mille fois plus proche de nous. Les fantômes *bekong* des Fang du Cameroun, après tout, ont été des hommes, morts depuis peu, et il ne nous est pas plus difficile de leur attribuer une psychologie humaine qu'à nos propres saints miraculeux du catholicisme. L'étrangeté surnaturelle apparaît là plus en aval : dans la visibilité/invisibilité, le corps immatériel ou les déplacements extraordinairement rapides des *bekong* (1997 : 138-140), ou dans l'efficacité thérapeutique des présences immatérielles de nos saints patrons, ou de leurs statues de bois peint. Mais que faire de l'incontestable et fondamentale humanité du maïs ou du manioc, qui visiblement ne pose aucun problème à mes interlocuteurs ashéninka ?

Il est vrai que par la suite, Pascal Boyer a ajouté à ses exemples des croyances fondées sur une psychologie des végétaux ou de l'inanimé (2003 : 79-80), et que les dessins animés nous ont habitués à personnifier des animaux, mais aussi des plantes ou même des objets comme les voitures : il suffit d'un bon dessinateur qui leur *ajoute* quelques traits *physiques* caractéristiques de l'humain – en général, les yeux et la bouche.

Mais malgré les apparences, c'est exactement l'inverse du regard ashéninka. Dans nos dessins animés, les yeux et la bouche ajoutés aux arbres ou aux jouets reviennent en fait à une *humanisation* partielle et graduelle d'un *corps* resté pour l'essentiel végétal ou mécanique. Chez les Ashéninka, au contraire, le corps animal ou végétal ne subit aucune anthropomorphisation graduelle. Pour en percevoir l'humanité, c'est l'homme qui doit, d'un brusque saut ontologique, *sortir* de son propre corps pour emprunter un instant le regard de l'*Autre* – par le rêve, la prise d'hallucinogènes ou la transe chamanique : il s'agit d'une « animalisation » ou d'une « végétalisation » passagère (et dangereuse !) d'un *regard* d'homme, qui doit pour y arriver prendre le risque de *cesser* d'être humain.

La différence semble relever d'une opposition irréductible entre ontologie naturaliste et ontologie animique. Nous, nous intégrons par exemple sans trop de peine l'idée des « esprits visiteurs » ashéninka lors des sessions d'ayahuasca – au prix d'une petite réinterprétation en termes d'essence immatérielle, qui n'est en réalité qu'un malentendu. En revanche, en bons adeptes de l'ontologie naturaliste, c'est la question de la matérialité qui nous pose un réel problème, si nous ne pouvons pas lui « donner corps » (humain, bien sûr) : ces « sœurs Manioc » et ces « frères Maïs », cela fait vraiment beaucoup de monde dans une aussi mince tige de légume !

Un Ashéninka, en revanche, n'éprouve aucune hésitation quant au caractère humain de ses « sœurs Manioc » : le corps est d'abord affaire d'intentionnalité, et toutes les sœurs n'ont pas des bras et des jambes, voilà tout. Rien de plus familier à ses yeux, d'ailleurs : il les voit et les côtoie tous les jours. Mais c'est sans conteste une *énergie humaine* qui les habite. Et ce n'est qu'à partir de là, sur ce fondement *intuitif* (et aveugle, bien sûr) que commence le cycle des inférences : cette énergie est bienveillante, « consanguine » : la panse pleine, pourquoi en douterait-il ? Il faut donc bien traiter ces parents-là, sinon, déçus, ils s'en iront, il y a un mythe qui le raconte, les bananes s'en vont aussi, etc...

Il existe là quelque chose de bien plus fondamental qu'une banale divergence d'interprétation. Il ne s'agit pas ici d'interpréter différemment la même chose, mais au contraire d'*inférer de la même façon sur des bases distinctes*. De part et d'autre, il y a distinction (et traitement différent) entre ce qui relève de « l'attente intuitive » et ce qui relève de « l'inférence explicite ». La vraie

divergence concerne le champ d'application exact de chacune : autrement dit, à peine dépassé le stade du premier codage de la donnée sensorielle brute, un Ashéninka (adulte) et moi *nous ne voyons plus la même chose*, au sens le plus strict et le plus littéral des termes.

Vers un cerveau modulaire universel et culturellement déterminé ?

Sommes-nous vraiment condamnés à osciller sans rémission entre la tentation culturaliste et la tentation cognitiviste, entre une substantialisation des cultures que l'on n'arriverait à cerner qu'en y projetant modèles normatifs et clôtures *a priori*, et une indifférenciation générale qui exclut d'avance tout ce qui n'est pas universalisme de principe, et lecture statistique comme seule mise en forme de l'atomisme individuel ?

« Ontologie animique » et « ontologie naturaliste » ne sont bien sûr que des artefacts conceptuels, mais ils sont fort utiles pour rendre compte à la fois d'une certaine régularité statistique et d'une certaine cohérence dans les croyances locales. Plutôt que de les traiter comme une typologie, je préfère m'interroger sur la façon dont, dans un champ culturel déterminé (ce qui n'implique, répétons-le, ni homogénéité, ni stabilité, ni limites bien tranchées), ils s'articulent à d'autres aspects du cognitif et des pratiques.

De ces articulations, on ne remarque d'habitude que les deux pôles extrêmes : les modules cérébraux de codage perceptif, domaine de l'automatisme inconscient et de la matière neuronale, et l'infinie variété des croyances explicites, domaine de l'esprit, du discursif et de la pleine conscience. Le tout cognitif et le tout culturel, en quelque sorte.

Cependant, la coupure que l'on opère ainsi entre l'inné et l'acquis ne reflète guère la réalité des apprentissages. C'est avant tout sous l'effet d'une « action pédagogique diffuse », qui n'est souvent ni explicite ni parfaitement consciente, que « les enfants acquièrent leur savoir et leur compétence culturelle : en filtrant les connaissances dont l'appropriation leur est proposée, selon des attentes, des motivations et des préférences délimitées par ces noyaux cognitifs spécialisés et en les “travaillant”, c'est-à-dire en les reconstruisant ou, mieux, en les réinventant » (Lenclud 2003).

L'autre aspect à considérer, c'est bien sûr l'ampleur de diffusion d'une croyance ou d'une représentation. Les discours sont toujours des faits individuels, mais ils présentent d'évidentes convergences et il est très possible d'en évaluer à chaque fois l'échelle et la densité : c'est avant tout une question de nombre d'informateurs. S'il est suffisant, on peut prendre les variations individuelles comme matériau de base pour l'analyse, plutôt que de les voir comme des déviations par rapport à un modèle stable.

Travailler sur cette double base permet sans doute d'évacuer un certain nombre de vieux démons. Tout d'abord, c'est admettre ce que montrent les données empiriques : les phénomènes d'imitation, les modèles et les normes peuvent parfaitement cohabiter avec des processus d'inférences plus ou moins conscientes, qui peuvent entrer en jeu à des degrés de réflexivité très variables. Ensuite, c'est reconnaître deux autres évidences empiriques, qui elles non plus n'ont rien de contradictoire, en réalité : l'existence des variations individuelles, et celle de cadres, ou mieux, de jeux ou systèmes de cadres conceptuels qui, à des échelles et à des degrés divers, orientent les choix individuels. Enfin et surtout, cela évacue aussi bien le modèle global de type culturaliste que le modèle atomiste de type statistique : les questions se posent tout naturellement en termes de phénomènes d'échelle, de concordance et d'articulation entre diverses représentations ou faisceaux de représentations, ou de passage d'un degré de réflexivité à l'autre.

Vu sous cet angle, le système des croyances et pratiques ashéninka soulève quelques questions assez inattendues. On pourrait s'attendre à ce que les constructions symboliques les plus étranges (les plus « culturelles ») soient aussi les plus locales, et surtout les moins étroitement liées aux modules cognitifs innés. C'est pourtant dans son articulation avec les aspects les moins conscients que l'ontologie ashéninka s'avère la plus troublante. Dans la région, les croyances sur lesquelles cette ontologie repose comptent à la fois parmi les plus explicites et les plus largement répandues (dans tous les sens du terme), et parmi les plus incompatibles avec les nôtres. Mais il se trouve qu'elles présentent aussi un lien particulièrement fort, par sa fréquence et sa cohérence, avec ce que l'on peut saisir des processus de perception élémentaire de la plante ou de l'animal, automatiques, inconscients, et sans doute fondés sur des modules cérébraux que d'habitude on considère universels, mais qui ici ne semblent pas l'être. On comprendra qu'il devient alors difficile de s'en tenir à l'idée d'un simple partage entre l'inné et l'acquis, ou entre le cognitif et le culturel.

L'idée des modules perceptifs communs à tous les cerveaux humains est aujourd'hui tombée dans le domaine public, et les anthropologues cognitivistes s'en réclament comme bien d'autres. Le problème, c'est que de ce substrat (matériel) commun, on a tendance à inférer la parfaite universalité de leur fonctionnement, et des « attentes intuitives » qu'ils suscitent. Mes données empiriques m'incitent à croire que c'est sans doute aller un peu vite en besogne.

On souligne volontiers que « dès l'âge de quatre ans » ou « dès l'âge de six ans », tel ou tel automatisme perceptif est en place. Fort bien. Mais que se passe-t-il avant l'âge de quatre ou de six ans ? *Tous* les psychologues cognitivistes précisent qu'il s'agit là de processus lents et complexes.

Depuis quand les processus lents et complexes excluent-ils *a priori* la diversité des résultats ? Et – à moins de prétendre que jusqu'à quatre ou six ans, l'enfant n'est encore qu'un être strictement biologique – pourquoi refuser d'avance toute dimension culturelle à cette éventuelle diversité ?

En bonne méthode, il devrait suffire d'un seul contre-exemple comme celui des Ashéninka pour reprendre tout le dossier d'un trait considéré comme « universel ». Est-il absurde d'imaginer que les modules perceptifs pourraient avoir un potentiel au départ beaucoup plus large et plus indéfini que l'interprétation univoque qu'on en donne d'habitude, et que leur articulation et leur mise en œuvre aboutissent à des « attentes intuitives » bien plus diverses qu'on ne l'a dit jusqu'ici ? Nous avons tous pu entendre un (très jeune) enfant de chez nous expliquer que les feuilles qui tombent en automne remontent ensuite dans l'arbre, auprès de leur maman – puis se faire corriger par un adulte... Mais la réaction en milieu amazonien serait-elle exactement la même ? La question concerne autant les psychologues cognitivistes que les anthropologues.

Les hypothèses et interprétations présentées ici se fondent sur un cas d'espèce. On aura pourtant reconnu au passage bien des données familières à l'ethnologie panamazonienne. Les Ashéninka de l'Ucayali y font montre de quelques particularités, sans doute, mais moins dans les processus et principes de base que dans la radicalité de certains de leurs procédés, comme l'extrême atomisation de leur nomenclature zoologique, qui les place sur ce point précis aux antipodes des Tupi-Guarani, par exemple.

Pour le reste, ils partagent avec les peuples voisins un fonds commun fait tout autant d'idées directrices (l'ontologie animique, le perspectivisme, l'assimilation de [certains] végétaux à des parents consanguins...) que d'attitudes et de pratiques quotidiennes (les classements selon des critères multiples, le savoir chamanique qui ne coïncide guère avec les connaissances purement floristiques, le type d'acquis qui distingue le jeune chasseur du chasseur expérimenté...).

De ce fait, ils posent évidemment question. Le dossier des *folk taxonomies* me semble sûrement à reprendre, en tout ou en partie, sur une base ethnographique plus large. Si des nomenclatures comme celles des Tupi-Guarani paraissent y conduire tout naturellement, d'autres pourraient bien être le résultat d'effets en grande partie induits par les méthodes de recherche : des procédures de test qui se fondent sur des images plates, sans arrière-plan et forcément immobiles des espèces vivantes (et qui plus est, destinées à des informateurs familiarisés avec les références du cadre scolaire, *semiliterate* selon Berlin, Breedlove & Raven [1974 : 61]), créent

un contexte qui se situe d'emblée sur le registre de la ressemblance morphologique générale. On a vu qu'elle était bien chez les Ashéninka une potentialité parmi d'autres. On a vu aussi qu'on ne pouvait guère lui accorder un statut d'universel de l'esprit humain.

Mais au-delà, c'est sans doute une question bien plus fondamentale qui se profile. Notre façon de partir à la chasse aux universaux paraît étroitement liée à notre propre ontologie naturaliste. C'est inscrits dans la matière, dans la substance commune à tous les êtres vivants, que nous les recherchons – le reste n'étant souvent à nos yeux que superstructures, fioritures poétiques, fascinantes par leur diversité, certes, mais sans grand lien avec la base matérielle commune. C'est là le regard de l'école des *folk taxonomies* sur les cosmologies indigènes, mais aussi celui de l'actuelle anthropologie cognitive sur les croyances locales.

Or, les Ashéninka nous invitent sur une tout autre voie, qu'il vaudrait sans doute la peine d'explorer encore ailleurs, et sur d'autres registres. L'analyse de leurs classifications animales et végétales, puis celle de leurs croyances semblent indiquer, par comparaison avec les nôtres, que leur ontologie animique retravaille les perceptions à un niveau très élémentaire, celui des « attentes intuitives », qui ne semblent pas œuvrer au hasard dans un espace biologique ou social indifférencié.

On pourrait protester, argumenter que ces « attentes intuitives », selon la plupart des psychologues cognitivistes, sont strictement déterminées par les modules perceptifs universels du cerveau humain. Mais une base matérielle commune est-elle réellement incompatible avec l'idée d'un certain remodelage culturel ? Il y aurait là tout un programme de recherche, bien sûr, et un programme de recherche où – une fois n'est pas coutume – ce serait à l'anthropologie de poser des questions de fond aux sciences naturelles.

EREA (Équipe de recherche en ethnologie amérindienne), Villejuif,
Université libre de Bruxelles
Marc.Lenaerts@ulb.ac.be

MOTS CLÉS/KEYWORDS: ontologie animique/*animistic ontology* – ethnosciences/*ethnoscience* – anthropologie cognitive/*cognitive sciences* – modules cognitifs/*cognitive modules* – universalisme/*universalism* – Ashéninka.

Atran, Scott

2003 « Théorie cognitive de la culture : une alternative évolutionniste à la sociobiologie et à la sélection collective », *L'Homme* 166 : 107-144.

Berlin, Brent, Dennis E. Breedlove
& Peter H. Raven

1974 *Principles of Tzeltal Plant Classification : An Introduction to the Botanical Ethnography of a Mayan-Speaking People of Highland Chiapas*. New York, Academic Press.

Berlin, Brent

1976 « The Concept of Rank in Ethnobiological Classification : Some Evidence from Aguaruna Folk Botany », *American Ethnologist* 3 : 381-399.

Boster, James S., Brent Berlin & John O'Neill

1986 « The Correspondence of Jivaroan to Scientific Ornithology », *American Anthropologist* 88 : 569-583.

Boyer, Pascal

1997 *La Religion comme phénomène naturel*. Paris, Bayard. [Éd. orig. : *The Naturalness of Religious Ideas*. Berkeley, University of California Press, 1994.]

2003 *Et l'homme créa les dieux*. Paris, Gallimard (« Folio : essais »).

Descola, Philippe

1986 *La Nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme.

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

Descola, Philippe & Gísli Pálsson, eds

1996 *Nature and Society : Anthropological Perspectives*. London, Routledge.

Hunn, Eugene S.

1982 « The Utilitarian Factor in Folk Biological Classification », *American Anthropologist* 84 : 830-847.

Kitaka Mendes, Margarete & Moisés Piyāko

1996 *Animais*. Documentos ashéninka, dactyl., 208 p.

Lenaerts, Marc

2004 *Anthropologie des Indiens Ashéninka d'Amazonie : nos sœurs Manioc et l'étranger Jaguar*. Paris, L'Harmattan.

Lenclud, Gérard

1998 « La culture s'attrape-t-elle ? Remarques sur l'idée de contagion des idées », *Communications* 66 : 165-183.

2003 « Apprentissage culturel et nature humaine », *Terrain* 40 : *Enfant et apprentissage* : 5-20.

Medin, Douglas L. & Scott Atran, eds

1999 *Folkbiology*. Cambridge MA, MIT Press.

Randall, Robert R.

1976 « How Tall is a Taxonomic Tree ? Some Evidence of Dwarfism », *American Ethnologist* 3 : 543-553.

Rojas Zolezzi, Enrique

1994 *Los Ashaninka, un pueblo tras el bosque*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Sperber, Dan

1996 *La Contagion des idées*. Paris, Odile Jacob.

Viveiros de Castro, Eduardo

1996 « Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio », *Mana* 2 (2) : 115-144.

2001 « Gut Feelings About Amazonia : Potential Affinity and the Construction of Sociality », in Laura Rival & Neil Whitehead, eds, *Beyond the Visible and the Material : The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*. Oxford, Oxford University Press : 19-43.

Marc Lenaerts, *Ontologie animique, ethnosciences et universalisme cognitif: le regard ashéninka*. — Loin d'être un universel de l'esprit humain, les *folk taxonomies* botaniques et zoologiques classiques, fondées sur la morphologie générale et organisées en arborescence, pourraient bien ne relever que d'un simple choix contextuel, dans l'Amérique des basses terres. Dans leurs discours et leurs pratiques, les Ashéninka de l'Ucayali par exemple (Arawak subandins) ne leur accordent aucune préséance sur d'autres modes de regroupement, habituellement négligés ou relégués au second plan par les ethnosciences traditionnelles. À l'analyse, cette attitude se révèle parfaitement cohérente avec leur ontologie animique, qui s'avère ainsi bien plus fondamentale qu'un simple discours cosmologique : non seulement elle informe toute l'organisation la plus quotidienne du vivant, mais elle semble même modeler des habitudes perceptives irréductibles aux nôtres – à tel point que dans l'hypothèse d'un esprit humain modulaire universel, il faut sans doute s'interroger aussi sur la possibilité d'une réorientation culturelle de certains modules cognitifs.

Marc Lenaerts, *Animistic Ontology, Ethnoscience and Cognitive Universalism: Asheninka Perceptions*. — Far from being a universal of the human mind, classical botanical and zoological folk taxonomies, which are based on general morphology and organized in a tree diagram, might be nothing more than a simple contextual choice in lowland South America. In words and deeds, the Ucayali Asheninka (Arawak) do not give priority to such taxonomies over other groupings, which the traditional ethnosciences usually overlook or see as being of secondary importance. When analyzed, this attitude turns out to be fully coherent with their animistic ontology, which is a more fundamental value than a mere cosmological discourse. It not only permeates all of the everyday organization of living beings, but it also seems to shape habits of perception, which cannot be reduced to our own. This is so true that, under the hypothesis of the universality of a modular human mind, we must inquire into the possibility of culture reorienting certain cognitive modules.