

Dossier

Introduction

Action rituelle, mythe, figuration : L'imbrication des processus vitaux et des processus techniques en Mésomérique et dans les basses terres d'Amérique du Sud¹

Introduction – Ritual action, myth, figuration: intertwining vital and technical processes in Mesoamerica and in Lowland South America

Perig Pitrou

CNRS, Laboratoire d'Anthropologie Sociale, Paris, France
perig.pitrou@college-de-france.fr

RÉSUMÉ : Bien que les travaux consacrés à l'animisme aient apporté des éclairages fondamentaux pour la compréhension des sociétés amérindiennes, ils n'ont pas toujours mis en évidence la complexité des théories de la vie que ces sociétés ont élaborées. Indépendamment de leur animation, les êtres vivants se caractérisent par la diversité des processus vitaux – tels que, par exemple, la reproduction, la régénération, la sénescence ou les interactions avec l'environnement – que les humains observent et cherchent à expliquer. Dans le cadre d'une anthropologie de la vie, qui étudie les variations de ces systèmes explicatifs, dans le temps et dans l'espace, les textes réunis dans ce dossier proposent un aperçu des conceptions de la vie que l'on peut rencontrer en Mésomérique et dans les basses terres d'Amérique du Sud. En prenant pour objet d'étude la mythologie, la figuration ou l'action rituelle, un des enjeux est d'explorer les modalités de l'imbrication entre les processus vitaux et les processus techniques.

MOTS CLÉS : Anthropologie de la vie, processus vitaux, processus techniques, Mésoamérique, basses terres d'Amérique du Sud.

Alors que la distinction entre « être vivant » et « artefact » occupe une place centrale dans les ontologies naturalistes, les données ethnographiques recueillies dans les sociétés non-occidentales, en particulier parmi les populations amérindiennes, révèlent la porosité des limites entre ces deux catégories. Sur cette question, on pense immédiatement aux nombreuses descriptions relatant comment des artefacts quotidiens ou rituels – par exemple des ustensiles de cuisine, des ornements, des couteaux, des instruments de musique – sont traités comme des êtres animés, avec qui les humains parlent et interagissent comme s'ils possédaient une intentionnalité et dont ils prennent parfois soin en les nourrissant, à moins que, au contraire, ces objets ne se comportent comme des prédateurs menaçant de manger les humains. Il est alors courant d'affirmer que ces objets sont perçus comme des êtres vivants, de telle sorte que le partage ontologique instauré par la distinction aristotélicienne entre *technè* et *phusis* tend à s'estomper. En vérité, une telle assertion apparaît trop schématique pour saisir la complexité des inférences impliquées dans ce genre de relation aux artefacts. D'une part, parce que, chez le Stagirite, cette distinction est moins forte qu'on le pense : le geste technique, à un certain niveau, est conçu comme une reprise du mouvement naturel. Par conséquent, il s'avère judicieux de chercher à penser la ou les continuité(s) entre les processus techniques et les processus vitaux – je reviens sur ce point plus loin. D'autre part, en se plaçant dans une perspective anthropologique plus générale que celle de la philosophie grecque, cette affirmation tend à confondre le fait d'être vivant et celui d'être animé, deux phénomènes proches mais qui, en toute rigueur, sont irréductibles l'un à l'autre. En effet, l'animation décrit la capacité d'un être à se mouvoir par lui-même et à interagir avec un environnement, souvent du fait de la présence d'entités animiques qui, en lui, sont des éléments moteurs grâce auxquels cet être entretient un rapport dynamique et actif au monde. Dans les univers animistes, l'animation renvoie encore plus précisément à l'imputation d'une intentionnalité et d'une capacité d'interlocution à des artefacts, des animaux et des végétaux, avec lesquels les humains entretiennent une multitude de relations socialement organisées. Qu'elle soit envisagée sous

l'angle matériel ou spirituel – à partir de l'intériorité ou de la physicalité, pourrait-on dire en reprenant le vocabulaire de Descola (2005) –, l'animation est incontestablement une des manifestations les plus caractéristiques de la présence de la vitalité chez un être. Mais elle n'est pas la seule et, à trop l'oublier, les travaux contemporains sur l'animisme – dont l'importance pour le développement de l'anthropologie contemporaine n'est plus à prouver – ont parfois eu tendance à donner une vision réductrice des théories de la vie qui prévalent dans les populations non-occidentales.

Vivre et être animé ne sont pas synonymes. Outre l'animation, un être vivant se caractérise par une variété de processus que tous les humains perçoivent dans leur environnement ou dans leur propre corps : la croissance, la régénération, la reproduction, la sénescence, les interactions avec l'environnement (digestion, respiration) pour ne mentionner que quelques exemples. Plutôt que de parler de « la » vie, comme si l'on avait affaire à un phénomène unitaire, il se révèle plus rigoureux et plus fécond d'étudier la multiplicité des processus vitaux. C'est d'autant plus indispensable qu'il existe une variation, dans le temps et dans l'espace, des inférences que les différents peuples du monde mobilisent pour rendre intelligibles ces processus. En déclarant connaître ce qu'*est* la vie, des auteurs tels qu'Ingold (« la vie comme mouvement », 2011) ou Kohn (« *life is a sign process* » 2013), pourtant excellents ethnographes par ailleurs, se placent dans une position ambiguë, pour ne pas dire contradictoire, par rapport aux savoirs autochtones : quel intérêt y a-t-il à mener des enquêtes ethnographiques si l'on dispose déjà d'une définition universelle ? Avant de faire un saut aussi brusque vers l'universel, il semble plus prudent de commencer par inspecter la multiplicité des théories de la vie, en y intégrant d'ailleurs les définitions produites par les sciences occidentales qui sont loin d'être d'accord entre elles sur cette question (Helmreich 2011). Gílsi Pálsson (Ingold & Pálsson 2013 : 242-243) souligne qu'au lieu de reprendre mécaniquement des expressions devenues toutes faites – « *life itself* » (Rose 2006), « *bare life* » (Agamben 1997) –, l'anthropologie devrait affiner ses catégories d'analyse, en étudiant « *life as such* » (Fassin 2009) sans oublier la distinction de Canguilhem (1951) entre « le vivant » et « le vécu ». J'irai plus loin, en affirmant qu'il convient de faire le départ entre « le vivant » – la pluralité des processus vitaux se manifestant dans une variété d'êtres – et « la vie », entendue comme un ensemble de causes produisant cette profusion phénoménale.

Éléments pour la mise au jour d'une théorie de la vie : le cas des Mixe du Mexique

La décision d'étudier les processus vitaux en distinguant de la sorte la vie et le vivant trouve son origine dans une enquête ethnographique de longue durée (deux ans et demi) que je réalise depuis 2005 dans des communautés villageoises paysannes des Mixe, un groupe amérindien d'environ 130 000 locuteurs qui vivent dans l'État de Oaxaca au Mexique. Comme je l'ai expliqué ailleurs (Pitrou 2012, 2015, 2016), les habitants de ces villages ont l'habitude de réaliser des dépôts cérémoniels accompagnés de sacrifices de volailles dans des contextes agricoles, thérapeutiques, politiques ou en lien avec le cycle de vie (naissance, mariage, enterrement). Après avoir retranscrit, puis traduit en espagnol et en français plusieurs dizaines de prières énoncées en langue mixe, il est apparu que c'est souvent à une entité appelée « Celui qui fait vivre » (*yikjujyky'ajtpi*) que les Mixe demandent de l'aide. La décomposition du terme (*yik-* causatif ; *jujyky'ajt* « être vivant » ; *-pi* personnificateur) m'a incité à opérer une distinction entre le fait d'« être vivant » et celui de « faire vivre ». La capacité de cet être à produire un tel effet invite à formuler des questions concernant son agentivité. Est-ce qu'il exécute les mêmes actions, ou séquences d'actions, pour produire la vitalité chez tous les êtres vivants ? Ou plutôt, existe-t-il une spécialisation de ses interventions, selon les êtres sur lesquels il exerce une action (animaux, végétaux, humains, artefacts), ou selon les processus qu'on lui demande de favoriser (croissance, reproduction, régénération, etc.) ? Comment, au contraire, « Celui qui fait vivre » réalise-t-il des actions négatives en empêchant la croissance, en rendant malade, en faisant mourir ? Comment, dans tous ces cas, l'agentivité de cet agent se combine-t-elle avec celles d'autres agents (« la Terre », « le Soleil », « le Vent », etc.) contactés lors des sacrifices et comment s'insère-t-elle dans les entreprises humaines ? Je ne chercherai pas à résumer dans le détail les réponses apportées à ces interrogations (Pitrou 2016). Pour présenter le dossier intitulé « Action rituelle, mythe, figuration en Mésoamérique et dans les basses terres d'Amérique du Sud. L'imbrication des processus vitaux et des processus techniques », mon intention est de montrer quels enseignements peuvent être tirés de mon expérience ethnographique pour orienter une réflexion comparatiste afin de mieux comprendre les conceptions de la vie et du vivant qui prévalent dans le monde amérindien.

Partant du principe que « Celui qui fait vivre » constitue une instance capable de favoriser les processus vitaux, j'ai proposé d'envisager les actions sollicitées de sa part comme des éléments d'une théorie de la vie que les Mixe explorent dans leurs pratiques rituelles. En parlant de théorie, je ne veux pas dire qu'on aurait affaire à un ensemble de propositions totalement explicites et homogènes qui organiserait de manière systématique les savoirs qu'un peuple développe à propos de la vie et des êtres vivants. Je souhaite simplement signaler des formes d'objectivation qui attestent de l'existence de ces savoirs, tout autant que de leur cohérence et de leur stabilité. À vrai dire, que ce soit dans les ethnoclassifications, les rites, le langage, la figuration, les mythes, les pratiques thérapeutiques ou encore le traitement des végétaux et des animaux, les ordres de faits sur lesquels s'appuyer ne manquent pas pour engager cette investigation : même s'ils sont en partie implicites, l'enquête peut mettre en évidence des éléments tangibles susceptibles de les restituer. Ainsi, chez les Mixe, la configuration sacrificielle a permis de comprendre que l'agentivité de « Celui qui fait vivre » – et, subséquemment, les façons de concevoir les processus vitaux – peut être abordée à travers l'analyse des catégories verbales présentes dans les demandes de services qui lui sont adressées, mais aussi en observant les performances rituelles et les manipulations d'objets qui accompagnent ces prières. Par exemple, en instaurant ce que j'ai appelé un « régime de co-activité », les participants à un rite de semailles distribuent (*piktä'äk*) des quantités équivalentes de poudre de maïs (ou de roulés de pâte de maïs) sur un dépôt cérémoniel, tout en demandant à « Celui qui fait vivre » de « distribuer » (*piktä'äk*) la pluie pour que le maïs croisse après qu'ils auront eux-mêmes réparti (*piktä'äky*) les grains en les semant dans le champ (Pitrou 2012). La prière énoncée lors de ce rite illustre bien cette synchronisation :

1. <i>mějts et mějts näxwii'nit</i>	toi Étendue, toi Surface de la terre,
2. <i>ijjyxam äëts</i>	maintenant, nous
3. <i>npiktä'äky n'ëjxtä'äky</i>	nous <u>déposons</u> , nous posons devant tes yeux
4. <i>ja mwintsë'ëjk'ii'ny</i>	ce avec quoi on rend respect (= le dépôt cérémoniel),
5. <i>yä'ät ja mnëej yä'ät ja mpä'äk</i>	elle, ton eau, elle, ta douceur (= ton <i>tepache</i>)
6. <i>yä'ät ja mkaaky</i>	elle, ta tortilla
7. <i>yä'ät ja mtojex</i>	lui, ton bouillon,

8. <i>ëy ëëts yä'ät npiktä'äkt</i>	nous allons les <u>déposer</u> correctement [le maïs et le haricot]
9. <i>ëy ëëts nkuneepit nkukujit</i>	nous allons les semer, nous allons les jeter correctement
10. <i>yä'ät ja moojk yä'ät ja xëjk</i>	ce maïs, ce haricot (= nous allons les semer)
11. <i>jits yä'ät wyinpitsë'emt</i>	et celui-ci [le maïs] il va sortir devant le regard (= il va croître)
12. <i>jits yä'ät ëëts ja ntajujyky'äjt</i>	et pour nous, « ce avec quoi l'on vit » (= notre aliment)
13. <i>mejts yikjujyky'äjtpi</i>	toi, « Celui qui fait vivre »
14. <i>xkeyäkt xnütukt</i>	tu vas répartir avec la main, décider (= tu vas décider comment répartir la croissance du maïs)
15. <i>jits yä'ät yyoonpitsë'mt</i>	et celui-ci [le maïs], il va sortir par le cou (= pousser)
16. <i>jits yä'ät y'ejxpitsë'mt [...]</i>	et celui-ci, il va sortir sous les yeux [...]
26. <i>jits yä'ät myuxt</i>	et celui-ci [le grain], il poussera
27. <i>jits jatë'n wyinpitsëmt</i>	et de même il sortira devant le regard
28. <i>jits yä'ät ja nëëj</i>	et cette eau
29. <i>jits yä'ät ja tuuj</i>	et cette pluie
30. <i>jätë'n xpiktä'äkt xkaxt yä'ät</i>	de même <u>tu la déposeras</u> , tu l'enverras [l'eau]

La synchronisation de la participation d'un agent non humain favorisant la croissance et de l'activité des humains s'obtient donc par le biais de l'action rituelle qui mobilise à la fois les ressources du langage, de la performance et de la figuration – le dépôt étant un « dépôt devant le regard » – qui, sous différents angles, soulignent l'importance d'une distribution de quantités égales pour la réussite des processus vitaux. De même, à l'occasion d'un rite de naissance, le dépôt cérémoniel réunit des fagots de bois, des bouquets de feuilles et une représentation miniaturisée d'un enfant faite en pâte de maïs. Placée à côté d'une bougie contre la pierre où se font les sacrifices, cette combinaison vise à construire à une échelle réduite un bain rituel (un *temazcal*), afin de connecter les bains rituels effectués par les parents avec une action à plus large échelle – temporelle – grâce à laquelle « Celui qui fait vivre » et ses associés sont réputés faire chauffer et durcir le corps, comme le ferait un potier dans son four. C'est alors moins la croissance qui est visée qu'une activité dont l'effet est de renforcer le corps afin de le protéger contre les agressions (Pitrou 2015).

En mettant au jour l'importance d'une conceptualisation en termes de techniques – techniques du corps ou actions exercées sur des matériaux –, il m'a semblé pertinent de mettre en relation les processus vitaux avec les processus techniques. Sur cette voie, la retranscription d'un mythe relatant l'activité du *Täätyunpi* « Celui dont l'activité est d'avoir des idées = le Créateur », est venue confirmer l'importance de la métaphore techniciste.

1. *täätyunpi* « Celui donc l'activité est d'avoir des idées »
2. *jaayip yi* au début
3. *tsyoo'ntä'äky tsoo'ntä'äkyip* il commence [à l'inventer/la créer]
4. *et näxwii'nyit meät* l'Étendue, la Surface de la terre
5. *yi täätyunpi* « Celui donc l'activité est d'avoir des idées »
6. *mäji na'api mäji kojpi* de même que le potier, le tisseur
7. *na'api eë'pyi* fait de la poterie, recourbe [les fibres pour tisser]
8. *mäji yikjujyky'ätpi* de même « Celui qui fait vivre »
9. *yë' yikjujyky'pyëj'kp* celui-là il fait recevoir la vie
10. *yë' tyunypy* c'est lui qui fait
11. *ja nëej* l'eau
12. *sääj yi tunwä'äny* comme il veut la faire (= selon ses intentions)
13. *yë' yi näxwii'nyit* celui-ci, la Surface de la terre
14. *nayitë'n* de même ainsi
15. *tyanipiktääj'kip* il dispose les éléments (= il la construit)
16. *täätyunpi* « Celui donc l'activité est d'avoir des idées »

17. <i>tyaniwejtsip</i>	il ordonne
18. <i>sutsooj ja tyik'ëyit</i>	comment faire construire
19. <i>ja tsinaapyiti ja jää'tyi</i>	les assis, les personnes (= les humains)
20. <i>pën jatë'n tsinaatyip</i>	qui ainsi sont assis (= qui existent)
21. <i>ja jiyujkti ja ujtsti</i>	les animaux, les végétaux
22. <i>tuki'yi tum yë' ntejint</i>	tout cela vraiment, dit-on,
23. <i>yiktamijää'wip</i>	on croit qu'
24. <i>tnikëjxp'aty</i>	il le porte (= que le Créateur maintient ces êtres dans l'existence)
25. <i>yë'ts tyikëë'yip</i>	ceux-là, il les fait construire
26. <i>ja ujts ja kipy ja tsääj</i>	les plantes, les arbres, les pierres

Cet extrait constitue un bon exemple des éclairages qu'un mythe de création apporte à la connaissance d'une théorie de la vie. En premier lieu, à travers l'activité de « Celui dont l'activité est d'avoir des idées », les Mixe rendent compte du processus morphogénétique qui confère aux êtres vivants des formes stables dans le temps, tant au niveau de l'individu que de l'espèce. En l'occurrence, cette caractéristique est imputée à une action démiurgique pensée par analogie avec des techniques humaines telles que le tissage et la poterie. Selon les conceptions locales, ces actions sur la matière se déploient à partir d'une représentation mentale préalable, une « idée » (*tääy*), que l'artisan visualise avant de la matérialiser. Le processus technique lors duquel s'observe la transformation d'un être par un agent externe sert donc à rendre visible et intelligible un processus morphogénétique dont le mécanisme interne, imputé à l'action d'un agent non humain, ne peut être observé autrement qu'à travers les effets qu'il produit. Mais, dans la mesure où les idées que les artisans contemplent avant de réaliser leurs œuvres sont elles-mêmes réputées être envoyées par le *Tääytunpi* qui les forge au départ, on évitera d'exagérer la séparation entre processus techniques et processus vitaux : si ces derniers sont pensés par analogie avec les premiers,

c'est aussi qu'un même schéma global d'élaboration des formes est mobilisé pour rendre compte de la création des êtres vivants et des artefacts.

Dans cette configuration, les Mixe semblent opérer une distinction entre le processus de formation en tant que tel et le fait de « faire vivre », c'est-à-dire de « recevoir » (l. 9, *yikjujykyppyëjkp*, verbe composé avec *yik-* causatif, *jujyky* « vivant » et *pëjk* « recevoir ») une sorte d'animation. À tout le moins, c'est ainsi que pourrait s'interpréter la mention de deux agents spécifiques : le *Täätyunpi* (l. 1) et le *Yikjujyky'äjtpi* (l. 8). Selon les contextes – discours rituels ou paroles mythiques –, il n'est pas toujours aisé de décider si l'on a affaire à deux entités totalement distinctes ou si ces substantifs décrivent deux modalités d'actions attribuées à un même être. Dans le fond, peu importe, l'essentiel étant qu'il existe des termes – renvoyant à des catégories d'actions – pour désigner des processus vitaux irréductibles les uns aux autres.

De ce point de vue, il est remarquable que, outre les processus de formation et d'animation, le mythe fasse référence à une activité d'organisation : faire vivre, ce n'est pas simplement fixer les conditions d'existence des organismes, c'est instaurer un ordre de relations entre eux. Tout comme dans la *Critique de la faculté de juger* où Kant envisage la vie selon la double perspective de la finalité interne des organismes et de la finalité externe des relations entre eux, les Mixe imaginent l'intervention démiurgique comme une construction globale. Il est remarquable que le terme employé pour désigner cette action soit composé avec la base verbale *piktä'äk*, qui signifie « déposer » (ou « mettre en ordre »), et qu'on emploie pour décrire la réalisation d'un dépôt cérémoniel. L'isomorphisme entre les sphères d'activité humaine et non humaine va donc bien au-delà d'une similitude dans la manière de penser la création des formes : il repose aussi sur une conception selon laquelle la vie se manifeste comme un système relationnel entre les êtres vivants. En relatant la fin du monde comme une inversion du rapport entre les êtres, la suite du mythe – que je ne reproduis pas, par manque de place – permet de saisir cet aspect. Reprenant le fameux épisode mythique de la « Révolte des objets », les Mixe imaginent qu'à ce moment-là les animaux domestiques et les ustensiles – tels que des marmites ou des pierres à moudre, envisagées comme des êtres animés –, se retourneront contre leurs possesseurs pour les agresser et les tuer, soulignant ainsi que les êtres existant dans ce monde-ci pourraient vivre ensemble selon des règles relationnelles distinctes si un démiurge en décidait ainsi. Dans le *Popol Vuh*, le récit de création maya avec lequel le mythe mixe présente des similitudes, on

retrouve une thématique commune puisque « les Créateurs, les Formateurs » ne se contentent pas de façonner des êtres : ils leur assignent un lieu de vie, des comportements et, en fin de compte, une place dans une hiérarchie. Ainsi, pour punir les premiers êtres créés de n'avoir su leur adresser des louanges, leurs Créateurs les condamnent à mener leur existence dans des forêts et à servir de nourriture aux humains.

Les mythes de création, présents dans de nombreuses sociétés, offrent des matériaux privilégiés pour l'analyse, et l'on observe que l'apparition des êtres vivants et de leurs caractéristiques fonctionnelles s'explique par des processus techniques mis en œuvre par des entités non humaines démiurgiques. Pour rendre intelligible et, en un certain sens, visible, un phénomène doublement soustrait à la vision humaine – le fonctionnement interne des êtres vivants et l'émergence des formes vivantes à un moment de l'histoire –, la métaphore techniciste présente l'avantage d'expliquer l'inconnu en s'appuyant sur des pratiques dans lesquelles les humains expérimentent eux-mêmes leur pouvoir de transformation. Sans examen préalable, il serait aventureux de déclarer qu'il existe une universalité dans cette façon de penser les processus vitaux à travers leur homologie avec des activités techniques. Néanmoins, les récurrences de ce procédé intellectuel suggèrent qu'il serait pertinent d'entreprendre une analyse systématique des mythes d'origine, afin d'identifier les catégories d'action réputées produire les êtres vivants, en établissant des parallèles avec les activités techniques pratiquées par les groupes dans lesquels ces mythes s'élaborent. Ce serait une piste méthodologique qui offrirait un bon moyen pour documenter la diversité des conceptions de la vie, en évitant d'affirmer dès le préalable, sans véritable démonstration, leurs universalité.

Loin de chercher une technique universelle, l'enjeu serait au contraire de réfléchir à la diversité des solutions explorées. Dans ce cadre, on évitera de croire qu'il s'agisse simplement de penser la technique comme une action sur une matière inerte. Il n'est pas nécessaire d'accorder une primauté, logique et chronologique, aux processus techniques sur les processus vitaux. Ainsi, dans un mythe de création des Yanéscha d'Amazonie, Fernando Santos-Granero (2012) nous apprend qu'un être démiurgique « *is said to have molded the earth and the primordial human beings from a mixture of excrements and breast milk (or dirt and breast milk) obtained from his mother or sister and insufflated with his divine breath* (2012 : 189-190) ». Dans un tel cas, ce sont les processus vitaux, et les biomatériaux qui en découlent, qui se trouvent insérés dans un processus technique qui assure leur

transformation. En tout état de cause, le rendement analytique d'une étude centrée sur les mythes de création est d'autant plus grand qu'elle établit des parallèles entre des actions rituelles et/ou des procédés figuratifs.

L'imbrication des processus vitaux et des processus techniques : une approche comparatiste

Dans les exemples que je viens de rappeler, la mise en évidence d'éléments constituant une théorie de la vie se fait à partir de l'étude de l'action rituelle, de la figuration et de la mythologie. Même s'ils ne sont pas les seuls objets à partir desquels engager une investigation sur ce thème, ces trois ordres de faits possèdent une complémentarité grâce à laquelle on peut saisir des conceptions relativement complexes concernant la manière dont un peuple se représente les processus vitaux. Les articles réunis dans ce numéro de la *Revista de Antropologia* offrent ainsi plusieurs configurations dans lesquelles les mythes, les rites ainsi que la production et la manipulation d'artefacts s'éclairent mutuellement. Cela signifie que la restitution des théories de la vie exige de la part de l'ethnologue une sorte de mobilité intellectuelle lui permettant de suivre l'élaboration fragmentaire de ces savoirs autochtones. Dans ce cheminement, on rencontre souvent des effets de réverbération ou de croisement herméneutiques grâce auxquels des humains pensent la vie des végétaux par analogie avec celle des animaux – et vice-versa –, de même que la compréhension des cycles naturels et physiologiques émane d'une continuelle activité réflexive qui scrute les similitudes et les dissemblances entre le corps et le monde. Face à cette profusion phénoménale, ce numéro thématique ne prétend évidemment pas circonscrire le domaine à l'intérieur duquel l'anthropologie de la vie doit se développer. La proposition est davantage de commencer à explorer, à partir de quelques cas particuliers retenus en Mésoamérique et dans les basses terres d'Amérique du Sud, l'incroyable sophistication des conceptions autochtones qui donnent sens à des actions rituelles, des figurations et des mythes. Le lecteur est ainsi invité à suivre l'entrelacs de ces idées et de ces pratiques tout d'abord en prolongeant la réflexion autour des théories mésoaméricaines. Plusieurs auteurs mettent en relation des données provenant du monde préhispanique mésoaméricain avec des observations faites chez les Nahua (Marie-Noëlle Chamoux) ou les Huichols (Johannes Neurath), voire chez des

peuples d'Amazonie tels que les Miraña (Dimitri Karadimas). Du côté de l'Amérique du Sud, trois groupes sont étudiés : les Pumé (Gemma Orobitg Canal), les Yukpa (Ernst Halbmayr), les Kuikuro (Tommaso Montagnani).

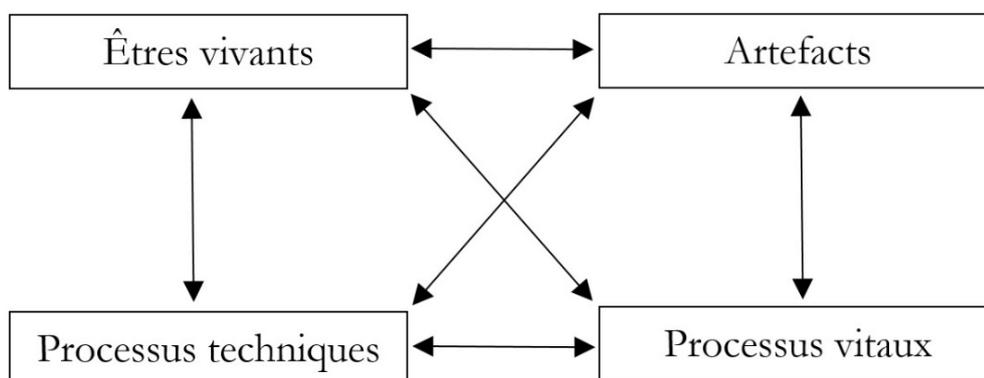
Plutôt que de chercher à résumer ces textes, j'indiquerai des pistes de réflexion pertinentes dans le cadre d'une investigation anthropologique portant sur l'imbrication des processus vitaux et des processus techniques. Depuis *The Perception of Environment* (2000), jusqu'à *Making and growing* (co-édité avec E. Hallam, 2014), en passant par *Being alive* (2011) et *Making* (2013), Tim Ingold a développé une approche originale du geste technique qu'il aborde dans une démarche s'inspirant de Merleau-Ponty et de Deleuze. À l'encontre des conceptions philosophiques ou anthropologiques qui envisagent l'activité technique dans l'horizon de l'hylémorphisme (2013 : 20) comme une action sur la matière précédée par une représentation mentale, T. Ingold suggère d'être attentif à l'entrelacs plus subtil qui s'établit entre les mouvements du corps et ceux des matériaux avec lesquels ce dernier interagit. Sous cet angle, l'activité technique apparaît moins comme une rupture avec l'ordre naturel – mise en avant par Marx par exemple –, que comme une manière spécifique de s'y insérer pour les humains. Pour souligner cette continuité, T. Ingold met en avant la similitude des processus morphogénétiques. Par-delà l'opposition entre organisme et artefact, certaines formes semblent exercer leur pouvoir d'organisation de la matière de manière transversale, comme c'est le cas des spirales présentes sur les paniers produits artisanalement. Faisant le rapprochement avec les mouvements en spirale visibles dans le développement de certains êtres vivants, T. Ingold en conclut que « *artefacts may be grown, and that in this sense they are not so very different from living organisms* » (2000 : 290) ou encore que « *the artefact, in short, is the crystallisation of activity within a relational field, its regularities of form embodying the regularities of movement that gave rise to it* » (2000 : 345). Dans cette perspective, ce n'est donc pas la vie qui est pensée selon la technique, mais bien le contraire, comme T. Ingold prend soin de le préciser en déclarant que les organismes ne sont pas construits comme des artefacts : « *knocked together out of bits and pieces as the Darwinian model suggests, but rather that artefacts grow like organism, within the equivalent of a morphogenetic field* » (2000 : 371).

Bien que, du fait de leur matérialité, la compréhension des êtres vivants requière indiscutablement un examen de ce genre de « *morphogenetic field* », on peut toutefois reprocher à cette approche d'y réduire la vie – tout comme les travaux sur l'animisme

tendent à réduire ce phénomène à la question de l'animation. Dès qu'on prend en compte la multiplicité des processus vitaux, il se révèle plus judicieux d'inverser la proposition. Au lieu de naturaliser le geste technique en l'insérant dans un mouvement uniforme plus large qui s'imprimerait sur tous les êtres, artefacts et organismes, les processus techniques – entendus comme la réunion ordonnée d'une pluralité d'actions – peuvent être traités comme un objet privilégié pour saisir la complexité des processus vitaux. C'est la position à laquelle l'analyse de mes données ethnographiques conduit, puisqu'elles montrent que la restitution d'une pluralité d'actions techniques (semer, couper, compter, cuire, etc.) réalisées par « Celui qui fait vivre » fait connaître comment les Mixe se représentent certains des mécanismes associés à la vie.

Pour autant, on n'en conclura pas que le rapport entre processus techniques et processus vitaux se réduit à des situations dans lesquelles les premiers serviraient de métaphore pour penser les seconds. Dans *Growing artefacts* (2013), Ludovic Coupaye explique par exemple comment la description de la culture des ignames par les Abelam de Papouasie-Nouvelle-Guinée gagne à suivre l'imbrication de ces processus le long d'une chaîne opératoire. Tout comme le maïs chez les Mixe, la production de ce cultivar exige la mise en place d'une coordination, synchronique et diachronique, entre des partenaires humains et non humains. Par conséquent, en suivant une autre voie que celle de T. Ingold, la dichotomie entre « être vivant » et « artefact » en vient à être surmontée. Il est certes courant, dans une tradition d'inspiration aristotélicienne, de distinguer ces deux types d'êtres : non seulement ils présentent des caractéristiques distinctives mais, de surcroît, ils mobilisent des systèmes d'inférences spécifiques (Atran 1990). Pourtant, de nombreuses ethnographies attestent de la porosité des frontières ontologiques entre êtres vivants et artefacts, et ce d'autant plus qu'on étudie des phénomènes tels que la transformation ou l'hybridation qu'il convient d'étudier dans une perspective temporelle. Toute proposition faite à propos d'un type de relation entre un être vivant et un artefact est en effet susceptible d'être complétée, voire renversée, si l'on se place à une autre échelle ou à un autre moment du processus. Si des artefacts peuvent être intégrés dans des processus vitaux, symétriquement, certains artefacts peuvent eux-mêmes être les produits ou les parties d'êtres vivants. Maurice Bloch (1998) explique aussi comment les Zafimaniry de Madagascar utilisent la vitalité de certains arbres pour la transmettre à des constructions architecturales².

En plus de la dimension processuelle des phénomènes, il convient de les aborder dans une perspective systémique : par-delà la compréhension du fonctionnement des organismes, l'étude de la vie implique une réflexion sur leur insertion dans un cadre écologique (Rival 2012). En faisant porter l'attention sur des processus, il n'est donc pas seulement question de traiter les « êtres vivants » ou les « artefacts » comme les résultats d'un enchaînement d'actions se déroulant parallèlement : l'enjeu est d'examiner comment ces deux types de processus s'insèrent les uns dans les autres ou servent à se penser mutuellement. Lors du colloque « Des êtres vivants et des artefacts », organisé au musée du quai Branly les 9 et 10 avril 2014, Ludovic Coupaye et moi avons ainsi élaboré un diagramme à quatre entrées pour connecter les êtres vivants, les artefacts ainsi que ces deux sortes de processus (Pitrou, Coupaye et Provost 2016). Notre objectif était alors moins de chercher à distinguer de manière définitive des catégories d'êtres qu'à délimiter un champ de relations entre ces quatre termes pour explorer des dynamiques, se déployant dans l'espace et dans le temps, à l'intérieur desquelles, précisément, le statut des objets et des êtres varie à mesure qu'ils sont engagés dans des processus vitaux ou techniques.



La valeur analytique de ce cadran n'est pas de proposer un découpage du monde : il se comprend au contraire comme une matrice à partir de laquelle générer plusieurs combinaisons entre les éléments pour épouser la complexité du réel. C'est donc un instrument conceptuel susceptible d'aborder divers ordres de faits, souvent examinés de façon disjointe dans les ethnographies. Il se révèle ainsi pertinent de réfléchir à la manière dont sont conçues :

- les discontinuités entre un être vivant et un artefact ou, au contraire, les continuités, soit qu'un artefact devienne vivant, soit qu'un être vivant, ou un de ses éléments, devienne un artefact ;
- les actions coordonnées dans les processus vitaux qui font exister les êtres vivants (ou les maintiennent dans l'existence) ou dans les processus techniques qui participent à la fabrication des artefacts ;
- les similitudes entre ces deux types de processus (métaphore, imitation, isomorphisme, etc.) et les différences ;
- l'imbrication d'un processus dans l'autre, soit qu'un processus technique mobilise la participation d'un être vivant et des processus vitaux qu'il rend possible, soit que les processus vitaux impliquent des opérations techniques.

Cette première énumération, provisoire, ne vise nullement à épuiser tous les cas de figure, elle indique des directions dans lesquelles mener des enquêtes, en s'appuyant sur des données ethnographiques déjà existantes ou en effectuant de nouvelles observations.

La dimension pragmatique de cette approche indique que l'on peut espérer organiser la diversité des phénomènes couverts par ce domaine, en concentrant l'attention sur des grandes catégories d'action telles que : création, fabrication, domestication, production, hybridation ou incorporation (pour plus de développement, voir Pitrou 2016). Je me contenterai de dire un mot concernant ces deux dernières relations en soulignant l'importance des travaux de Fernando Santos-Granero pour aborder ces sujets. À côté des pratiques de création/fabrication ou de domestication/production qui reposent généralement sur une relation d'extériorité entre les agents et les patients, il se révèle fécond d'examiner comment les processus vitaux et les processus techniques convergent pour faire exister de nouveaux types d'êtres à la fois vivants et artefactuels. Le corps constitue de ce point de vue un terrain d'expérimentation aussi ancien que riche en potentialité et, là encore, les matériaux ethnographiques abondent lorsqu'on cherche à comprendre comment les humains s'y prennent pour assembler des éléments hétérogènes – voir par exemple l'ouvrage collectif *The occult life of things* (Santos-Granero 2009a). Dans son article « Beinghood and people-making in native Amazonia » (2012), après avoir rappelé l'existence d'un « cadre symbolique de fabrication » commun aux humains et aux objets en Amazonie, Santos-Granero explique que la construction de la personne humaine repose sur

un processus d'incorporation se réalisant selon deux modalités : « *embodiment, which entails the incorporation through objectivation of external substances and subjectivities, and ensoulment, which involves the incorporation through subjectivation of external artifacts and bodily substances* (2012 : 198) ». D'après cette distinction, symétriquement à l'intégration de processus ou de matières vitales dans des chaînes opératoires techniques, l'analyse doit laisser une place à l'étude des procédés par lesquels des éléments artefactuels deviennent des extensions d'un corps vivant.

Un des mérites de la ligne d'investigation proposée tient à ce qu'elle fait comprendre que les artefacts ne sauraient occuper une place univoque dans l'entreprise d'explicitation des phénomènes vitaux. Rappelant par exemple qu'il y a de multiples manières d'être une chose dans le monde vivant amérindien, l'auteur explique qu'il convient de distinguer plusieurs catégories d'objets/artefacts, selon qu'ils apparaissent à la suite de l'auto-transformation d'êtres mythiques, d'une métamorphose, d'un processus mimétique ou grâce à diverses procédures d'animation (*ensoulment*) (2009 : 8-9). Selon les cas, les artefacts rendent manifestes des actions sur la matière, tandis qu'à d'autres moments ils sont eux-mêmes traités comme des éléments matériels entrant dans la composition des êtres vivants, selon une logique que Santos-Granero, inspiré par Van Velthem (2003 : 90), qualifie d'« organisation artefactuelle des espèces » (*artifactual organization of species*)³. Dans cette perspective, Stephen Hugh-Jones (2009) met en évidence les correspondances existant entre les « *instruments of life* » manipulés par des entités mythiques et les représentations du corps et les pratiques rituelles des Tukano. Peter Gow (1999) avait déjà démontré les continuités et les isomorphismes que les Piro reconnaissent entre le pouvoir génésique des femmes, la production de bière et les designs peints sur divers mediums. On pourrait allonger la liste de ces pratiques, courantes dans les basses terres, qui attestent de la validité de l'approche défendue par Santos-Granero et, plus globalement, l'idée des multiples similitudes existant entre la construction des corps vivants et la production des artefacts (voir par exemple Fortis 2014, Lagrou 2007, Praet 2013).

Tous les textes du dossier « Action rituelle, mythe et figuration en Mésoamérique et dans les basses terres d'Amérique du sud » offrent un aperçu sur la façon dont des processus vitaux spécifiques sont objectivés par différents peuples à travers la mise en relation avec divers procédés techniques. Leur réunion cherche, de surcroît, à établir des ponts entre l'Amérique Centrale et l'Amérique du Sud, que ce soit dans le propos interne à certains

d'eux ou par les échos que leur lecture croisée produit. À ce stade de la réflexion collective, il s'agit moins de se lancer dans un comparatisme systématique entre deux aires culturelles que de faire émerger de nouveaux objets sur lesquels l'entreprendre. Alors que les travaux sur le corps et les composantes de la personne (López Austin 1980, Taylor 1996) font apparaître des dissemblances importantes entre l'archipel animiste et l'univers analogiste (Descola 2005), l'enjeu est désormais d'affiner l'analyse, en portant l'attention sur la conception des processus vitaux – et pas simplement de la vie ou de l'animation. Sur cette voie, le rôle structurant joué par la culture matérielle et les processus techniques dans ces deux régions explique que ces objets constituent des voies d'accès privilégiées pour explorer des conceptions fondamentales qui, ainsi que Pierre Lemonnier le démontre dans *Mundane Objects* (2012, cf. Pitrou 2014b), s'incorporent parfois dans des objets les plus quotidiens.

Le premier article de Marie-Noëlle Chamoux offre de ce point de vue un développement particulièrement riche pour comprendre les enseignements que l'anthropologie peut tirer de l'étude des objets matériels des Nahua – anciens et actuels – pour la compréhension de la vie. À des échelles différentes, la Terre comme le corps manifestent un même pouvoir de génération, de formation, et de régénération dont les mécanismes demeurent soustraits à la vision. Les récipients et les ustensiles de cuisine servent à se représenter cet invisible, en particulier pour penser la distinction entre l'intérieur et l'extérieur, cruciale dans la compréhension de ce qu'est un organisme. De plus, par-delà la proximité bien connue entre le maïs et la chair humaine, M.-N. Chamoux met en évidence les similitudes entre le processus culinaire de préparation des aliments et la fabrication des personnes, tout en offrant des informations primordiales pour comprendre la régénération. Dans un registre plus sophistiqué – parce qu'il étudie des images représentées dans le Codex Borgia ou des artefacts rituels –, Johannes Neurath propose une approche originale de la question de l'animation des artefacts à travers l'anthropomorphisation d'un couteau. Indépendamment de l'intériorité attribuée à ce genre d'objet, l'examen iconographique souligne comment le pouvoir génératif des images constitue une sorte de déploiement des processus vitaux à un niveau figuratif. Les divers jeux sur les formes – transformation, duplication, multiplication – obtenus à travers le procédé de la *split representation* ou par le contraste entre la figure et le fond permettent en effet au spectateur de faire l'expérience du pouvoir de la vie à combiner le Même et l'Autre pour produire des formes animées, dont l'identification n'est jamais totalement définitive.

Toute perception d'un être vivant s'accompagne en effet d'une sorte de « bougé » et d'incertitude phénoménologique et sémiotique (*cf.* sur cette question Kohn 2013, Pitrou 2012).

C'est également en décryptant l'ambivalence d'images ou d'artefacts rituels que Dimitri Karadimas propose une piste pour décoder des formes produites par les humains non comme des imitations d'êtres vivants, mais comme des objectivations de processus. Établissant un parallèle avec ses recherches en Amazonie, il suggère de traiter les conques représentées dans l'art mésoaméricain – notamment à Teotihuacan – comme des analogons de la chrysalide intervenant, de ce fait, comme un opérateur de transformation au sein d'une figuration. De même, en soulignant que l'encodage par l'image peut être redoublé par des pratiques rituelles impliquant le son, il suggère que les images bien connues du dieu de la pluie Tlaloc empruntent des traits caractéristiques à des guêpes parasitoïdes. C'est ainsi la dimension relationnelle de la vie, c'est-à-dire le fait que des êtres vivants tirent la source de leur existence d'autres êtres vivants, qui s'incarne dans des artefacts et des images. Les mythes de création des Yukpa relatés par Ernst Halbmayer offrent une autre occasion de saisir la diversité du phénomène vital, non seulement à partir d'une pluralité de processus – croissance, fabrication et reproduction – mais aussi de la distinction entre le niveau physiologique propre à l'organisme et la dimension relationnelle (« *The living beings are therefore defined by their specific forms, their form of reproduction and their relations to other beings* »). On pourrait ajouter à cela, en se référant aux travaux de Laura Rival, que la prise en compte du symbolisme des végétaux est indispensable pour comprendre les ontologies amérindiennes. Alors que l'animation des animaux se manifeste principalement dans les interactions que les humains établissent avec eux, les végétaux rendent manifestes des cycles, de germination et de croissance, se déployant dans le temps, qui permettent aux humains d'élaborer des théories de la vie.

Dans ce bref panorama, deux exposés concentrent leur attention sur les instruments de musique, des artefacts encore plus polysémiques que les autres car, en plus de leur dimension figurative, ils possèdent la capacité de produire des sons et, par conséquent, d'établir un mode spécifique de communication entre les êtres. Gemma Orobitz Canal se penche sur l'intime relation unissant les Pumé à leurs maracas qui, selon une logique métonymique, constituent un prolongement du corps, tout en apparaissant comme des métaphores pour penser les composantes de la personne. À l'instar des humains, ces objets

sont fabriqués de telle sorte qu'une enveloppe externe protège les essences vitales. De plus, ces artefacts possèdent un cycle de vie : comme les êtres vivants, ils sont engagés dans des processus de dégénérescence. C'est également le cas des flûtes utilisées par les Kuikuro. Tommaso Montagnani montre ainsi comment certaines d'entre elles sont soumises à des rythmes biologiques qui obligent leurs possesseurs à les nourrir ou les abreuver. De surcroît, par le son qu'elles produisent dans des contextes rituels, elles rendent aussi présents des agents non humains réputés participer à la réussite des processus vitaux.

Je laisse au lecteur le soin de suivre dans le détail les développements proposés par chaque auteur. Je me contenterai, pour terminer, de souligner quelques axes de réflexion qui semblent émerger après la lecture de l'ensemble de ces contributions. Tout d'abord, comme je l'ai indiqué à deux reprises, le fait que tous les processus vitaux incarnent un contraste entre ce qui se voit et ce qui échappe au regard explique que la restitution d'une théorie de la vie ne peut se faire sans que, dans le même temps, soient spécifiées les conceptions autochtones de la vision et de la visibilité. Que ce soit à travers l'usage de la musique ou par des procédés figuratifs mentionnés plus haut, il existe toute une palette de modalités grâce auxquelles les inférences effectuées pour rendre compte de phénomènes vitaux sont objectivées et transmises. M.-N. Chamoux établit même qu'en faisant émerger des problèmes liés à leur perception, l'observation des êtres vivants confère à des oppositions logiques et topologiques (intérieur/extérieur ; haut/bas, etc.) un socle phénoménologique irremplaçable. Tout se passe comme si la théorisation de la vie et du vivant contribuait aussi au développement d'une métathéorie de la perception et de l'intellection.

En lien avec ce qui précède, il apparaît également que l'étude anthropologique de la vie doit aborder cet objet en prenant en compte plusieurs dimensions, pour éviter d'être réductrice. Tout d'abord, sans nécessairement défendre une conception hylémorphique stricte, on peut tout de même constater que les pratiques et les représentations tendent, selon les cas, à mettre en avant les questions soulevées par les formes ou par la dimension matérielle de la vie. Dans tous les cas, il est remarquable que la conceptualisation de la vie implique des principes d'ordre (mesure, distribution, rythme, symétrie, spatialisation, homéostasie) participant à la réussite des processus vitaux, qu'ils se manifestent au niveau de l'organisme ou au niveau du système. Cette transversalité est importante pour saisir la dimension protéiforme de la vie qui est toujours à penser comme la conjonction de

processus physiologiques se déployant à l'intérieur d'un individu – cette notion d'individu pouvant elle-même prendre une acception différente, selon l'échelle à laquelle on se place – et d'un système de relations par lequel un être vivant interagit avec un environnement et, en premier lieu, avec d'autres êtres vivants. Tout comme l'être chez Aristote, la vie se dit donc en plusieurs sens – Canguilhem ([1951] 1992 : 159) parlant pour sa part d'un « ordre de propriétés » : selon les aspects qu'on choisit, l'enquête peut porter sur un processus vital en particulier et/ou sur l'interaction entre les êtres vivants, voire même sur le système écologique à l'intérieur duquel s'organisent ces interactions.

L'enjeu, pour une anthropologie de la vie qui ne réduise pas ce phénomène à une de ces dimensions, est d'englober dans son investigation une telle multiplicité se manifestant à plusieurs échelles. La tâche est d'autant plus ardue que, depuis longtemps, l'anthropologie étudie les conceptions à travers divers ordres de faits : les rites – une application de la « science de la vie » selon Hocart (1935) –, en particulier ceux associés aux « cycles de vie », les ethnoclassifications (Berlin 1992), les mythes de création, la grammaire et les lexiques, les circulations des substances, les pratiques thérapeutiques, etc. Cette parcellisation soulève le problème de la constitution de la vie comme un objet pour l'anthropologie : ces approches traitent-elles un même objet depuis des perspectives différentes ou, au contraire, existe-t-il plusieurs objets désignés par un terme flou, incapable de rendre compte d'une pluralité de phénomènes irréductibles les uns aux autres (Pitrou 2014a ; Pitrou *et al.* 2011) ? Le manque, voire l'absence, de dialogue entre ces traditions méthodologiques empêche d'apporter une réponse tranchée à cette interrogation épistémologique pourtant cruciale. Ce constat s'impose d'autant plus que, depuis une vingtaine d'années, les options théoriques se sont encore multipliées pour aborder la vie à partir de perspectives écologique (Ingold 2000), phénoménologique (Ingold 2011), sémiologique (Kohn 2007, 2013), économique (Santos-Granero 2009b), « constructionnelle » (Santos-Granero 2009a ; 2012), microbiopolitique (Paxson 2013), structuraliste (Praet 2013), cognitiviste (Bloch 1998) ou relevant du champ des *Science and Technology Studies* (Franklin & Lock 2003, Helmreich 2009) – pour me limiter à quelques exemples et sans faire référence à l'abondante littérature, bien connue, consacrée à la biopolitique ou aux biotechnologies. Cette démultiplication n'est pas dommageable en soi, elle se révèle même féconde pour réduire la complexité des phénomènes associés à la vie dont le caractère polymorphe et transversal n'est plus à démontrer. Il me semble toutefois indispensable de donner une

vision d'ensemble et, par conséquent, de développer une anthropologie de la vie dont l'objectif ne serait évidemment pas d'unifier les domaines explorés par les anthropologues en cherchant une conception de la vie partagée par tous. Au contraire, l'enjeu est d'élaborer un cadre analytique global pour articuler entre elles les variations rencontrées dans les travaux anthropologiques *et* dans les systèmes de représentations mis au jour par les enquêtes ethnographiques.

Dans ce contexte, la décision de faire porter l'attention sur l'imbrication des processus vitaux et des processus techniques ouvre sur une nouvelle approche, d'inspiration pragmatique. Complémentaire de celles que je viens de mentionner, cette approche aborde la vie à partir des catégories d'actions que les humains et les non-humains réalisent dans ce que j'appelle des « configurations agentives » (Pitrou 2015). À partir des données ethnographiques présentées précédemment, en particulier de l'importance que la coordination des actions des humains et de « Celui qui fait vivre » revêt aux yeux des Mixe, il m'est apparu qu'il pouvait être pertinent, au moins heuristiquement, de distinguer différents pôles d'agentivité qui encadrent en quelque sorte les processus vitaux. D'une part, il y a les actions qui produisent ces processus. Si les progrès des biotechnologies permettront peut-être à l'avenir d'intervenir à ce niveau, pour le moment il ne concerne qu'une agentivité non humaine – qu'elle se manifeste à travers un agent extérieur, éventuellement personnalisé, ou qu'elle prenne la forme d'une causalité interne matérielle. D'autre part, il y a les actions que les humains réalisent pour orienter ou pour influencer des processus qu'ils savent ne pouvoir totalement produire. Cette distinction vise à reconnaître, au sein du monde, l'existence de processus que les humains ne peuvent vraiment contrôler, des situations dans lesquelles, en somme, ils doivent se cantonner à « faire faire », comme le rappelle Ernst Halbmayer.

Tout en offrant des éclairages sur la manière dont des peuples amérindiens objectivent les processus vitaux, les contributions réunies nourrissent également une réflexion plus large sur ce genre de configurations agentives et sur la façon dont, s'articulant entre elles, elles en viennent à former un système politique global au sein duquel les agents humains et non humains collaborent – ou au contraire s'opposent – pour faire l'usage qu'ils estiment le plus adéquat des processus vitaux, individuellement et collectivement. On pourra donc considérer que dans ce numéro spécial l'étude de l'imbrication des

processus vitaux et des processus techniques participe à la constitution d'un meilleur fonctionnement « cosmobiopolitique » (Pitrou, Sztutman) des sociétés amérindiennes⁴.

Notes

¹ Ce dossier réunit des contributions présentées pour la première fois à l'occasion de la journée d'étude « Des êtres vivants et des artefacts » organisée le 13 novembre 2013 par Perig Pitrou et Laura Rival au Collège de France. Je tiens à remercier la Fondation Fyssen et la Pépinière interdisciplinaire CNRS-PSL « Domestication et fabrication du vivant » pour leur soutien.

² Sur la question des biographies d'objets, voir aussi Hallam & Ingold 2014 et Santos-Granero 2009a.

³ « What becomes clear from these ethnographies is that in native Amazonian thought, the creation of life is a constructional process in which primordial bodies and body parts – often conceived of as prototypical artefacts – play a crucial role. Because artefacts were believed to be people or parts of people that were later transformed into other beings, it can be said – as suggests Lúcia Van Velthem [2003 : 119] – that in native Amazonian ontologies, people and objects share the same “symbolic frame of fabrication”. They are simultaneously things and embodied social relations » (2009, p. 6). « Given the widespread belief that most living beings contain within themselves the bodies and the body parts of primordial artifact-people, I would suggest that it might be more accurate to understand demiurgic acts as a form of “artifactual organization of species” » (ibid.).

⁴ Par ce terme, qui croise la notion foucauldienne de « biopolitique » et la proposition « cosmopolitique » élaborée par Bruno Latour et Isabelle Stengers, nous proposons d'ouvrir l'enquête anthropologique à l'étude comparatiste des connexions existant entre les conceptions de la vie et les organisations politiques, en déterminant la place qu'y occupent les agents non humains. Après le workshop international *Cosmobiopolitiques amérindiennes : approches ethnographiques et comparatives* organisé par Perig Pitrou et Renato Sztutman au Collège de France, le 9 juin 2015, un numéro spécial est en préparation sur cette thématique. Pour plus d'informations, consulter le site de la Pépinière interdisciplinaire CNRS-PSL « Domestication et fabrication du vivant » (<https://domesticationetfabricationdುವivant.wordpress.com/2015/05/29/cosmo-bio-politiques-amerindiennes-approches-ethnographiques-et-comparatives-9-juin-9h45-18h30/>).

Références bibliographiques

AGAMBEN, Giorgio

1997. *Homo sacer. I. Le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris, Le Seuil.

ATRAN, Scott

1990. *Cognitive foundations of natural history : towards an anthropology of science*. New York, Cambridge University Press.

BERLIN, Brent

1992. *Ethnobiological Classification : Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*. Princeton, Princeton University Press.

BLOCH, Maurice

1998. *How We Think They Think Anthropological : Approaches to Cognition, Memory, and Literacy*. Boulder, Westview Press.

CANGUILHEM, Georges.

[1951] 1992 *La Connaissance de la Vie*. Paris, Vrin.

COUPAYE, Ludovic

2013 *Growing Artefacts, Displaying Relationships : Yams, Art and Technology amongst the Nyamikum Abelam of Papua New Guinea*. New York, Oxford, Berghahn.

DESCOLA, Philippe

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

FASSIN, Didier

2009 « Another Politics of Life is Possible ». *Theory, Culture & Society*, 26, pp. 44-60.

FORTIS, Paolo

2014 « Artefacts and Bodies among Kuna People from Panama ». In E. HALLAM et T. INGOLD (éd.), *Making and Growing: Anthropological Studies of Organisms and Artefacts*. Farnham, Ashgate.

FRANKLIN, Sarah et Margaret LOCK (éd.)

2003 *Remaking Life & Death : Toward an Anthropology of the Biosciences*. Santa Fe, School of American Research Press.

GOW, Peter

1999 « Piro Design : Painting as Meaningful Action in an Amazonian Lived World ». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5, pp. 229-247.

HALLAM, Elizabeth et Tim INGOLD (éd.)

2014 *Making and Growing : Anthropological Studies of Organisms and Artefacts*. Farnham, Ashgate.

HELMREICH, Stefan

2009 *Alien Ocean: Anthropological Voyages in Microbial Seas*. Berkeley, Los Angeles, University of California Press.

2011 « What was Life? Answers from Three Limit Biologies ». *Critical Inquiry*, 37, pp. 671-696.

HOCART, Arthur Maurice

1935 « The Purpose of Ritual ». *Folklore*, 46, pp. 343-349.

HUGH-JONES, Stephen

2009 « The Fabricated Body : Objects and Ancestors in Northwest Amazonia ». In F. SANTOS-GRANERO (éd.), *The Occult Life of Things : Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. Tucson, The University of Arizona Press.

INGOLD, Tim

2000 *The Perception of the Environment*. New York, Routledge.

2011 *Being Alive : Essays on Movement, Knowledge and Description*. Abingdon, Routledge.

2013 *Making : Anthropology, Archeology, Art and Architecture*. Abingdon, Routledge.

INGOLD, Tim et GÍLSI PÁLSSON (éds.)

2013 *Biosocial Becomings : Integrating Social and Biological Anthropology*. Cambridge, Cambridge University Press.

KOHN, Eduardo

2007 « How Dogs Dream : Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement ». *American Ethnologist*, 34, pp. 3-24.

2013 *How Forests Think : Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley, Los Angeles, University of California Press.

LAGROU, Els

2007 *A fluidez da forma : arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro, Topbooks.

LEMONNIER, Pierre

2012 *Mundane Objects : Materiality and Non-verbal Communication*. Walnut Creek, Left Coast Press.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

1980 *Cuerpo humano e ideología : las concepciones de los antiguos nahuas*. Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México.

PAXSON, Heather

2013 *The Life of Cheese : Crafting Food and Value in America*. Berkeley, University of California Press.

PITROU, Perig

2012 « Figuration des processus vitaux et co-activité dans la Sierra Mixe de Oaxaca (Mexique) ». *L'Homme*, 202, pp. 77-112.

2014a « La vie, un objet pour l'anthropologie ? Options méthodologiques et problèmes épistémologiques ». *L'Homme*, 212, pp. 159-189.

2014b « Anthropologie des techniques ». *La Vie des idées*. En ligne : <http://www.laviedesidees.fr/Anthropologie-des-techniques.html>.

2015 « Life as a Process of Making in the Mixe Highlands (Oaxaca, Mexico) : Towards a “General Pragmatics” of Life ». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 21, pp. 86-105.

2016 *Le Chemin et le champ : parcours rituel et sacrifice chez les Mixe de Oaxaca, Mexique*. Nanterre, Société d'Ethnologie.

PITROU, Pitrou, Ludovic COUPAYE et Fabien PROVOST (éd.)

2016 *Des êtres vivants et des artefacts : l'imbrication des processus vitaux et des processus techniques*. Paris, Les actes de colloque du Musée du Quai Branly. En ligne : <https://actesbranly.revues.org/647>.

PITROU, Perig, Johannes NEURATH et María del Carmen VALVERDE (éd.)

2011 *La noción de vida en Mesoamérica*. Mexico, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

PRAET, Istvan

2013 *Animism and the Question of Life*. New York, Abingdon, Routledge.

RIVAL, Laura

2012 « The Materiality of Life : Revisiting the Anthropology of Nature in Amazonia ». *Indiana*, 29, pp. 127-143.

ROSE, Nikolas S.

2006 *The Politics of Life Itself : Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-first Century*. Princeton, Princeton University Press.

SANTOS-GRANERO, Fernando

(éd.) 2009a *The Occult Life of Things : Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. Tuscon, The University of Arizona Press.

2009b *Vital Enemies : Slavery, Predation, and the Amerindian Political Economy of Life*. Austin, University of Texas Press.

2012 « Beinghood and People-making in Native Amazonia : a Constructional Approach with a Perspectival coda ». *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2, pp. 181-211.

TAYLOR, Anne-Christine

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

VAN VELTHEM, Lucia Hussak

2003 *O belo é a fera: a estética da produção entre os Wayana*. Lisbonne, Assírio and Alvim.

Ritual Action, Mythology and Figuration : The Interweaving of Vital and Technical Processes in Mesoamerica and Lowland South America

ABSTRACT: Although anthropological investigations on animism have renewed the understanding of Amerindian societies, analyses have not always highlighted the complexity of the theories of life these societies have been elaborating. Indeed, beside animation, living beings are characterized by the diversity of vital processes – such as reproduction, regeneration, senescence, or interactions with their environment –which humans observe and attempt to account for. In the framework of an anthropology of life that investigates the variations of these explications across space and time, the set of articles of this special issue offers an overview of conceptions of life in Mesoamerica and Lowland South America. Mythologies, figurations and ritual actions are at the core of the investigation, which enables to explore the many kinds of interweaving of vital and technical processes.

KEYWORDS: Anthropology of life, Vital process, Technical process, Mesoamerica, Lowland South America.