



## *Comment pensent les forêts. Vers une anthropologie au-delà de l'humain d'Eduardo Kohn*

**Emmanuelle CACCAMO**

*Cygne noir*, recension, novembre 2017

### **Pour citer cet article**

CACCAMO, Emmanuelle, « *Comment pensent les forêts. Vers une anthropologie au-delà de l'humain d'Eduardo Kohn* », *Cygne noir*, recension, novembre 2017. En ligne : <http://www.revuecygnenoir.org/recension/caccamo-kohn2017> (consulté le xx/xx/xxxx).



Cet article de *Revue Cygne noir* est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons : Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 2.5 Canada.

## **COMMENT PENSENT LES FORÊTS. VERS UNE ANTHROPOLOGIE AU-DELÀ DE L'HUMAIN D'EDUARDO KOHN**

---

Eduardo KOHN, *Comment pensent les forêts. Vers une anthropologie au-delà de l'humain*, trad. de l'anglais (É.-U.) par Grégory Delaplace, Bruxelles, Zones sensibles, 2017 [2013].

---

Soutenir le regard face à un jaguar que l'on croiserait dans le haut Amazone équatorien est un enjeu vital. La nuit, il est ainsi primordial pour les Runa d'Ávila de dormir sur le dos, d'être prêts à ouvrir les yeux, au cas où un tel être surgirait de l'obscurité. Pour le jaguar, l'absence de regard échangé ramènerait l'humain au statut d'objet, au statut de proie. C'est par cette anecdote qu'Eduardo Kohn, anthropologue à l'université McGill, introduit son ethnographie sur les Runa quichuaphones d'Ávila intitulée *Comment pensent les forêts*. « La manière dont les autres êtres nous voient importe, écrit-il. Le fait même que d'autres sortes d'êtres puissent nous voir change tout. » (p. 19) Pour Kohn, les humains ne sont pas les seuls à se forger des représentations ; les jaguars, les chiens et les plantes envisagent la vie et leurs relations avec les autres êtres vivants par le biais d'un monde sémiotique qui leur est propre. De même, l'élaboration de représentations n'est pas limitée au langage symbolique humain. Cependant, l'auteur affirme que ces idées, issues de la biosémiotique et de l'écosémiotique, ne sont pas très répandues chez les anthropologues. Ses travaux ont pour objectif de remédier à cette situation.

L'étude de Kohn s'inscrit à la suite des travaux dits « post-humanistes » (ceux de Bruno Latour, de Donna Haraway, de Molly Mullin et de Rebecca Cassidy) et des travaux anthropologiques influencés par Gilles Deleuze et Félix Guattari. Ces deux tendances épistémologiques ont en effet ouvert la voie à l'inclusion du non-humain dans la compréhension de l'humain. Ainsi, Kohn défend le projet d'élargir l'ethnographie « au-delà de l'humain » en s'intéressant à la manière dont les humains et les animaux non humains entrent en relation. Comprenons par là qu'« une anthropologie au-delà de l'humain est toujours à propos de l'humain [...] précisément parce qu'elle regarde ce qui se tient au-delà d'elle » (p. 294). Son travail remet toutefois en question les pré-supposés concernant l'assimilation de la représentation au langage symbolique dont les travaux post-humanistes demeurent lourdement encombrés. C'est avec la sémiotique de Charles S. Peirce et notamment les travaux de Terrence Deacon que Kohn s'emploie

à réaliser son projet de dépassement critique – qu'il nomme « anthropologie au-delà de l'humain » – en s'attachant à comprendre la cosmologie du peuple runa d'Ávila.

Dans son livre, par ailleurs superbement illustré de photographies prises sur le terrain, l'anthropologue cherche à saisir la « toile écologique » dans laquelle les gens d'Ávila vivent et pensent. Par ce biais, il souhaite ouvrir l'ethnographie à un autre type de pensée : « Cet autre type de pensée est celui que les forêts pensent, le type de pensée qui pense à travers les vies des gens comme les Runa (ou les autres), qui interagissent intimement avec les êtres vivants de la forêt [...] » (p. 292) Kohn fait ainsi pénétrer son lectorat pas à pas (à travers six chapitres) dans la « pensée de la forêt » du haut Amazone.

En parlant de « pensée », Kohn vise surtout à convaincre le champ anthropologique que les processus sémiotiques sont propres au vivant et ne s'arrêtent pas à la dimension symbolique, dimension qu'il considère par ailleurs limitée à l'humain (p. 59). Pour ce faire, il met de l'avant, dans la première partie de son ouvrage, le concept de « soi » (*self*) et ses dérivés. Puisque la vie est intrinsèquement sémiotique, défend-il, les êtres vivants non humains pensent, c'est-à-dire se forgent des représentations : ils sont de ce fait des « sois » (*selves*) qui interagissent avec d'autres « sois » dans une « écologie des sois ». Les concepts de « sois » et de « séité » (le fait d'être un « soi ») désignent l'idée qu'un être vivant possède un point de vue propre. Les humains, les animaux non humains, de même que les plantes et les champignons sont des « sois » (p. 112). Pour Kohn, le « soi » est à la fois l'origine et le produit d'un processus interprétatif, un relais de la sémiose. Toutefois, être un soi n'implique pas forcément une subjectivité, un sentiment d'intériorité ou une conscience (p. 112). Ainsi, tel que Kohn les décrit, les Runa d'Ávila sont naturellement pris dans une écologie des sois ; dans leur cosmologie, ils interagissent et négocient avec une multiplicité de sois en « traversant les frontières » entre espèces vivantes. Ils traversent également les frontières entre les temporalités.

Effectivement, « la forêt vivante est aussi une forêt hantée » (p. 255) et les Runa entretiennent des relations avec les esprits de la forêt et les esprits des morts (p. 116) ; les âmes font partie de cette écologie des sois (p. 282). Le concept de soi pose cependant quelques difficultés conceptuelles d'un point de vue sémiotique dès lors qu'il ne renvoie plus seulement aux *Umwelten* des êtres vivants, mais aussi aux âmes, aux âmes des défunts et autres maîtres de la forêt. Kohn n'en donne pas de définition claire et renvoie sans cesse le lectorat à des numéros de section des *Collected Papers* de Peirce, sans argumentation ni commentaire. L'auteur semble assimiler la notion d'esprit chez Peirce à la notion d'âme. Ici se situe pour nous le point d'achoppement du livre. Il écrit par exemple que « l'âme est générale » (p. 283) en se référant à la section 5.591 des *Collected Papers*. Dans ce passage, Peirce parle effectivement de la généralité de l'esprit

(il emploie le mot *soul* qui peut en effet se traduire par âme ou par esprit). L'idée de généralité renvoie au fait que la pensée en signes, qui n'est pas réductible à la pensée humaine, ne se situe pas « en nous ». Au contraire, dans l'épistémologie peircienne, les êtres sont *dans la pensée*. Peirce se positionne contre l'épistémologie cartésienne selon laquelle l'esprit serait situé dans la tête d'un individu. Pour Kohn, en revanche, l'âme « décrit la manière dont les sois se constituent mutuellement dans leurs interactions avec d'autres sois. Les âmes émergent relationnellement, dans leurs interactions avec d'autres sois doués d'âmes [...] » (p. 150). Pour un animal, avoir une âme permet d'être conscient des autres êtres. L'âme possède une qualité relationnelle ; elle est ce qui rend les relations possibles. Située dans certaines parties du corps, elle peut aussi être transmise lorsqu'un animal est mangé (p. 151). Et Kohn de conclure : « Comme les gens d'Ávila, Peirce considère l'âme comme un marqueur de communication et de communion entre les sois » (*idem*). De notre point de vue, Kohn s'approprie le concept d'esprit peircien et le tord pour le faire cadrer dans la cosmologie des Runa. Or cette assimilation nous apparaît erronée.

Du reste, les chapitres les plus captivants de l'ouvrage sont certainement ceux dans lesquels Kohn aborde la communication trans-spécifique (chapitres IV et V) entre les Runa et les non-humains. À Ávila, la séparation entre les espèces fait l'objet de tensions permanentes. Pour mieux comprendre le phénomène, Kohn s'attache à établir une typologie des stratégies sémiotiques déployées pour « dépasser les modes de communication humains tout en ménageant l'espace nécessaire à une manière d'être distinctivement humaine » (p. 293). L'auteur développe particulièrement la relation des Runa avec leurs chiens. D'un côté, les Runa comprennent les différents aboiements et vocalises de leurs chiens. À l'inverse, « si les humains veulent que ceux-ci les comprennent, [...] ils doivent faire de leurs chiens des chamanes, afin de leur faire traverser les frontières qui les séparent des humains » (p. 193). Les Runa entreprennent alors de communiquer avec leurs chiens en leur administrant des plantes hallucinogènes. Ce faisant, l'idée est aussi de rendre les chiens « plus humains », car, pour un chien, avoir un éthos humain est fondamental pour survivre à Ávila (p. 185). Au cours de l'opération chamanique trans-spécifique, les Runa doivent cependant prendre garde à ne pas devenir des chiens eux-mêmes. Ils doivent s'efforcer de garder leur part humaine lorsqu'ils s'aventurent au-delà de l'humain. Cette tension entre espèces constitue un véritable défi que les Runa tentent de surmonter grâce à différentes « stratégies communicatives » (p. 181).

D'après Kohn, l'interprétation des rêves constitue une autre de ces stratégies. Ils interprètent à la fois leurs propres rêves et ceux de leurs chiens. L'interprétation des rêves humains est par exemple une voie métaphorique qui permet aux Runa d'entrer en contact avec les esprits maîtres du gibier de la forêt. Rêver d'un poussin est par exemple

le signe qu'un gros oiseau sera prochainement attrapé. Quant aux rêves canins (les Runa les interprètent en fonction des sons que le chien émet durant son sommeil), ils peuvent être interprétés comme des présages d'une bonne chasse ou d'une mort certaine du chien : si le chien émet le son « *hua hua* », il est en train de rêver qu'il poursuit du gibier et fera la même chose le lendemain, en reproduisant le même son ; en revanche, s'il émet le son « *cuai* », comme lorsqu'il se fait attaquer par un félin dans la forêt, cela signifie que le chien est en train de rêver qu'il est lui-même une proie (p. 179-180). Ce signe sonore « *cuai* » est de très mauvais augure. Savoir interpréter les rêves des chiens est de la plus haute importance pour les Runa. « Pas seulement à cause du pouvoir supposément prédictifs des rêves, écrit Kohn, mais parce que le fait d'imaginer que les rêves des chiens ne sont pas connaissables jetterait le doute sur la possibilité même de connaître les intentions et les buts de n'importe quelle sorte de soi. » (p. 180)

Kohn suggère en outre que l'écologie des sois et ces échanges interspécifiques ou trans-espèces sont infléchis par l'histoire coloniale. En effet, Ávila fut l'un des premiers bastions de la colonisation espagnole et de l'endoctrinement catholique dans le haut Amazone (p. 23). Historiquement, les Blancs se sont imposés en maîtres de toutes choses (p. 253). Les esprits maîtres de la forêt qui dominent l'« écologie des sois » des Runa sont étrangement considérés « blancs ». De même, pour être un bon chasseur, il faut « devenir blanc » (p. 265). Kohn laisse entendre que les Runa ont ainsi trouvé des façons de composer avec l'histoire, de subvertir et de transformer, de différentes manières, les rapports de pouvoir qui ont joué contre eux. Un autre exemple est fourni par l'auteur, qui permet une meilleure compréhension de la cosmologie runa :

Les oiseaux que les Runa chassent dans la forêt sont en fait les poules des esprits maîtres de la forêt, de même que les jaguars sont leurs chiens de chasse et de garde. Ce que nous autres humains voyons comme sauvage est donc, selon la perspective dominante des maîtres, domestique (p. 208).

La communication trans-spécifique et les stratégies sémiotiques des Runa reposent sur une hiérarchie singulière influencée par la colonisation. C'est la « hiérarchie prédatrice infléchie par le colonialisme qui structure l'écologie des sois », écrit Kohn (p. 279). Comme l'illustrent ces quelques exemples, Kohn tente ainsi de saisir les différents principes (historiques, politiques, écologiques, sémiotiques, communicationnels) à l'œuvre dans la cosmologie runa. Si l'on place par exemple sous la loupe les principes écologiques à l'étude, l'on pourrait s'étonner du fait que la biosémiotique et les écologies végétales trouvent si peu de place dans un ouvrage qui a pourtant pour titre *Comment pensent les forêts*. Néanmoins, la visée première de l'auteur est toujours claire : par le biais d'une méthode plus ouverte, son but est de proposer une *ethnographie*. Son livre s'adresse aux

anthropologues davantage qu'aux sémioticien-ne-s aguerris. Et ce travail démontre relativement bien l'apport de la sémiotique à l'ethnographie ; l'inverse en revanche est moins évident.

Indépendamment du champ de réception visé, Kohn reconduit également les codes de l'ethnographie : en nous invitant à découvrir une cosmologie singulière, celui-ci parvient à transmettre un message politique à ses contemporains. L'ouvrage se termine en effet sur ces mots :

[...] l'attention ethnographique que l'on porte à cet ensemble particulier de relations amplifie, et nous permet donc d'examiner, des façons d'envisager la logique vivante qui font déjà partie de cette manière qu'on les forêts de se penser à travers « nous ». Et si « nous » voulons survivre à l'anthropocène, cette ère indéterminée qui est la nôtre, dans laquelle le monde au-delà de l'humain est de plus en plus transfiguré par le trop-humain, nous devons cultiver activement ces manières de penser avec et comme les forêts (p. 296).

Kohn ne manque pas à la tradition anthropologique de transmettre un message fort en bout de ligne. L'allégorie ethnographique est en effet un mode de conscientisation sémiotique et politique. Elle met ici l'accent sur l'importance de l'activité sémiotique en lien avec nos façons de modéliser notre rapport au monde, à la communauté et à la nature.

