

Présentation. Perspectives sur les ontologies et figurations animales

Julien BONDAZ, Frédéric LAUGRAND et

*Michèle CROS **

La question de savoir ce que peuvent avoir en commun les visions qu'ont les humains et les animaux du monde qui les entoure, ou, pour le dire autrement, le problème de leurs ontologies respectives, n'intéresse pas seulement les éthologues ou les philosophes. Bien que les manières de voir les animaux varient selon les contextes historiques et culturels, l'intérêt et le plaisir que l'on prend à les regarder sont universels (Franklin, 1999). Adopter le point de vue ou la perspective des bêtes constitue également une activité humaine ordinaire. Pour vaine qu'elle apparaisse souvent, elle n'en demeure pas moins largement partagée, qu'il s'agisse, par exemple, du chasseur interprétant les signes laissés par sa proie pour en comprendre le comportement ou imitant la bête qu'il veut capturer, du maître soucieux de proposer à son chien ses croquettes préférées ou, dans un tout autre contexte encore, du chaman communiquant avec tel ou tel esprit animal. La grande variété des relations de prédation, d'empathie ou de projection ne suffit cependant pas à comprendre l'esprit des bêtes, ni même à communiquer avec elles (Lenclud, 2000).

La communication entre humains et animaux se joue plutôt dans des interactions à chaque fois singulières et dans des « effets » (Despret, 2007a : 56) qui restent difficiles à saisir. Les animaux ne

* Julien Bondaz est maître de conférences en anthropologie à l'Université Lyon 2, Frédéric Laugrand est professeur d'anthropologie à l'Université Laval et Michèle Cros est professeure d'anthropologie à l'Université Lyon 2.

sont plus bêtes aux yeux des humains, pourrait-on souligner avec Despret (2012a), lorsqu'ils sont traités et observés individuellement, en dehors donc de toute forme de généralisation, au prix d'un dispositif qui permet d'interagir *avec* eux : « Au lieu de demander au sujet ce qu'il est, il faut lui demander ce qu'il est devenu en interagissant avec vous », ajoute Despret (2007b). La communication entre humains et animaux met ainsi en jeu des relations d'affinité plutôt que d'identité (Haraway, 1997). Dans certains contextes et dans des circonstances spécifiques, ces tentatives de communication, loin de constituer un idéal, sont même perçues comme un exercice risqué ou comme une tentation mortifère. Cédric Yvinec l'indique clairement au sujet des Indiens des basses terres d'Amazonie : « Plus on parle avec les animaux – ou plus on parle de manière animale – et plus on les écoute, moins on sera capable d'entendre les humains – c'est-à-dire les "vrais" humains, les parents – et de parler avec eux : à chaque "dialogue" non humain, on risque la surdité, le mutisme, la cécité, voire la mort » (2005 : 41). En outre, l'attribution d'une compétence de communication aux bêtes dépasse le cadre des interactions entre humains et animaux. Chez les Mongols, par exemple, les chevaux (« les plus humains des animaux de bétail ») partagent avec les nourrissons (« les moins humains des humains ») la capacité de percevoir des entités invisibles et de leur servir d'interprètes (Delaplace, 2010). Chez les Inuit, les chiens sont considérés comme étant eux aussi mieux qualifiés que leurs maîtres pour voir et déceler la présence de non-humains (Laugrand et Oosten, 2014 : 163-164). De telles conceptions ne sont pas étrangères à l'Occident puisque des ornithologues américains admettent maintenant que les oiseaux, et en particulier les parulines à ailes dorées qu'ils observent de près, entendent les tornades avant tout le monde du fait de leur capacité à percevoir les infrasons, ces signes acoustiques de moins de 20 Hz qui se déplacent sur des centaines de kilomètres avec une très faible atténuation (Herzberg, 2014). On lira ainsi souvent, dans ce numéro, que les interactions entre humains et animaux doivent être étudiées en contexte, dans leurs rapports avec les relations que les uns et les autres entretiennent avec Dieu, les esprits ou les ancêtres (voir, en particulier, les contributions de Gagné, Saladin d'Anglure, Balla

Ndegue et Simon dans ce numéro) ou encore de Simon (2015) et d'autres dans *Anthropologie et Sociétés* (2015).

Cette imbrication entre l'anthropologie de la nature, l'anthropologie de la communication et l'anthropologie religieuse ne doit pas nous étonner. Le débat classique dans l'Europe des Lumières, à savoir si les animaux (ou quels animaux) ont une âme, a lui-même longtemps été centré sur la possibilité du langage¹. Une anecdote fameuse, rapportée par Diderot et largement citée par les philosophes, témoigne de ce postulat d'une corrélation entre l'attribution d'une âme et l'interlocution : le cardinal de Polignac, s'adressant à un orang-outang exposé dans le Jardin du Roi et « qui a l'air d'un saint Jean qui prêche au désert », l'enjoignit ainsi : « parle et je te baptise » (Diderot, 1961 : 384–385). L'enjeu du langage, dans ses rapports avec l'âme, explique le grand intérêt porté au perroquet (et plus largement au chant des oiseaux) au Siècle des Lumières (Bœhrer, 2004). Avec la disciplinarisation de la sociologie au 19^e siècle et au début du 20^e siècle, les réflexions se portent cependant davantage sur les animaux sociaux, depuis la « psychologie comparée » d'Alfred Espinas jusqu'aux premières conférences du Collège de sociologie (Feuerhahn, 2011 ; Bondaz, 2013). Les abeilles et les fourmis, mais aussi les castors chers à Lewis Morgan (voir Delâge, dans ce numéro), ont détrôné le perroquet. L'enjeu n'est plus de savoir si les bêtes sont dignes de recevoir le baptême de tel ou tel cardinal – ou, au contraire, d'être excommuniées (comme les mulots, les chenilles ou les pucerons à l'époque médiévale) –, mais dans quelle mesure elles peuvent retenir l'attention du sociologue.

À la fin du 19^e siècle, ce débat vaut d'ailleurs encore pour certains humains, et non pour les seuls animaux. Paul Broca, notamment, considérait que « certains peuples n'ont absolument aucune notion de Dieu et de l'âme, que leurs langues n'ont absolument aucun point de contact avec les nôtres, qu'ils sont tout à fait insociables » (1877 : 558). Ce triple défaut d'âme, de langue et de socialité, à l'appui des thèses polygénistes et des théories racistes, ajoutait alors au grand partage linguistique et sociologique entre peuples civilisés et peuples primitifs, ainsi bestialisés

¹ Pour une histoire des débats concernant l'âme des animaux, voir Caprotti (1989).

(Poliakov, 1975), une ligne de démarcation psychologique et surtout religieuse, où les notions d'âme et de Dieu sont strictement corrélées. Concevoir Dieu, et – mieux encore – se le représenter à son image, apparaît comme un trait distinctif entre humains ou entre les humains et les animaux. James Frazer estimait que les compétences représentationnelles des bêtes n'étaient pas suffisantes pour concevoir un monde en double peuplé d'entités invisibles ou un créateur divin : « Les animaux eux-mêmes associent les idées des choses qui se ressemblent, ou qui se sont trouvées réunies dans leur expérience ; s'ils cessaient de le faire, ils ne pourraient vivre. Mais qui attribuerait aux animaux la croyance que les phénomènes de la nature sont l'œuvre d'une multitude d'animaux invisibles, ou d'un seul animal énorme et d'une force prodigieuse ? » (Frazer, 1981 : 149). Au-delà de la question du polythéisme et du monothéisme, et de l'application des théories évolutionnistes au monde des bêtes, la citation est intéressante pour le rapport hypothétique que Frazer établit entre anthropomorphisme et zoomorphisme. L'anthropologue écossais, en imaginant la religion des bêtes sur le modèle de celle qu'il étudie chez les hommes, esquisse les bases d'une réflexion sur les relations susceptibles d'exister entre ces deux processus cognitifs. De la proposition de Gabriel Tarde, qui établissait un rapprochement entre les interactions d'un fidèle avec son dieu et celles d'un maître avec son chien (1898 : 45, 50), jusqu'à l'hypothèse heuristique de l'existence d'un « agent intentionnel en général », formulée par Pascal Boyer près d'un siècle plus tard (2001 : 206), cette réflexion s'est développée dans plusieurs directions. En effet, l'anthropomorphisme et le zoomorphisme ne désignent pas seulement la mobilisation d'éléments visuels humains et animaux : ils permettent également de qualifier les formes d'intentionnalités attribuées à la grande diversité des entités humaines et non humaines. Ils interrogent ainsi la variété des rapports entre les images et les visions du monde, entre les modes de figuration et les ontologies (Descola, 2005, 2010).

La théorie du perspectivisme est sans doute celle qui invite le mieux les anthropologues à penser l'anthropomorphisme et le zoomorphisme comme des processus visuels et cognitifs réciproques. Développée par Eduardo Viveiros de Castro à partir d'enquêtes chez les Araweté, des Amérindiens d'Amazonie

appartenant au groupe des Tupi-Guarani, elle repose sur l'idée selon laquelle les animaux se perçoivent comme des humains et voient les humains comme des animaux ou comme des esprits, comme des pécaris ou comme des jaguars. Il insiste sur le fait qu'« une perspective n'est pas une représentation » (Viveiros de Castro, 1998 : 447) : elle ne trouve pas son origine dans l'esprit, mais dans le corps, dans ses besoins, dans ses habitudes et dans sa dimension sociale. Le corps devient alors le support d'une transformation de l'humain en prédateur, les peintures corporelles pouvant le revêtir des caractéristiques du jaguar (Taylor et Viveiros de Castro, 2006 : 176). L'extension que propose Viveiros de Castro de cette théorie a certes été critiquée par Philippe Descola (2005) : elle vaut pour les Araweté, mais pas nécessairement pour d'autres sociétés amazoniennes, qui se contentent le plus souvent d'humaniser les animaux sans intégrer la question du point de vue que les animaux peuvent avoir sur les humains. Si l'approche perspectiviste a le mérite de placer le corps au centre de l'identité amérindienne, il reste donc à voir jusqu'où elle peut être généralisée. Elle démontre cependant parfaitement que l'approche sémiologique du symbolisme animal ne tient pas : il ne suffit pas de prendre en compte le contexte culturel pour attribuer une fonction symbolique à telle ou telle espèce. Il faut plutôt resituer la forme animale en contexte, qu'il soit ou non rituel. Ici encore, l'anthropomorphisme doit être appréhendé dans ses rapports avec le zoomorphisme.

À partir du cas des figurations de l'ours chez les Nivkhs, Charles Stépanoff a critiqué l'exportation du perspectivisme en Sibérie, avançant, à juste titre, l'idée selon laquelle « les formes corporelles assumées par les êtres dépendent, non de perspectives fixées dans le corps des observateurs, mais de la position qu'ils occupent dans la mathématique complexe du jeu des relations. Un être avec lequel vous établissez une relation sociale vous apparaît sous forme humaine ; mais si vous êtes avec lui dans une relation de violence et de prédation, il est pour vous, à la fois relationnellement et visuellement, une bête » (Stépanoff, 2010 : 62 ; voir aussi Stépanoff, 2009). La même remarque vaut pour l'hyène ou le pangolin en Afrique subsaharienne, qui peuvent évoquer la figure

ambivalente du forgeron (Sapir, 1981 ; Picton, 1988)² ou pour l'original que chassent les Dane-zaa de Colombie-Britannique (voir Bénézet, dans ce numéro). À partir du cas des Inuit, Laugrand et Oosten (2014) ont également souligné la difficulté d'utiliser des concepts comme ceux de « soul/âme, spirit/esprit, subject/sujet, consciousness/conscience », etc., pour aborder la cosmologie de ces peuples où les animaux ne semblent pas se considérer comme des humains à part entière, mais comme des prédateurs ou des proies anonymes, fonctionnant avec une socialité autre que celles des humains dont ils ont besoin pour se reproduire, et inversement. Dans un tel contexte, la notion de sujet demeure bien ambiguë, alors que les métamorphoses et les variations d'échelles, elles, permettent de mieux saisir ces relations constantes entre humains et animaux dont les destinées et les cycles sont étroitement interreliés (Laugrand et Oosten, 2012, 2014).

On l'aura compris, l'animal – si tant est que cette catégorie générique est acceptable pour les anthropologues – n'a pas fini de demeurer « bon à penser », et son point de vue comme son image constituent un objet de réflexion désormais incontournable dans les sciences comportementales, humaines et sociales. À cet égard, la proposition de Tim Ingold (2014) d'abolir la distinction entre la biologie et les sciences sociales pour saisir davantage des coopérations entre tous les acteurs en interaction résonne avec celle de Philippe Descola (2005), qui propose de dépasser le grand partage entre nature et culture qui fonde les sciences modernes. Bien que ces deux anthropologues définissent très différemment l'ontologie, le premier l'abordant comme une constitution du monde phénoménal et le second comme un ensemble de principes ou de schèmes identificatoires, tous deux reconnaissent bien la nécessité de remettre en cause les partages ontologiques, une tâche complexe à laquelle bien d'autres anthropologues ont aussi tenté de contribuer.

L'interprétation de l'initiation des enfants Orokaiva de Nouvelle-Guinée, proposée par Maurice Bloch, fournit un bel exemple d'imbrication des formes rituelles et des modes de figuration des non-humains. En décrivant cette « représentation

² Les figurations animales sont particulièrement présentes en Afrique, voir Roberts (1995) et Bondaz (2014).

d'êtres humains comme en partie porcs et en partie esprits » (Bloch, 1997 : 47), il s'agit pour lui de rendre compte non d'une association entre deux images de non-humains, mais de la conjonction conflictuelle entre deux processus de maturation (l'élément porc) et de mise à mort (l'élément esprit, en lien avec les oiseaux). Les costumes des participants adultes au rituel d'initiation, qui mêlent des crocs de porc et des plumes d'oiseau, donnent à voir cette double constitution de l'initié. De manière générale, l'intégration d'éléments animaux dans des objets forts consiste très souvent en des logiques rituelles de transfert ou d'appropriation des compétences et des pouvoirs des animaux concernés. Entre autres exemples, les nombreux éléments susceptibles de remplir le chaudron transformé en *nganga* dans le *palo monte* cubain (pierres, différents types de terre ou de liquide, éléments végétaux ou animaux) participent à la fabrication d'un corps divin hybride à partir d'ossements humains. Parmi ces éléments, « le crâne du chien posé sous la tête du mort va conférer à ce dernier les dons olfactifs de cet animal ainsi que la force et la vitesse de ses attaques. Le chien de la *nganga* doit donc être choisi avec soin. Que l'on se trompe et le mort pourrait s'en trouver affaibli. Un petit caniche ou un gentil cocker ne sont guère des solutions satisfaisantes pour qui veut une *nganga* puissante et agressive » (Kerestetzi, 2011). Le choix du chien influence ainsi le style de la relation qui s'établit avec l'esprit du mort. Ces quelques exemples ethnographiques, que l'on pourrait facilement multiplier, suffisent à témoigner des affinités qui s'établissent, au moyen d'images et de façon privilégiée, entre deux catégories de non-humains, les animaux et les entités invisibles, les premiers permettant de faire accéder les seconds à la figuration.

L'histoire de l'intérêt que les philosophes, puis les sociologues et les anthropologues, accordent aux compétences linguistiques et sociales des animaux ne relève cependant pas seulement du domaine des idées. Elle est aussi visuelle, à la jonction d'un bestiaire imagé continûment augmenté et d'une réflexion récurrente sur les points de vue, les capacités figuratives et les performances artistiques des bêtes. L'approche historique peut ainsi concerner la figuration des bêtes (Baker, 2001), le regard porté sur les animaux (Kalof, 2007) ou encore la saisie de leur propre point de vue (Baratay, 2012, 2014 et dans ce numéro). Parler de figurations

animales, c'est en effet évoquer à la fois les manières qu'ont les humains de mettre en image les animaux et les façons qu'ont les animaux de percevoir les humains – ou, plus exactement : le point de vue des animaux tel que les humains se le représentent.

Il faut le mentionner ici, en passant : évoquer la représentation des animaux plutôt que leur figuration ouvre à coup sûr d'autres perspectives, la mise en image des bêtes pouvant se trouver mobilisée par leurs porte-paroles humains ; il ne s'agit plus de simplement les figurer, mais aussi de les représenter politiquement, de les faire figurer. Les écarts susceptibles d'exister entre le comportement des animaux et les manières de se les figurer interrogent alors la légitimité de leurs représentants, comme l'a bien montré Michael Woods à propos des débats concernant la chasse au renard en Grande-Bretagne (2000). À l'inverse, les animaux peuvent être convoqués comme représentants des humains, ce qu'illustre parfaitement le cas fascinant de la curieuse corrida mettant en scène un taureau sur lequel est fixé un condor, près de Cuzco au Mexique, censé figurer la lutte entre l'Espagne et l'Inca (Molinié, 2009) ou le cas plus classique des manières de classer les bêtes pour mieux les manger, selon des principes d'identité et de différence qui peuvent avoir des enjeux religieux (Fabre-Vassas, 1994), mais aussi politiques (Bousquet, dans ce numéro). Les animaux permettent en outre d'entretenir les alliances entre humains (Piccoli, dans ce numéro) ou encore d'illustrer presque à la perfection leur éthique ou leurs valeurs (Delâge, dans ce numéro).

La figuration des animaux produit en outre de nouvelles émotions en fonction des supports iconiques et, notamment, du développement des technologies de la communication, qu'il s'agisse des films (Burt, 2002), des clips vidéo (Vuilleminot, 2013), des bandes dessinées (Jérôme, dans ce numéro), des médias numériques (Davies, 2000 ; Cros et Mégret, 2011) ou encore des jeux vidéo (Servais, dans ce numéro). Elle fonctionne également comme métaphore dans de nombreux textes littéraires ou chansons, par exemple dans le rap (voir Aterianus-Owanga, dans ce numéro). Le succès des animaux dans l'art contemporain témoigne mieux encore de ces nouvelles formes relationnelles. Il ne s'explique pas seulement par la fascination pour la proximité entre ces non-humains et les humains, prétexte à détour réflexif ou regard ironique. Il est d'autant plus saillant qu'il met en scène un double

jeu, sur l'agentivité des images et sur celle des animaux. Les artistes contemporains provoquent en effet de nombreuses interrogations au sujet des rapports qu'entretiennent les bêtes avec les images. En 1998, Braco Dimitrijevic, en installant une exposition de tableaux dans la Ménagerie du Jardin des Plantes à Paris, à destination des animaux, les place en situation de jugement esthétique potentiel. Et quand la photographe Karen Knorr met en scène, dans sa série *Académies* (1994), la visite du musée d'Orsay par une bande de singes et, dans *Fables* (2003–2009), des cerfs, des sangliers, des tigres ou des paons dans différents musées, c'est la destination des œuvres d'art qui est brouillée (en même temps que le statut ontologique des visiteurs de musée et des amateurs d'art) : elle « remet en cause les catégories et les hiérarchies qui conditionnent autant notre rapport à l'art et à la culture qu'à la nature » (Tillier, 2012 : 122 ; Strivay, 2015).

Les figurations animales, dont les bêtes ne sont plus le sujet, mais l'auteur, se multiplient également et participent à cette remise en cause d'une autre manière. Les images acheiropoïètes (non faites de la main de l'homme) ne sont plus seulement l'indice d'une présence divine ou le moyen de communiquer avec des entités invisibles : elles sont aussi produites par les bêtes. Le cas des singes peintres est classique et fait l'objet d'une fascination ancienne (Lenain, 1990). L'un des plus célèbres d'entre eux, le chimpanzé Congo, peignit environ 400 toiles à la fin des années 1950, sous l'impulsion de son propriétaire, l'éthologue Desmond Morris. En juin 2005, trois des œuvres de Congo ont été achetées par le collectionneur Howard Hong, pour plus de 25 000 dollars. Mais les éléphants qui peignent obtiennent également un succès grandissant, comme en a récemment témoigné l'engouement des internautes pour la vidéo d'une femelle éléphant thaïlandaise peignant son « autoportrait », visionnée plus de six millions de fois en un mois. Victimes de la lutte contre la déforestation à partir des années 1980, les éléphants et leurs cornacs se sont retrouvés sans emploi. Deux artistes moscovites ont alors eu l'idée de créer, à la fin des années 1990, une fondation afin d'aider les éléphants d'Asie à « gagner leur vie en tant qu'artistes », et les écoles d'art pour pachydermes se sont multipliées. Les tableaux sont vendus quelques centaines de dollars et atteignent parfois, lors de ventes aux enchères, plusieurs dizaines de milliers de dollars (Manach, 2007). Vinciane Despret,

qui a observé sur place ces dispositifs d'enchantement, les décrit ainsi comme des « agencements compliqués » entre éléphants, soigneurs, touristes, sanctuaires de retraite et circulation transnationale des œuvres grâce à leur mise en ligne (Despret, 2012b).

Le cas le plus célèbre d'animal artiste reste cependant celui de Lolo, l'âne du patron du cabaret Au Lapin Agile, qui peignit le « Coucher de soleil sur l'Adriatique » avec sa queue, tableau attribué à J. R. Boronali et exposé en mars 1910 au 26^e Salon des Indépendants (Grojnowski, 1991). Ce canular imaginé par un jeune peintre montmartrois, Roland Dorgelès, est mobilisé par Gérard Lenclud pour interroger la distinction ontologique entre les produits de la nature et les artefacts. En établissant un rapprochement entre cette fameuse toile d'âne et le cas des artefacts simiesques, il avance que « nous créditons certains grands singes de la capacité à commuer des bouts de nature en artefacts du premier ordre, mais nous leur dénions catégoriquement l'aptitude à commuer tant des fragments de nature que des artefacts techniques en artefacts esthétiques, ethnographiques ou mémoriels » (2007 : 76). La différence entre les artefacts des grands singes et ceux des humains résiderait donc dans la variété des intentions et les possibilités de requalification que ces derniers peuvent faire subir aux artefacts. L'argument que propose Lenclud pour distinguer les productions artistiques humaines du tableau de Lolo ou des objets fabriqués par des singes rejoint celui déployé par Frazer, un siècle auparavant, en vue de départir les croyances humaines des capacités associatives des bêtes. Il n'en demeure pas moins que les unes comme les autres sont susceptibles de produire chez les humains des troubles cognitifs qui intéressent les anthropologues, en particulier lorsque des intentionnalités sont attribuées à de grands singes.

Une caméra cachée (par l'équipe québécoise de Just For Laughs) témoigne à sa manière d'un tel trouble. On y voit, dans un parc zoologique, des visiteurs découvrant, émerveillés, un gorille (en réalité un humain déguisé) en train de peindre sur de grandes feuilles de papier, assis à un chevalet. Puis le gorille tourne le chevalet, paraît peindre quelque chose, mais lorsqu'il révèle sa production aux spectateurs ébahis, on se rend compte qu'il a barré sa feuille d'un grand « Help ! » La violence des émotions ressenties par les visiteurs se devine aisément à leurs réactions : le singe

peignant leur faisait sentir qu'il était leur semblable, capable d'avoir une intention sinon esthétique, du moins figurative, et voilà qu'il s'adresse à eux en anglais pour leur demander de l'aider à s'évader de sa cage ! Le jeu de la proximité avec les bêtes mis en scène au zoo se transforme ainsi en piège à penser, interrogation à deux coups sur la distinction ontologique entre les uns et les autres, révélatrice d'une certaine ambiguïté sur le statut à accorder aux figurations produites par les animaux.

Du cardinal en quête d'une âme à sauver et s'adressant à un orang-outang jusqu'à cet humain déguisé en gorille implorant par écrit les visiteurs d'un zoo de l'aider à sauver sa peau, les interactions entre humains et animaux ne cessent de questionner les compétences de communication, les capacités représentationnelles et les modes de figuration des bêtes. Les articles rassemblés ici rendent bien compte de la grande variété des modes d'attribution de ces pouvoirs et de ces points de vue aux animaux. Ils témoignent également de l'importance qu'il faut accorder aux situations d'interaction, afin d'éviter les généralisations hâtives et les ethnocentrismes. Étudié dans son contexte historique et culturel, le jeu des regards et des images donne alors à voir des brouillages ontologiques qui dépassent le cadre de l'interaction et témoignent de l'universelle interrogation à laquelle les humains soumettent les animaux : comment nous voyez-vous ?

Remerciements

Ce numéro regroupe des articles issus du colloque international « Visions du monde animal. Médiations ordinaires, cosmologies autochtones, brouillages ontologiques » qui s'est déroulé à l'Université Laval à Québec les 13, 14 et 15 novembre 2013. D'autres contributions sur ce thème sont publiées dans un volume aux Éditions des archives contemporaines, portant le titre de *Bêtes à pensées. Visions des mondes animaux* (2015), et dans un numéro de la revue *Anthropologie et sociétés* (vol. 39, no 1/2, 2015) intitulé *Liaisons animales. Questions d'affects*. Ces deux volumes contiennent les contributions suivantes :

Bêtes à pensées. Visions des mondes animaux

Introduction. Ontogenèse de quelques visions (Michèle CROS, Julien BONDAZ et Frédéric LAUGRAND)

Bernard CHARLIER – Du chasseur au loup, de l'éleveur au chien : garder l'animalité à bonne distance en Mongolie de l'Ouest

Amandine BUSELLI – Lions au village, ânes en forêt. Des animaux transgresseurs de frontières dans la périphérie du Parc National du W (Burkina Faso)

Francis LEVESQUE – Là où le bât blesse : soixante ans de gestion des chiens au Nunavik

Séverine LAGNEAUX – La ferme 2.0 ou la libération d'une communauté mixte en Belgique

Vanessa MANCERON – « What is it like to be a bird ? » Imagination zoologique et proximité à distance chez les amateurs d'oiseaux en Angleterre

Marion DUPEYRAT – Du dragon à la girafe. Animalisations fantasmagoriques des Kayan réfugiés en Thaïlande

Michèle THERRIEN – Vivants, défunts, animaux et esprits : échanges parlés chez les Inuit

Olivier GIVRE – « Tuer humainement ». L'animal sacrificiel, entre licite et légal

Marine GRANDGEORGE – Vie quotidienne, médiation animale et troubles du spectre autistique

Jérôme MICHALON – Plus-value animale, récits de conversion et épiphanies : quand le soin par le contact animalier offre une version positive de la différence anthropozoologique

Note iconographique

Emmanuelle HERAN – Jeux de regards dans *Les Connaisseurs*

Liaisons animales. Questions d'affects

Présentation. Les questions d'affects dans les liaisons animales (Frédéric LAUGRAND, Michèle CROS et Julien BONDAZ)

Julien BONDAZ – Bêtes de terrain : savoirs et affects dans l'invention de l'ethnozoologie

Michèle CROS – Bellina : belle « enfant » de France ou bonne soupe du Burkina

Florence BRUNOIS-PASINA – L'animal dans une société sans miroir : les Kasua de Nouvelle-Guinée

- Sergio DALLA BERNARDINA – Amours sans frontières. Nouveaux horizons de la zoophilie à l'époque de la libération animale
- Jean-Baptiste ECZET – Des hommes et des vaches. L'attachement entre les personnes et leurs bovins en pays Mursi (Éthiopie)
- Frédéric KECK et Miriam TICKTIN – La souffrance animale à distance. Des vétérinaires dans l'action humanitaire
- Maxime MICHAUD – De l'animal au trophée : réification ou relation amoureuse ?
- Scott SIMON – Émissaires des ancêtres : les oiseaux dans la vie et dans la cosmologie des Truku de Taïwan
- Frédéric LAUGRAND – Faire « crier » le cochon. Divination et christianisation d'un rituel chez les Alangans de Mindoro (Philippines)
- Robert R. CREPEAU – « Les animaux obéissent aussi à la religion ». Paradoxes du chamanisme kaingang (Brésil) en contexte pluraliste
- Lucienne STRIVAY – Taxidermies : le trouble du vivant
- Entretien avec Philippe DESCOLA (Collège de France)

Grâce au travail d'Emmanuel Luce, onze communications (celles de N. Vialles, C. Westman, R. Crépeau, M. Therrien, O. Givre, J. Bondaz, L. Strivay, S. Simon, N. Simon, E. Baratay et F. Brunois) sont accessibles en mode audio à partir du programme du colloque tel qu'il apparaît sur le site de la revue *Anthropologie et Sociétés*, qui a fait naître ce projet (<http://www.anthropologie-societes.ant.ulaval.ca/colloque-visions-du-monde-animal-programme>).

Nous adressons nos plus vifs remerciements aux organismes suivants, qui ont rendu possible l'organisation à Québec du colloque « Visions animales. Médiations ordinaires, cosmologies autochtones, brouillages ontologiques » : le Conseil de recherches en sciences humaines (Canada), la Fondation Adrienne et Pierre Sommer (France), le Fonds Gérard-Dion de l'Université Laval (Canada), le Centre de recherches et d'études anthropologiques (CREA) (France), la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval (Canada), le Vice-rectorat aux études et aux activités internationales de l'Université Laval (Canada), le Département Amérique du Nord/Wallonie-Bruxelles International (Belgique), le Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIÉRA) (Canada), l'Université Lyon 2 (France), La Région Rhône-Alpes (Communautés de recherche académique ARC5) (France), la revue *Anthropologie et Sociétés* (Canada), le FSR-FNRS (Belgique), l'Université Louvain-la-Neuve (Belgique), l'Arctic Domus Project de l'Université

Julien BONDAZ, Frédéric LAUGRAND et Michèle CROS

d'Aberdeen (United Kingdom) et le Laboratoire d'anthropologie sociale du Collège de France (France). Nous exprimons enfin notre gratitude à Laurent Jérôme et Roxanne D. Marcotte pour leur appui dans la fabrication de ce numéro de la revue *Religiologiques* afin qu'elle puisse, comme le phénix, renaître de ses cendres.

Bibliographie

- Anthropologie et Sociétés*. 2015. « Liaisons animales. Questions d'affects ». Numéro spécial, vol. 39, no 1.
- BAKER, Steve. 2001. *Picturing the Beast : Animals, Identity, and Representation*. Urbana : University of Illinois Press.
- BARATAY, Éric. 2012. *Le point de vue animal, une autre version de l'histoire*. Paris : Seuil.
- . 2014. « Écrire l'histoire du côté de l'animal ». Dans *Les Animaux : deux ou trois choses que nous savons d'eux*, sous la dir. de Vinciane DESPRET et Raphaël LARRERE, p. 83–100. Paris : Hermann.
- BLOCH, Maurice. 1997. *La violence du religieux*. Paris : Odile Jacob.
- BROCA, Paul. 1877. *Mémoires d'anthropologie zoologique et biologique*. Paris : C. Reinwald et cie.
- BÖHRER, Bruce Thomas. 2004. *Parrot Culture. Our 2500-Year-Long Fascination with the World's Most Talkative Bird*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.
- BONDAZ, Julien. 2013. « Sociétés animales et sociologie sacrée. Un débat inaugural du Collège de sociologie ». *Anamnèse*, vol. 8, p. 57–75.
- . 2014. « Zoomorphismes ». Dans *Afrique en résonance. Collection du musée africain de Lyon*, sous la dir. de Laurick ZERBINI et Julien BONDAZ, p. 63–71. Milan : Éditions 5 Continents.
- BOYER, Pascal. 2001. *Et l'homme créa les dieux*. Paris : Gallimard.
- BURT, Jonathan. 2002. *Animals in Film*. Londres : Reaktion.
- CAPROTTI, Erminio. 1989. « L'âme des bêtes dans la pensée occidentale depuis l'Antiquité jusqu'au Siècle des Lumières ». Dans *Histoire et animal*, sous la dir. d'Alain COURBET, Frédéric OGE et Annick AUDIOT, vol. 2, p. 223–240. Toulouse : Presses de l'Institut d'études politiques de Toulouse.
- CROS, Michèle et Quentin MEGRET (dir.). 2011. *Net et terrain. Ethnographie de la n@ture en Afrique*. Paris : Éditions des archives contemporaines.
- CROS, Michèle, Frédéric LAUGRAND et Julien BONDAZ (dir.). 2015. *Bêtes à pensées – Visions du monde animal*. Paris : Éditions des archives contemporaines.
- DAVIES, Gail. 2000. « Virtual Animals in Electronic Zoos : The Changing Geographies of Animal Capture and Display ». Dans *Animal Spaces, Beastly Places. New Geographies of Human—Animal Relations*, sous la dir. de Chris PHILO and Chris WILBERT, p. 243–267. Londres : Routledge.
- DELAPLACE, Grégory. 2010. « Le cheval magnétomètre. Dressage et choses invisibles en Mongolie ». Dans *Miscellanea Asiatica. Mélanges en l'honneur de Françoise Aubin*, sous la dir. de Denise AIGLE *et al.*, p. 121–139. Nettetal : Institut Monumenta Serica, Sankt Augustin, Steyler Verlag.

- DESCOLA, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard.
- DESCOLA, Philippe (dir.). 2010. *La fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation*. Paris : Somogy éditions d'art / Musée du quai Branly.
- DESPRET, Vinciane. 2007a. *Bêtes et hommes*. Paris : Gallimard.
- . 2007b. « Animal et humain, d'individu à individu ». Entretien. *La Recherche*, no 405, p. 64–67.
- . 2012a. *Que diraient les animaux, si... on leur posait les bonnes questions ?* Paris : Les Empêcheurs de penser en rond.
- . 2012b. « A comme Artistes — Bête comme un peintre ? ». Dans *Que diraient les animaux, si... on leur posait les bonnes questions ?*, p. 9–16. Paris : Les Empêcheurs de penser en rond / La Découverte.
- DIDEROT, Denis. 1961. *Œuvres philosophiques de Diderot*. Éditées par Paul VERNIERE. Paris : Éditions Garnier Frères.
- FABRE-VASSAS, Claudine. 1994. *La bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon*. Paris : Gallimard.
- FEUERHAHN, Wolf. 2011. « Les “sociétés animales” : un défi à l'ordre savant ». *Romantisme*, vol. 154, p. 35–51.
- FRANKLIN, Adrian. 1999. « The Zoological Gaze ». Dans *Animals and Modern Cultures : A Sociology of Human-Animals Relations in Modernity*, p. 62–83. Londres : SAGE.
- FRAZER, James G. 1981. *Le Rameau d'Or*. Paris : Éditions Robert Laffont.
- GROJNOWSKI, Daniel. 1991. « L'âne qui peint avec sa queue ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 88, p. 41–47.
- HARAWAY, Donna J. 1997. *Modest Witness@Second Millennium.FemaleMan © Meets_OncoMouse™ : Feminism and Technoscience*. New York : Routledge.
- HERZBERG, Nathaniel. 2014. « Les oiseaux entendent les tornades avant tout le monde ». *Le Monde*, 18 décembre.
- Images Re-vues*, 8. Récupéré le 19 juin 2015 de <http://imagesrevues.revues.org/478>.
- LAUGRAND, Frédéric et Jarich G. OOSTEN. 2012. « Maîtres de la vie et de la mort. La grandeur des “petites bêtes” du Grand Nord ». *L'Homme*, vol. 202, p. 53–75.
- . 2014. *Hunters, Predators and Prey. Inuit Perceptions of Animals*. New York : Berghahn Books.
- LENAIN, Thierry. 1990. *La peinture des singes. Histoire et esthétique*. Paris : Syros.
- LENCLUD, Gérard. 2000. « Et si un lion pouvait parler... Enquêtes sur l'esprit animal ». *Terrain*, vol. 34, p. 5–22.
- . 2007. « Être un artefact ». Dans *Objets & Mémoires*, sous la dir. d'Octave DEBARY et Laurier TURGEON, p. 59–90. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'Homme / Québec : Presses de l'Université Laval.

- MANACH, Jean-Marc. 2007. « Un éléphant, ça peint énormément ». *Le Monde*, 22 avril.
- MOLINIE, Antoinette. 2009. « Le taureau aux ailes de condor ». *Ethnologie française*, vol. 39, no 1, p. 123–131.
- PICTON, John. 1988. « Ekpeye Masks and Masking ». *African Arts*, vol. 21, no 2, p. 46–53 et 94.
- POLIAKOV, Léon (dir.). 1975. *Hommes et bêtes. Entretiens sur le racisme*. Paris : École des Hautes Études en Sciences Sociales / La Haye : Mouton & Co.
- ROBERTS, Allen F. 1995. *Animals in African Art : From the Familiar to the Marvelous*. New York : The Museum for African Art / Munich : Prestel.
- SAPIR, J. David. 1981. « Leper, Hyena and Blacksmith in Kujamaat Diola Thought ». *American Ethnologist*, vol. 8, no 3, p. 526–543.
- SIMON, Scott. 2015. « Émissaires des ancêtres : les oiseaux dans la vie et dans la cosmologie des Sadyaqs de Taïwan ». *Anthropologie et Sociétés*, vol. 39, no 1/2, p. 179–199.
- STEPANOFF, Charles. 2009. « Devouring Perspectives. About Cannibal Shamans in Siberia ». *Inner Asia*, vol. 11, p. 283–307.
- . 2010. « Corps et âmes d'animaux en Sibérie : de l'Amour animique à l'Altai analogique ». Dans *La Fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation*, sous la dir. de Philippe DESCOLA, p. 61–68. Paris : Somogy éditions d'art / Musée du quai Branly.
- STRIVAY, Lucienne. 2015. « Taxidermies. Le trouble du vivant ». *Anthropologie et Sociétés*, vol. 39, no ½, p. 251–268.
- TARDE, Gabriel. 1898. « La sociologie ». Dans *Études de psychologie sociale*, p. 1–62. Paris : Giard et Brière.
- TAYLOR, Anne-Christine et Eduardo VIVEIROS DE CASTRO. 2006. « Un corps fait de regards ». Dans *Qu'est-ce qu'un corps ?*, sous la dir. de Stéphane BRETON, p. 149–199. Paris : Musée du quai Branly / Flammarion.
- TILLIER, Bertrand. 2012. « Karen Knorr, le faux et les variations d'une fabuliste ». *Sociétés & Représentations*, vol. 33, p. 119–127.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1998. « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien ». Dans *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, sous la dir. d'Éric ALLIEZ, p. 429–462. Le Plessis-Robinson : Les Empêcheurs de penser en rond.
- VUILLEMENOT, Anne-Marie. 2013. « L'aigle messenger, analyse du clip-vidéo d'une chanson populaire kazakhe ». Communication présentée au colloque « Visions du monde animal. Médiations ordinaires, cosmologies autochtones, brouillages ontologiques », Université Laval, Québec, 15 novembre 2013.
- WOODS, Michael. 2000. « Fantastic Mr Fox ? Representing Animals in the Hunting Debate ». Dans *Animal Spaces, Beastly Places. New Geographies of Human-*

Julien BONDAZ, Frédéric LAUGRAND et Michèle CROS

Animal Relations, sous la dir. de Chris PHILO et Chris WILBERT, p. 182–202.
Londres : Routledge.

YVINEC, Cédric. 2005. « Que disent les tapirs ? De la communication avec les non-humains en Amazonie ». *Journal de la société des américanistes*, vol. 91, no 1, p. 41–70.