



HAL
open science

Figuration, configuration, reconfiguration. Le vivant entre métonymie et métaphore

Perig Pitrou

► **To cite this version:**

Perig Pitrou. Figuration, configuration, reconfiguration. Le vivant entre métonymie et métaphore.
Reconfigurer le vivant. Des organismes aux artefacts, 2021. hal-03381496

HAL Id: hal-03381496

<https://hal.science/hal-03381496>

Submitted on 12 Sep 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Figuration, configuration, reconfiguration. Le vivant entre métonymie et métaphore

Perig Pitrou

L'idée d'engager une réflexion collective autour des liens entre conceptions de la vie et opérations de figuration trouve son origine dans mes recherches en Mésoamérique. Avant même de réaliser mon enquête ethnographique parmi les Mixe de l'État de Oaxaca au Mexique, la lecture ethnohistorique des Chroniqueurs espagnols (Bernal Díaz del Castillo, Cortès, Durán, Motolinía, Sahagún) m'a conduit à m'interroger sur le rôle des objets figuratifs dans l'organisation des rites sacrificiels. Dans *Perceptions et représentations du divin dans les cérémonies aztèques* (Pitrou, 2003), puis dans *Montrer/Occulter. Visibilité et contextes rituels* (Pitrou et Olivier, 2015), je scrute les modalités de la représentation des entités divines dans les rituels des populations amérindiennes, passées et actuelles. Une scène, qui déjà avait frappé les Espagnols, reste gravée dans ma mémoire. Alors que les corps des humains sacrifiés, jetés depuis le sommet des pyramides, en dévalaient les escaliers en bas desquels ils seraient consommés, les cœurs encore palpitants arrachés par cardiectomie étaient approchés de la bouche des statues représentant des divinités. Dans des pièces à l'atmosphère suffocante, Motolinía (1971 : 159) décrit comment les participants à ces rites « enduisaient les lèvres des idoles avec le sang sacrificiel, comme s'ils leur donnaient à boire » (*mas de la sangre de los que sacrificaban untaban los labios de los ídolos, como que se la daban a beber por sacrificio*¹).

Quelques siècles plus tard, mes investigations chez les Mixe (Pitrou, 2016) prouvent que si les humains n'occupent plus la position de victimes, les sacrifices de volailles effectuent encore ces transferts alimentaires où s'affirme la similitude des processus physiologiques à l'œuvre chez les humains et les non-humains. Les destinataires des sacrifices sont réputés se nourrir du sang versé et, plus tard, de morceaux du repas et de gouttes d'alcool offerts en libation. Pour que « Celui qui fait vivre » (*yikjuk'äjtpi*) réalise les prières prononcées dans des contextes agricole, thérapeutique et politique, il faut qu'il reçoive l'énergie compensant les efforts. En plus d'être capable de « faire vivre », cette entité est, sous un certain rapport, vivante – tout comme « L'Étendue, la Surface de la Terre » (*et naxwii'nyit*) à qui des oblations alimentaires sont également faites. Comme ailleurs en Mésoamérique, les autels et les dépôts cérémoniels construisent un espace où les entités sollicitées viennent partager un repas (Dehouve, 2007). Les sacrifiants font référence à « Bouche de la colline, Bouche de la montagne » (*tun'ääw kojpk'ääw*) délimitées par des autels de pierres empilées en demi-cercle ; des sculptures anthropomorphes mettant en relief les yeux, les bras et la bouche sont d'ailleurs parfois placés au-dessus des autels dans d'autres parties de la Sierra Mixe.

Le sacrifice constitue un objet privilégié pour étudier les conceptions de la vie. Non parce que – comme on l'affirme d'une manière un peu précipitée –, il « donnerait la vie » (ou la mort), mais parce que la manière de tuer un être vivant rend manifestes des conceptions relatives à la matérialité de principes animiques. Décapiter un animal pour le vider de son sang suppose d'avoir des idées relatives à l'action que cette substance exerce dans son organisme. Plus largement, ces pratiques dépendent d'inférences, plus systémiques, concernant des « méta-personnes », pour reprendre le terme de Marshall Sahlins (Sahlins et Graeber, 2017), qui possèdent le pouvoir de faire vivre – et de faire mourir. On veillera à ne pas confondre deux niveaux : celui de la *vitalité* des êtres vivants et celui de la *vie* entendue comme un ensemble de causes qui permettent à ces êtres de vivre. Cette distinction est indispensable pour appréhender la fonction d'objets rituels qui incarnent ces deux niveaux. Le fait que des objets figuratifs représentent des corps qu'il faut nourrir comme des êtres vivants ne doit pas faire oublier qu'ils interviennent dans des *configurations agentives* (Pitrou, 2017) qui cherchent à activer l'intervention des métapersonnes. Cette volonté d'« architecturer l'invisible », pour reprendre la belle expression de Cartry, Durand et Koche-Piettre (2010), invite à replacer l'opération figurative dans un processus plus large de *reconfiguration* de formes et de relations.

Afin d'éclairer le fonctionnement de ces dynamiques rituelles, je souhaite montrer qu'elles impliquent la combinaison de procédés métonymiques, qui assurent des continuités matérielles, et des réagencements métaphoriques, qui établissent des liens de similitude entre les éléments manipulés lors des rites. Les exemples examinés dans cette introduction traduisent une tension entre le désir d'assurer *la présence de la chose même* – un biomatériau (os, sang, fourrure, etc.) –, tout en créant les conditions pour que ces objets *évoquent autre chose qu'eux-mêmes*. De sorte qu'on assiste au déroulement concomitant de transformations matérielles et de ce que j'appellerais des « réverbérations métaphoriques ». Par ce terme, je souligne que les métaphores associées à la reconfiguration du vivant ne sont pas unilatérales et que les termes qu'elles rassemblent changent au cours du processus, selon que les artefacts sont pensés comme des organismes ou les organismes comme des artefacts. En toute rigueur, il convient de distinguer l'analogie et la métaphore selon divers critères – degrés d'explicitation, distinction concret/abstrait, etc. Une réflexion de ce type est assurément indispensable. Je n'entrerai toutefois pas dans ces détails, mon intention étant d'offrir un premier éclairage sur le rôle de la pensée analogique dans la compréhension de la vie et, plus concrètement, dans les interactions rituelles et la construction de positions sociales.

L'animation comme phénomène interactionnel et matériel

Adopter une telle perspective met en relief des logiques matérielles que les discussions sur l'animisme laissent parfois de côté. L'animation désigne souvent l'imputation d'une intériorité (Descola, 2005), se manifestant dans des compétences linguistiques, intellectuelles et sociales attribuées à des non-humains : éléments de l'environnement (montagne, rivière), animaux, végétaux, artefacts. Cette personnification ne doit pas faire oublier la « matérialité de la vie » (Rival, 2012a). Laura Rival évoque par exemple la « double vie » des végétaux (Rival, 2012b) où les populations amazoniennes décryptent des manifestations de l'intersubjectivité autant que des processus physiologiques nettement moins personnifiés. Je suggère pour ma part de faire le départ entre des inférences animistes qui concernent des phénomènes spirituels ou matériels (Angé et Pitrou, 2016), cette distinction étant surtout heuristique : ces deux dimensions sont entrelacées. En tout état de cause, on peut envisager l'animation d'un être en plusieurs sens, selon les fonctions (psychosociale, physiologique, écologique, etc.) qu'elle désigne – la complexité des rituels s'expliquant par la volonté d'intervenir sur ces différentes dimensions.

Les dynamiques matérielles aident à mieux comprendre pourquoi des artefacts sont considérés comme animés. Dans *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches* (Latour, 1996), Bruno Latour se penche sur l'énigme accompagnant la fabrication des fétiches. Même si les humains savent qu'ils sont les producteurs de ces objets, une fois la réalisation terminée, ils leur attribuent une autonomie. De sorte qu'ils ne sont plus arrimés à la sphère d'activité humaine, mais à une *poiësis* divine, raison pour laquelle on leur voue un culte. À l'instar des réflexions d'Anne-Christine Taylor et d'Eduardo Viveiros de Castro sur l'intersubjectivité amazonienne (Taylor et Viveiros de Castro, 2006) ou des travaux de Carlo Severi consacrés aux « objets personnes » (Severi, 2017), ce type d'approche fait dépendre l'animation des objets des inférences que génèrent les interactions avec eux. Toutefois, les inférences concernant la vitalité – ou l'animation, qui constitue *un* processus vital parmi d'autres – ne concernent pas que les interactions : elles portent aussi sur les liens qui unissent des artefacts rituels avec des organismes vivants d'où ils sont extraits. L'approche « constructionnelle » de Fernando Santos Granero (2012) s'avère utile pour ausculter les modalités de l'hybridation des organismes et des artefacts, depuis l'« animation » (*ensoulment*) des objets portés par une personne jusqu'à l'« incorporation » (*embodiment*) d'éléments matériels. *The Occult Life of Things* (Santos-Granero (éd.), 2009) fournit de nombreux exemples d'objets dont la vitalité dépend moins de l'attribution d'une intériorité que de l'utilisation de matériaux provenant d'êtres vivants dans des procédés de fabrication.

Transformation matérielle et théories de la vie

En complément des travaux sur les dynamiques interactionnelles, les investigations sur l'animisme bénéficient d'une réflexion sur la manière dont les *processus* matériels révèlent des « théories de la vie » (Bloch, 1998 ; Pitrou, 2019). Ces théories sont des inférences réalisées pour déterminer les causes des processus vitaux tels que la croissance, la reproduction, le mouvement, la sénescence, la mort – pour citer quelques exemples –, que les humains observent dans leurs corps ou dans la nature. Pour la science du concret (Lévi-Strauss, 1962), ces théories pratiques, plus ou moins explicites et systématiques, émergent d'une confrontation avec la matérialité des êtres vivants, dans ce que j'appelle des « techniques du vivant » (Pitrou, 2019), anciennes (agriculture, élevage, thérapeutique, soin des enfants) et récentes (génétique, procréation médicalement assistée). Les constructions

avec des biomatériaux fournissent d'autres occasions de documenter ces inférences dans des techniques elles aussi anciennes (vannerie, tannerie, cuisine, etc.) qui conservent, ou éliminent, les propriétés matérielles (couleur, forme, texture) d'organismes vivants. Un programme de recherche prometteur propose de faire converger ces deux domaines de l'anthropologie des techniques – le traitement des êtres vivants et la culture matérielle –, comme dans l'enquête de Ludovic Coupaye (2013) sur la culture et la décoration des ignames des Abelam de Papouasie-Nouvelle-Guinée.

Dans cette perspective, les techniques rituelles aident à mieux cerner les théories de la vie, en particulier celles relatives au passage de l'état de vivant à non-vivant. Dans *Kings and Councillors* (1936), Arthur Maurice Hocart présente le « concept de la vie » comme le résultat d'« un processus mental très commun » universel, déclenché quand les humains voient des êtres cesser de vivre, qui engendre des hypothèses sur la matérialité de l'agentivité à l'œuvre chez les êtres vivants : « penser à la vie comme à une chose est [...] un processus normal à toutes les époques ». L'universalité concerne également des inférences biotechniques stimulées par l'effort pour contrôler les processus vitaux : « à l'instar du concept de vie, la technique pour générer la vie (*technique of life-giving*) existe partout dans le monde ». Le projet comparatiste d'A. M. Hocart consiste à établir les liens entre une « science de la vie » et des techniques rituelles, définies comme une « science appliquée de la vie », dans des sociétés très différentes².

Presque soixante ans plus tard : dans les années 1990, Maurice Bloch approfondit cette démarche, en se penchant sur les liens entre techniques rituelles et cognition. Les analyses développées dans le prochain chapitre, proposé pour la première fois dans une traduction en langue française³, constituent une référence clé. Alors que la psychologie cognitive tend à distinguer les mécanismes cognitifs activés par les êtres vivants et les artefacts (Atran, 1990), Maurice Bloch démontre comment la fabrication des poteaux ancestraux des maisons des Zafimaniry de Madagascar mêle des inférences générées par ces deux catégories d'êtres du fait des changements d'état produits par les effets conjugués des processus vitaux et des processus techniques. L'intégration d'un être vivant dans une architecture repose sur sa *transformation* qui est aussi une *conservation* qui insère un élément de vitalité au cœur de l'espace domestique. La continuité matérielle, métonymique, est d'autant plus intéressante à scruter qu'elle s'accompagne de liens métaphoriques tissés autour de ressemblances. Dans une société qui conçoit le vieillissement comme une progressive dessiccation (Bloch, 1993), la dureté du

poteau est la marque d'une permanence résistant aux assauts du temps. Selon cette analogie, qui met en exergue les similitudes entre la vitalité du bois et celle du corps humain, s'institue un ordre social : les poteaux, identifiés comme la matérialisation des ancêtres, inscrivent les nouveaux occupants de la maison dans une continuité généalogique.

Ces analyses confirment l'intérêt de se pencher sur les processus de fabrication où la « vitalité est révélée par la technique » (Castro, Pitrou et Rebecchi, 2020). En amont des interactions rituelles, l'investigation gagne à restituer les chaînes opératoires qui participent à la reconfiguration des organismes vivants et des réseaux relationnels les entourant.

Figuration, configuration et reconfiguration : le pouvoir de vie entre visible et invisible

Les théories de la vie entretiennent des relations complexes avec la visibilité et la figuration. En général, les processus vitaux ne laissent pas de générer des effets visibles chez les êtres vivants, mêmes s'ils sont parfois moins évidents à détecter avec des végétaux et des micro-organismes. Les causes qui produisent les processus vitaux demeurent en revanche soustraites aux regards, raison pour laquelle les humains élaborent des théories, s'appuyant le cas échéant sur des procédés de figuration des organismes et des principes les faisant vivre.

Selon une logique de la *mimésis*, la figuration des êtres vivants mobilise des moyens techniques pour produire l'illusion du réel dans des œuvres plastiques (Gombrich, 1961), en particulier dans la tradition de la nature morte, une « vie immobile » (*still life*). L'exactitude de la ressemblance avec les formes vivantes (*life forms*), humaines, animales ou végétales, n'est pas la seule à être visée : l'idéal de représentation mimétique cherche aussi à rendre visibles des formes de vie (*forms of life*) où l'existence humaine se déploie, comme Tzvetan Todorov l'explique dans *Éloge du quotidien. Essai sur la peinture hollandaise du XVII^e siècle* (1993). Pour instructive qu'elle soit, cette tradition, et la réflexion esthétique qu'elle stimule, ne correspond pas directement à la problématique traitée dans ce volume : alors qu'elle cherche à établir des similitudes entre des êtres vivants et leurs représentations, nous cherchons comment la figuration et les processus de transformation matérielle rendent visible la vie à l'œuvre.

Un autre regard peut d'ailleurs être porté sur la figuration, comme le fait Georges Didi-Huberman dans *Fra Angelico. Dissemblance et figuration* (1990).

L'univers conceptuel qui donne sens aux fresques peintes par le Dominicain conduit à renverser la compréhension de la peinture figurative comme décalque du réel. Pour l'exégèse théologique issue de la tradition de la théologie négative de Pseudo-Denys l'Aréopagite, figurer consiste à représenter le dissemblable : des détails non représentatifs (une couleur) peuvent être les indices de la présence divine sans chercher à reproduire une forme, comme c'est le cas avec l'hostie. Évoquant les liens entre *figura* et *istoria*, Georges Didi-Huberman insiste sur la dimension non référentielle de l'image, la figuration étant un « acte pictural consistant à produire la "mémoire du mystère de l'Incarnation" » (*ibid.* : 48).

« Donner une figure à quelque chose [...] ne revient donc pas à donner l'aspect de cette chose ; au contraire c'est lui donner un autre aspect, c'est changer (*mutare*) sa visibilité, y introduire l'hétérogénéité, l'altérité. Bref, figurer une chose, c'est la signifier par autre chose que par son aspect. » (*Ibid.* : 232) [...]. « le mystère n'est *que* figurable [...] pour Fra Angelico] *figurer* ne voulait pas dire [*ibid.* : 234] donner son aspect à l'histoire, mais voulait dire : appréhender le mystère en pratiquant picturalement la diffraction du sens, sa mise en perpétuels déplacements. »

Sans entrer dans les linéaments de l'argumentation de l'auteur, remarquons comment les images illustrent et incarnent des théories de la vie propre à l'univers chrétien : une série de procès qui, depuis l'Annonciation jusqu'à la Transsubstantiation, participent à la formation des êtres et à leur maintien dans l'existence. Dans ce cadre, en même temps que l'imitation de formes vivantes, les images gagnent à s'interpréter comme des moments d'une dynamique sémiotique où s'incarne la vie conçue comme un ensemble de processus en devenir.

Il est instructif de replacer la correspondance entre la représentation et son référent dans un ensemble de relations plus vaste, que l'opération de figuration rend visibles, voire manipulables. L'exposition *La fabrique des images* (Descola, 2010) éclaire cette question en demandant si les schèmes d'identification à la base des quatre ontologies (Descola, 2005), ont un effet sur la figuration définie comme :

« cette opération universelle au moyen de laquelle un objet matériel quelconque est investi de façon ostensible d'une "agence" (au sens de l'anglais *agency*) socialement définie à la suite d'une action de façonnage, d'aménagement, d'ornementation ou de mise en situation visant à lui donner un potentiel d'évocation iconique d'un prototype réel ou imaginaire qu'il dénote de façon indicielle (par délégation d'intentionnalité) en jouant sur une ressemblance directe de type mimétique ou sur tout autre type de motivation identifiable de façon médiate ou immédiate. » (Descola, 2006 : 167⁴)

La figuration rend perceptible des *configurations*. Par exemple, un masque à transformation de la côte Nord-Ouest de l'Amérique du Nord ou un masque Ma'Bétisek de Malaisie illustrent les inférences animistes concernant la similitude des intériorités et la différence des physicalités entre humains et non-humains dans un univers où les transformations sont monnaie courante. Dans l'ontologie naturaliste, les portraits individualisés de la peinture européenne ou l'objectivation des processus biologiques par la science traduisent un schéma inverse où les humains se distinguent par leurs âmes, tandis que leurs corps sont soumis aux mêmes lois de la nature que tous les êtres du monde.

La figuration d'un organisme dessine toujours, en creux, deux échelles de composition. D'une part, celle intra-individuelle qui combine physicalité et intériorité ; d'autre part, celle de l'insertion de cet organisme dans un milieu. Selon les cas, les images représentent des êtres vivants ou schématisent les écosystèmes où ils évoluent. Dans le naturalisme, cette dimension écologique se manifeste par exemple dans la construction d'un espace homogène avec les techniques picturales de la Renaissance. Avec l'animisme, il semble que ce soient moins les objets, en tant que tels, qui évoquent des interactions écologiques dans un milieu, que leur réunion, par exemple lors de cérémonies où des masques sont portés par les participants. Pour illustrer ces deux niveaux de manifestation de la vie dans le totémisme australien, Ph. Descola choisit des peintures sur écorce yolngu où transparait la composition du corps des êtres du Rêve et des peintures des Walpiri où se dessinent les paysages façonnés par ces êtres. De même, l'analogisme se manifeste dans des corps hybrides tels que des masques diablada de Bolivie autant que dans des cosmogrammes huichol ou cora.

Une telle perspective ouvre des pistes originales pour étudier conjointement les relations écologiques *dans* les images et l'efficacité des objets figuratifs dans *une écologie des images*. Avec la théorie de « réseau de l'art » (« *art nexus* »), Alfred Gell (Gell, 1998) retrace la délégation d'agentivité lors de la fabrication d'artefacts. Le modèle descolien complète cette approche puisque la figuration est un mode d'action sur le monde qui combine autant des signes, que des processus vitaux pour faire émerger des systèmes écologiques. La réflexion de Ph. Descola sur les paysages, *in visu* et *in situ*, illustre bien comment, en dehors de la tradition occidentale, la figuration du paysage est indissociable d'une intervention sur les milieux qui relève d'une volonté de « *transfiguration* » (Descola, 2016)⁵.

Mes investigations sur la figuration rituelle en Mésoamérique s'inscrivent dans ce sillage. La dimension abstraite des dépôts cérémoniels réalisés par des

populations amérindiennes atteste une capacité à objectiver plusieurs échelles d'observation des processus vitaux – depuis les corps jusqu'aux systèmes écologiques –, afin d'instaurer des « configurations agentives » (Pitrou, 2017). Chez les Mixe, les éléments réunis sur les autels sacrificiels figurent, sous une forme miniature, des êtres vivants (un enfant, un grain de maïs, un animal) sur lesquels doivent s'exercer les bienfaits d'entités non humaines réputées favoriser des processus tels que la croissance ou la santé.

Les oblations alimentaires à base de maïs et le versement du sang des animaux sacrifiés suggèrent que, en même temps que cette logique iconique, les dépôts assurent une continuité matérielle en faisant passer des énergies d'un corps à l'autre. Dans le même temps, le dispositif figuratif instaure une « co-activité » (Pitrou, 2016). Par exemple, lors d'un rite agricole, se réalise une double opération de distribution, effectuée par « Celui qui fait vivre », à qui il est demandé de répartir la pluie, et par les semeurs qui doivent disposer les graines dans les poquets. C'est donc bien la vie – et pas seulement un être vivant – qui est figurée, c'est-à-dire les conditions nécessaires à la croissance du maïs, à savoir la bonne distribution de la pluie. La théorie de la vie qui s'incarne dans les éléments visuels, les gestes et les opérations cognitives combine donc des inférences sur les transferts de substances (circulation de sang et de nourriture) et sur l'idée qu'une juste mesure doit organiser ces transferts.

Victor Turner retrace les transformations et les changements de statuts des êtres impliqués dans un « processus rituel » (Turner, 1969). Les pratiques des Mixe – ou celles étudiées par M. Bloch – incitent à se pencher sur la conjonction d'une logique métonymique à l'œuvre dans la transformation des formes vivantes et la circulation des principes vitaux et de dynamiques métaphoriques grâce auxquelles des métapersonnes dotées du pouvoir de vie sont rendues présentes. Je propose de parler de *reconfiguration du vivant* pour désigner ces interactions où se réalise une *reprise* d'une configuration initiale. Dans un dossier de *New Genetics and Society* (F. Milanovic, N. Merleau-Ponty et P. Pitrou, 2018), nous abordons les biobanques comme des « reconfigurations du vivant » pour désigner les opérations de fragmentation et de réassemblage de biomatériaux (cellules-souche, sang, embryon, organe). Ce volume des *Cahiers d'anthropologie sociale* prolonge cette réflexion à partir de l'observation de pratiques plus « *low tech* » dans plusieurs régions du monde.

Espace, temps et ontologie analogiste

Les enquêtes d'Agnieszka Kedzierska Manzon en Afrique de l'Ouest (Pays Mandingue) sur les fétiches désignés par le nom générique de *basiw* (sing. *basi*), ou *boliw*, démontrent la capacité des objets à figurer des êtres vivants autant que la vie. L'hypothèse de l'auteure est que le caractère divin de ces artefacts dépend de la nature organique des matériaux utilisés pour leur fabrication. Leur ressemblance avec des êtres vivants est également soulignée, lorsqu'ils sont perçus comme des bêtes féroces ou des végétaux à cultiver. Au croisement de ces dynamiques, métonymiques et métaphoriques, un processus vital tel que la croissance se manifeste dans les *boliw* que le sang versé rend progressivement informes. Je proposerai d'interpréter la conjonction d'opérations de modelage et d'actions faisant croître les formes artefactuelles comme une modélisation où s'expérimente comment un organisme se modifie par l'ajout d'éléments matériels. À propos d'un yaourt, une publicité déclarait que « ce qu'il fait à l'intérieur se voit à l'extérieur » : les *boliw* externalisent ce processus morphogénétique en le rendant visible. Ce déplacement n'est pas univoque et la possibilité d'une saisie mimétique n'est jamais définitivement écartée. Le traitement de ces objets les fait progressivement s'éloigner d'une ressemblance première, pourtant A. Kedzierska Manzon explique, dans une belle description ethnographique, comment le regard sur les amoncellements informes change pour percevoir d'autres formes, en l'occurrence un arbre et une forêt, à mesure qu'un nouveau schéma d'organisation – écologique et collectif et plus seulement organique – est appréhendé.

Par-delà l'agencement de l'espace, la mise en scène du devenir met en exergue la temporalité des processus vitaux. Paolo Fortis aborde les sculptures sur bois, anthropomorphes et zoomorphes, des Guna de Panama comme des supports pour « cartographier les multiples images du temps ». Son idée est que ces figurines « articulent le temps humain biographique avec le temps historique collectif au moyen des qualités organiques et métaphysiques des arbres et de leur propre temporalité ». En premier lieu, l'action de sculpter s'interprète comme la réitération d'une opération origininaire de formation des arbres. À un autre niveau, la vitalité du bois est associée à des temporalités distinctes : les figurines sculptées dans des bois durs ayant une durée de vie (*life span*) plus longue que celles faites avec des bois tendres comme le balsa. En plus de cette consubstantialité entre arbres et figurines, il y a une communauté métaphorique entre humains et végétaux : ils partagent une

même « propension à mourir » (*mortality trajectory*). En filant la métaphore, la capacité des hommes à confectionner des figurines s'interprète comme un pouvoir analogue à celui des femmes mettant les enfants au monde. Cette génération artisanale transforme une matière et transmet des qualités psychosociales aux artefacts, en particulier une éloquence et une capacité à délivrer des bons conseils, comme le font les anciens dans le village. À l'arrivée, les fonctions thérapeutiques attribuées aux figurines sculptées reposent sur une comparaison avec la hiérarchie sociale.

À partir de problématiques distinctes, ces enquêtes en Afrique de l'Ouest et à Panama fournissent de bons exemples de la reconfiguration du vivant dans une ontologie analogiste (Descola, 2005). Katerina Kerestetzi explore explicitement cette corrélation entre iconologie – dans le sens que Descola donne à ce terme – et ontologie dans les religions afro-cubaines. L'examen porte sur la construction et l'usage d'objets rituels auxquels sont attribuées des fonctions biologiques et psychosociales : colliers qui « parlent », poupées qui « fument », tambours qui « procréent », chaudrons qui « se croient vivants ». Au lieu de l'opposition entre vivant et non-vivant, elle s'intéresse aux degrés de vitalité de ces paraphernalia : depuis la vitalité minimale liée à la présence d'un biomatériau jusqu'à la reconnaissance de la personnalité d'artefacts avec lesquels s'engagent des interactions socialisées.

L'enjeu est de cerner les principes de composition qui président à la fabrication de ces objets hybrides. Une grille d'interprétation anatomique s'applique lorsqu'une partie d'un objet est assimilée à un organe ou un muscle. L'auteure précise également que la continuité entre les objets vivants et organismes se réalise selon une « fusion contradictoire » : « La *nganga* a beau être un être vivant, son ingrédient principal est un mort et des matières en décomposition... La *nganga* semble puiser son pouvoir et son efficacité des contradictions qu'elle enferme ». En même temps que la réutilisation de matériaux organiques au statut ambivalent, des « chaînes de correspondances métaphoriques [...] virtuellement illimitées » relie les éléments les objets aux divinités qu'ils incarnent. Les récipients apparaissent comme des « super-organismes » qui englobent des « individualités hétérogènes ». Avec les continuités matérielles, des caractéristiques interactionnelles sont recherchées : la construction d'une *nganga* avec des restes de chien transmet capacité olfactive et pugnacité, tandis qu'une autre, utilisant des restes humains, transmet des goûts qu'avait le défunt.

Du côté de l'animisme et du naturalisme

Les collectifs analogiques ne sont pas les seuls concernés par la reconfiguration du vivant. Dans d'autres univers ontologiques, on rencontre des logiques de figuration et de configuration différentes.

Telle est la conclusion de l'analyse de Frédéric Laugrand consacrée à « l'activation » des objets rituels chez les Inuit. Des inférences sont déclenchées par la présence de biomatériaux tels que le sang dans la fabrication d'amulettes. Bien que la vitalité de ces objets puisse se décrire en termes matériels, elle résulte de relations sociales telles que le don et d'échange : c'est elles qui se transmettent avec le souffle qui est dans les éléments matériels. Dans la théorie inuit de la vie, se distinguent « une dynamique substantielle à l'œuvre avec la circulation de l'énergie vitale et une dynamique relationnelle observable avec les objets que les échanges activent⁶ ». Par ailleurs, les transferts effectués par les biomatériaux sont pluriels : une amulette contenant une partie d'être humain véhicule la force ou l'habileté, une autre contenant des parties d'un animal active, selon les cas, les qualités sensibles de la proie ou les capacités d'agir du chasseur. En plus de cette polysémie, une grammaire d'actions organise les transformations et permutations de perspectives, courantes dans les sociétés animistes. Les miniatures représentant des animaux, souvent taillées dans des biomatériaux, participent ainsi à la construction d'un univers anamorphique où les images ne sont jamais de simples décalques du réel mais des opérateurs de transformation.

Plus proches de nous, les musées d'histoire naturelle, dont les visites pourraient s'interpréter comme des rites laïcisés de transmission de savoirs, constituent une occasion de réfléchir à la manière dont l'Occident naturaliste procède à une reconfiguration du vivant. Lors d'entretiens avec des taxidermistes, Lucienne Strivay met en relief les questionnements, autant que les impensés, d'une pratique qui tente de maintenir artificiellement une partie de la vitalité des organismes, après la décomposition de leurs corps. Des opérations de sélection écartent les éléments qui risqueraient de mal se conserver. Une préoccupation mimétique préside aux choix des parties externes, comme la peau et la fourrure, modélées pour donner l'impression d'être face à un animal immobile. Les artisans n'hésitent pas à employer des matériaux artificiels, comme des fils métalliques pour la structure interne ou des yeux en verre pour animer le regard. Alors que le mouvement se définit par l'interaction avec un milieu, le jeu avec les regards fait émerger une forme d'intersubjectivité avec les visiteurs. Les indices d'intériorité associés aux contrastes des physicalités jouent sur une fibre animiste. Lucienne

Strivay rappelle toutefois comment la muséographie traditionnelle perpétue une séparation naturaliste avec les non-humains, classifiés et mis à distance dans des vitrines. Les techniques de taxidermie et les choix scénographiques peuvent se jouer de cette dichotomie, en mettant en scène de stupéfiants troupeaux bondissant au sein de l'espace muséal. Alors que le diorama ménage une fenêtre pour un regard distancié sur un écosystème, cette immersion dans des formes collectives plonge dans une autre expérience du vivant. Mais ces installations n'entament pas vraiment le partage entre nature et culture, tant la présence des animaux demeure idéalisée.

Réagencements métonymiques et dispositifs métaphoriques

Il serait instructif de mener une comparaison systématique sur les liens entre l'ontologie d'un collectif et les principes de reconfiguration des êtres vivants, afin d'inventorier les jeux métaphoriques stimulés par les procédés techniques assurant une continuité entre des artefacts et leurs organismes d'origine⁷. Les quelques cas présentés prouvent déjà que l'anthropologie de la vie gagne à se pencher sur les réagencements symboliques produits par ces transformations matérielles. Les contributions de Marie Mauzé et de Brigitte Derlon offrent deux bons exemples où décrypter les théories de la vie associées.

Des objets tels que les pirogues et les Cuivres, bien connus de l'ethnologie de la Côte Nord-Ouest de l'Amérique du Nord, fournissent à Marie Mauzé une occasion d'explorer les résonances métaphoriques liées à la transformation de matériaux. La vitalité attribuée aux pirogues dépend d'inférences concernant les propriétés du cèdre, en premier lieu la longévité et la résistance, autant de qualités que la fabrication cherche à incorporer. Les figures zoomorphes sculptées et peintes sur ces embarcations réinsèrent ce principe animique dans des formes qui empruntent leurs pouvoirs aux êtres vivants représentés, selon une logique de la ressemblance cette fois-ci. Au départ, l'arbre est pensé par analogie avec un corps ; à l'arrivée, les pirogues deviennent des composés hybrides qui contiennent un élément végétal, tout en s'animalisant. La vitalité des Cuivres s'explique, quant à elle, par l'origine divine du métal et par son lien métaphorique avec la chair de saumon. Là encore, la confection cherche à conserver un principe actif tout en faisant apparaître un schéma d'organisation anthropomorphe. Dans les deux cas, la reconfiguration se réalise conjointement sur la matière et sur la forme, en mobilisant une palette d'inférences, à chaque étape de la chaîne

opérateur. La transformation d'un être vivant en artefact n'est d'ailleurs qu'un moment d'un processus plus vaste. En amont, la vitalité des Cuivres s'explique parce que les (bio)matériaux servant à leur fabrication sont les produits d'une intervention démiurgique, comme l'apprennent les mythes. En aval, une fois les objets façonnés, leur vitalité se manifeste dans des interactions avec un milieu – et pas seulement de leur structure organique interne : les pirogues sont comme des organismes qui se déplacent et qui ont faim, tandis que les Cuivres peuvent être rituellement tués en les fragmentant ou en les jetant à l'eau.

Brigitte Derlon décrit la fabrication des effigies *malanggan*, associées à des reliques dans des rituels de Nouvelle-Irlande (Mélanésie), qui mettent en scène ce qu'elle appelle des « artefacts organiques » et des « corps humains artefactuels ». La diversité de formes (statues, mâts ou frises en bois et disques de vannerie), représentant des ex-humains comme des non-humains, s'accompagne d'une volonté de produire un « recyclage du reste biologique du mort pour lequel on la fabriquait », grâce à une série d'opérations matérielles (activation de la dégradation du cadavre, surmodelage, peinture). Lors de stupéfiantes cérémonies les *malanggan* sont animés par un dispositif théâtral de cadrage du regard, de bruitage et de dévoilement. Une fois installés, ces êtres hybrides, conçus comme des « corps soumis à la vie et à la mort », reçoivent un traitement similaire à celui des cadavres. Par-delà ce lien métaphorique entre artefacts et organismes, les similitudes entre procréation et sculpture font de cette activité artisanale un analogon de la vie. La pluralité des registres métaphoriques ne repose d'ailleurs pas sur un rapport d'imitation à sens unique. Alors que les *malanggan* modifient les formes de matériaux, les rites mortuaires tentent de conserver la forme d'un corps en changeant sa matérialité. L'animation des objets demande donc à être mise en regard avec des processus symétriques de transformation des êtres vivants en artefacts. Brigitte Derlon explique que « l'hypothèse la plus plausible est celle d'influences plastiques réciproques entre cadavres et sculptures funéraires ». Le caractère génératif des métaphores produit souvent un effet d'instabilité puisque la recherche d'un référent ultime semble sans cesse repoussée. Dans le même temps, le croisement de deux processus – traiter un être vivant comme un objet et un objet comme un être vivant – participe d'une stabilisation des positions sociales, comme le confirme la comparaison entre rites d'initiation et rites mortuaires.

Le corps est mort, vive la métaphore

Dans *The Metaphors We Live By* (1980), Georges P. Lakoff et Mark Johnson dévoilent le rôle central des métaphores pour la pensée : sans des représentations concrètes (spatiale, temporelle, processuelle, etc.), la pensée humaine peinerait à élaborer des idées abstraites. Plutôt qu'un décodage terme à terme, la « métaphore vive » (Ricœur, 1975) révèle le pouvoir de régénérer, sans arrêt, les réseaux de significations – la sémantisation d'une métaphore s'apparentant à une sorte de mort de cette dynamique. Matériellement, les activités de reconfiguration du vivant possèdent cette même puissance : elles font conjointement émerger des formes, des réseaux où se mêlent relations écologiques et effets de sens. Comme indiqué en introduction, pour importante qu'elle soit, une discussion concernant les différences entre métaphores et analogies m'éloignerait de mon propos. Je me concentre donc sur ce qui distingue la métaphore et l'analogie de la métonymie.

Loin de se réduire à un raisonnement intellectuel, l'analogie possède un pouvoir pragmatique qui se manifeste dans des artefacts et des actions (Berger, 2012 ; De Beaune, Hilaire-Pérez et Vermeir, 2017 ; Fernandez, 1977 ; Hamayon, 2012). Dans « Life as a making » (Pitrou, 2017), j'explique comment les humains s'appuient sur l'activité technique et la culture matérielle pour établir des analogies entre processus vitaux et processus techniques, ces schèmes de pensée ouvrant la voie à des interventions sur le vivant. Pour l'anthropologie comparatiste, ces phénomènes sont instructifs car la sophistication des technologies contemporaines est loin de faire disparaître les métaphores : elles ne font que les réactualiser ou en inventer de nouvelles comme le montre bien Evelyn Fox Keller dans *Refiguring Life. Metaphors of Twentieth Century Biology* (1995). Dans la *Connaissance de la vie*, Canguilhem (1965 [1952]) présente l'activité technique et la culture matérielle comme le socle anthropologique à partir duquel les humains ne peuvent manquer d'appréhender la vie, en comparant les processus vitaux à leur propre activité de transformation du monde. À un autre niveau, le philosophe français affirme que l'effort pour développer des savoirs sur la vie émane lui-même du mouvement de la vie qui pousse les organismes à s'adapter de la façon la plus efficace à leur milieu. La pensée peut, littéralement, être décrite comme un processus vital, une sorte de réflexivité de la vie sur elle-même. Une forme de mysticisme peut imaginer qu'on développe des savoirs sur la vie d'une immersion dans des écosystèmes vivants ou dans un élan vital se prolongeant dans des gestes techniques. Il se révèle pourtant plus fécond et

plus rigoureux d'observer comment la connaissance de la vie s'élabore dans un effort pour articuler, matériellement et conceptuellement, une multiplicité de processus (vitaux, techniques, rituels, mais aussi intellectuels) qui établissent des relations complexes et mobiles entre êtres vivants et artefacts.

Une telle co-construction des idées et des objets est un phénomène fondamental à observer car ces dynamiques hybrides participent à la constitution et au renforcement d'un ordre social. Comme on le verra dans les prochains chapitres, l'enjeu n'est pas de réaliser une exploration intellectuelle des conceptions de la vie, mais de cerner comment des théories *biotechniques* de la vie instaurent des statuts et des hiérarchies au sein d'un collectif. Dans *Kings and Councillors* (1936), dont le sous-titre est, rappelons-le : « Essay in the Comparative Anatomy of Human Society », M. A. Hocart met en relief des homologues entre organisation des rites de vie et structure sociale, chacun y occupant un rôle spécial. On ajoutera à cela que les rites font davantage que modifier les rapports entre participants : ils permettent à des artefacts d'instituer un ordre social.

Qu'il s'agisse de transformer le corps vivant du souverain en artefact non soumis à la loi du temps ou de conserver des éléments vivants dans des objets, on observe, sous diverses latitudes, un même effort pour résoudre un défi que les sociétés doivent affronter collectivement. La valorisation du pouvoir de vie, détenu par les métapersonnes, et de la vitalité, à l'œuvre chez les êtres de sève et de sang, explique que les humains s'attachent à conserver une parcelle de cette agentivité dans les objets qu'ils construisent. Dans le même temps, la temporalité des processus vitaux rend éphémères les pouvoirs associés à la vie, si bien qu'en gardant une partie des êtres vivants, les entreprises de reconfiguration cherchent également à produire quelque chose de pérenne. Quels que soient les concepts forgés pour désigner cet effort pour mettre en scène la vie sans se laisser emporter par sa dimension éphémère et instable – par exemple : l'emblème (Durkheim, 1912), la vie transcendée (Bloch, 1992), l'utopie (Graeber, 2017), l'artificialisation du corps du souverain (Bazin, 2004) –, on retiendra que l'anthropologie de la vie doit impérativement être une anthropologie *sociale* de la vie, si elle ne veut pas se cantonner à procéder à l'inventaire des représentations, idéelles et matérielles, de la vie.

Je conclurai par un dernier souvenir ethnographique qui sert de point de départ à un travail à venir sur la reconfiguration du vivant en Mésoamérique. En décembre 2018, lors d'une enquête réalisée dans la Sierra Sur de Oaxaca, à une centaine de kilomètres de la Sierra Mixe, j'ai observé un parfait exemple de la

dimension sociale associée aux activités de transformation des êtres vivants en artefacts. Tous les jours, dès potron-minet, des femmes provenant de plusieurs familles du village de Quiechapa, une communauté de 600 âmes, arrivent à l'église avec des fleurs fraîchement cueillies pour réaliser des compositions florales sophistiquées et les placer ensuite devant les représentations des saints, de la Vierge et du Christ. Dans un système des charges civico-religieuses, ces familles sont désignées pour assumer cette responsabilité pendant un an. En même temps qu'une grande admiration pour la maîtrise d'un art floral, l'observation de ces activités m'a fait prendre conscience de la solidité d'un réseau d'entraide et de solidarité qui obtient des membres du groupe qu'un tel labeur soit quotidiennement réalisé pour confectionner des objets destinés à être remplacés quelques jours plus tard. Avec un procédé moins sanglant que le sacrifice d'animaux, ces manipulations des végétaux participent à une structuration sociale. Au niveau organique, l'opération sacrificielle et la réalisation de compositions florales freinent temporairement la dissipation des énergies vitales. Au niveau social, ces pratiques luttent aussi, de façon plus durable, contre « l'entropie » (Lévi-Strauss, 1955) qui menace tous les systèmes, en faisant des actions coordonnées et réglées un socle autour duquel l'existence collective peut s'épanouir.

NOTES

1. Dans le Codex Florentin Sahagún déclare : « *Thus was done the eating [of sacrificial victim's blood by the gods] : when [the priests] had cut open a slave's or a captive's breast, then [the owner] took [the victim's] blood in a vessel, and percance, cast a paper into the vessel, which drew up the blood. Then he took it in the vessel ; he placed upon the lips of all [the images of] the devils the blood of him who died for the gods* » (Dibble et Anderson, II : 198), voir aussi Graulich et Olivier, 2004.
2. « *One technique for securing life we call ritual [...] the theory that underlies that technique [is] the science of life, and [the] technique itself the applied science of life.* »
3. Voir dans ce Cahier : 34-50.
4. « Si la figuration est une disposition universelle, en revanche, les produits de cette activité, c'est-à-dire le type d'entité qu'elle donne à voir, le type d'agence dont ces produits sont investis, et les

Reconfigurer le vivant. Des organismes aux artefacts

- moyens par l'intermédiaire desquels ils sont rendus visibles, tout cela devrait en principe varier, chacun des modes d'identification stipulant des propriétés différentes pour les objets figurables et appelant donc un mode de figuration particulier. Il s'agit au fond de mettre en évidence qu'à chaque ontologie correspond une iconologie qui lui est propre. » (*Ibid.* : 169)
5. Dans le même ordre d'idées, les travaux en anthropologie historique mettent en évidence les bénéfices heuristiques d'une approche relationnelle écologique qui se penche sur la « performance des images » (Dierkens, Bartholeyns et Golsenne, 2009) et l'agencement des lieux sacrés (Baschet, Bonne et Dittmar, 2012).
 6. Cette approche présente, selon moi, l'avantage de nuancer la critique adressée par Lévi-Strauss (1950) à Mauss, qui serait resté enfermé dans l'interprétation autochtone du *hau*, sans accéder à un modèle plus abstrait. Ne serait-il pas possible de défendre l'idée selon laquelle on rencontre, dans toutes les sociétés, une perméabilité entre les inférences matérielles et les inférences sociales, en particulier lorsqu'il est question de théories de la vie ? Cette hypothèse gagnerait à être testée.
 7. Pour l'ontologie totémique, on consultera avec profit les travaux de Jean-Baptiste Eczet sur la manière dont les actions de transformation et d'hybridation des corps, humains et bovins, par les Mursi d'Éthiopie s'accompagnent d'un vaste système herméneutique qui repère une multiplicité de réseaux de ressemblances entre les êtres vivants – et entre ces derniers et des éléments artefactuels ou environnementaux (Eczet, 2019).

Bibliographie

- Angé, O. et P. Pitrou, P.
2016 « Miniatures in Mesoamerica and the Andes. Theories of Life, Values, and Relatedness », *Journal of Anthropological Research* 72 (4) : 408-415.
- Atran, S.
1990 *Cognitive Foundations of Natural History. Towards an Anthropology of Science*, New York, Cambridge University Press.
- Bazin, J.
2004 « Le roi sans visage », *L'Homme* 170 : 11-23.
- Beaune, S. A. (de), Hilaire-Pérez, L. et Vermeir, K.
2017 *L'analogie dans les techniques*, Paris, CNRS Éditions.
- Berger, L.
2012 « Ritual, History and Cognition. From Analogy to Hegemony in Highland Malagasy Politics », *Anthropological Theory* 12 (4) : 351-385.
- Bloch, M.
1992 *Prey into Hunter. The Politics of Religious Experience*, Cambridge, Cambridge University Press.
1993 « La mort et la conception de la personne », *Terrain* 20 : 7-20.
1998 *How We Think They Think. Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy*, Boulder, Westview Press.
- Canguilhem, G.
1965 [1952] *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin.

Figuration, configuration, reconfiguration. Le vivant entre métonymie et métaphore

- Cartry, M., Durand, J.-L. et Koch Piettre, R.
2010 *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*, Paris, Brepols.
- Castro, T., Pitrou, P. et Rebecchi, M.
2020 *Puissance du végétal et cinéma animiste. La vitalité révélée par la technique*, Dijon, Les Presses du réel.
- Coupaye, L.
2013 *Growing Artefacts, Displaying Relationships. Yams, Art and Technology amongst the Nyamikum Abelam of Papua New Guinea*, New-York/Oxford, Berghahn.
- Dehouve, D.
2007 *Offrandes et sacrifice en Mésoamérique*, Paris, Riveneuve.
- Descola, Ph.
2005 *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
2010 *La fabrique des images : visions du monde et formes de la représentation*, Paris, Somogy/Musée du quai Branly.
2016 « Landscape as Transfiguration. Edward Westermarck Memorial Lecture », October 2015, *Suomen Antropologi* 41 (1), 3-14.
- Didi-Huberman, G.
1990 *Fra Angelico. Dissemblance et figuration*, Paris, Flammarion.
- Durkheim, E.
1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Alcan.
- Eczet, J.-B.
2019 *Amour vache. Esthétique sociale en pays mursi (Éthiopie)*, Sesto San Giovanni, Éditions Mimesis.
- Fernandez, J. W.
1977 « The Performance of Ritual Metaphors », in J. D. Sapir et J. C. Crocker (éds), *The Social Use of Metaphor. Essays on the Anthropology of Rhetoric*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press : 100-131.
- Gell, A.
1998 *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon Press.
- Gombrich, E. H.
1960 *Art and Illusion. A Study in the Psychology of Pictorial Representation*, New York, Pantheon Books.
- Graulich, M. et Olivier, G.
2004 « ¿Deidas insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo », *Estudios de Cultura Náhuatl* 35 : 121-155.
- Hamayon, R.
2012 *Jouer. Étude anthropologique à partir d'exemples sibériens*, Paris, La Découverte.
- Hocart, A. M.
1936 *Kings and Concillors. An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society*, Le Caire, Printing office P. Barbey.
1952 *The Life-giving Myth, and Other Essays*, Londres, Methuen.

Reconfigurer le vivant. Des organismes aux artefacts

Keller, E. F.

1995 *Refiguring Life. Metaphors of Twentieth Century Biology*, Columbia University Press.

Lakoff, G. et Johnson, M.

1980 *Metaphor We Live By*, Chicago/Londres, University of Chicago Press.

Latour, B.

1996 *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo.

Lévi-Strauss, C.

1955 *Tristes Tropiques*, Paris, Plon.

1962 *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.

2013 [1950] « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in *Anthropologie et Sociologie*, Paris, Presses universitaires de France : IX-LII.

Milanovic, F., Merleau-Ponty, N. et Pitrou, P.

2018 « Biobanks and the Reconfiguration of the Living », *New Genetics and Society* 37 (4) : 1-11.

Motolinía, T.

1971 *Memoriales*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Olivier, G. et López Lujan, L.

2010 *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, Mexico, Instituto nacional de Antropología e Historia/Universidad nacional autónoma de México.

Pitrou, P.

2003 « Perceptions et représentations du divin dans les cérémonies aztèques », mémoire de DEA, Paris, École des hautes études en sciences sociales.

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

2016 *Le Chemin et le champ. Parcours rituel et sacrifice chez les Mixe de Oaxaca (Mexique)*, Nanterre, Société d'ethnologie.

2017 « Life Form and Form of Life within an Agentive Configuration. A Birth Ritual among the Mixe of Oaxaca, Mexico », *Current Anthropology* 58 (3) : 360-380.

2019 « La voie des techniques et la découverte des théories de la vie chez les Achuar », in *Au seuil de la forêt. Hommage à Philippe Descola. L'anthropologue de la nature*, G. Cometti, P. Le Roux, T. Manicone et N. Martin (éds), Paris, Tautem : 859-979.

Pitrou, P. et Olivier, G. (éds).

2015 *Cahiers d'anthropologie sociale* 11, *Montrer/occulter. Visibilité et contextes rituels*, Paris, L'Herne.

Praet, I.

2013 *Animism and the Question of Life*, New York/Abingdon-on-Thames, Routledge.

Rival, L.

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

2012b « Animism and the Meaning of Life. Towards an Understanding of Manioc Domestication », in M. Brightman, V. E. Grotti et O. Ulturgasheva (éds), *Animism in Rainforest and Tundra. Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*, Oxford, Berghahn : 119-141.

Figuration, configuration, reconfiguration. Le vivant entre métonymie et métaphore

Sahagún, B. (de).

1950-1982 *Florentine Codex : General History of the Things of New Spain*, Santa Fe, Salt Lake City, School of American Research and the University of Utah Press.

Sahlins, M. et Graeber, D.

2017 *On Kings*, HAU Books.

Santos-Granero, F. (éd.).

2009 *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, Tucson, The University of Arizona Press.

2012 « Beinghood and People-making in Native Amazonia. A Constructional Approach with a Perspectival Coda », *HAU : Journal of Ethnographic Theory* 2 (1) : 181-211.

Severi, C.

2017 *L'Objet-personne. Une anthropologie de la croyance visuelle*, Paris, Rue d'Ulm Éditions/ Musée du quai Branly.

Taylor, A.-C. et Viveiros de Castro, E.

2006 « Un corps fait de regards. Amazonie », in S. Breton (éd.), *Qu'est-ce qu'un corps ?*, Paris, Musée du quai Branly/Flammarion : 148-199.

Todorov, T.

1993 *Éloge du quotidien. Essai sur la peinture hollandaise du XVII^e siècle*, Adam Biro.

Turner, V.

1969 *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, New York, Aldine de Gruyter.