

Comment la terre s'est tue...
La magie du sensoriel
David Abram

Aux êtres en danger
Aux êtres qui disparaissent

Préface et remerciements

Les humains sont faits pour la relation. Les yeux, la peau, la langue et les narines – autant de voies d'accès par où ce qui est autre nourrit notre corps. Ce paysage aux voix obscures, ces corps duveteux, ces ramures, ces rivières tumultueuses – ces formes qui respirent sont notre famille ; nous sommes liés à ces êtres, avec eux nous luttons, nous souffrons, nous nous réjouissons. Pendant la majeure partie de notre existence en tant qu'espèce, nous, humains, avons négocié et entretenu des relations avec chaque aspect de notre milieu sensuel, débattu des possibles avec chaque forme battant au vent, avec la texture de chaque surface, avec chaque entité frissonnante à laquelle nous portions attention. Tous pouvaient parler, articulant gestes, sifflements, soupirs, en un tissu mouvant de significations¹ que nous sentions à même la peau, ou inhalions à travers nos narines ou discernions avec nos oreilles, et auxquelles nous répondions – que ce soit par des sons, des mouvements, une légère modification d'humeur. La couleur du ciel, le déferlement des vagues – chaque aspect de la sensualité terrestre était susceptible de nous engager dans une relation nourrie par la curiosité et épicée par le danger. Chaque son était une voix, chaque incident ou chaque maladresse était une rencontre – avec Tonnerre, avec Chêne, avec Libellule. Et nos manières collectives de sentir se nourrissaient de toutes ces relations.

Aujourd'hui nous avons affaire quasi exclusivement à d'autres humains ou à des technologies produites par nous, humains. Étant donné nos anciens rapports de réciprocité avec le milieu² aux voix multiples, il s'agit là d'une situation précaire. Nous avons toujours *besoin* de ce qui n'est pas nous ou nos propres créations. L'idée très simple au point de départ de ce livre est que nous ne sommes humains qu'en contact et en convivialité avec ce qui n'est pas humain.

Cette idée implique-t-elle que nous devons renoncer à l'ensemble de nos technologies complexes ? Certes non. En revanche, elle implique que nous devons rétablir des relations avec le monde sensuel où s'enracinent toutes nos techniques et technologies. Sans l'oxygène et le souffle des forêts, sans l'étreinte de la pesanteur, sans la magie tumultueuse des rivières, nous n'avons aucune distance par rapport à nos technologies, aucune possibilité d'évaluer leurs limites, aucune manière d'éviter leur emprise. Nous avons besoin de connaître les textures, les rythmes et les saveurs du monde charnel, et de distinguer sans hésiter ces saveurs de celles que nous avons inventées. La réalité sensuelle, dans son mystère plus-qu'humain, reste la seule pierre de touche solide dans un monde d'expérience envahi aujourd'hui par des panoramas générés électroniquement et par des plaisirs de synthèse : nous ne pouvons apprendre comment nous orienter et comment naviguer dans les multiples dimensions qui

¹ NdT : Il est courant en français philosophique de distinguer « sens » (cela a du sens) et « signification » (ce que nous cherchons dans un dictionnaire). Abram n'opère pas une telle distinction, moins courante dans la pensée anglaise : il emploie *meaning* dans tous les cas. Comme dans cette phrase, la manière dont Abram utilise *meaning* renvoie souvent à notre « sens », et on le verra, c'est d'ailleurs l'émergence de la signification au sens restreint de réponse à la question « qu'est-ce que cela veut dire ? » qu'il va raconter. C'est pourquoi le choix a été fait de ne pas activer la distinction entre « sens » et « signification ».

² NdT : le terme milieu a été, le plus souvent, choisi là où Abram emploie *landscape*. Le terme paysage en français nous a semblé trop associé à un objet de contemplation romantique.

désormais affirment leurs droits sur nous qu'à travers un contact régulier avec le sol et le ciel - avec ce qui est tangible.

Ce livre a deux buts. Je voudrais d'abord fournir un ensemble d'outils conceptuels puissants à mes collègues du vaste monde de l'activisme environnemental – aux conservationnistes, aux défenseurs de la nature³, aux organisateurs de communauté, aux biorégionalistes, aux écrivains naturalistes, aux biologistes de la conservation, aux écopsychologues et à tous ceux qui luttent déjà pour comprendre et diminuer la distance qui nous sépare aujourd'hui de la terre animée. Mais je voudrais aussi donner à penser au sein du monde institutionnel des intellectuels, des scientifiques et des professeurs – dont beaucoup ont opposé un silence étrange à la détérioration rapide de la nature, à la disparition continue des autres espèces et à l'appauvrissement des relations humaines qui en résulte.

J'ai donc tenté de maintenir un haut niveau de précision théorique et savante sans pour autant dissimuler la passion, l'étonnement, le plaisir que suscite mon propre rapport à la terre⁴ vivante.

Ceux et celles qui me lisent remarqueront, par exemple, que ce livre a *deux* chapitres introductifs. Une « Introduction personnelle » fait d'abord le récit de quelques unes des aventures peu communes à l'origine des différentes questions posées dans ce livre. Cette introduction a pour objet les rencontres et les réflexions qui ont été les miennes à l'époque où, prestidigitateur itinérant, j'ai vécu parmi des magiciens traditionnels indigènes dans les campagnes d'Asie. Ensuite, une « Introduction technique » présente l'approche théorique que je tente des questions posées dans ce livre. Plus précisément, ce chapitre décrit le développement, au cours du vingtième siècle, de la tradition « phénoménologique » – tradition philosophique qui étudie l'expérience directe. Alors qu'elle cherchait, à l'origine, à donner un fondement solide aux sciences empiriques, l'étude phénoménologique de l'expérience perceptuelle a, de manière inattendue, commencé à découvrir le caractère central de la terre dans toute expérience humaine ; en fait, la recherche phénoménologique a commencé à montrer que l'esprit humain était profondément dépendant de (et influencé par) notre relation oubliée avec la terre – *la terre qui comprend, qui inclut, toutes choses*.

Quoique l'expérience sensorielle, la réflexion philosophique et l'information empirique soient étroitement entrelacées à travers ce livre, les lecteurs qui ont peu de goût pour les questions philosophiques ne doivent pas hésiter à sauter l'introduction philosophique (chapitre 2) – quitte à s'arrêter brièvement aux sous-sections dont le

³ NdT : David Abram parle ici de *wilderness*. Les termes *wild* et *wilderness* appartiennent à la langue et à la culture américaine. Sauvage signifie avant tout libre, indompté ou débridé (adjectifs auxquels nous recourons à l'occasion) en contraste avec ce qui apparaît comme intégralement défini en termes humains. En d'autres termes, il ne s'agit pas d'une nature « vierge », mais d'une nature où les humains se sentent cohabiter avec d'autres êtres, et avec les surprises que ces êtres peuvent leur réserver – il y a des zones « wild » au sein même de nos cités.

⁴ NdT : terre, ici, traduit le terme anglais *land*. Nous n'avons pu nous résoudre à utiliser le mot pays, trop chargé de connotations exclusivement humaines en français. C'est donc le seul contexte qui devra aider les lecteurs (et lectrices) à choisir entre terre/*land* et terre/*earth*, Abram refusant les majuscules pour *earth*. Parfois cependant, lorsque le texte s'y prêtait, nous avons traduit *land* par contrée ou alentours.

titre provoquerait leur curiosité. D'autres peuvent choisir de virevolter à travers le chapitre 3, qui ne pouvait faire l'économie de sections un peu techniques à propos de la nature corporelle du langage. Vers la fin de ce chapitre 3, un très bref résumé dresse le décor pour ce qui suit.

Beaucoup de camarades ont apporté leur soutien à ce projet. Parmi ceux dont la curiosité et la gentillesse m'ont aidé, je veux citer l'animateur biorégional Chris Wells, le violoncelliste écologique Nelson Denman, la voyante Heather Rowntree, le pisteur de rêve R. P. Harbour, Julia Meeks, Francis Huxley, Sam Hitt, Vicki Dean, Rich Ryan, Stella Reed et le reste du clan All-Species du nord du Nouveau-Mexique.

Les différentes idées que l'on trouvera dans ce livre ont été fourbies lors de conversations passionnées avec des amis d'un peu partout, parmi lesquels David Rothenberg, Arne Naess, Rachel Wiener, Bill Boaz, Gary Nabhan, Ivan Illich, Christopher Manes, Drew Leder, Max Oelschlager, Lynn Margulis, Dorion Sagan, James Hillman, Chellis Glendinning, Laura Sewall, Rick Boothby, Baird Callicott, Starhawk, Rex et Lisa Weyler, Valerie Gremillon, Tom Jay et Thomas Berry, l'homme au grand cœur. La magicienne des montagnes Dolores LaChapelle, et la scribe Amy Hannon m'ont apporté des encouragements cruciaux au début de mon travail. Parmi ceux qui ont lu des parties d'une première version, Peter Manchester, Anthony Weston, Paul Shepard et John Elder m'ont offert des suggestions éclairantes.

Le philosophe Edward Casey a été un camarade et un guide, comme aussi le Sage des saumons sauvages Freeman House. L'historien Donald Worster m'a encouragé et inspiré. Le poète-savant bouddhiste Stan Lombardo m'a offert une hospitalité inattendue comme aussi les gardiens de prairie Ken Lassman et Caryn Goldberg. Christian Gronau et Aileen Douglas ont partagé avec moi leur compréhension aiguë des mondes des autres animaux. Rachel Bagby a nourri mon âme.

Travailler avec mes éditeurs a été dans les deux cas un plaisir. Je remercie chaleureusement Jack Shoemaker qui a manifesté un enthousiasme immédiat pour ce livre mais aussi pour le temps qu'il a consacré à lire et améliorer le manuscrit alors qu'il était dans le tumulte de l'organisation d'une nouvelle maison d'édition. Dan Frank m'a guidé avec patience à travers le labyrinthe de la publication et m'a offert bien des suggestions avisées. Je lui en suis reconnaissant, ainsi qu'à son assistante Claudine O'Hearn. Merci aussi à mon agent Ned Leavitt.

Les généreuses subventions de la Foundation for Deep Ecology et de la Levinson Foundation, comme aussi un fellowship d'un an de la Rockefeller Foundation, ont grandement aidé ma recherche puis l'écriture de ce livre.

Rares sont les personnes qui, comme moi, ont eu pour parents de grands artistes. Blanche Abram, pianiste, et Irv Abram, peintre, m'ont apporté beaucoup d'aide tactique pendant l'élaboration de ce livre. Je les remercie pour leurs encouragements et pour l'intuition de la beauté qu'ils ont veillé à transmettre à leurs enfants.

Enfin, je ressens une gratitude qui va au-delà des mots pour ma meilleure amie et alliée Grietje Laga, dont la gracieuse intelligence rend plus profondes toutes mes pensées et dont la magie discrète ne cesse de me reconnecter à mes sens. Sa compagnie a rendu toute cette aventure tellement plus merveilleuse.

Ce qu'est pour nous
le doux chant d'automne des criquets
c'est ce que nous sommes pour les arbres

et c'est ce qu'eux-mêmes sont

pour les rochers et les collines⁵

Gary Snyder

⁵ Traduction Olivier Delbard dans *Montagnes et rivières sans fin* (Ed. du Rocher, 2002).

1 – L'écologie de la magie

Une introduction personnelle à l'enquête

Un soir, tard, sortant de ma petite hutte dans les rizières de l'est de Bali, je me suis senti chuter à travers l'espace. Au-dessus de moi le ciel noir était ridé d'étoiles, en groupes denses dans certaines zones, éclipsant presque l'obscurité, et dans d'autres, plus dispersées, vibrant et se faisant signe. A l'arrière, coulaient la grande rivière de lumière et ses affluents. Mais la Voie Lactée tourbillonnait aussi à mes pieds – ma hutte était construite au milieu d'un vaste patchwork de rizières, séparées les unes des autres par des digues étroites, hautes d'une soixantaine de centimètres, et ces rizières étaient toutes sous eau. Pendant la journée, la surface de l'eau réfléchissait parfaitement le ciel bleu, à peine troublée par les minces pousses du riz nouveau, d'un vert éclatant. Mais, la nuit, les étoiles elles-mêmes scintillaient à la surface des rizières et la rivière de lumière tournoyait à mes pieds comme au ciel. Le sol semblait avoir disparu devant moi, il n'y avait plus que l'abîme d'un espace constellé d'étoiles en chute perpétuelle.

Je n'étais plus simplement sous un ciel de nuit mais aussi *au-dessus* de ce ciel – envahi par une impression immédiate d'apesanteur. J'aurais pu être capable de me réorienter, de retrouver le sens du sol et de mon propre poids si quelque chose n'avait induit une complète confusion de mes sens : entre les constellations du dessus et celles du dessous se mouvaient d'innombrables lucioles scintillant comme des étoiles. Certaines s'élevaient vers les amas d'étoiles, d'autres, à la manière de météores gracieux, glissaient vers les constellations à mes pieds, et tous ces trajets lumineux, vers le haut et vers le bas, étaient également réfléchis par la surface tranquille des rizières. Je me sentais, par instant, tomber à travers l'espace, ou alors, flotter à la dérive. Je ne pouvais échapper à un étourdissement et un vertige intenses. Le mouvement des lucioles et leur réflexion à la surface de l'eau me captivaient en une transe dont il m'était impossible de sortir. Même après avoir rampé jusqu'à ma hutte et fermé la porte à ce monde tournoyant, la petite chambre où je gisais me semblait flotter librement, sans plus de lien avec la terre.

Les lucioles ! Il a fallu que j'aie en Indonésie pour faire connaissance avec le monde des insectes, pour comprendre l'influence que les insectes, des êtres si petits, exercent sur les sens humains. J'étais en Indonésie grâce à un crédit de recherche pour étudier la magie – et, plus précisément, la relation entre magie et médecine – d'abord chez les sorciers traditionnels, les *dukuns*, de l'archipel indonésien, ensuite chez les *dzankris*, les chamans traditionnels du Népal. Le contrat comportait une clause assez originale : je devais voyager à travers l'Asie rurale non pas en me présentant comme anthropologue ou chercheur universitaire, mais comme pratiquant moi-même la magie, la prestidigitat⁶, et cela dans l'espoir de bénéficier d'un contact plus direct avec les sorciers locaux. Pendant cinq ans, j'avais gagné de quoi payer mes études aux États-Unis en pratiquant la prestidigitat dans des clubs et des

⁶ NdT : en anglais beaucoup plus couramment qu'en français, la magie peut désigner un art du spectacle. Ce que nous appelons prestidigitat se dit « sleight-of-hand magic »

restaurants de la Nouvelle Angleterre. J'avais aussi interrompu mes études de psychologie pendant un an, pour voyager en Europe où je faisais de la prestidigitation dans les rues. Vers la fin du voyage, j'ai passé quelques mois à Londres où j'ai exploré l'usage de la prestidigitation en psychothérapie, en tant que moyen de communiquer avec des personnes en détresse, des personnes avec lesquelles les soignants n'arrivaient pas à établir de contact⁷. Le succès de ce travail m'avait donné l'idée que la prestidigitation pourrait jouer un rôle dans les arts de la guérison et je commençai à m'intéresser à la relation, à peu près oubliée en Occident, entre médecine populaire et magie.

C'est ce qui explique le crédit de recherche et mon séjour comme magicien en Asie rurale. Mes capacités de prestidigitateur s'y révélèrent extrêmement précieuses pour attiser la curiosité des chamans locaux. Les magiciens, qu'ils soient de modernes amuseurs publics ou des sorciers tribaux indigènes, ont en commun de travailler avec le tissu malléable de la perception. Lorsque les sorciers locaux se rendaient compte que je possédais quelques habilités, même rudimentaires, à modifier le champ perceptif commun, ils m'invitaient chez eux, me demandaient de partager des secrets avec eux et me proposaient, ou même, me pressaient, de participer à des rituels et à des cérémonies.

Mais le but de ma recherche a peu à peu changé, passant de questions qui concernent les applications des techniques magiques en médecine et dans les cures rituelles à une réflexion plus profonde sur le lien entre magie traditionnelle et monde naturel animé. Cette perspective plus vaste réorientait, en les élargissant, les questions précédentes. Car aucun des sorciers que j'ai pu connaître sur les îles d'Indonésie, ni non plus aucun des *dzankris* avec lesquels il m'a été donné de vivre au Népal, ne considéraient leur travail de guérisseur comme leur fonction ou leur rôle le plus important au sein de leur communauté. Certes, la plupart d'entre eux *étaient* les guérisseurs ou « docteurs » auxquels on s'adresse en premier dans les villages aux alentours, et les habitants de ces villages parlaient d'ailleurs souvent d'eux en ces termes. Mais parfois aussi les gens du village en parlaient, à voix basse et lors de conversations très privées, comme de sorciers (ou « lejaks » à Bali) adeptes de la magie noire, qui, la nuit, pourraient bien pratiquer leur art guérisseur à l'envers (ou en se tournant vers la gauche et non vers la droite) de manière à infliger aux gens les maux mêmes qu'ils viendraient ensuite guérir de jour. De tels soupçons semblent assez courants en Indonésie et, souvent, ils sont nourris à l'encontre des guérisseurs les plus efficaces, les plus puissants, ceux dont les capacités à chasser la maladie sont les plus renommées. L'hypothèse est que, pour expulser les influences malveillantes, un magicien doit avoir une compréhension profonde de ces influences, ainsi que des démons – et même, dans certains cas, un rapport étroit avec ces puissances. Je n'ai moi-même jamais vu (en tous cas consciemment) un des magiciens ou des chamans dont j'ai fait la connaissance pratiquer la magie pour nuire, et je n'ai pas de données convaincantes indiquant qu'ils l'aient jamais fait. (Parmi ceux que j'ai connus, rares étaient ceux ou celles qui acceptaient de l'argent en échange de leurs services, même s'ils acceptaient des cadeaux, comme de la nourriture, des couvertures ou ce genre de

⁷ Je travaillais à la Philadelphia Association, une communauté thérapeutique dirigée par le Dr Ronald Laing et ses associés.

choses). Et pourtant j'étais frappé qu'aucun d'entre eux n'ait jamais dit ou fait quoi que ce soit pour s'opposer aux rumeurs et spéculations inquiétantes qui circulaient tranquillement dans la région où ils vivaient. Peu à peu, je me suis rendu compte que ces rumeurs, et les craintes ambiguës qu'elles suscitent, permettent aux sorciers de conserver un minimum d'espace privé. Si les villageois ne nourrissaient pas de craintes à propos du sorcier, ou de la sorcière, du coin, ils seraient sans doute venus solliciter l'aide de leur magie pour les moindres maux ou les plus petits troubles. Et dans la mesure où les magiciens assez puissants sont appelés à rendre des services à plusieurs villages importants, un tel magicien aurait été noyé, du matin au soir, sous les demandes d'aide rituelle. En laissant les soupçons inévitables circuler librement dans la région (et parfois même en les encourageant et en y contribuant) les sorciers s'assurent de ce que seuls ceux et celles qui ont un besoin réel et profond de ses talents oseront les approcher et leur demander de l'aide.

L'espace privé qu'il protège ainsi permet au magicien de se consacrer à ce qu'il tient pour sa fonction ou son art premiers. A cet égard, il est significatif que de tels magiciens demeurent rarement au cœur d'un village. Ils résident plutôt à la périphérie de l'espace communautaire ou, le plus souvent, au-delà des limites du village – au milieu des rizières, au fond d'une forêt, ou accrochés à une zone rocheuse. Outre le besoin d'intimité, ce retrait semble remplir une autre fonction pour les magiciens appartenant à une culture traditionnelle : exprimer sur un mode spatial leur position symbolique par rapport à la communauté. Car l'intelligence du magicien n'est pas incluse *au sein* de la société ; sa place est aux abords de la communauté, en médiation *entre* la communauté humaine et celle, plus vaste, des êtres dont le village dépend pour se nourrir et subsister. Cette plus vaste communauté aux côtés des humains inclut les multiples entités non-humaines qui composent le milieu local, depuis les diverses plantes et la myriade des animaux – oiseaux, mammifères, poissons, reptiles, insectes – qui habitent la région ou y passent lors de leur migration, jusqu'aux vents particuliers et aux régimes climatiques qui façonnent la géographie locale, ainsi qu'aux différentes formations – forêts, rivières, grottes, montagnes – qui prêtent leurs caractères spécifiques à la terre alentour.

J'en suis venu à comprendre que le chaman traditionnel ou tribal agit comme un intermédiaire entre la communauté humaine et un domaine écologique plus vaste, veillant à ce qu'un flux approprié de nourriture existe, qui ne passe pas seulement du milieu aux humains qui l'habitent mais aussi, et en retour, de la communauté humaine vers la terre locale. Par ses rituels répétés, ses transes, ses extases, ses « voyages », il assure que la relation entre la société humaine et la société élargie des êtres soit équilibrée et réciproque. Il veille à ce que le village ne prenne jamais plus à la terre vivante que ce qu'il ne lui donne en retour – et cela non seulement au niveau matériel mais également au travers de prières, d'offrandes, de louanges. L'importance d'une chasse, ou l'ampleur d'une récolte, est toujours négociée entre la communauté tribale et le monde naturel qu'elle habite. Dans une certaine mesure, chaque adulte de la communauté est engagé dans ce processus d'écoute et d'ajustement aux présences autres qui entourent et influencent la vie quotidienne. Mais ce sont les chamans et les sorciers qui sont les voyageurs par excellence des domaines intermédiaires entre le monde humain et les mondes-plus-qu'humains, ce sont eux les stratèges et les

négociateurs privilégiés pour toutes les transactions avec les Autres.

Et c'est seulement grâce à son commerce permanent avec les puissances animées qui demeurent *au-delà* de la communauté humaine qu'un magicien (ou une magicienne) traditionnel est capable de soulager bien des maux qui affectent les individus *au sein* de cette communauté. Les sorciers tirent leur capacité à guérir ces affections d'une pratique continue de « guérison », ou d'ajustement, des relations de la communauté avec la terre environnante. La maladie, dans de telles cultures, est souvent conçue comme une sorte de déséquilibre systémique au sein des malades ou, en termes plus crus, comme l'intrusion d'une présence démoniaque ou malveillante dans leur corps. Parfois ce sont des influences malveillantes au sein même du village ou de la tribu qui perturbent la santé et le bien être émotionnel de ceux et de celles qui sont les plus vulnérables. Mais ces influences destructrices à l'intérieur de la communauté humaine renvoient, en général, à un déséquilibre entre celle-ci et le champ de forces plus vaste auquel elle participe. Seules ceux et celles qui, par leur pratique quotidienne, s'occupent du suivi et de l'entretien des relations *entre* le village humain *et* le milieu animé sont susceptibles de diagnostiquer, de traiter de manière appropriée et, au bout du compte, de soulager les affections et maladies qui affligent les personnes *au sein* du village. Un guérisseur qui ne veillerait pas également aux relations nouées entre la communauté humaine et le champ plus-qu'humain qui l'inclut pourrait, sans doute, chasser la maladie d'une personne mais n'empêcherait pas le même problème (peut-être sous une autre apparence) de resurgir ailleurs dans la communauté. C'est pourquoi le premier rôle du magicien, ou du médecin traditionnel, est celui d'intermédiaire entre les mondes humain et non-humains, et ensuite seulement de guérisseur⁸. Sans l'attention⁹ continuellement renouvelée qu'il prête à l'équilibre ou au déséquilibre relatif entre le groupe humain et les mondes non-humains environnants, et sans les savoirs qu'exige la modulation de cette relation première, un « guérisseur » ne vaut rien – en fait, ce n'est pas un guérisseur. L'allégeance primordiale de la personne qui se dédie aux soins n'est pas envers la communauté humaine mais envers le tissu plus-qu'humain de relations dont cette communauté est partie prenante – c'est de là que dérive son pouvoir de soulager les maladies humaines – et c'est ce qui le tient à l'écart des autres.

Les chercheurs occidentaux ne saisissent pas toujours le caractère primordial, pour les magiciens, de la nature non-humaine – le caractère central de sa relation aux autres espèces et à la terre. D'innombrables anthropologues ont réussi à ignorer la dimension écologique des pratiques chamaniques tout en écrivant des pages et des pages sur le rapport des chamans aux entités « surnaturelles ». Une telle erreur

⁸ Illustration directe de cette fonction : pour beaucoup de peuples indigènes d'Amérique du Nord, ce que l'on nomme « médecine » traduit un mot qui signifie « pouvoir » – spécifiquement le pouvoir sacré conféré à une personne humaine par un animal particulier ou une autre entité non-humaine. Ainsi, un homme ou une femme médecine pourra être renommé pour sa « médecine de blaireau », d'ours, d'aigle, d'élan ou même de tonnerre. C'est du rapport direct qu'ils entretiennent avec ces pouvoirs non-humains que les personnes médecines dérivent leurs propres capacités, y compris celle de guérir les maux humains.

⁹ NdT : Attention traduit ici *awareness*. La traduction de *awareness*, ou de *aware* est un véritable cauchemar. Il peut s'agir de « conscience » (je pris conscience de...), mais non de conscience réflexive. Il peut aussi s'agir, de « savoir » (je suis au courant de, je n'ignore pas que, je me rends compte que), mais non de savoir théorisé. *Awareness* peut également signifier attention (mon attention se focalisa sur), sensibilité (je suis sensible à cette dimension de la situation), ou même « expérience » (mon expérience s'élargit). Tous ces termes seront utilisés selon le contexte, comme aussi celui, plus philosophique, d'« appréhension ».

s'explique, en grande partie, par l'hypothèse moderne, civilisée, selon laquelle le monde naturel est globalement déterminé et mécanique, de telle sorte que ce qui est considéré comme mystérieux, puissant, excédant l'entendement humain, doit appartenir à une dimension différente, non physique, *au-dessus* de la nature – une réalité « surnaturelle ».

L'erreur est d'autant plus compréhensible que la plupart des premiers interprètes européens des modes de vie indigènes étaient des missionnaires chrétiens. L'Église a en effet longtemps tenu pour assuré que seuls les êtres humains possédaient une âme intelligente et que les autres animaux, sans parler des arbres et des rivières, avaient été « créés » dans le seul but de servir l'humanité. Comment des missionnaires européens, imprégnés par les dogmes de l'institution chrétienne, n'auraient-ils pas fait l'hypothèse que ceux qu'ils voyaient sidérés ou transportés par des forces non-humaines (et néanmoins naturelles) croyaient en des pouvoirs surnaturels, d'un autre monde ? Dans une large mesure, l'anthropologie contemporaine prolonge le préjugé ethnocentrique de ces premiers interprètes. Nous ne décrivons plus les esprits auxiliaires mystérieux des chamans comme les « boniments superstitieux de païens primitifs » – nous ne sommes plus ethnocentristes à ce point *là* ! Mais nous nous référons toujours – sur un mode désormais respectueux – à ces forces énigmatiques comme à des forces « surnaturelles » car nous sommes incapables de nous débarrasser de cette idée endémique dans la civilisation scientifique que la nature est une réalité prosaïque et prévisible – étrangère aux mystères de ce genre. Et pourtant ce qui, dans les cultures indigènes orales, est considéré avec le plus d'effroi, de respect et d'émerveillement n'est, je le soutiens, rien d'autre que ce que nous considérons comme la nature elle-même. Les puissances et les entités profondément mystérieuses avec lesquelles les chamans entrent en rapport ne sont autres que ces mêmes forces – ces mêmes plantes, animaux, forêts et vents – qui, pour un Européen instruit, « civilisé », se réduisent à un décor, à une plaisante toile de fond pour nos tellement plus urgentes préoccupations humaines.

Dans la contre-culture américaine, la définition la plus intéressante de la « magie » est : « la capacité ou le pouvoir de changer à volonté son état de conscience ». Aucune *raison* n'est donnée pour cette modification de conscience. Pourtant, dans les cultures orales, ce que nous appelons « magie » tire sa signification de ce que les humains font l'expérience de leur propre conscience comme étant une simple forme d'expérience parmi bien d'autres. La magicienne traditionnelle cultive la capacité de sortir de son état de conscience usuel afin, précisément, d'entrer en contact avec d'autres formes de sensibilité et d'expérience, auxquelles l'existence humaine est nouée. Espérer entrer en relation avec d'autres espèces, en leurs propres termes, exige que la magicienne se dépouille temporairement de la logique perceptuelle qui prévaut dans sa propre culture. Entrer en rapport avec les sensibilités non-humaines multiples qui animent sa contrée demande qu'elle modifie l'organisation usuelle de ses propres sens. On pourrait dire que c'est ce qui définit un chaman : l'aptitude à se glisser aisément hors des frontières perceptuelles qui délimitent sa culture particulière – frontières renforcées par les coutumes sociales, les tabous et, le plus important, par le langage commun – afin d'entrer en contact avec

d'autres puissances alentour, et d'apprendre à ce contact. Sa magie est précisément cette réceptivité accrue, vive, aux sollicitations signifiantes – chants, cris, gestes – qui proviennent d'un champ plus vaste, plus-qu'humain.

Peut-être alors, la magie, dans son sens primordial, est-elle l'expérience de vivre dans un monde fait d'intelligences multiples, l'intuition de ce que chaque forme que l'on perçoit – depuis l'hirondelle piquant brusquement par dessus nos têtes jusqu'à la mouche posée sur un brin d'herbe, et au brin d'herbe lui-même – *possède une expérience*, est une entité avec ses propres prédilections et ses propres sensations – même si ce sont des sensations très différentes des nôtres.

Il est vrai que la fonction écologique de la chaman, son rôle d'intermédiaire entre la société humaine et la contrée, n'est pas toujours évident au premier regard, même pour un observateur attentif. Elle peut être appelée pour traiter les insomnies d'un villageois en souffrance ou peut-être tout simplement pour localiser un bien égaré. On l'observe entrant en transe, voyageant en esprit dans d'autres dimensions afin d'y trouver savoir et assistance. Pourtant nous ne devrions pas nous empresser d'interpréter ces dimensions comme « surnaturelles », ni les comprendre comme purement internes à la psyché personnelle du praticien. En fait, il est probable que le « monde intérieur » de l'expérience psychologique occidentale, tout comme le paradis surnaturel de la foi chrétienne, tirent leur origine de la perte de notre rapport de réciprocité ancestral avec la terre animée. Lorsque les puissances animées qui nous entourent sont tout à coup interprétées comme insignifiantes, lorsque la terre d'où tout provient est soudain définie comme un objet déterminé dénué de ses propres sensations et de ses propres sentirs, le sens d'une altérité sauvage et proliférante (en relation avec laquelle l'existence humaine s'est toujours orientée) ne peut que migrer, soit vers un ciel sur-sensible au-delà du monde naturel, soit vers le crâne humain lui-même – le seul refuge admissible, en ce monde, pour ce qui est ineffable et insondable.

Mais dans les cultures indigènes orales, le monde sensuel lui-même reste la demeure des dieux et des nombreux pouvoirs qui peuvent soutenir ou anéantir la vie humaine. Ce n'est pas en voyageant en-dehors du monde naturel que le chaman entre en contact avec ceux qui pourvoient à la vie et à la santé – pas plus qu'en voyageant dans sa propre psyché. C'est plutôt en propulsant son attention de côté, au-dehors, dans la profondeur d'un milieu à la fois sensuel et psychologique, dans le rêve vivant que nous partageons avec le faucon qui plane, l'araignée, ou le rocher laissant en silence se développer des lichens sur sa face rugueuse.

La relation intime de la magicienne avec la nature non-humaine devient plus manifeste lorsque l'on prête attention à l'arrière-plan de sa pratique (une dimension qu'il est facile d'ignorer) – lorsque l'on assiste non seulement aux tâches les plus visibles liées aux traitements et à l'aide rituelle que lui demandent des clients individuels, ou encore aux cérémonies collectives qu'elle préside et où elle danse, mais aussi au contenu des prières par lesquelles elle se prépare à ces cérémonies, aux innombrables gestes rituels qu'elle accomplit quand elle est seule, aux offrandes et aux louanges que, tous les jours, elle fait fluer vers la terre et ses nombreuses voix.

Comme je l'ai mentionné, mon projet, lorsque j'ai commencé ma recherche sur les usages de la magie et de la médecine en Indonésie, ne prévoyait pas de porter une attention particulière à la nature non-humaine. Je n'ai pris conscience que peu à peu de cette dimension plus subtile de l'art des magiciens indigènes. Mes préjugés ont commencé à disparaître presque incidemment, lors d'un séjour de quelques jours dans la demeure d'un jeune « Balian », un praticien des arts magiques à l'intérieur de Bali. Je dormais dans une bâtisse d'une seule pièce faisant partie de l'enclos familial (à Bali, la plupart des demeures sont constituées par plusieurs petits bâtiments séparés, cuisine ou chambre, réunis dans un enclos). Tôt, chaque matin, l'épouse du Balian m'apportait un petit bol de fruits délicieux que je mangeais assis par terre, seul, appuyé contre le mur de ma hutte, contemplant la lente montée du soleil à travers les feuilles de palme bruissantes. J'ai remarqué que, lorsqu'elle m'apportait les fruits, mon hôtesse portait également sur un plateau un grand nombre de petites assiettes vertes. Il s'agissait de petits plats ayant la forme de bateaux, tissés chacun de manière simple et soigneuse, de fragments fraîchement coupés de feuille de palme. Chaque plat, long de cinq ou six cm, contenait du riz blanc. Après m'avoir servi mon petit déjeuner, la femme et son plateau disparaissaient derrière les autres bâtiments, et, lorsqu'elle venait un peu plus tard chercher mon bol vide, son plateau l'était aussi.

Lorsque j'ai vu l'ensemble des petits plats de riz pour la seconde fois, j'ai demandé à mon hôtesse de quoi il s'agissait. Patiemment elle m'a expliqué qu'il s'agissait d'offrandes pour les esprits de la maisonnée. Lorsque je lui ai demandé le sens du mot qu'elle utilisait en balinaï pour « esprit », elle m'a répété la même explication, en indonésien cette fois : c'étaient des présents pour les esprits de l'enclos familial. J'avais donc bien compris. Elle me tendit un bol de tranches de mangue et de papaye et disparut derrière le coin de la hutte. J'ai hésité un instant, puis j'ai déposé le bol, je me suis approché pas à pas du coin de ma hutte et j'ai regardé à travers les arbres. D'abord, je ne l'ai pas vue, puis je l'ai découverte accroupie près du coin d'un autre bâtiment, disposant avec soin sur le sol ce qui devait être une de ses offrandes. Elle s'est redressée avec son plateau et est allée vers l'autre coin du même bâtiment ; là, lentement, toujours avec soin, elle a déposé une autre offrande sur le sol. Je revins à mon bol de fruit et terminai mon petit déjeuner. L'après midi, alors que les membres de la maisonnée étaient à leurs affaires, je suis retourné derrière le bâtiment où je l'avais vue déposer ses deux offrandes. Les petits plats verts disposés avec soin aux deux coins du bâtiment étaient là, mais le riz, lui, avait disparu.

Le matin suivant, j'ai terminé mes fruits et attendu que mon hôtesse vienne chercher le bol vide, puis, sans faire de bruit, je me suis rendu derrière les bâtiments. Deux nouveaux plats remplis de riz se trouvaient aux mêmes endroits que la veille. Mais lorsque j'ai examiné l'une des offrandes, je me suis rendu compte tout à coup que l'un des grains de riz était en train de bouger.

C'est seulement en m'agenouillant pour regarder de plus près que je remarquai une file sinueuse de petites fourmis noires se glissant à travers la poussière jusqu'à l'offrande. Regardant encore de plus près, je vis que deux fourmis avaient déjà

grimpé dans le plat et luttait avec le grain de riz situé le plus haut. Alors que j'observais, l'une entraîna le grain vers le bas et hors de la feuille puis se mit en route, remontant la file des fourmis s'avançant vers l'offrande. La seconde s'empara d'un autre grain et descendit, tirant et poussant, puis tomba par-dessus le bord de la feuille alors qu'une troisième grimpait dans le plat. La file de fourmis semblait émerger d'une grosse touffe d'herbes près d'un palmier voisin. Là où la seconde offrande avait été déposée, j'ai découvert une autre file de fourmis extrayant les grains blancs. Cette file provenait, elle, du sommet d'un petit monticule de terre, à environ quinze pas des bâtiments. Il y avait également une offrande sur le sol au coin de mon bâtiment, et une file de fourmis quasi-identique. Je suis rentré dans ma chambre en riant sous cap : le Balian et son épouse se donnaient tant de mal pour apaiser les esprits de la maisonnée, et tout cela pour que ces petits forbans à six pattes volent leurs offrandes. Quel gaspillage ! Mais, soudain, une pensée étrange me vint : et si les fourmis elles-mêmes étaient les « esprits de la maisonnée » à qui les offrandes étaient destinées ?

J'ai bientôt commencé à discerner la logique de la chose. La maison familiale avait été, comme la plupart des maisons sur cette île tropicale, bâtie à proximité de plusieurs nids de fourmis. Comme on faisait beaucoup la cuisine dans l'enclos (où demeuraient, outre le Balian, son épouse et leurs enfants, différents membres de leur nombreuse famille) et qu'on procédait aussi à la préparation minutieuse d'offrandes de nourriture pour les rituels et les fêtes dans les villages voisins, le sol et les bâtiments étaient vulnérables à l'invasion d'une population considérable de fourmis. De telles invasions peuvent aller d'une nuisance occasionnelle à un siège périodique, voire même permanent. Les offrandes quotidiennes servaient donc à empêcher de telles attaques de la part des forces naturelles qui entourent (et supportent) la terre familiale. Les dons de riz quotidiens gardaient les colonies de fourmis occupées et, vraisemblablement, satisfaites. Leur disposition régulière, au coin des différents bâtiments de l'enclos, semblait établir une certaine frontière entre la communauté des humains et celle des fourmis. Honorant cette frontière par des présents, les humains espéraient, semblait-il, pouvoir persuader les fourmis de la respecter elles aussi et de ne pas entrer dans les bâtiments.

Pourtant je restais intrigué par l'affirmation de mon hôtesse selon laquelle il s'agissait de présents « pour les esprits ». Il faut reconnaître qu'entre notre notion occidentale d'« esprit » (si souvent décrit en contraste avec la matière ou la « chair ») et les présences mystérieuses que les cultures tribales et indigènes respectent tant, une certaine confusion a toujours régné. J'ai déjà fait allusion aux malentendus grossiers liés au fait que les premiers à étudier ces coutumes aient été des missionnaires chrétiens qui n'étaient que trop disposés à voir des esprits occultes et des fantômes immatériels là où les membres de ces tribus offraient simplement leur respect aux vents locaux. Alors que la notion d'« esprit » en est venue à avoir, pour nous Occidentaux, des connotations avant tout anthropomorphiques ou humaines, cette rencontre avec les fourmis fut la première d'une série d'expériences qui m'ont suggéré que les « esprits » d'une culture indigène étaient avant tout ces modes d'intelligence ou d'attention qui *ne possèdent pas* une forme humaine.

En tant qu'humains, nous connaissons bien les besoins et les capacités du corps

humain – nous *vivons* nos propres corps et nous connaissons donc, de l'intérieur, les possibilités de notre forme. Nous ne pouvons connaître avec la même familiarité et la même intimité l'expérience vécue d'une couleuvre à collier ou d'une tortue serpentine ; il nous est difficile d'avoir une expérience précise des sensations d'un colibri collectant, à petites gorgées, le nectar d'une fleur, ou d'un hévéa absorbant la lumière du soleil. Et, pourtant, nous savons ce que l'on sent en buvant l'eau fraîche d'une source ou en se prélassant et en s'étirant au soleil. Notre expérience peut être sans doute une variante de ces autres modes de sensibilité, néanmoins nous ne pouvons, en tant qu'humains, faire l'expérience précise des sensations vivantes d'une autre forme. Nous ne connaissons pas de manière tout à fait claire leurs désirs ou leurs motivations. Nous ne pouvons savoir, ou ne pouvons jamais être sûrs que nous savons, ce qu'ils savent. Pourtant que la biche ait l'expérience de sensations, qu'elle soit porteuse de savoirs lui permettant de s'orienter, de trouver de la nourriture, de protéger ses petits, qu'elle sache comment survivre dans la forêt sans les outils dont nous dépendons, voilà qui est évident pour nos sens humains. Que le manguier ait la capacité de créer des fruits et l'achillée millefeuille, le pouvoir de diminuer la fièvre d'un enfant possèdent la même évidence. Pour les humains, ces Autres nous livrent des secrets ou sont détenteurs d'une intelligence dont nous avons nous-mêmes souvent besoin. Ce sont ces Autres qui peuvent nous aviser de changements de conditions climatiques inattendus, ou nous prévenir d'éruptions volcaniques ou de tremblements de terre imminents. Ils nous montrent, lorsqu'ils fourragent, où trouver les baies les plus mûres, ou alors, quelle est la meilleure route pour rentrer à la maison. En les regardant construire leurs nids ou leurs abris, nous recueillons des indications quant aux manières de renforcer nos propres demeures. Leur mort même nous enseigne la nôtre. Nous recevons d'eux d'innombrables dons : nourriture, combustible, abri et vêtement. Mais ils restent Autres pour nous, habitant leurs propres cultures et déployant leurs propres rituels – jamais tout à fait compréhensibles.

De plus, ce ne sont pas seulement ces entités que les Occidentaux reconnaissent comme appartenant aux « vivants » – pas seulement les autres animaux et les plantes – qui parlent en tant qu'esprits aux sens de ceux qui appartiennent à une culture orale. C'est aussi la rivière sinueuse où s'abreuvent les animaux, les pluies torrentielles de la mousson, et la pierre qui s'ajuste parfaitement au creux de la main. La montagne, elle aussi, a ses pensées. Et les oiseaux qui bruissent et jacassent alors que le soleil disparaît sous l'horizon sont les voix mêmes de la forêt tropicale humide¹⁰.

La culture balinaise n'est pas, bien sûr, totalement aborigène ; la subtilité

¹⁰ Pour l'esprit occidental, de telles conceptions apparaîtront probablement comme des « projections » irrationnelles de la conscience humaine sur des matières inanimées et stupides, projections qui peuvent avoir un sens poétique mais n'ont rien à voir avec ces « vrais » oiseaux ou cette « vraie » forêt. Telle est l'opinion commune. Ce texte envisagera la possibilité que ce soit la civilisation qui se trompe, non les peuples indigènes. Il proposera et montrera que l'on ne perçoit un monde qu'en se projetant dans ce monde, que l'on n'entre en contact avec les choses et avec les autres que par une participation active, prêtant aux choses notre propre imagination sensorielle afin de découvrir comment elles modifient et transforment cette imagination, comment elles nous changent en retour, comment elles diffèrent de nous. Ce texte suggérera que la perception est *toujours* participation et que la manière dont l'humanité moderne nie que la nature non-humaine soit dotée d'expérience ne résulte pas d'une quelconque rigueur conceptuelle ou scientifique mais d'une incapacité, ou d'un refus, de percevoir pleinement les autres organismes.

architecturale de ses temples, la complexité de ses systèmes d'irrigation, la splendeur de ses festivals colorés et de son artisanat témoignent toutes de l'influence de différentes civilisations et, plus particulièrement, de l'ensemble hindouiste indien. Cependant, à Bali, ces influences sont profondément entrelacées à l'animisme indigène propre à l'archipel indonésien. Les dieux et les déesses hindouistes ont été, pourrait-on dire, appropriés par les esprits, plus volcaniques, éruptifs, de la contrée.

Pourtant, les cultures animistes de base, en Indonésie, comme celles de beaucoup d'îles du Pacifique, sont également imprégnées de croyances que les ethnologues réfèrent au « culte des ancêtres ». On pourrait donc soutenir que la vénération rituelle manifestée à de lointains ancêtres humains (et l'hypothèse de leur influence dans la vie présente) réfutent mon affirmation selon laquelle les différents « pouvoirs » ou les « esprits » qui animent les propos des peuples indigènes, de culture orale, sont en fait liés aux forces non-humaines (mais néanmoins sensibles et dotées de sens) du milieu environnant.

Cette objection s'appuie sur certaines hypothèses implicites propres à la civilisation chrétienne. Par exemple, que les « esprits » des morts gardent nécessairement leur forme humaine et résident dans une réalité extérieure au monde physique auquel nos sens nous donnent accès. Or, la plupart des populations tribales indigènes n'en réfèrent usuellement pas à une réalité immatérielle extérieure à la nature tangible. Nos enfers et nos cieux, purement humains, n'ont été que récemment abstraits du monde sensuel qui nous entoure, de ce monde plus-qu'humain où abondent intelligences ailées et puissances aux sabots fendus. Dans presque toutes les cultures orales, la terre sensuelle et enveloppante est la demeure des vivants *et* des morts. Dans de telles cultures, le « corps » – qu'il soit humain ou autre – n'est pas un objet mécanique mais une entité magique, l'aspect sensuel même de l'esprit. A sa mort, la décomposition du corps en terre, en vers, en poussière ne peut que signifier la réintégration progressive des ancêtres et des anciens dans le milieu vivant dont tous, également, proviennent.

Chaque culture élabore ce savoir de la métamorphose sur un mode propre, puisant ses ressources dans le terrain particulier où elle est située. Souvent, l'atmosphère invisible qui anime le monde visible – la présence subtile qui circule à la fois en nous et entre toutes choses – retient en elle-même l'esprit ou le souffle du défunt jusqu'au moment où il entrera dans un autre corps visible et l'animera – un oiseau, un cerf ou un champ de graminées sauvages. Dans certaines cultures, on brûlera le corps, ou on procédera à sa « crémation », de façon à restituer plus complètement la personne, comme fumée, à l'air tourbillonnant. Tandis que ce qui s'en va sous forme de flamme est offert au soleil et aux étoiles, ce qui reste sous forme de cendres est donné en nourriture à la terre dense. Dans d'autres cultures encore, le cadavre est démembré et certaines parties laissées en des endroits précis où elles devraient être trouvées par des condors, ou dévorées par des pumas ou des loups, ce qui accélérera la réincarnation du mort ou de la morte dans un règne animal particulier à cette région. De tels exemples disent simplement que la mort, dans les cultures tribales, est le début d'une métamorphose au long de laquelle la présence de la personne ne « disparaît » pas du monde sensible (où irait-elle ?) mais s'y maintient comme une force vivifiante au sein de l'immensité du paysage – que ce soit sous une

forme subtile, celle du vent, ou celle, plus visible, d'un animal, ou même celle, éruptive, de la colère d'un volcan, à apaiser sans cesse. Le « culte des ancêtres », dans ses modes innombrables, est donc au fond une autre manière de prêter attention à la nature non-humaine. Il signifie bien moins une vénération ou un respect porté à des pouvoirs humains, qu'un respect pour les formes que prend l'expérience lorsqu'elle *n'est pas* humaine, lorsque l'incarnation humaine familière meurt et se décompose pour devenir une partie du cosmos qui inclut tout ce qui existe.

Ce cycle réintégrant l'humain au sein du monde plus vaste garantit que les autres formes d'expérience que nous rencontrons – que ce soit celles des fourmis, des saules ou des nuages – ne nous sont jamais complètement étrangères. Malgré les différences évidentes d'aspect, de capacité et de manière d'être, elles restent, même de façon ténue, familières – et même familiales. De manière paradoxale, c'est la perception de ce cousinage ou de cette consanguinité qui confère leur puissance étrange à la différence et à l'altérité¹¹.

Plusieurs mois après mon arrivée à Bali, j'ai quitté le village où je séjournais pour visiter un site pré-hindouiste de l'île. J'y suis arrivé à bicyclette au début de l'après-midi, après le départ de l'autobus chargé des touristes venus de la côte.

Une volée d'escaliers m'a mené tout en bas, jusqu'une luxuriante vallée émeraude, bordée de chaque côté par des falaises, submergée par les voix de la rivière et le soupir du vent dans de hautes herbes laissées à l'abandon. Sur un petit pont traversant la rivière, j'ai croisé une vieille femme qui portait sur sa tête un grand panier et tenait par la main un petit enfant timide. Elle m'a adressé un large sourire, le sourire rouge et édenté des mâcheurs de noix de bétel. Sur la rive opposée, je me suis arrêté devant un vaste complexe couvert de mousse, composé de ruelles, de pièces et de cours intérieures creusés à la main dans une roche volcanique noire.

J'ai remarqué, en aval, surplombant un coude de la rivière, une autre série de grottes creusées dans la falaise. Elles semblaient plus isolées, perdues, je ne pouvais discerner aucun chemin d'accès. Je me suis engagé à travers les herbes pour aller les explorer. Cela s'est révélé plus difficile que je ne l'avais prévu. Mais après m'être perdu dans les hautes herbes et avoir traversé trois fois la rivière à gué, je me suis retrouvé enfin sous les grottes. Une petite escalade de la paroi rocheuse m'a mené à l'entrée de l'une d'elles et j'y suis entré à quatre pattes. L'ouverture était large mais basse, peut-être seulement un mètre vingt de hauteur, et la cavité ne s'enfonçait que d'un mètre cinquante ou deux dans la falaise. Le sol et les parois étaient couverts de mousses ornant la grotte de motifs verts et adoucissant la rudesse du rocher. Malgré

¹¹ La ressemblance entre ces conceptions animistes du monde et la perspective écologique qui se développe aujourd'hui n'a rien de superficiel. Le spécialiste de la géochimie de l'atmosphère, James Lovelock, lorsqu'il explique la fameuse hypothèse Gaïa selon laquelle la vie organique joue un rôle majeur dans les modulations incessantes de l'atmosphère et du climat terrestres, souligne que l'environnement géologique lui-même est constitué par la vie organique et par les produits du métabolisme organique. Nous habitons, écrit-il, « un monde qui est le souffle et les ossements de nos ancêtres. » Voir notamment « Gaïa: the World as Living Organism », in *New Scientist*, 18 décembre 1986, ainsi que *Scientists on Gaïa*, sous la direction de Stephen Schneider et Penelope Boston, Cambridge, MIT Press, 1991.

sa petite taille – ou peut-être à cause d'elle – l'endroit possédait une atmosphère vraiment amicale. J'ai encore grimpé jusqu'à deux autres grottes, à peu près de même taille, mais ensuite je me suis senti rappelé par la première. Je me suis assis en tailleur sur le tapis de mousse et j'ai contemplé le canyon vert émeraude. C'était tranquille à l'intérieur, une sorte de sanctuaire intime taillé dans la pierre. Je me suis mis à explorer la riche résonance de la cavité, fredonnant d'abord, puis entonnant à pleine voix un chant simple que le Balian m'avait appris quelques jours auparavant. Les harmonies que la grotte ajoutait à ma voix me ravissaient et je suis resté assis là, chantant, pendant un long moment. Je n'avais pas remarqué le changement du vent au-dehors, ni l'ombre des nuages assombrissant la vallée, jusqu'à ce que la pluie éclate – tout à coup et avec force. Le premier orage de la mousson !

Jusque-là je n'avais connu sur l'île que des pluies légères et j'ai été surpris par ce déluge torrentiel : des pierres dégringolaient au bas des falaises, des mares d'eau se multipliaient dans le vert du paysage en-dessous de moi et ensuite des étangs se formaient. La rivière enflait et devenait houleuse. Il n'était pas question de rentrer – j'aurais été incapable de franchir ce torrent d'eau en crue pour regagner l'entrée de la vallée. Et donc, reconnaissant pour l'abri, j'ai recroisé mes jambes, attendant la fin de l'orage. Bientôt, les ruisselets descendant le long de la falaise se sont rassemblés en torrents et deux petites chutes d'eau ont commencé à tomber en cascade à l'entrée de la grotte. Puis un véritable rideau liquide s'est installé, mince en certains endroits, l'image de la vallée y vacillait encore, en couches épaisses à d'autres. Mes sens étaient presque débordés par la beauté sauvage de la cascade et par le fracas du son, j'avais l'étrange impression d'être emprisonné dans ma cache – intérieurement, mon corps tremblait.

Tout à coup, au milieu de ce tumulte, j'ai remarqué une activité ténue et délicate. Juste devant moi, à quelques centimètres du torrent, une araignée grimpait le long d'un mince fil tendu au travers de l'entrée de la grotte. Je l'ai regardée ancrer un autre fil au sommet de l'ouverture puis glisser en retour le long du premier, et enfin joindre les deux en un point à mi-distance entre le plafond et le sol. A ce moment, je l'ai perdue de vue et, pendant un temps, l'ensemble, araignée et fils, a semblé avoir disparu... jusqu'à ce que mon regard trouve la bonne focale. Deux fils supplémentaires rayonnaient maintenant depuis le centre vers le sol. Puis un autre encore. Bientôt l'araignée a commencé à pivoter entre ses fils comme au sein d'un treillis circulaire, traînant un fil sans cesse plus long qu'elle fixait à chaque rayon, alors que, passant de l'un à l'autre, et progressant du centre vers l'extérieur, elle créait une spirale toujours plus large. L'araignée semblait indifférente au tumulte des eaux tombant en cascade à côté d'elle, même si, de temps à autre, elle interrompait sa danse spirale pour grimper vers le plafond ou descendre vers le sol afin de tirer sur les fils rayonnant et s'assurer de leur tension – avant de retourner vers l'endroit où elle en était restée. Chaque fois que je perdais la focale, j'attendais d'apercevoir à nouveau l'araignée tisseuse; ensuite, je laissais la danse de son corps rendre, peu à peu, la trame caractéristique de la toile à nouveau visible – la suivant, je portais attention à chaque nouveau nœud de soie, entretenant mon regard au motif qui ne cessait de s'approfondir.

Et soudain, abruptement, ma vision s'est heurtée à une étrange incohérence : un

autre fil oblique à travers la toile, qui ne rayonnait pas du point central, ni ne spirulait autour de lui – une violation de symétrie. Alors que je le suivais des yeux, me demandant ce qu’il apportait à la structure d’ensemble, je me suis rendu compte qu’il appartenait à un autre plan que celui du reste de la toile car celle-ci se brouillait quand le nouveau fil devenait plus net. J’ai vu bientôt qu’il menait à son propre centre, à environ trente centimètres à droite du premier. Un autre nœud de forces à partir duquel des fils étaient tendus vers le sol et le plafond. Et j’ai vu alors qu’il y avait une *autre* araignée en train de tisser sa toile, mettant sa tension à l’épreuve en dansant autour d’elle, tissant maintenant sa trame soyeuse autour du point nodal, spirulant vers l’extérieur. Les deux araignées tissaient indépendamment l’une de l’autre alors qu’à mes yeux elles ne semblaient fabriquer qu’un seul motif en intersection. Mon regard, prenant du champ, m’a bientôt révélé encore une autre araignée spirulant à l’entrée de la grotte et, soudainement, j’ai réalisé que *beaucoup* de toiles imbriquées étaient en train de naître – rayonnant à des rythmes différents depuis une myriade de centres situés, les uns plus haut, les autres plus bas, certains tout près de mes yeux, certains plus loin – entre le rocher au-dessus et le rocher au-dessous.

Je suis resté sidéré, hypnotisé devant ce monde qui allait se complexifiant sans cesse, fait de motifs intriqués et vivants – mon regard, à la manière d’un souffle, aspiré par un groupe de lignes convergentes, puis expiré dans l’espace ouvert, et à nouveau attiré par une autre convergence. Le rideau liquide était devenu complètement silencieux – à un moment, j’essayais de l’entendre mais je n’y arrivais pas. Mes sens étaient fascinés.

J’avais la nette impression d’assister à la naissance de l’univers, galaxie après galaxie...

L’obscurité de la nuit avait envahi la grotte. La pluie n’avait pas cessé. Étrangement, je ne ressentais pourtant ni le froid ni la faim – seulement une paix extraordinaire et l’impression d’être chez moi. Je me suis étendu sur le sol humide et moussu, au fond de la grotte, et j’ai dormi.

Lorsque je me suis réveillé, le soleil brillait sur la vallée, les herbes en contrebas ondulaient de bleus et de verts vifs. Nulle trace des toiles ni de leurs tisserandes. Pensant qu’elles étaient invisibles à mes yeux sans le rideau liquide derrière elles, je les ai prudemment cherchées de mes mains autour de moi et à travers l’entrée de la grotte. Mais les toiles n’étaient plus là. Je suis descendu vers la rivière et me suis lavé. J’ai traversé à nouveau la vallée et l’ai quittée pour retrouver ma bicyclette séchant au soleil. Je suis reparti vers ma propre vallée.

Depuis je n’ai jamais pu rencontrer une araignée sans éprouver un profond sentiment d’étrangeté et de respect. Bien sûr, les insectes et les araignées ne sont pas les seules puissances, ni même des présences centrales, de l’univers indonésien. Mais les araignées ont été *mon* introduction aux esprits, à la magie à l’œuvre dans chaque contrée. C’est grâce à elles que j’ai commencé à découvrir l’intelligence tapie dans la

nature non-humaine, à apprendre la capacité qu'ont d'autres manières de sentir de faire écho à la nôtre, de se répercuter en nous sur un mode qui temporairement fait voler en éclats nos manières habituelles de voir et de sentir, et nous ouvrent à un monde plein de vie, en éveil, aux aguets. C'est de ces si petits êtres que mes sens ont, pour la première fois, appris l'enchevêtrement des mondes innombrables qui tissent leurs histoires dans les profondeurs de celui que nous habitons usuellement. Et ce sont eux aussi qui m'ont appris que mon corps pouvait, avec de l'entraînement, entrer sensoriellement en relation avec ces dimensions. Le labeur précis et minuscule des araignées avait à ce point aiguisé et concentré mon attention que c'est la toile même de l'univers auquel participe ma chair qui semblait tisser leur art obscur. J'ai déjà parlé des fourmis, ou des lucioles dont le scintillement, semblable à celui des étoiles dans la nuit, m'avait enseigné l'inconstance du sentiment de pesanteur. Ce sont également des insectes, en l'occurrence des moustiques, qui m'ont fait connaître la transe longue et cyclique que l'on appelle malaria. Pendant trois semaines, j'ai vécu dans un état fiévreux de frissons, de sueur et de visions.

J'avais rarement, auparavant, prêté fort attention au monde naturel. Mais le fait de côtoyer des magiciens et des devins traditionnels modifiait progressivement ma sensibilité : je devenais de plus en plus réceptif aux sollicitations des non-humains. Alors que je m'appliquais à déchiffrer les gestes bizarres des magiciens ou à pénétrer leurs paroles en constante référence à des présences invisibles et silencieuses, je commençais à *voir* et à *entendre* d'une façon que je n'avais jamais connue auparavant. Lorsqu'une magicienne parlait d'une puissance ou d'une « présence » s'attardant dans un coin de sa maison, j'ai appris à remarquer le rayon de soleil qui, à ce moment, jaillissait d'une fente du toit et venait illuminer une colonne de poussières à la dérive. J'ai réalisé que cette colonne de lumière était, en effet, une puissance, influençant par sa chaleur les mouvements de l'air – en fait, influençant toute l'atmosphère de la pièce. Et quoiqu'avant, je ne l'aie pas vue consciemment, elle structurait déjà mon expérience. Mes oreilles ont commencé à suivre le chant des oiseaux sur un mode nouveau – non plus seulement comme le mélodique arrière-fond des discours humains, mais comme un discours lui-même doté de signification – répondant aux événements affectant les alentours et leur apportant un commentaire. Je suis devenu l'élève de subtiles différences : la manière dont la brise peut faire frémir une seule feuille d'un arbre, laissant les autres silencieuses et immobiles (cette feuille n'aurait-elle pas été alors effleurée par quelque magie ?) ; ou la manière dont l'intensité de la chaleur solaire s'exprime dans les rythmes précis des chants des grillons. Marchant sur les chemins poussiéreux, j'ai appris à ralentir afin de *sentir* la différence entre une colline proche et la suivante, afin de goûter la présence d'un champ particulier à un certain moment de la journée, quand, m'avait dit un *dugun*, l'endroit avait un pouvoir spécial et offrait des dons sans pareil. Ce pouvoir était communiqué à mes sens par la façon dont l'ombre tombait des arbres à cette heure, par les senteurs qui, à ce moment là seulement, s'attardaient au-dessus des herbes sans être dispersées par le vent, et par d'autres éléments encore que je n'ai pu isoler qu'après des jours et des jours d'arrêt et d'écoute.

Peu à peu, d'autres animaux ont commencé à m'intercepter lors de mes vagabondages, comme si une certaine caractéristique de mon allure ou le rythme de

ma respiration avaient désarmé leur prudence ; il m'arrivait de me retrouver face à face avec des singes, ou avec de grands lézards qui ne fuyaient pas quand je leur parlais mais se penchaient en avant, apparemment curieux. Dans le Java rural, j'ai souvent repéré des singes qui, au-dessus de ma tête, m'accompagnaient de branche en branche et des corbeaux qui venaient à ma rencontre sur la route, croassant. A Pangandaran, une réserve naturelle située dans une péninsule de la côte sud de Java (« un endroit peuplé d'esprits », m'avait dit un pêcheur) je me suis retrouvé nez à nez, au sortir d'un bosquet, avec un splendide buffle sauvage, un *banteng*, bête rare qui ne vit que sur cette île. Nos regards se sont accrochés. Lorsqu'il a grogné, j'ai grogné en retour ; lorsqu'il changé d'appui, j'ai changé ma position ; lorsque j'ai rejeté la tête en arrière, il a rejeté sa tête en réponse. J'étais bel et bien pris dans une conversation non verbale avec cet Autre, dans un duo gestuel où mon attention consciente avait très peu de part. C'était comme si mon corps à travers ces actes était soudain animé par une sagesse plus ancienne que mon esprit pensant, comme s'il était tenu et mis en mouvement par un logos plus profond que les mots, un logos énoncé par le corps de l'Autre, les arbres et le sol pierreux sur lequel nous nous tenions.

L'incapacité de l'anthropologie à percevoir l'allégeance des chamans à la nature non-humaine a conduit à une situation curieuse dans le « monde développé » contemporain : nombreux sont ceux qui, en quête de lumières spirituelles, s'inscrivent à des ateliers d'initiation aux méthodes « chamaniques » d'exploration et de révélation de soi. Des psychothérapeutes et quelques médecins ont commencé à se spécialiser dans les « techniques de guérison chamaniques ». Le « chamanisme » en est venu à désigner une forme de thérapie alternative, mettant l'accent sur la connaissance de soi et la guérison. Certes, il s'agit de nobles buts, mais ils sont secondaires et dérivent de ce qui est le rôle primordial du chaman indigène. Un rôle qui ne peut être assumé sans un contact long et soutenu avec la nature, avec ses régularités et ses vicissitudes. Si je ne me trompe, imiter les méthodes de soin des chamans sans posséder leur connaissance intime de la communauté naturelle élargie ne peut aboutir qu'à échanger certains symptômes pour d'autres, ou à faire glisser le lieu du mal-aise d'un point à un autre de la communauté humaine. Car la source des tensions se situe dans la relation *entre* la communauté humaine et le milieu naturel.

Il est évidemment difficile de concevoir la société industrielle occidentale, avec son économie à longue portée et à forte centralisation, en relation avec un milieu ou un écosystème particulier. L'écologie plus-qu'humaine avec laquelle elle est en prise directe n'est autre que la biosphère elle-même. Et, malheureusement, notre relation à la biosphère terrestre n'a rien de réciproque ou d'équilibré ; des milliers d'hectares de forêt sans capacités régénératives sont rasées chaque heure, des centaines d'espèces compagnes disparaissent tous les mois à cause des excès de notre civilisation. On peut donc difficilement s'étonner du nombre de maladies épidémiques dans notre culture, depuis les cancers et les dysfonctionnements immunologiques de plus en plus

graves jusqu'aux détresses psychologiques, aux dépressions et aux suicides de plus en plus fréquents. Jusqu'à la croissance accélérée du nombre de meurtres domestiques et de massacres de masse commis sans raisons apparentes par des personnes qui, par ailleurs, n'ont rien de délirant.

Dans une perspective animiste, la source la plus évidente de cette tension tout azimut, tant physique que psychologique, se situe dans la violence insensée perpétrée par notre civilisation à l'encontre de l'écologie de la planète. C'est seulement en soulageant la planète que nous pourrions guérir nos sociétés. Quoique cet énoncé puisse sembler à première vue relever de la simple profession de foi, il prend un sens fort et évident dès que nous reconnaissons notre profonde dépendance vis-à-vis des innombrables autres organismes avec lesquels nous avons évolué. Sous l'emprise d'une masse d'abstractions, notre attention mobilisée par une foule de technologies de fabrication humaine qui ne nous renvoient qu'à nous-mêmes, il ne nous est que trop facile d'oublier notre appartenance charnelle à une matrice plus-qu'humaine, de sensations et de sensibilités. Nos corps se sont formés dans un rapport de réciprocité délicate avec les multiples textures, sons, et formes d'une terre animée – nos yeux ont évolué dans une interaction subtile avec d'autres yeux. Tout comme nos oreilles se sont accordées dans leur structure même avec le hurlement des loups et le cri des oies sauvages. Nous couper de ces autres voix, continuer, de par nos styles de vie, à condamner à l'extinction et à l'oubli ces autres sensibilités, c'est priver nos propres sens de leur intégrité, nos pensées de leur cohérence. Nous ne sommes humains que dans le contact, et la convivialité, avec ce qui est non-humain.

Bien que les îles indonésiennes abritent une étonnante diversité d'oiseaux, c'est seulement lorsque j'ai séjourné parmi les Sherpas du haut Himalaya que j'ai été véritablement initié au monde aviaire. L'Himalaya est une jeune chaîne de montagnes dont les sommets n'ont pas encore été érodés par l'action continue du vent et de la glace. La dimension première du paysage visible est irrésistiblement verticale. Même depuis les hautes crêtes, on peut rarement contempler un horizon lointain. Le regard est plutôt détourné vers le haut par la face abrupte de la montagne voisine. Les escarpements et les ravines des parois racontent comment la région tout entière a jailli vers le ciel et ce dynamisme ancien se communique facilement à notre corps sentant¹².

Dans un tel monde, ceux qui s'élèvent dans le ciel et y demeurent, sont les puissances premières. Elles seules se meuvent avec aisance, plongeant en piqué jusqu'à n'être plus qu'un point minuscule au fond de la vallée, ou se laissant porter en spirale à des hauteurs vertigineuses par d'invisibles courants. Seules ces créatures ailées véhiculent le savoir direct de ce qui se passe de l'autre côté de la crête voisine,

¹² NdT : corps sentant traduit *sensing body* : l'expression française ne sonne pas très bien, mais il a semblé impossible de l'éviter étant donné son importance dans la suite du texte. En particulier, quand Abram chevauchera la pensée de Merleau-Ponty, il évitera le terme consacré « corps propre », insistant plutôt sur l'impersonnalité d'un « sentir » non inféodé à l'humaine subjectivité. Ni sentant, ni percevant, ni parlant, ni même vivant, lorsque ces termes seront utilisés sur ce mode, ne seront accordés à la manière d'adjectifs.

et c'est donc seulement en les observant que l'on peut se tenir informé des changements météorologiques en vue, ainsi que des modifications subtiles de flux et de densité des mouvements de l'air dans sa propre vallée. Plusieurs chamans que j'ai rencontrés au Népal vivaient avec des oiseaux, proches et familiers. Les corbeaux sont des commentateurs infatigables des affaires des villages. Les oiseaux plus petits, accomplissent en volée des acrobaties collectives au dessus des toits, effectuent zigzags et embardées dans une sympathie parfaite de mouvements. La volée à l'unisson ressemble à une bannière magique que les courants d'air font flotter et claquer au-dessus du village, puis qui s'affale pour être, l'instant d'après, renvoyée vers le haut, enflée, ondulante.

J'ai séjourné quelque temps chez un *dzankri* sherpa dont la maison de pierres était située sur le flanc escarpé d'une montagne de la région de Khumbu au Népal. Au cours de l'une de nos marches le long des étroits chemins de falaise qui courent la montagne, le *dzankri* me montra un rocher faisant saillie, sur lequel il avait « dansé » avant d'entamer des traitements particulièrement difficiles. J'ai reconnu le rocher, quelques jours plus tard alors que j'étais en train de redescendre vers la maison du *dzankri*, venant des hauts pâturages à yaks. Je grimpai dessus, non pour danser mais pour contempler les lichens pâles, blancs et rouges, qui donnaient vie à sa surface – et me reposer. De l'autre côté de la vallée desséchée, deux gypaètes barbus planaient entre des pics brillants de neige. C'était une journée himalayenne d'un bleu vibrant, claire comme le son d'une cloche. Au bout d'un moment, j'ai pris une pièce en argent dans ma poche et, sans y penser, j'ai entamé un exercice simple de prestidigitation, faisant rouler la pièce entre les articulations des doigts de ma main droite. Je m'étais mis à pratiquer cet exercice assez monotone en réponse aux chiquenaudes incessantes dont les vieux sherpas animaient leur chapelet, usage d'habitude accompagné par la répétition d'une prière chantée : « *Om Mani Padme Hum* » (O le Joyau dans le Lotus). Mais aucune prière n'accompagnait la pièce qui roulait, ma respiration tranquille et le soleil éblouissant mis à part. J'ai remarqué que l'un des gypaètes s'était écarté de son partenaire et planait à présent à travers la vallée, ailes pleinement déployées. Je l'ai vu grossir et j'ai compris avec joie qu'il se dirigeait plus ou moins dans ma direction. J'ai cessé de faire rouler la pièce et je l'ai observé. Juste à cet instant cependant, le gypaète a suspendu son vol, est resté un temps immobile, puis s'est détourné et est reparti vers son partenaire, au loin. Déçu, j'ai repris la pièce et recommencé à la faire rouler, sa surface argentée accrochant la lumière du soleil au gré de ses mouvements et la réfléchissant vers le ciel. A l'instant, le gypaète a dévié sa route et tracé en planant un grand arc en retour. A nouveau, j'ai vu sa silhouette grandir. Lorsque j'ai pu évaluer sa taille, j'en ai eu la chair de poule. Je sentais ma peau vibrante, vivante comme un essaim d'abeilles et un bourdonnement de plus en plus fort a envahi mes oreilles. La pièce continuait de rouler le long de mes doigts. La créature s'approchait de plus en plus et soudain, elle fut là, silhouette gigantesque suspendue juste au-dessus de ma tête – dans le froissement si léger de ses immenses plumes rémiges maîtrisant le vent. Mes doigts étaient paralysés, incapables du moindre mouvement. La pièce tomba de ma main. Et je me sentis fouillé à nu par un regard étranger, infiniment plus lucide et précis que le mien. Je ne sais pas combien de temps je suis resté ainsi, transpercé, pétrifié ; je sais seulement que j'ai senti l'air

filer le long de genoux nus et entendu le vent murmurer dans mes plumes bien après que le Visiteur soit parti.

Je suis revenu en Amérique du Nord, où les espèces indigènes de vautours sont menacées d'extinction – le plus souvent empoisonnés par le plomb des balles qui ont tué les animaux dont ils mangent la charogne. Mais je ne pensais pas à cela. J'étais excité par les manières de sentir nouvelles qui s'étaient éveillées en moi – mon appréhension nouvelle du monde plus-qu'humain, de la puissance immense de la terre et en particulier de l'intelligence aiguë des autres animaux, grands et petits, dont les vies et les cultures interpénètrent la nôtre. J'ai alarmé mes voisins en bavardant avec des écureuils qui descendaient de leurs arbres et traversaient le gazon, sans hésiter, pour venir plaisanter avec moi, en regardant pendant des heures un héron pêcher dans un estuaire proche ou des mouettes ouvrir des palourdes en les laissant tomber sur des rochers le long de la plage.

Pourtant, peu à peu, j'ai commencé à perdre le sens de ce dont les animaux eux-mêmes font l'expérience. La technique des mouettes ouvrant les palourdes a commencé à ressembler à un comportement largement automatique et je n'arrivais plus à sentir l'attention qu'elles devaient consacrer à chaque nouvelle coquille. Peut-être chacune des coquilles était-elle la même que la précédente et *aucune* attention n'était-elle en fait nécessaire ?

Désormais, j'observais le héron et son monde de l'extérieur. J'avais beau m'intéresser à sa démarche, à ses hauts pas prudents – et à la soudaine détente de son bec plongeant dans l'eau, je ne sentais plus dans mes propres muscles la tension pleine d'assurance de sa vigilance. Curieusement, les écureuils du voisinage ne répondaient plus à mes appels gazouillants. Quel que fût mon désir, je n'arrivais plus à focaliser mon attention sur un mode qui me donne accès à leur monde ainsi que je pouvais le faire sans difficultés quelques semaines plus tôt, car cette attention était vite déviée par l'une ou l'autre délibération verbale interne – par une conversation que je semblais mener désormais entièrement en moi-même. Les écureuils n'avaient aucune part dans cette conversation.

Au travers de livres, d'articles et de discussions avec différentes personnes, il est devenu de plus en plus évident que les animaux n'étaient pas aussi en éveil et aux aguets que je ne l'avais supposé, qu'ils manquaient d'un véritable langage et donc de la possibilité de penser. Même leurs réponses apparemment spontanées au monde autour d'eux étaient des comportements largement « programmés », « codés » dans du matériel génétique que des biologistes commençaient à cartographier. Et en fait, plus je parlais *des* animaux, moins il me devenait possible de *leur* parler. Progressivement, j'en suis venu à reconnaître qu'il n'y avait pas de terrain d'entente possible entre l'intellect illimité des humains et les facultés limitées des autres animaux, qu'il n'y avait pas de moyen d'expression grâce auquel eux et nous pourrions communiquer et entretenir des relations réciproques.

Alors que les alentours expressifs et sentant disparaissaient lentement derrière

mes préoccupations de plus en plus exclusivement humaines, menaçant de se réduire à une illusion ou à un rêve, j'ai eu la sensation – en particulier dans ma poitrine et dans mon ventre – d'avoir été coupé d'une source de nourriture vitale. En fait, j'étais en train de me ré-acclimater à ma propre culture, à ses styles de discours et d'interactions, mais mes sens corporels, eux, semblaient perdre leur acuité, devenant moins sensibles aux changements subtils et aux motifs réguliers. Les stridulations des grillons et même les chants des merles locaux s'effaçaient de ma conscience au bout de quelques instants à peine – seul un effort de volonté pouvait les ramener dans mon champ perceptuel. Le vol des passereaux et des libellules ne nourrissait plus mon intérêt très longtemps, voire ne le suscitait plus du tout. Ma peau avait cessé d'enregistrer les variations du vent et les odeurs semblaient avoir presque complètement déserté le monde : mon nez ne s'éveillait qu'une à deux fois par jour, par exemple au moment de cuisiner ou lorsque je sortais les poubelles.

Au Népal, l'air est empli d'odeurs – dans les villes où les fumées d'encens se combinent avec les arômes des viandes mises à rôtir, des pâtisseries au miel, des fruits vendus au marché, et avec la puanteur des déchets organiques pourrissant dans les ravines ou, parfois, celle des cadavres incinérés près de la rivière ; et en hautes montagnes aussi, où le vent transporte le parfum d'innombrables fleurs sauvages et de la terre fraîchement labourée autour des villages. Ces villages où d'odorantes galettes rondes de bouse de yak sèchent sur les murs extérieurs des maisons avant d'être utilisées, une fois desséchées, comme combustibles pour les foyers domestiques, et où la fumée de ces nombreux foyers se mélange en permanence à l'air extérieur. Et les sons ! Les chants des jeunes moines et des anciens se mêlant au tintement des cloches de prières sur les versants proches ou distants, accompagnés par le croassement rauque des corbeaux, le souffle du vent balayant les cols, le claquement des drapeaux de prière et, au loin, plus bas, le son étouffé de la rivière cascadeant le long de la gorge.

Au Népal, l'air est une présence, dense et de texture riche, remplie d'influences invisibles et pourtant tactiles, olfactives, audibles. En revanche, aux États-Unis, l'air semble léger, vide de substance ou d'influence. Ce n'est plus un milieu sensuel – la matrice vécue de notre souffle et du souffle des autres animaux, des plantes et du sol – mais simplement une absence et, en effet, dans les discussions de tous les jours, on en parle souvent comme d'un simple espace vide. Après mon retour en Amérique, il m'est arrivé de m'attarder près de feux de bois ou même de dépôts d'ordures – au grand désarroi de mes amis. Seule l'intensité de telles odeurs était en effet susceptible de rappeler à mon corps l'immersion dans un milieu enveloppant, et avec cette expérience d'immersion dans un monde d'influences revenaient en foule les mémoires corporelles de cette année passée parmi les chamans et les villageois de l'Asie rurale.

J'ai commencé à découvrir d'autres manières de retrouver les sensations et perceptions si différentes dont j'avais pris l'habitude dans le monde « sous-développé » : j'ai fait de longs séjours au sein de réserves indiennes dans le désert du

Sud-Ouest et le long de la côte Nord-Ouest, ou des randonnées en vélo, parfois durant des semaines, à travers les espaces libres et sauvages d'Amérique du Nord. Et, par intermittence, j'ai commencé à me demander si les suppositions de ma propre culture, refusant la « capacité de sentir et d'être sentant » aux animaux mais aussi à la terre elle-même, n'étaient pas, plutôt que le produit d'un raisonnement prudent et pertinent, celui d'une étrange incapacité à percevoir distinctement les autres animaux – une véritable incapacité à voir, ou à faire attention à ce qui n'appartient pas à la réalité technologique humaine ; une incapacité à entendre les significations portées par les voix non-humaines. Les tristes résultats de nos interactions avec le reste de la nature figuraient dans tous les journaux : de l'épuisement du sol dû aux techniques de l'agriculture industrielle à la souillure des eaux souterraines par les déchets industriels, de la destruction rapide des forêts anciennes à, ce qui est le pire, l'extinction sans cesse accélérée d'espèces compagnes. Ces événements impressionnants et inquiétants sont tous, à l'évidence, liés à l'activité actuelle de l'humanité « civilisée », ce qui suggérait la possibilité qu'il y a un problème de perception au sein de ma culture, que la moderne humanité « civilisée » ne perçoit tout simplement pas distinctement, ou même pas du tout, la nature environnante.

Les expériences qui avaient transformé l'objectif de ma recherche dans les zones rurales de l'Indonésie et du Népal m'ont enseigné que la nature non-humaine peut être perçue, vécue, de manière bien plus intense et nuancée qu'on ne le reconnaît en général en Occident. Qu'est-ce qui rend possible cette sensibilité intense à la réalité extra-humaine, cette attention profonde aux autres espèces et à la terre dont témoignent tant de cultures, et dont le manque au sein la mienne laissait désormais mes sens éteints et affamés ? Ou, à l'inverse, qu'est-ce qui a rendu possible cette absence de vigilance dans l'Occident moderne ? Car la culture occidentale, elle aussi, a des origines indigènes. Si l'entre-accordage des sens humains à la nature environnante qui caractérise les cultures natives est lié à un mode primordial de perception-participation, comment la civilisation occidentale s'en est-elle retrouvée soustraite ? Comment, en d'autres termes, sommes-nous devenus si sourds et si aveugles à l'existence vitale d'autres espèces et au milieu animé qu'elles habitent, de telle sorte que nous pouvons aujourd'hui, sans même y penser, les vouer à la destruction ?

Bien sûr, notre ignorance de la nature non-humaine est renforcée de nos jours par des manières de parler qui dénie purement et simplement toute intelligence aux autres espèces et à la nature en général, ainsi que par les équipements de notre existence civilisée – le bourdonnement incessant des moteurs qui empêche d'entendre les voix des oiseaux et du vent ; les lumières électriques qui non seulement éclipsent les étoiles mais la nuit elle-même ; l'air « conditionné » qui masque les saisons ; les bureaux, les voitures, les centres commerciaux qui suppriment en fin de compte tout besoin de faire ne serait-ce qu'un pas en dehors du monde purement humain. Consciemment, nous ne rencontrons la nature non-humaine que circonscrite par notre civilisation et ses techniques – à travers nos « animaux domestiques », ou à la télévision, ou au zoo (ou, au mieux, dans des « réserves naturelles » soigneusement aménagées). Les plantes et les animaux que nous consommons n'ont été ni cueillies ni chassés – ce sont des produits, élevés et récoltés dans d'énormes fermes

mécanisées. La « nature », apparemment, est devenue un simple stock de « ressources » à disposition de la civilisation humaine, et il est donc peu surprenant que nos yeux et nos oreilles civilisés soient à peu près inconscients de l'existence de perspectives qui ne sont en rien humaines, ni qu'une personne qui arrive en Occident, ou y revient, venue d'une culture non industrielle, soit effrayée et désorientée par l'absence qu'elle ressent des puissances non-humaines.

Pourtant, l'actuelle marchandisation de la « nature » par la civilisation ne nous dit pas grand-chose, et même rien, de la modification perceptuelle qui a rendu possible la réduction de l'animal (et de la terre) à un objet. Elle ne nous dit pas par quel processus nos sens ont un jour renoncé au pouvoir de l'Autre, à la vision qui, si longtemps, a suscité nos rituels les plus sacrés, nos danses et nos prières.

Pouvons-nous ne serait-ce qu'espérer entrapercevoir ce processus, lui qui a produit tant des habitudes et des préjugés linguistiques structurant désormais notre pensée elle-même ? Certainement pas si nous cherchons à distinguer son origine depuis le cœur même de la civilisation que ce processus a engendrée. Mais peut-être pouvons-nous nous situer au *bord* de cette civilisation, comme un magicien, ou comme quelqu'un qui, ayant longtemps vécu dans une autre tribu, ne peut plus se sentir pleinement chez lui dans la sienne ? Il s'attarde, en partie dans sa communauté, en partie à l'extérieur de celle-ci – ouvert dès lors aux voix changeantes et aux formes mouvantes qui vont à quatre pattes ou qui planent au-delà des murailles réfléchissantes de la cité. Mais, même ainsi, se déplaçant le long de ces murailles, il ne pourra espérer découvrir d'indices précis à propos du mystère de l'édification de ces murs et de la transformation d'une simple frontière en barrière, que si le moment est opportun – que si, en d'autres termes, la marge où il se situe est un bord temporel aussi bien que spatial, que si la structure temporelle qu'elle délimite est sur le point de se dissoudre ou de se métamorphoser en autre chose.