

# Politiques de communication

HORS-SÉRIE N° 2 • 2023

la revue

Politique  
des non-humains

Dossier dirigé  
par Pierre Lagrange  
et Philippe Le Guern

**PUG**

Directeur de la rédaction

Stéphane Olivesi (UVSQ)

Directeur de la publication

Alain Scordel

Une publication des Presses universitaires de Grenoble

Société coopérative d'intérêt collectif

Représentant légal: Alain Scordel

RCS Grenoble 072 500 911

SIRET 072 500 911 000 36

Périodicité: semestriel

© PUG, 2023

Vente et abonnements

**La revue est en vente dans les grandes librairies universitaires.**

**Elle peut aussi être directement commandée auprès de l'éditeur:**

Presses universitaires de Grenoble

15, rue de l'Abbé-Vincent – 38600 Fontaine – France

Tél. : 04 76 29 51 75 – Fax: 04 76 44 64 31

[www.pug.fr](http://www.pug.fr)

Tarifs 2023

**Prix de vente au numéro :**

– Individuel: 25 €

– Étudiant (fournir un justificatif): 18 €

**Prix de l'abonnement (année civile – 2 numéros) :**

– France: 30 € (étudiant, fournir un justificatif), 40 € (individuel)

– Étranger: 45 € (étudiant, fournir un justificatif), 60 € (individuel)

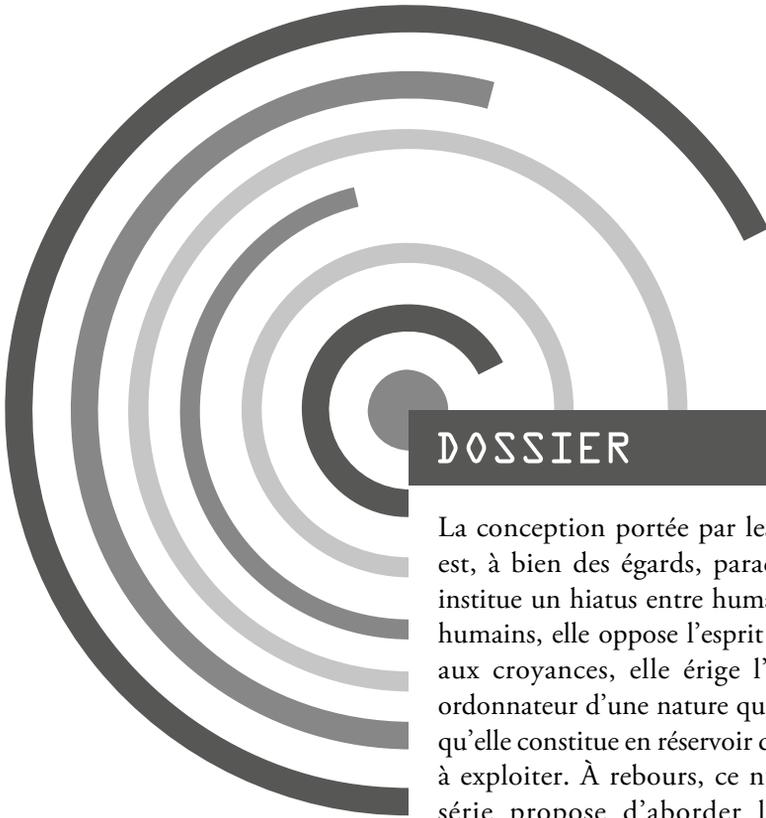
**Création graphique de la couverture:** Corinne Tourrasse

**Maquette intérieure et mise en page:** Catherine Revil

ISBN 978-2-7061-5556-7 (*e-book PDF*)

ISSN 2271-068X

La revue papier est parue sous la référence ISBN 978-2-7061-5353-2.



## DOSSIER

La conception portée par les Modernes est, à bien des égards, paradoxale : elle institue un hiatus entre humains et non-humains, elle oppose l'esprit scientifique aux croyances, elle érige l'homme en ordonnateur d'une nature qu'elle réifie et qu'elle constitue en réservoir de ressources à exploiter. À rebours, ce numéro hors série propose d'aborder la question suivante : à quelles conditions – politiques, juridiques et morales – les humains peuvent-ils établir un type nouveau de relations avec les entités naturelles (les animaux, les plantes, les océans, l'atmosphère, etc.), les entités artificielles (robots, hologrammes, etc.) et les êtres de croyance (esprits, extraterrestres, etc.) ?



DOSSIER COORDONNÉ ET PRÉSENTÉ  
PAR PIERRE LAGRANGE ET PHILIPPE LE GUERN

- **Introduction du dossier**  
Les soulèvements des non-humains ..... 5  
Pierre Lagrange et Philippe Le Guern
- **Ces non-humains qui résistent à la sociologie symétrique.**  
L'épreuve des soucoupes volantes ..... 15  
Pierre Lagrange
- **Peut-on ne pas être naturaliste ?**  
Du traitement des non-humains surnaturels  
par quelques anthropologues « classiques » ..... 55  
Fanny Charrasse
- **Modalités d'interpellation d'êtres non humains  
en contexte plurithérapeutique à Yaoundé (Cameroun)** ..... 85  
Fernand Idriss Mintoogue
- **Quelle est la nature de la nature ?**  
Non-humains, cosmovisions et cosmopolitiques ..... 117  
Philippe Le Guern
- **Après la nature.**  
Le tournant du vivant et ses conséquences politiques ..... 147  
Krystel Wanneau, Éric Fabri et Virginie Arantes
- **Le moulin et l'oiseau.**  
Une fable de la transition énergétique allemande ..... 177  
Bastien Fond et Reiner Keller
- **Le paradigme de la scie.**  
Ce que le braconnage d'un fauteuil roulant révèle  
de la relation des corps handicapés aux aides techniques ..... 203  
Amélie Tehel
- **Vivre avec des monstres géants au quotidien.**  
La problématique *kaijû* dans l'imaginaire japonais contemporain ..... 223  
Karim Charredib

# Introduction du dossier

## Les soulèvements des non-humains



Pierre Lagrange et Philippe Le Guern

« Tout occupée qu'elle était à dire – pareille au Schtroumpf à lunettes – que les Sauvages n'étaient pas scientifiques et que ce n'était vraiment pas bien, l'anthropologie a raté une excellente occasion de montrer ce qu'elle pouvait faire. Pendant donc qu'elle rabâchait, au nom de la science, que les Sauvages ne faisaient que dire des bêtises, les historiens et les philosophes des sciences avaient enlevé à la Science sa tête pour voir comment elle fonctionnait à l'intérieur. Et ils s'apercevaient, ô surprise, qu'à l'intérieur de la Science on trouvait un peu n'importe quoi, que c'était du bricolage et pas toujours très propre. » (Jorion, 1986, pp. 302-303)

Nourries par les travaux de Philippe Descola, Bruno Latour, Donna Haraway, Christopher Stone, Hicham-Stéphane Afeissa, Anna Tsing notamment, les sciences sociales ont accordé aux non-humains une visibilité et une reconnaissance à la fois épistémologique et ontologique (Houdart et Thiery, 2011). Si la notion de « non-humain » a été longuement discutée, voire critiquée – un de ses principaux usages consistant à désigner les associations entre des acteurs humains et des entités naturelles ou artefactuelles selon un désormais fameux principe de « symétrie généralisée » (Weller, 1997), principe de symétrie auquel il a parfois été reproché d'occulter les rapports de force et les inégalités qui peuvent exister entre les différentes catégories d'acteurs en présence –, elle a pour principal mérite d'attirer notre attention sur l'intrication entre la nature et le social : d'une part, l'anthropologie nous a en effet appris comment la stabilité des ontologies et des formes de classement propre à la pensée occidentale est mise en déroute par d'autres systèmes de représentation et d'organisation du monde

et des êtres qui le peuplent, dans des cultures extra-occidentales. Ainsi, selon les contextes, tel animal ou telle plante décrit selon la classification scientifique moderne des espèces, laquelle valorise une classification de type phylogénétique sur la base de caractères comparables ou dissemblables et favorise en conséquence un type de rapport aux non-humains fondé sur l'objectivation, la distanciation et l'appropriation, pourra être perçu à partir d'autres critères, non plus naturalistes mais, par exemple, animistes : c'est ainsi que tel animal peut être intégré dans un système de parenté, que des sentiments et des désirs peuvent être attribués à des plantes ou à des rochers, et que les relations entre les humains et les autres êtres animés ou inanimés sont non hiérarchiques et ne reposent en rien sur une coupure entre les humains et la nature, c'est-à-dire « le reste ».

D'autre part, comme l'a très justement souligné Philippe Descola, « en dépit du flou conceptuel de cette étiquette purement descriptive de "non-humain" (...), l'introduction de cette catégorie fourre-tout dans les sciences sociales a néanmoins servi à indiquer sans ambiguïté une ambition de recruter des nouveaux actants dans les analyses des collectifs de façon à rendre le théâtre des interactions mondaines plus complexe, et en fin de compte plus intéressant à étudier » (Descola, 2017, p. 17). À cet égard, il ne fait guère de doute que l'attention accordée aux non-humains, dans le domaine des sciences sociales mais également et plus largement dans la vie quotidienne des humains, procède de la prise de conscience aiguë que notre monde est habité par des êtres que nous engageons et qui nous engagent dans un destin commun : en bref, l'homme n'est pas seul à habiter et à orienter le monde qu'il habite, il est, comme le fait observer Bruno Latour, « plus précisément, sur un sol partagé avec d'autres êtres souvent bizarres aux exigences multiformes » (Latour, 2015, p. 53). La conception portée par les Modernes est à ce titre paradoxale : elle institue un hiatus entre humains et non-humains, elle oppose l'esprit scientifique aux croyances, elle érige l'homme en ordonnateur d'une nature qu'elle réifie et qu'elle constitue en réservoir de ressources à exploiter, elle pense le cours de l'Histoire selon une conception téléologique eurocentriquement et anthropocentriquement dominante. Et pourtant, peut-il encore nous échapper que les manières d'être au monde selon les catégories naturalistes ne nous prémunissent en rien des effets de l'Anthropocène, que les agents pathogènes et les virus ne constituent en rien une anomalie mais que l'intensification des épidémies – tout comme celle des méga-feux – est révélatrice d'une anthropisation

galopante associée à des modes de vie placés sous le signe de la compétition, de la prédation, et non de la coopération ou de la négociation avec la nature et les non-humains, ou que l'animisme n'est pas un stade inférieur – primitif – dans l'évolution de la pensée mais une manière autre de poser ses attachements avec les non-humains, non pas dans une relation de vis-à-vis de l'homme face à la nature mais dans cette capacité d'entendre ce que nous disent une rivière, un arbre ou un chien (Abram, 2011 et 2013), non pas dans l'opposition entre une pensée rationaliste située du côté de la vérité et une pensée superstitieuse disqualifiée car relevant de la croyance. Car « dans une première version, rationaliste, l' "univers" est conçu comme un livre déjà écrit, une "édition de luxe complète de toute éternité" dont les pensées humaines offrent seulement des copies incomplètes et imparfaites, autrement dit subjectives. Dans la version pragmatiste au contraire, l'histoire n'est pas tirée en une multitude de copies erronées, en attente de correction par "la Science", elle ne se présente qu'en un seul exemplaire, mais cet exemplaire est un roman agité, en cours de rédaction, qui croit de toutes parts et dans tous les sens, dans un "plurivers" constitué d'une variété d'êtres actifs » (Drumm, 2015).

Ce numéro spécial de la revue *Politiques de communication* projette non pas de revenir sur ce que sont les non-humains, programme déjà largement entrepris, mais plutôt d'étudier la manière dont les humains parviennent à établir un type nouveau de relations avec les entités naturelles (les animaux, les plantes, les océans, l'atmosphère, etc.), les entités artificielles (robots, hologrammes, etc.) et les êtres de croyance (esprits, extraterrestres, etc.) sur le plan éthique, politique, juridique. En effet, notre propre sort semble aujourd'hui dépendre très directement de notre capacité à traiter différemment ces entités : d'un côté, comment construire un sort meilleur aux non-humains naturels, impliqués bien malgré eux dans une volonté de domination qui conduit à l'écocide ? De l'autre, comment penser notre rapport aux robots et à la technique autrement qu'en s'enfermant dans l'alternative de la dépossession ou de la délégation, « comme s'il n'existait que deux possibilités : que nos esclaves mécaniques se révoltent ou qu'ils continuent à nous servir » ? (Dumouchel et Damiano, 2016, p. 12).

Plusieurs questions nous guident ici :

- Le programme « moderne » a longtemps intégré les non-humains sur la base de leur domestication, c'est-à-dire de la place qu'ils pouvaient prendre pour rendre service aux humains. Par conséquent, comment intègre-t-on

des non-humains dans un système qui a été prévu pour dominer ces êtres? Comment parvient-on à définir des êtres qui se révèlent plus complexes, plus riches que ce qu'on avait prévu, comme c'est par exemple le cas avec les animaux qui sont passés du statut d'être biologiques à celui d'êtres sociaux et culturels? Et par là même, comment continuer à faire de la science alors que la science qui a permis de prendre conscience de l'ampleur de la crise écologique, donc de la négation des non-humains, est en même temps un système de traduction des non-humains qui implique leur domestication et leur domination? Comment imaginer de faire évoluer les pratiques scientifiques pour ne plus en passer par cette réduction des non-humains aux seuls services qu'ils peuvent nous rendre?

- Une autre question découle de ces questions précédentes : comment aborder l'idée d'êtres non humains qui pourraient se révéler plus complexes que les non-humains auxquels nous avons été confrontés? C'est la question que soulèvent les extraterrestres notamment, voire l'intelligence artificielle. Nos dispositifs scientifiques ne peuvent intégrer que des êtres que nous pouvons dominer et domestiquer. Mais qu'en est-il alors d'êtres qui seraient capables de produire des associations, des régimes d'existence, plus complexes que ceux dont nous nous montrons capables nous-mêmes? Quels dispositifs inventer pour des non-humains qui seraient « plus évolués » que nous, pour reprendre les catégories de l'ethnologie colonialiste ou de la science-fiction? Tout ce qui a été écrit sur les extraterrestres part de l'idée que même si ces êtres sont plus anciens que nous, nous partagerions avec eux les sciences, ce qui les rendrait compréhensibles. Or, peut-être est-ce là une vision très réductrice des extraterrestres qui permet de comprendre l'échec de programmes comme Seti qui cherche des types d'êtres qu'il ne peut trouver (les chances de tomber sur des êtres qui auraient pris le même chemin que nous relève d'un réflexe occidental qui ne devrait plus avoir cours lorsqu'on voit la richesse des autres cultures humaines et non humaines à laquelle nous avons été confrontés).
- Comment la notion de préjudice infligé aux non-humains est-elle traitée? Et par conséquent, comment rendre compte des débats et controverses qui mettent aux prises les partisans de l'attribution d'un statut juridique protecteur à certains non-humains et ceux qui considèrent que seul l'humain est redevable de tels droits? Les non-humains sont-ils par principe tous éligibles à l'attribution de tels statuts, ou bien assiste-t-on

à une hiérarchisation et donc à une inégalité entre les êtres susceptibles d'être protégés: si la question de droits à accorder aux objets naturels a été abordée, qu'en est-il des robots ou des intelligences artificielles? La reconnaissance de la personnalité morale d'un fleuve ou d'un arbre, par exemple, peut-elle faire jurisprudence et est-elle universalisable? Par ailleurs, comment l'arsenal juridique et philosophique appréhende-t-il les situations inédites apportées par exemple par la volonté de faire de son animal son légataire, de contractualiser son union avec un robot anthropomorphe, etc.? Et comment conduire une sociologie critique du porte-parolat – associations environnementales, associations de défense des animaux par exemple – des non-humains? Parler au nom des non-humains, est-ce faire parler les non-humains?

- Enfin, il faut s'intéresser à la façon dont les œuvres et les fictions (littéraires, cinématographiques, télévisuelles, vidéoludiques) intègrent les non-humains à leurs récits: bien souvent, elles anticipent les contradictions dans la relation à l'altérité, par exemple avec les extraterrestres «décevants» de *District 9* (2009), que l'on découvre affamés et perdus dans leur vaisseau. Dans les fictions contemporaines, le rapport à l'altérité non humaine a reconfiguré le statut de protagoniste et relégué celui d'humain à une simple autre forme d'agent. Le T-800 (*Terminator 2*), le major Kusanagi (*Ghost in the Shell*) ou le *kaijū* Godzilla deviennent héroïques tandis que l'humain passe au second plan et perd ses qualités. Créatures hybrides ou mutantes (*X-Men*), machines (*Transformers*), végétation (*Phénomènes*), roche (*Shadow of the Colossus*), animaux (*Phase IV*), ces imaginaires remettent en perspective le mythe de la volonté de puissance et d'expansion continue que l'humain prétend exercer sur le monde qui l'entoure, mais proposent aussi des tentatives d'émancipation dont font preuve les non-humains et qui questionnent le devenir ontologique et sociétal de la communauté humaine.

Les articles réunis dans ce numéro abordent plusieurs de ces questions. Il nous faut toutefois pointer le fait que ce sont les non-humains naturels et techniques qui ont suscité le plus de propositions, au détriment des non-humains «de croyance», comme si la sociologie ou l'anthropologie étaient embarrassées face à ce type d'objet qui la confronte à l'irrationalisme. Comme l'a très bien résumé Pierre Lagrange, « pendant des décennies, les ethnologues ont étudié des systèmes de pensée exotiques, mais c'était après

les avoir dépouillés: ces gens ne pensaient pas comme nous et ils étaient incapables d'appliquer correctement les lois de la causalité. Bref, les « primitifs » étaient dans l'erreur sur à peu près tout. On pouvait donc faire mine de considérer avec respect leurs cosmologies complexes, ce respect ne dupait personne » (Lagrange, 2012, p. 201). Quel statut accorder aux croyances et aux entités non humaines? Ne faut-il pas d'ailleurs se débarrasser du terme « croyance », qui qualifie à la fois usuellement un « savoir de dupe » et qui conduit la plupart des anthropologues à réintégrer *in fine* les termes de la croyance dans une explication de type rationaliste, comme si, au bout du compte, le seul savoir vrai et acceptable était le savoir produit par la science (occidentale, va sans dire). Que des primitifs ou des ensorcelés du bocage témoignent de manières autres d'être au monde est finalement sympathique: pourquoi pas un peu d'animisme ou de totémisme comme antidote à nos pulsions consuméristes ou à notre besoin de spiritualité? Mais de là à considérer qu'un pécarri puisse être envisagé et vécu sur le mode de la parentalité par une tribu d'Indiens, et qu'il faille prendre au sérieux l'idée d'une pluralité de mondes, il y a là un pas difficile à franchir. Ce n'est pas que ces Indiens n'y croient pas. Mais s'ils y croient, c'est par une sorte de jugement faussé ou superstitieux, n'est-ce pas?!

C'est une telle problématique qu'affrontent Pierre Lagrange et Fanny Charrasse, dans les deux premiers textes de ce numéro. Pour Pierre Lagrange, il s'agit de rappeler comment la sociologie est passée de l'étude des humains, des sociétés humaines, à l'étude des non-humains, depuis les objets techniques jusqu'aux animaux non-humains, aux plantes et aux autres êtres qui composent la nature. Mais une fois cette sociologie symétrique des humains et des non-humains rendue possible, il reste une énigme qui concerne deux autres catégories de non-humains que l'anthropologie a beaucoup étudiée dans sa phase « classique », avant l'émergence des *science studies*. La première catégorie concerne les non-humains construits soit au cours de notre passé (dieu, diable, anges, sorcières, etc.), soit au sein d'autres cultures humaines (esprits et autres entités surnaturelles). Comment rendre compte de ces êtres de manière symétrique, c'est-à-dire dans les mêmes termes que lorsque nous expliquons les objets techniques ou les êtres qui peuplent ce que nous appelons la nature? Au-delà de ces êtres magiques créés hors de notre société, il reste encore une dernière catégorie d'êtres que les sciences sociales ont rangée dans le domaine des croyances et que la sociologie symétrique implique de prendre au sérieux en les traitant comme des êtres

non-humains à part entière et en essayant de comprendre à quel régime de vérité ils appartiennent. Parmi les êtres relevant de cette catégorie, on trouve par exemple les ovnis et les êtres à l'existence controversée (apparitions diverses, etc.). Si l'anthropologie a réussi à étudier les êtres magiques des autres cultures ou des cultures passées, ce fut longtemps comme « croyances populaires » ou comme « superstitions ». Désormais les anthropologues les étudient avec plus de respect dans la foulée de la décolonisation mais le fait que les anthropologues perdent souvent leur calme lorsqu'ils passent de l'étude des fantômes médiévaux à l'étude des fantômes contemporains (ceux de la parapsychologie) illustre le fait que ces mêmes anthropologues n'arrivent toujours pas à définir le cadre par rapport auquel aborder ces non-humains. Le but de l'article est donc de rappeler les contraintes de l'anthropologie des non-humains, quels qu'ils soient, et d'énoncer quelques propositions sur la manière d'aborder les non-humains « étranges » que les anthropologues ont tant de mal à étudier. Poursuivant cette discussion, Fanny Charrasse propose d'enquêter sur quelques anthropologues « classiques » et d'analyser la façon dont ils/elles ont traité les non-humains surnaturels – esprits, démons, mauvais sorts, etc. – dans leurs œuvres. En somme, comment les anthropologues voient-ils les « non-modernes » et est-il possible pour les sciences sociales de sortir du naturalisme, ou du moins d'en opérer une saisie véritablement réflexive et à quelles conditions ? Plaidant pour un naturalisme réflexif, Charrasse ouvre une voie originale en proposant de prendre en compte les conflits d'ontologisation à propos des non-humains surnaturels. C'est par des enquêtes de terrain menées au Cameroun auprès d'un devin-guérisseur traditionnel et d'un missionnaire néo-gnostique que Fernand Mintoogue observe les interactions entre des humains et des esprits, des fétiches et des génies en contexte thérapeutique traditionnel. Par-delà la tentative d'analyse du type de relation qui s'établit entre deux catégories d'agent, cet article est particulièrement éclairant quant aux difficultés théoriques et méthodologiques que rencontre l'anthropologue lorsqu'il doit rendre compte non seulement des rituels expliqués à partir de leurs propriétés sociales mais qu'il doit saisir ces non-humains de « croyance » qui se dérobent sans cesse face aux grilles analytiques déployées.

Quittant le terrain des non-humains de « croyance », plusieurs auteurs examinent à la suite la dimension des non-humains « naturels ». Philippe Le Guern revient tout d'abord sur la notion de « nature », en montrant comment elle renvoie à une pluralité de conceptions et d'enjeux théoriques

qui expliquent en partie son retour en force sur la scène des sciences sociales, de la critique du naturalisme à un questionnement à nouveaux frais sur l'identité de l'humanité en passant par la mise en correspondance de la crise écologique à l'Anthropocène. Redevable d'obligations morales autant que de l'attribution d'une personnalité juridique, la nature semble appeler aujourd'hui à de nouvelles formes de considérabilité, dont il importe d'examiner les principes et leur cohérence intrinsèque. En définitive, que pourrait signifier la prise en compte des intérêts des non-humains, et quels sont les principaux obstacles théoriques à cette considérabilité, c'est-à-dire, comment fonder une cosmopolitique à partir de cosmovisions alternatives? Krystel Wanneau, Éric Fabri et Virginie Arantes prolongent cette réflexion en s'interrogeant sur l'intérêt qu'il y a à investir le vivant comme sujet et/ou objet politique pour la pensée critique contemporaine: si le concept de « vivant » permet de dépasser le dualisme « nature-culture », peut-on considérer que le vivant est « un concept politiquement inefficace, ou bien peut-il contribuer à transformer les imaginaires par les décentrement et les mobilisations auxquelles il invite? » Des interrogations portées par les auteur-e-s émerge la question de savoir si le porte-parolat à l'égard du vivant ne réintroduit pas une position de domination ou d'instrumentalisation. Comment en définitive « garantir un rapport démocratique au vivant? ». Cette dernière question est reprise par Bastien Fond et Reiner Keller à partir de l'étude des controverses au sein de l'espace médiatique allemand entre partisans de l'éolien et défenseurs des oiseaux victimes des pales des turbines: comment le milan royal est-il devenu l'emblème des opposants à l'éolien? À quelles conditions est-il enrôlé et ventriloqué, tandis que la chauve-souris ou les paysages – autres victimes des parcs éoliens – sont laissés-pour-compte? « Si donc ce discours anti-éolien confère une actantialité au milan royal plutôt qu'aux paysages, alors même que l'enjeu paysager est reconnu comme un motif central des revendications anti-éoliennes, c'est parce que le milan royal offre des prises spécifiques sur la fabrique de la transition énergétique allemande ». En définitive, comme l'indiquent Fond et Keller, le milan royal est une matière à récit. Mais se prête-t-elle à toutes les mises en scène?

Les non-humains « techniques », sans doute les plus étudiés à ce jour par les sciences sociales, trouvent dans le cas du fauteuil roulant abordé par Amélie Tehel et la subversion active de ses fonctions « ordinaires » – rouler – matière à décrire l'hybridation entre corps humain et dispositif technique

mais aussi la normativité « valido-centrée » à laquelle l'usagère du fauteuil roulant est confrontée et à laquelle elle tente de se soustraire en usant d'une scie. Ce sciage des roues, s'il permet de s'extraire du script que produit et révèle le fauteuil roulant – celui notamment d'un brouillage contestable entre l'objet et le corps – fonde également une posture d'autodétermination contestatrice, se réalisant dans la constitution d'un collectif de femmes handicapées bricoleuses, les Dévalideuses. Cette tension observée entre le non-humain prothétique et l'humain empêché nourrit en définitive un imaginaire de la lutte, « loin des fantasmes de super-héroïsation des corps et de la projection idéologique sur des êtres humains augmentés ». La super-héroïsation trouve une place de choix dans l'imaginaire du Japon contemporain, sous la forme fictionnelle du *kaijū*, étudiée par Karim Charredib, « figure étrangère qui permet de dialectiser le concept particulier d'identité japonaise par le principe de mutation et d'hybridation ». Selon l'auteur, cette figure – très présente dans le cinéma, la sérialité télévisuelle ou encore les mangas et dont Godzilla est emblématique – médiatise les contradictions et tensions de la société japonaise d'après-guerre. Une de ses facettes les plus originales est sans doute la porosité de la frontière entre humains et non-humains : *a contrario* de la fiction américaine, où le non-humain incarne un mal invasif issu de l'extérieur du corps social, l'altérité non humaine est ici issue d'un processus d'invasion endogène. En somme, chaque culture semble bien mettre en scène l'imaginaire du non-humain qu'elle mérite...

## Bibliographie

- Abram D., *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-Than-Human World*, Vintage Books, 1997. Trad. fr. D. Demorcy et I. Stengers : *Comment la terre s'est tue. Pour une écologie des sens*, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond, 2013.
- Abram D., *Becoming Animal. An Earthly Cosmology*, Vintage Books, 2011.
- Afeissa H.-S., *La communauté des êtres de nature*, MF, 2010.
- Coccia E., *La vie des plantes*, Bibliothèque Rivages, 2016.
- Descola P., *Par-delà nature et culture*, Gallimard, 2005.
- Drumm T., « Réintensifier les expériences animistes. David Abram et l'écologie des sens », *Écologie & politique*, 2015, vol. 51, n° 2.
- Dumouchel P. et Damiano L., *Vivre avec les robots. Essai sur l'empathie artificielle*, Seuil, 2016.

- Eduardo K., *Comment pensent les forêts. Vers une anthropologie au-delà de l'humain*, Zones Sensibles, 2017.
- Houdart S. et Thierry O., *Humains non-humains. Comment repeupler les sciences sociales*, La Découverte, 2011.
- Jorion P., « Reprendre à zéro », *L'Homme, l'anthropologie. État des lieux*, 1986, tome 26, n° 97-98.
- Lagrange P., « Pourquoi les croyances n'intéressent-elles les anthropologues qu'au-delà de deux cents kilomètres ? », *Politix*, 2012, n° 100.
- Latour B., *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, La Découverte, 2015.
- Leopold A., *Almanach d'un comté des sables*, Aubier, 1995.
- Morizot B., *Les diplomates. Cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Wildproject, 2016.
- Stone C., *Les arbres doivent-ils pouvoir plaider ?*, Le Passager clandestin, 2017.
- Tsing A., *Le champignon de la fin du monde. Sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*, La Découverte, 2015.