



HAL
open science

Des Américains très inquiétants, ou de quelques conséquences de la théorie du perspectivisme

Patrick Pérez

► **To cite this version:**

Patrick Pérez. Des Américains très inquiétants, ou de quelques conséquences de la théorie du perspectivisme. Séminaire conjoint " Transversalités philosophiques ", ERRAPHIS (CNRS et ERASMUS Mundus) et CAS-LISST (EHESS, CNRS), Université de Toulouse., Dec 2010, Toulouse, France. halshs-00735671

HAL Id: halshs-00735671

<https://shs.hal.science/halshs-00735671v1>

Submitted on 28 Sep 2012

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

[conférence du séminaire conjoint ERRAPHIS « Transversalités philosophiques » et CAS-LISST « L'Homme et la nature ; Savoirs et pratiques », EHESS, CNRS, Université de Toulouse, 2010.

Publiée sur le site www.europhilosophie.fr]

Des américains très inquiétants ou de quelques conséquences de la théorie du perspectivisme

Patrick Pérez
CAS-LISST (EHESS, CNRS, Université de Toulouse) et
ENSA Toulouse

« Qui dira l'aspect sous lequel se présente la vie à autrui ? Pourrait-il se produire miracle plus grand pour nous que de regarder un instant par les yeux des autres ? Nous vivrions dans tous les âges du monde sur l'heure ; que dis-je ! Dans tous les mondes des âges. Histoire, poésie, mythologie ! Je ne sache pas de leçon de l'expérience d'autrui aussi frappante et aussi profitable que le serait celle-là. »

Henry David Thoreau (p.17),

Walden ou la vie dans les bois, 1854 (Gallimard, Paris, 2010).

Cet article a été rédigé à la suite d'un exposé prononcé fin 2010, à l'Université de Toulouse II, sur la théorie perspectiviste de Viveiros de Castro¹. La récente parution de son ouvrage *Métaphysiques cannibales* ayant relancé les débats sur le perspectivisme (voir par exemple Latour 2009), il nous a semblé pertinent d'examiner attentivement la théorie de son auteur afin d'en évaluer les conséquences pour les cultures amérindiennes. Aussi, au delà de l'intérêt que les philosophes ou les sociologues pourront peut-être trouver à ce texte, c'est d'abord aux ethnologues américanistes et environnementalistes qu'il s'adresse, en recensant quelques faits de corps, d'esprit ou de langue qui font encore défaut à notre connaissance et que le perspectivisme a su mettre en relief.

¹ Dans le cadre d'une séance rassemblant le séminaire *l'Homme et la nature : Savoirs et pratiques*, EHESS Toulouse, ainsi que le séminaire *Transversalités 1*, ERRAPHIS/EuroPhilosophie, - séance du 16 décembre 2010.

I. Viveiros de Castro, l'auteur de la théorie perspectiviste.

I.a. Thèmes et sources.

Viveiros de Castro est professeur d'anthropologie au Musée National de l'Université fédérale de Rio de Janeiro ; c'est l'une des grandes figures actuelles de l'anthropologie². Esthète, grand lecteur de philosophie et d'anthropologie (surtout française et, dans une moindre mesure, anglaise³), engagé dans la gauche intellectuelle brésilienne, nostalgique du monde d'avant l'Envahissement, ce spécialiste des cultures d'Amazonie puise ses outils de terrain surtout dans l'oeuvre de Lévi-Strauss, en particulier dans le Lévi-Strauss des *Structures élémentaires de la parenté* (pour l'onomastique et l'ethnonymie, l'organisation de la parenté et de la localité) et dans les *Mythologiques* (pour le symbolisme culinaire ; l'importance de la linguistique comme stratégie d'exploration sémantique et aide au raisonnement via la rhétorique ; le goût pour les circulations analogiques autour du corps, des parures et des échanges ; la fascination inquiète pour une psychanalyse sauvage) ; il montre par contre peu d'intérêt pour le Lévi-Strauss naturaliste (ce qui le distingue beaucoup de Philippe Descola, un auteur proche de certaines de ses thèses) ; son comparatisme historique très développé utilise abondamment les travaux d'Hélène Clastres sur les migrations messianiques Tupi-Guarani, ainsi que les matériaux du XVIe siècle⁴ ; son attention à la fabrique de l'Autre et des dieux, aux métaphysiques amérindiennes, aux croisements entre sociopolitique, ontologie et cosmologie, s'abreuve sur le plan théorique aux oeuvres de Gilles Deleuze (particulièrement du *Pli* et de *Mille plateaux*), de Philippe Descola (*La nature domestique* et *Par-delà nature et culture*), ou encore, bien que de façon moins marquée, de Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne, Marilyn Strathern, Bruno Latour ou Roy Wagner.

I.b. Parcours et publications.

Viveiros de Castro est un spécialiste des Indiens Tupi⁵. Après une première approche chez les Indiens du nord Xingu et les Yanomami, il fait son terrain ethnographique de 1978 à 1984 chez les *Arawete* (un petit groupe de 300 personnes découvert vers 1960, puis fixé par les *sertanistas* en 1975 sur les rives de l'Ipixuna). Soutenue en 1984, sa thèse *Os deuses canibais : a morte e o destino da alma entre os Arawete* est publiée en portugais en 1986, en anglais en 1992 (*From the Enemy's Point*

2 Une mesure un peu mesquine de cette renommée via le taux de citations dans la littérature spécialisée en fait un égal d'auteurs tels que M. Strathern, Ph. Descola, T. Ingold, M. Sahlins, M. Bloch, D. Sperber, etc.

3 Surtout Leach, Goody, Meyer Fortes, Maybury-Lewis, Rivière, Gow, Overing, ...

4 Thevet, Léry, Staden, Montaigne, les chroniques portugaises et espagnoles.

5 Ceux-ci forment un ensemble culturel et linguistique très vaste, dispersé par l'Envahissement en confettis résiduels sur le nord-est et le centre de l'Amérique du sud : Guaranis du Paraguay, Tupis du Brésil (Xingu, Amazonie du nord, Amapa, Para) et des Guyanes, ... quelques groupes au Pérou, Venezuela et Colombie.

of View), puis en version « grand public » en 2000, avec des éléments de terrain et une très belle exposition de photographies (*Arawete, O povo do Ipixuna*). A partir de 1992-93, il prépare deux articles importants : d'abord un état de l'art sur l'anthropologie de l'environnement dans les basses terres à *varzea* (« Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology », publié en 1996), un article qui complète sa thèse sur la construction de l'environnement des Arawete ; ce thème n'aura pas vraiment de suite dans son travail. Puis, s'appuyant sur les travaux de Tania Stolze Lima, Kaj Arhem, Peter Gow et sur sa propre expérience de terrain, il met au point sa théorie du perspectivisme. Il rédige l'article « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien » en 1995⁶. La portée de cet article est considérable dans la communauté des anthropologues américanistes et environnementalistes. De 1996 à 1998, Viveiros de Castro est nommé Professeur invité à Cambridge ; puis, de 1999 à 2001, Directeur de recherches invité au CNRS. Il publie alors de nombreux articles durant les années 2000-2005, offre de non moins nombreuses « réponses » à ses détracteurs dans les revues professionnelles et prononce beaucoup de conférences. En 2009, poursuivant sa réflexion fondamentale, inquiète et permanente sur la nature de l'altérité⁷, il écrit *Métaphysiques cannibales*, un ouvrage qui analyse tour à tour le statut de l'Autre dans une théorie perspectiviste, la place du corps comme condition de subjectivité et donc de « multivers » (cf. infra), le renversement et la découverte de continuités dans le binôme nature/culture, la dividualité de l'être social, les conséquences d'une anthropologie symétrique, etc., sorte d'esquisse rapide et lumineuse d'une refondation de l'anthropologie elle-même.

II. La théorie perspectiviste, dans l'article « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien » (pp. 429-462), in Gilles Deleuze, *une vie philosophique*, sous la dir. de E. Alliez, Les Empêcheurs de penser en rond, Le Plessis-Robinson, 1998.

II.a. Le texte fondateur de la théorie perspectiviste.

La théorie perspectiviste a d'abord été amorcée, pour l'Amazonie du moins, par Kaj Arhem en 1993 (« Ecosofia makuna », in *La selva humanizada* ; puis en 1996, « The Cosmic Food-Web », dans *Nature and Society*), et par Tania Stolze Lima en 1992 (dans sa thèse *O shamanismo e o perspectivismo dos Indios Tupi-Juruna*), avant d'être reprise et considérablement développée par Viveiros de Castro à partir de 1993.

L'article « Les pronom cosmologiques et le perspectivisme amérindien » est le premier exposé complet de cette théorie et sans doute le plus riche d'interrogations sur ses conséquences. Il

6 Publié d'abord en portugais pour *MANA* en 1996, puis en français dans l'ouvrage *Gilles Deleuze, une vie philosophique* en 1998, enfin en anglais sous le titre « Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism » dans le *Journal of the Royal Anthropological Institute* en 1998.

7 Une réflexion présente en filigrane dès 1992 dans les deux derniers chapitres de sa thèse, déjà intitulés *l'Anti-narcisse*.

comporte trois parties : un exposé de la théorie elle-même, de son origine et des liens avec le débat nature/culture ; une analyse des relations difficiles entre cosmologies naturaliste et animiste à partir de l'asymétrie interprétative des rencontres entre Espagnols et Indiens au XVI^e siècle⁸ ; une évaluation des conséquences de la théorie pour l'anthropologie. L'article poursuit deux buts : l'un, pleinement atteint, qui consiste à démontrer l'intérêt (et la pertinence) de la théorie perspectiviste ; l'autre, en chantier, veut contribuer à une théorie de l'altérité basée sur la prédation, la violence dialogique, la coupure nature/culture (instrumentalisée ici dans un renversement, la nature devenant la culture), la notion de surnature comme condition de l'altérité. Je ne traiterai pas ici de cette deuxième topique qui est au coeur de son dernier ouvrage *Métaphysiques cannibales*. Au fil de la lecture, on sent que Viveiros de Castro a beaucoup préparé son article car les objections, illogismes ou inconsistances sont présentés et discutés sur la base de résultats d'échanges et réflexions menés depuis 1990 avec les auteurs majeurs de l'anthropologie américaniste et environnementaliste (Ph. Descola, A.-Chr. Taylor, K. Arhem, P. Gow, S. Hugh-Jones, T. Ingold, P. Rivière, J. Overing, etc.).

Il s'agit d'un article superbe, très brillant, riche d'hypothèses et à très haut rendement théorique, même s'il comporte ici ou là des jeux rhétoriques superflus⁹ et quelques points délicats sur lesquels je reviendrai en dernière partie de cet exposé.

II.b. Deux axiomes.

Avant d'entamer la présentation et l'analyse de sa théorie, il faut signaler que Viveiros de Castro utilise au long de sa démonstration deux axiomes : 1. un dualisme dont il reprend et revendique les deux grandes oppositions classiques, *i.e.* l'opposition nature/culture, et celle non moins classique de l'âme et du corps ; 2. une conception de l'animisme de type « descolien ». Aussi endosse-t-il sans détours un héritage classique qui lui permet de construire son système théorique : « *La florissante industrie critique qui brocarde le caractère occidentalisant de tout dualisme a plaidé l'abandon de notre héritage conceptuel dichotomique. Mais jusqu'à présent les alternatives se résument à des desiderata « post-binaires » quelque peu vagues* » (431). Et cela, y compris lorsque son deuxième axiome, l'animisme descolien, se satisfait pourtant parfois difficilement d'une opposition tranchée entre nature et culture : « *Enfin si l'animisme est un mode de subjectivation de la nature où le dualisme*

8 Rappel et analyse de l'anecdote plusieurs fois rapportée par Claude Lévi-Strauss - et tirée d'Oviedo dans son *Historia General de la Indias* (1535) - au sujet des Espagnols mis à pourrir dans des tonneaux par les Carib afin de vérifier la congruité de leur corps au corps humain « universel » (un passage que l'on retrouvera dans l'ouvrage *Métaphysiques Cannibales*).

9 Ainsi de nombreuses inversions de propositions d'auteurs, des jeux métonymiques, des renversements parallélistes, un goût marqué mais sympathique pour la contradiction et le paradoxe.

nature/culture n'est pas convainquant, que faire des nombreuses indications touchant à la centralité de cette opposition dans les cosmologies sud-américaines ? [...] Est-il possible de faire un usage davantage synoptique des concepts de nature et culture, ou ces derniers ne seraient-ils que ces « étiquettes génériques » auxquelles Lévi-Strauss a eu recours pour l'organisation des multiples contrastes sémantiques des mythologies sud-américaines [...] ? » (440). Au sujet de ce doublet axiomatique, qui par principe n'a pas à être justifié à l'intérieur de la théorie, on pourra lire avec profit les remarques de Bird-David et de Ingold (in Bird-David 1999), ainsi qu'un complément d'explications par Viveiros de Castro (in Viveiros de Castro 2004) ; nous y reviendrons en dernière partie de cette lecture.

II.c. La définition de la perspective.

Le perspectivisme est la reconnaissance, dans le monde amazonien (et plus généralement amérindien), d'une distribution universelle de la capacité de former un point de vue sur le monde en tant que « personne » : *« Dans des conditions normales, les humains voient typiquement les humains comme des humains, les animaux comme des animaux, et les esprits (s'ils les voient) comme des esprits ; or les animaux (prédateurs) et les esprits voient les humains comme des animaux (proies), tandis que les animaux (proies) voient les humains comme des esprits ou comme des animaux (prédateurs). En retour, les animaux et les esprits se voient comme des humains ; ils se perçoivent comme (ou deviennent) anthropomorphes quand ils sont dans leurs maisons ou dans leurs villages, et appréhendent leurs comportements et leurs caractéristiques sous une apparence culturelle [i.e. le sang est de la bière de manioc ; les criquets, du poisson ; les chrysalides de mouches, de la viande grillée ; les plumes, des parures ; etc.] » (431). « En somme, les animaux sont des gens ou se voient comme des personnes » (432). Concernant la distribution universelle de cette capacité, Viveiros de Castro précise : « la spiritualisation des plantes, des météores ou des artefacts me semble secondaire ou dérivée par rapport à la spiritualisation des animaux » (435) ; mais, en note, il ajoute que les populations usant d'hallucinogènes, principalement d'origine végétale comme on sait, spiritualisent plus souvent les plantes. Chaque classe d'être percevrait donc le monde à sa façon, lui donnant un sens, renversant les rapports de sujet à objet en les universalisant par la symétrie des points de vue. Dans ce système, en apparence surprenant, tout dépend de celui qui voit, et par extension de ce que signifie « voir » (aux plans sensitif et perceptif), avec quel corps et pour quelle « nature » de sujet.*

II.d. Une première ontologie : un intérieur anthropomorphe et un corps-vêtement multiforme.

« Nous aurions alors, à première vue, une distinction entre une essence anthropomorphe de type spirituel, commune aux êtres animés, et une apparence corporelle variable, caractéristique de chaque espèce, qui ne serait pas un attribut fixe mais bien un vêtement échangeable et jetable. La notion de vêtement est

l'une des expressions privilégiées de la métamorphose – esprits, morts et chamanes qui assument des formes animales, bêtes qui deviennent d'autres bêtes, humains changés par inadvertance en animaux -, processus omniprésent dans le monde profondément transformationnel proposé par les ontologies amazoniennes » (432). Les Amazoniens auraient donc une ontologie dualiste, avec d'un côté une âme homogène, aux attributs fixes, postulée comme étant « anthropomorphe », donc de « forme humaine », et d'un autre côté des corps aux formes et attributs variables, ne pouvant recevoir d'âme qu'en vertu d'une propriété vitale (« être animé »). L'âme n'étant pas dédiée à un corps en particulier, pouvant donc habiter n'importe quelle enveloppe dès lors que celle-ci lui offrirait un principe de « vie », la ligature entre l'âme et le corps serait variable, contingente, voire temporaire ou intermittente. Notons que, tant pour l'âme de « forme » humaine que pour le corps « animé », une logique dualiste implacable nous entraîne dans une régression dualiste *ad infinitum* : la personne se divisant en deux principes, l'un spirituel l'autre matériel, eux-mêmes divisés en deux principes, l'un spirituel, l'autre matériel, eux-mêmes...

II.e. La notion de « personne » : une âme qui dispose d'un point de vue, un « Je » pouvant être animal, esprit, humain.

Viveiros de Castro observe que les auto-désignations amérindiennes – « nous, les personnes », « les vraies personnes », « les véritables gens », etc. – fonctionnent moins comme des noms que comme des pronoms ; elles ne sont jamais partagées devant les étrangers (car on ne saurait inclure l'étranger dans cette catégorie fermée) et elles dénotent toujours un « nous » collectif, une position de sujet¹⁰. Ajoutons à l'appui de cette observation que de nombreuses langues des Amériques disposent de deux formes pronominales pour la première personne du pluriel : un *nous* exclusif (« nous », sous-entendu « pas vous ») s'oppose en effet souvent au *nous* inclusif (« nous », tout l'auditoire). L'auteur glisse ensuite progressivement de cette auto-définition d'« humanité », vers la notion de « personne » qui serait synonyme en Amérique (car l'humanité n'y serait pas une catégorie d'espèce, mais un statut social) ; est alors « personne » celui qui dispose d'un point de vue sur le monde, et a un point de vue (animal ou humain) celui qui a une âme. « *C'est pour cette raison que des termes comme wari, dene ou masa signifient « gens », mais qu'ils peuvent être dits par des classes très différentes d'êtres. Dits par les humains, ils dénotent les êtres humains, dits par les cochons sauvages, ils s'auto-référent aux cochons sauvages* » (445)¹¹.

10 A l'opposé, les ethnonymes sont en général des noms péjoratifs attribués par d'autres que soi, dans un contexte de domination local ou global.

11 Il faut souligner ici la remarquable stratégie ethnographique de l'auteur consistant à creuser cette presque-inaccessible-question du *je* par l'examen du contexte d'usage pronominal des auto-dénominations ; tous les ethnographes ont remarqué la présence de multi-ethnonymie terminologique ou pronominale en Amérique, mais seul Viveiros de Castro a su en lire la signification réelle.

II.f. Une deuxième ontologie : le « je » est toujours humain (de la catégorie de personne à celle d'humain).

Un «humain» est une personne qui se perçoit socialement *et* morphologiquement comme humaine ; la forme humaine étant l'apparence physique du sujet pour lui-même et ses semblables : *« il se trouve que ces non-humains placés dans une perspective de sujets ne se disent pas seulement gens, mais se voient morphologiquement et culturellement comme des humains, ainsi que l'expliquent les chamanes »* (445). Outre son caractère intentionnellement très provoquant, cette précision ontologique qui généralise la condition humaine à tous les assemblages âmes/corps placés en situation de sujets, présente de nombreuses difficultés tant ethnographiques que conceptuelles sur lesquelles nous reviendrons. Pourtant Viveiros de Castro insiste sur cette interprétation et reprend l'affirmation de Philippe Descola (à la suite de Lévi-Strauss) en l'étendant : *« Si la condition commune aux humains et aux animaux est l'humanité et non l'animalité, c'est que l'« humanité » est le nom de la forme générale du Sujet »* (446). L'extension de la dimension symétrique de cette proposition (les animaux se perçoivent comme humains et voient les humains comme des esprits ou des animaux) est néanmoins contestée par Philippe Descola (2005) ; il s'agit selon ce dernier d'un cas particulier chez les Tupi.

II.g. Que voit ce « Je » de son point de vue ? Et tous les points de vue sont-ils comparables ?

Doit-on alors penser que le détenteur de ce « je » délivre un point de vue autonome sur le monde, et qu'il n'existe dans ce système aucune représentation correcte et vraie, tous se « trompant » sur la vraie nature du monde (au risque du solipsisme) ? Viveiros de Castro souligne que le perspectivisme n'est pas un relativisme culturel ; il ne produit pas de représentations, convergentes ou divergentes, sur un monde unique et objectif : *« Le relativisme culturel suppose une diversité de représentations subjectives et partiales portant sur une nature externe, une et entière, indifférente à la représentation ; les Amérindiens proposent le contraire : une unité représentative ou phénoménologique purement pronominale, appliquée indifféremment à une diversité radicale et objective. Une seule « culture », de multiples « natures » - le perspectivisme est un multinaturalisme car une perspective n'est pas une représentation »* (447). L'auteur justifie ce commentaire étrange par le fait que le point de vue est situé dans le corps et non dans l'esprit ; en fonction du corps, avec ses capacités, ses possibilités, ses sens, ses nourritures, ses besoins, son habitus, son socius, etc. (un corps qui, comme chez Ingold, n'est pas réduit à l'organisme), le point de vue est différent ; mais ce qui est perçu est d'ordre équivalent (humanité de soi, bestialité des autres ; une vie du « je » faite d'activités de chasse, pêche, prédation, vie de village, etc.). Dans ce schéma, le modèle de l'esprit est l'esprit humain, partagé par

toutes les « personnes »; le modèle du corps est le corps animal, à l'origine des points de vue et des mondes perçus ; tous deux respectivement au sommet de leur brillance, de leur développement, de leur complexité, de leur efficace. Les Amérindiens « *postulent donc une continuité métaphysique et une discontinuité physique entre les êtres ; la première découlant de l'animisme, la deuxième du perspectivisme* » (449).

II.h. Le renversement du dualisme nature/culture.

Le dualisme nature/culture est maintenu dans la thèse de Viveiros de Castro, mais dans un renversement (ce renversement était déjà proposé par Philippe Descola dans sa *Nature domestique*) : si le « naturalisme »¹² propose une universalité des corps et de la substance opposée aux particularismes subjectifs des esprits et des signifiés, le multinaturalisme propose un particularisme subjectif des corps et de la substance opposé à l'universalité objective des esprits et des signifiés (430) : « *Si le multiculturalisme occidental est le relativisme en tant que politique publique, le chamanisme perspectiviste amérindien est le multinaturalisme en tant que politique cosmique* » (436). Dans un article postérieur (2006), Viveiros de Castro s'explique plus longuement sur les conséquences d'une telle théorie des mondes (le fameux « *plurivers* » ou « *multivers* » opposé à l'univers), d'autant plus difficile à défendre qu'elle ne fait pas reposer ces multiples « vérités des mondes » sur les différences de l'appareil perceptif et des constructions environnementales comme chez Hallowell, Gibson ou Ingold, mais sur un regard dont l'oeil semble dépourvu de cristallin et de rétine.

II.i. Quatre petites propriétés pour finir.

Soulignons pour finir quatre traits ou propriétés de la théorie perspectiviste indiqués par Viveiros de Castro dans son texte :

- Le perspectivisme a probablement une distribution continentale en Amérique (433). Et il semble bien en effet que cela soit le cas, tout du moins pour la proposition centrale du « voir et connaître avec les yeux de l'espèce et se considérer comme une personne ». Du nord au sud, en passant par le centre, des sociétés des basses terres à celles des plateaux, des petits groupes de chasseurs aux ensembles civilisationnels tels que les Mayas, les Incas, les Pueblo ou les Nahuas, s'étendent des mondes où les animaux et les astres se perçoivent comme des personnes, à l'égal des humains. La mythologie ou les pratiques chamaniques ne sont pas les seuls domaines où le perspectivisme trouverait à s'exprimer : la pratique américaine des géoglyphes, de Nazca à Blythe ou Snake Mound,

12 « Naturalisme » pris ici dans un sens descolien de continuité des physicalités (chaîne des êtres, chaîne évolutive du vivant, etc.) et discontinuité des intériorités (refus de l'universalité des affects, du psychisme, voire de l'âme humaine) ; le naturalisme scientifique ne reconnaissant pas pour sa part de dimension spirituelle ou extra-matérielle aux « intériorités » postulées ici.

ressortit aussi probablement à ce concept (Désveaux 2007, p. 35) ; la domestication très limitée des animaux pourrait en être une autre conséquence (une domestication d'ailleurs d'une incroyable médiocrité si l'on la met en regard de la stupéfiante performance de l'Amérique pour la domestication des végétaux – à commencer par le maïs dont la variété botanique a disparu du continent).

- Le perspectivisme est sélectif ; il n'englobe pas obligatoirement tous les animaux (433). Ajoutons qu'il ne saurait englober tous les « animaux » en raison d'un certain utilitarisme symbolique ; on ne prend que les animaux « bons à penser » (dont beaucoup sont en sus « bons à manger »), à haut rendement symbolique : ainsi des singes atèles et pécaris pour leur grégarisme, des coatis et agoutis pour leur habitude des établissements humains, du jaguar pour sa compétition prédatrice, des aigles et harpies pour leur fréquentation de l'empyrée, etc. Faut-il faire remarquer que la capacité de former du point de vue n'est donc pas universelle ? Et que l'ontologie proposée par Viveiros de Castro concerne principalement les êtres inscrits dans une relation de prédation, mais aussi ceux qui ont à voir avec les conceptions et pratiques religieuses (les abeilles, les mouches, les serpents, certaines lianes, les pierres étranges, les astres, les animaux à métamorphose comme les grenouilles, etc.).

- Le perspectivisme cherche des représentants-animaux ; aussi les « mères du gibier, » lorsqu'elles existent, sont-elles les « *hypostases des espèces animales auxquelles elles sont associées, et elles créent un champ inter-subjectif humain-animal là-même où les animaux empiriques ne sont pas spiritualisés* » (434). Selon nous, ce n'est pas tant un problème de défaut de spiritualisation mais d'individuation ; pécaris ou singes-atèles sont perçus par les Indiens comme groupe et non comme collection d'individus, aussi s'adresse-t-on à leur chef ou à leur mère supposé (fût-il invisible) et non à l'un des individus quelconques, poursuivant ainsi une pratique de projection de la coutume sociale sur le monde non-humain.

- Le perspectivisme est la condition d'existence du chamanisme : « *Le perspectivisme amérindien entretient un rapport essentiel avec le chamanisme dont il est à la fois le fondement théorique et le champ opératoire* » (435). Remarquons que si le perspectivisme semble universel dans l'Amérique autochtone, de nombreuses sociétés ne pratiquent pas de formes de chamanisme. Aussi le chamanisme apparaît-il comme une *conséquence possible mais non nécessaire* du perspectivisme.

III. Conséquences et rendement théorique du perspectivisme.

III.a. De quatre lieux où la différence des points de vue s'annule.

Du point de vue amazonien, l'ontologie qui découle du perspectivisme n'est accessible qu'en raison de l'existence de quatre lieux géométriques où toutes les perspectives s'annulent : 1. *le*

chamane, grâce à ses auxiliaires, est le spécialiste de cet endossement des perspectives multiples. Il peut délivrer à son groupe le point de vue des ennemis ou des pécaris, parler du festin des anacondas, manipuler les âmes et les corps entre les mondes, dire le secret des ontologies. 2. *le mythe* parle d'un temps où hommes et bêtes communiquaient et se voyaient tels qu'ils sont dans le point de vue de chacun : « *chaque espèce [y] apparaît aux autres êtres comme elle apparaît à ses propres yeux (comme humaine) [...] d'une certaine façon, tous les personnages qui peuplent la mythologie sont des chamanes* ». 3. *la rencontre et l'échange avec l'Autre*, moment terrifiant de communication normalement impossible. Toujours marginale et inquiétante, cette rencontre transforme ses interlocuteurs en passeurs métaphysiques. 4. *le cannibalisme* enfin, comme manducation des points de vue (à défaut de malentendu, un anéantissement productif !).

III.b. L'identité amérindienne (au moins amazonienne) est fondée sur la fabrique du corps.

Si le point de vue est dans le corps, et que le corps est la condition de formation du sujet, alors la structure corporelle (sa morphologie toujours signifiante), sa fabrication (via la sexualité), son entretien (par l'alimentation, mais encore le tatouage, la peinture, le vêtement ou la parure), comme son devenir (le traitement des dépouilles) sont à l'origine de toute identité. On peut alors facilement faire l'hypothèse que pour les Amérindiens, la maximisation de la spécificité corporelle conditionne la maximisation des capacités du point de vue (entre groupes humains, comme entre humains et non-humains) ; aussi le corps amérindien, où plutôt l'idée que les Amérindiens s'en font, est-il « hyper-spécifique ». Ici s'éclaire sans doute un fait que tout ethnologue américaniste connaît : l'importance jalouse que les Indiens accordent à leur régime alimentaire, à sa différenciation d'avec celui des voisins, des ethnologues, des Métis ou des Autres (animaux inclus). L'importance de ces manières de faire le corps, et de le distinguer encore, n'avait pas échappé à Claude Lévi-Strauss. On notera aussi que cette identité toute corporelle, à la différence sans doute de ce que l'on observe dans les cosmologies naturalistes, n'est jamais gagnée ; elle est toujours à prouver, à entretenir, à refaire. Le corps n'est jamais acquis totalement ; il est encore moins inné (d'où sans doute l'absence d'intérêt pour l'hérédité génétique, la ressemblance physique entre « consanguins » ; et *a contrario*, la valorisation de l'adoption). Il peut encore être détourné ou emprunté ; et les sorciers savent le démembrer et le ré-assembler de façon grotesque. Le revers positif de ce fardeau est que l'on peut être plusieurs *Je*, car on peut voir avec les yeux d'un autre corps : la parure, le tatouage, le déguisement ou le travestissement, mais encore l'alimentation, sont autant de moyens d'accéder aux expériences d'autres corps, d'être autre, d'être l'Autre.

III.c. La parenté est fondée sur le travail de construction d'un corps pareil à soi.

A l'intérieur des « plurivers », de ces mondes liés aux points de vue, il est bien entendu nécessaire de disposer entre parents du même type de corps afin de partager un même monde. D'où découle une conception de la parenté comme travail incessant pour modifier, former, conformer le corps de l'enfant à celui des parents. La parenté est ici le partage, la pratique et la transmission de ce façonnage des corps du groupe. Comme nous l'avons signalé plus haut, l'héritage « génétique » ou la transmission biologique intra-familiale est fort rarement reconnu en Amérique ; on n'y trouve pas d'idéologie du sang ou de la race ; et le corps a une « recette » car il est bien, comme l'affirme Viveiros de Castro, un objet culturel et non « naturel ». On n'en hérite pas biologiquement, on le fait, par un apport abondant de sperme durant la gestation (qui sera ensuite continué symboliquement par le liquide des seins de la mère¹³), par des déformations crâniennes, par la contention du bébé sur des planches-berceaux, par contrainte onomastique (le nom guidant le devenir corporel), par l'apprentissage linguistique et gestuel, par une alimentation spécifique au groupe (et revendiquée comme telle), par des exercices particuliers, par des tatouages et des habits eux-encore spécifiques, etc. D'où l'explication du développement considérable en Amérique de l'adoption (Désveaux 2001, p.158), car peu importe qu'un enfant soit de « mon sang » ou de celui du groupe voisin pourvu qu'il soit fort et bien portant ; son éducation fera son corps et en fera mon enfant, un membre de notre groupe¹⁴.

III.d. La connaissance est fondée sur l'incorporation.

Le corps étant le moyen de connaître le monde, on ne s'étonnera pas qu'il soit placé au centre des théories de la connaissance amérindiennes. Notons d'abord la prépondérance, en Amérique et à l'inverse de nos sociétés, de la connaissance sur le savoir ; la connaissance étant acquise corporellement par une expérience directe, le savoir étant acquis par le moyen d'une transmission indirecte d'expérience (dit, écrit). Cette différence d'acquisition est fondamentale pour

13 En Amérique indigène, du fait de la faible domestication animale, le « lait » n'a jamais été autre chose qu'un fluide corporel assimilé au sperme ou à la salive, remplissant un double rôle de communication et de nutrition ; l'étape suivante consistant à mâcher les aliments et à les faire passer à l'enfant bouche-à-bouche ; plus tard, les bières de maïs ou de manioc suivront le même chemin de la bouche des femmes à la bouche du groupe.

14 Sans abandonner une idéologie du sang qui nous caractérise, nous avons peine à comprendre que dans certains groupes (Yanomami, Apaches, Iroquois, etc.) plus d'un tiers des enfants avait pour parents les assassins de leurs propres pères biologiques sans que des logiques de vengeance entre enfants et parents adoptifs aient été constatées. Bien au contraire, les enfants adoptés se faisant un devoir de punir les groupes ayant commis des raids dans leurs familles adoptives !

les Amérindiens ; la connaissance y est en effet bien plus valorisée que le savoir (le statut de l'hallucination serait intéressant à explorer dans ce cadre). Aussi la religion, l'efficacité symbolique, la politique elle-même, sont-elles souvent légitimées par les diverses expériences issues d'un engagement corporel intense avec le monde. Parce que l'incorporation du monde au sein du sujet fait la grandeur du sujet, celui-ci peut-être tenté de modifier la morphologie même de son corps afin de multiplier les points de vue, et donc la connaissance (forcément incorporée) ; « *il s'agit moins du fait que le corps est un vêtement que de ce que le vêtement est un corps* » (453), d'où l'utilisation de vêtements, masques et parures qui transforment ceux qui les portent afin qu'acquérir les possibilités de ces corps empruntés. Ce transformisme omniprésent en Amérique, que l'on observe dans les pratiques rituelles telles que masques, peintures corporelles, scarifications, travestissements (en cerfs, plantes, oiseaux,...), les mythes de modification du corps des êtres¹⁵, les acquisitions volontaires de gestuelles, habitus, socius et comportements divers (danses, langages, nourritures...), traduit la quête d'extension de la connaissance. Un examen attentif de cette théorie devrait sans doute chercher à éclaircir quelques lignes de partage délicates entre corps et intériorité (ainsi en mythologie, le thème récurrent de l'usurpateur d'identité corporelle trahi par un comportement inadapté, semble indiquer que l'habitus – ou les manières de faire, dire, se comporter et être - est lié à l'intériorité et non au corps ; à l'inverse l'absence globale de possession semble indiquer qu'un défaut temporaire d'intériorité – le corps du rêveur ou du cataleptique par exemple - pose moins de problèmes qu'un excès ; etc.).

III.e. L'acculturation est d'abord une politique corporelle.

L'acculturation, vue depuis la « perspective indienne », aurait comme principal et plus visible effet la modification corporelle ; vêtement, alimentation, soins du corps, seraient autant d'étapes dans la construction d'un corps « autre ». Accepter l'acculturation revient à accepter de changer de corps, mais non de se faire « assimiler » aux plans spirituel, linguistique, symbolique (un programme que les premières tentatives de « conversion » suivaient justement et avec les violences que l'on sait). Néanmoins, si nous acceptons le cadre de la théorie perspectiviste, la modification des corps est fort redoutable : en modifiant les corps, les politiques d'acculturation modifient les points de vue et donc les sujets, et par là-même bientôt tout l'appareil symbolique et son contenu (c'est exactement ce qu'avait observé Laura Rival avec la scolarisation des Huaorani, laquelle relevait d'abord d'un dressage du corps – ici « sauvage » en corps « civilisé »-, bien avant d'être une entreprise de transmission de savoirs).

15 Les animaux qui se dépouillent des robes et plumages en entrant chez eux ; les héros qui gagnent temporairement un autre corps ; les fautifs qui sont châtiés par transformation irréversible.

III.f. Le cannibalisme est la forme amérindienne du solipsisme européen.

« *Le fantasme du cannibalisme est l'équivalent amérindien du problème [européen] du solipsisme : si celui-ci naît de l'incertitude quant au fait que la ressemblance naturelle des corps puisse garantir la communauté réelle des esprits, celui-là doute que la ressemblance des esprits puisse l'emporter sur la différenceréelle des corps et soupçonne que tout animal qui se mange reste [...] humain* » (453). Un corrélat évident est que le refus de la domestication des animaux¹⁶ forme l'autre face du cannibalisme. Si les intériorités entre les êtres sont équivalentes et que les corps sont des choses culturelles et non « naturelles », des choses « faites à la maison », comment justifier de manger le cochon familial après tant de soins et de nourritures partagées sans y voir une forme certaine d'(endo)cannibalisme ? Faisons observer pour finir que la réussite exceptionnelle de l'Amérique pour la domestication des plantes pose problème dans ce schéma : car en vertu de quel principe peut-on manger les végétaux du jardin ? Doit-on en déduire qu'ils sont en fait dénués d'âme pour les Indiens¹⁷ ? La distinction proposée par Descola (1986), qui assigne aux animaux comme aux groupes humains la place d'alliés potentiels (et donc d'ennemis potentiels) et aux plantes celle de consanguins, offre des clefs pour saisir les rapports tant de prédation que de genre ; mais elle ne permet pas de comprendre pourquoi les plantes peuvent être domestiquées et mangées sans relever d'une forme de cannibalisme.

IV. Quelques points de débat.

Nous terminerons cet exposé par quelques commentaires sur des points particuliers relevés dans le fil de notre analyse ; ceux-ci sont moins destinés à critiquer l'appareil théorique proposé par Viveiros de Castro qu'à souligner des pistes d'éclaircissements nécessaires.

IV.a. La position d'où s'énonce la théorie.

Viveiros de Castro plaide pour une anthropologie symétrique (Latour 1991) dont la théorie perspectiviste exprimerait à la fois un premier apport (elle serait un produit de la pensée amérindienne), tout autant qu'un cadre plus général permettant de penser le multiple, la symétrie des regards fondateurs, le « plurivers »¹⁸. Ne doutons pas un instant que l'expérience de terrain exceptionnelle de l'auteur lui offre tous les éléments nécessaires pour justifier la théorie qu'il

16 Largement répandu si l'on écarte le chien, et des cas particuliers comme les cochons d'Inde au Pérou et les dindes en Amérique du Nord.

17 Ce qui serait en contradiction avec toute l'ethnographie ; que l'on songe simplement au statut du maïs ou du manioc.

18 Bien qu'elle transparaisse largement dans l'article de 1996, cette position est surtout exprimée dans son dernier ouvrage, *Métaphysiques cannibales*.

propose : les détails consignés dans *From the Enemy's Point of View* montrent assez le soin méticuleux qu'il accorde aux faits sociaux. Mais depuis Clifford Geertz nous savons aussi que nous ne sommes, dans le meilleur des cas, que des lecteurs « par dessus l'épaule » des cultures que nous étudions, des passeurs d'idées parfois, des interprètes et traducteurs toujours. Et cette *interprétation* se fait dans le cadre de pensée et avec les outils de la culture analysante, jamais dans et avec celui de la culture analysée (même si, dans les cas les plus sophistiqués, une forme de métissage vient sauver la terrible division cartésienne entre l'objet et le sujet, mais ces cas sont fort rares). Comment d'ailleurs pourrait-il en être autrement tout en préservant un cadre scientifique ? Aussi le perspectivisme est-il d'abord la *traduction* que Viveiros de Castro donne des métaphysiques amérindiennes ; à ce titre, c'est la théorie anthropologique (occidentale) d'un ensemble d'observations dans le monde tupi, puis amazonien, élargi parfois au continent américain (signe d'un rendement théorique exceptionnel) ; ce n'est pas une théorie locale¹⁹. D'où notre besoin impératif d'aiguillonner la théorie autour de ses axiomes (comme le dualisme, ou l'animisme).

IV.b. Une théorie dualiste.

La théorie de Viveiros de Castro, comme celle de Philippe Descola d'ailleurs, est dualiste, articulée autour des partages classiques culture/nature (d'ailleurs renversés), esprit/corps, âme/corps, etc. Or, si l'on peut facilement accepter que le dualisme soit inhérent à la pensée (une propriété probablement biologique de l'esprit, basée sur la valeur contrastive des états d'un signal), renvoyer l'opposition sensible intériorité/extériorité à la division occidentale âme/corps pose de nombreux problèmes. D'abord pour d'évidentes raisons de projection culturelle : chez d'autres que nous, le « corps » peut être multiple et simultané en des lieux ou des parties du cosmos différents (un corps ubiquiste, ainsi chez les Lacandons) ; il peut être feuilleté, extra-biologique et inséparable du souffle (comme chez les porteurs de masques hopi) ; de nombreuses « âmes » peuvent composer une même personne (chez les Tzeltal par exemple) ; un peu partout, l'absence de possession mais la présence de corps réputés « vides d'âmes » signe des partages très particuliers... Ensuite le renvoi de plusieurs composantes non-métaphysiques de l'intériorité (telles que volition, mémoire, psychisme, cognition, affect, expérience, etc.) à la catégorie d' « intériorité » ou d' « âme » plutôt qu'à celle du « corps » est affaire de point de vue ! Enfin, la complexité des méthodes de recueil de ces concepts (*elicitation*) pose de nombreux problèmes de fiabilité des données. En effet, les définitions de l'intériorité, de ses attributs, caractères, origine et devenir sont généralement entourées d'un flou cognitif (conditions

19 Si l'anthropologie symétrique est un projet généreux et sympathique, force est de constater que nos amis Indiens sont rarement producteurs de systèmes théoriques et encore moins d'anthropologie ; et lorsque l'anthropologie les intéresse, c'est souvent pour la combattre mieux (car elle comporte pour eux un danger que les sectes missionnaires actuelles déguisées en « ethnolinguistes » ont bien compris).

particulières d'énonciation, domaine de validité à statut complexe, ambivalence de la croyance, variabilité des représentations) dont la présence ne doit sans doute rien au hasard²⁰. Les questions autour d'une définition du « corps » ainsi que de l'agentivité (*agency*), ne posent pas moins de problèmes. Parions que l'examen attentif des détails et de la distribution de ce partage intériorité/physicalité (si partage il y a), conjugué au passage d'un solide coup de rasoir d'Ockham, saura nous dire si ce dualisme constitue un bon outil tant pour les Indiens que pour l'interprétation que nous offrons de leurs conceptions.

IV.c. La définition de l'animisme retenue.

Dans la théorie de Viveiros de Castro, la conception tupi de l'animisme rejoint, mais en partie seulement, une définition européenne dont l'histoire est ancienne. Aussi a-t-on pu s'étonner, peut-être un peu hâtivement, d'un recyclage de l'animisme métaphysique « transmigratoire » de Tylor, au détriment des avancées conceptuelles de Durkheim et Lévi-Strauss sur ce domaine (voir Bird-David 1999). Pour Tylor, qui s'est largement inspiré des travaux de Stahl (dans sa *Theoria Medica Vera*, Halle, 1737), cette religion « primitive et universelle » (*the groundwork of the Philosophy of Religion*) découle de l'observation de deux expériences biologiques fondamentales : une différence constatée entre les états de veille, sommeil, maladie, coma, ou mort ; la présence d'images d'êtres en forme humaine qui habitent les rêves, les songes et les visions. De la première observation, on déduit naturellement que l'être possède une vie, de la seconde un esprit (*phantom*) (Tylor, 1871, vol. 1, p. 428). Ces deux composantes sont généralement mêlées au plan religieux en une seule, *l'âme*, dont il offre une définition : « [the soul] is a thin unsubstantial human image, in its nature a sort of vapour, film, or shadow ; the cause of life and thought in the individual it animates ; independently possessing the personal consciousness and volition of its corporeal owner, past or present ; capable of leaving the body far behind, to flash swiftly from place to place ; mostly impalpable and invisible, yet also manifesting physical power, and especially appearing to men waking or asleep as a phantasm separate from the body of which it bears the likeness ; continuing to exist and appear to men after the death of that body ; able to enter into, possess, and act in the bodies of other men, of animals, and even of things » (Tylor 1871, vol. 1. p.429). La majeure partie des exemples que Tylor apporte à sa démonstration, les plus percutants en fait, sont amérindiens : « *The Ahts of Vancouver's Island consider the living man's soul able to enter into other bodies of men and animals, going in and out like the inhabitant of a house. In old*

20 Ce sont des constellations analogiques cristallisées par endroits mais amorphes dans beaucoup d'autres. Elles commandent un régime cognitif non-rationnel, d'où la fragilité de leur insertion dans une logique de système. Les récents travaux ethnographiques examinent justement moins les contenus de ces représentations que les conditions de leur production (états modifiés de conscience, marqueurs linguistiques de temps et d'aspect des narrations mythiques, construction psychologique de la réception des actes rituels, etc.).

times, they say, men existed in the forms of birds, beasts, and fishes, or these had the spirits of the Indians in their bodies; some think that after death they will pass again into the bodies of the animals they occupied in their former state » (Tylor, 1871, vol. 2, p. 6). On retrouve ici, très clairement exprimées, l'idée dualiste d'opposition entre l'âme et le corps, la mise en abîme dualiste d'une corporéité de l'âme dont le parangon est d'abord humain (d' « image humaine »), l'homogénéité des âmes entre les êtres, sa capacité de déplacement entre les humains, les animaux et même les objets... des caractéristiques qui font partie aujourd'hui du sens commun de l'animisme, et que l'on retrouve dans l'ontologie tupi que nous présente Viveiros de Castro. Sauf sur un point fondamental, qui concerne le corps. Le corps, chez Tylor, n'est que le logement de l'âme, laquelle le manipule comme on bouge un pantin, tandis que les Tupi de Viveiros de Castro en font le lieu même d'où peut s'énoncer et se construire toute perspective sur le(s) monde(s). C'est donc paradoxalement dans une anthropologie du corps, et non de l'âme, qu'il conviendrait d'explorer la métaphysique perspectiviste des Tupi. Comment l'intériorité se trouve-t-elle affectée par les différentes expériences corporelles ? Quelle mémoire garde-t-elle de ses divers « habits » ? Si, derrière son « habit », l'esprit de l'animal est un « homme », comment se fait-il que l'on découvre un nouveau corps ? Et pourquoi ce sous-vêtement humain ne pourrait-il être dépouillé à son tour ? L'existence d'un « corps des âmes » (de « forme humaine »), que les Maï – les dieux Tupi – dévoreraient, pose ici problème : comment distinguer ce pseudo-corps (qui fait penser au corps glorieux des Chrétiens) d'un « vrai » corps ? S'agit-il d'un corps ultime ? Ou l'intériorité renverrait-elle à un feuilletage *ad infinitum* de « corps » (il n'y aurait alors *que du corps...*) ? Enfin, où se situent la compétence linguistique, l'habitus, la gestuelle, les coutumes de la réception inter-subjective... dans le corps ? Comment interpréter enfin ces nombreux mythes qui disent le dévoilement d'une imposture dès lors qu'une apparence corporelle empruntée est trahie par un comportement inapproprié ?

IV.d. La question de l'humanité et d'un modèle anthropocentré.

Viveiros de Castro opère tout au long de son texte un glissement entre la notion de personne et celle d'humain. Cette *humanité* y est tantôt définie comme l'articulation d'une distribution universelle de l'âme humaine (tous les êtres ont une âme de type humain) avec une auto-apparence du sujet sous forme humaine (les sujets se perçoivent comme humains) ; tantôt l'humanité, dans la grande tradition lévi-straussienne, est une *condition* issue de la projection de la culture sur la nature (on prête aux animaux une vie sociale et culturelle de qualité humaine, bien que depuis les temps mythiques les choses se soient un peu gâtées !)²¹. Autant la seconde proposition ne soulève pas de difficultés tant elle est généreuse mais vague, autant la première, que préfère visiblement l'auteur, est

21 « En somme « le référentiel commun à tous les êtres de la nature n'est pas l'homme en tant qu'espèce, mais l'humanité en tant que condition » (Descola 1986) » (434)

plus délicate. Affirmer en effet que « *la condition originelle commune aux hommes et aux animaux n'est pas l'animalité mais l'humanité* » (434) et que « *les hommes sont restés identiques à eux-mêmes ; les animaux sont des ex-humains, et non les humains des ex-animaux* » (434) revient d'une part à construire une hiérarchie entre les humains et les animaux (les animaux sont des humains dégradés bien qu'ils se perçoivent toujours comme humains), et à entendre d'autre part que le type générique de toute âme est l'âme humaine. Ces conceptions ne peuvent pour le coup être généralisées en Amérique ; elles semblent propres au monde tupi, et peut-être amazonien. En effet, dans de nombreuses ethnographies, rien ne laisse penser que l'intériorité des Autres (animaux, esprits, morts, etc.) se révèle sous une forme anthropomorphe (par exemple, les Katsinam hopi n'ont pas de corps « humain », c'est bien ce qui fait leur étrangeté ; les Kisin maya non plus). Les Indiens disent souvent que les animaux (pas tous les animaux) sont des *personnes*, mais ils ne disent pas que les animaux sont des *humains*. Dans les mythes, les animaux parlent et échangent ; ils enlèvent effectivement leurs peaux et plumes comme nous enlevons nos habits et vivent d'une vie tout aussi riche que la nôtre ; c'est ainsi que le mythe montre que les animaux sont des personnes, mais les mythes ne disent pas que ces êtres sont des humains. Les mythes se souviennent d'un temps (peut-être paléolithique) où *humains et autres êtres étaient engagés dans un même monde*. L'idée d'une qualité d'âme universelle n'implique pas que celle-ci suive un prototype humain mais *commun*. C'est pourquoi nous proposons, pour être plus en accord avec les faits de langue, que la notion d'humain soit examinée et usée avec la plus grande circonspection. Car cette catégorie semble peu présente dans le monde amérindien. Les auto-désignations peuvent être traduites par « vrais gens », « vraies personnes », « peuple », etc., mais rarement par « humains » ; un peu comme en phonologie, où un son n'est parfois déterminé que par son régime d'opposition à un autre son (valeur différentielle), la notion d'humain n'existe probablement qu'en tant qu'opposition à celle d'animal (« humanité de soi, bestialité des autres », et il y a fort à parier qu'un tel couple est d'origine récente, lié à la néolithisation et à des conceptions religieuses particulières). Pour preuve de notre intuition, il ne semble pas davantage exister de catégorie *d'animal* dans de nombreuses sociétés amérindiennes.

V. En conclusion.

Avec ce très bel article, Viveiros de Castro nous offre un énorme champ d'investigation, avec une nouvelle clef du monde, et de nouveaux yeux. Sa théorie du perspectivisme, conjuguée à celle de l'animisme descolien, est celle qui actuellement rend le mieux raison d'une énorme quantité de faits ethnographiques des Amériques, sur le pas de temps le plus large et avec la plus grande extension géographique. C'est en ce sens une très bonne théorie, à très haut rendement heuristique.

Est-elle réfutable (puisque là réside la destinée de toute vraie théorie) ? Sans doute, mais en

perdant alors une bonne partie de son rendement. Imaginons un chemin débutant avec la phénoménologie d'un Von Uexküll, son *Umwelt* et sa réalité construite en fonction des possibilités de *l'environnement* (*i.e.* la relation de l'être au milieu, et non le milieu comme « chose extérieure ») ; se poursuivant avec la neurophysiologie de la sensation et de la proprioception, les affordances de Gibson ; faisant un détour par l'attention linguistique d'un Hallowell chez les Ojibway ou d'un Sapir chez les Indiens de Californie (car il faut bien *dire* le monde); s'attardant longuement chez Tim Ingold... nous arriverions à une conception de la réalité forcément construite par les instruments corporels, culturels et environnementaux ; toute signification ne pouvant se construire que dans un possible de l'expérience physique, sensible, plus largement corporelle (avec un « corps » dépassant la notion d'organisme, comme chez Ingold ou Leroi-Gourhan) ; tout acte de connaissance étant nécessairement encadré (*embedded*) par les possibilités corporelles de cette connaissance, les catégories physiques élémentaires (position, grandeur, forme, poids, texture...) seraient à redéfinir pour chaque environnement, non qu'elles fussent « fausses », mais parce qu'elles ne feraient sens que dans un régime de sensation spécifique (les couleurs ou les formes pour une tique, une chauve-souris et un humain n'ont pas le même type de réalité).

Alors, si l'on entend par « nature » le fait d'arpenter le régime de connaissance de chaque espèce (une « nature » n'étant alors qu'une construction possible du monde en fonction des possibilités corps-environnement), le *multinaturalisme* de Viveiros de Castro n'est autre que la reconnaissance de ces multiples régimes ; dans ce cas, le monde est bien là, unique et réel, mais sa connaissance, toujours imparfaite, est construite et limitée par les corps qui l'éprouvent et l'environnement qu'ils élaborent. On comprend alors pourquoi les Indiens cherchent, afin d'explorer le monde, à endosser d'autres habits, d'autres enveloppes, à se glisser dans d'autres environnements (ce qui suppose une redéfinition de la corporéité et de l'articulation contrastive intérieurité/extériorité) ; c'est aussi ce que nous faisons nous-mêmes, avec nos prothèses, nos scaphandres, nos accélérateurs de particules et nos microscopes. Cette possibilité des extensions corps-environnement multiples fonde la possibilité *théorique* du fameux lieu géométrique « où toutes les perspectives s'aboliraient » (un horizon néanmoins inatteignable, grand scandale de la condition humaine). Voilà une autre explication au multinaturalisme amérindien ne recourant ni à l'animisme, ni à la division esprit/corps (et le point de vue perspectif n'y est autre chose que ce corps-environnement donné et construit) ; modeste lecture environmentaliste d'une théorie métaphysique.

VI. Références citées.

- Arhem Kaj, 1993, « Ecosofia makuna », *La selva humanizada* (collectif), CEREC, Bogota.
- _____, 1996, « the Cosmic Food-Web », in *Nature and Society* (sous la dir. de Philippe Descola et Gisly Palsson), Routledge, London.
- Bird-David Nurit, 1999, « Animism revisited ; Personhood, Environment and Relational Epistemology », *Current Anthropology* 40(2):S67-S91.
- Descola Philippe, 1986, *La nature domestique*, MSH/EHESS, Paris.
- _____, 2005, *Par-delà nature et culture*, NRF Gallimard, Paris.
- Désveaux Emmanuel, 2001, *Quadratura americana ; essai d'anthropologie lévi-straussienne*. Georg, Genève.
- _____, 2007, *Spectres de l'anthropologie*. Aux lieux d'être, Montreuil.
- Latour Bruno, 1991, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, Paris.
- _____, 2009, "Perspectivism : "type" or "bomb" ?", *Anthropology Today* 25(2), (avril:1-2).
- Tylor Edward, 1871, *Primitive Culture*, John Murray, London.
- Viveiros de Castro Eduardo, 1992, *From the Enemy's Point of View ; Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. The University of Chicago Press, Chicago.
- _____, 1996, « Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology », *Annual Review of Anthropology* 25(1996):179-200.
- _____, 1998, "Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien (pp. 429-462)," in *Gilles Deleuze, une vie philosophique* (sous la dir. de E. Alliez), Les Empêcheurs de tourner en rond, Le Plessis-Robinson.
- _____, 1998, « Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3):469-488.
- _____, 2000, *Arawete ; O Povo do Ipixuna*, Museu Nacional de Etnologia. Assirio et Alvim, Lisboa.
- _____, 2004, « Le don et le donné ; Trois nano-essais sur la parenté et la magie », *Ethnographiques.org* 6.
- _____, 2009, *Métaphysiques cannibales ; Lignes d'anthropologie post-structurale*, Presses Universitaires de France, Paris.