

**PENSER AVEC L'AUTRE
CONCEPTION ET FONCTION DE L'ALTÉRITÉ
DANS LE PERSPECTIVISME AMÉRINDIEN DE VIVEIROS DE CASTRO**

Gauthier Dierickx

(Aspirant Fonds de la Recherche Scientifique – FNRS UCLouvain Centre Prospéro)

Résumé

Cet article a pour ambition de préciser la conception et la fonction de l'altérité dans le perspectivisme amérindien de l'anthropologue brésilien Eduardo Viveiros de Castro. L'article montre comment cet auteur mobilise la conception perspectiviste de l'Autre comme agent de transformation afin de proposer une méthode ontologique pour l'anthropologie. Conformément à l'analyse qu'en ont donnée Holbraad et Pedersen, cette méthode invite les anthropologues à laisser leurs concepts être transformés par – et à travers – la rencontre ethnographique, c'est-à-dire à entrer dans un « devenir-autre » au sens de Deleuze et Guattari. Cette méthode ne prétend pas « penser comme l'autre » - comme si l'on pouvait avoir directement accès à sa pensée, mais bien « avec l'autre », afin de penser autrement. Enfin, l'article revient sur quelques critiques et incompréhensions liées à cette conception de l'anthropologie (notamment l'opposition frontale entre « eux » et « nous ») et souligne combien celles-ci manquent la fonction politique que lui attribue Viveiros de Castro.

Abstract

This article aims to clarify the conception and function of alterity in the Amerindian perspectivism of Brazilian anthropologist Eduardo Viveiros de Castro. It demonstrates how this author uses the perspectivist understanding of The Other as an agent of transformation to propose an ontological method for anthropology. Following Holbraad and Pedersen's analysis, this method invites anthropologists to allow their concepts to be transformed by—and through—ethnographic encounters, that is, to engage in a “becoming-other” in the Deleuzian and Guattarian sense. This approach does not claim to “think like the other”—as if direct access to their thought were possible—but rather to “think with the other,” in order to think differently. Finally, the article addresses some criticisms and misunderstandings of this conception of anthropology—particularly the stark opposition between “them” and “us”—and affirms that they miss the political function that Viveiros de Castro attributes to it.

Est-il encore possible pour l'anthropologie de parler de l'autre, et si oui, comment? Comme le rappelle très justement G. Salmon (2017), si les approches postmodernes ont considérablement modifié le rapport de l'anthropologie à l'altérité – en mettant à jour la complicité de la discipline avec les dispositifs coloniaux ainsi que l'effacement des voix autochtones sous la plume de l'anthropologue (Salmon 2017, 46-47)- elles ont, de façon paradoxale, également conduit à une sorte de « nombriliste » de la discipline (Salmon, 2017, 51). C'est qu'à force de considérer que « les textes ethnographiques étaient à propos des auteurs et autrices mêmes » et de vouloir déconstruire sous ces « autres exotiques » les “fantasmes” propres à l'anthropologue et à son milieu (Holbraad et Pedersen 2017, 282), l'anthropologie postmoderne s'est quelque peu enfermée dans une analyse textuelle

de ses propres discours, s'empêchant de dire quoi que ce soit sur – ou du moins avec – l'autre.

C'est à une telle tendance au « narcissisme » (Salmon 2017, 47) théorique que s'opposent les travaux de l'anthropologue brésilien Eduardo Viveiros de Castro, notamment dans ses *Métaphysiques cannibales* (2009)¹. Pour ce dernier, si l'anthropologie n'est évidemment pas le simple « miroir » des « sociétés » autochtones – ce qu'il nomme le « rêve positiviste » (Viveiros de Castro 2009, 4; 162), elle n'est pas non plus condamnée à n'être que la projection de l'imaginaire occidental et de ses « intérêts sordides » – le « cauchemar constructiviste » (Viveiros de Castro 2009 4; 162). Car, précise-t-il, « procéder comme si tout discours “européen” sur les peuples de tradition non européenne ne servait qu'à illuminer nos “représentations de l'autre”, c'est faire d'un certain post-colonialisme théorique le stade ultime de l'ethnocentrisme » (Viveiros de Castro 2009, 5). Renvoyant dos à dos ces deux positions, il avance, en citant Patrice Manglier, que la tâche de l'anthropologie est avant tout de « nous renvoi[er] une image de nous-mêmes où nous ne nous reconnaissons pas » (Viveiros de Castro 2009, 5). Non plus un reflet de l'autre, ni de soi, mais bel et bien de « [s]oi en tant qu'autre » (Viveiros de Castro 2009, 120).

L'ambition de cet article est de revenir sur cette conception tout à fait singulière de l'anthropologie, conception qui n'a pas toujours été pleinement saisie – ou du moins reçu l'attention qu'elle mérite. Pour ce faire, il nous faudra revenir dans un premier temps sur le perspectivisme amérindien et la conception de l'altérité en tant qu'agent de transformation qui lui est inhérente. En effet, comme nous le développerons dans notre deuxième partie, cette méthode s'inscrit pleinement dans la continuité d'une telle conception, faisant de la rencontre avec l'altérité ethnographique une opportunité particulièrement propice à la transformation de nos propres présuppositions théoriques et conceptuelles (Holbraad et Pedersen 2017). Nous reviendrons ensuite sur l'un des aspects les plus controversés du travail de Viveiros de Castro, à savoir le caractère prétendument simplificateur de son opposition frontale entre “notre position” – celle de l'“Occident” ou de l'“Europe” – et la “leur” – celle des populations amérindiennes. Nous verrons cependant, dans notre troisième partie, qu'une telle opposition revêt pour l'anthropologue brésilien une dimension avant tout « heuristique » (selon le terme que Candea (2017) emprunte à Wimsatt) indispensable à l'exercice de « reconceptualisation » caractéristique de sa méthode (Holbraad et Pedersen 2017, 3). Ce n'est qu'à la suite de cette clarification que nous serons à même de mieux comprendre le rôle qu'il attribue à la pensée de l'autre et, par voie de conséquence, les possibilités et implications politiques de son geste.

I. Perspectivisme amérindien

Dans son célèbre « Race et Histoire » de 1952, l'anthropologue Claude Lévi-Strauss rapporte que :

« dans les Grandes Antilles, quelques années après la découverte de l'Amérique, pendant que les Espagnols envoyaient des commissions d'enquête pour rechercher si les indigènes avaient ou non une âme, ces derniers s'employaient à immerger les blancs prisonniers afin de vérifier, par une

¹ Rappelons que Viveiros de Castro invite à considérer ce texte comme le « livret de présentation » d'un opus imaginaire ou plutôt « invisible[] » (en hommage à Borges) intitulé justement « l'Anti-Narcisse », pendant anthropologique à ce que *L'Anti-Œdipe* fut à la psychanalyse (Viveiros de Castro 2009, 3 et s.).

surveillance prolongée, si leur cadavre était ou non sujet à la putréfaction. »
(Lévi-Strauss [1952] 1973, 384 cité par Viveiros de Castro 2009, 14-15)

Comme le rappelle Viveiros de Castro, si Lévi-Strauss initialement crut pouvoir déceler dans cette « anecdote » la confirmation de l'appartenance des Espagnols et des « indigènes » à une même humanité, en raison précisément de leur réticence commune à reconnaître l'humanité de l'autre – faisant ainsi de l'« ethnocentrisme » le fondement commun à toute l'humanité (Viveiros de Castro 2009, 15) – il revint sur sa position quelques années plus tard dans *Tristes Tropiques*. C'est que, après réflexion, l'« autre » de l'« indigène » ne lui apparaît pas exactement le « même » que l'« autre » de l'Espagnol (Viveiros de Castro 2009 15)². Là où le second doutait de la présence d'une *âme* chez l'autre, le premier se demandait si cet autre avait le même *corps* que le sien. Malgré les apparences, chacun disposait donc en réalité d'une conception distincte de ce qu'était « l'humanité », le problème de l'un (l'âme) n'étant pas celui de l'autre (le corps) (Viveiros de Castro 2009 15-16).

Pour Viveiros de Castro, cette anecdote illustre parfaitement la confrontation entre le « multiculturalisme occidental » d'une part, et le « perspectivisme » ou « multinaturalisme amérindien » d'autre part. Alors que nous, Occidentaux-ales, postulons qu'il existe différentes cultures et une seule même Nature, c'est-à-dire différentes représentations culturelles d'un seul et même monde, le perspectivisme amérindien avance au contraire qu'il existe une seule et même Culture mais différentes natures, une seule et même représentation culturelle de mondes distincts (Viveiros de Castro 2006, 48). Précisons. Le perspectivisme amérindien considère que tous les êtres sont potentiellement des « personnes », disposant d'une « "âme" semblable » (Viveiros de Castro 2009, 21). De leur point de vue, tous se voient comme des « humains », chassant, vivant dans des villages, se mariant, buvant de la bière, etc. et ont donc en commun une et seule même forme d'« intériorité »³, un seul et même régime culturel (Viveiros de Castro 2009, 20-23). Toutefois, cette intériorité ne s'actualise pas de la même façon pour tous les êtres. Elle renvoie à chaque fois, en fonction des caractéristiques corporelles et dispositions comportementales propres à chaque espèce (leur « corps »⁴), à un monde littéralement différent. En effet, pour le perspectivisme amérindien, « tous les êtres voient ou "représentent" le monde de la même manière ; ce qui change, c'est *le monde* qu'ils voient » (Viveiros de Castro 2006, 47). Pour reprendre un exemple bien connu, jaguar et humain, de leur propre point de vue, boivent tous deux de la "bière". Mais la "bière" de l'un n'est pas la bière de l'autre : « ce qui pour nous est du sang, est de la bière pour le jaguar » (Viveiros de Castro 2009, 38). La différence d'un régime corporel à l'autre ne repose pas dans une représentation distincte d'une « Chose-en-soi » mais bien dans les choses elles-mêmes (Viveiros de Castro 2009, 40). C'est ce qu'est la "bière" qui est littéralement différent, non pas les interprétations qu'en auraient les différentes espèces. Toute chose est ainsi toujours hantée par un autre chose qu'elle-même, part un « devenir-autre » qui se loge dans un autre régime corporel.

² Nous paraphrasons ici Viveiros de Castro (2009, 15) : « l'autre de l'Autre n'était pas exactement le même que l'autre du Même ».

³ Nous empruntons ce terme à P. Descola (2005).

⁴ Chez Viveiros de Castro, le concept de « corps » renvoie non pas aux caractéristiques « physiologiques » mais aux schémas comportementaux, aux « ethogramme[s] » propres à chaque espèce (Viveiros de Castro 2009, 39-40).

Autrement dit,

« la possession d'âmes semblables implique la possession de concepts analogues de la part de tous les existants. Ce qui change lorsque l'on passe d'une espèce d'existant à une autre, c'est donc et le corps de ces âmes et la référence de ces concepts : le corps est le site et l'instrument de la disjonction référentielle entre les « discours » (les sémiogrammes) de chaque espèce ». (Viveiros de Castro 2009, 41)

Pour le perspectivisme amérindien, la différence de point de vue ou de perspective se joue au niveau non pas des âmes mais des corps⁵, non pas de la culture mais bien de la ou plutôt des natures, comme l'avait d'ailleurs bien montré le récit des Antilles. Voilà pourquoi le perspectivisme amérindien est avant tout un « multinaturalisme » (Viveiros de Castro 2009, 39) : Il y a autant de natures qu'il y a d'espèces. Et dans ce cadre, changer de point de vue, ce n'est pas tant changer sa représentation des choses que commencer à se comporter différemment, c'est-à-dire à littéralement voir des choses différentes (par exemple du sang comme de la bière).

À cet égard, rappelons qu'il est normalement essentiel pour les populations amérindiennes d'éviter la confusion entre les différents points de vue, humains et non-humains. En effet, comme le souligne Viveiros de Castro :

« si un homme se met à voir les vers qui infectent un cadavre comme du poisson grillé, comme le font les vautours, il doit en conclure que quelque chose lui arrive : son âme a été volée par les vautours, il est en train de se transformer en l'un d'entre eux, cessant d'être humain pour ses parents (et réciproquement) ; bref, il est gravement malade, voire mort. » (Viveiros de Castro 2009, 37)

Raison pour laquelle d'ailleurs leur quotidien est rythmé par d'innombrables précautions alimentaires : celles-ci visent à empêcher de manger (et donc de se comporter) comme une autre espèce, de passer d'un régime corporel à un autre (Viveiros de Castro 2016, 269 et s.).

Deux exceptions, toutefois : le chamanisme et le cannibalisme⁶. Si nous n'avons pas ici l'espace pour revenir en détail sur leur fonctionnement respectif, rappelons simplement que dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de faire communiquer ces perspectives, dans un jeu de « capture » et de « contre-capture » – au sens deleuzo-guattarien – où chaque entité se transforme en se voyant à travers le point de vue de l'autre, animal ou ennemi (Viveiros de Castro 2009, 114;139). Tant le chamanisme que le cannibalisme expriment cet « obscur désir » qu'ont les populations amérindiennes « d'être l'autre, mais – c'est ici que réside tout son mystère – selon [leurs] propres termes » (Viveiros de Castro 2012, 195). Ainsi, si nous reprenons l'exemple précité, pour un chaman, voir du sang comme de la bière, c'est avant tout s'engager dans un exercice de « diplomatie » avec une autre espèce (Viveiros de Castro 2009, 25). Il ne s'agit pas de quitter complètement son corps pour un autre, d'adopter le point de vue de l'autre, mais plutôt de circuler le long de cette frontière interspécifique afin d'ouvrir son monde à d'autres possibles. En ce sens, le

⁵ E. Viveiros de Castro aime à citer cette phrase de Deleuze « Le point de vue est dans le corps, dit Leibniz » (Viveiros de Castro 1996a, 115).

⁶ Pour plus d'informations, nous permettons de renvoyer à notre article Dierickx 2021.

« but de la traduction perspectiviste – l’une des principales tâches des chamans – n’est [...] pas de trouver un *synonyme* (une représentation coréférentielle) dans notre langue conceptuelle humaine pour les représentations que d’autres espèces utilisent pour parler de la même chose *out there* ; l’objectif au contraire est de ne pas perdre de vue la différence cachée à l’intérieur des *homonymes* trompeurs qui connectent-séparent notre langue à celles des autres espèces » (Viveiros de Castro 2009, 41).

En voyageant entre les perspectives, le chaman n’a pas accès à une autre représentation du monde, mais bel et bien à un redoublement virtuel de son monde d’origine. Il ne prétend pas voir « comme » le jaguar, mais « pressent [...] » à travers lui un « autre monde possible » (Zourabichvili 1997, 14) qui « insiste » au cœur du sein⁷, un monde précisément où la “bière” est tout autre chose que ce qu’elle est, c’est-à-dire, en l’occurrence, du sang. Non pas des concepts différents pour une même référence (synonymes) mais bien des « concepts analogues » pour des références distinctes (homonymes). Comme aime à le rappeler Viveiros de Castro, l’équivocité n’a ici rien de “psychologique” comme si elle constituait un simple obstacle – temporaire – à l’intercompréhension (Viveiros de Castro 2009, 56 et s.). Fondièrement ontologique, elle vise plutôt à souligner qu’il n’y pas quelque chose comme « une Chose-en-soi », un substrat ontologique premier où les choses seraient identiques à elles-mêmes, comme vues de “nulle part”. Pour le perspectivisme amérindien, au contraire, tout est toujours potentiellement le point de vue de quelqu’un (esprit, animal, humain, etc.) (Viveiros de Castro 2016, 215), de sorte que rien n’échappe au jeu transformationnel des perspectives : « On est dans le sang ou dans la bière, personne ne boit la boisson-en-soi. Mais toute bière a un arrière-goût de sang, et réciproquement » (Viveiros de Castro 2009, 40).

En définitive, pour Viveiros de Castro, l’autre du perspectivisme amérindien recèle un potentiel de déstabilisation et de transformation. Il est avant tout l’occasion – toujours risquée – d’un devenir-autre (Viveiros de Castro 2009, 172) d’une « mise en variation » (2009, 5) de son point de vue, c’est-à-dire de son monde. Car rappelons-le, tout point de vue peut toujours être capturé par un autre, tout monde peut toujours être subverti – ou du moins fissuré – par un autre. Et toute la méthodologie de Viveiros de Castro consiste à mobiliser et à prolonger ce concept de l’autre en tant que puissance de transformation de soi pour repenser à nouveaux frais les grilles d’analyse de l’anthropologie.

II. Une méthode ontologique pour l’anthropologie

Ce qui est particulièrement frappant avec le perspectivisme amérindien, c’est qu’il ne peut lui-même être défini comme étant une autre représentation culturelle du monde sans entrer en contradiction avec ses propres dichotomies (Maniglier 2017, 143). En effet,

« une telle théorie [le perspectivisme] nous apparaît, ainsi comme une anthropologie inversée, vu que notre propre ethno-anthropologie procède par le biais de la comparaison explicite entre les manières par lesquelles différents types de mentalités se représentent “culturellement” le monde, celui-ci étant posé comme l’origine unitaire de ses différentes versions conceptuelles. De ce

⁷ Sur la pertinence de ce vocabulaire deleuzien, voir ci-dessous.

fait, une description culturaliste du perspectivisme implique une négation ou la délégitimation de son objet, sa rétroprojection comme une forme primitive de raisonnement anthropologique : une “anti-ou une pré-anthropologie” » (Viveiros de Castro 2009, 55).

Dans la mesure où le perspectivisme amérindien échappe à notre propre division Nature/Culture, il ne peut que proposer une « anthropologie inversée » où l’objet anthropologique devient lui-même une « théorie anthropologique », faisant entrer la nôtre en variation (Viveiros de Castro 2009, 55). En résistant⁸ à notre grille de lecture conceptuelle, le terrain amérindien met en cause la pertinence de celle-ci et exige sa transformation. En découle selon Holbraad et Pedersen un exercice radical de « reconceptualisation » au cœur de l’approche de Viveiros de Castro – et de l’*ontological turn* plus généralement (Holbraad et Pedersen 2017, 3). Cette reconceptualisation vise à modifier les significations sous nos concepts, à les rendre résolument ambigus en portant la différence au cœur de chacun d’entre eux afin de rendre, selon la formule consacrée, « l’étranger familier et étranger le familier » (Candea 2017, 103).

Pour Viveiros de Castro, le perspectivisme ou multinaturalisme amérindien, résolument « ontologique », ne doit donc pas être confondu avec la « notion encore semi-épistémologique du perspectivisme » (2009, 37), en raison principalement du rapport différencié qu’ils entretiennent aux concepts anthropologiques. En effet, alors que l’approche épistémologique – qui, très rapidement dit, correspond à la méthode traditionnelle en anthropologie⁹ – se donne pour ambition de trouver des « synonymes » plus ou moins correspondants à « notre »¹⁰ propre grille de lecture occidentale dans la culture de l’autre pour parler d’une Chose-en-soi (la Nature) – en laissant donc intactes nos présuppositions théoriques les plus fondamentales –, l’approche ontologique cherche au contraire à multiplier les « homonymes », à tordre nos concepts d’analyse pour en proposer de nouvelles significations¹¹. Dans cette optique, il s’agit de comparer non plus les représentations culturelles d’un même monde, mais bien les mondes exprimés par une même grille d’analyse – la nôtre bien sûr –, d’interroger ce que pourrait être la “culture”, la “nature”, etc., de l’autre. Telle était d’ailleurs la leçon essentielle du perspectivisme amérindien : « tous les êtres voient ou “représentent” le monde de la même manière ; ce qui change, c’est le monde qu’ils voient ». L’anthropologue devient ainsi un chaman, un cannibale multipliant à travers l’autre les significations potentielles existant sous ses propres concepts, les « mondes possibles » insistant sous le sien.

⁸ On pourrait parler à la suite de I. Stengers et de B. Latour de « récalcitrance » de l’objet étudié, c’est-à-dire sa capacité à résister aux questions qu’on lui pose (Latour 2006, p. 187-189 commentant Stengers 1996). Voir également sur ce point Pignarre 2023, 93. Pour une évocation de cette notion chez Viveiros de Castro, voir 2016, 11.

⁹ Viveiros de Castro parle également d’« ortho-anthropologie occidentale » (Viveiros de Castro et Holbraad 2016)

¹⁰ Nous reviendrons dans la dernière section sur l’aspect potentiellement problématique de ce “nous”.

¹¹ Pour reprendre l’analyse de Holbraad et Pedersen d’un exemple maussien (2017, particulièrement 186-194), si la première approche, épistémologique, affirme que lorsque les Maoris échangent des objets dans un cadre cérémoniel, ils/elles échangent des « dons » – synonyme le plus adéquat pour se référer aux objets échangés – tout en tentant d’« expliquer » pourquoi les Maoris « croient » que ces objets – que “nous” savons inertes – « contiennent des esprits » (193), la seconde approche, ontologique, vise au contraire à transformer la définition même de ce que “nous” entendons par « don », en révisant notamment notre distinction entre « esprit » et « objet » afin de surmonter cette « “erreur” initiale » (186), sans imputer celle-ci aux Maoris.

Il s'en suit que chercher à distinguer le perspectivisme amérindien en tant qu'objet de description de l'anthropologie et le perspectivisme amérindien en tant que méthode anthropologique semble manquer le geste décisif de Viveiros de Castro. Après tout, comme il l'écrit lui-même, « le perspectivisme amérindien est une structure intellectuelle qui contient une théorie de sa propre description par l'anthropologie – car il est, justement, une autre anthropologie placée en travers de la nôtre » (Viveiros de Castro 2009, 44). Si bien qu'au fond, « faire de l'anthropologie, c'est comparer des anthropologies, pas beaucoup plus que ça, mais rien de moins non plus » (Viveiros de Castro 2009, 52)¹².

Aussi le perspectivisme amérindien constitue-t-il « une expérience de pensée et un exercice de fiction anthropologique » au sens où il implique de « considérer les idées amérindiennes comme des concepts » (Viveiros de Castro 2002, 123)¹³. Et uniquement comme tels, c'est-à-dire sans les considérer aussi comme des « cognitions individuelles, des représentations collectives, des attitudes propositionnelles, des croyances cosmologiques, des schémas inconscients [ou encore] des dispositions incarnées », puisque tout cela représente pour Viveiros de Castro « d'autres fictions théoriques dont [il a] décidé de ne pas tenir compte » (2002, 123). Et c'est bien en ce sens que doit être lue la première partie de cet article.

Contrairement à ce que certaines lectures trop rapides de son œuvre affirment parfois, Viveiros de Castro ne propose pas un fondement du réel plus véritable¹⁴, ni même un type de « composition du monde » à la Descola¹⁵, mais bien plutôt comme l'avancent Holbraad et Pedersen une méthode qui « radicalise » la réflexion critique de l'anthropologue, en l'invitant à éprouver ses « présuppositions » non pas tant « sociales » ou « culturelles » qu'« *ontologiques* », c'est-à-dire « les présomptions de base sur ce que sont les choses, ce qu'elles pourraient être (incluant des choses telles que la société, la culture, la politique et le pouvoir) » (Holbraad et Pedersen, 2017, 5)

Le terme *ontologique* doit donc être ici entendu dans un sens très spécifique, qui se distingue nettement de l'acception que les philosophes lui donnent traditionnellement (Holbraad 2017, 134). En effet, pour Pedersen,

¹² D'où l'importance fondamentale qu'il accorde au récit des Antilles, puisque celle-ci constitue précisément une telle comparaison (Viveiros de Castro 2009, 55).

¹³ Viveiros de Castro déclarera dans un entretien à France Culture : « Mon rapport avec [...] la société indigène est un rapport très intellectualiste. Ce qui m'intéresse, c'est la façon de penser, qui est évidemment inséparable de la façon de vivre, mais c'est surtout leur puissance conceptuelle du mode de vie qui m'a attiré et fasciné. Ce qui rend mon travail "philosophique", c'est que j'ai tendance à traiter les idées que je trouve dans les cultures indigènes, non pas comme des objets d'une enquête scientifique [...] mais, d'une façon philosophique, comme des interlocuteurs philosophiques, tout comme Leibniz ou Aristote peuvent être des interlocuteurs pour un philosophe contemporain » (« Eduardo Viveiros de Castro, philosophe anthropologue », lors de l'émission radiophonique *Les Chemins de la philosophie* sur France Culture, le 7 février 2020 (<https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/les-chemins-de-la-philosophie/eduardo-viveiros-de-castro-philosophe-anthropologue-1127047> cité par C. Chamois 2022, 230).

¹⁴ Sur ce point essentiel, voir Holbraad et Pedersen 2017, 176-181.

¹⁵ Descola 2014a. Ces types de composition du monde ou « modes d'identification » peuvent être définis comme des ensembles d'« hypothèses de base sur ce que contient le monde et sur la manière dont les éléments de cet ameublement (*furniture*) sont reliés entre eux » (Descola 2014b 273 cité par Holbraad 2017, 134). Les différences, pourtant importantes, qui existent entre l'approche de Descola et celle de Viveiros de Castro sont trop souvent négligées par les commentateur-trices, particulièrement francophones. Pour un rapide résumé de celles-ci, voir Latour 2009.

« "L'ontologie" désigne toute théorie ou tout concept de ce qui existe. [...]. Loin de se référer à "ce qui réellement existe réellement" et à la "vraie nature des choses", le concept d'ontologie désigne donc "l'ensemble des choses dont l'existence est reconnue par une théorie ou un système de pensée particulier : c'est en ce sens que l'on parle de "l'ontologie" d'une théorie, ou d'un système métaphysique [comme le chamanisme] ayant telle ontologie" (Honderich, 1995, 634). » (Pedersen 2011, 35)

Dans cette optique, les « questions ontologiques (qu'est-ce que X?) peuvent être prises comme des questions de conceptualisation (qu'est le concept de X?) » (Holbraad 2017, 134). Si bien que rouvrir, transformer le sens même des concepts (de "nature" et "culture", mais aussi d' "altérité", d' "anthropologie", etc.) constitue déjà une opération *ontologique* – et non pas épistémologique.

Encore une fois, nous suivons tout à fait Holbraad et Pedersen lorsqu'ils avancent que la méthode proposée par Viveiros de Castro ne vise pas à décider une fois pour toutes ce que « *les choses sont* » ou ce qu'elles « *doivent être* », mais bien à dévoiler en permanence ce qu'elles « *peuvent être* », les possibles enveloppés dans les catégories d'analyse de l'anthropologue (2017, 293). Plus précisément, elle vise à remettre en cause le caractère soi-disant nécessaire de certaines présuppositions théoriques (notamment l'existence d'une « Chose-en-soi ») en soulignant l'importance pour les anthropologues de laisser leur grille d'analyse être « contre-analys[ée] » (Viveiros de Castro 2009, 44), c'est-à-dire transformée par – et à travers – la rencontre ethnographique. La tâche du perspectivisme amérindien n'est alors plus tant « d'expliquer le monde d'autrui » que de « multiplier notre monde [en] "le peuplant de tous ces exprimés qui n'existent pas en dehors de leurs expressions" » (Viveiros de Castro, 2009, 169 citant Deleuze 1968, 335).

Viveiros de Castro tire ici son inspiration du concept deleuzien d' « autrui en tant que monde possible »¹⁶. Pour Deleuze, autrui, avant d'être quelque chose ou quelqu'un que l'on perçoit, est la « structure » qui conditionne toute perception (Deleuze, 1969, 357). Il est ce qui permet que les nouveaux objets que nous percevons s'intègrent plus ou moins aisément dans notre champ perceptif en les y faisant d'ores déjà exister de façon virtuelle, c'est-à-dire en tant que potentialités non visibles d'objets actuels (par exemple la face cachée d'un objet) (Deleuze 1969, 355). Or, « un tel savoir ou sentiment de l'existence marginale n'est possible que par autrui » (Deleuze 1969, 355). C'est parce qu'un autrui virtuel perçoit ces objets qu'ils peuvent d'ores et déjà « insister » dans notre propre champ perceptif, sans pour autant y être déjà actuels.

Deleuze prend l'exemple du surgissement d'un visage effrayé. Selon lui (et Guattari) « Autrui n'apparaît ici ni comme un sujet ni comme un objet, mais, ce qui est très différent, comme un monde possible, comme la possibilité même d'un monde effrayant » (Deleuze et Guattari, 1991, 22). Pour Deleuze, ce visage est l'expression d'un monde effrayant non encore actualisé, et qui dès lors n'« existe » précisément qu'à travers son « expression » même (Deleuze 1969, 357). Tant qu'il demeure pure virtualité, ce monde possible échappe à tout « processus de vérification » (Viveiros de Castro, 2009, 168). Ce n'est que lorsque nous demandons des comptes à autrui, le sommons de s'expliquer que nous

¹⁶ Viveiros de Castro revient sur ce concept – et sur son importance pour son travail – à différents endroits, principalement dans Viveiros de Castro 2002, 2009, 2016, 2017a.

sommes en mesure de déterminer la véracité de son expression, de juger si sa terreur est légitime ou non face au monde ou à l'objet terrifiant désormais actualisé (Deleuze 1968, 335). Ces explications visent toujours à se mettre à la place d'autrui, à voir comme lui en actualisant le monde possible que son visage exprimait. « Quand je saisis à mon tour et pour mon compte la réalité de ce qu'autrui exprimait, je ne fais rien qu'expliquer autrui, développer et réaliser le monde possible correspondant » (Deleuze, 1969, 357). Préserver la virtualité d'autrui, éviter d'actualiser le monde possible qu'il exprime, c'est avant tout se ménager un espace pour penser autrement. À force de s'interroger sur ce que voit et « croit » vraiment autrui, de chercher à expliquer son monde, on finit par épuiser son impact sur nos propres possibilités. Il nous faut au contraire laisser ce monde à l'état de virtuel pour qu'il nous affecte en profondeur. C'est qu'il est avant tout une variation de notre monde à nous, une ouverture vers l'extérieur. Il n'existe qu'en insistant sous notre propre pensée, notre propre champ perceptif, l'entraînant vers un devenir-autre.

Cette conception de l'altérité est tout à fait essentielle pour comprendre le caractère virtuel de la pensée de l'autre chez Viveiros de Castro. Selon lui, le perspectivisme amérindien n'existe en effet pas en dehors du discours anthropologique lui-même. Il constitue précisément un monde possible qu'il faut bien se garder d'expliquer, d'actualiser, que ce soit pour en mépriser les illusions « primitives » ou au contraire en vanter quelque vérité première (Viveiros de Castro 2009, 60). Il « insiste » au cœur de l'anthropologie, la fête. Ni plus ni moins. Il en multiplie les possibles en la déplaçant d'elle-même. Il est ce déplacement, cette « torsion » même. L'ambition du perspectivisme amérindien n'est nullement de donner accès aux prétendues « croyances » des populations amérindiennes, croyances dont il s'agirait ensuite de dénoncer ou, au contraire, de louer le bien-fondé (Viveiros de Castro 2009, 168). Pour l'anthropologue brésilien, il faut au contraire

« maintenir les possibilités immanentes à la pensée d'autrui comme possibles indéfiniment (c'est ce que signifie "permanent" dans une autre de mes proclamations grandiloquentes, à savoir la définition de l'anthropologie comme "la décolonisation permanente de la pensée"). Cela signifie que nous ne devons pas rejeter ces possibilités comme étant les fantasmes d'autres personnes, ni imaginer qu'elles puissent acquérir la même réalité pour nous-mêmes. Elles ne le feront pas. Pas "en tant que telles", du moins ; seulement en tant qu'autres » (Viveiros de Castro 2017, 266).

Il ne s'agit donc pas de « penser comme l'autre » puisque précisément il ou elle ne pense pas comme « ça », au sens où le perspectivisme amérindien existerait « en dehors » du discours anthropologique, indépendamment de sa rencontre avec l'anthropologie. On ne peut au mieux que « penser avec l'autre », afin de penser autrement (Viveiros de Castro 2009, 169)¹⁷.

Pour la méthode perspectiviste – ontologique et non pas épistémologique –, l'altérité est avant tout désirée pour sa puissance subversive, sa capacité à faire entrer le cadre

¹⁷ Viveiros de Castro est on ne peut plus explicite sur ce point : « Nous ne pouvons pas penser comme les Indiens ; nous pouvons, tout au plus, penser avec eux. Et, à ce propos – pour essayer juste un instant de penser "comme eux" –, s'il y a un message clair dans le perspectivisme amérindien, c'est justement celui qui affirme qu'il ne faut jamais essayer d'actualiser le monde tel qu'il s'exprime dans le regard d'autrui » (Viveiros de Castro 2009, 169).

théorique de l'anthropologie dans un devenir-autre. Mais tout devenir au sens deleuzo-guattarien étant toujours double¹⁸, « à mesure que » notre pensée devient amérindienne en faisant varier ses propres présuppositions ontologiques, l'Amérindien·ne devient cette mise en variation même. Dans cette optique, l'autre que l'anthropologue rencontre tout au long de son terrain n'est plus l'objet d'une tentative d'explication ou d'interprétation, mais constitue la source d'une altérité virtuelle, d'un autre monde possible, qui est avant tout l'altération des concepts de la chercheuse ou du chercheur. On comprend mieux pourquoi, pour Viveiros de Castro, le perspectivisme amérindien ne constitue pas « une interprétation de la pensée amérindienne » mais bien plutôt une « expérimentation avec celle-ci, et donc avec la nôtre : “Every understanding of another culture is an experiment with one's own » (Wagner)” (Viveiros de Castro, 2009, 160).

Au fond, l'expérience que nous tentons de décrire ici est tout à fait analogue à celle que relate Zourabichvili à propos du devenir-animal chez Deleuze et Guattari¹⁹ : « dans le rapport avec un animal, avance-t-il, nous affirmons forcément un “monde” qui n'est pas le nôtre, des possibilités de vie et des perspectives sur le monde qui nous sont étrangères, et que nous ne présentons pas sans effroi ». Et de préciser un peu plus loin : « Chacun sait que dans un tête-à-tête avec une araignée, il y a le moment de l'anthropomorphisme, où on lui prête des intentions à notre égard, puis l'insaisissable et fugitif dérapage où l'on se ne se distingue plus de l'animal, pressentant en nous-mêmes sa vie et son corps, il est vrai à notre manière » (Zourabichvili, 1997, 4, 14).

Comme le note bien Zourabichvili, le devenir-animal n'implique pas du tout de « faire l'animal » en l'imitant ou de prétendre sentir *comme* lui, mais plus modestement, de « sentir comment nous sentons qu'il sent » afin de « sentir autrement » (1997, 9). Si bien qu'« un autre sentir s'est objectivement logé en nous, qui n'est pas le sien, et qui pourtant lui est attribuable » (1997, 9) ; un autre sentir, qui, pour parler comme Deleuze, n'est donc ni concret ni imaginaire, mais bien virtuel. Il implique « la saisie purement affective de l'animal » (Zourabichvili 1997, 10) son « devenir-intense » (Deleuze et Guattari 1980, 284), c'est-à-dire, « ce que devient [...] l'animal en tant que nous sommes affectés par lui » (Zourabichvili, 1997, 10). Cet animal intense n'existe pas de façon concrète ou actuelle dans ce nouveau sentir, mais y « insiste », en ce qu'il en est la « cause » (Zourabichvili 1997, 9).

Et tout comme l'animal chez Deleuze et Guattari – ou le jaguar chez le chaman amérindien²⁰ – l'Amérindien·ne chez Viveiros de Castro finit par hanter *notre* propre matrice

¹⁸ « La question “qu'est-ce que tu deviens?” est particulièrement stupide. Car à mesure que quelqu'un devient, ce qu'il devient change autant que lui-même. Les devenirs ne sont pas des phénomènes d'imitation, ni d'assimilation, mais de double capture, d'évolution non parallèle, de noces entre deux règnes. » (Parnet et Deleuze [1977] 2008, 8).

¹⁹ Pour l'importance du concept deleuzo-guattarien de devenir chez Viveiros de Castro, voir tout particulièrement (2009, 61 ; 131-144).

²⁰ En effet, comme nous l'avons vu, dans la traduction chamanique, humain et jaguar « deviennent » eux aussi « indiscernables » (Zourabichvili 1997, p. 10 citant Deleuze). Le chaman ne prétend pas être le jaguar, mais entre lui aussi dans un processus de devenir où celui-ci vient redoubler son propre sentir d'un « sentir autrement », vient lui ouvrir un autre monde qu'il ne s'agit pas d'actualiser, mais bel et bien de conserver à l'état de virtualité afin d'en maintenir tout le potentiel transformateur. Ce monde n'est pas tant celui du jaguar, que celui qui émerge de la rencontre avec celui-ci. Raison pour laquelle, comme l'écrit E. Viveiros de Castro : « Dès l'instant où l'homme devient un jaguar, le jaguar n'est plus là (voilà pourquoi nous faisons appel plus haut à la formule humain/jaguar pour désigner cette multiplicité disjonctive du devenir) » (Viveiros de Castro 2009, 133). Néanmoins, il faut nous directement ajouter que cette conception du

conceptuelle, à en « devenir indiscernable » en l'ouvrant à des significations inédites. Il ou elle génère une pensée « qui n'est plus la nôtre (nous ne nous y reconnaissons plus) sans pourtant être objectivement la sienne » (Zourabichvili 1997, 9) – cette pensée demeurant une variation de la nôtre. L'enjeu pour Viveiros de Castro n'est pas de prétendre avoir objectivement accès à la pensée de l'autre, mais bien « plutôt de penser « les effets » et les « conséquences » de la rencontre de l'Amérindien·ne « sur la nôtre », à la fois le « devenir-amérindien » de notre pensée et le « devenir-intense » de l'Amérindien·ne en tant qu' « affection », transformation de celle-ci (Viveiros de Castro, 2009, 61 et 166). L'exercice que nous propose l'anthropologue brésilien est, pour paraphraser Zourabichvili, de « penser comment nous pensons qu'un autre pense », de devenir indissociable de cette altérité – mais toujours « à notre manière », à partir de notre pensée, c'est-à-dire, sans rêve de « transparence épistémologique » (Viveiros de Castro 2009, 52) – et d'« en recueillir les effets sur nous-même[s] » (Zourabichvili 1997, 9)²¹.

Comme l'affirme Viveiros de Castro : « Un anthropologue occidental ne peut penser une autre pensée qu'à travers la sienne, qu'à partir de sa propre tradition intellectuelle. Ce sont les seuls instruments dont nous disposons. Mais il est essentiel de pouvoir les déformer, les adapter à de nouvelles tâches » (Viveiros de Castro 2008, 112) Et d'ajouter : « une bonne traduction est une traduction qui permet aux concepts étrangers de déformer et de subvertir la boîte à outils conceptuelle de la traductrice ou du traducteur, afin que l'*intentio* de la langue originale puisse être exprimée à travers la nouvelle. » (Viveiros de Castro 2004, 5).

Dès lors, il ne faut pas se méprendre sur le titre de l'ouvrage *Métaphysiques cannibales*. Si Viveiros de Castro parle de « métaphysiques » au pluriel, ce n'est pas parce qu'il existerait « out there » (2009, 41) d'autres métaphysiques que la nôtre auxquelles nous aurions enfin accès – ce qui reviendrait à expliquer le monde d'autrui – mais bien parce que, pour lui, toute chose – y compris « la métaphysique » – peut être autre chose que ce qu'elle est, que la signification du concept peut toujours être *dédoublée*, nous invitant ainsi à interroger sans cesse l'être des choses (Holbraad et Pedersen 2017, 21), à douter de ce qui nous paraît pourtant indubitable (Maniglier 2017, p. 109). Et cette ouverture des choses à travers la confrontation à l'autre est pour le coup un geste résolument cannibale, du moins si l'on se rappelle que le cannibalisme visait avant tout à dévorer l'ennemi en vue de sa propre transformation. Ainsi, ce titre ne renvoie pas à quelque « métaphysique des cannibales » (Kohn 2015, 319), comme si celle-ci constituait une entité existante concrètement dans le monde, mais bien à ce que ceux-ci font à notre propre métaphysique – le multiculturalisme et ses concepts clefs (nature/culture ; âme/corps, etc.) – à son « devenir-cannibale »²² via la propagation de nouvelles significations.

chamanisme comme devenir est elle-même un devenir. Elle n'est pas la façon dont pensent « vraiment » les chamanes – comme si ceux-ci étaient « vraiment » deleuziens – mais bien ce que « notre » philosophie devient à leur rencontre (2009, 61). Décidément, le perspectivisme amérindien implique bien une « indiscernabilité » de son objet et de sa méthode en tant qu'anthropologie inversée.

²¹L'entremêlement des voix de Viveiros de Castro et de Zourabichvili (et de Deleuze) dans ce paragraphe n'est pas sans rappeler la structure des chants Araweté analysés par Viveiros de Castro, notamment dans Viveiros de Castro 1986 ;1996b. Sur ceci, nous nous permettons de renvoyer à nouveau à Dierickx 2021.

²² Nous considérons ici « devenir-cannibale », « devenir-amérindien » et « devenir-indigène » comme équivalents.

Certes, à première vue, il peut sembler hasardeux de mobiliser la philosophie deleuzienne dans un projet qui se donne pour ambition de proposer rien de moins qu'une « décolonisation permanente de la pensée » (Viveiros de Castro 2009, 12)²³. Mais précisément, il nous semble que l'un des apports essentiels du perspectivisme amérindien est de souligner le danger de vouloir quitter purement et simplement notre « jeu de langage » pour un autre (Viveiros de Castro 2009, 58-59). Pour Viveiros de Castro, le perspectivisme amérindien est au contraire un art d'« habiter » (2009, 57) la frontière, d'« envelopper » une altérité pour se changer soi-même. Prétendre que la décolonisation de la pensée ne peut avoir lieu qu'en pensant comme l'autre, en adoptant *sa* culture, c'est précisément rester enferré dans les rets de notre propre matrice conceptuelle²⁴. C'est poser notre culture et celle de l'autre comme des représentations indépendantes sur un même monde. Or, cette position ne cesse de renier son « paradoxe » congénital qui consiste à « imaginer une culture pour des gens qui n'en imaginent pas une pour eux-mêmes » (Viveiros de Castro 2016, 142 paraphasant R. Wagner (1975)). Non pas qu'il s'agisse de trouver un meilleur « synonyme », plus fidèle aux représentations du peuple en question. Le problème est précisément qu'une telle approche postule l'« univoque » de ces représentations (Viveiros de Castro 2009, 59), comme si elles existaient indépendamment de notre contexte relationnel. Elle pose l'altérité comme une « constante », une identité stable, refermée sur elle-même, fait primer les termes sur la relation (Viveiros de Castro, 2012, 196), étouffant par la même les possibilités de pensée inédites dont cette même altérité recèle virtuellement.

Or, comme nous l'avons vu, le perspectivisme amérindien envisage la relation à l'altérité d'une tout autre manière. Plutôt que de concevoir celle-ci comme un « autre jeu de langage » que nous devrions soit adopter soit récuser, il s'agit de l'envisager comme une « mise en variation » du nôtre (Viveiros de Castro 2009, 5). « Ainsi, souligne Patrice Maniglier, les deux parties se découvrent des variantes d'un type qu'elles ignoraient également et qui n'appartient cette fois ni à un côté ni à l'autre » (Maniglier, 2017, 144). Il ne s'agit plus de penser l'autre comme une constante, mais bien comme une mise en variation. Non plus penser comme l'autre, mais *avec* l'autre, l'envisager comme source d'altération, de transformation de notre propre pensée, c'est-à-dire, virtuellement. De sorte que penser l'anthropologie *avec* Deleuze, plutôt que contre lui, c'est fondamentalement faire droit au concept amérindien d'altérité – concept qui est, lui-même, une variation du nôtre, évidemment...

III. Valeur « heuristique » de la « comparaison frontale »

Il ne faut donc pas se méprendre sur la nature même de l'opposition tranchée et outrancièrement symétrique entre *notre* multiculturalisme et *leur* multinaturalisme, au risque de passer entièrement à côté du geste tant théorique que politique de l'anthropologue brésilien. Comme nous l'avons vu, ce dernier revendique en effet ouvertement le caractère spéculatif d'une telle opposition (Viveiros de Castro 2014, 164). C'est que son intérêt réside principalement dans les transformations qu'elle est à même d'introduire dans le discours anthropologique lui-même, et non pas dans une « cartographie » précise des entités ainsi mises en contraste (Candea 2017, 89). Les pôles

²³ La dimension potentiellement problématique de ces références deleuziennes au regard de l'ambition « décoloniale » du travail de Viveiros de Castro est également soulevée par Holbraad et Pedersen (2017, 182). Pour la réponse (anticipée) de Viveiros de Castro à cet objection, voir (2009, 60-61).

²⁴ Voir également en ce sens : O. Bonilla, J.-C. Goddard et G. Sibertin-Blanc 2020.

« eux/elles » et « nous » ne renvoient pas « aux anthropologues et aux natifs en tant qu'exemples de leurs cultures respectives, mais plutôt aux positions disjointes [constrasting] mais mutuellement constitutives impliquées par l'activité même de la recherche anthropologique » (Holbraad et Pedersen 2017, 188).

Aussi suivons-nous Matei Candea quand il affirme que cette « comparaison frontale » revêt une valeur avant tout « heuristique » au sens défini par le philosophe des sciences William Wimsatt (Candea 2016, 185 et s.). Selon ce dernier, l'heuristique ne se réduit pas à quelque stratagème grossier visant à échapper aux critiques “sans coup férir”. Elle permet au contraire d'assumer le caractère toujours révisable et interconnecté de nos constructions théoriques, tout en reconnaissant leur profonde fécondité. Autrement dit encore, ces constructions, en tant qu'elles sont heuristiques, « sont susceptibles de se montrer utiles malgré et même grâce à leur point faible », constituant ainsi des « erreurs correctes » (Candea 2018, 186).

Pour Candea, si l'opposition tracée par Viveiros de Castro entre notre multiculturalisme et leur multinaturalisme pêche nécessairement par ses généralisations abusives en occultant toutes les questions relatives aux limites et aux contours des entités comparées, elle n'en demeure ainsi pas moins intrinsèquement intéressante en ce qu'elle remet directement en question la grille d'analyse de l'anthropologue (Candea 2017, 100). De sorte que

« la sur-généralisation de l'“Autre” et la tendance à prendre toujours les mêmes boucs émissaires comme caractéristiques du “Soi” ne sont rien d'autre que le risque inhérent à ce procédé anthropologique, sa “marque” distinctive. C'est pourquoi la critique qui objectera qu'il y a plus de complexité au sein de l'*hinterland*, ou que la description ethnographique est trop générale, ou encore que, à bien des égards, “eux” et “nous” se ressemblent beaucoup, sera perçue comme inintéressante, tatillonne, passant à côté de l'esprit de la pratique » (Candea 2018, 212).

Dans cette optique, il importe finalement assez peu de savoir qui est exactement représenté par ces deux termes (L'Occident en général ? Uniquement Les Espagnol·es du XVI^e siècle ? Tous les Amérindien·nes ? Seulement les populations des Grandes Antilles ?), pour autant que cette confrontation ébranle certaines convictions plus ou moins partagées entre l'anthropologue et son lectorat (Candea 2017, 99). Si l'Occident réfère avant tout à certains concepts et propositions théoriques qui seront considérés comme représentatifs de la pensée occidentale dans son ensemble (Candea 2018, 204), « leur position » – celle des Amérindien·nes – n'est au fond que la transformation, la mise en variation de ces mêmes concepts et propositions par la récalcitrance théorique qu'oppose le terrain ethnographique.

Conclusions

Pour Viveiros de Castro, s'il n'est sans doute pas possible pour l'anthropologue de parler de l'autre sans être enfermé d'une manière ou d'une autre dans sa grille conceptuelle d'origine, « une telle impossibilité ne signifie pas le silence », bien au contraire (Viveiros

de Castro 2008, 215). En effet, commentant le travail de sa collègue britannique Marilyn Strathern, il explique que « si, en parlant des Mélanésien, nous utilisons nécessairement des catégories qui sont les nôtres, il est nécessaire de procéder d'une manière telle que les Mélanésien nous aident à nous distancer de ces mêmes catégories » (Viveiros de Castro 2008, 215).

La différence entre l'approche postmoderne et l'approche ontologique proposée par Viveiros de Castro se situe précisément ici, dans cette possibilité même de faire advenir, pour nous, quelque chose de nouveau à partir de la rencontre avec l'altérité. Comme l'écrivent très justement Holbraad et Pedersen :

« alors qu'avec l'approche postmoderne, la réflexivité anthropologique prenait la forme d'une "déconstruction" – déboulonner (*debunking*) de façon critique les représentations positives en se référant à leurs conditions (sociales, culturelles, politiques, etc.) hégémoniques de production – avec l'approche ontologique, la réflexivité transforme l'énergie critique de la déconstruction en un agenda positif pour générer – construire – de nouvelles façons de penser » (Holbraad et Pedersen, 2017, 11-12).

L'anthropologie de Viveiros de Castro ne vise pas à changer de place (penser comme l'autre), mais bien à changer sur place (penser avec l'autre)²⁵. Il ne s'agit plus de savoir si l'on peut « être amérindien » (Viveiros de Castro, 2009, 47), mais plutôt de savoir si l'« on peut ne plus être européen » (2006, 51), c'est-à-dire devenir autre. Évidemment, en tant que traduction, cette pensée alternative n'existe pas en dehors de notre propre discours anthropologique²⁶. Et l'opposition frontale entre leur conception et à la nôtre n'a de sens qu'au regard de l'« économie interne » de ce même discours (Holbraad et Pedersen, 2017, 196), en ce qu'elle vise avant tout à déplacer, à transformer certains concepts et propositions théoriques « que les lecteur·trices et les auteur·trices reconnaissent comme partagés » (Candea 2017, 93). De sorte que si, d'une part, « notre position » n'est au fond posée par l'anthropologue que pour être immédiatement problématisée, mise en crise par le matériel ethnographique, d'autre part, « leur position » (ici, le perspectivisme amérindien) est avant tout la mise en variation de la nôtre, son devenir-autre à travers ce même matériel. Résultat : Le perspectivisme amérindien constitue comme un troisième terme. Ni notre pensée, ni la pensée objective ou actuelle de l'autre, mais bien la rencontre, la « double capture » – au sens deleuzo-guattarien – de celles-ci.

« Le perspectivisme ou le multinaturalisme, souligne Viveiros de Castro, en tant qu'objets re-synthétisées par le discours anthropologique (car les théories indigènes ne se présentent pas préemballées de façon si pratique si j'ose dire !), sont le résultat de la rencontre entre un certain devenir-deleuzien de l'ethnologie américaniste et un certain devenir-indien de la philosophie de Deleuze-Guattari – devenir-indien qui passe de manière décisive [...] précisément par le chapitre de *Mille plateaux* sur les devenirs. » (2009, 61)

²⁵ « On n'échange pas les places, car nul ne sort de la sienne, qui se *déplace* à la rencontre de l'autre » dirait Zourabichvili 1997, 10.

²⁶ Ce qui ne signifie pas évidemment que les populations amérindiennes ne pensent pas sans nous, mais bien que leur pensée ne nous est accessible que par la mise en variation de la nôtre, qu'à partir de la relation anthropologique qui se nouent entre "elles" et "nous".

Il nous faut toutefois reconnaître que cette conception du perspectivisme amérindien comme « exercice de fiction anthropologique » a fait l'objet d'un certain nombre de critiques, parfois acerbes. Bessire et Bond (2014), par exemple, lui reprochent de constituer un « futurisme spéculatif » qui occulterait les difficultés quotidiennes et bien concrètes des populations autochtones au profit de grands mouvements spéculatifs hors sol, et donc dépolitisant. Dans un texte particulièrement violent et polémique, l'anthropologue français P. Déléage assimile pour sa part son homologue brésilien à un auteur de science-fiction, lui reprochant d'avoir « mis dans la bouche des Amérindiens », une théorie qui serait « issue, dans les faits, des philosophies du Quartier latin » (Déléage 2020, 138 et 141)²⁷.

Il ne nous est pas possible de revenir en détail sur ces différentes critiques. Néanmoins, de façon générale, elles nous semblent manquer le geste fondamentalement politique de l'anthropologie de Viveiros de Castro²⁸. C'est que, pour ce dernier, la tâche principale de l'anthropologie n'est pas de dénoncer les méfaits du capitalisme extractiviste ou de défendre les droits des populations autochtones. Non pas que cela ne lui importe pas évidemment. Mais comme il le dit lui-même, « l'on n'a pas besoin de l'anthropologie pour rejoindre la lutte contre la domination politique et l'exploitation économique des peuples autochtones (*indigenous peoples*) à travers le monde » (Holbraad, Pedersen et Viveiros de Castro, 2014). Et d'ajouter : « Il devrait être suffisant d'être une personne passablement informée et raisonnablement décente »²⁹. Pour Viveiros de Castro, l'intérêt de l'anthropologie se situe ailleurs, à savoir dans l'imagination, à partir des "Autres", d'autres mondes possibles. En nous mettant en contact avec une « altérité culturelle radicale » (Viveiros de Castro 2017, 256 citant Hage 2012), elle nous permet de prendre conscience que nous pouvons devenir-autre – bien entendu "à notre manière" (Zourabichvili)³⁰ –, que d'autres possibilités insistent dans notre propre monde. Elle ouvre ainsi à la voie à d'autres façons de penser et d'exister, en dehors « de la Sainte-Trinité de l'homme moderne : l'Etat, le Marché, et la Raison » (Viveiros de Castro 2019b, 49). Autrement dit encore, avec l'anthropologie, il s'agit avant tout de

« cherch[er] un soutien et un espoir chez ces peuples qui, formant depuis toujours une alternative à nous, peuvent nous stimuler à créer des alternatives *pour nous*. Des alternatives autres que les leurs, bien sûr ; mais autres, surtout, que notre impression déprimante de manquer d'alternatives. "Du possible sinon j'étouffe" » (Viveiros de Castro 2019b, 38).

²⁷ Il y aurait pourtant d'autres choses à dire, à notre sens beaucoup plus intéressantes, sur le rapport entre le travail de Viveiros de Castro et la science-fiction, notamment au regard de la place que celle-ci occupe dans l'article magistral coécrit avec la philosophe Déborah Danowski à propos « des fins du monde » (Viveiros de Castro et Danowski 2014). Pour une critique du texte de P. Déléage, voir Bonilla, Goddard et Sibertin-Blanc 2020.

²⁸ Nous suivons largement ici les réflexions de Holbraad et Pedersen 2017, 195 et s.

²⁹ Dans un autre entretien, Viveiros de Castro donne une version similaire de cet argument : « De même que, comme le disait Bob Dylan dans une célèbre chanson, "on n'a pas besoin d'un présentateur météo pour savoir dans quelle direction souffle le vent", on n'a pas besoin d'anthropologues pour nous dire que la civilisation capitaliste née en Europe est à l'article de la mort, qu'elle entraîne la planète à la catastrophe, et avec elle un grand nombre d'espèces, dont la "nôtre". Les anthropologues nous aident seulement à focaliser notre regard ailleurs ("autrement") et nous *montrent* ce qu'il y a là, au-dehors – ils montrent qu'il existe, au-dehors, *un certain nombre d'autres mondes possibles* » (Viveiros de Castro et Holbraad 2016).

³⁰ Raison pour laquelle d'ailleurs les « extra-modernes » constituent bien plus des « exemples » que des « modèles » à imiter tels quels. Voir sur ce point : Viveiros de Castro, 2019a.

Voilà en quoi l'anthropologie est résolument politique pour Viveiros de Castro³¹. Non pas tant parce qu'elle dénoncerait l'« état du monde » actuel (Holbraad et Pedersen 2017, 196, 295) – « l'anthropologie n'a sur ce point ni privilège ni « excuse » (Holbraad, Pedersen et Viveiros de Castro, 2014) » – mais parce qu'elle permet d'envisager une « alternative » à celui-ci, relançant ainsi le « rêve politique classique de la gauche, à savoir qu'un autre monde est possible » (Viveiros de Castro et Danowski 2017, 113). Et comme le suggère Viveiros de Castro dans ses derniers textes (2019a ; 2024 ; avec Danowski 2014, 2017), face aux mutations et aux désastres écologiques menaçant l'habitabilité de la planète pour de nombreux humains et non humains, il serait bien déraisonnable de ne pas « penser avec » celles et ceux, qui après 1492 et la colonisation européenne, sont devenus, par la force des choses, des « spécialistes en fins du monde »³². Un peu de « futurisme spéculatif » ou de « science-fiction » amérindienne ne sera pas de trop pour réimaginer ce que veut dire, pour nous, « vivre sur une planète endommagée » (Viveiros de Castro 2019a, S299 citant Tsing et al. 2017).

Bibliographie

- Bessire L. et Bond D., « Ontological anthropology and the deferral of critique: Ontological anthropology and the deferral of critique », *American Ethnologist*, vol. 41, n° 3, 2014, p. 440–456.
- Bonilla O., Goddard J.-C. et Sibertin-Blanc G., « L'autre-mental de Pierre Déléage - Figure de l'anthropologue made in France en polygraphe réactionnaire », *Lundimatin [en ligne]*, <https://lundi.am/L-autre-mental-de-Pierre-Deleage>, 2020.
- Candea M., « De deux modalités de comparaison en anthropologie sociale », *L'Homme*, vol. 218, n° 2, 2016, p. 183-218.
- Candea M., « We Have Never Been Pluralist », dans Pierre Charbonnier, Gildas Salmon et Peter Skafish (éd.), *Comparative Metaphysics. Ontology after Anthropology*, London, Rowman and Littlefield international, 2017, p. 85–106.
- Chamois C., « Apprendre à parler à Dieu comme on apprend à goûter un vin... », *L'Homme*, vol. 243244, n° 3, 2022, p. 223-242.
- Comparative Metaphysics. Ontology after Anthropology*, London, Rowman and Littlefield international, 2017, p. 245–275.
- Danowski D. et Viveiros de Castro E., « L'Arrêt du monde », dans Émilie Hache (éd.), *De l'univers clos au monde infini*, Bellevaux, Dehors, 2014, p. 207-319.
- Danowski D. et Viveiros de Castro E., *The ends of the world*, Malden, MA, Polity, 2017.
- Déléage P., *L'autre-mental : figures de l'anthropologue en écrivain de science-fiction*, Paris, La Découverte, 2020.
- Deleuze G., *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.
- Deleuze G., *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.
- Deleuze G. et Guattari F., *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980.
- Deleuze G. et Guattari F., *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991.
- Deleuze G. et Parnet C., *Dialogues[1977]*, Paris, Flammarion, 2008.

³¹ Pour une analyse plus détaillée de la dimension politique du travail d'E. Viveiros de Castro, voir les travaux de J. Pallotta, notamment Pallotta 2024.

³² Viveiros de Castro et Danowski 2014, 323. En effet, comme il et elle le notent « Les Mayas, qui ont vécu plusieurs fins de mondes, nous montrent aujourd'hui comment il est possible de vivre après la fin du monde. Comment, somme toute, il est possible de défier l'État et le Marché, et de faire valoir le droit à l'autodétermination des peuples ».

- Descola, P., *Par delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
- Descola P., *La composition des mondes : entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion, 2014ba.
- Descola P., « Modes of being and forms of predication », *HAU : Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, n° 1, 2014b, p. 271-280.
- Dierickx G., « L'ennemi sous la langue – Perspectivisme amérindien et philosophie deleuzo-guattarienne du langage », *Phantasia [en ligne]*, 2021, <https://popups.uliege.be/0774-7136/index.php?id=1371>
- Hage G., « Critical anthropological thought and the radical political imaginary today », *Critique of Anthropology*, vol. 32, n° 3, septembre 2012, p. 285-308.
- Holbraad M. et Pedersen M. A., *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.
- Holbraad M., « The Contingency of Concepts. Transcendental Deduction and Ethnographic Expression in Anthropological Thinking », dans Pierre Charbonnier, Gildas Salmon et Peter Skafish (éd.), *Comparative Metaphysics. Ontology after Anthropology*, London, Rowman and Littlefield international, 2017, p. 133-158.
- Holbraad M., Pedersen M. A. et Viveiros de Castro E., « The Politics of Ontology: Anthropological Positions », *Society for Cultural Anthropology [en ligne]*, <https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions>, 2014.
- Honderich, Ted, ed. *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Latour B., « Des sujets récalcitrants », dans *Chroniques d'un amateur de sciences*, Paris, Presses des Mines, 2006, p. 187-189.
- Latour B., « Perspectivism: 'Type' or 'bomb'? », *Anthropology Today*, vol. 25, n° 2, 2009, p. 1-2.
- Levi-Strauss C., « Race et Histoire [1952] », dans *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p. 377-422.
- Maniglier P., « Anthropological Meditations: The Discourse on Comparative Method », dans Pierre Charbonnier, Gildas Salmon et Peter Skafish (éd.), *Comparative Metaphysics. Ontology after Anthropology*, London, Rowman and Littlefield international, 2017, p. 109-131.
- Maniglier P., « Dionysos anthropologue. À propos d'Eduardo Viveiros de Castro », *Les Temps Modernes*, vol. 692, n° 1, 2017, p. 136-155.
- Pallotta J., « De la contre-anthropologie comme lutte des peuples dans la théorie », *Les Temps qui restent [en ligne]*, Numéro 1, Printemps (avril-juin), 2024, <https://www.lestempsquirestent.org/en/numeros/numero-1/de-la-contre-anthropologie-comme-lutte-des-peuples-dans-la-theorie>
- Pignarre P., *Latour-Stengers, un double vol achevé*, Paris, La Découverte, 2023.
- Salmon G., « On Ontological Delegation. The Birth of Neoclassical Anthropology », dans Pierre Charbonnier, Gildas Salmon et Peter Skafish (éd.), *Comparative Metaphysics. Ontology after Anthropology*, London, Rowman and Littlefield international, 2017, p. 41-60.
- Stengers I., *Cosmopolitiques [1996]*, Paris, La Découverte, 2022.
- Tsing A. L., Bubandt N., Gan E. et Swanson H. A., *Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts and Monsters of the Anthropocene*, Minneapolis, U of Minnesota Press, 2017.
- Viveiros de Castro E. et Holbraad M., « Idées de la raison sauvage : Glass Bead en conversation avec Martin Holbraad et Eduardo Viveiros de Castro », *Glass Bead [en ligne]*,

- 0, 2016, <https://www.glass-bead.org/article/ideas-of-savage-reason-glass-bead-in-conversation-with-martin-holbraad-and-eduardo-viveiros-de-castro/?lang=frview>
- Viveiros de Castro E., *Araweté: os deuses canibais*, Rio de Janeiro, Zahar, 1986.
- Viveiros de Castro E., « Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio », *Mana*, vol. 2, 1996a, p. 115-144.
- Viveiros de Castro E., « Le meurtrier et son double chez les Araweté : Un exemple de fusion rituelle », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n° 14, 1996b, p. 77-104.
- Viveiros de Castro E., « O nativo relativo », *Mana*, vol. 8, n° 1, 2002, p. 113-148.
- Viveiros de Castro E., « Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation », *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 2, n° 1, 2004, p. 3-22.
- Viveiros de Castro E., « Une figure humaine peut cacher une affection-jaguar », *Multitudes*, no 24, n° 1, 2006, p. 41-52.
- Viveiros de Castro E., *Encontros (entrevistas)*, Rio de Janeiro, Azougue Editorial, 2008.
- Viveiros de Castro E., *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF, 2009.
- Viveiros de Castro E., *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosac Naify, 2012.
- Viveiros de Castro E., « Perspectivisme et multinaturalisme en Amérique indigène », *Journal des anthropologues*, n° 138-139, 2014, p. 161-181.
- Viveiros de Castro E., *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, Chicago, HAU, 2016.
- Viveiros de Castro E., « Metaphysics as Mythophysics: Or why I have always been an Anthropologist », dans Pierre Charbonnier, Gildas Salmon et Peter Skafish (éd.), *Comparative Metaphysics. Ontology after Anthropology*, London, Rowman and Littlefield international, 2017, p. 245-275.
- Viveiros de Castro E., « On Models and Examples: Engineers and Bricoleurs in the Anthropocene », *Current Anthropology*, vol. 60, n° S20, 1^{er} août 2019a, p. S296-S308.
- Viveiros de Castro E., *Politique des multiplicités : Pierre Clastres face à l'État*, Bellevaux, Dehors, 2019b.
- Viveiros de Castro E., « Devenir angélique ou humanité perspective : l'anthropologie chrétienne à l'épreuve des cosmologies animistes », *Les Temps qui restent [en ligne]*, Numéro 1, Printemps (avril-juin) 2024, <https://www.lestempsquirestent.org/fr/numeros/numero-1/devenir-angelique-ou-humanite-perspective-l-anthropologie-chretienne-a-l-epreuve-des-cosmologies-animistes>
- Wagner R., *The Invention of Culture [1975]*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981
- Zourabichvili F., « Qu'est-ce qu'un devenir pour Gilles Deleuze », <https://www.horlieu-editions.com/brochures/zourabichvili-qu-est-ce-qu-un-devenir-pour-gilles-deleuze.pdf>, 1997.