



Anne-Perrine Tranchant

L'ANTHROPOLOGIE
DE L'ANTHROPOCENTRISME À
L'ANTHROPOMORPHISME
LA QUESTION DE L'HUMANITÉ
CHEZ EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO

Dissertação de Mestrado em Filosofia, orientada pelo Doutor Luis Antonio Umbelino e co-orientada pelo Doutor Jean-Christophe Goddard, apresentada ao Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

2017



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Faculdade de Letras

L'ANTHROPOLOGIE,
DE L'ANTHROPOCENTRISME À
L'ANTHROPOMORPHISME

LA QUESTION DE L'HUMANITÉ
CHEZ EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO

Ficha Técnica:

Tipo de trabalho	Dissertação de Mestrado
Título	L'anthropologie, de l'anthropocentrisme à l'anthropomorphisme La question de l'humanité chez Eduardo Viveiros de Castro
Autora	Anne-Perrine Tranchant
Orientador	Luis Antonio Umbelino
Coorientador	Jean-Christophe Goddard
Júri	Presidente: Doutor Diogo Falcão Ferrer
Identificação do Curso	Vogais:
Área científica	1. Doutor Jean-Christophe Goddard
Especialidade/Ramo	2. Doutor Antonio Pedro Pita
Data da defesa	2º Ciclo em Filosofia
Classificação	Filosofia
	Filosofias francesa e alemã no Espaço Europeu
	30/10/2017
	19 valores



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Table des matières

Résumé	1
Abstract.....	2
Resumo	3
Introduction	4
Chapitre 1 : Le problème avec la question « Qu'est-ce que l'homme ? »	
Métaphysique anthropologique de la modernité coloniale	9
1.1. L'anthropocentrisme, un paradigme métaphysique	9
1.1.1. L'apparition de l'homme, une nouvelle architecture du savoir.....	10
1.1.2. La distinction de l'humain et du non-humain, une rupture ontologique.....	12
1.1.3. Que n'est pas l'homme ?	13
1.2. Anthropocentrisme et ethnocentrisme.....	15
1.2.1. L'inconstance de l'âme sauvage.....	16
1.2.2. L'ego conquiro.....	20
1.2.3. Anthropologie et colonialité.....	22
1.3. L'avènement des sciences humaines et de l'anthropologie	24
1.3.1. L'anthropologie, reine des sciences humaines ?.....	24
1.3.2. Le Grand Partage.....	26
1.3.3. Humanitas et anthropoi	28
Conclusion	31
Chapitre 2 : « Prendre la pensée indigène au sérieux » :	
Le tournant ontologique de l'anthropologie contemporaine chez Viveiros de Castro	34
2.1. Le tournant ontologique	34
2.1.1. Anthropologie révolutionnaire	34
2.1.2. La parole anthropologique est déjà une parole indigène.....	36
2.2. De l'étalon-science à la philosophie indigène	39
2.2.1. La science n'est pas l'horizon unique de la connaissance.....	39
2.2.2. Concept et équivoque	42
2.3. La connaissance indigène de la connaissance.....	45
2.3.1. Du multiculturalisme au multinaturalisme.....	45
2.3.2. « Ici, il faut savoir personnifier pour savoir ».....	46
Conclusion	48

Chapitre 3 : L'humanité-perspective

L'anthropomorphisme, horizon de conceptualisation d'une humanité relationnelle..... 51

3.1. Humanité et perspectivisme	51
3.1.1. Le perspectivisme amérindien.....	53
3.1.2. Le perspectivisme est un concept anthropologique.....	57
3.1.3. Le perspectivisme est une méthode anthropologique.....	59
3.2. Cosmopolitique.....	64
3.2.1. Mythe et perspectives mêlées.....	64
3.2.2. Chamanisme et perspectives croisées	67
3.2.3. « Si tout est humain tout est périlleux ».....	68
3.3. Altérité	71
3.3.1. Métaphysique de la prédation et figure de l'Ennemi	71
3.3.2. Le corps des affins.....	73
3.3.3. Le cogito cannibale	76
Conclusion	79

Conclusion : Anthropologie et philosophie 80

Bibliographie..... 83

Résumé

L'anthropologie, de l'anthropocentrisme à l'anthropomorphisme La question de l'humanité chez Eduardo Viveiros de Castro

L'anthropologie est une recherche moderne. Etymologiquement « savoir sur l'homme », elle est en effet le nom d'une discipline académique née à la fin du XVIIIe, mais aussi de tout l'horizon de connaissance qui lui donne son sens, qu'on peut résumer par cette question « Qu'est-ce que l'homme ? ». La centralité de cette interrogation est la source et la conséquence d'un Grand Partage entre les humains et les non-humains, constitutif du schème ontologique et épistémologique de la modernité, l'*anthropocentrisme*. La discipline anthropologique peut dans ce contexte être vue comme un angle particulier d'une anthropologie philosophique, celle qui associe la question de l'humain à celle de l'autre. Mais cette cohabitation est périlleuse : l'humanité des autres n'est jamais évidente, jamais satisfaisante, parce qu'en rencontrant d'autres avatars de cette humanité, on rencontre en même temps d'autres façons de la sémantiser. Penser l'humanité des autres ne semble pas pouvoir se résoudre en appliquant des critères distinctifs, mais par l'écoute de leur propre définition de ce que c'est que d'être humain. Il s'agit alors de se demander quelle est leur anthropologie, c'est-à-dire : qu'est-ce que l'anthropologie de leur point de vue ? L'unique façon de répondre de manière satisfaisante à la question "Qu'est-ce que l'homme?" devient la remise en cause de cette question et de la manière dont elle est posée. Nous proposerons dans ce travail d'envisager comment un certain renouveau contemporain de la pratique anthropologique, abordé à travers le travail sur le perspectivisme amérindien de l'anthropologue brésilien Eduardo Viveiros de Castro, renverse les catégories de la pensée anthropocentrique et permet un réinvestissement philosophique fécond de la grande thématique métaphysique de l'humanité.

Abstract

Anthropology, from anthropocentrism to anthropomorphism Eduardo Viveiros de Castro's way of addressing question of humanity

Anthropology is a modern concern. Stemming from the etymology “the knowledge of man”, it is the name of an academic discipline born in the late eighteenth century as well as the line of questioning that gives it its purpose, that one might resume by the question “What is man?”. The central importance of this question is both the source and the consequence of a Great Divide between humans and non-humans, responsible for the ontological and epistemological model so dear to modernity : anthropocentrism. Anthropology, as an academic and intellectual discipline, can be seen as a way of approaching a form of philosophical anthropology, that combines the question of man with that of alterity, of the Other. But this combination is not without risk : the humanity of the Other is never obvious, never satisfying, because as one encounters other embodiments of this humanity, one also encounters new ways of defining it. Understanding the humanity of other societies cannot be achieved through simply applying a given set of criteria, but seemingly by listening to what the Other calls “being human”. The question is thus what *their* anthropology might be, what anthropology is from *their* point of view. The only way to adequately answer the question “what is man” is consequently to rethink the way the question is asked. In this paper, we will explore how a recent renewal of the practice of anthropology, seen through the lens of the Brazilian anthropologist Eduardo Viveiros de Castro's work on amerindian perspectivism, challenges and overturns the categories used to think in an anthropocentric way in order to philosophically reopen the major metaphysical issue of humanity.

Resumo

A antropologia, do antropocentrismo ao antropomorfismo

A questão da humanidade em Eduardo Viveiros de Castro

A antropologia é uma pesquisa moderna. Etimologicamente “saber sobre o homem”, ela é o nome de uma disciplina acadêmica criada no fim do século XVIII, mas também o de todo o horizonte de pesquisa que dá a ela o seu sentido, que podemos resumir nesta questão “O que é o homem? ”. A centralidade desta interrogação é a fonte e a consequência de uma Grande Divisão entre os humanos et os não-humanos, constitutivo do esquema ontológico e epistemológico da modernidade, o *antropocentrismo*. A disciplina antropológica pode neste contexto ser lida como um caso particular de uma antropologia filosófica, aquela que associa a questão do humano àquela do outro. Mas essa coabitação é perigosa: a humanidade dos outros nunca é evidente, nunca satisfatória, pois ao encontrar outros avatares dessa humanidade, se encontra ao mesmo tempo outras maneiras de semantizá-la. Pensar a humanidade dos outros não parece poder se resolver através da aplicação de critérios distintivos, mas através da escuta das suas próprias definições do que é ser humano. Se trata então de se perguntar qual é antropologia deles, isto é, o que é a antropologia do ponto de vista do outro? A única forma de responder de forma satisfatória à questão “O que é o homem? ” torna-se então o questionamento da própria questão e da sua problematização. Nós iremos vislumbrar neste trabalho de qual maneira uma alternativa contemporânea à pratica antropológica, abordada através do trabalho sobre o perspectivismo ameríndio do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, reverte as categorias do pensar antropocêntrico e permite um reinvestimento filosófico fecundo da grande temática metafísica da humanidade.

Introduction

L'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert consacre au syntagme « *anthropologie* » deux courts articles. Le premier relève du domaine de la théologie. L'anthropologie y désigne la « *manière de s'exprimer, par laquelle les Ecrivains sacrés attribuent à Dieu des parties, des actions ou des affections qui ne conviennent qu'aux hommes, et cela pour s'accommoder et se proportionner à la faiblesse de notre intelligence* »¹. L'anthropologie est, à la fin du XVIIIe siècle, d'abord un style théologique à visée pédagogique, dont l'idée est rendue par le terme plus contemporain d'*anthropomorphisme* : l'usage de l'image de l'humain comme voie d'accès à autre chose que lui-même, ici le divin. Ce sens se double cependant d'un autre, qui place le terme dans le domaine de « *l'économie animale* ». Il s'agit d'une branche particulière de la médecine qui s'attache à étudier « *l'ordre, le mécanisme, l'ensemble des fonctions et des mouvements qui entretiennent la vie des animaux* »². Elle peut concerner tous les animaux, entre lesquels elle permet de distinguer des différences³, et parmi eux d'abord l'homme en ce qu'il est « *l'animal le plus parfait* »⁴. Dans ce champ, le terme « *anthropologie* » commence à permettre de nommer les « *traités de l'homme* ». Ce sens, tout en étant plus proche de l'acception contemporaine mais aussi de l'étymologie, d'ailleurs évoquée à ce point de l'article⁵, ne correspond lui non plus toujours pas vraiment à celui qu'on lui donne de nos jours, bien qu'il puisse se rapprocher de *l'anthropologie physique* tombée elle-même en désuétude.

Révélant l'origine jeune de l'institution de la discipline et de la précision du syntagme, ces premiers sens étonnants et balbutiants sont intéressants en ce qu'ils l'encadrent des deux conceptions de *l'anthropos* qui se mêlent et se combattent au cœur de la *science de l'homme*

1 Diderot, Denis et D'Alembert, Jean le Rond, *Encyclopédie*, 1:497

2 *Ibid*, 11:360

3 « *Les lois selon lesquelles ces fonctions s'opèrent, & les phénomènes qui en résultent ne sont pas exactement les mêmes dans tous les animaux ; ce défaut d'uniformité est une suite naturelle de l'extrême variété qui se trouve dans la structure, l'arrangement, le nombre, &c. des parties principales qui les composent ; ces différences sont principalement remarquables dans les insectes, les poissons, les reptiles, les bipèdes ou oiseaux, les quadrupèdes, l'homme, & dans quelques espèces ou individus de ces classes générales.* » *Ibid*, 11:360

4 « *Nous choisirons parmi les animaux l'espèce qui est censée la plus parfaite, & nous nous attacherons uniquement à l'homme qui dans cette espèce est sans contredit l'animal le plus parfait, le seul d'ailleurs qui soit du ressort immédiat de la Médecine.* » *Ibid*, 11:360

5 L'anthropologie comme discours (*logos*) sur l'homme (*anthropos*)

contemporaine. En effet, si les deux articles traitent d'une figure qui porte le même nom, ce concept d'homme auquel fait référence la racine grecque *anthropos* y a un statut bien différent. *L'anthropos* de l'économie animale est un *objet d'étude*. L'anthropologie y apparaît comme une connaissance à *propos de* l'homme. L'espèce humaine y forme le domaine circonscrit d'une science qui prend sens par rapport à cet objet. Envisagé comme une catégorie dans une perspective classificatoire, comme l'un des éléments du monde, l'homme peut en représenter une perfection, un aboutissement, mais ne se distingue pas par sa nature. Il est une chose parmi les autres, sur le même plan ontologique. Dans le domaine théologique, l'anthropologie désigne tout au contraire une connaissance qui procède *grâce à* l'homme. *L'anthropos* est ici en quelque sorte le nom d'une *méthode*. En effet l'humanité vaut comme ce par quoi l'on peut comprendre, l'on peut connaître parce que loin d'être un objet du monde parmi d'autres, elle constitue le point de référence d'intériorité à partir duquel se construit l'extériorité et l'objectité. Elle est ce qui peut être connue de manière première et spontanée, par les « *simples* » tout autant que par les « *savants* »⁶. Il s'agit d'une démarche de connaissance profondément différente, puisque ce qui est saisi de l'homme ici est sa dimension de sujet⁷. Ces deux sens s'articulent en fait comme deux versions opposées de la mise au centre de l'humain, de *l'anthropocentrisme* dont le XVIIIème siècle philosophique signe l'avènement : la figure de l'homme y fait office de finalité du savoir ou au contraire de point de départ de celui-ci. Ils montrent que, dans la diversité de ses acceptions, l'intérêt constant du terme *anthropologie* est qu'en accolant et en faisant jouer ensemble les deux concepts d'*humanité* et de *connaissance*, l'on pointe l'écart particulier au concept d'humanité : son double visage de sujet et d'objet. L'homme connaissant peut-il se confondre avec l'homme qui connaît ? A-t-il même rapport avec lui ? C'est cette question qui nous intéressera dans ce travail : Comment faire une véritable science de l'homme, c'est-à-dire une science d'un homme véritable, et non d'un concept tronqué de la complexité qui le définit ?⁸ Comment ne pas réduire l'extension caractéristiques du concept d'humanité dès lors que l'on se propose de l'étudier et d'en poser des caractéristiques et une définition ? Il nous semble qu'il y a en effet en l'humanité un concept qui transfigure la notion de connaissance.

6 Malebranche cité par le Littré : « *Comme l'écriture est faite pour les simples autant que pour les savants, elle est pleine d'anthropologies* »

7 Non pas de sujet parlant, les Écritures étant révélées, mais de sujet écoutant

8 Le sociologue français Bruno Latour qui a été une source d'inspiration conséquente pour ce travail propose la théorie désormais célèbre *selon* laquelle la constitution du savoir procède à la fois comme *purification* (distinction) et médiation, mais que seule la première est mise en avant par l'épistémologie traditionnelle. Dans cette optique, le travail que l'on produira sur la notion d'humanité cherchera en quelque sorte à déterminer comment *médiatiser* les dimensions contradictoire de l'humain, pour en faire un concept hybride.

Aujourd'hui l'anthropologie est une discipline instituée, fille de la philosophie, de la sociologie mais aussi de la colonisation, qui pose la question de *l'homme* en la confrontant à question de *l'autre*. Dans ce travail nous n'opéreront pas de distinction entre « *anthropologie* » et « *ethnologie* », bien que celle-ci existe chez certains chercheurs. Nous userons du terme « *anthropologie* » parce que son usage est désormais plus marqué, et qu'il est celui par lequel les penseurs sur lequel porte notre travail, et notamment l'anthropologue contemporain Eduardo Viveiros de Castro font référence à leur propre champ de recherche. Mais, au contraire du syntagme « *ethnologie* », il permet également de soulever cette tension, cette méthode particulière : Si l'humain est connaissable par son autre, qui constitue cet autre comme autre ? L'humanité de cet humain-ci est elle de la même nature que celle qu'elle cherche à déterminer et à circonscrire en élaborant sur lui une connaissance ? Le terme anthropologie a de plus l'avantage d'avoir un sens plus large que la discipline universitaire⁹. Il fait référence à l'anthropologie philosophique, et à la façon dont se pose la question de l'homme dans toute la tradition moderne. Tel que ceci est mis en avant par de nombreux chercheurs qui élaborent une histoire et une philosophie des sciences humaines, l'anthropologie a une place particulière, qui permet de thématiser les rapports entre la révolution philosophique et l'avènement des sciences humaines, et la manière dont l'une et les autres se nourrissent.

Nous proposerons d'explorer la fécondité d'une certaine relation entre philosophie et anthropologie en étudiant les implications philosophiques des thèses anthropologiques de l'un des grands chercheurs contemporains de la discipline, l'anthropologue brésilien contemporain Eduardo Viveiros de Castro, professeur au Museu Nacional de Rio de Janeiro. Le concept clé de sa pensée, le *perspectivisme amérindien* est en effet d'abord une révolution pour sa discipline, à la fois concept issu de la description ethnographique et nouvelle méthode anthropologique. Mais, au delà, il représente une ouverture possible vers une nouvelle métaphysique, et une nouvelle philosophie de l'altérité et de l'humanité qui dépasse et permet peut être de résoudre, par un *changement de perspective*, les questions et les dichotomies conceptuelles qui opposent traditionnellement ces deux objets.

⁹ Ainsi, si l'on prend la définition du Larousse par exemple l'anthropologie est « *l'étude de l'homme et des groupes humains* » mais aussi la « *théorie philosophique qui met l'homme au centre de ses préoccupations* ».

Nous proposerons un itinéraire en trois temps.

Dans un premier moment, l'on reviendra sur quelques caractéristiques de la conceptualisation moderne de la notion d'humain et de son rapport avec l'élaboration de l'anthropologie comme science humaine. Il s'agit d'identifier le cadre philosophique que dessine la prise d'importance à partir du XVIII^e siècle de la question « *Qu'est-ce que l'homme ?* », et que l'on nommera *l'anthropocentrisme*. L'amplitude de la question nous impose de n'en fournir qu'une approche brève et de limiter nos références aux travaux devenus canoniques de Michel Foucault sur la constitution de la figure de l'homme pour la modernité et les sciences sociales dans *Les mots et les choses*, étayées d'éclairages fournis par les précieuses recherches contemporaines de George Gusdorf sur les sciences humaines ou de Jean-Marie Schaeffer sur l'exception humaine, ainsi qu'à quelques autres penseurs travaillant spécialement sur cette question de l'anthropocentrisme. L'on proposera par ailleurs de s'arrêter sur la perspective politique d'émergence des sciences sociales et du concept moderne d'humanité grâce la pensée du philosophe argentin Enrique Dussel et une première incursion dans les travaux de Viveiros de Castro, afin de comprendre comment la question de *l'humain* se construit précisément dans la rencontre avec *l'autre* qui est la genèse de l'anthropologie. Cette exploration de la constitution de la question « *Qu'est-ce que l'homme ?* » et des ses implications dans la modernité et les sciences sociales nous conduira à penser la limite de cette notion comme la dualisation constante de la notion de d'homme entre le pôle du sujet connaissant et du sujet connu.

Afin de reconnecter ces deux figures de l'humain et de faire en quelques sorte une anthropologie qui touche à son but de parler de *l'homme*, il convient alors, comme on le verra dans une deuxième partie, de s'attacher à envisager *qui* parle dans l'anthropologie, et peut être à transformer ce sujet d'énonciation de la connaissance de l'homme. C'est cette démarche qui nous semble innover une partie des recherches de l'anthropologie contemporaine, dont les figures de proues sont Philippe Descola, Bruno Latour ou encore Viveiros de Castro, et qui s'institue peu à peu sous le nom de « *tournant ontologique* ». Se définir c'est aussi et d'abord définir ce que c'est que de définir, et ainsi le changement des sujet qui peuvent énoncer la connaissance entraîne un ébranlement du modèle de la connaissance elle-même. Elle ne peut plus se penser uniquement dans un rapport à la science, cette conception étant celle d'un

nombre circonscrit des hommes seulement, ceux qui appartiennent à la modernité. La question anthropologique principale n'est donc plus être celle d'une définition et d'une distinction de l'humanité selon les critères et méthodes de la connaissance occidentale, mais celle de l'élaboration d'un concept indigène du concept d'humain. Comment d'autres humains font-ils leur propre anthropologie ? Qu'est-ce qu'une anthropologie pour ces autres ?

L'on proposera ainsi enfin d'explorer à la lumière de cette mise en problématique, le concept (et le concept de concept) de perspectivisme amérindien comme une proposition de penser en acte, d'habiter la diversification anthropologique des sujets définissants. Cette notion est au cœur du travail de l'anthropologue brésilien Eduardo Viveiros de Castro. Il nous permet d'entrevoir le dépassement d'un cadre *anthropocentrique* qui tarit la figure de l'homme en pensant l'anthropologie comme un *anthropomorphisme* qui rappelle celui de son sens théologique originel.

Chapitre 1

Le problème avec la question « Qu'est-ce que l'homme ? »

Métaphysique anthropologique de la modernité coloniale

« *Qu'est-ce que l'homme pour que tu te souviennes de lui ?* »

Psaume 8

1.1. L'anthropocentrisme, un paradigme métaphysique

« *Si la clef de voûte de toute intelligibilité, au Moyen Age, est la pensée de Dieu, on peut dire que le XVIIIe siècle, à peu près unanime, lui substitue la pensée de l'homme.* »¹⁰. C'est par cette formulation que George Gusdorf, dans le travail historiographique qu'il consacre à l'avènement des sciences humaines, introduit son chapitre consacré à la naissance de l'anthropologie moderne. Elle présuppose un événement philosophique qui fait advenir sa raison, sa méthode et son cadre d'existence. La rupture que constitue la Modernité peut être définie comme le passage d'un théocentrisme à un anthropocentrisme¹¹. Révolution du regard qui s'épanouit de la Renaissance aux Lumières, et qui concerne aussi bien les arts que les sciences, il s'incarne en philosophie par un déplacement des intérêts et des questions canoniques, ainsi que de la manière de formuler cette question. On peut y voir le paradigme dans le célèbre extrait de la *Logique* de Kant, qui distinguant les quatre plus grandes préoccupations de la philosophie « *Que puis-je savoir ?* » « *Que dois-je faire ?* » « *Que m'est-il permis d'espérer ?* », les subsume à un ultime : « *Qu'est-ce que l'homme ?* »¹². L'horizon de

¹⁰ Gusdorf, Georges, *Introduction aux sciences humaines*, p.227.

¹¹ L'on a peut être plus fréquemment tendance à appeler cette révolution « humanisme ». Les deux termes ne sont certes pas synonymes et l'on peut sémantiser de bien des façons leur distinction. Pour nous le terme d'anthropocentrisme permet de nommer un aspect particulier de l'humanisme, qui est la place qu'il réserve à l'humain. Sans être directement un terme critique, il est une accroche commune pour la critique de l'humanisme. Sur cette distinction, de manière assez parallèle on peut noter que le chercheur Richie Nimmo dans un article auquel nous nous référerons « *The making of the human* » voit dans le terme « *humanisme* » le nom que l'anthropocentrisme se donne lorsqu'il se rapporte à lui-même.

¹² « *Mais au fond on pourrait tout ramener à l'anthropologie puisque les trois premières questions se rapportent à la dernière* » Kant, Immanuel, *Logique*, p.26.

la philosophie devient à cet instant l'anthropologie. Pour le dire avec les mots de Michel Foucault, Kant fonde alors, ou du moins découvre ce champ de l'anthropologie qui « *recouvre le domaine de ce qui était traditionnellement la philosophie* »¹³. La connaissance du monde devient la connaissance de l'homme¹⁴ : la question « *Qu'est-ce que l'homme ?* » constitue à la fois une direction et une méthode qui caractérise la façon moderne de philosopher. La Modernité philosophique est un espace épistémique où les connaissances produites se rassemblent et prennent signification autour d'une figure décisive, l'homme.

1.1.1. L'apparition de l'homme, une nouvelle architecture du savoir

Plus qu'une soudaine lumière sur une figure qui aurait toujours existé mais serait restée discrète jusque là, il semble plus juste de lire cette révolution anthropocentrique comme la création de cette figure de l'homme. C'est en tout cas l'interprétation que propose Michel Foucault dans *Les Mots et les choses* : l'homme est une figure qui advient avec la modernité. Ou pour le dire autrement, la modernité consiste précisément en cette *apparition de l'homme*, comme le nom d'un pli particulier entre des concepts (travail, langage, désir) et des questions (fini / infini) : « *La fin de la métaphysique n'est que la face négative d'un événement beaucoup plus complexe qui s'est produit dans la pensée occidentale. Cet événement c'est l'apparition de l'homme* »¹⁵. Il est cependant difficile de percevoir la jeunesse de cette figure née il y a deux cent ans à peine¹⁶ à cause de la nécessité et de centralité de son rôle dans la constitution du savoir moderne. Il n'est en effet pas uniquement le sujet principal de questionnement de la philosophie, mais à la fois l'effet et la condition du certain ordre que constitue la modernité.

La lecture de Foucault a connu une grande fortune théorique¹⁷. Elle est cependant contestable par l'argument historique qu'il est faux de dire que le concept d'humanité est un

13 Foucault, Michel, et Badiou, Alain, « Philosophie et Psychologie », Entretien de 1965.

14 « *Weltenkenntniss ist Menschenkenntniss* » Kant, Immanuel, *Logique*, p.26

15 Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, p.252.

16 « *Avant la fin du XVIIIe siècle, l'homme n'existait pas (...) C'est une toute récente créature que la démiurgie du savoir a fabriquée de ses mains, il y a moins de deux cents ans: mais il a si vite vieilli, qu'on a imaginé facilement qu'il avait attendu dans l'ombre pendant des millénaires le moment d'illumination où il serait enfin connu* » Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, p.244.

17 « *C'est devenu presque une banalité depuis Les mots et les choses de dire que la naissance d'un concept de l'homme et des sciences qui en explorent les positivités sont des éléments tardifs dans la culture européenne et probablement inédits dans l'histoire de l'humanité* » Descola, Philippe, *Par delà Nature et Culture*, p.135.

concept propre à l'ère moderne. De l'homme de Platon « *bipède sans plumes* » moqué par Diogène aux multiples *Traité de nature humaine* du XVIIe, les investigations quant à l'humanité sont pléthores dans l'histoire de la philosophie avant cette période. Cette objection avancée par exemple par Alain Badiou dans l'entretien sus-mentionné, permet de saisir avec plus de finesse l'enjeu de la question. La réponse de Foucault consiste à concéder que la réflexion sur l'homme était en effet existante, mais alors secondaire, constituant une étape dans une réflexion qui la dépassait¹⁸. Ainsi, ce n'est pas l'apparition, l'exclusivité de l'occurrence de la question « *Qu'est-ce que l'homme ?* » qui caractérise l'ère moderne, mais le déplacement de cette question vers la position de clé de voute de l'architecture du savoir : *l'anthropocentrisme*.

Ainsi rien de problématique avec le fait que les discours modernes apportent à la question « *Qu'est-ce que l'homme* » des réponses si nombreuses qu'il serait vain de dégager une ligne commune permettant de fournir une définition de l'humanité caractéristique de la modernité. Ce qui caractérise le paradigme anthropocentrique moderne, c'est la manière dont ce questionnement unit la diversité des traditions philosophiques, leur donne un horizon de recherche commun. La caractéristique de la modernité n'est pas un *certain discours sur l'homme*, c'est la place de cette question comme grille interprétative du monde, comme opératrice d'une certaine mise en ordre de celui-ci autour de l'homme comme point focal : « *Tout discours moderne peut être entendu comme discours sur l'humanité, en sorte qu'être moderne consiste à avoir un point de vue anthropocentré sur l'univers* » déclare ainsi le sociologue de l'environnement Richie Nimmo dans un article consacré à la construction de cette figure de l'homme dans les sciences sociales¹⁹. Le tournant moderne ne repose pas sur l'élaboration d'un concept mais sur une certaine ordonnance des questionnements autour d'un pôle. Telle la révolution artistique survenue deux siècles plus tôt en peinture²⁰, et dont elle n'est peut être qu'une autre facette, la révolution philosophique consiste en la construction d'une nouvelle *perspective* dont le point de fuite est la figure de l'humain.

18 « *L'homme ne suscitait de questions que par rapport à cette philosophie de l'infini, c'est-à-dire qu'on se demandait à quelles conditions et comment il pouvait se faire que des êtres finis puissent, d'une part, avoir une connaissance vraie, c'est-à-dire une connaissance de l'infini, et pourtant êtres renvoyés perpétuellement à leur finitude de fait par des choses comme l'erreur, comme le rêve, comme l'imagination, etc. Dans cette mesure là, la question « Qu'est-ce que l'homme ? » n'était pas, je crois, la question fondamentale de la philosophie* » Foucault, Michel, « Philosophie et psychologie ».

19 « *In this sense all modern discourses can be understood as discourses of humanity, so that to be modern is to have a human-centred view of the universe* ». Nimmo, Richie, « The making of human », p.60.

20 Analysée par Erwin Panofski dans son essai *La perspective comme forme symbolique*.

1.1.2. La distinction de l'humain et du non-humain, une rupture ontologique

Si elle est une rupture épistémique, un déplacement du regard, un nouvel ordre, l'apparition de l'homme implique une opération préalable de distinction. La figure de l'humanité, en changeant de *place*, change aussi de *nature*. La modernité est un changement de perspective épistémique qui conduit à un schisme ontologique : la séparation de l'homme du monde dont la place privilégiée fait qu'il ne peut plus en être composante parmi d'autres, mais en devient le contre-point. L'apparition de l'homme en ce sens est un bouleversement métaphysique puisqu'elle conduit à la constitution d'une nouvelle région de l'être. Le mouvement est double cependant, puisque l'on peut dire aussi que l'anthropocentrisme repose sur l'élaboration d'une distinction stricte entre humains et non-humains : que c'est cette rupture ontologique qui permet le bouleversement épistémique. « *La division entre les humains et les non-humains est la condition d'existence de la modernité comme une forme d'ordre, et elle est indispensable à sa cohérence et à son autorité ; c'est la fissure à partir de laquelle la modernité renaît perpétuellement* » analyse Richie Nimmo²¹. Il souligne que cette division entre humain et non-humain n'est pas une évidence mais un processus, un « *grand travail* » toujours répété, dont l'enjeu est précisément de faire passer cette opération pour allant d'elle-même. Il rejoint ici l'analyse du sociologue français Bruno Latour qui appelle cette opération une entreprise de « *purification* »²², et y voit le processus d'élaboration du savoir caractéristique de la « *Constitution* » de la modernité philosophique²³. C'est précisément la question « Qu'est-ce que l'homme ? » en tant qu'elle est une question qui appelle la distinction, le traçage de frontière, qui est l'opérateur de ce travail intellectuel. La division entre humain et non-humain forme les fondations toujours consolidées de l'architecture du savoir moderne, en même temps qu'elle en est le fruit, dans un double mouvement de l'être à la connaissance caractéristique de la Modernité.

21 « *The division between humans and non-humans is a condition of existence of modernity as a form of order, and indispensable to its continued coherence and authority; it is the fissure from which modernity is perpetually reborn.* » Richie Nimmo, « The making of human », p.62

22 Latour, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes*, p.21. Terme en usage également chez Philippe Descola.

23 Processus assumé par cette modernité, revendiqué par elle, mais qui se double de son envers, une « *médiation* » qui entretient les hybrides en mélangeant les domaines de l'humain et du non-humain. Cependant contrairement à la *purification*, la *médiation* n'est jamais conceptualisée ou revendiquée. L'analyse de ces deux processus est l'objet de son livre *Nous n'avons jamais été modernes*.

1.1.3. Que n'est pas l'homme ?

Ce statut moderne épistémique et ontologique particulier de l'humanité caractérisé par une incommensurabilité et une centralité, l' « *exception humaine* » selon l'expression consacrée par Jean-Marie Schaeffer, modifie tout ce qui forme sa périphérie. D'abord, comme tout concept philosophique, l'humanité prend sens par rapport à ses autres, par contraste et distinction avec ce qui n'est pas lui. Boria Sax dans un article où il dresse sur archéologie du concept d'humanité²⁴, tente de faire l'inventaire de ses opposés pertinents successifs. Selon lui, l'humanité prend d'abord sens en contraste avec la *divinité*²⁵, avant d'être pensée, à partir de l'Antiquité tardive, en distinction (et pas nécessairement en opposition) avec les *animaux*, ou avec d'autres créatures proches et lointaines²⁶. Progressivement, depuis la Renaissance, le repoussoir le plus pertinent de l'humanité devient la *Nature*. L'humanité devient ici synonyme de *Civilisation* ou de *Culture*, parce que le concept prend en compte dans une même sphère ontologique les objets techniques et animaux domestiques. La division humain et non-humain trouve ainsi sa forme canonique moderne dans le dualisme Nature/Culture. Ce dualisme particulier, la naissance des concepts de Nature et Culture comme aires ontologiques opposées, change le sens et la portée de cette distinction entre l'humanité et son autre, pour l'élever à ce que nombre d'anthropologues contemporains nomment le « *Grand Partage* »²⁷. On peut en fait lire le jeune concept de Nature lui-même comme le produit du changement de statut et de nature de cette distinction entre l'humain et le non-humain. Il ne constitue pas tant une nouvelle figure qui s'oppose à l'humanité, qu'il permet de créer une absoluité de la distinction, en la sanctifiant dans l'opposition de deux unités (« la » nature contre « les » animaux et « les » divinités, et « la » culture ou « l'humanité contre « les » hommes) qui deviennent dès lors incommensurables. Neil Everden dans *The social creation of nature* parle de ce moment comme du passage d'une distinction géographique à une distinction

24 Sax, Boria, « The concept of human ».

25 Ainsi les mots qui servent à désigner l'homme dans les langues d'origines indo-européennes, de l'hébreu *adama* jusqu'au grec *anthropos* renvoient à la terre, et les mythes insistent sur la vulnérabilité. Rien qui ne permette d'élaborer une ligne claire de séparation d'avec le reste des *terriens*, tels les animaux, d'autant plus que les récits et les mythes sont peuplés de transformations incessantes.

26 Tel la figure de *l'homme différent*, semblable mais dont une seule caractéristique monstrueuse distingue (sirènes, yétis, etc.) analysée par Lucian Boia in *Entre l'ange et la bête : le mythe de l'homme différent*.

27 L'on reviendra un peu plus loin sur ce point, en tant qu'il fournit l'acte de naissance de l'anthropologie.

philosophique²⁸.

Il est alors particulièrement intéressant de renverser la question, et de ce demander : « *Que n'est pas l'homme ?* », c'est-à-dire de s'interroger sur la constitution du non-humain corrélative et nécessaire à celle de l'humain. A cette interrogation invite pas exemple le sociologue français Bruno Latour, relevant encore une fois que la focalisation sur l'homme, quand bien même, il s'agit d'une méta-focalisation problématisée telle ce que l'on se propose d'effectuer jusqu'ici par exemple, est caractéristique d'une démarche moderne : « *On définit souvent la modernité par l'humanisme, soit pour saluer la naissance de l'homme, soit pour annoncer sa mort. Mais cette habitude même est moderne, parce qu'elle est asymétrique. Elle oublie la naissance conjointe de la non-humanité, celle des choses, ou des objets, ou des bêtes, et celle, non moins étrange, d'un Dieu barré, hors jeu* »²⁹. Que dit de l'homme son autre ? Comment la question de l'humanité se pose-t-il à partir de cet autre ? C'est l'une des entrées qu'on se proposera de poursuivre dans ce « *grand problème* » de l'anthropocentrisme qu'il ne s'agit pas de « *dénoncé ou éliminé* » mais « *d'embrasser* » comme le suggère Rob Boddice dans l'introduction du recueil qu'il y consacre³⁰.

28 Everden, Neil, *The social creation of nature*, 1992.

29 Latour, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes*, p.23.

30 « *Anthropocentrism is not the great evil to be denounced and eliminated, but the great problem to be embraced and directed* » Boddice, Rob, « *The end of anthropocentrism* », p.12.

1.2. Anthropocentrisme et ethnocentrisme

Cet envers de la question « *Qu'est-ce que l'homme ?* » nous invite à penser comment l'ambition de partage entre l'humain et le non-humain conduit à la sanctification d'un partage entre Nous et les Autres, et à poser la question des marges problématiques de l'humanité. L'anthropologue français Claude Lévi-Strauss relève le danger de cette attitude philosophique dans les termes suivants, dans une critique d'inspiration rousseauiste qu'il adresse aux « *tares d'un humanisme décidément incapable de fonder chez l'homme l'exercice de la vertu* »³¹ :

*« N'est-ce-pas le mythe de la dignité exclusive de la nature humaine qui a fait essayer à la nature elle-même une première mutilation, dont devrait inévitablement s'ensuivre d'autres mutilations ? On a commencé par couper l'homme de la nature, et par le constituer en règne souverain ; on a cru ainsi effacer son caractère le plus irrécusable, à savoir qu'il est d'abord un être vivant. Et en restant aveugle à cette propriété commune, on a donné champ libre à tous les abus. Jamais mieux qu'au terme des quatre derniers siècles de son histoire l'homme occidental ne put-il comprendre qu'en s'arrogeant le droit de séparer radicalement l'humanité de l'animalité, en accordant à l'une tout ce qu'il refusait à l'autre, il ouvrait un cercle maudit, et que la même frontière, constamment reculée, servirait à écarter des hommes d'autres hommes, et à revendiquer au profit de minorités toujours plus restreintes le privilège d'un humanisme corrompu aussitôt né pour avoir emprunté à l'amour-propre son principe et sa notion. »*³²

Cette critique pointe la rigidité des frontières entre les pôles de l'humain et du non-humain (ici pensé comme « animalité ») comme le problème *moral* que pose la définition anthropocentriste de l'humanité. L'obsession à distinguer strictement l'humain du monde jusqu'à les rendre incommensurables, à construire une exception humaine qui constitue toujours en même temps un privilège ontologique (une « *dignité exclusive* ») est dangereuse parce qu'elle fonde la démarche philosophique comme un doute constant quant à l'appartenance à l'humanité. Mais le sujet qui doute et celui de l'humanité dont

31 Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale deux*, p.53

32 *Ibid*, p.53

on doute est-il le même ? Et est-il variable ou correspond-t-il à un schéma strict et toujours répété ? Les enjeux de cette attitude dubitative nous imposent de revenir sur le contexte d'émergence politique d'un tel intérêt pour cette question « *Qu'est-ce que l'homme ?* » et sa corollaire « *Que n'est pas l'homme ?* ». Cette recherche de critères d'humanité est en effet indissociable de l'événement de la rencontre de l'Amérique et du cadre colonial qui crée un nouveau visage du monde et de nouvelles préoccupations intellectuelles pour l'Occident à partir du XVI^e siècle. On proposera ici d'étudier un exemple de la difficulté à reconnaître l'humanité d'autrui, et de la pente qui lie anthropocentrisme et ethnocentrisme – c'est-à-dire qui autorise l'ethnocentrisme à travers le cadre de l'anthropocentrisme et qui dans un double mouvement fonde l'anthropocentrisme sur un ethnocentrisme – à travers le thème de l'attribut de *constance* comme caractéristique constitutive de l'humanité. Cette détermination cachée et spécifique constitue la notion moderne d'humanité comme un *universel particulier* à partir de la constitution d'une marge d'altérité coloniale, et permet de montrer que le domaine du non-humain possède un statut complexe, la nécessité de distinction créant paradoxalement le territoire interlope des *hybrides* : les sous-hommes.

1.2.1. L'inconstance de l'âme sauvage

Afin de cerner l'aspect problématique de cette conceptualisation occidentale de l'humanité, nous proposons une première incursion dans la pensée de l'anthropologue brésilien Eduardo Viveiros de Castro à travers une lecture de l'étude de la rencontre des indiens Tupinamba et des missionnaires au XVI^e qu'il réalise son l'article intitulé « *Le marbre et la myrte : à propos de l'inconstance de l'âme sauvage* »³³. Il y analyse les interprétations jésuites des difficultés que ceux-ci rencontrent dans la conversion des amérindiens Tupinamba. Contrairement aux hostilités déclarées rencontrées face à leur prosélytisme dans l'Ancien Monde, ils ne font pas ici face à de vives résistances. Tout au contraire, les jésuites sont charmés de rencontrer chez les indiens une grande curiosité pour leur enseignement, et une aptitude à la souplesse et au changement, une docilité que présentait et dont s'enthousiasmait Colon dès la première rencontre avec ces populations³⁴. Mais cette souplesse possède cette

³³ Viveiros de Castro, Eduardo « *O mármore e a murta : sobre a inconstância da alma selvagem* ».

³⁴ « *Ils se convertiront au christianisme, et ils sont déjà tout disposés à l'obéissance et aux service de Leur Altesses et de tout le royaume de Castille* » Colomb, Christophe « Lettre à Satangel ».

contrepartie que les indiens semblent « oublier » très rapidement leur conversion, et retourner à leurs anciens rites, ce qui donne naissance à des coexistences monstrueuses, insensées, des syncrétismes, des barbarismes... Il y a une « *bulimie idéologique* »³⁵ des amérindiens qui font comme engloutir le message sacré sur Dieu, sur l'âme, sur le monde, mais ensuite « *vomissent leurs anciennes coutumes* »³⁶. En somme, le travail de conversion a beau être aisé, il est tel la tâche de Sisyphe : jamais acquis, jamais stable, toujours à recommencer.

Viveiros de Castro analyse une métaphore mobilisée par le jésuite portugais Antonio Vieira afin de décrire cet état des amérindiens. C'est celle du marbre et de la myrte qui donne son nom à l'article :

« La statue de marbre coûte beaucoup à faire, à cause de la dureté et de la résistance de la matière. Mais une fois faite, il n'est pas nécessaire d'y mettre encore la main, elle conserve et garde toujours la même figure; la statue de myrte est plus facile à former, à cause de la facilité avec laquelle se courbent les branches; mais pour qu'elle garde sa forme, il est nécessaire de toujours la corriger et la travailler. Si le jardinier la néglige, après quatre jours une branche pousse qui lui traverse les yeux; puis une autre qui lui déforme les oreilles; puis deux autres qui de cinq doigts lui en font sept; et ce qui peu de temps auparavant était un homme n'est déjà plus qu'une verte confusion de myrtes. (...) (Les Indiens du Brésil) acceptent tout ce qu'on leur enseigne, avec beaucoup de docilité et de facilité, sans argumenter, sans répliquer, sans douter, sans résister; mais ce sont des statues de myrte et, quand la main et les ciseaux du jardinier les quittent, elles perdent aussitôt leur nouvelle figure et retournent à leur sauvagerie ancienne et naturelle, elles redeviennent la forêt qu'elles étaient auparavant »³⁷

Le marbre est dur à travailler mais il reste tel quel pour un temps long, il est constant, fiable ; au contraire la myrte est une matière facile, rapide à informer, mais elle s'émousse vite, et elle a besoin d'être constamment retravaillée, disciplinée. Associer la myrte aux

35 « *a bulimia ideológica dos índios* » Viveiros de Castro, Eduardo « O mármore e a murta », p.190.

36 Jose de Anchieta cité par Eduardo Viveiros de Castro in « O mármore e a murta », p.190.

Cette métaphore culinaire est intéressante dans son parallèle avec le cannibalisme qui frappe les missionnaires et caractérise les indiens dans l'imaginaire colonial collectif, inspirant un effroi teinté de curiosité.

37 Antonio Vieira cité par Eduardo Viveiros de Castro in « O mármore e a murta », p.183.

Indiens, c'est les caractériser d'abord par leur évanescence, leur absence de fiabilité, en faire une matière volubile et déconcertante. Cette image permet de thématiser de manière puissante le thème jésuite classique de « *l'inconstance de l'âme sauvage* »³⁸. Ce rapport à l'indien est d'un grand intérêt colonial, puisqu'il pose avant la conversion une opération préalable de civilisation, caractérisé par un mouvement de « *réunion, fixation, assujétion, éducation* ». Il s'agit d'un processus long, qui crée une plage de temps favorable au développement d'intérêts économique. Mais surtout, ce qui caractérise la situation créée par la qualification des indiens comme de « *myrte* », c'est que cette conversion ne peut constituer une étape préalable à une indépendance. En effet, si les indiens ne doivent être constamment re-discipliner, si le colon n'est pas un sculpteur mais un jardinier, la relation d' « *humanisation* » qu'est la conversion est instituée dans un temps sans bornes, l'humanité ne pouvant être qu'effleurée, et quand bien même elle semble acquise toujours vouée à être perdue. Ainsi « *la conversion dépendait d'une anthropologie capable d'identifier l' « humana impedimenta » des indiens* »³⁹.

L'événement de la rencontre coloniale fait de la question de l'humanité une question cruciale, sur un plan philosophique, mais aussi légal et politique. La reconnaissance par le pape Paul III en 1537 de l'âme des indiens, la controverses de Valladolid, qui vise à statuer sur la possibilité ou l'impossibilité de conversion de ces peuples, et qui tranche en faveur de la reconnaissance d'une humanité limitée puisque primitive (un stade antérieur de l'humain en quelque sorte), les début du jus gentium avec Vitorial⁴⁰, consistent en de grand événements

38 Ce thème de *l'inconstance* est d'autant plus intéressant, que, le souligne Viveiros de Castro, on le retrouve jusque dans l'anthropologie contemporaine et les relations affectives que anthropologues avec les populations dont ils fournissent des études de terrain. Cette fortune équivoque du thème de l'inconstance de l'âme sauvage est évoquée dans l'article (« *je pense que cette énigme continue à incommoder nos anthropologues* » « *penso que esse enigma continua a nos incomodar a nos antropologos* » p.191). Mais l'on pourra faire référence également à des considérations que l'on retrouve dans introduction à sa propre thèse d'anthropologie sur les indiens Arawetés, *From the Enemy's point of view* : il y note que l'anthropologie américaniste privilégie certains peuples (par exemple les Gê, terrain de référence de Claude Lévi-Strauss) car d'autres, comme les Tupi-Guarani, sont déroutants, non satisfaisants quant aux cadres de normes, de règles importants pour la discipline : « *Il était impossible de savoir si l'impression de superficialité que laissaient ces travaux était due aux perspectives théoriques de l'auteur ou à la situation des gens étudiés – ou si, après tout, les Tupi-Guarani n'étaient pas particulièrement « intéressants* » » (« *It was impossible to know whether the impression of superficiality that these works left was due to the author's theoretical perspectives or to the situation of the peoples studied – or if, after all, the Tupi-Guarani were not especially « interresting* » » Viveiros de Castro, Eduardo, *From the Ennemy's point of view*, p.3) Fournissant des objets d'études en quelque sorte manquant de stabilité ou de lisibilité, s'ajustant mal aux canons de la discipline, ceux-ci sont laissés de côté, ou uniquement abordés sous le jour de concept tels que celui de « *fluidité* ». Dès lors l'anthropologie ne peut se cantonner à être que « *l'inventaire des absences* » (*From the Ennemy's point of view*, p.11).

39 De ce qui empêchait l'humanité des indiens. Il s'agit d'un terme emprunté au jésuite Antonio Pagden. Viveiros de Castro, Eduardo, « *O marmore e a murta* », p.190.

40 La figure et les thèses de Franscisco de Vitoria et son rapport à l'humanité des indiens est étudiées par Walter

philosophiques qui innervent la définition contemporaine de l'humanité. La rencontre des jésuites et des indiens Tupinamba, que l'on peut voir comme l'un des supports empiriques d'élaboration de la délibération sur ces questions nous permet de mettre au jour le paradoxe de ce concept naissant d'humanité. Elle est reconnue de fait, et cette reconnaissance est à la fois la condition et la motivation du rapport de conversion qui caractérise ce premier rapport colonial. Mais elle est toujours envisagée sous le prisme d'un défaut, d'un manque à être⁴¹. Ce qui innerve le rapport des jésuites aux indiens, c'est une exigence adressée constamment aux indiens de performance des attributs d'une humanité qui leur pourtant attribuée d'emblée. Or ce sont les jésuites qui ont le pouvoir de découvrir ou de déterminer ces attributs, et la conversion qui leur en donne les uniques moyens. L'humanité reconnue des amérindiens est une humanité en puissance que seule l'humanisation par les Européens peut permettre d'actualiser. En même temps cette possibilité d'actualisation d'une pleine humanité est elle-même niée puisque condamnée à une instabilité caractéristique de l'essence indienne. Le thème de l'inconstance indienne désigne une *inconsistance de leur humanité*, toujours sur le point d'être perdue. L'humanité des indiens se trouve donc dans un espace conceptuel interlope qui est le lieu du rapport colonial. L'horizon d'humanité des indiens est situé dans une conversion qui est elle-même précisément une tentative de stabiliser l'être, de le pérenniser (voir de l'éterniser). Ce qui est accordé est ainsi en fait toujours à conquérir. L'humanité en puissance des indien ne peut s'actualiser qu' à condition qu'ils deviennent européens, ce dont la possibilité est en même temps refusée au nom d'une *nature* différente ou plutôt *instable* dans ses rapports de différence et de ressemblance. Il s'agit d'une humanité toujours sur le fil, jamais acquise, bien différente, et peut être même opposée à l'humanité dans laquelle peut se reposer l'occidental, puisque celle-ci dans la conception du sujet moderne est si certaine qu'elle fournit précisément cette évidence première à partir duquel peuvent se construire les autres certitudes du monde.

Mignolo, notamment dans son article « *Who speaks for the human in the human rights ?* » sur lequel nous n'auront pas le temps de nous attarder, mais qui nous semble se trouver dans une perspective très proche des thèses de Viveiros dans l'article qui nous intéresse ici.

41 On retrouve cette idée dans le travail de Mignolo sur Vitoria : « *Toutefois il y avait quelque chose qui manquait* » chez les Indiens qui les plaçait sur un échelon inférieur vis-à-vis des Espagnols » « *However there was something « lacking » among the Indians that placed them in an inferior echelon vis-à-vis the Spaniard* » Mignolo, Walter « *Who speaks for the human in the human rights ?* », p.12.

1.2.2. L'ego conquiro

Les indiens, caractérisés par un défaut de constance, sont ainsi toujours envisagés, quand bien même leur humanité est reconnue, à travers le prisme du non-humain, des marges de l'humanité. On peut avancer que c'est peut être précisément parce que le sujet occidental se constitue dans ce cadre impérialiste en fonction d'un certain nombre de valeurs et de présupposés qui le permette et le justifie : force, volonté, constance. Il s'agit de montrer comment le jeu définitionnel est biaisé en ce que le concept d'humanité lui-même est construit par et pour une certaine partie de cette humanité qui s'autorise à déterminer ces frontières. Les attributs de l'homme, quand bien même ils se réclament de l'universel, sont pétris de traits *occidentaux*, de valeurs de l'occident, qui rendent difficile et précaire une identification des sujets non-occidentaux à une humanité extérieure à eux, dont il sont reconnus comme participants mais jamais comme véritables sujets.

Pour compléter cette étude du problème de l'inconstance de l'âme sauvage, l'on peut mobiliser la lecture originale de l'émergence du sujet moderne avec *l'ego cogito* que propose le philosophe argentin Enrique Dussel. L'œuvre de celui-ci nous invite à prendre au sérieux l'importance fondamentale de la découverte du continent Américain par les Européens, et la rencontre de ces Européens avec les Amérindiens dans l'histoire des idées, un événement majeur qu'on tend à oublier pour faire sortir l'Amérique de l'histoire et pour mettre de côté les conditions géopolitiques d'émergence de la modernité occidentale. Cette attention conduit à une reconceptualisation des liens entre modernité et colonialité et des interactions entre les enjeux géopolitiques et épistémiques, qui se situent dans un double mouvement d'influence. Dussel cherche par exemple à rétablir historiographiquement l'importance des d'universités fondées en Amérique du sud pour le XVI^e siècle philosophique⁴², ainsi que sur Descartes lui-même et son éducation jésuite. Ces influences ne sont pas anodines car elles lient profondément renouveau métaphysique et renouveau géopolitique : elles permettent de montrer comment, loin d'être un point neutre, l'« *ego cogito* » à partir duquel est institué le monde et la connaissance dans cette pensée caractéristique de la modernité est précédé et informé par un « *ego conquiro* » qui caractérise la scène politique et scientifique des prémisses de la modernité philosophique. « *A partir de l'expérience de la centralité gagnée*

⁴² C'est l'objet de son article « *Meditaciones anti-cartesianas : sobre el origen del anti-discurso filosofico de la Modernidad* ».

par l'épée et par le pouvoir, l'Europe a commencé à se considérer elle-même comme l'archétype du moi »⁴³ déclare ainsi Dussel. La politique impérialiste de l'Occident l'a d'abord conduit à formuler un « *Je conquiers* » dans sa rencontre avec l'Amérique, un « *Je réduis en esclavage* » dans son rapport à l'Afrique, et un « *Je vaincs* » dans celui à l'Asie : « *C'est de ces « je » qu'est apparu l'ego cogito cartésien* »⁴⁴ soutient Dussel. Cette position particulière qu'adopte l'Européen face à Autrui qu'il découvre le conduit à développer une pensée particulière de lui-même caractérisée par sa propre importance, son caractère d'aspect fondateur du monde : il se pense comme ce par qui advient l'histoire, ce par qui advient l'universel, le sujet d'énonciation particulier d'une parole universelle dans un mouvement qui se nie lui même et que Dussel, reprenant une expression de Santiago Castro Gomez appelle l'« *hybris du point zéro* »⁴⁵. Ainsi, « *Loin d'être un point de vue désengagé, (le cogito) est le point qui constitue tous les engagements* »⁴⁶.

Dans les *Méditations métaphysiques*, l'évidence première n'est pas celle du monde, de mon corps, mais du « *je pense* », de ma présence à moi-même. Le monde est fondé à partir d'une nécessaire constance du rapport à soi, et de la possibilité et de la nécessité d'une certaine stabilité de ce rapport en opposition avec une inévidence, une instabilité extérieure (causée par le monde, ou mon corps à travers les passions par exemple), la menace solipsiste. La constance a pour siège le sujet et c'est pour cette raison que c'est à partir du sujet que l'on peut fonder le monde, parce que la connaissance est pensée dans un rapport nécessaire avec cette constance. Ce rapport avec la certitude est lui-même teinté d'un idéal de force, de solidité, dont on peut lire les bases dans l'ego conquiro. Il s'agit d'une pensée territorialisée, d'une pensée solide⁴⁷. Pour la modernité après Descartes, le cogito est le critère fondateur sur lequel se base la reconstruction de la science exacte, mais cela suppose que la connaissance ait besoin de fondations, et que ce soit le sujet qui soit en mesure de les fournir. Il est le seul bastion de résistance au doute, fondation nue, certaine et solide sur laquelle un monde de certitudes vraies peut être reconstruit. Ainsi pour assumer ce rôle de fondation le « *Je suis, j'existe* » ne reste pas intact, il se transforme, il devient « *Je suis une chose pensante* » : il

43 « *From the experience of this centrality gained by the sword and by power, Europe begins to consider itself the archetypal foundational "I."* » Dussel, Enrique, *Philosophy of liberation*. p.8.

44 « *From this « I » appears the Cartesian ego cogito* » *Ibid*, p.8.

45 « *hybris del punto cero* » Dussel, Enrique « *Meditaciones anti-cartesianas* » p.165, note 24.

46 « *Sin embargo, lejos de ser un punto de mira «sin compromiso», es el punto que constituye todos los compromisos.* » *Ibid*, p.165

47 Cet aspect est analysé dans l'article de Luis Felipe Garcia « *La pensée nomade et les ontologies cachées* ».

s'objective. L'âme cartésienne c'est la substantification de la présence à soi, c'est le soi représenté, la représentation d'un soi stable et séparé. Comment dès lors pourrait-il y avoir d'ego cogito indien ? Les Indiens ne semblent jamais tout à fait pouvoir fournir cet ego caractéristique de l'humanité. Leur âme évanescence est une très mauvaise substance pensante. Comment prétendre penser l'émergence de quelque chose comme un égo cogito dans une tradition de pensée qui n'est pas informée par ce paradigme politique de l'ego conquiro ? Si cela n'est pas possible, comment reconnaître une pleine humanité à des êtres qui ne peuvent le performer ?

« Central spatialement, l'ego cogito a constitué la périphérie et s'est demandé, de concert avec Fernandez de Oviedo « Les amérindiens sont-ils des hommes? » c'est à dire « Sont-ils des Européens et donc des animaux rationnels ? La réponse théorique fût de peu d'importance. Nous souffrons encore de la réponse pratique. Les Amérindiens ont été assignés au travail forcé : s'ils n'étaient pas irrationnels, du moins étaient-ils brutes, sauvages, sous-développés, sans culture, parce qu'ils n'avaient pas la culture du centre »⁴⁸

1.2.3. Anthropologie et colonialité

Cette exposition succincte du problème de l'humanité dans le cadre colonial à travers le thème de l'inconstance nous montre la difficulté qui lie la question de l'humanité telle qu'elle est thématifiée à partir des débuts de la modernité à celle de l'altérité, qui peut être conduit à cette thématification particulière. On peut penser ainsi avec Todorov que *« toute l'histoire de la découverte de l'Amérique, premier épisode de la conquête est frappée de cette ambigüité : l'altérité humaine est à la fois révélée et refusée »⁴⁹*. Renversant légèrement son

48 *« Spatially central, the ego cogito constituted the periphery and asked itself, along with Fernández de Oviedo, "Are the Amerindians human beings?" that is, Are they Europeans, and therefore rational animals? The theoretical response was of little importance. We are still suffering from the practical response. The Amerindians were suited to forced labor; if not irrational, then at least they were brutish, wild, underdeveloped, uncultured, because they did not have the culture of the center. »* Dussel, Enrique *Philosophy of liberation*, p.3.

49 Et l'on peut étayer cette conclusion de la brillante analyse qu'il fournit du rapport de Colon avec les indiens : *« L'attitude de Colon à l'égard des Indiens repose sur la perception qu'il en a. On pourrait en distinguer deux composantes, qu'on retrouvera au siècle suivant, et pratiquement jusqu'à nos jours chez tout colonisateur dans son rapport aux colonisés (...). Ou bien il pense les Indiens (sans pour autant se servir de ces termes) comme des êtres humains à part entière, ayant les mêmes droits que lui ; mais alors il les voit non seulement égaux mais aussi identiques, et ce comportement aboutit à l'assimilationnisme, à la projection de valeurs*

expression, on peut dire que c'est l'humanité de l'altérité qui pose problème, qui crée un interface entre l'humain et le non-humain tout en rendant urgente la focale sur cette question et la nécessité d'une distinction stricte. Plus profondément que par une simple question de contexte reposant sur le fait que l'anthropologie tire ses sources des missionnaires, se trouvent ici les liens qui lient la conquête coloniale du XVIe et l'apparition de l'anthropologie au XVIIIe : la collision de la question de l'humanité et de l'altérité. Selon Viveiros de Castro l'anthropologie est « narcissique » en ce qu'elle a « toujours été un peu trop obsédée par la détermination de l'attribut ou du critère fondamental qui distinguerait le sujet du discours anthropologique de tout ce qui n'est pas lui (c'est-à-dire nous : le non-occidental, le non-moderne, le non-humain) »⁵⁰. Elle en vient à poser la question de l'humanité de manière toujours négative : « Que n'ont pas les autres qui les constitue d'abord comme non-occidentaux ? Et quelle seraient ensuite les absences encore plus béantes qui constituerait ces autres comme non-humains (ou plutôt les non-humains comme nos vrais autres) ? »⁵¹. Elle est la catégorisation d'absences. Cette absence toujours jouée puisque « toute ces absences se ressemblent »⁵² est le nom du gouffre que la manière dont l'Occident pose la question de l'humanité crée en son centre entre l'humanité du Nous et l'humanité de l'Autre.

On peut voir dans la naissance de l'anthropologie au XVIIIe l'épanouissement et le couronnement du tournant anthropocentriste qui s'est amorcé depuis XVIe colonial. L'anthropologie naît donc comme une science à la fois paradigmatique de la modernité et hautement problématique. C'est à partir de cette certaine conception de l'homme, conception « paroissiale »⁵³ de l'Occident, qu'une *connaissance de l'homme* prend sens en tant que champ de recherche.

propres sur les autres. Ou bien il part de la différence ; mais celle ci est immédiatement traduite en termes de supériorité et d'infériorité (dans son cas évidemment ce sont les Indiens qui sont inférieurs) : on refuse l'existence d'une substance humaine réellement autre qui puisse ne pas être un simple état imparfait à soi. Ces deux figures élémentaires de l'expérience de l'altérité reposent toute deux sur l'égoïsme, sur l'identification de ses valeurs propres avec les valeurs en général, de son je avec l'univers ; sur la conviction que le monde est un » Todorov, Tzvetan, La conquête de l'Amérique : la question de l'autre, p.58.

50 Viveiros de Castro, Eduardo, *Métaphysiques cannibales*, p.8

51 *Ibid*, p.8.

52 *Ibid*, p.8.

53 Sahlins, Marshall, « Les lumières en anthropologie » « *L'anthropologie moderne lutte encore avec ce que les philosophes prenaient pour les Lumières mais s'est révélé être une prise de conscience paroissiale de l'expansion européenne et de sa mission civilisatrice* ».

1.3. L'avènement des sciences humaines et de l'anthropologie

Le contexte colonial fonde à la fois une conception du sujet et un intérêt quant à la capacité d'un *autre* à cette conception à pouvoir l'habiter qui donnent sens et peut être naissance à une première anthropologie. Les premières curiosités anthropologiques peuvent être interprétées comme des enquêtes prenant pour *objet* une capacité à être *sujet* des autres humains et c'est dans ce sens que se pose la question « *Qu'est-ce que l'homme ?* ». Cette question apparaît ainsi comme à la fois le fruit et l'opérateur d'une conception de la connaissance particulière, qui s'épanouit dans l'avènement des sciences humaines à partir du XVIIIe. Ces sciences ont pour raison d'être cette figure qu'elles étudie, l'homme, d'une façon toute à fait novatrice et paradoxale puisqu'il en est à la fois l'objet connu et le sujet connaissant. Son humanité est une certitude première, instituant le monde dans le cas du cogito cartésien, et en même temps l'objet d'un doute toujours à résoudre, dans celui de la rencontre avec d'autres humains, comme les Indiens : à la fois assurée et sur la brèche. L'anthropologie, en ce qu'elle pose directement et frontalement la question « *Qu'est-ce que l'homme ?* » semble être la science humaine par excellence, et celle qui a pour vocation de connecter le sujet connaissant et la connaissance qu'il a de lui. L'histoire de la discipline est longue et complexe, faite de genèses diverses et de courants contradictoires et nous ne proposerons pas ici de revenir dessus en détail. Ce à quoi s'attacher ici, c'est plutôt à la place qu'occupe théoriquement l'anthropologie dans la galaxie de l'épistémè humaniste, et notamment à son rapport avec les sciences humaines.

1.3.1. L'anthropologie, reine des sciences humaines ?

« *L'homme étant devenu en lui-même un centre d'intérêt, il convient de donner un nom spécifique à la science dont il constitue l'objet particulier* ». Ainsi George Gusdorf, analyse-t-il dans son *Introduction aux sciences humaines*, l'apparition à la Renaissance du terme « *anthropologie* » afin d'abord de désigner un ensemble de traités sur la nature de l'homme, et de fournir un terme générique permettant d'englober le domaine du corps, la somatologie, et de l'âme, la psychologie⁵⁴. Quel nom plus approprié (et plus vague) en effet pour une telle

⁵⁴ Gusdorf, George, *Introduction aux sciences humaines*, p.259. Cela correspond également à l'une des définitions donnée dans *l'Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert cité en introduction à ce travail.

science, que l'association des racines grecs *anthropos*, l'homme, et *logie*, la connaissance ? Cette étymologie place cette science nouvelle dans la lignée de disciplines telles que la géologie ou la technologie : des savoirs quant à des régions particulières de l'être, des sciences déterminées d'abord par leur objet d'investigation, plus que par une *méthode* encore floue dans le cas de l'anthropologie. Ainsi Gusdorf note la dette de l'anthropologie aux naturalistes, et notamment à Buffon et Littré qui sont pour lui les véritables fondateurs de la discipline. L'anthropologie, d'abord branche du naturalisme⁵⁵, traite donc en premier lieu de l'homme comme d'une *espèce*, c'est à-dire d'une région biologique de l'être. La science qui le met en son cœur est ainsi tributaire d'un schème épistémologique qui ne semble pas s'appuyer sur la thèse d'une exceptionnalité humaine mais au contraire en faire une simple chose parmi les autres, tout en coupant l'homme du reste du monde en opérant, comme on l'a vu précédemment, une rupture épistémologique et ontologique entre l'humain et le nom humain.

Cependant, George Gusdorf ne donne pas l'anthropologie une place banale dans les sciences humaines. Elle apparaît en même temps comme le paradigme de ces sciences. Ainsi, alors même que la discipline est encore loin d'être instituée à la fin du XVIIIe siècle, et que ses définitions dans *l'Encyclopédie* restent anecdotiques, Gusdorf n'hésite pas à qualifier cette même *Encyclopédie* de « *somme d'anthropologie culturelle* »⁵⁶, et de voir dans l'anthropologie une correspondance parfaite avec « *l'esprit de synthèse de l'époque moderne* »⁵⁷. « *Contrepartie humaniste de la théologie* »⁵⁸, elle représente en quelque sorte l'esprit des sciences humaines, ce qui peut être une explication de sa tardive institution. Elle occupe donc la position ambiguë d'à la fois partie et synthèse des sciences humaines. Elle est une connaissance qui fonde la figure de l'homme mais en même temps un rapport à la connaissance thématise par cette figure de l'homme. La question qui la caractérise, « Qu'est-ce que l'homme ? », est comme on l'a vu à la fois une question de définition parmi d'autre (de même structure que « Qu'est-ce que la mer ? » ou « Qu'est ce qu'un moulin ? »), et la question qui fonde le paradigme moderne de la connaissance reposant sur l'anthropocentrisme. L'homme est un objet mais un objet particulier, un objet exceptionnel. Dans un article intitulé « *la thèse de l'exception humaine et le prométhéisme de la connaissance* », le philosophe

55 La définition concise du *Petit Larousse Illustré* donne encore à l'article anthropologie : « histoire naturelle de l'homme ».

56 Gusdorf, George *Introduction aux sciences humaines*, p.263

57 *Ibid*, p.268

58 *Ibid*, p.259

Jean-Marie Schaeffer analyse les rapports entre ces deux figures de l'humain et de la connaissance, d'une manière qui nous semble particulièrement pertinente pour notre étude de l'anthropologie, précisément *connaissance de l'homme*. Il nous permet de penser l'articulation de la « *rupture ontique* » qu'on a étudié en première partie de ce chapitre, avec la réorganisation du champ de la connaissance, en déclarant : « *Ce qu'il y a de proprement – et exclusivement – humain dans l'être humain c'est la connaissance* »⁵⁹. L'exception humaine n'est pas déduite mais est au fondement d'un certain rapport à la connaissance qui conduit à la distinction des sciences. Cette lecture de l'anthropocentrisme insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas d'une hypothèse philosophique parmi d'autres, mais d'une *vision du monde*, qui forme le soubassement de toute démarche intellectuelle occidentale, philosophique comme scientifique. Elle est en effet l'expression d'un rapport à lui-même de l'homme d'une puissante image de soi, qui prend naissance dans une théologie chrétienne qui pense l'homme à l'*image de Dieu*, mais elle ne naît réellement qu'avec la rupture des temps modernes qui consiste en la revendication par l'homme des caractéristiques du Dieu chrétien : l'autofondation et l'unité de la conscience de soi. Ce qui caractérise l'homme, c'est ainsi qu'il est « *l'origine et le fondement de sa propre exceptionnalité* »⁶⁰ : elle n'a pas à être démontrée mais est posée comme un axiome primaire, à partir duquel se développe une certaine idée de la connaissance que Schaeffer nomme un « *prométhéisme gnoséologique* »⁶¹ : c'est la condition de sujet de l'homme qui institue l'objectivité, dans un mouvement que Schaeffer nomme « *anthropopoïétique* ».

1.3.2. Le Grand Partage

Cette étude des rapports entre l'homme comme sujet de connaissance et la refondation des modalités de cette connaissance nous permet d'éclairer – en même tant qu'elle est éclairée par – un concept qui permet de nommer pour plusieurs anthropologues contemporains ce qui caractérise l'acte de naissance de la discipline en même temps que la spécificité de la modernité : le « *Grand Partage* ». L'anthropologie naît par et comme un mouvement de distinction : entre l'humain et le non-humain, mais aussi entre la science et la non-science⁶².

59 Schaeffer, Jean-Marie « L'exception humaine et le prométhéisme de la connaissance », p.193.

60 *Ibid*, p.191

61 *Ibid*, p.200

62 Il y a la le sens principal de l'expression « Grand Partage » chez Bruno Latour notamment. Voir par exemple

On peut subsumer, comme le fait Philippe Descola dans le chapitre qu'il consacre au « Grand Partage » dans *Par delà Nature et culture*⁶³, ces dualismes à la distinction entre la Nature et la Culture. Il y montre que l'acte de naissance de l'anthropologie revient en fait à la création de ces deux domaines. L'anthropologie est alors proprement « *anthropopoïétique* » parce ce qu'elle se veut une connaissance d'aires ontologiques qu'elle crée et façonne, dont l'une est celle de l'humain, caractérisé par la culture. Ainsi, avec l'avènement du concept de nature, vide, mécanique, non-humaine au XVIIe siècle⁶⁴ « *le dualisme de l'individu et du monde devient dès lors irréversible, clé de voûte d'une cosmologie où se retrouvent en vis-à-vis les choses soumises à des lois et la pensée qui les organise en ensemble signifiants, le corps devenu mécanisme et l'âme qui le régit selon l'intention divine, la nature dépouillée de ses prodiges offerte à l'enfant roi qui en démontant ses ressorts s'en émancipe en l'asservit à ses fins* »⁶⁵. Mais le processus ne culmine que deux siècles plus tard, avec l'institution en face de la nature d'un complexe et immense concept de culture : « *c'est à une notion dont la consolidation est plus récente encore que l'ethnologie contemporaine doit sa raison d'être, cette notion de culture par laquelle elle définit l'espace propre de son enquête, et où elle exprime de façon ramassée tout ce qui, dans l'homme et dans ses réalisations, se démarque de la nature et en tire son sens* »⁶⁶.

Cette thèse et cette lecture du Grand Partage explique la naissance tardive de l'anthropologie, qui dépend d'une institution et d'une séparation claire de ces deux domaines. Elle ne pourra naître que « *lorsque la nature et la culture solidement retranchées dans leurs domaines d'objets et leurs programmes méthodologiques respectif, délimiteront l'espace où pourra se déployer l'anthropologie moderne* »⁶⁷. En même temps elle nous prouve à quel point l'anthropologie n'est pas seulement la fille, aussi l'une des source du dispositif de « *cosmogenèse des Modernes* »⁶⁸ en ce qu'elle précise et délimite le concept de culture et d'humain et s'attache, en continuant de poser la question « Qu'est-ce que l'homme ? » à purifier cette distinction. Elle théorise ce domaine de la culture comme le domaine des *représentations* et sanctifie ainsi la distinction entre le domaine de la nature, du non-humain,

Latour, Bruno, « Comment redistribuer le Grand Partage ? ».

63 Descola, Philippe, *Par delà nature et culture*, chapitre 3 « Le Grand Partage », pp.114-165.

64 Descola reprend Robert Lenoble qui la date à 1632 et la publication des dialogues de Galilée.

65 Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, pp.122-123.

66 *Ibid*, p.138.

67 *Ibid*, p.123.

68 *Ibid*, p.123. Cela fournit une explication plausible de pourquoi la réflexion sur la distinction Nature / Culture longtemps prise pour aller de soi ne s'opère que dans les « *marges contemporaines radicales de la discipline* »

du scientifique, de l'ontologique, et celui de la culture, de l'humain, des sciences humaines et de l'épistémologique.

1.3.3. Humanitas et anthropoi

Le rapport à la connaissance qui se déploie dans l'anthropologie, l'auto-constitution d'aires ontologiques comme la nature et la culture, nous semble revenir en dernière instance à une thématique particulière du *sujet* et de *l'objet* qui constitue tout le mystère et la complexité du concept d'humain et le défi de toutes les sciences humaines, qui se sont constituées tout contre cette dualité⁶⁹. En somme parce que l'homme n'est pas un objet classique, il refonde la notion d'objet. L'homme est cette figure très particulière qui à la fois produit la connaissance et la crée : « *dans le mouvement profond d'une telle mutation archéologique, l'homme apparaît avec sa position ambiguë d'objet pour un savoir et de sujet qui connaît : souverain soumis, spectateur regardé...* » déclare très élégamment Foucault⁷⁰. C'est la naissance du « *doublet empirico-transcendantal* »⁷¹, qui tient ensemble le fait d'être un objet parmi d'autres « *d'une façon qu'on ne peut même pas dire privilégiée dans l'élément des choses empiriques* », et le fait d'être le sujet « *au fondement de toutes les positivités* ». ⁷²

Figure fascinante donc, et loin d'être clivante comme ce qui nous est apparu jusque là, puisque faisant tenir ensemble les deux pôles les plus éloignés de la philosophie. Cependant la thèse qu'on avancera est que l'anthropologie, parce qu'elle procède par le Grand Partage, sépare précisément ces deux figures de l'homme, sous la forme du Nous et des Autres. L'homme qui connaît et l'homme qui est connu, l'homme-sujet et l'homme-objet n'y est jamais le même. Le mot homme, ne parvenant pas à contenir toute l'ampleur et la contradiction de cette caractéristique de doublet empirico-transcendantal en son sein, devient ce qu'Aristote nommait un terme *ambiguë*. En cela l'anthropologie manque sa mission particulière, pour n'être qu'une science parmi d'autres et manque la question qui était l'origine même de son programme « *Qu'est-ce que l'homme ?* » pour ne répondre qu'à celle, tronquée de moitié de

69 « *Elles sont apparues du jour où l'homme s'est constitué dans la culture occidentale à la fois comme ce qu'il faut penser et ce qu'il y a à savoir* » résume ainsi Foucault, *Les mots et les choses*, p.273.

70 Foucault, Michel *Les mots et les choses*, p.247.

71 *Ibid*, p.252.

72 *Ibid*, p.273.

« Qu'est-ce que l'homme comme objet ? ».

L'on peut ainsi, pour conclure ce chapitre, proposer de revenir sur un point d'étymologie qui permet de distinguer cette duplicité entre les usages du concept d'humanité. Le latin « *humanitas* » est à l'origine des termes qui, dans la langue commune, permettent de désigner ce qui a trait à l'humain dans sa simplicité : « humanité », « humain », « homme ». Le grec « *anthropos* » fournit quant à lui un préfixe qui permet d'accoler le qualificatif d'humanité à une seconde notion, afin de former des termes d'un langage plus technique, dont celui d'anthropo-logie : science, discours, savoir de l'homme. Il désigne une humanité seconde, dans un rapport avec un autre concept qui lui donne sens. Le chercheur Osamu Nishitani consacre un article à cette distinction entre *anthropos* et *humanitas* qui fournit un outil d'analyse simple et puissant⁷³. L'anthropologie, en tant que science de l'homme et science de l'autre, est une science faite par l'homme de l'autre homme, de l'humanité autre et non-évidente qui a pour but d'explorer les marges de l'humanité afin de dresser cette frontière et de la consolider. Elle est une menace, un doute méthodique de l'humanité d'autrui par une certaine région de l'humanité. En ceci elle porte encore les stigmates du cadre colonial qui lui a donné naissance. C'est en ce sens qu'on peut lire ce que Viveiros de Castro identifie comme « l'obsession narcissique » de l'anthropologie dans l'introduction des *Métaphysiques Cannibales* : *"Que n'ont pas les autres qui les constitue, d'abord, comme non-occidentaux (...) ? Et quelle seraient ensuite les absences encore plus béantes qui constituerait ces autres comme non-humains (ou plutôt les non-humains comme nos vrais autres) (...) ? Toutes ces absences se ressemblent"*. L'*anthropos* est le fruit d'un savoir négatif : une humanité de seconde zone qui prend sens pour et par l'*humanitas* et est qualifié seulement dans sa différence, c'est-à-dire dans son incapacité à performer la position de sujet, ou à le faire toujours négativement. Le rapport de connaissance (le pôle sujet) se trouve ainsi toujours dans l'*humanitas* : « *La relation fut formalisée entre les humains qui possèdent la connaissance et les humains qui reçoivent la détermination de cette connaissance et sont capturés dans ses règles. Cette relation asymétrique entre « humanitas » et « anthropos » a été continuellement reproduite : le premier comme détenteur de la connaissance, le second comme l'objet de connaissance possédée, et comme un objet manipulé pour être placé dans le domaine de la*

⁷³ Mobilisé notamment avec efficacité par Walter D. Mignolo dans le travail sur les droits de l'homme qu'il effectue dans son article « Who speaks for the human in the human rights ? ».

connaissance » analyse ainsi Osanu⁷⁴. Prenant l'exemple de ce qui de la culture maya a pu être préservé par les mayas eux-même, donc par ceux qui semble être à priori du côté des *anthropos*, Osanu montre que cela le fut dans la langue des espagnols, c'est-à-dire, des *humanitas*. C'est ainsi uniquement ce qui devient *humanitas* qui peut prétendre entrer dans le domaine de la production de connaissance car *l'anthropos* n'en représente qu'un objet passif. L'homme qui connaît et celui qui est connu dans l'anthropologie sont très différents, et incommensurables : ils ne peuvent même se rencontrer. Ainsi c'est comme si l'anthropologie au sens large, au sens philosophique, qui traite de l'humanité-sujet, appartenait à l'anthropologue, en l'occurrence toujours occidental, et l'anthropologie au sens matériel, presque anecdotique, de l'humain comme choses parmi les autres, bibelot d'un monde qui s'offre à la connaissance, l'humain-objet, était du côté de l'humain étudié, du non-occidental. Il y a là non seulement un scandale politique⁷⁵ mais aussi la perte par à l'anthropologie de son potentiel à penser la condition humaine dans sa totalité et de résoudre la question même qui la mène à cet écueil, « Qu'est ce que l'homme ? ».

74 « Ever since, the relationship has been formalized between humans who possess knowledge and humans who receive the determination of that knowledge and are captured within its rule. This asymmetrical relation between "humanitas" and "anthropos" is being continually reproduced: the former as the owner of knowledge, the latter as the owned object of knowledge and as a manipulated object to be folded into the domain of knowledge. » Osanu, Nishitani « Anthropos and Humanitas : two western concept of human being ».

75 A ce propos on peut se rapporter à la lecture de Mignolo « *L'homme et l'humain (et non pas le sang ou la couleur de peau) est la matrice de la classification raciale. Et la classification raciale n'est rien d'autre qu'une réponse à la question « qui parle pour les humains ? » La classification des races n'existe pas dans le monde mais dans l'univers discursif de la théologie, la philosophie et la science occidentale* » / « *Man and human (and not blood of skin color) is the bottom line of racial classification. And racial classification is nothing more than one answer to the question "who speaks for the human"? Classified races do not exist in the world but in the discursive universe of Western theology, philosophy and science.* » Mignolo, Walter, « Who speaks for the human in the human rights? ».

Conclusion

« *Le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme mais de le dissoudre* » déclare Lévi-Strauss dans *La pensée sauvage*⁷⁶. On peut lire cette phrase dans plusieurs sens. Ou bien comme la reconnaissance que l'anthropologie est une démarche malveillante de doute méthodique de l'humanité de l'autre, qui cherche à prouver que les non-occidentaux ne sont pas humains ou au moins à rendre cette humanité de droit précaire puisque elle ne correspond jamais aux canons occidentaux que les chercheurs de ces dites sciences discriminent et élaborent. Ou on peut y voir au contraire, et c'est sans doute beaucoup plus juste, la reconnaissance de la capacité des sciences humaines à dissoudre le paradigme anthropocentrique dans lequel elle s'épanouissent et qu'elles participent à élaborer. Ces sciences à double tranchant sont elles-mêmes les instruments de dissolution possible de cette figure figée et écartelée de l'homme moderne.

C'est en ce sens que l'on se proposera de revenir sur la place qu'accorde à « *l'ethnologie* »⁷⁷ Foucault à la fin du chapitre dix des *Mots et les choses*. Il en traite de concert avec la psychanalyse, et déclare à propos de ces deux sciences qu'elles fournissent un « *trésor inépuisable d'expériences et de concepts mais surtout un perpétuel principe d'inquiétude, de mise en question, de critique et de contestation de ce qui a pu sembler, par ailleurs acquis* »⁷⁸ moins à cause de leur objet, qui est le même que les autres sciences, mais en raison de leur « position » et de leur « fonction ». « *L'ethnologie (...) interroge non pas l'homme lui-même, tel qu'il peut apparaître dans les sciences humaines, mais la région qui rend possible en général un savoir sur l'homme ; (...) elle traverse tout le champ de ce savoir dans un mouvement qui tend à rejoindre les limites* »⁷⁹. Science humaine par excellence, parce que dans son sens large elle signifie presque la même chose, l'anthropologie naissante incarne tous les espoirs et les limites de ses sciences advenant avec la modernité, et avec le cadre philosophique et politique qui la caractérise. Elle traite en fait peut être moins de la nature humaine que de l'a priori historique de toutes les sciences de l'homme « *les grandes césures, les sillons, les partages qui dans l'épistémè occidentale ont dessiné le profil de*

76 Lévi-Strauss, Claude, *La pensée sauvage*, p. 326.

77 On a établi en introduction que l'on prendrait les mots d'ethnologie et d'anthropologie pour synonymes.

78 Foucault, Michel *Les mots et les choses*, p.298.

79 *Ibid*, p.301.

l'homme et l'on disposé pour un savoir possible »⁸⁰

Comment faire pour qu'il n'y ait plus toujours le même chiasme entre l'humanité qui pense et l'humanité qui est pensée et mis en problème ? Entre celui pour qui l'humanité est évidente et instituante du monde et des choses et celui pour qui elle est toujours à conquérir et toujours moins vraie que tout le reste ? Ce qui nous apparaît désormais c'est que le problème posé par la définition occidentale de l'humain est la question de l'Autre. Or l'anthropologie en tant qu'elle est à la fois une science de l'homme et une science de l'Autre, et représente l'acception théorique de la cohabitation nécessaire de ces deux concepts nous semble être le terrain privilégié de révélation des tensions qui se créent dans toute tentative de ne pas associer *l'humain* au *même*. Elle prouve ainsi que l'écueil de la pensée occidentale est le solipsisme car l'Autre y est toujours pensé comme concept secondaire, en périphérie et non au centre des définitions de l'humain qu'elle fournit.

« C'est précisément parce que l'anthropologue prend très facilement l'indigène pour un autre sujet qu'il ne peut pas le voir comme un autre sujet, comme une figure de l'Autre qui, plus qu'un sujet ou un objet, est une expression d'un monde possible. C'est en échouant à accepter la condition de l'indigène de « non-sujet » (c'est-à-dire son être autre que sujet) que l'anthropologue introduit son insidieux avantage de jure, sous l'autorité de la proclamation d'une égalité de facto. Avant même que le jeu commence, il en sait trop sur l'indigène : il prédéfinis et circonscrit les mondes possibles exprimés par cet autre, séparant radicalement l'altérité de l'autre de sa capacité à induire de la différence. L'animiste authentique est l'anthropologue, et l'observation participante est la vraie (ce qui veut dire fausse) participation primitive »⁸¹

Mais l'anthropologie a sans doute d'autre ressources, si l'on change la place que cette altérité occupe au niveau du discours scientifique. La démarche de l'anthropologie de Viveiros

⁸⁰ *Ibid*, p.302

⁸¹ *« It is precisely because the anthropologist very easily takes the native to be an other subject that he cannot see him as an other subject, as an Other figure that, more than subject or object, is the expression of a possible world. It is by failing to accept the native's condition of "nonsubject" (i.e., his being other than a subject) that the anthropologist introduces his sneaky advantage de jure, under the guise of a proclamation of de facto equality. Before the game even starts, he knows too much about the native: he predefines and circumscribes the possible worlds expressed by this other, radically separating the other's alterity from his capacity to induce difference. The authentic animist is the anthropologist, and participant observation is the true (meaning, false) primitive participation. »* Viveiros de Castro, Eduardo « The relative native », p.478.

de Castro consiste ainsi à replacer cette question de l'altérité avant celle de l'humanité, avant la définition d'un « Qu'est-ce que l'homme ? » et la distinction préalable de critère du domaine de l'humain en proposant d'étudier *ce que disent les autres humains de ce que c'est d'être humain*. Cette proposition nous semble conduire précisément à une sortie du paradigme anthropocentrique et ethnocentrique et de la difficulté à penser l'altérité de l'humanité, puisque précisément il apparaît que pour les amérindiens notamment, la conceptualisation de l'humanité mette en son centre cette figure de l'Autre :

« Mais, et si l'identité n'était pas conçue comme une frontière à défendre, mais plutôt comme un nœud de relations et de transactions dans lequel le sujet était activement compromis ? (...) Qu'est-ce qui change quand le sujet de l'histoire n'est plus occidental ? »⁸²

82 *« Mas, e se a identidade for concebida, não como uma fronteira a ser defendida, e sim como um nexo de relações e transações no qual o sujeito está ativamente comprometido ? (...) O que muda quando o sujeito da "historia" não é mais ocidental? » Clifford Geertz cité par Viveiros de Castro, Eduardo « O mármore e a murta », p.196.*

Chapitre 2

« *Prendre la pensée indigène au sérieux* »⁸³ :

le tournant ontologique de l'anthropologie contemporaine

chez Viveiros de Castro

« *Anthropology is philosophy with real people in* »

Tim Ingold

2.1. Le tournant ontologique

2.1.1. Anthropologie révolutionnaire

La Modernité philosophique occidentale consiste en une séparation stricte des domaines du savoir : aux sciences de la nature, du non-humain, le domaine des *choses* ; aux sciences de la culture, les sciences humaines, le domaine des *savoirs*, envisagés comme *représentations*. A cette distinction correspondent les dualismes constitutifs de la Modernité : celui de Culture et de Nature qui recoupe celui d'Humain et de non-humain. L'anthropologie s'est ainsi constituée comme domaine de spécialité de ce premier champ : faire une science des hommes, c'est traiter de la diversité des cultures (le « multiculturalisme »), c'est-à-dire des représentations du monde, d'un monde. Elle s'inscrit dans une théorie de la connaissance qui pose la représentation comme caractérisant un certain rapport sujet / objet. Elle a cependant une puissance propre de destruction de ce schème qui lui a donné naissance. Celle-ci se situe dans la capacité à problématiser ce rapport sujet / objet, à travers la mise en avant de *la possibilité d'être sujet de ces objets*. C'est cette voie que nous nous proposons d'étudier ici.

⁸³ « *Qu'arrive-t-il lorsqu'on prend la pensée indigène au sérieux ?* » Viveiros de Castro, Eduardo, *Métaphysiques Cannibales*, p.166

Mais on peut relever que ce pouvoir révolutionnaire de l'anthropologie réside également de manière complémentaire dans une caractéristique très simple : si du point de vue de son statut dans la galaxie des savoirs de la société-sujet, celle qui l'énonce (qui est presque toujours la modernité occidentale) ses frontières sont bien tracées⁸⁴ elle traite en revanche des sociétés-objets dans leur intégralité, et des systèmes de connaissance de ces sociétés comme un tout. Bruno Latour, argumente ainsi en faveur de la nécessité de réaliser une anthropologie des Modernes, c'est-à-dire une anthropologie qui prenne les modernes pour objet⁸⁵, afin de se libérer des catégorisations et des dichotomies des savoirs et des choses qui empêchent de saisir ce qui se joue dans les espaces intermédiaires, les « *hybrides* », et de permettre un accès élargi aux objets de notre monde et une compréhension plus aiguisée des savoirs que nous nous produisons. En effet, l'anthropologie, en appliquant par exemple la méthode traditionnelle de la monographie permet de traiter de tout à la fois. Cette caractéristique totalisante permet de révéler les liens et les nœuds de correspondances décisifs, les lieux où se jouent les savoirs, qui restent bien souvent cachés à cause d'un découpage canonique et non interrogé des disciplines. Les monographies ethnologiques donnent *tout à voir en même temps*, ouvrant le regard vers d'insoupçonnées et d'incroyables correspondances et territoires.

L'anthropologie est ainsi à la fois un savoir parmi d'autres, une science humaine circonscrite, mais aussi ce qui permet par sa méthode et l'altérité qu'elle rencontre de remettre en cause de découpage traditionnel des savoirs, et même la frontière moderne entre le savoir et l'être, entre l'épistémique et l'ontologique. Si notre enjeu est désormais de penser comment faire une anthropologie qui autorise la multiplication des sujets capables de déterminer l'humanité, c'est-à-dire l'abolition de la distinction coloniale entre *anthropos* et *humanitas*, entre le sujet et l'objet dans le domaine de l'humanité, faire de l'anthropologie une entreprise de « *décolonisation permanente de la pensée* »⁸⁶ selon la célèbre expression de Viveiros de

84 Le rayon « anthropologie » est un rayon dans la bibliothèque qui intéressera celui qui se passionne pour « l'homme » sous toute ses facettes, c'est-à-dire dans le rapprochement que l'on a vu s'opérer entre Culture et Humanité et qui réduit l'anthropologie philosophique à l'anthropologie académique, à la diversité des civilisations humaines.

85 Il entreprend ce projet immense notamment dans son livre-enquête *Sur les modes d'existences des modernes : une anthropologie des Modernes*.

86 « *L'anthropologie est prête à assumer intégralement sa nouvelle mission, celle d'être la théorie-pratique d'une décolonisation permanente de la pensée* » Viveiros de Castro, Eduardo, *Métaphysiques Cannibales*, p.4.

Castro, cela impose d'abord de reconnaître la capacité d'extra-européens à être des sujets producteurs de connaissance, énonciateurs d'une anthropologie, et pas seulement objets pour elle. Et rien ne dit que cette anthropologie ne se cantonne, comme celle de l'Européen, uniquement au domaine de l'épistémologique, ou que la question de l'épistémologique ait du sens pour elle. La dichotomie de humain et du non-humain déplacée et repensée change le sens et l'extension de l'anthropologie : si l'humain change, sa science également. Cela nous semble être tout l'enjeu du travail de l'anthropologue brésilien Eduardo Viveiros de Castro ainsi que d'autres chercheurs de l'anthropologie contemporaine. Il forment un mouvement de pensée très contemporain, non institué ou revendiqué, mais leur travaux se nourrissent dans leurs convergences comme dans leurs divergences. On peut les regrouper sous le nom de *tournant ontologique de l'anthropologie*.

2.1.2. La parole anthropologique est déjà une parole indigène

« *Que doit conceptuellement l'anthropologie aux peuples qu'elle étudie ?* »⁸⁷ est ainsi la problématique de l'ouvrage que Viveiros de Castro n'a jamais écrit, « *L'Anti-Narcisse* », dont les *Métaphysiques Cannibales* s'assume, avec ironie comme le bref livret d'introduction. *L'Anti-Narcisse* est une « *œuvre invisible* »⁸⁸, impossible et fictive, parce que les enjeux qui émergent du projet de « *caractériser les tensions conceptuelles qui traversent l'anthropologie contemporaine* »⁸⁹ sont vertigineux et peut être impossibles à décrire dans une forme textuelle⁹⁰ : « *Je me suis rapidement rendu compte que le projet frôlait la contradiction, la moindre maladresse de ma part pouvant en faire un ramassis de bravades assez peu anti-narcissiques sur l'excellence des positions professées* » confesse Viveiros de Castro⁹¹. La question est pourtant en l'apparence plutôt modeste : il s'agit d'opérer un changement de regard sur le statut du discours anthropologique, de questionner et de désaxer les rapports du sujet (l'anthropologue) et de l'objet (les collectifs), cette « *relation de connaissance* » qui forme le cœur de la discipline⁹². En somme, il s'agit de tenter d'explicitier ce qui se trouve déjà au cœur de la discipline. L'originalité de la démarche de Viveiros de Castro réside ici dans le

87 *Ibid*, p.4.

88 *Ibid*, p.4.

89 *Ibid*, p.3.

90 C'est-à-dire dans la forme canonique de la connaissance occidentale : les Blancs étant qualifié comme la civilisation des « *peaux d'images* » selon le chaman Yanonmami Davi Kopenawa dans *La chute du ciel*.

91 Viveiros de Castro, Eduardo, *Métaphysiques Cannibales*, p.4.

92 Viveiros de Castro, Eduardo, « *The relative native* », p.474.

fait qu'il propose de renverser les termes, et de cesser d'opérer, dans une veine post-moderne, une auto-critique du *point de vue d'où l'on parle* (c'est-à-dire de l'anthropologue)⁹³, mais d'élever au centre du discours anthropologique la reconnaissance de *ce qui y parle déjà*, reconnaissance de la capacité toujours déjà en acte de *l'objet* anthropologique à parler⁹⁴ et à informer profondément le discours de celui qui énonce l'anthropologie. Il reconnaît dans cette *parole* de l'objet, parce que cet objet n'est autre que l'humain, la caractéristique principale de l'anthropologie, et le vecteur de son pouvoir révolutionnaire, de sa capacité à renverser les dualismes constitutifs de notre métaphysique, au centre desquels se trouve cette distinction stricte du sujet et de l'objet. Et cependant cette parole de l'objet anthropologique est bien souvent ignorée, repoussée aux marges de la discipline. Il s'agit donc pour renouveler l'anthropologie, ou plutôt afin d'enfin réaliser une anthropologie réelle, de suivre le projet originel de la discipline comme le souligne Patrice Maniglier dans un commentaire du travail de Viveiros⁹⁵, de reconnaître la capacité toujours en acte des collectifs extra-européens à produire de la connaissance et des concepts, c'est-à-dire une philosophie au sens deleuzien, où « *philosopher c'est créer des concepts* »⁹⁶. Ainsi, comme il le fait dans l'article « *The relative native* », on peut résumer la proposition de Viveiros à cet énoncé : traiter les idées indigènes comme des concepts. Cette possibilité est aussi toujours *méta-philosophique* : les objets de l'anthropologie produisent leur propre connaissance de la connaissance, concept de concept, philosophie de la philosophie. Et c'est à partir de cette conception de la connaissance qu'il faut construire la méthode, le discours anthropologique pour faire réellement une anthropologie non-ethnocentrique, c'est-à-dire riche et rigoureuse⁹⁷. L'anthropologie doit se faire « *la science sociale de l'observé* »⁹⁸, c'est à dire chercher à comprendre *ce que serait une science sociale* pour les observés. Et pour cela il s'agit enfin de « *faire de la place aux autres* »⁹⁹. Comme Viveiros reprend l'idée à Martin Holbraad dans sa conférence « *Who's afraid of the ontological wolf?* » pour le tournant ontologique, « *ontological turn* » en anglais le mot

93 Comme aurait pu d'ailleurs le suggérer le titre ambiguë d'*Anti-Narcisse*, inspiré directement de *l'Anti-Œdipe* de Deleuze et Guattari, Viveiros propose Narcisse à « *la candidature de saint patron ou démon tutélaire de l'anthropologie* » (*Métaphysiques Cannibales*, p.7). Un tel titre est donc ouvertement *critique, auto-critique*.

94 Et en ce sens « *Métaphysiques Cannibales* » est donc un titre bien plus fidèle au projet de l'auteur.

95 Maniglier, Patrice « *Dionysos anthropologue, hommage à Viveiros de Castro* ».

96 Deleuze, Gilles et Guattari, Felix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p.3.

97 Sur l'importance de la méthode quant à la création des réalités du monde, on pourra se rapporter à l'ouvrage de référence de John Law, *After method, mess in social science research*.

98 Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale*, p.397. Cité par Viveiros de Castro dans *Métaphysique Cannibale*, p.11. Chemin pour l'anthropologie que selon Viveiros Lévi-Strauss indique, mais sur lequel il ne s'engage pas.

99 Expression de Marilyn Stengers reprise par Viveiros de Castro lors de sa conférence à Cambridge, « *Who's afraid of the ontological wolf?* », p.13.

« turn » entendu au sens de « tour » est peut être plus important que celui d' « ontologique » : « *the turn of the native* », au tour des indigènes.

« Il faut tirer toutes les conséquences de l'idée selon laquelle les sociétés et les cultures qui sont l'objet de la recherche anthropologique influencent ou pour le dire clairement coproduisent les théories sur la société et la culture formulées à partir de ses recherches »¹⁰⁰ lit-on au début de *Métaphysiques Cannibales*. Cette hypothèse de travail impose de repenser le rapport anthropologue / indigène. Et cette recherche aboutit à un renversement, à une complexification du rapport parent sujet / objet à travers l'élaboration du concept de concept indigène : un renversement qui menace tous les autres dualismes.

100 Viveiros de Castro, Eduardo, *Métaphysiques Cannibales*, p.5

2.2. De l'étalon-science à la philosophie indigène

« L'opposition moderne entre Science et non-science est à la fois un « modèle issu de » et un « modèle pour » le partage plus profond séparant la modernité occidentale des autres, des barbares, des primitifs. C'est la geste fondateur de « notre » aire : l'identité de l'« Occident moderne » dépend de cette duplication segmentaire de deux extérieurs à elle-même. A cause de cela, n'importe quelle tentative d'enquêter empiriquement sur comment la science établit sa discontinuité à priori avec la politique (et avec l'opinion, la religion, l'idéologie) met immédiatement en péril l'autre grande division, celle entre Nous et Eux, entre les modernes et les non modernes, et « même » entre les humains et les non-humains »¹⁰¹

2.2.1. La science n'est pas l'horizon unique de la connaissance

La première étape de ce cheminement consiste à penser la place de modèle de référence qu'occupe la science pour la connaissance, et notamment la connaissance anthropologique. La modernité occidentale est un univers où le paradigme de la connaissance est scientifique, c'est-à-dire où la validité d'une thèse est jugée à l'aune de sa scientificité. Celle-ci réside dans un certain rapport entre le *sujet* connaissant et l'*objet* connaissable. L'opération de connaissance y consiste à *objectiver*, ou à *désobjectiver* les choses que l'on cherche à connaître, à construire des objets scientifiques par distinction stricte d'avec ce qui n'est pas eux, afin de les rendre *lisibles*¹⁰². C'est en cela qu'on peut dire que la modernité occidentale s'épanouit dans une épistémologie de la représentation, qui n'est autre qu'une séparation claire, distincte et ultime entre le domaine de *ce qui regarde* et de *ce qui est regardé*, et une limitation de la production de connaissance valide et « scientifique » à ce

¹⁰¹ « *The Modern opposition between Science and non-science is both a 'model of' and a 'model for' the wider divide separating Western modernity from the others, the barbarians, the primitives. Such is the founding gesture of 'our' era: the identity of the 'Modern West' depends on this segmentary duplication of two outsides of itself. Because of this, any attempt to investigate empirically how Science establishes its a priori political discontinuity with politics (and with opinion, religion, ideology), immediately jeopardises the other great divide, that between We and They, moderns and non-moderns, and sometimes 'even' between humans and nonhumans.* » Viveiros de Castro, Eduardo « Who's afraid of the ontological wolf ? », p.5.

¹⁰² La question de la construction des objets scientifique est par exemple au cœur du travail de Bruno Latour. Il y voit des objets hybrides à la fois issu d'une « purification » et d'une « médiation » mais dont la Modernité s'évertue à ne montrer que l'aspect « purifié » : séparé du monde, appartenant à un domaine ontologique, celui des choses et du non-humain étudié par les sciences de la nature.

dernier domaine. Il y a ici l'un des aspects majeurs du « *Grand Partage* » : un dessin clair, où chaque rôle est réparti strictement entre ce qui peut connaître et ce qui peut être connu. Ce qui ne peut être représenté, c'est-à-dire fournir un objet observable n'est pas du domaine du scientifique, et donc du connaissable. Connaître suppose l'opération préalable de constitution d'un objet inerte qui sera le support d'une lecture. Comme on l'a vu, c'est précisément ce rapport à l'objet qui est compliqué dans les sciences humaines et l'anthropologie. Cela est traditionnellement interprété comme une faiblesse (Viveiros de Castro parle ainsi de « *complexe d'infériorité* »¹⁰³) par rapport aux sens dites *dures* ou *de la nature*, dont l'objet se prête plus aisément à ce jeu. « *Il leur (les sciences humaines) faut en particulier montrer que leur objet propre ne leur interdit pas d'aspirer, comme les sciences de la nature, à produire des résultats scientifiquement valides* », tel est l'impératif de neutralité et d'imitation constitutif des sciences humaines¹⁰⁴. Mais elle est aussi compliqué *par* l'anthropologie. Il s'agit au contraire ici de lire cette instabilité de l'objet humain comme la richesse de la discipline, sa complexité propre et fertile, qui peut, par retournement, permettre de mettre en perspective et de repenser ces sciences de la nature elles-mêmes, et faire mentir ce cette loi que Viveiros qualifie d'« *épistémocide* » : « *La connaissance du sujet requiert l'ignorance du sujet* »¹⁰⁵.

On est ici proche du projet des *Sciences and Technology Studies*, que Viveiros de Castro reconnaît comme une des inspirations de sa pensée¹⁰⁶ et avec le théoricien majeur desquels il entretient un dialogue constant : Bruno Latour.. A travers une description ethnographique des savoirs et des objets scientifiques (qui correspond au passage de l'épistémologie à une anthropologie scientifique), celui-ci cherche à traiter de la modernité et de sa production de savoir, comme l'on traiterait d'autres cultures et de leurs productions épistémiques, c'est à dire non plus comme des *théories* mais comme des *objets du monde* (ou plutôt des objets que l'on décide de faire exister dans le monde). Il opère donc une mise en perspective de la science et de la hiérarchie traditionnelle du savoir, dont la puissance

103« *Ne serait-ce pas là finalement, que réside l'originalité de l'anthropologie : dans cette synergie relationnelle provenant des mondes du « sujet » et de « l'objet » ? Reconnaître cela, entre autre, aiderait à mitiger notre complexe d'infériorité face aux « sciences dures ».* » Viveiros de Castro, Eduardo, *Métaphysiques Cannibales*, p.163.

104Callegaro, Francesco et Girard, Charles, « La neutralité », *Philosophie des sciences humaines*, p.244.

105« *The subject's knowledge requires the objet's ignorance* » Viveiros de Castro, Eduardo « *The relative native* » p.477.

106« *The second stimulus was the rise of Science and Technology Studies. The ethnographic description of 'Science' (both of the actual practice of the sciences as of the political usages of the concept in the singular) had profound consequences for anthropology as a whole.* » Viveiros de Castro, Eduardo « *Who's afraid of the ontological wolf?* », p.5.

révolutionnaire repose dans le fait qu'elle fournit un angle d'interrogation de l'un des aspects du Grand Partage, la distinction entre science et non-science¹⁰⁷, et par là sur les autres grandes distinctions qui en découlent ou le motive. Dans le chapitre douze des *Métaphysiques cannibales*, Viveiros distingue cependant clairement son rapport à la science de la démarche latourienne. Il identifie plusieurs types de mises en perspectives possibles des rapports entre science et anthropologie, et se place lui-même sur un chemin parallèle à cette question scientifique. Opérant un pas de côté par rapport à la centralité de ce questionnement, il cherche avant tout à « *sortir de la science comme étalon-or de la pensée* » :

« Je pense que l'anthropologie a toujours été trop obsédée par le mot « Science » non seulement par rapport à soi-même – si elle est ou pas, si elle peut ou pas, si elle doit ou pas être une science – mais surtout et tel est le vrai problème, par rapport aux conceptions des peuples qu'elle étudie soit pour les disqualifier en tant qu'erreur, rêve, illusion – et ensuite expliquer scientifiquement comment et pourquoi les « autres » n'arrivent pas à (s')expliquer scientifiquement ; soit pour les promouvoir comme étant plus ou moins assimilables à la science, fruit d'une même volonté de savoir consubstantielle à l'humanité »¹⁰⁸

L'exigence de rationalité scientifique, la dépendance toujours entretenue avec la science comme horizon de connaissance, conduit à avoir avec la pensée indigène un rapport *d'évaluation* constante : à juger de sa scientificité, de la dénigrer ou au contraire de la louer, mais toujours à poser les questions de l'adhésion, de la croyance, de la vérité et à se limiter à celles-ci. C'est multiplier les points aveugles car on tente alors de ressaisir le point de vue de l'autre selon la grille de celui de l'observateur : selon la conceptualisation propre à celui-ci de la question de la vérité. Ce rapport se traduit dans une pratique de connaissance qui se résume à la mise en *contexte*. Mais l'anthropologie passe à côté de son objet si elle est une simple opération « *d'interpréter, contextualiser, rationaliser* », à partir de l'alternative irrationnel / rationnel, qui correspond à cette obsession occidentale du Grand Partage. Ce que propose Viveiros, c'est donc de tenter de mettre en parenthèse certaines questions qui appartiennent à la sphère d'intérêt du chercheur mais qui ne font pas sens pour les peuples qu'il étudie, en vue de laisser la porte ouverte à d'autres interrogations, qui ne pouvaient apparaître dans le

107Latour, Bruno « Comment redistribuer le grand partage ? ».

108Viveiros de Castro, Eduardo, *Métaphysiques cannibales*, p.163.

schème précédent¹⁰⁹. Il propose de remplacer le paradigme du *contexte* par celui du *problème*¹¹⁰. L'art anthropologique serait celui de déterminer le ou les problèmes posés par ceux que l'on étudie. Quand Viveiros de Castro propose *de prendre au sérieux* la pensée indigène, il distingue bien cela d'un acte de croyance¹¹¹. Justement, sortir du scientifique comme paradigme c'est cesser d'envisager comme seul rapport possible à la vérité, la discrétion constante du vrai et du faux selon des critères pré-établis, pour plutôt penser des « *virtualités insoupçonnées du penser* » : « *La pensée indigène doit être prise – si on veut la prendre sérieusement – comme une pratique de sens : comme dispositif autoréférentiel de production de concepts, de « symboles qui se représentent eux-mêmes* »¹¹².

2.2.2. Concept et équivoque

Ainsi il ne s'agit pas de traiter de la pensée indigène selon tel ou tel paradigme scientifique (par exemple cognitif ou sociologique), comme d'un *mode de penser*, mais de tenter d'identifier les objets de cette pensée : les *mondes possibles* ouverts par elle. Il ne s'agit pas d'en produire une *interprétation* qui la constitue comme objet de connaissance et support d'un discours extérieur, mais de réaliser une *expérimentation* avec elle, et avec la nôtre : créer une *fiction anthropologique* qui n'est autre que la rencontre étonnante entre deux images de la pensée, renversant et multipliant le rapport traditionnel du sujet et de l'objet et constituant alors une expérimentation avec notre propre propre schème de réflexion¹¹³. C'est le sens qu'on peut donner à cette bravade de Viveiros dans les *Métaphysiques cannibales* : « *Si la philosophie réelle abonde en sauvages imaginaires, la géophilosophie visée par l'anthropologie fait une philosophie imaginaire avec des sauvages réels* »¹¹⁴.

La notion de *concept*, fournit à Viveiros de Castro un puissant outil méthodologique.

109 Et on a là une certaine parenté avec la recherche de Latour qui cherche à mettre à jour la médiation cachée sous toutes les purifications.

110 « *Récuser leur explication en termes de la notion transcendante de contexte (écologique, économique, politique) etc. pour privilégier la notion immanente de problèmes* » Viveiros de Castro, Eduardo, *Métaphysiques Cannibales*, p.160.

111 Il opère notamment cette distinction en réponse à la critique qui lui est adressée par Rane Willerslev, en clôture de « *Who's afraid of the ontological wolf ?* ».

112 Viveiros de Castro, Eduardo *Métaphysiques cannibales*, p.168.

113 Dans *Métaphysiques Cannibales*, Viveiros de Castro cite ainsi Roy Wagner : « *Every understanding of another culture is an experiment with one's own* » (*Métaphysiques Cannibales*, p.160).

114 Viveiros de Castro, Eduardo, *Métaphysiques cannibales*, p.164.

Ainsi lorsqu'il déclare que « *prendre comme concept les idées indigènes signifie les considérer comme pourvues d'une signification philosophique, ou comme potentiellement capables d'un usage philosophique* »¹¹⁵ il pose un geste qui est un pari quant à la fertilité d'une décision : celle de traiter la pensée indigène comme une philosophie, comme une *certaine image de la pensée*. Ce pari est justifié par la proclamation d'une égalité *de jure* entre la parole de l'anthropologue et des indigènes¹¹⁶ et qui de plus en vaut épistémiquement la peine, en tant qu'il est la clé d'ouverture de possibles métaphysiques.

La sémantisation du concept anthropologique chez Viveiros repose sur ce postulat déjà que « *toutes les théories anthropologiques non triviales sont des versions des pratiques de connaissance indigènes* »¹¹⁷. Ainsi le chapitre douze de *Métaphysiques Cannibales*, « l'ennemi dans le concept », établi une typologie des concepts anthropologiques en montrant que les plus pertinents sont ceux dont le nom lui-même est un nom indigène (comme l'exemple de la kula qu'il développe). et qui ne correspondent pas au plaquage d'un concept philosophique occidental (par exemple l'inceste). Les styles de pensée des collectifs doivent être les forces motrices de la discipline. Il s'agit donc d'identifier quels *concepts* les indigènes utilisent pour poser les problèmes des mondes dans lesquels ils vivent. Viveiros de Castro qualifie par deux fois l'objet de ses recherches de la sorte dans l'article « The relative native » : « *Mon objet est moins la manière indigène de pensée que ses objets, les mondes possibles auxquels se réfèrent ces concepts* »¹¹⁸ ; « *Mes objets sont les concepts indigènes, le monde qu'ils constituent (le monde qui est exprimé par eux), l'arrière-plan virtuel duquel ils émergent et qu'ils présupposent. En résumé mes objet sont les concepts, ce qui veut dire les idées et la raison indigène plus que les catégories indigènes de « l'entendement »* »¹¹⁹

Mais ce qui est intéressant est que l'on se situe évidemment ici dans le domaine d'une « *fiction anthropologique* », d'une anthropologie fictionnelle puisque ces concepts sont toujours être *traduits*. L'image de « *raison indigène* » qu'évoque Viveiros de Castro dans « the

115 Viveiros de Castro, Eduardo *Métaphysiques Cannibales*, p.161

116 Ici se trouve le thème de l'article « The relative native ».

117 Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, p.6.

118 « *My objet is less the indigenous manner of thinking than its objects, the possible world that its concept project* » Viveiros de Castro, Eduardo « the relative native », p.484.

119 « *My objects are indigenous concepts, the worlds they constitute (worlds that thus express them), the virtual background from which they emerge and which they presuppose. In short, my objects are the concepts, which is to say the ideas and problems of indigenous "reason," rather than indigenous categories of "understanding"* » *Ibid*, p.485.

relative native » joue ainsi avec une dichotomie précise caractéristique de la modernité occidentale et de son héritage kantien qui est celle entre raison et entendement. L'idée de concept elle-même, notamment dans la sémantisation deleuzienne que lui accorde d'office Viveiros de Castro¹²⁰ est une idée occidentale. Ainsi parler de concept indigène ce n'est pas prétendre avoir accès à un savoir absolument non thématé par les catégories modernes, mais faire l'acte épistémique et politique d'affirmer l'équivalence de droit du discours de l'anthropologue et de l'indigène, et créer ainsi la possibilité de leur rencontre véritable. Les concepts anthropologiques sont une actualisation de leur relation : « *Ce que les concepts reflètent c'est une certaine relation d'intelligibilité entre les deux cultures et ce qu'ils projettent ce sont les deux cultures en tant que leurs propres présupposés* »¹²¹. Leur fonction est en fait de « *représenter, dans le sens diplomatique du terme, l'Autre au sein du Même* »¹²².

La difficulté majeure de cette « *anthropologie du concept* » est ainsi peut être la question de la traduction, elle en est aussi en même temps le lieu par excellence. L'anthropologie doit être une entreprise de traduction qui « *trahit la langue d'arrivée et non pas celle de départ* »¹²³, elle doit introduire des concepts étrangers qui subvertissent le système conceptuel du lecteur. Viveiros nomme ce certain rapport à la traduction l'« *équivocité* »¹²⁴ : « *Traduire c'est s'installer dans l'espace de l'équivoque et l'habiter* »¹²⁵. Le concept de perspectivisme que l'on développera dans notre troisième chapitre et qui constitue le concept anthropologique central du travail de Viveiros de Castro est un concept de concept, une traduction équivoque, précisément parce qu'il est le nom d'un perspectivisme à l'échelle de méthodologie anthropologique : un outil qui permet de créer un espace de reconnaissance la capacité des objets de l'anthropologie à occuper une perspective de sujet.

120 La thématé du « concept » et de la philosophie comme « création de concept » est une influence majeure pour Viveiros de Castro qui consacre la deuxième partie des *Métaphysiques Cannibales*, « Capitalisme et schizophrénie d'un point de vue anthropologique » à l'usage de Deleuze comme outil d'analyse dans son propre travail.

121 Viveiros de Castro, Eduardo, *Métaphysiques cannibales*, p.162

122 *Ibid*, p.162.

123 *Ibid*, p.54

124 Dans sa conférence « Dionysos anthropologue », le philosophe Patrice Magnilier voit ce concept comme l'un des plus intéressants de la pensée de l'auteur.

125 Viveiros de Castro, Eduardo, *Métaphysiques cannibales*, p.57

2.3. La connaissance indigène de la connaissance

Se placer dans la convention épistémique indigène conduit à sortir de problèmes majeurs pour la philosophie occidentale, en opérant en quelque sorte un pas de côté par rapport à eux, en ne posant plus les questions qui les font naître, ou du moins plus de même manière. Ainsi la perte de la pertinence du paradigme de représentation rend obsolète le conflit entre universalisme et relativisme. La pensée d'une connaissance construite sur la subjectivation et non sur l'objectivation renverse le problème posé par la difficulté à connaître la subjectivité dans une épistémologie scientifique. Ce sont là autant de perspectives qui ouvrent des voies alternatives et novatrices à la conceptualisation de l'humanité.

2.3.1. Du multiculturalisme au multinaturalisme

Si l'anthropologie de Viveiros est une critique de l'universalisme, elle cherche aussi à éviter l'écueil d'un relativisme multiculturaliste. Elle veut en être précisément l'inverse, puisque, selon lui, universalisme et relativisme se rejoignent dans une certaine conception du réel, toujours déterminé à partir du point de vue occidental. En effet, lorsque l'on se demande « *quelle représentations du monde se font les différents peuples ?* », ce qui est la question multiculturaliste, et que l'on étalonne ces représentations, on évite l'enjeu majeur de la question : le terme « monde ». Le relativisme rejoint l'universalisme au sens où il pose toujours *un* monde pré-établi, des « choses-mêmes », une donnée immuable, auquel on donne bien souvent le nom de Nature, et dont les Cultures seraient des versions, des « phénomènes », à jamais éloignés et toutes erronés. En somme, on reproduit une dichotomie classique de la modernité occidentale (ici soulignée par l'usage de termes kantien, mais qui pourrait l'être par l'autre), une dichotomie elle-même culturelle. Ce concept d'un fond immuable et inconnaissable dont les choses seraient des interprétations est un outil de pensée qui fait sens dans la modernité occidentale, mais qui appliqué à d'autres cultures est un apport ethnocentrique qui bloque les horizons de compréhension et d'écoute de la manière dont ces cultures pensent. En effet la conception d'un monde prêt à voir dépend par exemple d'une distinction préalable entre le visible et l'invisible, qui semble être elle-même un des effets du Grand Partage moderne. Cela trahit une conception de la connaissance comme s'élaborant à

partir du lisible et scientifique. C'est de cette conception que découle les grands dualismes, et la notion de *relativisme*. A partir de la pratique anthropologique comme libération par rapport à ce rapport à la connaissance, et écoute des manières de penser ce que c'est que de connaître le monde des collectifs que Viveiros de Castro propose de penser un autre rapport au dualisme, inversion ludique, et d'envisager une anthropologie américaniste comme *multi-naturaliste*.

2.3.2. « Ici, il faut savoir personnifier pour savoir »¹²⁶

Dès le début des *Métaphysiques Cannibales*, c'est en ces termes que Viveiros qualifie la mission qu'il se donne : réaliser « *une nouvelle anthropologie du concept en somme, qui contre effectue un nouveau concept d'anthropologie d'après lequel la description des conditions d'autodétermination ontologique des collectifs étudiés prévaut absolument sur la réduction de la pensée humaine (et non humaine) à un dispositif de reconnaissance : classification, prédication, jugement, représentation* ». Oser faire une expérimentation avec une autre image de la pensée, c'est, dans un mouvement qui se déroule comme une vis logique, puisque ce qui était de l'ordre du pari devient une conséquence, une évidence, poser la question centrale : qu'est-ce que le concept amérindien de concept ? Ou encore : comment les amérindiens connaissent la connaissance ? Or cette question justifie précisément la sortie du paradigme sujet / objet ci identifié plus avant qui caractérise la science. Nous avons vu qu'envisager la connaissance comme *lisibilité* est caractéristique d'un monde où ce qui est connu est l'objet. Même le sujet ne peut être connu que comme tel, et l'intentionnalité est un résidu problématique¹²⁷ : « *La forme de l'Autre est la chose* » parce que « *notre jeu épistémologique s'appelle l'objectivation* »¹²⁸. Viveiros de Castro tente de penser la connaissance amérindienne de la connaissance, le concept amérindien de concept comme procédant exactement à l'inverse : « *si dans le monde naturaliste de la modernité un sujet est un objet insuffisamment analysé, la convention épistémologique amérindienne suit le principe inverse : l'objet est un sujet incomplètement interprété* »¹²⁹. Connaître, c'est personnifier, c'est-à-dire prendre le point de vue de ce qui est connu, trouver le « *qui des choses* »,

126 Viveiros de Castro, Eduardo *Métaphysiques cannibales*, p.27.

127 Résidu qui fournit tout le problème de la phénoménologie par exemple.

128 Viveiros de Castro, Eduardo, *Métaphysiques Cannibales*, p.26.

129 *Ibid*, p.27.

« universaliser l'attitude intentionnelle ». Ici c'est au contraire le non-personnalisable, ce qui se refuse à être un regard, qui est le résidu mystérieux : « *La forme de l'Autre est la personne* »¹³⁰. Cette conception de la connaissance repose et construit à la fois un certain rapport entre connaissance et humanité, absolument différent et peut être inverse à celui que nous avons identifié comme l'anthropologie anthropocentrique de la modernité : une anthropologie anthropomorphique, que Viveiros entreprend de traduire grâce au concept de « perspectivisme ».

130 Ibid, p.26.

Conclusion

L'anthropologie est caractérisée par le fait que ses objets sont bien loin d'en être les objets passifs, et une telle réduction à ce statut correspond à l'opération la plus stérile à laquelle peut procéder l'anthropologue. Ce certain rapport compliqué du sujet à l'objet, cette imagination conceptuelle étonnante et surgissante des collectifs est pour Viveiros à la fois du cœur et de la spécificité du discours anthropologique : « *Ne serait-ce pas là que réside l'originalité de l'anthropologie : dans cette alliance toujours équivoque mais souvent féconde entre les conceptions et les pratiques provenant du monde des "sujets" et de celui des "objets" ?* »¹³¹ demande-t-il ainsi au début des *Métaphysiques Cannibales*, comme une justification à son entreprise. Ils sont *déjà* à la naissance de la création des *concepts* anthropologiques intéressants (et même notamment du concept anthropologique de concept, comme *traduction équivoque*). En même temps leur véritable « *prise au sérieux* » est le dépositaire potentielle d'un véritable renouveau métaphysique¹³². Séisme auquel Viveiros et d'autres anthropologues donnent le nom de « *tournant ontologique* »¹³³. Reconnaître l'imagination conceptuelle des peuples extra-occidentaux ne peut en effet être une simple révolution *épistémologique*, mais consiste en une révolution *ontologique*. Ou plutôt, parce que les objets de l'anthropologie ne procèdent pas à un tel découpage dans leur élaboration de leur propre concept de la connaissance, il s'agit de faire cesser d'aller de soi cette distinction aisée et caractéristique de la modernité et de la pratique anthropologique entre les choses et la connaissance. Respecter la production extra-européenne de connaissance c'est ne pas en faire une *vision du monde* parce que la notion de *vision du monde* n'a de sens que dans celle que l'on quitte, dans le système de connaissance occidental. A la problématisation et au brouillage du couple sujet et objet, correspond et succède donc celle de l'ontologique et de l'épistémologique. Tels des dominos, effleurer l'un des sages dualismes, c'est prendre le beau risque de tous les voir s'effondrer, ou plutôt se rencontrer, se resémantiser au cœur de la

131 Viveiros de Castro, Eduardo *Métaphysiques cannibales*, p.4.

132 Et d'un « frappant retour des choses » selon une autre expression de Lévi-Strauss, qui donne son nom au premier chapitre des *Métaphysiques Cannibales* : après la longue compétition entre anthropologie et philosophie, c'est le retour de la philosophie sur le devant de la scène anthropologique, mais d'une certaine philosophie renouvelée elle-même par l'anthropologie.

133 La traduction « tournant ontologique » de l'anglais « ontological turn » est la traduction canonique. Cependant elle ne permet pas le jeu sur la polysémie du terme anglais « turn » qui peut tout aussi bien être traduit par le français « tour » et dont joue allègrement Viveiros dans sa conférence à Cambridge *Who's afraid of the ontological wolf ?* : il s'agit de « tourner autour », d'« entourer » mais aussi de « laisser le tour », au sens soulevé de laisser la parole : « au tour des indigènes ».

confusion créée. L'anthropologie ne peut pas s'envisager comme un passage pacifique et relativiste d'un système de représentation à un autre mais elle est un choc des mondes, parce que la notion de représentation, la distinction de l'épistémique et de l'ontologique, et la réduction des sciences sociales au statut de domaine d'étude du premier champ est elle-même caractéristique d'une « constitution » propre à la Modernité (pour reprendre l'expression consacrée par Bruno Latour)¹³⁴. Elle a du sens dans ce contexte (au niveau du discours de l'anthropologue, toujours issu de ce pôle particulier), mais n'en a pas (du moins il n'y a pas de raison de le penser *à priori*) au niveau du discours de l'étudié.

"Il y a bien plus de monde ds le ciel et sur la terre que n'en rêve notre anthropologie. Décrire ce multivers où toute différence est politique car toute relation est sociale, comme s'il était une version illusoire de notre univers, les unifier à travers la réduction de l'invention du premier aux conventions du second, c'est choisir une forme trop simple - et politiquement mesquine - de relation entre eux. Une telle facilité explicative finit par engendrer toute sorte de complications, car ce prétendu monisme ontologique se paie finalement par une prolifération inflationniste de dualismes épistémologiques - emics et tics, métaphorique et littéral, conscient et inconscient, représentation et réalité, illusion et vérité, et j'en passe. Ce dualismes sont douteux non pas parce que toute dichotomie conceptuelle est pernicieuse par principe, mais parce que ceux-ci en particulier exigent comme condition de l'unification des deux mondes une discrimination entre ses habitants respectifs. Tout Grand Diviseur est mononaturaliste"¹³⁵

Il s'agit de sortir de l'application aveugle de la « constitution » particulière de la modernité à d'autres tradition de pensée sous couvert d'universel, qui conduit à un découpage en dualismes rigides, empêchant de saisir *le lieu où les choses se jouent*, la richesse possible du savoir anthropologique. Le tournant ontologique de l'anthropologie contemporaine est alors nécessairement une réflexion sur le statut même de l'anthropologie qui implique la sortie concrète de la mise en avant de la science comme étalon de la connaissance, de l'univers de la représentation, et de la distinction entre sciences de la nature et science sociale, entre donné et construit, entre humain et non-humain, entre nature et culture. Elle est un pas de côté, une

134 Latour, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes*, chapitre 2 « Constitution », p.23 à 26.

135 Viveiros de Castro, *Métaphysiques Cannibales*, p.29

ouverture en dehors de l'opération du « Grand Partage » qui fut le départ même de la discipline¹³⁶. En cela le *perspectivisme* qu'on proposera d'étudier dans notre troisième chapitre comme tentative proposée par Viveiros pour la construction d'un concept et d'une méthode anthropologique qui soit une *traduction équivoque* de l'imagination conceptuelle amérindienne, est bien plus dangereux mais aussi plus fécond pour la métaphysique qu'un relativisme.

¹³⁶Latour, Bruno, « Comment redistribuer le grand partage ? ».

Chapitre 3

L'humanité-perspective

L'anthropomorphisme, horizon de conceptualisation d'une humanité relationnelle

« *Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago.* »

Oswald de Andrade¹³⁷

3.1. Humanité et perspectivisme

« *La question n'est pas de savoir si l'indigène est un sujet ; mais ce que l'indigène force l'anthropologue à faire c'est, précisément, de mettre en question ce qu'un sujet peut être. C'est la cogitation propre à l'anthropologie : celle qui autorise l'anthropologie à s'attaquer à la présence virtuelle d'un Autre qui est aussi sa condition – la condition d'un passage d'un monde possible à un autre – et qui peut uniquement avoir pour conséquence de déterminer les positions dérivatives et indirectes de sujet et objet* »¹³⁸

La tentative de penser et de prendre en compte comme opérateur principal de connaissance, de création de concept des peuples étudiés, le tournant qui conduit à ne plus essayer de faire *une anthropologie de ces peuples* mais de déterminer *qu'est-ce qu'une anthropologie pour ces peuples* a des conséquences immenses pour la question qui nous occupe, celle de l'humanité, dans la mesure où ce concept correspond à une certaine configuration de ces rapports sujet-objet qui sont transfigurés. En appliquant ce que l'on a

137De Andrade, Oswald, « Manifesto antropófago », *Revista de Antropofagia*, 1 (1), mai 1928.

138« *There is no question that the native is a subject; but what the native forces the anthropologist to do is, precisely, to put into question what a subject can be . This is the cogitation peculiar to anthropology: one that allows anthropology to take on the virtual presence of an Other who is also its condition—the condition for passage from one possible world to another—and that is only as a consequence able to determine the derivative and vicarious positions of subject and object.* » Viveiros de Castro, Eduardo « The relative native », p.479.

établi des deux schémas de connaissance opposés de la science et du chamanisme à la notion d'humanité, l'on comprend l'intérêt de mener la tentative de conceptualisation de l'humain à partir d'un autre schème épistémologique que celui de la modernité, afin d'échapper aux écueils de sa rencontre avec *l'autre* qu'on a identifié dans la première partie de cet exposé : écueils politiques face à l'impossibilité de respecter l'humanité de l'autre réel, et épistémologiques face à l'impossibilité de penser le concept d'autrui, une altérité humaine c'est-à-dire une autre image de l'humanité. En effet, la transformation des choses du monde en *objets* caractéristiques du schéma de la science ne permet de saisir de l'homme *qui est étudié* que la dimension d'objet. Le fait de le mettre sur un pied d'égalité avec le chercheur qui mène l'enquête, le *sujet* de connaissance (en l'occurrence ici l'anthropologue) ne peut rester qu'un vœux pieux puisque connaître le sujet revient à le désubjectiver. On peut dès lors lire « l'humanité » comme le nom de *l'objectivation de la capacité de l'autre à être sujet*. Elle est donc, dans l'épistémologie de la science caractéristique de la modernité un concept-limite, profondément difficile, et toujours scindé, qui finit par se nier lui-même¹³⁹.

Or il s'agit précisément d'un problème qui ne se pose pas dans ce qu'on a identifié comme le procès de la connaissance chamanique, cette connaissance d'un autre de l'Occident, ou plutôt la connaissance envisagée d'un point de vue autre que celui de l'Occident. Dans l'interprétation qu'on a abordé, on a en effet vu qu'elle procédait à l'inverse de la connaissance scientifique comme une opération de *subjectivation*. Connaître, n'est pas penser sur le modèle d'un *voir*, de la lisibilité qui suppose la représentation, mais comme un *voir comme*. Elle ne pose précisément jamais la question définitionnelle « Qu'est-ce que l'homme ? » parce qu'elle ne suppose pas cette structure sujet-objet que cette question établie et dont elle est à la fois la condition. Le processus définitionnel visant à poser des limites objectives à l'extension d'un objet n'y a pas de sens. Être humain y revient à se voir comme humain, à habiter *la position de l'humanité*. Le point de vue de l'autre est donc un point de vue sur ce que c'est qu'un point de vie. Il s'agit d'une certaine *perspective*. Or ce rapport à l'humanité correspond précisément à ce qu'on avait identifié comme la mission nécessaire de l'anthropologie : reconnaître la capacité de l'autre à parler, à décider de son humanité. La conceptualisation de l'humanité, changée de cadre de connaissance justifie cette opération de décentrement parce que ce qui la

¹³⁹Nous n'aurons évidemment pas le temps de développer ce thème immense ici mais cette confrontation entre la notion de sujet et le cadre objectif de la connaissance scientifique est l'objet d'une immense partie de la réflexion philosophique moderne, de Maine de Biran à Heidegger.

caractérise est la place première de l'Autre. Une attention réelle à l'anthropologie des autres change donc nécessairement le sens de l'anthropologie de ces autres.

3.1.1. Le perspectivisme amérindien

Afin de traduire le cadre épistémique et ontologique dans lequel se construit cette conception indigène du monde et de la connaissance¹⁴⁰, Viveiros de Castro propose de donner au « *fondement théorique* » en même temps qu'au « *champ opératoire* » du chamanisme le nom de *perspectivisme*¹⁴¹. Ce concept, inspiré des travaux de Tania Stolze Lima¹⁴², est la clé de voute de l'œuvre de Viveiros de Castro. Il est, selon sa conception du concept anthropologique, une traduction équivoque de la rencontre entre l'anthropologue et les indiens Arawetés, peuple Tupi-Guarani du nord du Brésil, avec lequel il a effectué son premier terrain dont le compte rendu est établi dans sa thèse d'anthropologie¹⁴³. Le concept de *perspectivisme* n'apparaît pas encore dans cet ouvrage, il est conceptualisé par Viveiros pour la première fois en 1996 dans l'article « Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio »¹⁴⁴, puis approfondi lors de quatre lectures données à l'université de Cambridge ayant connu un grand retentissement académique¹⁴⁵. Jusqu'aujourd'hui, la suite de l'œuvre de l'anthropologue peut ainsi être lue comme une exploration des méandres de ce concept, de son caractère pertinent non seulement pour les Arawetés mais pour une grande partie, voire la totalité de l'Amazonie indigène, ainsi que de ses implications quant à la pratique de l'anthropologie¹⁴⁶ et au

140C'est-à-dire, dans le vocabulaire de Deleuze, le « plan d'immanence » indigène.

141Viveiros de Castro, Eduardo, « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien ».

142Lima, Tânia Stolze « *O dois e seu múltiplo : reflexoes sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi* » *Mana*, 2, 1996.

143Viveiros de Castro, Eduardo, *Arawete : Os Deuses Canibais*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar/ANPOCS, 1986.

Nous nous référons à la version anglophone : Viveiros de Castro, Eduardo, *From the Enemy's Point of View : Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

144Viveiros de Castro, Eduardo « Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio ». Nous nous référons à la traduction française de cet article : « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien ».

145Viveiros de Castro, Eduardo « Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere : Four lectures given in the Department of Social Anthropology, Cambridge University », *Hau Masterclass Series 1*, Février-Mars 1998.

146Il déclare ainsi, dans une conférence qu'il donne à Cambridge dix-sept ans après les quatre lectures de 1998 : « *J'ai passé la plus grande partie des années à essayer de dessiner toutes les conséquences possibles (et les quelques conséquences impossibles) des résultats des recherches condensées dans ces quatre lectures* » / « *I have spent the greater part of the intervening years trying to draw all possible (and a few impossible) consequences of the research results condensed in those four lectures* », Viveiros de Castro, Eduardo, « Who's afraid of the ontological wolf ? », p.1.

renouveau de la métaphysique¹⁴⁷.

« *Ce que les personnes voient – et ce donc elles sont en tant que personnes – constitue précisément le problème philosophique posé par et pour la pensée indigène* »¹⁴⁸. Cette courte phrase extraite du chapitre consacré au « *Perspectivisme* » des *Métaphysiques Cannibales* résume à la fois l'ampleur épistémologique et le mouvement ontologique qui caractérise le perspectivisme. Il s'agit d'un problème posé « pour » la pensée indigène : il est donc un *concept anthropologique* selon la conception qu'on a décrit au chapitre deux de ce travail, et il convient de l'étudier comme posant un véritable « *problème philosophique* ». Il est également posé « par » elle, et c'est en ce sens que le perspectivisme est à la fois une théorie de la connaissance et une anthropologie indigène : une théorie de la connaissance anthropologique concurrente et radicalement différente du schème anthropocentré que nous avons développé dans la première partie de cet exposé, qui le renverse pour créer un schème métaphysique anthropomorphique. Nous reviendrons sur l'articulation de ces enjeux conceptuels après une brève synthèse explicative du mouvement que le concept de « *perspectivisme* » tente de décrire.

« *Il s'agit de la conception partagée par beaucoup d'autres peuples de ce continent, selon laquelle le monde est habité par différentes espèces de sujet et de personnes, humaines et non-humaines, qui le perçoivent en fonction de points de vue distincts* »¹⁴⁹. Les humains, en condition normales, voient les autres humains comme des humains, les animaux prédateurs comme le jaguar comme tels, et les animaux de proie, comme le pécari, de la sorte. Mais le jaguar, lui, dans des conditions tout aussi normales, se voit comme un humain, et dans sa perspective, l'humain est un pécari ou un autre animal de proie. Pour le pécari au contraire, lui-même est humain, et l'humain un jaguar ou un autre animal prédateur. La notion *d'humain*

147 Explorer le retentissement métaphysique et philosophique de ce concept anthropologique est l'objet principal de l'ouvrage publié au PUF, précisément dans la collection « *MétaphysiqueS* ». Il y a là comme un second moment réflexif de son travail, qu'il identifie dans une conférence donnée en 2011 à une « *philopause* » : « *Au cours de ces dernières années, ayant atteint, comme tout semble l'indiquer, ce que les scientifiques appellent la philopause (fin de la période "productive", dans le sens gestionnaire du terme, début d'une étape de rétrospection marquée par un certain ton de sagesse), j'en arrive à réfléchir sur les implications philosophiques de l'anthropologie en tant que discipline, explorant les transitions et transactions entre celle-ci et certaines branches de la philosophie, en particulier la métaphysique, spéculative ou expérimentale.* » Viveiros de Castro, « *« Transformação » na antropologia, transformação da « antropologia* ». Traduction française par l'auteur, à l'occasion d'une conférence donnée à Toulouse le 7 décembre 2012.

148 Viveiros de Castro, Eduardo, *Métaphysiques cannibales*, p.21.

149 Viveiros de Castro, Eduardo « *Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien* », p.429.

dans une telle définition est difficile et problématique¹⁵⁰. Nous sommes dans un univers où s'applique la célèbre conclusion de Descola : « le référentiel commun à tous les êtres de la nature n'est pas l'homme en tant qu'espèce mais l'humanité comme condition »¹⁵¹. Néanmoins, les commodités de langage obligent, dans la présente définition à faire entrer en collision ces deux sens de l'humanité en tant qu'espèce et l'humanité en tant que condition¹⁵². C'est que nous ne pouvons sortir de notre perspective pour tenir un point de vue omniscient qui rassemblerait celui de toutes les personnes. Le perspectivisme impose de toujours ressaisir le monde à partir d'un certain point de vue dans un faisceau de relation qui lui précède¹⁵³. Ainsi on peut définir l'humanité comme la position de personne ressaisie du point de vue propre, une personne dans la perspective du « je ». Si je ne vois pas l'autre comme humain, je peux envisager la possibilité réciproque pour cet autre de dire « je » et donc le penser comme une personne qui lui-même se proclame comme humain. Mais une humanité nie l'autre, elle ne peuvent jamais être sur le même plan. Dans le schème perspectiviste l'humanité n'est pas un objet de pensée mais toujours une possibilité, celle de la proclamation d'une position particulière, la position de sujet. La conséquence en est que si le perspectivisme concerne en priorité les humains, les grands prédateurs et les proies privilégiés des indiens d'Amazonie,

150 On peut noter que si le terme d'« humanité » occupe désormais une place très importante dans les travaux de Viveiros, notamment ses dernières conférences ou l'article qu'il a rédigé avec Déborah Danowski « L'arrêt de monde », on trouve assez peu d'occurrences du syntagme dans ses premiers travaux, et ce jusqu'à *Métaphysiques Cannibales*, et qui apparaissent toujours comme de façon subsidiaires. Il y préfère le terme de « personne » ou « personne humaine », par ailleurs assez peu défini, ce qui est par exemple l'objet de la critique de Patric Pérez dans son commentaire des « Pronoms cosmologiques » intitulé « Des américains très inquiétants ». Mais il y a dans cette indistinction, cette « imprécision méthodologique » (*Métaphysiques Cannibales*, p.14) la justement peut être une conséquence du statut conceptuel du perspectivisme, et tout le lieu de ses enjeux.

151 Descola, Philippe *La nature domestique, symbolique et praxis dans l'écologie des Achuars*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1986, p.120. Cité par Viveiros de Castro dans « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien », p.434.

152 Lorsque nous disons « Pour le jaguar, l'homme est un pécaré » il faut entendre qu'« homme » ici ne signifie plus rien d'autre qu'un signe de notre propre perspective, dont nous ne pouvons nous extraire. Car l'homme qui se voit comme homme n'a pas plus raison, n'est pas plus homme que le jaguar qui se voit comme tel. Le langage que nous utilisons est lui-même la trace de notre immersion dans une perspective particulière dont nous ne pouvons nous extraire pour prétendre parler d'un point de vue universel, et qui fait en quelque sorte coïncider notre condition d'humain avec l'espèce humaine. On pourra noter cependant que dans les langues amérindiennes cette limite est mitigée par ce que l'on a souvent interprété comme un ethnocentrisme exacerbé : la reconnaissance de l'humanité d'un groupe restreint seulement, à travers les « ethnonymes ». Les hommes qui ne sont pas proches de moi, qui ne partagent pas ma perspective (construite collectivement, comme on le verra plus avant), n'ont pas plus de légitimité à être appelé humain que les animaux de la forêt.

153 En cela il semble y avoir une possibilité de dialogue intéressante et novatrice entre cette ontologie indigène et le versant féministe des *sciences studies* qui explore sur la notion de point de vue situé (dont Artemisa Flore Espinola propose un panorama dans l'article « Subjectivité et connaissance : réflexions sur les épistémologies du 'point de vue' »), ou encore avec le leitmotiv de la philosophie décoloniale, qui à chercher à montrer que la focalisation universaliste ne correspond qu'au point de vue hégémonique de l'homme blanc occidental et à développer une connaissance revendiquée comme située (voir par exemple Spivak, Gayatri Chakravorty *Can the Subaltern speak ?*).

ainsi que les esprits, de droit tout peut être une personne. Il ne s'agit pas d'un schéma ontologique, d'une cosmologie fixe, mais de la description de ce qui se joue dans chaque relation particulière. La notion de perspective désigne en effet une position qui n'est jamais fixe mais qui désigne l'un des pôles d'une relation qui la précède et l'institue.

Il n'y a pas de sens à distinguer un monde des relations sociales humaines, d'un monde de la nature : *Le terme historique qui permet la distinction entre le « moi » et l' « autre » - les animaux, les Blancs, les autres Indiens – est la notion de sujet – les hommes, les Indiens, mon groupe – qui apparaît de la même manière dans la différenciation interspécifique que dans la séparation intraspécifique* ». ¹⁵⁴ Cette ontologie de la perspective, c'est-à-dire de la position conduit à une resémentation de la distinction humain et non-humain, qui n'est ni envisagée comme une frontière absolue, ni même comme frontière évidente ou stricte. C'est que précisément « humain » et « non-humain » ne désignent pas des entités mais des actions. Un exemple donné à plusieurs reprises dans le corpus de Viveiros de Castro permet de comprendre comment c'est la personne, en tant que position de sujet dans la relation qui institue l'humanité et sa reconnaissance. Un indien va dans une autre tribu qu'il pense amie. On lui propose de la bière de manioc, symbole d'hospitalité et objet culturel par excellence. Il accepte et on lui sert du sang humain. Il en conclut alors qu'il était chez les jaguars, puisque ce sont les jaguars pour qui la bière est du sang qu' on est jaguar quand on voit le sang comme de la bière, dans la perspective d'un humain. Ce qui distingue les perspectives, c'est en fait le corps, la diversité des corps. Mais si « une figure humaine peut cacher une affection jaguar » ¹⁵⁵, d'après le titre d'un article de Viveiros, c'est que la définition amérindienne du corps n'est pas celle que l'occident a construit dans sa distinction d'avec l'âme. Le corps n'est pas une substance : « *Un corps ne se suffit jamais à lui-même (...) sa forme est déterminée par le regard porté sur lui en fonction de la relation entretenue avec lui* » déclare ainsi Viveiros dans un article qu'il consacre à cette notion, « Un corps fait de regard » ¹⁵⁶. Avoir un corps d'humain, c'est habiter un monde particulier *comme un humain*, par exemple manger et boire des choses humaines *pour soi*. Le perspectivisme permet ainsi de passer d'un paradigme anthropocentrique à un paradigme anthropomorphique : être un homme y signifie avoir un corps d'homme *pour soi*. Il s'agit d'un anthropomorphisme au sens étymologique puisqu'il fait

154 Viveiros de Castro, Eduardo « Perspectivisme et multinaturalisme en Amérique indigène », p.168, note n°9

155 Viveiros de Castro, Eduardo « Une figure humaine peut cacher une affection jaguar »

156 Viveiros de Castro, Eduardo « Un corps fait de regard », p.149.

du corps la condition d'une la *forme* humaine, et non d'une *matière* humaine, comme c'est le cas dans la définition de l'humanité comme espèce. Le perspectivisme revient à dire que notre « forme » d'humain ne nous est pas propre, c'est-à-dire que nous ne sommes pas ce qui donnons forme au monde (comme dans l'anthropocentrisme) mais que nous habitons une de ces formes. Penser l'humanité en ces termes autorise la reconnaissance à toutes les personnes de percevoir un monde différent avec les même repères, celui de l'humanité, ce que Viveiros nomme « multinaturalisme ». De l'anthropocentrisme à l'anthropomorphisme, le préfixe « anthropos » change de sens : de région de l'être (matière) il passe à celui de condition, de perspective sur le monde (forme). Le statut grammatical de l'humain est moins celui d'un concept que celui d'un pronom¹⁵⁷. Le perspectivisme décrit dès lors un univers saturé d'humanité, bien qu'opaque, comme un miroir sans teint. Il s'agit d'y façonner des corps afin de distinguer les perspectives.

3.1.2. Le perspectivisme est un concept anthropologique

Le perspectivisme est une « *théorie cosmopolitique qui décrit un univers habité par divers types d'actants ou d'agents subjectifs, humains et non humains - les dieux, les animaux, les morts, les plantes, les phénomènes météorologique, très souvent les objets et les artefacts aussi - tous munis d'un même ensemble général de dispositions perceptives, appétitives et cognitives, autrement dit, d'une "âme" sensible* »¹⁵⁸. Expliqué de la sorte, il ne semble être qu'un autre nom pour le concept anthropologique fondamental d'animisme¹⁵⁹. Viveiros lui-même ne nie pas cette parenté et une référence à l'animisme suit chacun de ses exposés systématiques sur le perspectivisme¹⁶⁰. Le perspectivisme apparaît à la fois comme une correction et une mise en problème de l'animisme, qui finit par le retourner. L'animisme en effet correspond à un concept anthropologique très problématique puisqu'il est un exemple typique de la façon dont des conceptions et de dichotomies occidentales sont plaqués pour fournir une grille de lecture des mondes indigènes. Le perspectivisme serait en quelque sorte une lecture de l'animisme du point de vue indigène.

157 C'est l'analyse que fournit Viveiros de Castro du statut du mot Arawaté le plus proche de ce que l'on pourrait traduire par humain « *bide* ».

158 Viveiros de Castro, Eduardo *Métaphysiques Cannibales*, p.21.

159 Il est à noter que dans les débats avec Descola par exemple, ce que Viveiros appelle « perspectivisme », Descola le nomme « animisme » et qu'il y a une entente sur ce point.

160 C'est le cas notamment dans « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien » ou dans « Perspectivisme et Multinaturalisme en Amérique indigène ».

Mais la première rupture entre animisme et perspectivisme concerne le concept « d'âme ». Le statut très problématique d'une définition de l'animisme comme « *Attitude, croyance, religion selon laquelle les animaux, les objets et les phénomènes naturels ont une âme.* » est évident et constitue désormais un topos anthropologique. Il s'agit d'une simplification ethnocentrique si l'on entend par âme ce concept caractéristique de l'Occident, de son héritage judéo-chrétien mais aussi cartésien, qui envisage l'âme comme principe spirituel opposé au corps. La dichotomie âme / corps elle-même est un dualisme qui trace une frontière dans l'être qu'il convient d'interroger avant d'importer. La notion d' « âme sensible » qu'on retrouve dans cette définition fait tenir ces deux notions ensemble., tout en mettant à distance le terme d' « âme » avec les guillemets. Ce qui constitue cette âme est une question hautement compliquée, et l'on a ici un enjeu de traduction majeur¹⁶¹. Néanmoins, Viveiros propose de maintenir la dichotomie, mais de penser *le corps* comme le lieu de la perspective. On reviendra sur ce point majeur, mais on peut d'ores et déjà identifier en ce sens le perspectivisme à un animisme corporel, ou pour sortir de l'oxymore à un *corporalisme*, anthropomorphique.

« *La perspective est dans le corps, dit Leibniz* »¹⁶². L'en-tête de l'article dans lequel Viveiros a introduit la notion de perspectivisme amérindien, les « Pronoms cosmologiques » justifie la création du concept anthropologique de perspectivisme par cette nécessité de repenser la place du corps, et le rapprochement de cette idée avec les occurrences philosophiques occidentales d'une telle pensée : « *C'est cette double torsion, matérialiste et spéculative, psychologue et positiviste de l'animisme, que nous avons appelé le perspectivisme en vertu de ses analogies - au moins aussi construites que constatées - avec les thèses philosophiques associées à cette étiquette telles que celles que l'on peut trouver chez Leibniz ou chez Nietzsche, chez Whitehead ou chez Deleuze* »¹⁶³. Ainsi le mot « perspectivisme » fait référence à une certaine tradition philosophique, contrairement au syntagme « animisme » qui renvoie directement à l'histoire de l'anthropologie et semble avoir

¹⁶¹ Ainsi dans sa thèse d'anthropologie, *From the Enemy's point of view*, Viveiros affirme que la mort pour les Arawatés signifie la division de l'homme en trois entités, dont l'une d'elle « *Î* » peut être traduite par « âme », en ce qu'elle représenterait quelque chose comme la portion céleste de la personne, son souffle vital, qui entame le trajet vers les divinités *Mai*. Cette âme-ci, n'est en même temps pas la même que le lieu corporel de la perspective dont on parle ici.

¹⁶² Deleuze, Gilles *Le pli*, p.16.

¹⁶³ Viveiros de Castro, Eduardo *Métaphysiques Cannibales*, p.19.

été taillé pour décrire l'ontologie particulière de peuples extra-européen. On pourrait donc y voir paradoxalement une opération extrêmement ethnocentrique. Mais il s'agit de construire un véritable « concept anthropologique », c'est-à-dire un plan de rencontre entre deux humanités. C'est ainsi d'abord faire du perspectivisme amérindien un élément de pensée aussi légitime qu'une doctrine philosophique, le traiter sur le même plan. Mais il s'agit de « lire les philosophes à la lumière de la pensée sauvage et non pas l'inverse »¹⁶⁴. Il y a donc là toute une part d'irrévérence, envers les grands poncifs de la philosophie, et notamment Deleuze bien qu'il soit pour Viveiros une source d'inspiration immense. Mais il s'agit aussi de jeu avec le concept de perspectivisme lui-même, qui n'est pas description pure d'une réalité ou d'une épistémologie indigène, mais rapport entre deux mondes. Evidemment cela entraîne une nécessaire « imprécision méthodologique » qui est en fait une « équivocité intentionnelle »¹⁶⁵. Le perspectivisme n'est pas une description mais c'est le nom qui traduit pour l'anthropologue celui qu'il imagine que le chaman donne à ce que c'est que de connaître.

3.1.3. Le perspectivisme est une méthode anthropologique

L'intérêt majeur de cette théorie de Viveiros réside dans le fait qu'elle ne se contente pas d'être une description la précise et délicate possible de la « qualité perspective de la pensée indigène »¹⁶⁶. Suivant le projet anthropologique qu'on a développé dans notre second chapitre, celui de ne pas faire l'anthropologie des autres mais de déterminer ce que c'est qu'une anthropologie pour ces autres, Viveiros tente de penser la pratique anthropologique sur le mode perspectiviste. La connaissance anthropologique doit donc être pensée sur le modèle chamanique d'une habitation transitoire de la perspective d'autrui. Or la perspective de l'autrui amérindien, correspond précisément ce à quoi l'on donne le nom, pour pouvoir l'approcher et peut être l'habiter transitoirement ou l'apercevoir, de perspectivisme¹⁶⁷. Le tournant ontologique prend un nouveau sens : il naît de l'application à lui-même de ce qu'il découvre, si ce n'est pas cette application qui l'autorise à découvrir ce qu'il découvre, créant le

164 *Ibid*, p.61

165 *Ibid*, p.14

166 Arhem. Kaj, « Ekosofia Makuna », cité dans « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien ».

167 Si on applique le modèle multinaturaliste on pourrait même dire que si les indiens ont raison le perspectivisme c'est aussi le schéma qui caractérise l'Occident. Dès lors on peut lire notre obsession de l'objectivité et du point zéro comme le refus de la perspective d'autrui au profit d'une méga-perspective particulière toujours favorisée. Les conséquences sont vertigineuses.

cercle vertueux d'une d'une « *alter-anthropologie indigène qui est une transformation symétrique et inverse de l'anthropologie occidentale* »¹⁶⁸

Cette approche est d'une immense richesse conceptuelle, notamment en ce qu'elle propose une alternative efficiente aux dichotomies compliquées et aveuglantes de la modernité. Le perspectivisme se pose ainsi d'abord comme une proposition de résolution du conflit particulièrement prégnant dans l'anthropologie entre universalisme et relativisme. Son sens est précisément de penser la multiplicité des perspectives en dehors d'un jugement hiérarchique ou de la discrétion de l'une d'elle comme vraie ou absolue. Une perspective prise dans son indépendance ne signifie plus rien, elle n'est qu'un des pôle de la relation qui lui donne sens. En même temps, comme on s'est attaché à le démontrer à la fin du second chapitre, le perspectivisme n'est pas un relativisme. Contrairement au relativisme multiculturel, conception très courante en anthropologie culturelle, il ne concerne pas *les représentations multiples du monde, d'un monde*, puisque ce qu'il opère c'est la sortie du concept de représentation, en tant qu'il est un concept efficient pour l'épistémologie occidentale uniquement. Il rend donc obsolète le combat entre universalisme et relativisme en tant qu'ils sont deux configurations du rapport à la représentation. Viveiros de Castro déclare ainsi dans « Les pronoms cosmologiques » : « *Une telle résistance du perspectivisme amérindien aux termes de nos débats épistémologiques met en doute la solidité et par conséquent la « transportabilité » des partitions cosmologiques qui les alimentent* »¹⁶⁹.

Bien qu'il y ait là un objet privilégié de la critique post-moderne, il semble cependant y avoir un certain écueil à refuser le dualismes de manière unilatérale. Le danger est en effet de réduire l'opération théorique à un simple jeu de langage, ou de priver la pensée de ses outils privilégiés sans solution de remplacement : « *La tendance actuelle de la critique, plus précisément celle du dualisme occidental, se justifie par l'abandon de notre héritage intellectuel dichotomique ; le problème est bien réel, mais les contre-propositions ethnologiquement motivées se résument, jusqu'à présent, à des désirs post-binaires avant tout verbaux plutôt que proprement conceptuels* »¹⁷⁰ constate ainsi Viveiros. L'approche perspectiviste, en ce qu'elle n'est précisément pas une approche critique, a un rapport différent

168 Viveiros de Castro, Eduardo, *Métaphysiques cannibales*, p.14.

169 Viveiros de Castro, Eduardo « Les pronoms cosmologique et le perspectivisme amérindien », pp.429-430.

170 Viveiros de Castro, Eduardo « Perspectivisme et multinaturalisme en Amérique indigène », p.164.

et profondément original à ces dualismes : eux-même sont envisagés comme bornant une perspective particulière, la perspective occidentale sur la connaissance. Il s'agit donc de « *mettre en perspective nos contrastes, en les différenciant de ceux qui opèrent dans les cosmologies amérindiennes* »¹⁷¹ :

*« Car il ne s'agit pas du tout, comme le rappelait opportunément Derrida de prêcher l'abolition des frontières qui unissent-séparent signe et monde, personnes et choses, "nous" et "eux", "humains" et "non-humains" - les facilités réductionnistes et les monistes portables sont tout aussi hors jeu que les fantaisies fusionnelles ; il s'agit plutôt de les "irréduire" (Latour) et de les indéfinir en faisant fléchir toute ligne de partage en une courbe infiniment complexe. Il ne s'agit pas d'effacer les contours mais de les plier, de les densifier, de les iriser et de les diffracter »*¹⁷²

Le concept de *multinaturalisme* que développe Viveiros de Castro pour compléter le perspectivisme et qui est l'outil qui permet précisément de le distinguer d'un relativisme est particulièrement intéressant puisqu'il montre comment, au niveau du discours anthropologique, le perspectivisme reconnu comme méthode de connaissance permet de sortir des écueils des dualismes ainsi que de la critique de ces dualismes. Viveiros de Castro renverse la notion de multiculturalisme pour créer celle de multinaturalisme, mais « *cette inversion, peut-être trop symétrique pour être autre chose qu'une spéculation, doit se doubler d'une interprétation phénoménologiquement enrichie par les notions cosmologiques amérindiennes, capable de déterminer les conditions de constitution des contextes que l'on pourrait appeler « Nature » et « Culture »* ». Nature et Culture dans le multinaturalisme ne « *ne subsument pas les mêmes contenus et ne possèdent pas le même statut que les catégories occidentales analogues* ». La perspective perspectiviste permet de les « *combiner autrement* » cet à dire de les « *désubstantialiser* »: ils n'y sont plus des choses, des régions de l'être indépendantes, des « *provinces ontologiques* » tels qu'ils ont été conceptualisés en Occident mais des « *configurations relationnelles* », des « *perspectives mobiles* », des « *points de vue* »¹⁷³.

171 *Ibid*, p.164.

172 Viveiros de Castro, Eduardo *Métaphysiques cannibales*, p.8.

173 Viveiros de Castro, Eduardo « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien », p.430.

Il y a une profonde originalité, un caractère ludique et une fécondité certaine dans cette critique du dualisme par Viveiros qui n'équivaut pas à un simple rejet, parce qu'« *il y a déjà tant de choses qui n'existent pas* »¹⁷⁴, mais à un comparatisme subtil, où, pour une fois, l'Occident n'est pas seulement le comparant, mais l'un des comparés. Ce qui caractérise le perspectivisme, c'est précisément que la chose y est toujours d'abord un pôle dans une relation, seconde par rapport à elle et jamais indépendante d'elle : cela change nécessairement le sens des oppositions mais aussi celui des oppositions entre les oppositions, puisque la manière dont on les pause ne peut s'extraire du schéma relationnel mais doit se reconnaître elle-même comme une perspective particulière. En renversant le couple sujet / objet, en le dotant d'un sens tout à fait différent, le perspectivisme a l'effet d'une « bombe » sur tout les autres dualismes, mais aussi sur la critique de ces dualismes. C'est cette image qu'utilise Viveiros de Castro dans un débat avec un autre célèbre anthropologue critique de la distinction entre nature et culture, le titulaire de la chaire « d'anthropologie de la nature » au Collège de France, Philippe Descola. Ce débat eu lieu le 30 Janvier 2009 à Paris¹⁷⁵, et un compte rendu détaillé est rendu par Bruno Latour dans un court article intitulé « *Perspectivism : type of bomb ?* »¹⁷⁶. L'argument est y résumé de la sorte : Descola reconnaît à Viveiros le mérite de fournir, sous le nom de « perspectivisme », une brillante description de l'animisme. Il identifie dans *Par delà nature et culture*, quatre ontologies qui sont autant de configurations des relations entre humains et non-humains. Avec le naturalisme, le totémisme et l'analogisme, l'animisme est représentée l'une d'elle. Mais Viveiros se trompe quand il veut faire une théorie anthropologique totalisante à partir de cette configuration particulière de l'être, de ce « *type* » particulier de contraste¹⁷⁷. Viveiros répond à cela qu'en classant quatre ontologies, Descola ne fait que reproduire à un niveau plus élevé l'une de ces ontologies : la classification qu'il opère n'a de sens que dans le schème de l'analogisme, celui de la modernité, qui donne sens à la logique classificatoire de Descola¹⁷⁸ : « *La dernière chose que Viveiros souhaite pour la bataille amérindienne contre l'Occident, c'est de devenir juste un bibelot de plus dans le vaste cabinet de curiosité qu'il accuse Descola de chercher à*

174 Viveiros de Castro, Eduardo, « *Perspectivisme et multinaturalisme en Amérique indigène* », p.164.

175 Descola, Philippe et Viveiros de Castro, Eduardo Débat : « *Perspectivisme et animisme* », Maison Suger, Institut d'études avancées, 30 Janvier 2009.

176 Latour, Bruno « *Perspectivism, type or bomb ?* ».

177 « *In his view, Viveiros was more intent on ever deeper exploration of just one of the local contrasts that he, Descola, had tried to contrast with a number of others by casting his net more widely* » Ibid, p.2

178 « *If there is one approach that is totally anti-perspectivist, it is the very notion of a type within a category, an idea that can only occur to those Viveiros calls « republican anthropologists »* » Ibid, p.2.

bâtir »¹⁷⁹. Il s'agit de ne pas désamorcer la bombe, de ne pas continuer à être analogiste, c'est-à-dire, « être possédé par l'accumulation appliquée et presque obsessionnelle de petites différences afin de retenir un ordre cosmique en face de l'invasion constante de différences effrayantes »¹⁸⁰. Le passage ne peut être aisé, on ne peut se placer au-dessus des ontologies, parce que l'ontologie est une *perspective*. La défense que Viveiros effectue n'est pas seulement non-analogiste, mais est elle-même perspectiviste, puisque selon cette logique perspectiviste elle-même, il est inenvisageable de ne pas prendre de parti, de parler d'un point de vue d'un universel *objectif*. Elle insiste sur le fait que le perspectivisme, s'il est bien compris, ne peut être qu'une « bombe », qui renverse « les catégories kantienne », toute l'anthropologie et au-delà le système du savoir : le perspectivisme est une perspective de connaissance.

179 « The last thing Viveiros wants is for the Amerindian struggle against Western philosophy to become just another curio in the vast cabinet of curiosities that he accuses Descola of seeking to build » *Ibid*, p.2.

180 « Descola (...) is an « analogist » - that is someone who is possessed by the careful and almost obsessive accumulation of small differences in order to retain a sense of cosmic order in the face of the constant invasion of threatening differences » *Ibid*, p.2

3.2. Cosmopolitique

Appliqué à l'humanité on voit que la démarche de donner la parole aux autres, de dire qu'être humain c'est pouvoir déterminer ce que c'est que d'être humain, clamer son humanité comme sa perspective propre, est elle même une démarche perspectiviste : il s'agit de reconnaître la perspective d'autrui, la capacité d'autrui à occuper une perspective alternative à la mienne, à se trouver en face de moi. La démarche perspectiviste est donc grandioisement auto-fondatrice. Mais un tel système de connaissance doit, presque paradoxalement, reposer sur une possibilité à voyager entre les perspectives : possibilité limitée, et qui ne revient pas à une confusion de ces perspectives, mais qui est nécessaire à l'affirmation du perspectivisme lui-même. La distinction des perspectives est la raison du perspectivisme, et en même temps leur interpénétrabilité en est la condition. Ce système de connaissance, ce monde perspectiviste repose sur une indistinction première qui est connaissable par le mythe, et est habitée et raconté par les chamans, qui en sont les spécialistes en tant que voyageur d'une perspective à l'autre.

3.2.1. Mythe et perspectives mêlées

Les mythologie amérindienne est le « *point de fuite universel* »¹⁸¹ du perspectivisme. Elle raconte en effet l'événement fondateur de la distinction des perspectives à partir d'un milieu premier, d'un « *chaosmos* »¹⁸² où ces perspectives s'interpénétraient¹⁸³. Il s'agit là d'une définition classique du mythe, empruntée à Lévi-Strauss et à son grand travail pour reconnaître la mythologie comme système de connaissance dans les *Mythologiques* : « *Un mythe est une histoire du temps où les hommes et les animaux n'étaient pas encore distincts* » répondait ainsi ce père de l'anthropologie quand on lui posait la question « *Qu'est-ce qu'un mythe ?* »¹⁸⁴. Développant cette idée du mythe comme un mélange, Viveiros le caractérise comme parlant « *d'un état de l'être où les corps et les noms, les âmes et les actions, le moi et*

181 Viveiros de Castro, Eduardo « Perspectivisme et multinaturalisme en Amérique indigène, p.167. Universel est employé ici au sens : qui semble être partagé par tous les peuples indigènes connus.

182 Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, p.32

183 Elle est à la fois l'histoire de ce « milieu » comme Viveiros le souligne dans « Perspectivisme et multinaturalisme en Amérique indigène » et de sa « fin » comme il le rappelle dans *Métaphysiques cannibales*.

184 Lévi-Strauss cité par Viveiros de Castro, Eduardo dans *Métaphysiques cannibales*, p.31.

*l'autre s'interpénètrent, immergés dans un même milieu pré-subjectif et pré-objectif*¹⁸⁵. Le mythe n'est pas seulement la description de la distinction, mais aussi celle de l'invention de cette distinction et des pôles qui lui donne sens : du monde perspectiviste tel qu'on le connaît.

Dans un schéma perspectiviste, cette indistinction première signifie en effet moins une absence de limite entre les choses, le « chaos » de la mythologie grecque, qu'une configuration très particulière des perspectives : dans ce milieu originel j'apparais aux autres comme je m'apparais à moi même c'est à dire comme *humain*. « *Le perspectivisme amérindien connaît dans le mythe un lieu géométrique où la différence des points de vue est à la fois annulée et exacerbée* »¹⁸⁶. L'état originel est donc un univers saturé d'humanité. L'événement qui institue les perspectives, quelqu'en soit le prétexte selon les versions du mythe, consiste dans une *perte de l'humanité* par ceux qui deviennent les animaux, ou du moins en une perte de la possibilité de saisir la perspective de l'autre comme humaine au même titre que la mienne. On a là un itinéraire que Viveiros analyse comme inverse par rapport à la cosmologie scientifique occidentale : « *Ainsi, si notre anthropologie populaire voit l'humanité dressée sur des soubassements animaux, normalement occultés par la culture – ayant été jadis « complètement animaux » nous resterions « au fond » des animaux – la pensée indigène, elle conclut au contraire qu'ayant jadis été humain les animaux et autres existants cosmiques continuent à l'être même s'ils le sont d'une manière non évidente pour nous* »¹⁸⁷. Dans un schème où l'humanité est donnée à l'origine et est distinguée par la suite, la notion d'humanité est transfigurée. Elle n'est pas à conquérir, mais elle est par contre toujours sur la brèche, toujours possiblement perdue.¹⁸⁸ C'est en ce sens que le mythe crée les conditions de la reconnaissance du schème anthropomorphique, la nécessité de le ré-effectuer l'opération de distinction grâce à des rites qui rejouent cet événement mythologique, mais aussi la possibilité de connaître en se déplaçant dans l'espace de perméabilité créé par le fait que : « *Les autres ont été ce que nous sommes, et non pas comme nous le pensons, ce que nous avons été* »¹⁸⁹. Il n'y a donc pas de pont à construire entre les perspectives, mais au contraire des limites fragiles à continuer de tracer et à explorer.

Lévi-Strauss voyaient dans le mythe le récit de la distinction de la culture sur la nature.

185 Viveiros de Castro, Eduardo, « Perspectivisme et Multinaturalisme en Amérique indigène » p.167.

186 Viveiros de Castro, Eduardo, *Métaphysiques cannibales*, p.34

187 *Ibid*, p.35

188 Par exemple mourir c'est se transformer en autre, se transformer en animal ou en divinité.

189 Viveiros de Castro, « Perspectivisme et Multinaturalisme en Amérique indigène », p.169, note 9.

Suivant l'inversion proposée dans le multinaturalisme, Viveiros de Castro y voit au contraire la distinction d'une nature (c'est-à-dire d'une différence corporelle des perspectives) sur une culture. Cela a des conséquences sur la méthode d'interprétation anthropologique de la mythologie elle-même. Lévi-Strauss, dans le travail que l'on a brièvement évoqué précédemment avait déjà entrepris de rétablir la dignité scientifique des mythes dans une comparaison égale avec la science¹⁹⁰. Viveiros de Castro, s'il salue l'héritage de Lévi-Strauss, semble nous conduire à une approche critique de cette conception de la mythologie construite comme un rapport entre deux pôles distincts : cosmologie / structure sociale. Dire que les mythes sont dans un rapport de reflet et d'explicitation de la structure sociale, c'est en effet, dans une perspective ethnocentrée et anthropocentrée, le domaine du social et des relations à celui d'une humanité circonscrite à l'espèce. C'est passer à côté de tout un sens de la mythologie ne se cantonne pas à une épistémologie mais dresse une cosmogonie fondamentalement politique. Le mythe selon Viveiros est une description cosmologique de la manière selon laquelle les rapports entre les séries humaines et non-humaines ainsi que l'intervalle entre nature et société sont eux-même sociaux. Cet intervalle est en effet socialement construit par la mythologie dans le sens où son sens n'est pas d'être le reflet ou l'origine des structures sociale, le traçage d'un chemin. La société devient une crête instable.

¹⁹¹ C'est la relation entre la communauté des humains et celle de ceux qui sont devenus animaux qui compte plus, que les relations internes à ces communautés. Les mythes qui « *sont peuplés d'êtres dont la forme, le nom, le comportement, mêlent inextricablement attributs humains et animaux dans un contexte commun d'inter-communicabilité identique à celui qui définit le monde intra-humain* »¹⁹² assurent les conditions du voyage tout en étant une recréation constante¹⁹³.

190 « *Peut-être découvrirons-nous un jour que la même logique est à l'oeuvre dans la pensée mythique et dans la pensée scientifique, et que l'homme a toujours pensé aussi bien. Le progrès - si tant est que le terme puisse alors s'appliquer - n'aurait pas eu la conscience pour théâtre, mais le monde, où une humanité douée de facultés constantes se serait trouvée, au cours de sa longue histoire, continuellement aux prises avec de nouveaux objets.* » Lévi-Strauss, Claude *Anthropologie structurale*, p.255.

191 Ce qui justifie selon Viveiros dans *From the enemy's point of view*. l'impression première selon laquelle la société Araweté ne semble ne pas avoir d'interiorité. Elle vaut comme point d'articulation entre nature et une super-nature.

192 Viveiros de Castro, Eduardo « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien ».

193 Il y a une quotidienneté de la création du corpus mythologique, à travers les chants chez les Arawetés par exemple : « *La création cosmologique Arawaté ne se passe pas dans les aires laissées à l'invention, mais occupe une place prééminente and la vie sociale et religieuse* » / « *Arawate cosmological creation does not occur in the areas left over for invention, but occupies a preeminent position in the social and religious life* ». Viveiros de Castro, Eduardo, *From the enemy's point of view*, p.347, note 48.

3.2.2. Chamanisme et perspectives croisées

Cette distinction particulière et seconde entre les humains et les non-humains, jamais totale et toujours symétrique, aboutit à un dépassement du dualisme épistémique et ontologique dans une pensée du politique. Il y a là le champ d'action du chamanisme. En effet, les chamans sont comme les personnages mythiques, ou inversement, le mythe représente un temps où toutes les personnes étaient chamans : c'est-à-dire avaient la capacité d'être à la fois eux-même et autre chose qu'eux-même. La matrice mythique autorise la possibilité de passer d'une perspective à une autre et cela correspond à l'opération de connaissance caractéristique de la pensée amérindienne qu'on a identifiée plus avant : la subjectivation. Ainsi le chamanisme est caractérisé par Viveiros comme « *l'habileté manifestée par certains individus à traverser les barrières corporelles entre les espèces et à adopter la perspective de subjectivités allo-spécifiques, de façon à administrer les relations entre celles-ci et les humains* »¹⁹⁴. Ils sont des interlocuteurs actifs dans le dialogue transpécifique qui pratiquent un art politique une diplomatie proprement « *humaniste* » puisqu'il ne dialoguent pas avec des non-humains mais avec la perspective-humanité potentielle de chaque personne du monde¹⁹⁵. Ils construisent leur connaissance en voyant les non-humains comme des humains, de manière passagère, dans des conditions anormales. Ainsi « *Si le relativisme occidental a le multiculturalisme comme politique publique, le perspectivisme chamanisme amérindien a le chamanisme comme politique cosmique* »¹⁹⁶. Le chamanisme est un mode d'agir politique qui découle de l'art de connaître que constitue le perspectivisme, qui fait de la connaissance elle-même une politique.

Cette diplomatie est un art des distance, à la fois nécessaire à la sauvegarde des perspectives distinctes et leur communication. Elle n'est pas la condition de possibilité de cette relation donnée d'emblée mais une façon de l'investir avec sagesse : « *diplomates cosmopolitiques dans une arène où s'affrontent les divers intérêts socationaux* »¹⁹⁷ Ces intérêts sont si contradictoires que le jeu des perspectives représente en effet quelque chose d'hautelement dangereux. Il s'agit d'une situation de guerre. Mais la guerre amazonienne est

194 Viveiros de Castro, Eduardo *Métaphysiques cannibales*, p.25.

195 Le chamanisme ne se limite ainsi évidemment pas à l'« espèce humaine » de notre ontologie occidentale. Il y a des chamans-jaguars, des chamans-pécariis, etc.

196 Viveiros de Castro, Eduardo *Métaphysiques cannibales*, p.25.

197 *Ibid*, p.121.

encore un de ces concepts dont le sens est assez loin de son homologue moderne. Il ne s'agit pas d'une tentative d'annihilation mais d'une opération de définition conjointes¹⁹⁸. Ce qui la caractérise avant tout n'est pas la violence, mais la communication. Le chaman pose en fait sans arrêt cette question « A quoi revient la position d'humain ici ? »¹⁹⁹ Dans un monde perspectiviste où « *L'humanité universelle des êtres – l'humanité cosmique de fond qui fait de toute espèce d'être un genre réflexivement humain – est sujette au principe de complémentarité, en se définissant par le fait que deux espèces différentes nécessairement humaines à leurs propres yeux, ne peuvent jamais l'être simultanément l'une aux yeux de l'autre* »²⁰⁰, le chaman est le *traducteur* au sens de la traduction que l'on a établi dans notre deuxième chapitre consistant à « *établir des homologues et des équivalences actives entre les différents points de vue qui s'affrontent* ». Il est la matrice d'une rencontre avec l'autre toujours précaire et équivoque mais féconde et nécessaire : « *Le chaman utilise - « substancie » et incarne, établit un rapport (une relation) et rapporte (une narration) – les différences de potentiel inhérentes aux divergences de perspectives qui constituent le cosmos : son pouvoir aussi bien que les limites de son pouvoir dérivent de ces différences* »²⁰¹.

3.2.3. « *Si tout est humain tout est périlleux* »²⁰²

Plus qu'une reconnaissance de droit à chaque personne de se voir comme humaine, la pensée amérindienne pose en fait la prééminence absolue de l'humanité. Dès lors l'enjeu majeur pour cette pensée devient celui de la distinction de mon humanité sur celle des autres, la stabilisation et l'épaississement de ma perspective propre par rapport à celle des autres, à un collectif toujours premier. Cette conception du sujet à séparer activement d'un monde qui lui est premier est à l'inverse de celle du sujet comme évidence première et institutrice du monde qui caractérise la modernité occidentale depuis Descartes sur laquelle nous nous sommes arrêtés précédemment²⁰³. La personne, cette conception du sujet amérindien est donc ce qui

198 Sur l'incommensurabilité des manières de faire la guerre entre Indiens et Européens, Todorov dans *La conquête de l'Amérique* propose la distinction entre « civilisation du sacrifice » pour les premiers et « civilisation du massacre » pour les seconds.

199 Viveiros de Castro, Eduardo, *Métaphysiques cannibales*, p.121

200 *Ibid*, p.122.

201 *Ibid*, p.122.

202 Viveiros de Castro, Eduardo « Une figure humaine peut cacher une affection jaguar », p.49.

203 « *Après tout, Descartes nous a bien appris que la seule chose dont on peut être certain est l'existence du Je individuel. En ce qui concerne l'existence des autres, il faut au contraire toute une démonstration.* » Viveiros de Castro, Eduardo *Ibid* p.49.

fait du sujet une position prééminente et en même temps instable. Dans un article intitulé « Une figure humaine peut cacher une affection jaguar », Viveiros propose l'interprétation selon laquelle l'Occident moderne pense la possibilité de la communication physique, mais a pour horizon périlleux le solipsisme métaphysique. La communication n'est pas donnée mais doit être fondée métaphysiquement, par un édifice conceptuel toujours fragile pour justifier le collectif : « *Le grand problème pour la science sociale spontanée occidentale c'est comment communiquer, car nous ne communiquons pas vraiment au niveau de l'esprit, mais seulement à celui du corps. L'esprit est toujours solipsiste. D'où cette série « d'interventions » hominisantes — héritières (il)légitimes de la théologie d'une création spéciale de l'homme — que sont le Contrat, le Symbolique, la Règle, l'Œdipe, le Langage, la Construction Sociale... (Tout cela relève d'une sorte de créationnisme anthropologique.)* »²⁰⁴

La pensée amérindienne pose le problème inverse : pas question de justifier le collectif, parce que le collectif est donné d'emblée au niveau métaphysique, dans le mythe et dans la primauté de la relation. Son opération caractéristique est donc de séparer métaphysiquement la personne qui l'est physiquement : d'assurer la perspective dans le corps. « *Finally, pour les Indiens le problème ne réside pas dans l'absence ou le manque de communication. Au contraire, il y a un excès de communication entre les êtres du monde, qui doit être géré par une technique méticuleuse de séparations, de disjonctions, de coupures et de silences : une diplomatie cosmique sans illusion.* »²⁰⁵. A l'inverse du solipsisme, le danger est la perte de sa perspective d'humanité : « *c'est le je qui est risqué* »²⁰⁶. Les autres en effet « *on une idée très différente sur la question* », comme on l'a vu et il y a là le sens du perspectivisme. Mais la perméabilité des perspectives n'appartient pas seulement à la pensée mythique ou n'est pas seulement actualisée dans les voyages du chaman : ces autres peuvent « *parvenir à nous l'imposer* ». Ce drame signe la mort, conçue comme *devenir autre*, notamment un devenir animal²⁰⁷ ou plus précisément dans nombre de cultures indigènes « *le résultat de la capture cosmopolitique d'un sujet humain par un acteur non humain* ». C'est aussi la perspective de la fin du monde : un nouveau mélange des perspectives qui abolit l'humanité auquel l'on croyait.

204 *Ibid*, p.49.

205 *Ibid*, p.50

206 *Ibid*, p.49

207 Mais ici « devenir » n'a pas de sens temporel, mais celui du passage d'une perspective à une autre, c'est à dire d'un monde à l'autre : « *j'étais un tapir ou un cerf, peut être un pécari...* » (« Une figure humaine peut cacher une affection jaguar », p.50). Le devenir-animal est un au-delà.

Ainsi un monde où l'humanité est la condition première n'est pas un monde plus « familier » ou « réconfortant »²⁰⁸, bien au contraire. Cela ne signifie en effet ni la solidité complète de l'humanité, ni « *une doctrine irénique de la conciliation de tous les vivants dans lequel tout serait bon, beau et vrai parce qu'humain* ». Au contraire, si cette matrice métaphysique nous permet de penser l'humanité et l'altérité ensemble, et de sortir de la difficulté de notre anthropologie moderne à rapprocher ces concepts, elle pose le problème inverse de la nécessité de la construction et de la sauvegarde du *moi* dans un monde où l'autre est partout et ou bien souvent, il est plus humain que moi. Le risque majeur consiste en la perte de ma perspective, dans la prise de pas de l'autre sur moi. Ainsi « *L'« art de vivre » indigène, au sens proprement philosophique de l'expression, est celui des distances* »²⁰⁹. C'est en ce sens qu'il s'agit fondamentalement d'un art politique, cosmopolitique, qui vise à gérer diplomatiquement les relations à tout ces autres humains qui peuplent le monde. L'humanité indigène en temps que d'abord humanité de l'autre est ainsi une humanité « *périlleuse* » :

« *Là où toute chose est humaine, l'humain est tout autre chose* »²¹⁰

208 Ainsi Viveiros dénonce ce qu'il appelle « *l'anthropologie version Disney* » et plus largement le mythe du bon sauvage en accord parfait et affectif avec une nature enchantée et inoffensive. *Métaphysiques cannibales*, p.28.

209 *Ibid*, p.50.

210 Viveiros de Castro, Eduardo, *Métaphysiques cannibales*, p.28

3.3. Altérité

La matrice du perspectivisme, le cadre dans lequel il prend son sens métaphysique le plus perçant et qui correspond à celui qu'habitent les amérindiens est celui de la *métaphysique de la prédation*²¹¹. Je suis toujours pour autrui proie ou prédateur. L'institution de ma perspective propre est seconde : elle vient de l'incorporation et de la distinction agonistique de la perspective d'autrui. Sa solidité réside en une élaboration politique, une contre-effectuation de ce schème métaphysique qui repose par le façonnage de mon corps, du lieu de cette perspective, par les proches, les affins, figure seconde issus d'une annulation de la prédation. C'est que ce qui fait que le perspectivisme amérindien n'est pas une énième philosophie du sujet exotique – et il y a là selon nous l'un de ses apports métaphysiques les plus intéressants de cette proposition – est que la personne n'y est pas individuelle. Le perspectivisme permet de penser l'humanité du point de vue subjectif sans pour autant disperser la société ou interdire le partage et le collectif. C'est même tout l'inverse. Le sujet est toujours une entité politique qu'il n'y a pas de sens à penser hors des rapports dans lesquels ils s'inscrit, parce qu'il *est* cette somme de rapports. L'autre lui-même innerve le moi à plusieurs niveaux et participe à la constitution de mon être. La figure de l'Ennemi est ainsi l'autre par excellence et la fondation de cette pensée particulière de l'humanité. C'est dans le dyptique d'une altérité dangereuse et aimante qu'est construite une humanité-perspective, une perspective humaine, prenant sens dans la relation et jamais comme donné figé.

3.3.1. Métaphysique de la prédation et figure de l'Ennemi

On a vu que ce qui distinguait les perspectives étaient les corps. Mais que distingue les corps ? Il ne peut s'agir, dans la logique perspectiviste, que d'une autre relation. Cette idée est résumée par le titre même d'un article de Viveiros de Castro, comme une réponse au titre du recueil dans lequel il est publié *Qu'est ce qu'un corps ?* : « Un corps fait de regard ». Il précise cette idée dans le texte de l'article à travers la notion « *d'intensité de la disposition prédatrice* »²¹². Les cultures, pourtant semblables du schème multinaturaliste deviennent incommensurables dans le point de vue de leurs membres parce que leur « *régime corporel* »,

²¹¹ « Métaphysique de la prédation » est le titre du 8e chapitre des *Métaphysiques Cannibales*.

²¹² Viveiros de Castro, Eduardo « Un corps fait de regards », p.156.

leur « *habitus éthologique* »²¹³, c'est-à-dire la manière dont ils se comportent, sont différents. Mais cette différence n'est pas de nature, elle est de degré, d'intensité : « *Une personne-jaguar vit dans une nature différente de celle d'un sujet-agouti parce que son monde est «coloré» par la manière dont elle s'articule à son environnement et aux autres êtres, et notamment par l'intensité de la disposition prédatrice inscrite dans son corps. Celle-ci est certes commune à tous les sujets, par principe - tous les animés doivent se nourrir mais elle n'est pas distribuée de façon égale entre les existants et varie en puissance selon la nature des corps.* »²¹⁴. Dans la métaphysique de la prédation, tous les êtres sont potentiellement proies ou prédateurs, puisqu'ils ne le sont pas en tant que tels, mais de par la position qu'ils occupent par rapport à un autre. Ce rapport peut bien entendu s'inverser : ainsi un jaguar se trouve traditionnellement dans la position de prédateur pour l'homme, mais s'il arrive qu'un homme tue un jaguar, c'est que c'était alors lui le jaguar. Cependant l'intensité de la disposition prédatrice est plus prégnante chez le jaguar, il est plus souvent dans cette position de prédateur, bien plus souvent que les animaux de la forêt par exemple, et c'est cela qui donne une constance toute relative à la distinction de son corps.

La figure de l'autre première dans cette optique est donc celle de l'ennemi. Viveiros élabore cette idée au chapitre 12 des *Métaphysiques cannibales*, à partir d'une comparaison avec la figure de l'« Ami » aristotélicienne. Cette figure très influente pour la pensée occidentale, incarne bien ce que l'on a dit du schème anthropocentrique des modernes. L'ami c'est autrui comme un autre soi-même : « *L'ami est la condition-Autrui pensée de façon rétroprojective sur la forme conditionnée du Sujet* »²¹⁵. Ici « *le Moi est là dès le départ* ». Viveiros déclare même, reprenant l'idée de Deleuze selon laquelle l'ami est condition de possibilité de la pensée, que c'est cette figure qui fonde l'anthropologie. Mais la métaphysique de la prédation propose de penser une anthropologie qui aurait précisément le point de départ inverse, en cette figure de l'ennemi : « *l'immanence de l'ennemi de la cosmopraxis amérindienne, où l'inimitié n'est pas un simple complément privatif de l'amitié, ni une facticité négative, mais une structure de droit de la pensée, qui définit une autre relation avec le savoir et un autre régime de vérité : cannibalisme, perspectivisme, multinaturalisme* »²¹⁶. Ce que Viveiros propose ici, c'est une autre *traduction* philosophique équivoque de la

213 *Ibid*, p.156.

214 *Ibid*, p.156.

215 Viveiros de Castro, Eduardo *Métaphysiques cannibales*, p.165.

216 *Ibid*, p.166.

métaphysique de la prédation, à partir de cette figure de l'Ennemi qui sonne comme un jeu avec un personnage fondamental de la philosophie occidentale.

Jusqu'alors nous avons étudié comment l'humanité de l'autre indigène permettait de sortir des écueils de la conceptualisation de l'humanité de l'autre dans la tradition occidentale que nous avons thématiqué à travers la figure de *l'anthropos*, parce qu'elle ne cherchait pas à la prouver, mais la posait d'emblée. Cependant la question se pose quant à l'humanité du même, *mon* humanité, celle que l'occident pouvait poser comme évidence première avec Descartes et fondation du monde. Elle est effectivement rendue plus précaire par la métaphysique de la prédation, qui est toujours une menace pour le moi. Elle apparaît construite dans contre-effectuation élaborée du combat des perspectives dont le corps réside dans le collectif, et dont l'âme se nourrit de l'altérité.

3.3.2. Le corps des affins

Dans une conférence donnée au Théâtre de l'Odéon intitulée « l'écologie des autres », Viveiros insiste particulièrement sur l'idée selon laquelle la personne du perspectivisme ne se confond pas avec la notion occidentale d'individu. Envisager le fait les jaguars puissent être humains, ce n'est pas déclarer que *chaque* jaguar est humain, mais c'est penser que les jaguars forment une société politique régie par les mêmes normes culturelles que celle des indiens. Ce fait est peut-être rendu plus évident par l'explicitation du perspectivisme en portugais, langue maternelle de l'auteur et langue première de la plupart de ses textes. En effet dans sa description des *personnes* perspectiviste ils désignent par exemple les animaux comme « gente ». Ella Schlesinger, dans la traduction qu'elle réalise du chapitre 7 de *A Inconstancia da alma selvagem*, propose une traduction proche mais originale de ce terme à partir du français quelque peu obsolète « la gent », à contre courant de la plupart des autres traductions françaises des textes de Viveiros qui choisissent de le réduire la notion de « personne » au singulier ou au pluriel : « *En somme, les animaux sont une gent, c'est-à-dire qu'ils se conçoivent comme des personnes.* »²¹⁷. Ce mot portugais de « gente » est particulièrement pertinent pour penser le statut toujours politique de la personne dans le perspectivisme, puisque lorsqu'il n'est pas précédé d'un article il peut avoir un sens large et désigner l'humain

217 Viveiros de Castro, Eduardo « Perspectivisme et multinaturalisme en Amérique indigène », p.165.

ou les personnes en général ou plus restreint et s'occuper des personnes ayant des affinités comme un peuple ou une famille. Cette extension sémantique permet ainsi de traduire avec une relative pertinence les mots issus des langues indigènes, comme le mot Arawaté « bïde » qui signifient l'humanité en même temps que la communauté : les « vrais hommes ». Cela est redoublé par le fait que, comme le « bïde » Arawaté qui est un pronom, le mot « gente » portugais, lorsqu'il n'est pas précédé d'un article prend le sens d'un pronom personnel proche d'un « nous » en même temps qu'il permet de désigner « le groupe parmi se trouve celui qui parle »²¹⁸

« Pour reprendre l'exemple du jaguar, celui-ci se défait de son corps-habit pour révéler un corps d'humain lorsqu'il rejoint ses congénères; autrement dit, parce qu'il se trouve avec des semblables qu'il aime, il cesse d'avoir cette corporéité enragée sous la forme du jaguar telle que ses proies potentielles l'appréhendent »²¹⁹

Ce statut toujours sociétal et collectif de la perspective peut paraître contradictoire avec ce qu'on a vu précédemment, que la perspective se situe dans le corps, que la distinction des perspectives correspond à la différence des corps. Mais la définition amazonienne du corps est bien différente de celle que nous connaissons. Le corps est faisceau de relation, et n'est ni premier²²⁰, ni naturel. Leur distinction est toujours seconde, et elle est elle même politique. Les corps d'humains et, donc la perspective humaine, sont les produits du façonnage d'un corps par les affins, dans un contexte qui est une contre-effectuation de la métaphysique de la prédation. Ainsi l'humanité naît de la position de congénères, c'est-à-dire d'un mode réflexif du collectif dérivé par rapport au couple proie / prédateur : « *L'humanité dérive de la suspension ou de la négation de la prédation, elle ne la précède pas* »²²¹. Cet itinéraire de l'Ennemi à l'Ami, change le sens de ce que l'on entend par « société » : il ne s'agit pas d'un contrat librement consenti, d'une société pensée comme un assemblage d'individus qui la précède, mais elle même précède une perspective individuelle et la fonde. Elle opère cela en façonnant les corps.

218 *Ibid*, p.165, note 5 de la traductrice, Ella Schlesinger.

219 Viveiros de Castro, Eduardo « Un corps fait de regard », p.159

220 « *Le corps humain n'occupe plus une place unique et stable dans le schème du cosmos puisque sa forme est entièrement relative à la perspective d'un témoin : l'humain – ou l'inhumain – est dans le regard de l'autre au lieu d'être l'attribut essentiel d'une classe d'êtres* » *Ibid*, p.49

221 *Ibid*, p.151

« Mais alors que signifie «être humain» en Amazonie? Dans la perspective occidentale, c'est un type spécifique d'intériorité qui définit l'humain - une âme, un esprit rationnel, une faculté langagière ou une disposition morale - et pas la nature de son corps (bien au contraire, cette nature le tire vers l'animalité). Pour les Indiens, en revanche, ce n'est pas la dimension subjective qui forme le noyau de l'« humanité» si généreusement distribuée aux existants du monde. Dire d'une entité qu'elle est une personne, c'est avant tout lui attribuer la qualité de membre d'une communauté : l'«humain» ne peut être qu'une affaire collective, et la « personne » représente un morceau de société avant d'être un individu avec un destin et un caractère individuels »²²²

Ce corps façonné par la société est la « *matérialisation d'une relation d'affiliation ou d'apparement* »²²³. Cela s'effectue notamment dans la parenté, pensée comme « *élaboration de la prédation* »²²⁴. Ce qui mène l'être à la vie, c'est avant tout les rapports nourriciers, le soin des parents, qui passe par exemple par le don de nourriture : « *Manger c'est incorporer un rapport (...) tout autant qu'une substance* »²²⁵. La parenté n'est pas un lien biologique, mais la construction mutuelle d'une humanité partagée. Mais cela est le cas aussi par exemple dans les dessins corporels. Ainsi « *L'œuvre d'art qui importe en Amazonie c'est le corps humain* »²²⁶. Il ne s'agit pas de représenter des corps mais de les créer. Cette élaboration par les affins du corps nous mène à une redéfinition du statut de personne, et donc de celui d'humain : « *être une personne, donc un membre d'une société, c'est posséder de ce fait les dispositions à s'engager dans différentes formes d'interaction avec autrui, et c'est aussi avoir le corps qui va avec* »²²⁷.

222 *Ibid*, p.152.

223 *Ibid*, p.151

224 Qui est loin de lui être opposée : « *Dans un monde gouverné par le schème de la prédation, plus on « aime » ses parents, plus on se les représente mentalement, plus on participe ainsi à leur croissance et à leur bien-être corporel, plus intenses aussi sont la « rage » éprouvée contre ceux qui les menacent de prédation et la « faim » pour ceux dont son propre collectif s'alimente. Prédation et production, disposition à détruire autrui et à engendrer des semblables s'entremêlent si bien que les deux capacités apparaissent chacune comme la condition de l'autre : la fécondité présuppose l'aptitude à la prédation, l'homicide confère un surcroît de puissance productive. » *Ibid*, p.163.*

225 Le père acquiert ainsi par exemple son statut de père par le don d'un sperme nourricier .

226 *Ibid*, p.150

227 *Ibid*, p.153

Cette primauté de l'élaboration commune du corps, qui fait de la perspective humaine un point de vue réflexif sur le collectif nous permet répondre à cette question difficile : comment reconnaître non seulement l'humanité de l'autre mais l'aimer, la partager, la vivre ? Ainsi la reconnaissance de l'humanité est possible sous les traits du collectif, d'une société qui est la genèse des perspectives, tout en étant une élaboration par rapport à une prédation, à une altérité première : « *Le corps humain est un effet de relation : percevoir autrui sous la forme d'un homme revient à partager avec lui une position de sujet, ce qui est lié à la reconnaissance d'une même identité entre soi et l'autre.* »²²⁸ Les deux corps de l'humanité sont ceux d'une position de sujet et d'un processus social de spéciation. Mais ce processus de spéciation fonde lui même la possibilité d'exercer la position de sujet puisque par la distinction des perspectives, il fait devenir une personne. L'anthropomorphisme signifie le façonnage d'une forme humaine du corps au deux sens de la « *morphè* » aristotélicienne, forme extérieures et intérieur. Le corps amazonien est bien loin d'être une matière.

3.3.3. Le cogito cannibale

A propos de cette célèbre idée selon laquelle les amérindiens identifiaient les Occidentaux à des Dieux quand ceux-ci les plaçaient plutôt du côté des animaux, Viveiros note que « *malgré une ignorance égale au sujet de l'autre, l'autre de l'Autre n'était pas exactement le même que l'autre du Même* »²²⁹. La pensée amérindienne peut remarquablement penser l'autre parce qu'elle le met au centre, au départ de sa réflexion. L'autre y a un statut plus évident que le même parce qu'il est à la fois ce qui le fonde comme perspective, mais aussi son horizon toujours réactualisé. Ainsi dans son ethnographie des Arawatés, Viveiros y analyse la destinée humaine comme un « *processus de devenir Autre* ». La personne est ainsi « *toujours en transition* »²³⁰. A la mort, les hommes se divisent en trois choses, dont l'une l'« *î* » s'échappe par la partie supérieure du crâne et part pour un voyage au terme duquel elle rencontre les divinités, les *Maï*. Mais avec eux elle se comporte comme une figure particulière de l'ennemi : elle refuse la relation. Les *Maï* sont en colère contre ces morts en même temps qu'ils les désirent, et tuent alors les *î*, puis les cuisinent et les mangent. Mais leurs os sont mis

²²⁸ *Ibid*, p.160

²²⁹ Viveiros de Castro, Eduardo, *Métaphysiques cannibales*, p.15

²³⁰. « *For the Arawete, the person is inherently in transition; human destiny is a process of "Other-becoming."* » Viveiros de Castro, *From the enemy's point of view*, p.1

de côté afin qu'un Dieu recompose *le corps des âmes*, par une nouvelle cuisson. Cette opération anthropophagique transforme l'âme en amie, en même temps qu'elle lui fait oublier la terre. Mais cet oubli est limité et paradoxal, puisque ce sont ces âmes des morts qui permettent d'entretenir le rapport avec la terre. Ce que raconte cette cosmologie, c'est comment les morts sont transformés par l'incorporation divine en pure relation : « *Ils ne sont pas des morts par et pour eux-même, mais seulement pour nous et pour les Maï* »²³¹. L'acte anthropophagique est donc la transformation de l'autre en relation, ou encore l'incorporation de la relation d'altérité. On retrouve la même dynamique dans les chants guerriers de ce peuple. Il y a là même selon Viveiros l'intuition du perspectivisme. Lorsqu'un guerrier Arawaté met à mort un ennemi, il chante la perspective de cet ennemi, et parle de lui-même du point de vue du mort « *A travers son ennemi, le meurtrier Arawaté se voit ou se pose comme ennemi, « en tant qu'ennemi ». Il s'appréhende comme sujet à partir du moment où il se voit lui-même à travers le regard de sa victime, ou plutôt, il prononce sa singularité à lui par la voix de celle-ci. Perspectivisme* »²³². C'est l'incorporation d'un rapport d'altérité, c'est-à-dire la transformation de l'autre en rapport qui fonde le moi.²³³

Ce qu'on mange c'est la relation : celle de l'ennemi à ses dévoreurs, c'est-à-dire « *son altérité comme point de vue sur le Soi* » c'est à dire encore la « *condition d'ennemi* » L'anthropophagie est ici une anthropologie²³⁴, une anthropologie qui fonde l'humain dans l'autre à travers la nécessité d'un « *changement coordonné de points de vue* »²³⁵. On peut revenir sur l'épisode évoqué dans notre premier chapitre de la rencontre des missionnaires et des indiens Tupi : ce qui était interprété en terme « d'inconstance », ou encore de manière plus actuelle, de « fluidité », cette avidité instable pour la culture de lui que ne pouvait décrire que de manière négative l'anthropologie balbutiante occidentale, apparaît proprement comme la mise en œuvre d'une anthropologie indigènes, une contre-anthropologie en acte, qui ne posait pas la question définitionnelle « Qu'est-ce que l'homme ? » mais reconnaissant une

231 « *There are no deads in and of themselves, but only for us and for the Maï* » Viveiros de Castro, Eduardo, *From the Enemy's point of view*,

232 Viveiros de Castro, Eduardo, *Métaphysiques Cannibales*, pp.113-114.

233 S'il a court dans le cannibalisme divin et jamais réel des Arawatés, c'est la même dynamique qui est en vigueur dans le cannibalisme de leurs ancêtres Tupinamba : « *Je l'ai alors défini comme un processus de transmutation de perspectives où le « je » est déterminé en tant qu'« autre » par l'acte d'incorporation de cet autre, qui à son tour devient un « je » mais toujours dans l'autre, littéralement « à travers l'autre* ». *Ibid*, p.112

234 « *L'anthropophagie en tant qu'anthropologie* », *Ibid*, p.113.

235 *Ibid*, p.112

perspective ennemie, une perspective autre, l'incorporait pour fonder du sens humain : « *La vengeance cannibale et la voracité idéologique exprimaient la même propension et le même désir : s'absorber dans l'autre, et dans ce processus, se changer* »²³⁶. Contre l'ego conquiro, se dresse un *cogito cannibale*.

²³⁶« *Vingança canibal e voracidade ideológica exprimiam a mesma propensão e o mesmo desejo : absorver o outro, e, neste processo, alterar-se* » Viveiros de Castro, Eduardo, *O marmore e a murta*, p.207.

Conclusion

Quel est dès lors le rôle de l'anthropologue, lui même la plupart du temps occidental, étranger à la perspective qu'il décrit ? Outre l'ouverture à de contre-anthropologies indigènes²³⁷, on peut envisager que l'anthropologie indigène, loin de nous conduire à tenter d'occuper « *le point de vue de l'indigène* », selon le titre du célèbre article de Clifford Geertz²³⁸, nous invite au contraire à accepter de parler « *du point de vue de l'ennemi* ». Il ne s'agit pas de tout réduire au même, mais au contraire d'accepter l'opposition des perspectives, qui est la possibilité de leur existence comme de leur rencontre. C'est cette idée qui donne son titre anglophone à la thèse de Viveiros de Castro : son « *ethnographie traditionnelle* » est « *juste un autre point de vue ennemie sur leur société – même si, comme cela deviendra claire par la suite, cela est peut être quelque chose de présomptueux à dire* »²³⁹ Faire une traduction équivoque et métaphysique de l'anthropologie indigène c'est occuper le point de vue de l'ennemi, habiter la position de l'ennemi, et ainsi faire primer la notion d'autrui sur la notion d'humain dans l'anthropologie. Ce à quoi renvoie cette anthropologie est la conscience fondamentale de mon altérité, avant celle de l'autre. Se savoir occuper le point de vue de l'ennemi c'est ainsi paradoxalement prendre en charge l'autre point de vue, puisque c'est prendre au sérieux la façon dont lui me voit, me mettre à sa place. La vision de soi comme Autre engage donc une sortie de l'Autre de la pure altérité. Une reconnaissance totale de la capacité à être un sujet humain se fonde dans la figure de l'Ennemi. L'Autre signifie alors une perspective sur moi-même, la prise au sérieux, la reconnaissance du fait qu'il me voit et que je suis vu par lui. Et ce renversement s'opère de lui-même, dans un abandon, une écoute, une ouverture au jeu des perspectives et l'acceptation d'en habiter une, à partir de laquelle il est peut être possible de voyager avec délicatesse entre elles.

237 On en trouve un exemple magistral dans le livre de Davi Kopenawa, *La chute du ciel*. Écrit avec l'anthropologue Bruce Albert, il incarne cet espace de traduction anthropologique comme rencontre.

238 Geertz, Clifford « From the native's point of view ».

239 « *simply another enemy's point of view on their society, although – as it will become clear later on, even this may be a somewhat presumptuous thing to say* », Viveiros de Castro, *From the enemy's point of view*, p.XVI (Préface)

Conclusion : Anthropologie et philosophie

« *L'homme non seulement n'a plus rien ; mais il n'est plus rien que ce JE. / Ca n'a pas plus de nom... qu'un pronom !* »²⁴⁰ s'exclame Francis Ponge devant le décharnement des sculptures d'Alberto Giacometti. Les « *hommes qui marchent* » sont si longilignes que leur corps semblent chercher à ne plus être humains. Mais leurs pieds lourds les condamnent, les ruent au sol de leur humanité sans échappée possible. Le premier d'entre eux réalisé au lendemain de la seconde guerre mondiale, ils sont comme le cri de la fragilité humaine, et symbolisent une certaine crise post-moderne du sujet qui rend difficile la pensée de l'humain, et invite à se déplacer hors du paradigme anthropocentrique. Mais est-ce si grave si l'homme n'est qu'un pronom ? Dans une perspective individualiste, cela a la penseur de la condamnation à la solitude ontologique, au solipsisme. Le « je » est à la fois le lieu du monde la prison de l'homme. Mais dans un cadre qui ne pose pas la primauté du sujet, la position de la personne incarnée par le pronom peut au contraire être le lieu privilégié d'une humanité relationnelle, immense et ouverte, bien loin de cette figure de l'homme que dégage les belles mais terribles statues du sculpteur suisse.

Dans notre travail nous avons identifié le schème anthropocentrique à travers la question moderne « Qu'est-ce que l'homme ? », de l'intérêt particulier qui lui est dédié et les manières dont elle est posée. Nous avons établi que cette question fonde les dualismes, dans un « Grand Partage » qui est notamment celui entre humain et non-humain. Mais ce partage, loin d'être aussi stricte qu'il se revendique, crée un vaste espace d'hybrides : des humains à qui l'on reconnaît un humanité tronquée, les *anthropos*. Leur humanité est incomplète car elle correspond à une dimension seulement du concept moderne d'humain, qui conjugue subjectivité et objectivité. Les *autres hommes* sont déterminés comme humains mais on ne les envisage pas comme producteurs de connaissance sur l'humanité : ils n'ont pas la condition d'*humanitas* des Occidentaux. Cette scission du concept d'humanité qui survient dans sa rencontre avec son autre nous conduit à chercher dans la science qui conjugue ces deux notions de la manière la plus intime un autre combinaison possible. Ainsi une partie de l'anthropologie contemporaine s'attache à ce projet : énoncer l'anthropologie des autres. Mais,

240 Ponge, Francis, *L'atelier contemporain*, p.581.

comme on l'a vu, il y a le beau risque de transfigurer absolument les catégories de la connaissance et de ne plus reconnaître ce qu'on posait comme la question « Qu'est-ce que l'homme ? ». En définissant autrement l'humain et surtout en définissant autrement la définition, l'anthropologie alternative, dont on a étudié un avatar à travers la pensée amazonienne, semble être le véritable opérateur du passage d'une métaphysique anthropocentrique à une métaphysique anthropomorphique. Elle ouvre à une pensée de l'humanité comme un concept qui ne soit pas la solidification de la subjectivité, l'universalisation d'un point de vue mais au contraire la mise sur le fil, en brèche constante du point de vue que l'on occupe : un monde où tout est humain, et où l'humain est tout autre parce que l'autre lui-même est autre et humain avant lui.

« Et si la question est de savoir ce qui est important pour l'évaluation d'une philosophie – sa capacité à créer de nouveaux concepts – alors l'anthropologie, sans prétendre aucune remplacer la philosophie s'avère être un puissant instrument philosophique capable d'élargir quelque peu les horizons encore excessivement ethnocentriques de « notre » philosophie et de nous libérer en passant de l'anthropologie dite « philosophique » »²⁴¹

Nous avons tenté de mettre en perspective les apports philosophiques du travail de l'anthropologue contemporain Viveiros de Castro. Nous ne faisons par là que suivre une démarche qu'il entame et revendique lui-même. L'anthropologie, qui fait se confronter les trois thèmes de la connaissance, de l'altérité et de l'humanité, ne constitue pas seulement un répertoire d'exemples à incorporer aux théories philosophiques. Le pouvoir philosophique de l'anthropologie n'est pas à cantonner au domaine de l'illustration ou de l'anecdotique. Loin d'être neutre, elle participe à la construction d'un cadre théorique tout à fait particulier, fait d'interrogations et de distinctions. Mais elle peut aussi trahir ce cadre. Afin de respecter cette démarche, nous avons essayé non pas de fournir une élaboration philosophique à partir d'un travail anthropologique, mais de procéder à l'inverse : d'éclairer le cadre philosophique de l'anthropologie afin de situer et de donner du souffle et toute son ampleur au concept de perspectivisme. Cependant il est important de noter qu'il n'y a là qu'un jeu de traduction, que l'ouverture d'une possibilité. C'est la conclusion du douzième chapitre des *Métaphysiques*

241 Viveiros de Castro, Eduardo *Métaphysiques cannibales*, p.164.

Cannibales : « 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 »²⁴². Un perspectivisme absolument investi par la philosophie serait alors une énième doctrine du même, qui aurait fait disparaître la créativité de l'autre. L'anthropologie est une « *ontologie comparative* » qui nous amène sur des chemins impossibles à parcourir mais qui permettent d'entretenir un rapport différent avec la route sur laquelle on reste. Elle permet pas de passer d'une perspective à l'autre mais de « *multiplier nos mondes* », en ne pensant pas « *comme les Indiens* » mais en tentant de penser « *avec eux* »²⁴³. C'est précisément ce rapport-ci qui caractérise la relation à l'autre perspectiviste.

« *Penser d'un dehors (...) pour aller à l'encontre de la pensée du Dehors, par l'autre bout* »²⁴⁴

Il y a ainsi une grande pertinence, une pertinence *perspectiviste*, à ce que le renouveau métaphysique vienne de précisément l'anthropologie, envisagée comme *traduction de la philosophie indigène*. L'anthropologie est alors la perspective d'altérité de la philosophie, le point de vue de son ennemie. Comme l'autre dans la métaphysique de la prédation, il s'agit d'une altérité menaçante. Anthropologie et philosophie s'entre-dévorant, c'est-à-dire incorporant chacune la perspective de l'autre comme perspective de l'ennemi, et se fondant dans elle, ont la capacité de créer un espace de *traduction équivoque*, qui peut, après une reconnaissance préalable de cet état de guerre, peut-être s'élaborer en d'une hospitalité conceptuelle.

242 *Ibid*, p.169.

243 *Ibid*, p.169.

244 *Ibid*, p.61.

Bibliographie

BODDICE, Rob « Introduction : the end of anthropocentrism » in Rob Boddice (éd.) *Anthropocentrism : Humans, Animals, Environments*, Leiden/Boston, Brill, 2011, pp.1-20.

BOIA, Lucian *Entre l'ange et la bête, le mythe de l'homme différent*, Paris, Plon, 1995.

CALLEGERO, Francesco et GIRARG, Charles, « La neutralité », in François Hulak et Charles Girad (éd.) *Philosophie des sciences humaines*, Paris, Vrin, 2012.

COLOMB, Christophe « Lettre à Satangel » in *Œuvres de Christophe Colomb*, Paris, Gallimard, 1996, pp 180 à 188.

DANOWSKI, Déborah et VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo « L'arrêt de monde » in Hache, Emilie (éd.) *De l'univers clos au monde infini*, Paris, Edition Dehors, 2014, pp.221-339.

DE ANDRADE, Oswald, « Manifesto antropófago », *Revista de Antropofagia*, 1, (1), Mai 1928.

DESCOLA, Philippe *La nature domestique, symbolique et praxis dans l'écologie des Achuars*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1986.

DESCOLA, Philippe, *Par delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

DELEUZE, Gilles, *Le Pli, Leibniz et le baroque*, Paris, Editions de Minuit, 1988.

DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Felix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Editions de Minuit, 1991.

DIDEROT, Denis et D'ALEMBERT, Jean le Rond, *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.* University of Chicago, Robert Morrissey and Glenn

Roe (éd.), ARTFL Encyclopédie Project, Printemps 2016, , <http://encyclopedia.uchicago.edu/>.

DUSSEL, Enrique *Philosophy of liberation*, Maryknoll, Orbis Books, 1985.

DUSSEL, Enrique « Meditaciones anti-cartesianas : sobre el origen del anti-discurso filosofico de la Modernidad », *Tabula Rasa*, Bogota, 9, juillet-décembre 2008, pp.153-197.

ESPINOLA, Artemisa Flore « Subjectivité et connaissance : réflexions sur les épistémologies du 'point de vue' », *Cahier du Genre*, 53, 2012, pp.89-120.

EVERDEN, Neil, *The social creation of nature*, John Hopkins University Press, 1992.

FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

FOUCAULT, Michel et BADIOU, Alain, Entretien « Philosophie et psychologique », 1965.
<https://www.youtube.com/watch?v=RMQ0EyQKKUU>

GARCIA, Luis Felipe, « La pensée nomade et les ontologies cachées », *Interpretationes*, 1, 2015, pp.37-85.

GEERTZ, Clifford « From the native's point of view : on the nature of anthropological understanding », *Bulletin of the American Academy of Arts and sciences*, 28 (1), Octobre 1974, pp.26-45.

GUSDORF, Georges, *Introduction aux sciences humaines, essai critique sur leurs origines et leur développement*, Chambord, Les Classiques des sciences sociales, 1974.

KANT, Immanuel, *Logique*, Paris, Vrin. Poche, 1997.

KOPENAWA, Davi, *La chute du ciel, paroles d'un chaman Yanomami*, Plon, Terre humaine, 2010.

LATOUR, Bruno « Comment redistribuer le grand partage ? », *Revue de synthèse*, 110, Avril/Juin 1983, pp.203-236.

LATOUR, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La découverte, 1991.

LATOUR, Bruno *Sur les modes d'existences : une anthropologie des Modernes*, Paris, La découverte, 2012.

LATOUR, Bruno « Perspectivism, type or bomb ? », *Anthropology today*, 25, (2), Avril 2009, pp.21-22.

LAW, John *After method, mess in social science research*, Routledge, International Library of Sociology, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale Deux*, Paris, Plon, 1973.

LIMA, Tânia Stolze « O dois e seu múltiplo : reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi » *Mana*, 2, 1996, pp.21-47.

LITTRE, Émile. *Dictionnaire de la langue française*, Paris, Hachette, 1873-1874.

MANIGLIER, Patrice « Dionysos anthropologue, hommage à Viveiros de Castro », Conférence donnée à l'occasion du colloque « Em Torno do Pensamento de Eduardo Viveiros de Castro », Sao Paulo, 28 octobre 2015.

MANIGLIER Patrice et VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo « L'écologie des autres », Conférence au théâtre de l'Odéon, 29 mars 2016. <http://www.theatre-odeon.eu/fr/2015->

MIGNOLO, Walter, « Who speaks for the human in the human rights ? », in Ana Forcinito, Raúl Marrero-Fente et Kelly McDonough (ed) *Human Rights in Latin American and Iberian Cultures*, Hispanic Issues On Line 5 (1), Automne 2009, pp.7-24.

NIMMO, Richie, « The making of the human : anthropocentrism in Modern Social Thought », in Rob Boddice (éd.) *Anthropocentrism : Humans, Animals, Environments*, Leiden/Boston, Brill, 2011, p.59-80.

NISHITANI, Osamu « Anthropos and Humanitas : two western concept of human being » in Traces, Naoki Sakai et John Solomon (éd.) *Translation, Biopolitics, colonial difference*, Honk Kong University Press, 2006, pp.259-273.

PANOFSKI, Erwin *La perspective comme forme symbolique et autres essais*, Paris, Les éditions de Minuit, 1976.

PONGE, Francis, *L'atelier contemporain*, Paris, Gallimard, 1977.

SAHLINS, Marshall « Les lumières en anthropologie ? conférence prononcée le 27 mars 1997 », *Société d'ethnologie*, 1, Janvier 1999.

SAX, Boria (2011), « What is this quintessence of dust ? The concept of the « Humans » and its Origins » in Rob Boddice (éd.) *Anthropocentrism : Humans, Animals, Environments*, Leiden/Boston, Brill, p.21-36

SCHAEFFER, Jean-Marie, « La thèse de l'exception humaine et le prométhéisme de la connaissance », in *Communications*, 78, 2005 pp.189-209.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty « Can the Subaltern speak ? », Cary Nelson (éd.) *Marxism and the interpretation of culture*, University of Illinois, 1988.

TODOROV, Tzvetan *La conquête de l'Amérique : la question de l'autre*, Paris, Seuil, 1991.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *From the Enemy's Point of View : Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien », *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Le Plessis-Robinson, 1998, pp.429-462

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo « Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere : Four lectures given in the Department of Social Anthropology, Cambridge University », *Hau Masterclass Series I*, Février-Mars 1998.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo « O mármore e a murta : sobre a inconstância da alma selvagem », in *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de anthropologia*, Sao Paulo, Cossac & Naify, 2002, chapitre 3.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo « Perspectivismo e multinaturalismo na America indigena », in *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de anthropologia*, Sao Paulo, Cossac & Naify, 2002, chapitre 7.

Traduction française partielle de SCHLESINGER, Ella « Perspectivisme et multinaturalisme en Amérique indigène », *Journal des anthropologues*, 138-139, 2014, pp.161 à 181.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo « Une figure humaine peut cacher une affection-jaguar. Réponse à une question de Didier Muguet », *Multitudes* 2006, n°24, pp. 41-52.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo « Un corps fait de regard », in Breton, Stéphane (éd.) *Qu'est-ce qu'un corps ? Afrique de l'Ouest, Europe occidentale, Nouvelle-Guinée, Amazonie*, Flammarion, Musée du quai Branly, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo *Métaphysiques Cannibales*, Paris, PUF, MétaphysiqueS, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo « « Transformação » na antropologia, transformação da « antropologia ». » *Mana*, 18(1), 151-171.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, « The relative native », *Hau : Journal of ethnographic theory*, 3 (3), 2013, pp.473-502.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo « Who's affraid of the ontological wolf ? Some consideration on the ongoing anthropological debate », *The Cambridge journal of anthropology*, 2015.