Journal des anthropologues

Association française des anthropologues

138-139 | 2014

Santé globale - pratiques locales

Perspectivisme et multinaturalisme en Amérique indigène

Perspectivism and Multinaturalism in Indigenous America

Eduardo Viveiros De Castro

Traducteur : Ella Schlesinger

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/4512>

DOI : 10.4000/jda.4512

ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 15 octobre 2014

Pagination : 161-181

ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Eduardo Viveiros De Castro, « Perspectivisme et multinaturalisme en Amérique indigène », *Journal des anthropologues* [En ligne], 138-139 | 2014, mis en ligne le 15 octobre 2016, consulté le 30 avril 2019.

URL : <http://journals.openedition.org/jda/4512> ; DOI : 10.4000/jda.4512

PERSPECTIVISME ET MULTINATURALISME EN AMÉRIQUE INDIGÈNE

Eduardo Viveiros DE CASTRO*

La relativité de l'espace et du temps a été imaginée comme si elle dépendait du choix d'un observateur. Il est parfaitement légitime d'inclure l'observateur, s'il facilite les explications. Mais ce dont on a besoin c'est du corps de l'observateur et non de son esprit. A. N. Whitehead

Ainsi, la réciprocité de perspectives que j'ai j'ai repérée comme la caractéristique propre de la pensée mythique peut revendiquer un domaine d'application beaucoup plus vaste.

C. Lévi-Strauss

Introduction

Les pages qui suivent trouvent leur origine dans un dialogue avec Tânia Stolze Lima. L'article a été retravaillé à partir d'une première publication (Viveiros de Castro, 1996) concomitante à l'étude de Tânia sur le perspectivisme *juruna*, à laquelle je renvoie

* Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Departamento de Antropologia.

Museu Nacional - Quinta da Boa Vista s/n - S. Cristóvão

20940-040 - Rio de Janeiro, RJ - Brasil

Courriel : eviveirosdecastro@gmail.com

Traduction : Ella Schlesinger

Université Lumière Lyon 2 – 5, avenue Pierre Mendès France - 69500 Bron

Courriel : ella.schlesinger@gmail.com

le lecteur (Lima, *op. cit.*). L'essai de Latour (1991)¹ sur la notion de modernité a été une source d'inspiration indirecte, mais décisive, de cette première version.

Plusieurs mois après la publication de l'article (Viveiros de Castro, 1996), j'ai lu un vieux texte de Fritz Krause (1931, cité par Boelscher, 1989 : 212 n. 10) où j'ai trouvé des idées curieusement convergentes dont quelques-unes sont exposées ici ; elles seront discutées en une autre occasion. Cette réelle convergence, ignorée dans l'article de 1996, est en partie la théorie développée par Roy Wagner dans *The invention of culture*, livre que j'ai lu quinze ans auparavant (en 1981, année de la seconde édition) mais effacée de ma mémoire, certainement parce qu'elle était au-dessus de ma capacité de compréhension. À le relire, en 1998, j'ai senti que j'en avais assimilé quelque chose puisqu'au final, j'avais réinventé certaines étapes cruciales de l'argumentaire de Wagner. Cela sera expliqué plus en détail au chapitre 8 de ce livre².

L'objectif de cet essai est de montrer ce qui, dans la pensée amérindienne, manifeste sa « qualité perspective » (Århem, 1993) ou encore sa « relativité perspective » (Gray, 1996) : il s'agit de la conception commune à de nombreux peuples du continent, selon laquelle le monde est habité par différentes espèces de sujets ou de personnes, humaines ou non-humaines, qui l'appréhendent selon des points de vue distincts. Les hypothèses de base et les conséquences

¹ Peter Gow, Aparecida Vilaça, Philippe Descola et Michael Houseman ont contribué, comme toujours, par leurs suggestions et leurs commentaires aux différentes étapes d'élaboration de ce texte. Enfin, les développements en cours des thèses ici exposées (Viveiros de Castro, en préparation) doivent beaucoup plus aux lumières de Bruno Latour et de Marilyn Strathern que ce qu'il m'est possible d'en dire, pour le moment.

² N.D.T. : Le livre en question est : *A inconstância da alma selvagem* (*L'inconstance de l'âme sauvage*), composé de 10 chapitres. Cet article propose une traduction raccourci du chapitre 7 à savoir : « Perspectivisme et multinaturalisme en Amérique indigène ». Ce rétrécissement consiste à privilégier certains passages permettant de mettre en avant le propos de l'auteur, avec son accord. Il n'est pas à entendre comme une synthèse ou un résumé de son travail. Je remercie Yoann Moreau pour sa relecture.

de cette idée sont irréductibles (comme l'a montré Lima, 1995 : 425-438) au concept courant de relativisme qu'elles semblent à première vue évoquer. Elles se situent, à vrai dire, de manière parfaitement orthogonale à l'opposition entre relativisme et universalisme. Une telle résistance du perspectivisme amérindien aux termes de nos débats épistémologiques met en doute la robustesse et la transportabilité des découpages ontologiques qui les fondent. En particulier, comme l'ont déjà conclu de nombreux anthropologues (pour bien d'autres motifs), la distinction classique entre Nature et Culture ne peut être utilisée pour décrire les dimensions ou les domaines internes aux cosmologies non-occidentales sans passer préalablement par une critique ethnologique rigoureuse.

Une telle critique, dans le cas présent, exige la dissociation et la redistribution des prédicats inclus dans les deux séries paradigmatiques qui s'opposent traditionnellement sous les étiquettes de Nature et de Culture : l'universel et le particulier, l'objectif et le subjectif, le physique et le moral, le fait et la valeur, le donné et le construit, la nécessité et la spontanéité, l'immanence et la transcendance, le corps et l'esprit, l'animalité et l'humanité, et bien d'autres encore. Ce brassage des cartes conceptuelles m'amène à suggérer le terme de *multinaturalisme* pour mettre en évidence l'un des traits saillant de la pensée amérindienne par rapport aux cosmologies « multiculturalistes » modernes. Alors que celles-ci s'appuient sur l'implication mutuelle entre l'unicité de la nature et la multiplicité des cultures – la première garantie par l'universalité objective des corps et de la substance, la seconde générée par la particularité subjective des esprits et du signifié³ –, la conception amérindienne supposerait, au contraire, une unité de l'esprit et une diversité des corps. La culture ou le sujet seraient ici la forme de l'universel ; la nature ou l'objet, la forme du particulier.

³ « Telle est la logique d'un discours, communément connu comme "occidental", dont le fondement ontologique réside en la séparation des domaines subjectif et objectif, le premier est conçu comme le monde intérieur de l'esprit et du signifié, le second, comme le monde extérieur de la matière et de la substance » (Ingold, 1991 : 356).

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 ». Il s'agit donc de réagencer pour ensuite désubstantialiser car dans la pensée amérindienne, les catégories de Nature et de Culture, non seulement ne subsument pas les mêmes contenus que leurs homologues occidentaux mais elles ne possèdent pas le même statut : elles n'indiquent pas des régions de l'être, mais avant tout, des configurations relationnelles, des perspectives mobiles, en somme des points de vue.

Il est clair que la distinction Nature/Culture doit être critiquée, mais cela ne doit pas conduire à conclure qu'elle n'existe pas (il y a déjà tant de choses qui n'existent pas). La « valeur avant tout méthodologique » que Lévi-Strauss (1962 : 327) lui a attribuée sera entendue ici comme une valeur essentiellement comparative. 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. Je préfère, pour le moins j'espère, mettre en perspective nos contrastes, en les différenciant de ceux qui opèrent dans les cosmologies amérindiennes.

Perspectivisme

Le stimulus initial de cette réflexion vient des nombreuses références de l'ethnographie amazonienne qui font état d'une conception indigène selon laquelle les êtres humains voient les animaux et les autres subjectivités qui peuplent l'univers – dieux, esprits, morts habitant d'autres niveaux cosmiques, plantes, phénomènes météorologiques, accidents géographiques, objets et artefacts – de manière profondément différente de celle avec laquelle ces êtres voient les humains et se voient eux-mêmes.

Typiquement, les humains, dans des conditions normales, voient les humains en tant qu'humains et les animaux en tant qu'animaux ; le fait de voir des esprits, ces êtres habituellement invisibles, est un signe certain que les « conditions » ne sont pas normales. Cependant, les animaux prédateurs et les esprits perçoivent les humains en tant qu'animaux de proie, alors que les animaux de proie voient les humains en tant qu'esprits ou que prédateurs [...]⁴.

En somme, les animaux sont une *gent*⁵, c'est-à-dire qu'ils se conçoivent comme des personnes. Cette conception est quasiment toujours associée à l'idée que la forme manifeste de chaque espèce est une enveloppe (un « habit ») qui sert à cacher une forme interne humaine, normalement visible aux seuls yeux de sa propre espèce ou

⁴ [...] signale une coupe dans le texte.

⁵ N.D.T. : En portugais, le mot « gente » possède plusieurs sens. Lorsqu'il n'est pas précédé d'un article, « gente » signifie des groupements d'humains plus ou moins proches : au sens large, les humains, les gens, les personnes, au sens plus restreint des personnes avec des affinités communes : un peuple, les membres d'une famille, etc. Lorsque « gente » est précédé de l'article « la », le terme prend le sens des pronoms personnels sujets « on » ou « nous » sous-entendu le genre humain. Mais il peut également désigner un groupe d'humains spécifique auquel on s'adresse, le groupe parmi lequel se trouve celui qui parle.

Dans une tentative de traduire au plus près la pensée de l'auteur, il m'a semblé pertinent d'utiliser le mot « la gent ». Certes, ce mot est de moins en moins utilisé dans la langue française, pourtant, il traduit bien l'idée d'appartenance à un certain groupe. Le traduire par « personne » ou « des personnes » semble plus simple à première vue, mais il ôte le sens premier du propos puisque « personne » renvoie plus au caractère individuel qu'à l'appartenance à un groupe de personnes défini. Pour éclaircir un peu plus le sens de « la gent », nous pouvons dire qu'il est un degré de description qui se situe entre les catégories de « l'humain » et des « personnes » et qu'il précise l'appartenance au groupe.

Dans certain cas, je traduirai le mot « gente » par « nous », pour rendre le texte plus compréhensible tout en le mentionnant en note de bas de page.

On comprendra dans cet article, qu'Eduardo Viveiros de Castro tente de donner un sens plus large au terme en associant « gente » non seulement à des catégories dites de « l'humain », mais aussi à des catégories d'« êtres vivants », voire d'« organismes vivants ».

de certains êtres trans-spécifiques, comme les chamanes⁶. [...] Nous aurions donc alors, à première vue, une distinction entre une essence anthropomorphe de type spirituel, commune aux êtres animés, et une apparence corporelle variable, caractéristique de chaque espèce, laquelle ne serait pas un attribut fixe mais bien un habit interchangeable et jetable. La notion d'« habit » est, en effet, une des expressions privilégiées de la *métamorphose* – des esprits, des morts et des chamanes assumant des formes animales, des bêtes voyant d'autres bêtes, des humains qui sont par inadvertance changés en animaux –, processus omniprésent dans le « monde hautement transformationnel » (Rivière, 1994) proposé par les cultures amazoniennes⁷. [...]

Quelques éclaircissements initiaux sont nécessaires. En premier lieu, le perspectivisme s'applique rarement par extension à tous les animaux (en plus des autres êtres) ; il semble, le plus fréquemment, s'appliquer à des espèces de grands prédateurs et carnassiers, comme le jaguar, l'anaconda, les vautours ou la chouette harpie, ainsi qu'aux proies typiques des humains, tels que le pécari, les singes, les poissons, les cervidés ou le tapir. Car une des dimensions fondamentales, peut-être même la dimension constitutive, des inversions de perspectives concerne les statuts relatifs et relationnels de prédateur à proie⁸. L'ontologie amazonienne de la prédation est un contexte pragmatique et théorique hautement propice au perspectivisme.

⁶ Par exemple, quand ils sont réunis dans leurs villages en forêt, les animaux enlèvent leurs habits et assument leur figure humaine. Dans d'autres cas, le vêtement serait comme transparent aux yeux des membres de la même espèce et des chamanes humains.

⁷ La notion d'« habit » corporel a été formulée, entre autres, par les Makuna (Århem, *op. cit.*), les Yagua (Chaumeil, 1983 : 125-127), les Piro (Gow, *com.pess.*), les Trio (Rivière, 1994) ou les Haut-Chinguanos (Gregor, 1977 : 322 ; Viveiros de Castro, 1977 : 182). Elle est probablement panaméricaine, on la retrouve par exemple dans la cosmologie kwakiutl (Goldman, 1975 : 62-63, 124-25, 182-186, 227-228).

⁸ Cf. Renard-Casevitz, 1991 : 10-11, 29-31 ; Vilaça, 1992 : 49-51 ; Århem, *op. cit.* : 11-12 ; Howel, 1996 : 133.

En second lieu, la « personnitude » et la « perspective » – c'est-à-dire la capacité d'occuper un point de vue – sont une question de degré et de situation plus que des propriétés diacritiques fixes de telle ou telle espèce. [...]

Rappelons enfin et surtout que s'il existe une notion virtuellement universelle dans la pensée amérindienne, c'est celle-là même d'un état originaire d'indifférenciation entre les humains et les animaux, décrit par la mythologie :

[Qu'est-ce qu'un mythe ?] – Si vous le demandez à un Indien américain, il est probable qu'il vous réponde : c'est une histoire du temps où les hommes et les animaux ne se distinguaient pas encore. Cette définition me paraît très profonde. (Lévi-Strauss & Eribon, 1988 : 193).

[...] Le perspectivisme amérindien connaît donc dans le mythe une place, géométrique pour ainsi dire, où la différence entre les points de vue est à la fois annulée et exacerbée. Dans ce discours absolu, chaque espèce d'être apparaît aux autres êtres comme à elle-même – comme humaine –, alors qu'en même temps elle agit dans sa nature distinctive et définitive d'animal, de plante, ou d'esprit. [...] Discours sans sujet, dit Lévi-Strauss du mythe (1964 : 19) ; discours « seulement sujet » pourrions-nous également formuler, en parlant cette fois non pas de l'énonciation du discours, mais de son énoncé. Point de fuite universel du perspectivisme, le mythe parle d'un état de l'être où les corps et les noms, les âmes et les actions, le moi et l'autre s'interpénètrent, immergés dans un même milieu pré-subjectif et pré-objectif. Un milieu que la mythologie se propose justement de raconter.

Une telle fin – dans le sens également de finalité – est, comme nous le savons, la différenciation entre culture et nature analysée dans la monumentale tétralogie de Lévi-Strauss (1964, 1966, 1967, 1971). Pourtant, et ce point a été relativement peu remarqué, ce processus ne parle pas d'une différenciation de l'humain à partir de l'animal, comme c'est le cas dans notre mythologie évolutionniste moderne. *La condition originale commune aux humains et aux animaux n'est pas l'animalité mais l'humanité.* La grande division

mythique montre moins la culture se distinguant de la nature que la nature s'effaçant de la culture : les mythes racontent comment les animaux ont perdu les attributs hérités ou conservés par les humains (Lévi-Strauss, 1985 : 14, 190 ; Brightman, 1993 : 40, 160). Les humains sont ceux qui resteront égaux à eux-mêmes ; les animaux sont ex-humains, les humains ne sont pas des ex-animaux⁹.

Dans certaines ethnographies amazoniennes, on trouve clairement formulée l'idée que l'humanité est la matière du *plenum* primordial, c'est-à-dire la forme originaire contenant virtuellement tout, pas seulement les animaux [...] (Weiss, 1972 : 169-170). [...]

En somme, pour les Amérindiens « le référentiel commun à tous les êtres de la nature n'est pas l'homme en tant qu'espèce, mais l'humain en tant que condition » (Descola, 1986 : 120). Cette distinction entre l'espèce et la condition humaine doit être soulignée¹⁰. Elle possède une connexion évidente avec l'idée que les habits humains recèlent une « essence » humano-spirituelle commune, et avec la question du sens général du perspectivisme [...].

Multinaturalisme

L'idée d'un monde qui comprend une multiplicité de positions subjectives fait rapidement surgir à l'esprit la notion de relativisme.

⁹ Le terme historique et stable 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, comme on peut le voir dans les différents mythes amérindiens sur l'origine des Blancs (cf., par exemple DaMatta, 1970, 1973 ; S. Hugh-Jones, 1988 ; Lévi-Strauss, 1991 ; cf. au chapitre 3 de ce livre et Viveiros de Castro, 2000). Les autres ont été ce que nous sommes, et non pas, comme nous le pensons, ce que nous avons été. On perçoit alors combien la notion de « sociétés froides » peut être pertinente : l'histoire existe, mais c'est une chose qui seulement arrive aux autres, ou à cause d'eux.

¹⁰ La distinction est analogue à celle opérée par Wagner (1981 : 133) ou Ingold (1994) entre l'humanité comme espèce (ou *humankind*) et comme idéal moral (ou *humanity*).

De fait, les mentions directes ou indirectes au relativisme sont fréquentes dans les descriptions des cosmologies amérindiennes. [...] Après avoir minutieusement décrit l'univers perspectif des Makuna du nord-ouest de l'Amazonie, Århem conclut que la notion de multiples points de vue sur la réalité implique, en ce qui concerne ce peuple, que « quelle que soit la perspective, elle est également valide et vraie », et qu'« une représentation vraie et correcte du monde n'existe pas » (*op. cit.* : 124 ; je souligne¹¹).

Århem a pour sûr raison, mais dans un certain sens seulement. En effet, il est très probable qu'en ce qui concerne les *humains*, les Makuna diraient, au contraire, qu'il existe *une* seule vraie et juste représentation du monde. Si nous nous mettions à voir, par exemple, à la manière des vautours, les asticots qui infestent un cadavre comme des poissons grillés, nous ne pourrions qu'en conclure que quelque chose ne tourne pas rond chez nous. [...] Les perspectives doivent être maintenues séparées. Seuls les chamanes, qui sont comme des androgynes en ce qui concerne l'espèce, peuvent les faire communiquer dans des conditions spéciales et contrôlées¹².

Mais il y a une question bien plus importante ici. La théorie perspectiviste amérindienne suppose-t-elle de fait, comme l'affirme Århem, une multiplicité de *représentations* sur le même monde ? [...] C'est exactement l'inverse qui se passe : tous les êtres voient, « représentent » le monde de la *même* manière ; ce qui change c'est le *monde* qu'ils voient. Les animaux utilisent les mêmes catégories et valeurs que les humains : leurs mondes, comme le nôtre, tournent autour de la chasse et de la pêche, de la cuisine et des boissons

¹¹ N.D.T. C'est Eduardo Viveiros de Castro qui précise.

¹² Dans le même esprit que Århem, Signe Howell affirme que « les Chewong sont relativistes ; pour eux, chaque espèce est différente mais égale » (*op. cit.* : 133). Cela est également vrai, mais la proposition serait probablement encore plus juste si nous portons l'accent autrement : chaque espèce est égale (dans le sens où il n'existe pas de point de vue absolu, indépendant de toute « spécificité »), mais différente (car une telle égalité ne signifie pas qu'un type d'être donné peut assumer indifféremment le point de vue d'autres espèces).

fermentées, des cousines croisées et de la guerre, des rites d'initiation, des chamanes, des chefs, des esprits, etc. (Guédon, 1984 : 142). Si la lune, les serpents et les jaguars voient les humains comme des tapirs ou des porcs sauvages, c'est parce que, tout comme nous, ils mangent des tapirs et des porcs sauvages, nourriture propre à leur gent. Il ne peut en être qu'ainsi, car étant une gent singulière les non-humains voient les choses *comme* « nous » voyons. Mais les choses *qu'ils* voient sont autres : ce qui pour nous est du sang, pour le jaguar est du *cauim*¹³ [...].

Le perspectivisme n'est pas un relativisme, mais un multinaturalisme. Le relativisme culturel est un multiculturalisme qui suppose une diversité de représentations subjectives et partielles, ayant une incidence sur une nature externe, une et totale, indifférente à la représentation. Les Amérindiens proposent le contraire : une unité représentative, une phénoménologie purement pronominal, appliquée indifféremment sur une diversité réelle. Une seule « culture », de multiples « natures » ; épistémologie constante, ontologie variable : le perspectivisme est un multinaturalisme car une perspective n'est pas une représentation.

Une perspective n'est pas une représentation parce que les représentations sont des propriétés de l'esprit, mais le point de vue est dans le corps¹⁴. Être capable d'occuper un point de vue est sans doute une capacité de l'âme, et les non-humains constituent¹⁵ des

¹³ N.D.T. Le *cauim* est un mot tupi désignant une boisson fermentée à base de manioc qui s'apparenterait pour nous à de la bière.

¹⁴ « Le point de vue est dans le corps, dit Leibniz... » (Deleuze, 1988 : 16).

¹⁵ N.D.T. La langue portugaise présente deux formes particulières de l'auxiliaire être qui sont : *estar* et *ser*. *Estar*, indique une notion d'être dans le présent – *hic* et *nunc* – ; alors que *ser* renvoie à une forme d'immuabilité de l'être, par exemple : je suis une femme, etc. L'un questionnerait une forme particulière d'état d'être, alors que l'autre indiquerait un fond existentiel, l'un traduirait une altération et l'autre une permanence. Étant donné qu'Eduardo Viveiros de Castro questionne dans cet article les modalités de l'être, souligner cette différence me semble important. Dans cette phrase, le verbe utilisé par l'auteur est *ser*. Il est donc question d'une qualité essentielle d'ordre – disons – ontologique, et pour appuyer cela, il m'a semblé pertinent d'utiliser le verbe *constituer*.

sujets dans la mesure où ils ont (ou sont) un esprit ; mais la différence entre les points de vue – et un point de vue n'est rien d'autre qu'une différence – n'est pas dans l'âme. [...] Ceci permet de répondre aux questions posées plus haut : si les non-humains sont des personnes et ont des âmes, en quoi se distinguent-ils des humains ? Est-ce que parce qu'étant une gent, nous ne les voyons pas comme nous¹⁶ ?

Les animaux voient de la *même* manière que nous des choses *distinctes* de ce que nous voyons parce que leurs corps sont différents des nôtres. Je ne me réfère pas aux différences physiologiques [...], mais aux affects, aux affections, aux capacités qui singularisent chaque espèce de corps [...]. Ce que j'appelle *corps* n'est donc pas synonyme de physiologie distinctive ou d'anatomie caractéristique ; c'est un ensemble de manières ou de modes d'être qui constituent un *habitus*. Entre la subjectivité formelle des âmes et la matérialité substantielle des organismes, il existe cette ossature qu'est le corps comme faisceau d'affections et de capacités, et qui est à l'origine des perspectives. Loin de l'essentialisme spirituel du relativisme, le perspectivisme est un *maniérisme* corporel.

Cependant, la différence des corps peut seulement s'appréhender d'un point de vue extérieur, par les autres, du moment qu'à leurs yeux chaque type d'être possède une même forme (la forme générique de l'humain) : les corps sont le mode par lequel l'altérité est appréhendée comme telle [...]. Ainsi, si la Culture est la perspective réflexive de l'agent objectivé dans le concept d'âme, on peut dire que la Nature est le point de vue de l'agent sur les autres corps-affections. En d'autres termes, si la Culture est la nature du Sujet, *la Nature est la forme de l'Autre en tant que corps*, c'est-à-dire, en tant que quelque chose pour les autres. La culture a la forme du pronom-sujet *je* ; la nature est la forme par excellence de

¹⁶ N.D.T. Dans cette dernière phrase, l'auteur fait un jeu de mots en utilisant à deux reprises le mot « gente ». Ce jeu de mots peut être compris comme : *Est-ce que parce qu'étant nous, nous ne les voyons pas comme une gent ?*

la « non-personne » ou de l'objet, qualifié par le pronom impersonnel *il* (Benveniste, 1966 : 256).

Si le corps est ce qui fait la différence aux yeux des Amérindiens, on comprend au final pourquoi les méthodes espagnoles et antillaises d'investigation de l'humanité de l'autre, dans l'anecdote¹⁷ racontée par Lévi-Strauss, témoignent de l'asymétrie dont il est question. [...] En somme : l'ethnocentrisme européen consiste à nier que les autres corps ont la même âme ; l'Amérindien, à douter que les autres âmes ont le même corps.

Le statut de l'humain dans la tradition occidentale est, comme le souligne Ingold (1994, 1996), essentiellement ambigu : d'un côté, l'humanité (*humankind*) est une espèce animale parmi d'autres, et l'animalité un domaine qui inclut les humains ; d'un autre côté, l'Humanité (*humanity*) est une condition morale qui exclut les animaux. Ces deux statuts cohabitent dans le concept problématique et disjonctif de « nature humaine »¹⁸. Dit d'une autre manière, notre cosmologie imagine une continuité physique et une discontinuité métaphysique entre les humains et les animaux, la première faisant de l'homme l'objet des sciences naturelles, et la seconde, des sciences de la culture. L'esprit est notre grand différenciateur : celui qui place les humains au-dessus des animaux et à la matière en général, celui qui singularise chaque humain individuel de ses semblables, celui qui distingue les cultures et les périodes historiques en tant que consciences collectives ou esprits d'époque. Le corps, au

¹⁷ « Dans les Grandes Antilles, quelques années après la découverte de l'Amérique, pendant que les Espagnols envoyaient des commissions d'enquête pour rechercher si les indigènes possédaient ou non une âme, ces derniers s'employaient à immerger des Blancs prisonniers afin de vérifier par une surveillance prolongée si leur cadavre était, ou non, sujet à la putréfaction » (Lévi-Strauss, 1952 : 384).

¹⁸ Pour nous, l'espèce humaine et la condition humaine coïncident nécessairement par extension, cependant la première possède la primauté ontologique ; pour cette raison, refuser la condition humaine à l'Autre se termine tôt ou tard par un refus de son appartenance à la même espèce. Dans le cas indigène, c'est la condition qui a la primauté sur l'espèce, la seconde est attribuée à tout être qui prétend partager la première.

contraire, est le grand intégrateur, le véhicule de la « participation moderne » : il nous connecte au reste des vivants, tous unis par un substrat universel (l'ADN, la chimie du carbone, etc.) qui à son tour renvoie à la nature ultime de tous les « corps » matériels¹⁹. [...] L'esprit, qui n'est pas ici une substance immatérielle mais une forme réflexive, est ce qui intègre ; le corps, qui n'est pas une substance matérielle mais une affection active, ce qui différencie.

Le perspectivisme n'est pas un relativisme mais un relationalisme. Voyons une autre discussion du supposé relativisme amazonien : celle de Renard-Casevitz (1991) dans son livre sur la mythologie machiguenga. En commentant un mythe où les protagonistes humains visitent divers villages habités par des gens étranges qui nomment « poisson », « agouti » ou « ara » (nourriture humaine) les cobras, les chauves-souris et les boules de feu dont ils se nourrissent, l'auteure souligne que le perspectivisme indigène n'est pas exactement un relativisme culturel : « Que nous affirme ce mythe ? Qu'il y a des normes transculturelles, en quelque sorte supranationales et partout opératoires ; elles déterminent les mêmes goûts et les mêmes dégoûts, les mêmes valeurs diététiques et les mêmes interdits ou rejets. [...] Les quiproquos proviennent de visions décalées, non de goûts barbares ou d'un langage erroné, à contre-sens » (*ibid.* : 25-26 ; je souligne²⁰).

Mais cela n'empêche pas l'auteure de voir ici quelque chose de parfaitement banal : « Cette mise en perspective est tout autant l'application et la transposition de pratiques sociales universelles, tel le fait qu'une mère et un père pour X sont les beaux-parents pour Y... cette variabilité de la dénomination en fonction de la place occupée explique que A soit à la fois poisson pour X et serpent pour Y » (*ibid.* : 29).

¹⁹ La preuve *a contrario* de la fonction de singularité de l'esprit dans notre cosmologie réside dans le fait qu'il n'existe pas d'autre recours lorsque l'on cherche à l'universaliser, – la surnature est aujourd'hui hors jeu – que de l'identifier à la structure et au fonctionnement du cerveau. Seul l'esprit peut être universel (naturel) s'il a été un corps.

²⁰ N.D.T. C'est Eduardo Viveiros de Castro qui précise.

Le problème est qu'une telle généralisation de la relativité positionnelle [...] a pour conséquence paradoxale de faire de la culture humaine (c'est-à-dire ici des Machiguenga) quelque chose de naturel et, ce faisant, d'absolu : tout le monde mange du « poisson », personne ne mange du « serpent ».

L'analogie faite par Casevitz entre les positions dans la parenté et ce qui peut être considéré comme poisson ou serpent par différents types d'êtres, est cependant très intéressante. Faisons une expérience mentale. Les termes de la parenté sont des termes relationnels ou des opérateurs logiques ouverts ; ils appartiennent à cette classe de noms qui définit quelque chose à partir de ses relations avec une autre chose [...]. Quelqu'un est un père uniquement parce qu'il existe un autre dont il est le père : la paternité est une relation, en revanche, la « poissonéité » ou la « serpentitude » est une propriété intrinsèque des poissons et des serpents. Cependant, dans le perspectivisme *aussi* si quelque chose est un poisson c'est uniquement parce qu'il existe un être pour qui ce quelque chose est un poisson.

En revanche dire que [...] Nina, fille de ma sœur Isabelle, est ma nièce [...], n'engage aucun relativisme. Isabelle n'est pas une mère *pour* Nina *du point de vue* de Nina, dans le sens usuel, subjectiviste, de l'expression. Elle est la mère *de* Nina, elle est réelle et est objectivement sa mère, et je suis de fait son oncle. La relation est interne et génitrice [...] et non une connexion externe – ma sœur est la mère de quelqu'un de qui je suis l'oncle –, représentationnelle, de type « X est poisson pour quelqu'un » qui implique que X est seulement *représenté* comme un poisson, indépendamment de ce qu'il est « en lui-même ». Il serait absurde de dire que, puisque Nina est la fille d'Isabelle et non la mienne, elle n'est pas une « fille » *pour moi* car de fait elle l'est, *fille* de ma sœur, précisément. [...] Ainsi, un point de vue n'est pas une opinion subjective ; il n'y a rien de subjectif dans les concepts [...] « ma mère » ou « ton frère ». Le monde réel des différentes espèces dépend de leurs points de vue, parce que le « monde » est composé de différentes espèces, il est l'espace abstrait de leur divergence en tant que points de vue : il n'y

a pas de points de vue sur les choses, ce sont les choses et les êtres qui sont des points de vue (Deleuze, 1969 : 203). La question n'est donc pas ici de savoir « comment les singes voient le monde » (Cheney & Seyfarth, 1990) mais quel monde s'exprime à travers les singes, de quel monde *sont-ils* le point de vue ?

Imaginons que toutes les « substances » qui peuplent les mondes amérindiens soient de ce type. [...] On comprend alors pourquoi les animaux sont si fréquemment conçus comme des affins, des humains dans les cosmologies amazoniennes. [...] On voit ainsi la relation étroite entre le perspectivisme et l'échange. Il ne peut s'entendre uniquement comme un mode d'échange (la « réciprocité de perspectives » de notre épigraphe), c'est l'échange lui-même qui doit être défini en ces termes, comme un *échange de perspectives* (Strathern, 1988, 1992a, 1992b). [...].

Tous se souviennent du propos de Wittgenstein : « Si un lion pouvait parler, nous ne serions pas capables de le comprendre ». Il s'agit d'une déclaration relativiste. De fait, pour les Indiens, je dirais que les lions – dans leur cas, les jaguars – peuvent non seulement parler mais que nous sommes parfaitement capables de comprendre ce qu'ils *disent*. Ce qu'ils *veulent dire avec ça* est cependant une autre histoire. Mêmes représentations, autres objets ; sens unique, références multiples. Le problème des Indiens n'est pas un problème frégéen²¹.

Note finale

Il est important de prêter attention au fait que les deux points de vue cosmologiques ici contrastés – ce que j'ai nommé « occidental » et « amérindien » – sont, de *notre* point de vue, incompatibles. Un compas doit avoir une de ses jambes stable pour que l'autre puisse tourner autour. Nous choisissons la jambe

²¹ N.D.T. : l'adjectif « frégéen » se rapporte au logicien et mathématicien Gottlob Frege. Lorsque Viveiros de Castro emploie ce terme-là, c'est pour renforcer l'idée que la proposition de Wittgenstein peut être vue comme une « logique mathématique » et venir ainsi soutenir l'idée que les Indiens ont une logique autre que celle des Européens.

correspondante à la nature comme notre support, laissant à l'autre le soin de décrire le cercle de la diversité culturelle. Les Indiens paraissent avoir choisi la jambe du compas cosmique correspondant à ce que nous appelons « Culture », soumettant ainsi notre « Nature » à une inflexion et une variation continues. L'idée d'un compas capable de bouger les deux jambes en même temps – un relativisme finalisé – serait ainsi géométriquement contradictoire, ou philosophiquement instable.

Mais nous ne devons pas oublier qu'en premier lieu, si les pointes du compas sont séparées, les jambes s'articulent au sommet : la distinction entre Nature et Culture tourne autour d'un point où elle n'existe pas encore. Ce point, comme Latour (1991) l'a si bien argumenté, tend à se manifester dans notre modernité seulement comme pratique extra-théorique, vu que la Théorie est l'œuvre de purification et de séparation du « monde intermédiaire » de la pratique en domaines, substances ou principes opposés : en Nature et Culture, par exemple. La pensée amérindienne – toute pensée mythopratique peut-être – prend le chemin opposé. Car l'objet de la mythologie est situé exactement au sommet où la séparation entre Nature et Culture s'enracine. Dans cette origine virtuelle de toutes les perspectives, le mouvement absolu et la multiplicité infinie sont indiscernables de l'immobilité congelée et de l'unité imprononçable.

En second lieu et pour finir : si les Indiens ont raison, la différence entre les deux points de vue *n'est pas* alors une question culturelle, et encore moins de mentalité. Si les contrastes entre relativisme et perspectivisme ou entre multiculturalisme et multinaturalisme ont été lus à la lumière, non de notre relativisme multiculturel mais de la doctrine indigène, on est forcé de conclure que la réciprocité de perspectives s'applique à elle-même, et que la différence est de monde, non de pensée :

« Peut-être découvrirons-nous un jour que la même logique est à l'œuvre 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, 1955 : 255).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ÅRHEM K., 1993. « Ecosofia Makuna », in CORREA F. (org.), *La selva humanizada : ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología/Fondo FEN Colombia/Fondo Editorial CEREC : 109-126.

BENVENISTE É., 1966. « La nature des pronoms », *Problèmes de linguistique générale*. Paris, Gallimard : 251-257.

BOELSCHER M., 1989. *The Curtain Within: Haida Social and Mythical Discourse*. Vancouver, University of British Columbia Press.

BRIGHTMAN R., 1993. *Grateful Prey: Rock Cree Human-Animal Relationships*. Berkley, University of California Press.

CHAUMEIL J.-P., 1983. *Voir, savoir, pouvoir : le chamanisme chez les Yagua du nord-est péruvien*. Paris, EHESS.

CHENEY D., SEYFARTH R., 1990. *How Monkeys See the World*. Chicago, University of Chicago Press.

DAMATTA R., 1970. « Mito e antimito entre os Timbira », in LÉVI-STRAUSS C. et al., *Mito e linguagem social*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro : 77-106.

DAMATTA R., 1973. « Mito e autoridade doméstica », *Ensaio de antropologia estrutural*. Petrópolis, Vozes : 19-61.

DELEUZE G., 1969. *Logique du sens*. Paris, Minuit.

DELEUZE G., 1988. *Le pli. Leibniz et le baroque*. Paris, Minuit.

DESCOLA Ph., 1986. *La nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, MSH.

GOLDMAN I., 1975. *The Mouth of Heaven: an Introduction to Kwakiutl Religious Thought*. New York, Wiley-Interscience.

- GRAY A., 1996. *The Arakmbut of Amazonian Peru*, vol. 1: *Mythology, Spirituality, and History in an Amazonian Community*. Providence/Oxford, Berghahn Books.
- GREGOR T., 1977. *Mehinaku, the Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village*. Chicago, University of Chicago Press.
- GUÉDON M.-F., 1984. « An Introduction to the Tsimshian World View and its Practitioners », in SEGUIN M. (org.), *The Tsimshian: Images of the Past, Views for the Present*. Vancouver, University of British Columbia Press : 137-159.
- HOWELL S., 1996. « Nature in Culture or Culture in Nature? Chewong Ideas of "Humans" and Other Species », in DESCOLA P., PÁLISSEON G. (orgs), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. Londres, Routledge : 127-144.
- HUGH-JONES S., 1988. « The Gun and the Bow: Myths of White Men and Indians », *L'Homme*, 106-107 : 138-155.
- INGOLD T., 1991. « Becoming Persons: Consciousness and Sociality in Human Evolution », *Cultural Dynamics*, 4(3) : 335-378.
- INGOLD T., 1994. « Humanity and Animality », in INGOLD T. (org), *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*. Londres, Routledge : 14-32.
- INGOLD T., 1996. « Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment », in ELLEN R., FUKUI K. (orgs), *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*. Londres, Berg : 117-155.
- KRAUSE F., 1931. « Maske und Ahnenfigur : Das Motiv der Hülle und das Prinzip der Form », *Ethnologische Studien Bd. 1* : 334-364.
- LATOUR B., 1991. *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris, La Découverte. [Ed. bras. : *Jamais fomos modernos*. São Paulo, Ed. 34, 1994].
- LÉVI-STRAUSS C., 1958 [1955]. « La structure des mythes », *Anthropologie structurale*. Paris, Plon : 147-180.
- LÉVI-STRAUSS C., 1962. *La pensée sauvage*. Paris, Plon. [Ed. bras. : *O pensamento selvagem* (trad. Tânia Pelligrini). São Paulo, Papirus, 1989].

- LÉVI-STRAUSS C., 1964. *Le cru et le cuit*. Paris, Plon. [Ed. bras. *Mitológicas 1 – O cru e o cozido* (trad. Beatriz Perrone-Moisés). São Paulo, Cosac Naify, 2004].
- LÉVI-STRAUSS C., 1966. *Du miel aux cendres*. Paris, Plon. [Ed. bras. *Mitológicas 2 – Do mel às cinzas*. São Paulo, Cosac Naify, 2005].
- LÉVI-STRAUSS C., 1967 [1949]. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, Mouton. [Ed. bras. : *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis : Vozes, 1982].
- LÉVI-STRAUSS C., 1971. *Mythologiques : l'homme nu* (tome 4). Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS C., 1973 [1952]. « Race et histoire », *Anthropologie structurale* deux. Paris, Plon : 377-422.
- LÉVI-STRAUSS C., 1985. *La potière jalouse*. Paris, Plon. [Ed. bras. *A oleira ciumenta* (trad. Beatriz Perrone-Moisés). São Paulo, Brasilense, 1986].
- LÉVI-STRAUSS C., 1991. *Histoire de Lynx*. Paris, Plon. [Ed. bras. *História de Lince* (trad. Beatriz Perrone-Moisés). São Paulo, Companhia das Letras, 1993].
- LÉVI-STRAUSS C., ERIBON D., 1988. *De près et de loin*. Paris, Odile Jacob. [Ed. bras. *De perto de longe – entrevista com Claude Lévi-Strauss*. São Paulo, Cosac Naify, 2005].
- LIMA T. S., 1995. *A parte do cauim : etnografia juruna*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, PPGAS-Museu Nacional.
- RENARD-CASEVITZ F.-M., 1991. *Le banquet masqué : une mythologie de l'étranger*. Paris, Lierre & Coudrier.
- RIVIÈRE P., 1994. « WYSINWYG in Amazonia », *JASO*, 25(3) : 255-262.
- STRATHERN M., 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, University of California Press.
- STRATHERN M., 1992a. *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Cambridge University Press.

STRATHERN M., 1992b. *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies*. New York, Routledge.

VILAÇA A., 1992. *Comendo como gente: formas do canibalismo wari'*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.

VIVEIROS DE CASTRO E., 1977. *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu : os Yawalapíti*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro, PPGAS-Museu Nacional.

VIVEIROS DE CASTRO E., 1993. « Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico », in VIVEIROS DE CASTRO E., CARNEIRO DA CUNHA M. (orgs), *Amazônica : etnologia e história indígena*. São Paulo, NHII-USP/FAPESP : 150-210.

VIVEIROS DE CASTRO E., 1996. « Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio », *Mana*, (2) : 115-144.

VIVEIROS DE CASTRO E., 2000. « Os termos de outra história », in RICARDO C. A. (org.), *Povos indígenas no Brasil (1996-2000)*. São Paulo, Org. Sumaré/ANPOCS : 109-223.

WAGNER R., 1981 [1975]. *The invention of culture*. Chicago, University of Chicago Press. [Ed. bras. *A invenção da cultura*. São Paulo : Cosac Naify, prelo].

WEISS G., 1972. « Campa cosmology », *Ethnology*, 9(2) : 157-172.

Résumé

Eduardo Viveiros de Castro propose de mettre en relief le point de vue de la pensée occidentale au regard du perspectivisme amérindien, re-questionnant ainsi les concepts de Culture et de Nature. Il tente de mettre en lumière, par les différentes positions que permet le perspectivisme, les modes relationnels des Amérindiens et des Occidentaux. Par un jeu complexe de la pensée, il amène le lecteur à s'apercevoir que les Occidentaux entendent leur relation à l'autre selon une nature et plusieurs cultures alors que les Amérindiens l'envisagent à l'inverse, depuis une culture commune et une multiplicité de natures.

Mots-clefs : **perspectivisme, multinaturalisme, multiculturalisme, nature, culture.**

Summary

Perspectivism and Multinaturalism in Indigenous America

Eduardo Viveiros de Castro contrasts the orientation of Western thought with Amerindian perspectivism, and in doing so brings into question the very concepts of culture and nature. Through the lens of perspectivism – which permits multiple varied positions – he attempts to clarify and distinguish the relational modes of Amerindians and Westerners. With a nuanced intellectual approach, he demonstrates that Westerners perceive their relationships through one nature and many cultures whereas Amerindians do so through a common culture and a multiplicity of natures.

Key-words: **perspectivism, multinaturalism, multiculturalism, nature, culture.**

* * *