

ANTHROPEN

Le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain

ETHNOGRAPHIE IMAGINATIVE

Culhane, Dara. Rapisarda, Simone
Simon Fraser University, Canada

Date de publication : 2020-12-19

DOI: <https://doi.org/10.47854/PFQS6119>

[Voir d'autres entrées dans le dictionnaire](#)

Qu'est-ce que l'imagination? Voilà une question qui fascine les sociétés et les cultures depuis des siècles – et qui frustre ceux et celles qui, à travers le temps, espèrent y répondre. En anthropologie tout particulièrement, mais aussi dans nombre de domaines connexes, les ouvrages spécialisés regorgent de débats à ce propos, et n'ont de cesse de se renouveler.

Pour les paléoanthropologues contemporains, le sommeil paradoxal représente la forme d'imagination la plus simple. C'est il y a 140 millions d'années que l'imagination aurait éclo dans l'esprit d'un mammifère – l'être humain, en l'occurrence (Vyshedskiy 2019) – et c'est il y a 70 000 ans, spéculent les évolutionnistes, que l'imagination «moderne» se serait développée (Fuentes 2015; Ofer 2002). Aujourd'hui, les anthropologues qui étudient les ontologies ouvertes (de la Cadena 2010; Holbraad et Pedersen 2017; Kohn 2015; Todd 2016; Viveiros de Castro 2011), les rapports entre l'humain et le non-humain (Haraway 2008; Kirksey et Helmreich 2010), l'existence sociale des plantes (Harigan 2019), des insectes (Raffles 2010) et des arbres (Kohn 2013) et le caractère vivant de certains traits géographiques (Cruikshank 2005) remettent en cause la croyance selon laquelle l'imagination serait la prérogative de l'être humain.

Audra Simpson, anthropologue, est d'avis que l'anthropologie carbure au désir d'imposer l'ordre (2014). Inquiets de perdre le contrôle quand ils sont en présence de la différence, estime encore Simpson, les anthropologues se méprennent au sujet de l'altérité, qu'ils interprètent comme une forme de chaos, et entreprennent de fabriquer des boîtes analytiques qu'ils associent ensuite à des sujets de recherche. Tout ceci dit, au moment de procéder à notre analyse documentaire – cet antique et savant exercice –, aucune définition commune, partagée, de l'imagination n'émerge. Car sitôt

ISSN : 2561-5807, Anthropen, Université Laval, 2020. Ceci est un texte en libre accès diffusé sous la licence CC-BY-NC-ND, <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Citer cette entrée : Culhane, Dara. Rapisarda, Simone (2020-12-19), Ethnographie imaginative. Anthropen. <https://doi.org/10.47854/PFQS6119>

on annonce avoir capté et consigné le sens de l'imagination, sitôt l'imagination bondit de la page où l'on voulait la reclure, échappant à l'incarcération taxonomique et s'élançant vers des territoires inexplorés. Sous l'influence inspirante de cet irrévocable refus de tout carcan définitoire, nous avons donc entrepris de réfléchir à la très culturelle ambition de définir l'imagination, ambition documentée dans une panoplie de travaux tirés principalement, quoique pas exclusivement, du répertoire anthropologique.

Commençons par la place de l'imagination dans un enjeu au cœur de l'anthropologie: le dialogue entre les cultures, au-delà de la différence. Or, d'entrée de jeu, nous butons sur les complexités de la langue et de la traduction. Nombreuses sont les langues, observent les linguistes, dont le lexique est dépourvu de termes représentant l'imagination en tant que phénomène distinctement cadré. Le philosophe Andrew Whitehead rejette quant à lui la tendance des penseurs occidentaux à dresser des taxonomies spécifiques, tant culturellement qu'historiquement, puis à s'empresser de transposer dans le vocabulaire des canons occidentaux des théories qui, pourtant, n'ont rien d'occidental (2017). Il ne s'agit alors plus de dialogue transculturel, selon Whitehead, mais bien d'un processus eurocentrique d'appropriation, voire d'assimilation.

Un autre philosophe, John Lynn, entend proposer une réponse à cette critique en abordant chaque tradition dans son propre contexte (2017). D'après lui, les philosophies confucéenne, taoïste, bouddhiste, platonicienne et aristotélicienne ont en commun de concevoir l'imagination comme la capacité humaine de prendre du recul par rapport à l'immédiateté de l'ici-et-maintenant, de manière à libérer des potentialités encore jamais exploitées. Dans les traditions tant occidentales qu'orientales, Lynn remarque que les questions qui entourent le rapport mouvant de l'imagination avec l'intention, la vérité ou le fantasme vont jusqu'à susciter des tensions politiques (2003). Le philosophe constate par ailleurs que, dans les populations européennes et asiatiques de même qu'entre celles-ci, de profonds clivages culturels coexistent avec ces similitudes, et sont susceptibles de donner lieu à diverses «pratiques imaginaires» qui, pour le commun des mortels, procèdent clairement de l'imagination (Taylor 2003). Dale Turner (2006) et Carl Mika (2015), philosophes également, se concentrent sur l'analyse comparative des philosophies autochtones et européennes s'intéressant à l'imagination. Ils contestent les assertions canoniques fondées sur l'universalisme et la réification de l'écrit et déploient, à l'intention des philosophes engagés dans le dialogue interculturel, des avenues nouvelles qui accordent à l'oral comme à l'écrit la même valeur fondatrice et la même rigueur.

Si la traduction interculturelle est forcément lacunaire, incomplète et sujette à d'incessantes négociations, est-ce que la réflexion intraculturelle sur l'imagination génère davantage d'homogénéité? L'anthropologue Kirsten Hastrup considère que toute langue, dans une forme écrite ou orale, échoue inévitablement à représenter la complexité de l'expérience vécue. «Ce sont les mots qui manquent, écrit-elle, pour désigner l'unité corps-esprit, et non pas l'expérience» (Hastrup 1994, 232). Si tel est le cas, comment donc étudier l'imagination quand les méthodes de recherche ethnographique conventionnelles, comme l'observation participante et l'entrevue

courante en sciences sociales (semi ouverte ou ouverte et non dialogique), se fondent sur des pratiques textuelles et documentaires forcément déficientes lorsqu'elles s'appliquent à l'étude et à la représentation de l'imagination? Les anthropologues qui ont l'imagination pour objet de recherche tendent donc à se déplacer vers des approches transdisciplinaires et les arts (Elliott et Culhane 2016; Kazubowski-Houston et Magnat 2018; Moretti 2015).

En quête de modes d'expression plus hospitaliers pour l'imaginaire, Hastrup (1994) arrête son choix sur le théâtre et la performance. Cela dit, de longue date, c'est le cinéma qui attire en force les anthropologues (Boudreault-Fournier 2017). À ce titre, Jean Rouch, cinéaste et anthropologue français, signe des œuvres expérimentales particulièrement intrigantes pour les ethnographes contemporains en ce qu'elles croisent fiction et ethnographie, procèdent par «anthropologie inversée» et commandent de pratiquer, entre pairs penseurs, une «ethnographie de l'intérieur» (Rapisarda 2014; Stoller 2017).

Dans une étude de la littérature et de la poésie d'expression anglaise, l'anthropologue et poète Stuart McLean (2007) historicise la polémique sur l'imagination. Le fil de ces débats laisse, de siècle en siècle, son empreinte sur la littérature.

Un changement se produit notamment au IV^e siècle avant l'ère commune. Des frontières définitives se dressent alors entre l'esprit et le corps, entre le rationnel et l'imaginaire, quand Aristote divise l'imagination en deux: d'une part, une imagination sensitive, activée par les expériences sensorielles dont le corps accuse réception, et de l'autre, une imagination délibérante, grâce à laquelle l'esprit parvient à appréhender l'expérience sociale. En s'appuyant sur l'analyse d'Aristote, René Descartes (1596-1650) opère à son tour une coupure radicale entre l'esprit et le corps, laquelle continue, à ce jour, de jouir d'un statut hégémonique dans la pensée savante et populaire en Occident.

Pour Vanessa Watts (2013), universitaire et spécialiste des questions autochtones, cette dualité cartésienne opposant l'esprit et le corps – l'épistémologie (règne de l'esprit) et l'ontologie (manière d'être telle qu'elle s'incarne), plus précisément – étaye toute la théorie sociale européenne. Une telle vision, estime Watts, est incompatible avec les philosophies autochtones qui, généralement, conceptualisent la nature et la culture, l'humain et le non-humain, le corps et l'esprit, l'imaginaire et le réel non pas dans un rapport d'opposition binaire, mais bien dans un rapport d'interrelation irréductible et de perpétuelle interaction (Jérôme 2008; Robertson et le clan Kwagu'il Gixsam 2012; Simpson 2014; Todd 2016; Turner 2016). En parallèle, les tenants de l'anthropologie médicale critique prennent position contre l'hégémonique dualisme cartésien en mettant de l'avant des concepts comme le «corps présent à l'esprit» et l'«esprit incarné» (Scheper-Hughes et Lock 1987).

De Descartes, l'analyse passe à Emmanuel Kant (1724-1804), pour qui l'imagination est la capacité, commune chez l'être humain, de procéder à la médiation entre la sensation incarnée et la pensée désincarnée, une conception qui continue à

influencer de nombreuses études sur l'imagination. Le philosophe Gilles Deleuze (2004) voit pour sa part les choses autrement. Il commence son analyse en rappelant que les modèles élitistes européens du XIXe siècle présidant au bon jugement et au bon goût, ainsi qu'à l'esthétique en général, sont présentés comme émanant de la nature et, en conséquence, comme universels. Or les théories de Kant s'appuient sur ces modèles, ce qui n'est pas sans soulever des problèmes (2004). Pour Deleuze, l'imagination dépend de l'agentivité d'un être humain imaginant, sans toutefois être totalement déterminée par celle-ci, et elle est fonction des conditions complexes des possibles qui modulent l'acte d'imaginer. Prenons la lecture. Selon Deleuze (1990), chaque fois que quelqu'un s'adonne à la lecture, c'est une expérience parfaitement singulière qui se déploie. Tous les facteurs contextuels sont uniques: la lumière, la température de la pièce, l'humeur du lecteur et sa présence, les matières – la surface de lecture, notamment – l'environnement, la motivation, le corps et ses mouvements. Cette situation ne saurait être reproduite à l'identique, résume le philosophe avant d'ajouter que les conditions qui rendent possible cet acte sont imprévisibles, tout comme les compréhensions qui orientent les facteurs contextuels, les déterminations et les inductions (Knight 2013).

Dans une Europe post-Lumières, la science en pleine ascension accède à une position privilégiée dans la hiérarchie du savoir. Les débats se concentrent alors de plus en plus sur la question de l'incompatibilité épistémologique de la science et de l'imagination. Au début du XXe siècle, Franz Boas se dévoue à l'avancement de l'anthropologie en tant que discipline à part entière (Blackhawk et Wilner 2018; Glass 2017). C'est une époque marquée par la compétition, où de grands établissements universitaires voient le jour. La proposition de Boas est pernicieuse. Elle esquisse une division du travail en vertu de laquelle la science acquiert une autorité disciplinaire sur la connaissance du monde extérieur à l'humain et jugé objectivable. L'étude du monde intérieur, celui des humains, elle, est confiée aux arts, à la littérature et aux sciences sociales qui font alors leur apparition. Dans cette économie politique des institutions, l'anthropologie se donne pour mission de documenter et d'analyser l'existence des êtres humains qui vivent sous l'emprise du colonialisme (Simpson 2018; Visweswaran 1998).

Bien que l'anthropologie boasienne assume depuis lors un statut dominant, surtout en Amérique du Nord, ses fondements continuent de faire polémique. Gaston Bachelard (1884-1962), philosophe, désapprouve l'érection de frontières entre la science et la poésie, une prise de position qui marque un tournant décisif dans les canons anthropologique et philosophique (Chimisso 2001; Latour 2013). Bachelard énonce une autre proposition déterminante, selon laquelle les obstacles épistémologiques ne pourraient être surmontés que par des expériences transformatrices qu'il appelle «ruptures épistémologiques» (Schick 2019). Martin Savransky (2017), sociologue, fait toutefois remarquer que Bachelard a omis d'accorder tout son poids et toute sa force au potentiel imaginatif quand il s'agit de mener à bien des ruptures réellement porteuses de sens.

Les questions que soulève l'imagination quand elle se heurte aux frontières censées bloquer son interaction avec la science représentent de longue date un défi

pour les malades et les chercheurs des domaines médical et pharmaceutique qui sont aux prises avec ce que les experts biomédicaux appellent l'«effet placebo» (Ostenfeld-Rosenthal 2012). La recherche le démontre sans équivoque: imaginer l'efficacité d'un programme pharmaceutique a fréquemment un impact majeur sur l'issue d'un traitement médical. Voilà qui authentifie un savoir inscrit dans l'expérience humaine, acquis et transmis au fil des siècles, mais rejeté sous prétexte qu'il ne serait pas scientifique et qu'il ne serait donc pas pertinent pour la biomédecine.

Les affections dont les causes et les remèdes ne cadrent pas avec le paradigme biomédical échouent généralement dans la catégorie des maladies imaginaires, celle des pathologies déclenchées et soignées par l'imagination. Les rituels de guérison qui entrent alors en scène fascinent de tout temps les chercheurs qui s'intéressent à l'imagination (Koss-Chioino et Hefner 2006; LaPlante 2015). L'anthropologue Ernesto De Martino (1908-1965) est du nombre. Intrigué, il étudie le rituel de la tarentelle pratiqué dans le sud de l'Italie pour traiter les personnes qui, des suites d'une piqûre d'araignée, deviennent possédées par des esprits. De Martino arrive à une réflexion troublante, selon laquelle les pratiques magiques agissent sur notre propre perception de la réalité.

Il n'est pas rare que les scientifiques eux-mêmes soient déstabilisés par leur propre expérience. C'est le cas de James Watson (1968), qui a reçu le prix Nobel de médecine pour avoir découvert la structure en double hélice de la molécule d'ADN, et qui attribue son haut fait à un rêve dans lequel il aurait vu deux serpents entrelacés. C'est aussi le cas de Niels Bohr, qui a reçu, lui, le Nobel de physique pour avoir découvert la structure de l'atome, laquelle lui serait apparue en rêve. Enfin, c'est le cas de Dimitri Mendeleïev qui, à l'instar des deux autres, aurait d'abord aperçu en rêve le tableau périodique qu'il allait créer (Baylor 2001).

Aux yeux de Jean Starobinski (1920-2019), critique littéraire, l'imagination brosse le portrait de ce qui peut être accompli bien avant son accomplissement. Elle a le pouvoir de créer des futurs potentiels où ont cours des façons de vivre qui, bien qu'elles soient sans précédent, sont susceptibles de s'actualiser dans des sociétés à inventer. Voilà pourquoi elle nourrit non seulement les songes révolutionnaires et utopiques, mais aussi les rêves totalitaires, des chimères nées de la puissance émancipatrice de l'imaginaire, qui sait concevoir des futurs possibles et qui continue de charmer anthropologues, artistes et activistes (Crapanzano 2004).

Par ailleurs, la manière dont l'imagination donne forme au passé en triant ce qu'on retient et ce qu'on oublie intéresse, entre autres, les chercheurs qui travaillent sur la mémoire (Jelin 2003; Robertson 2005; Severi 2015). Ces chercheurs examinent comment, dans le temps présent, les récits historiques se construisent, à dessein de légitimer ou de contester des ambitions politiques. Comment des citoyens marginalisés proposent des récits qui vont à l'encontre des modèles dominants. Et comment des individus sondent l'histoire intime de leur propre vie et de leur famille. Les anthropologues, jugés coupables d'utopisme, gagneraient à se rappeler que les génocides, le colonialisme et la dévastation environnementale sont aussi le «fait de l'imagination».

Dans la foulée, une autre question se pose, qui elle non plus n'a rien de neuf. En quoi les liens étroits qu'elle entretient avec le pouvoir risquent-ils de détourner ou de transformer l'imagination? Les chefs spirituels, les politiciens, les professionnels des médias et du marketing se joignent aux anthropologues, aux artistes et aux activistes dans leur désir de comprendre et de modeler l'imagination afin de l'asservir à des volontés extrêmement divergentes et souvent contraires. Le débat fait rage et les recherches laissent croire qu'encore une fois, l'imagination réussit à s'esquiver. Les techniques de manipulation de l'imagination qui promettent de donner des résultats prévisibles et uniformes échouent souvent. Voilà qui n'a rien d'étonnant pour l'anthropologue David Sneath et ses collaborateurs (2009), qui estiment que c'est sous l'angle de sa «nature irréductiblement indéterminée» que l'imagination devrait être appréhendée.

Plutôt que de conclure, revenons au point de départ. Si l'imagination défie les définitions figées et résiste aux comparaisons interculturelles à prétention exhaustive (sauf à un niveau d'abstraction très élevé); si l'imagination traverse les frontières hégémoniques entre les corps, les esprits et les âmes, entre la science et l'art, entre la magie et la réalité; si l'imagination renverse le bon sens quand on le tient pour acquis; si l'imagination demeure radicalement indéterminée par ses sources putatives, il n'en demeure pas moins que l'imagination est un mot que nous connaissons tous, que nous écrivons, que nous lisons, que nous entendons chaque jour avec la conviction d'en connaître le sens. En sorte que comme au commencement, la question se pose et se repose... Qu'est-ce que l'imagination?

Références

Baylor, G. (2001), «What Do We Really Know About Mendeleev's Dream of the Periodic Table? A Note on Dreams of Scientific Problem Solving», *Dreaming*, vol. 11, no2, p.89-92.

Blackhawk, N. et I. Lorado Wilner (dir.) (2018), *Indigenous Visions: Rediscovering the World of Franz Boas*, New Haven, Yale University Press.

Boudreault-Fournier, A. (2019), «Film ethnographique», *Anthropen.org*, Paris, Éditions des archives contemporaines.

Chimisso, C. (2001), *Gaston Bachelard: Critic of Science and the Imagination*, New York, Routledge.

Crapanzano, V. (2003), *Imaginative Horizons: An Essay in Literary-Philosophical Anthropology*, Chicago, University of Chicago Press.

Cruikshank, J. (2005), *Do Glaciers Listen? Local Knowledge, Colonial Encounters, and Social Imagination*, Vancouver et Seattle, University of British Columbia Press et University of Washington Press.

de la Cadena, M. (2010), «Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond “Politics”», *Cultural Anthropology*, vol. 25, no2, p.334-370.

Deleuze, G. (1990), *Negotiations: 1972-1990*, New York, Columbia University Press.

Deleuze, G. (2004), «The Idea of Genesis in Kant’s Esthetics», in D. Lapoujade (dir.), *Desert Islands and Other Texts 1953-1974*, Los Angeles, Semiotext(e).

De Martino, E. (1973), *Primitive Magic: the psychic powers of shamans and sorcerers*, Bridgeport, Prism Press.

Dharmoo, G. (2019), «Anthropologies imaginaires: Une critique de la colonialité par la voix et la satire», *Anthropologie et Sociétés*, vol. 43, no1, p.141-168.

Elliott, D. et D.Culhane (dir.) (2017), *A Different Kind of Ethnography: Imaginative Practices and Creative Methodologies*, Toronto, University of Toronto Press.

Fuentes, A. (2015), «What evolution, the human niche, and imagination can tell us about the emergence of religion», *Theology Today*, vol.72, no2, p.170-181.

Glass, A. (2017), «Drawing on Museums: Early Visual Fieldnotes by Franz Boas and the Indigenous Recuperation of the Archive», *American Anthropologist*, vol. 120, no1, p.72-88.

Haraway, D.J. (2008), *When Species Meet*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Hartigan, J. (2019), «Plants as ethnographic subjects», *Anthropology Today*, vol. 35, no2, p.1-12.

Hastrup, K. (1994), «Anthropological knowledge incorporated: Discussion», in K. Hastrup et P. Hervick (dir.), *Social Experience and Anthropological Knowledge*, Londres, Routledge, p.224-237.

Holbraad, M. et M.A. Pedersen (2017), *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, Cambridge, Cambridge University Press.

Jérôme, L. (2008), «L’anthropologie à l’épreuve de la décolonisation de la recherche dans les études autochtones. Un terrain politique en contexte atikamekw», *Anthropologie et Sociétés*, vol. 32, no3, p.179-196.

Jelin, E. (2003), *State Repression and the Labors of Memory*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Kazubowski-Houston, M. et V. Magnat (2018), «Introduction: Ethnography, Performance and Imagination», *Anthropologica*, vol. 60, no2, p.361-374.

Kirksey, S.E., et S. Helmreich (2010), «The Emergence of Multispecies Ethnography», *Cultural Anthropology*, vol. 25, no4, p.545-576.

Kleinman, A.(1980), *Patients and Healers in the Context of Culture: An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry*, Berkeley, University of California Press.

Knight, L. (2013), «Not As It Seems: Using Deleuzian Concepts of the Imaginary to Rethink Children's Drawings», *Global Studies of Childhood*, vol. 3, no3, p.254-264.

Kohn, E. (2013), *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press.

Kohn, E. (2015), «Anthropology of Ontologies», *Annual Review of Anthropology*, vol. 44, p.311-327.

Koss-Chioino, J.D. et P.J. Hefner (dir.) (2006), *Spiritual Transformation and Healing: Anthropological, Theological, Neuroscientific, and Clinical Perspectives*, New York, AltaMira Press.

Laplante, J. (2015), *Healing Roots: Anthropology in Life and Medicine*, New York, Berghahn.

Latour, B. (2013), *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*, Cambridge, Harvard University Press.

Lynn, J. (2017), «Truth and Imagination in China: Opposition and Conciliation in the Tradition», in H.-G. Moeller et A. Whitehead (dir.), *Imagination: Cross-Cultural Philosophical Analyses*, Londres, Bloomsbury, p.13-28.

McLean, S. (2007), «Introduction: Why Imagination?», *Irish Journal of Anthropology*, vol. 10, no2, p.5-9.

Mika, C. (2015), «Counter-Colonial and Philosophical Claims: An indigenous observation of Western philosophy», *Educational Philosophy and Theory*, vol. 47, no11, p.1136-1142.

Moeller, H.-G. et A. Whitehead (dir.) (2017), *Imagination: Cross-Cultural Philosophical Analyses*, Londres, Bloomsbury.

Moretti, C. (2015), *Milanese Encounters: Public Spaces and Vision in Contemporary Urban Italy*, Toronto, University of Toronto Press.

Ofer, B.-Y. (2002), «The Upper Paleolithic Revolution», *Annual Review of Anthropology*, vol. 31, no1, p.363-393.

Ostenfeld-Rosenthal, A. (2012), «Energy Healing and the Placebo Effect: An Anthropological perspective on the placebo effect», *Anthropology & Medicine*, vol. 19, no3, p.327-338.

Raffles, H. (2010), *Insectopedia*, New York, Pantheon Books.

Rapisarda, S. (2014), *The Creation of Meaning*, Ibidem Films, 90 minutes.

Robertson, L. et le clan Kwagu'l Gixsam (2012), *Standing Up with Ga'axsta'las: Jane Constance Cook and the Politics of Memory, Church, and Custom*, Vancouver, University of British Columbia Press.

Savransky, M. (2017), «A Decolonial Imagination: Sociology, Anthropology and the Politics of Reality», *Sociology*, vol. 51, no1, p.11-26.

Scheper-Hughes, N. et M.M. Lock (1987), «The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology», *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 1, no1, p.6-41.

Schick, J. (2019), «Towards an Interdisciplinary Anthropology? The Transformative Epistemologies of Bergson, Bachelard, and Simondon», *parrhesia*, vol. 31, p.103-135.

Severi, C. (2015), *The Chimera Principle: An Anthropology of Memory and Imagination*, Chicago, University of Chicago Press.

Simpson, A. (2014), *Mohawk Interruptus: Political Life Across the Borders of Settler States*, Durham, Duke University Press.

Simpson, A. (2018), «Why White People Love Franz Boas; or, The Grammar of Indigenous Dispossession», in N. Blackhawk et I.L. Wilner (dir.), *Indigenous Visions: Rediscovering the World of Franz Boas*, New Haven, Yale University Press, p.166-184.

Sneath, D., M. Holbraad et M.A. Pedersen (2009), «Technologies of the Imagination: An Introduction», *Ethnos*, vol. 74, no1, p.5-30.

Starobinski, J. (1970), *Portrait de l'artiste en saltimbanque*, Genève, Skira.

Stoller, P. (2017), «Storytelling, Rouch and the Anthropological Future», *Journal des africanistes*, tome 87, fascicule 1-2, p.368-378.

Taylor, D. (2003), *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*, Durham, Duke University Press.

Todd, Z. (2016), «An Indigenous Feminist's Take On The Ontological Turn: "Ontology" Is Just Another Word for Colonialism», *Journal of Historical Sociology*, vol. 29, no1, p.4-22.

Turner, D. (2006), *This Is Not a Peace Pipe: Towards a Critical Indigenous Philosophy*, Toronto, University of Toronto Press.

Viveiros de Castro, E. (2011), «Zeno and the Art of Anthropology: Of Lies, Beliefs, Paradoxes, and Other Truths», *Common Knowledge*, vol. 17, no1, p.128-145.

Visweswaran, K. (1998), «Race and the Culture of Anthropology», *American Anthropologist*, vol. 100, no1, p.70-83.

Vyshedskiy, A. (2019) «Neuroscience of imagination and implications for human evolution», *Current Neurobiology*, vol. 10, no2, p.89-109.

Watts, V. (2013), «Indigenous place-thought and agency amongst humans and non-humans (First Woman and Sky Woman go on a European world tour!)», *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, vol. 2, no1, p.20-34.

Watson, J.D. (1968), *The Double Helix: A Personal Account of the Discovery of the Structure of DNA*, New York, Touchstone Press.

Whitehead, A. (2017), «Introduction», in H.-G. Moeller et A. Whitehead (dir.), *Imagination: Cross-Cultural Philosophical Analyses*, Londres, Bloomsbury.