

ANTHROOPEN

Le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain

PERSONNE

Poirier, Sylvie
Université Laval, Canada

Date de publication : 2020-12-19

DOI: <https://doi.org/10.47854/BKUO4541>

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

Depuis le texte fondateur de Marcel Mauss (1966 [1938]), la notion de personne a non seulement retenu l'attention des anthropologues, tous horizons confondus, mais elle a aussi engendré de riches descriptions ethnographiques et suscité des débats fructueux. Catégorie de l'esprit humain comme l'espace, le temps ou l'altérité, et notion phare de la discipline comme celles de parenté, d'échange, de cosmos ou d'autorité, la notion de personne est suffisamment large pour que l'on puisse convenir qu'elle est commune à toutes les sociétés. Clifford Geertz faisait remarquer que «le concept de personne est, en fait, un excellent véhicule pour examiner toute cette question du comment aller fureter dans le tour d'esprit d'un autre peuple» (1986: 75). Plus récemment, Jérôme Baschet écrivait que «les conceptions de la personne constituent l'une des dimensions les plus profondes des systèmes de pensée et sont étroitement imbriqués à la logique d'ensemble de la société dont ils sont partie prenante» (2016: 9).

La complexité et la diversité des conceptions de la personne rendent leur analyse et leur comparaison (Viveiros de Castro parlerait «d'équivocation») des plus fructueuses pour la pensée anthropologique, comme en témoignent d'ailleurs des ouvrages comme ceux de Dieterlen (1993 [1973]) et de Lambek et Strathern (1998). Encore aujourd'hui, la notion de personne n'a rien perdu de son intérêt et de sa pertinence, sans cesse revisitée à la lumière des nouvelles avenues théoriques, conceptuelles et méthodologiques, mais aussi face à des mondes en mutation profonde qui invitent à en reformuler, tant aux niveaux local que global, les prémisses ontologiques ainsi que les dimensions sociales, culturelles, juridiques et morales.

Aux croisements de l'anthropologie et de la philosophie, des approches sémiotiques et phénoménologiques, la notion de personne interpelle aussi

l'anthropologie des ontologies qui a d'ailleurs permis d'en élargir les perspectives, notamment en y incluant les personnes autres qu'humaines (animaux, végétaux, lieux, objets, ancêtres, esprits, etc.) et en brouillant ainsi les frontières ontologiques entre le sujet et l'objet, entre la culture et la nature, entre l'humain et le non-humain, frontières chères à la pensée, à l'être-au-monde et à l'ontologie naturaliste des modernes (Descola 2005; Viveiros de Castro 2009, 2015). Ce qui d'ailleurs fera dire à Viveiros de Castro que le «concept de personne est antérieur et logiquement supérieur au concept d'humain» (2009: 23-24).

Les conceptions locales de la personne confèrent à chacun une identité et un statut, des droits et des responsabilités, ainsi qu'une matrice pour se penser soi-même et penser sa relation avec son environnement social, physique et cosmologique, et pour signifier son être-au-monde dans ses dimensions cognitives, affectives, expérientielles et agentives. En cela, la notion de personne est étroitement liée aux conceptions et aux pratiques locales de socialité, de subjectivité (et d'intersubjectivité) et d'agentivité, lesquelles incluent, du moins dans certaines ontologies, les personnes autres qu'humaines. La notion de personne est attribuée, minimalement, à un être ou une entité (humain ou autre qu'humain) doté d'une forme de conscience, de volition, de sensibilité, d'intentionnalité et/ou d'agentivité. Un «être social individué» (Baschet 2016: 14) avec lequel il est possible de communiquer, d'entrer en relation et d'engager un échange, sous quelque forme que ce soit. En règle générale, la relation (à l'autre) est première et constitutive de la personne.

La notion de personne convoque à son tour un champ sémantique qu'il est pertinent de mentionner, même brièvement. Ce champ sémantique inclut, entre autres, les notions suivantes: personne, être humain, individu, sujet, soi, agent. Pour Charles Taylor, ces termes sont interchangeable (Taylor 1985; voir aussi Ortner 2006: chap.6). Pour John et Jean Comaroff, l'anthropologie a depuis longtemps distingué entre la personne, l'individu et le soi. Ainsi, selon eux, «[l']individu fait référence à un être biologiquement distinct, socialement séparé et indivisible, à une unité de corps et d'esprit; la personne, à un ensemble de rôles et de relations sociales; le moi, à une identité unique» (2001: note 6, notre traduction). Marilyn Strathern distingue quant à elle la personne et l'agent social de la manière suivante: «[l]a personne s'entend du point de vue des relations qui la constituent; l'agent s'entend de celui ou celle qui agit en raison de ces relations et qui est révélé dans ses actions» (1988: 273, notre traduction). Cependant, seule une analyse de la présence et de la signification de chacun de ces termes dans les langues du monde permettrait d'approfondir la réflexion sur le sujet, notamment dans les mondes où la notion de personne inclut les personnes autres qu'humaines.

La production de la personne comme agent social/acteur culturel et comme identité spécifique passe par un travail social sur le corps. Comme le soulignent Andrew Strathern et Michael Lambek, «[l]es personnes doivent être comprises en référence au corps, et vice versa» (1998: 14, notre traduction). Rappelons ici la riche littérature ethnographique, toutes régions confondues, sur les rites de passage et les marquages du corps, de la naissance à la mort, afin de confirmer/ transformer l'identité et le statut de la personne (Godelier et Panoff 1998, 2009). Dans l'appréhension anthropologique des conceptions de la personne, le développement d'une

anthropologie du corps (Schepper-Hugues et Lock 1987), le concept d'incorporation (*embodiment*) développé notamment par Bourdieu (1980) et Csordas (1990), et enfin le concept de *corporéité (Turner 1995, 2012) sont autant d'avenues théoriques et conceptuelles qui ont contribué à raffiner les approches anthropologiques sur les pratiques et les processus locaux de «fabrication» d'un corps-personne. Elles ont permis un focus phénoménologique sur les conditions de l'incorporation de la socialité, sur la personnification des corps (les concepts de «corps pensant» et de «pensée incorporée»), ainsi que sur les conditions de performativité de la parenté, de l'échange ou encore du changement social et culturel.

Parmi les analyses et les débats actuels au sein de la discipline figure celui autour de la rencontre de deux types de conceptions de la personne: celle dite relationnelle/ dividuelle/ fractale/ composite/ multiple, dominante dans les mondes non modernes, et celle au contraire dite individuelle/ dualiste/ possessive, dominante dans les mondes occidentaux, chrétiens et modernes – une distinction déjà présente dans le texte fondateur de Mauss. Avant toutefois de présenter les grandes lignes du débat autour des transformations ontologiques et sociales ainsi que des frictions et enchevêtrements qui découlent d'une telle rencontre, attardons-nous à mieux circonscrire ces deux types de conceptions de la personne et de l'être-au-monde.

Les ethnographies, classiques et contemporaines, sur le caractère composite, pluriel et relationnel de la personne dans les mondes non modernes/non occidentaux sont trop nombreuses pour être toutes citées ici (sur le sujet, voir Descola 2005). En sus de la leçon inaugurale de Mauss, rappelons néanmoins que les ouvrages classiques de Marcel Griaule et de Maurice Leenhardt, tous deux ethnographes chevronnés, ont admirablement ouvert la voie sur cette question (le premier avec son travail sur les Dogon [1948], le second avec son travail sur les Kanak [1947]). Comme le font remarquer Godelier et Panoff, «[a]ucune société analysée ici ne pense que la naissance d'un être humain soit le produit seulement d'êtres humains» (2009: 19). Selon les cosmologies et les régions, la littérature anthropologique révèle ainsi la multiplicité et la complexité des composantes constitutives de la personne [ou du corps-personne]. Parmi celles-ci: les essences et substances des lignées maternelles et paternelles; les instances ancestrales et leur (ré)incarnation/incorporation dans les humains mais aussi dans les plantes, les animaux, les objets ou les lieux; les principes claniques ou totémiques; une pluralité de noms; des âmes/ombres/doubles et principes vitaux, eux aussi souvent multiples.

Ces principes, substances et essences, matériels et spirituels, se conjuguent différemment selon les ontologies et les cosmologies locales. Certains sont hérités, d'autres sont acquis au cours de la vie de la personne. Ces composantes multiples confèrent à la personne une place, un statut, des droits et des responsabilités; elles agissent comme autant de vecteurs à la fois de socialité et d'individuation, et participent activement à l'état d'être de la personne et à son devenir. En ce qu'elles puisent à tout ce qui existe, ces composantes constitutives de la personne témoignent en outre du caractère perméable, flexible et fluide des principes et des frontières ontologiques. La langue bambara rend admirablement cette réalité composite et multiple de la personne dans la formule suivante: «[I]es personnes de la personne sont multiples dans la personne» (Hampaté Ba 1993: 182). C'est dire aussi que face à de

telles conceptions composites et relationnelles, «la personne n'est pas close» (Hampaté Ba 1993: 191), ni dans le temps, ni dans l'espace.

Le concept de la personne «dividuelle» a d'abord été énoncé par McKim Marriott (1976) à partir de ses travaux en Inde (voir aussi Daniel 1984). Il sera développé par Marilyn Strathern (1988) dans le contexte mélanésien. Le terme «dividuel» entend souligner le contraste avec la conception «individuelle», voire individualiste, dominante dans les mondes occidentaux modernes. Le concept de la personne «dividuelle», tout en s'appuyant sur le caractère multiple et composite de la personne, met l'accent sur les réseaux/faisceaux de relations constitutifs de celle-ci. Ces relations ou configurations relationnelles sont intrinsèques et non extrinsèques à la personne; elles se déploient et se transforment au fil des inter-actions et des trans-actions engagées par celle-ci (voir aussi Roy Wagner et son concept de «personne fractale», 1991). Le concept de la dividualité de la personne a notamment permis de revisiter l'appréhension anthropologique des rapports de genre, de parenté et d'échange, ainsi que des pratiques rituelles (et magiques). En a découlé aussi le concept de «relationalité» (ou ontologie relationnelle), comme principe ontologique et épistémologique et selon lequel «aucune entité [qu'elle soit humaine ou non humaine] ne préexiste aux relations qui la constituent» (Escobar 2018: 121). Face à ces logiques relationnelles, et dans la mesure où la parenté, entendue dans un sens large, et les relations sociales sont inclusives des non-humains, Sahlins (2011) parle d'une «mutualité d'être» (*mutuality of being*), soit de personnes qui sont intrinsèques à l'existence de l'autre, «une appartenance intersubjective» (voir aussi Bird-David 2017).

Dans ces mondes où prévaut le principe ontologique de relationalité, où les catégories d'êtres ne sont pas fixes, où les frontières ontologiques sont flexibles et perméables, et où la métamorphose s'inscrit dans l'ordre des possibles, la qualité de «personne» peut être imputée selon les circonstances à des non-humains – animaux, plantes, objets [rituels], lieux, ancêtres, esprits de la nature. Ces personnes autres qu'humaines sont tantôt reconnues partager avec les humains un même principe vital et spirituel, tantôt investies d'une forme de conscience, d'intentionnalité et d'agentivité. C'est dire que les personnes humaines peuvent dès lors communiquer et engager avec celles-ci des relations d'échange réciproques. En tant qu'agents sociaux, elles participent activement à l'état et au devenir du monde (voir, parmi de nombreux autres, Hallowell 1960; Nadasdy 2007; Mosko 2017). Descola résume bien une telle conception de la personne, «comme attribut fluctuant issu des interactions avec autrui plutôt que comme une essence individualisée, ancrée dans la conscience de soi et l'unité corporelle». Ainsi, la qualité de «personne» est fonction d'une position et non d'une substance (2005: 51-52).

Les conceptions dividuelles et relationnelles de la personne ne sont aucunement exemptes de principes et de pratiques d'individuation, bien au contraire. Chaque personne est unique dans les réseaux de relations qu'elle incorpore et «énonce». Mauss notait «qu'il n'y a jamais eu d'être humain qui n'ait eu le sens, non seulement de son corps, mais aussi de son individualité spirituelle et corporelle à la fois» (1966 [1938]: 335). De plus, l'attribution d'un ou de noms multiples contribuent à l'individuation de la personne. Or, non seulement de telles pratiques d'individuation ne

doivent pas être confondues avec l'individualisation, mais il nous faut reconnaître que l'individuation est ici elle-même conçue, ressentie, vécue et agie de manière relationnelle.

De telles conceptions de la personne (humaine et non humaine) contrastent avec celle qui domine en Occident. Au fil de l'histoire de la civilisation occidentale – depuis les Romains, les Grecs et ensuite le christianisme, et plus récemment les Lumières et l'avènement de la modernité et du capitalisme –, la personne devient graduellement un être moral indivis, autonome et souverain, bref un «individu» (voir aussi Dumont 1983 et Taylor 1998). Mauss fait remarquer que la chrétienté a posé la question de l'unité de la personne (une et indivisible), de l'unité de l'Église et de l'unité de Dieu (1966 [1938]: 357-358). Était dès lors posé un des jalons de la civilisation et de la pensée occidentales, celui de l'unicité – au détriment du multiple, du divisible et du relationnel – auquel s'ajoutent les ruptures ontologiques entre la culture et la nature, l'humain et le non-humain, l'esprit et le corps. De la notion d'une âme unique et du salut individuel des chrétiens découlera, consécutivement aux Lumières et au processus de sécularisation, la catégorie du moi, contenue dans la formule célèbre de Descartes, «je pense donc je suis». Se développe dès lors une conception dualiste – et non duelle, selon la distinction qu'établit Baschet (2016) entre dualité et dualisme – de la personne qui instaure une division absolue entre le corps et l'esprit (émotion et raison, affect et pensée, etc.).

L'individu moderne et occidental se définit «par la singularité de son moi intérieur, son autonomie corporelle et la capacité de s'approprier les choses» (Breton 2006: 14). La personne est ainsi définie par ses limites physiques et par son corps, par son intériorité, un centre unique d'affects et de conscience, une «sanctuarisation du moi» (ibid.: 15). L'individu et le moi, comme valeurs dominantes en Occident, fourniront un terrain fertile pour le développement et l'essor des sciences du privé comme la psychologie et la psychanalyse. Face à cette conception auto-fondée et a-relationnelle (Baschet 2016: 304) de la personne, à cette clôture du sujet sur lui-même, certains parlent d'un rétrécissement de la notion de personne (Le Breton 2000: 71), alors que d'autres parlent du concept d'«égo» comme de l'une des figures d'excès de la modernité (Augé 1992; Taylor 1995). Graduellement, le capitalisme aidant, les principes d'individuation à l'œuvre sont devenus des principes d'individualisation, et la valeur de l'individualité s'est muée en idéologie individualiste (Dumont 1983). En outre, dans l'ontologie naturaliste des modernes, la conception de la personne est réservée exclusivement aux humains, seuls sujets de droit et seuls considérés comme étant dotés d'une conscience, d'une intentionnalité, d'une agentivité.

Depuis la période coloniale, les processus de christianisation et de modernisation qui s'en sont suivis et face aux forces de la globalisation, que dire de la rencontre et de la coexistence des conceptions individuelle et individuelle de la personne? Une telle coexistence n'est pas sans engendrer conflits, frictions, incompréhensions, négociations et enchevêtrements, sur les plans à la fois ontologique, social et culturel. Les ethnographies, les analyses et les débats actuels sur le sujet soulèvent des questions anthropologiques à la fois complexes, subtiles et cruciales et qu'il est impossible de traiter ici en profondeur. Selon les contextes locaux et régionaux, certains ethnographes parlent en termes de rupture, d'autres de

continuité ontologiques, mais indéniablement de transformations. En effet, ces questions interpellent d'emblée les capacités de l'anthropologie à mieux comprendre les processus locaux et globaux de transformations ontologiques, sociales et culturelles. Parmi les questions soulevées par les auteurs: quelles transformations découlent de ces rencontres et de ces assemblages/ enchevêtrements entre les conceptions dividualles et individuelles de la personne? Comment sont transformées les formes locales de socialité et d'intersubjectivité? Comment devient-on chrétien tout en préservant une conception dividuelle/ multiple/ relationnelle de la personne? Au niveau local, quelles formes prennent les frictions, les négociations et les enchevêtrements sur les plans ontologique, cosmologique, social et culturel? Comment sont ainsi transformées les conceptions locales du monde, de l'humanité et de la personne? Autant de questions qui nécessitent des recherches ethnographiques de longue haleine.

Parmi les anthropologues ayant abordé ces questions du point de vue de la notion de personne et de la rencontre entre les conceptions dividualles et individuelles (et individualistes) dans les processus soit de christianisation, soit de modernisation, mentionnons: John et Jean Comaroff chez les Tswana d'Afrique du Sud (2001); Mark Mosko (2010, 2017) chez les Mekeo et les Trobriandais (Papouasie-Nouvelle-Guinée); Edward Lipuma (1998) chez les Maring (Papouasie-Nouvelle-Guinée); Joël Robbins (2004, 2010) chez les Urapmin (Papouasie-Nouvelle-Guinée); Vilaça (2015) chez les Wari' (Amazonie brésilienne).

Dans les mondes contemporains en mutation profonde, les recherches ethnographiques et les analyses anthropologiques sur la notion de personne conservent toute leur pertinence. Face aux avatars numériques, aux robots humanoïdes, aux humains cyborgs, aux nouvelles technologies de la reproduction, ou aux tests ADN, comment se redéfinissent la notion de personne, l'identité et le rapport à l'autre? Alors qu'un nombre croissant de personnes pensent que leur identité est toute entière comprise dans leur génome, l'identité génétique prend le dessus sur l'identité sociale. Le phénomène «d'hyper-individualisation de l'agentivité» (Abramson et Holbraad 2017) ainsi que l'accent mis sur les dimensions physiologiques, biochimiques et psychologiques de la personne humaine contribuent à «isoler» l'individu et à redéfinir les formes de socialité et d'intersubjectivité. Sur les plans juridique et moral, d'autres questions émergent: quel est le statut du fœtus? De l'avatar numérique? Du robot humanoïde? Qui aura l'autorité de définir ce qu'est une personne et sur la base de quels principes ontologiques, valeurs morales et culturelles? Que dire de certaines décisions politiques et juridiques récentes, comme celle de ce tribunal colombien qui a reconnu un «territoire autochtone» comme «victime de violence» ou la Nouvelle-Zélande/ Aotearoa qui a reconnu le fleuve Whanganui comme une personne morale (personnalité juridique)? Est-ce le début de la transformation de l'ontologie naturaliste et de la pensée dualiste moderne? Ces quelques exemples évoquent le fait que dans toutes les sociétés et à toutes les époques, la notion de personne est l'objet de réflexion et de transformation constante.

Références

Abramson, A. et M. Holbraad (dir.) (2014), *Framing Cosmologies. The Anthropology of Worlds*. Manchester, Manchester University Press.

Augé, M. (1992), *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris, Le Seuil.

Baschet, J. (2016), *Corps et âme. Une histoire de la personne au Moyen-Âge*. Paris, Flammarion.

Bird-David, N. (2017), *Us, Relatives. Scaling and Plural Life in a Forager World*. Oakland, University of California Press.

Bourdieu, P. (1980), *Le sens pratique*. Paris, Éditions de Minuit.

Breton, S. (dir.) (2006), *Qu'est-ce qu'un corps? Afrique de l'ouest / Europe occidentale / Nouvelle-Guinée / Amazonie*. Paris, Musée du quai Branly et Flammarion.

Comaroff, J. et J. Comaroff (2001), «On Personhood: An Anthropological perspective from Africa». *Social identities*, vol.7, no2, p.267-283.

Csordas, T. (1990), «Embodiment as a Paradigm for Anthropology». *Ethos*, vol.18, no1, p.5-47.

Daniel, V. (1984), *Fluid Signs. Being a Person the Tamil Way*. Berkeley, University of California Press.

Descola, P. (2005), *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.

Dieterlen, G. (dir.) (1993 [1973]), *La notion de personne en Afrique noire*. Paris, CNRS Éditions.

Dumont, L. (1983), *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, Le Seuil.

Escobar, A. (2018), *Sentir, penser avec la terre*. Paris, Le Seuil.

Geertz, C. (1986), *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*. Paris, Presses universitaires de France.

Godelier, M. et M. Panoff (dir.) (1998), *La production du corps. Approches anthropologiques et historiques*. Amsterdam, Éditions des archives contemporaines.

Godelier, M. et M. Panoff (dir.) (2009), *Le corps humain. Conçu, supplicié, possédé, cannibalisé*. Paris, CNRS Éditions.

Griaule, M. (1948), *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli*. Paris, Fayard.

Hallowell, A.I. (1960), «Ojibwa Ontology, Behavior and World View», in S. Diamond (dir.), *Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin*, New York, Columbia University Press, p.19-52.

Hampaté Ba, A. (1993 [1973]), «La notion de personne en Afrique noire», in G. Dieterlen (dir.), *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, CNRS Éditions, p.181-192.

Lambek, M. et A. Strathern (dir.) (1998), *Bodies and persons: comparative perspectives from Africa and Melanesia*. Cambridge, Cambridge University Press.

Le Breton, D. (2000), *Anthropologie du corps et modernité*. Paris, Quadrige/PUF.

Leenhardt, M. (1947), *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris, Gallimard.

Lipuma, E. (1998), «Modernity and forms of personhood in Melanesia», in M. Lambek et A. Strathern (dir.), *Bodies and Persons. Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*, Cambridge, Cambridge University Press, p.53-79.

Marriott, M. (1976), «Hindu Transactions: Diversity without Dualism», in B. Kapferer (dir.), *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*, Philadelphie, ISHI, p.109-142.

Mauss, M. (1966 [1938]), «Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de "moi"», in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, p.333-362.

Mosko, M.S. (2010), «Partible penitents: dividual personhood and Christian practice in Melanesia and the West». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol.16, no2, p.215-240.

Mosko, M.S. (2017), *Ways of Baloma. Rethinking Magic and Kinship from the Trobriands*. Chicago, HAU Books.

Nadasdy, P. (2007), «The Gift in the Animal: The Ontology of Hunting and Human-Animal Sociality». *American Ethnologist*, vol.34, no1, p.25-43.

Ortner, S.B. (2006), *Anthropology and Social Theory: Culture, Power and the Acting Subject*. Durham, Duke University Press.

Robbins, J. (2004), *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press.

Robbins, J. (2010), «Melanesia, Christianity and cultural change: A comment on Mosko's "Partible penitents"». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol.16, no2, p.241-243.

Sahlins, M. (2011), «What kinship is». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol.17, no1, p.2-19.

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

Strathern, A. et M. Lambek (1998), «Introduction - Embodying sociality: Africanist-Melanesianist comparisons», in M. Lambek et A. Strathern (dir.), *Bodies and persons: comparative perspectives from Africa and Melanesia*, Cambridge, Cambridge University Press, p.1-25.

Strathern, M. (1988), *The Gender of the Gift*. Berkeley, University of California Press.

Taylor, C. (1985), *Human Agency and Language: Philosophical Papers*. Cambridge, Cambridge University Press.

Taylor, C. (1995), *Grandeur et misère de la modernité*. Montréal, Bellarmin.

Taylor, C. (1998), *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*. Paris, Le Seuil/Boréal.

Turner, T. (1995), «Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapo». *Cultural Anthropology*, vol.10, no2, p.143-170.

Turner, T. (2012), «The Social Skin». *HAU – Journal of Ethnographic Theory*, vol.2, no2, p.486-504.

Vilaça, A. (2015), «Dividualism and individualism in indigenous Christianity: A debate seen from Amazonia». *HAU – Journal of Ethnographic Theory*, vol.5, no1, p.197-222.

Viveiros de Castro, E. (2009), *Métaphysiques cannibales*. Paris, Presses universitaires de France.

Viveiros de Castro, E. (2015), *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago, HAU Books.

Wagner, R. (1991), «The fractal person», in M. Godelier et M. Strathern (dir.), *Big men and great men: Personifications of power in Melanesia*, Cambridge, Cambridge University Press, p.159-173.