

**PERSPECTIVISME**

Chamois, Camille

FNRS – Université libre de Bruxelles

Date de publication : 2024-10-28

DOI : <https://doi.org/10.47854/26bge540>

[Voir d’autres entrées dans le dictionnaire](https://revues.ulaval.ca/ojs/index.php/anthropen)

Lors de leur arrivée au Brésil au XVIe siècle, les Portugais ont découvert une importante population tupi-guarani implantée le long des 5000 kilomètres de la côte atlantique ainsi qu’à l’intérieur des terres. Ces populations amérindiennes, bien que géographiquement dispersées, étaient liées au sein d’un même complexe culturel organisé autour de la guerre et du cannibalisme. C’est au sein de cette problématique qu’apparaît la notion de « perspectivisme » : il s’agit de cesser de décrire la sociologie amazonienne dans des termes essentiellement négatifs – comme une société *sem fé, sem lei, sem rei* (« sans foi, sans loi, sans roi ») – pour proposer un concept susceptible de rendre compte positivement de ce complexe culturel et de sa particularité. Depuis les années 1980, un consensus émerge pour voir dans les sociétés amazoniennes des groupes essentiellement orientés, non pas vers la fabrication d’objets ou de biens matériels par le travail manufacturé, mais plutôt vers la production de personnes par le rituel et le travail symbolique (Seeger, da Matta et Viveiros de Castro 1979 ; Granero 1986 ; Erikson 1987). Au sein de ce cadre, trois dimensions conduisent à envisager ce phénomène comme un troc de perspectives ou de points de vue.

Tout d’abord, comme l’a montré Joanna Overing Kaplan (1975), dans de nombreuses cosmologies de la région, « l’intérieur » est assimilé à un manque de fertilité ou de dynamisme, de sorte que la production des personnes comme la reproduction de la société sont symboliquement envisagées à partir de leur capacité à interagir avec des entités extérieures au groupe social, comme les esprits, les dieux, les animaux ou les ennemis. Ce modèle permet de relire positivement une série de phénomènes fameux, comme les pratiques de guerre ou d’anthropophagie rapportées de longue date par les missionnaires : c’est typiquement le cas des phénomènes de capture d’ennemis auxquels on offre des épouses pendant leur détention, avant de les manger (Viveiros de Castro 1992 : 273‑305). En s’appuyant sur ce genre de données ethnohistoriques, on a pu affirmer que si la sociologie locale repose ainsi sur la production de personnes, le schème relationnel fondamental qui structure cette production est « l’appropriation belliqueuse d’autrui » (Descola 2005 : 460-461). Ainsi le mode d’interaction principal avec l’extérieur n’est-il pas l’échange pacifique, mais la prédation.

Ensuite, comme l’a montré Eduardo Viveiros de Castro (1992), il est possible de définir plus précisément ce motif de la prédation comme étant l’absorption du point de vue d’autrui. Cette logique de commutation perspectiviste est impliquée par certains chants rituels : ceux-ci consistent, pour le meurtrier et énonciateur du chant, à prendre le point de vue de sa victime (qui dit « je » et se situe en position de sujet de l’énonciation) tout en parlant de lui à la troisième personne (Viveiros de Castro 1992 : 243). De même, dans l’eschatologie araweté, les âmes des morts sont décrites depuis le point de vue des dieux Maï qui les dévorent (Viveiros de Castro 1996 : 80). Dans les deux cas, le schème de la prédation se double d’un commutateur implicite qui conduit à se catégoriser soi-même depuis la focale des autres. En prenant au sérieux ces phénomènes, il ne s’agit plus simplement d’affirmer que la *relation* à l’ennemi est la catégorie sociopolitique fondamentale des sociétés locales, mais bien que la *perspective* de l’ennemi est la catégorie fondamentale des cosmologies locales. C’est sur ce point qu’est développée une notion de « perspective » qui ne se réduit pas à celle de « relation » et qui inaugure l’idée d’une appréhension de soi « du point de vue de l’ennemi ».

Enfin, ce « commutateur » ne répond à aucun anthropocentrisme et transgresse allègrement les barrières d’espèces. Ainsi, l’ethnographie des Juruna, une population tupi du Bas-Xingu, a permis à Tânia Stolze Lima de montrer l’importance symbolique accordée à l’expérience perceptive des proies (Lima 1999 : 111). Les plaisanteries graveleuses des chasseurs conduisent à se catégoriser les uns les autres du point de vue des pécaris qu’ils chassent ; de nombreuses recommandations pratiques se focalisent sur les odeurs ou les bruits susceptibles d’être repérés par les animaux ; et l’onirologie locale interprète le rêve comme un voyage interspécifique qui permet de voir le comportement des non-humains tels qu’ils se perçoivent eux-mêmes. C’est dans ce contexte qu’émerge une troisième dimension fondamentale du perspectivisme amérindien, à savoir l’idée que chaque espèce se perçoit elle-même comme humaine et perçoit ses proies et prédateurs respectifs avec les mêmes schèmes standardisés {pécaris-jaguars}.

Le perspectivisme peut ainsi être envisagé comme la synthèse de trois dimensions : la prédation, entendue comme le prototype de la relation aux autres ; l’adoption du point de vue d’autrui, envisagée comme inhérente à ce type de relation ; l’extension multi-spécifique d’un tel procès, incluant animaux, végétaux et objets inertes. Ainsi formulée, cette notion joue un rôle équivalent à celui tenu par les cycles d’échanges cérémoniels en Mélanésie, aux régimes hiérarchiques de castes en Inde ou aux structures lignagères d’Afrique de l’Ouest. Cependant, de nombreuses critiques ont souligné le caractère réductionniste d’une telle analyse. D’un point de vue « interne », des universitaires tels que Carlos Fausto et Luiz Costa ou Pierre Déléage ont affirmé que le schème du troc de perspectives était bien trop réducteur pour rendre compte de la richesse des cosmologies locales (Costa et Fausto 2010 ; Déléage 2020). D’un point de vue « externe », d’autres, comme Terry Turner ou Ramos, ont déploré la tendance à se focaliser sur les cosmologies propres aux cultures autochtones plutôt que sur les relations interethniques que celles-ci entretiennent avec l’extérieur (Turner 2009 ; Ramos 2012 : 488). Ce premier axe de recherche, toujours actif, consiste ainsi à évaluer dans quelle mesure le perspectivisme ainsi entendu peut légitimement être envisagé comme le schème relationnel fondamental dans la région (Bonilla 2022 ; Fausto 2024 ; Chamois 2024).

La notion de « perspectivisme » consiste donc à prendre acte d’une « amplification métaphysique de la notion de chaîne alimentaire » (Taylor et Viveiros de Castro 2006 : 149), c’est-à-dire de l’élévation du schème trophique proie-prédateur au rang de mode relationnel privilégié (ou de « schème intégrateur »). La focalisation sur la notion de « point de vue » est alors le corollaire d’une étude des dispositifs « métamorphiques », c’est-à-dire des modalités concrètes qui permettent de « changer de point de vue ». Comme le montre Aparecida Vilaça (2023 : 55-58), c’est sans doute l’institution chamanique qui illustre le mieux cet enjeu. À partir de cette base, une des spécificités du concept de « perspectivisme » est d’avoir constitué une porte d’entrée pour la reconstitution de la « métaphysique » ou de la « cosmologie » sous-jacente à l’idée d’une pluralité de capacités perceptives. En partant de la formule condensée selon laquelle « ce qui pour nous est du sang, est de la bière pour les jaguars », Eduardo Viveiros de Castro (2009 : 38) a reconstitué les trois coordonnées principales d’un tel système théorique. D’abord, il s’agit d’une théorie pan-psychique, qui élabore un concept d’intentionnalité (ou d’âme) coextensif à l’ensemble des étants (Hallowell 1981). Ensuite, ce modèle renvoie à une théorie « incarnée » de l’intentionnalité, qui se focalise sur des différences d’*Umwelten*, de « natures » ou de mondes perceptifs entre les espèces : on peut donc indifféremment parler de « perspectivisme » ou de « multinaturalisme » pour souligner cette dimension sensible et incarnée. Enfin, le perspectivisme exclut toute référence à une « chose en soi » capable de subsumer les différences de points de vue (Viveiros de Castro 2009 : 40).

Cette manière de procéder, caractéristique de ce que l’on a appelé le « tournant ontologique de l’anthropologie », consiste à reconstituer une métaphysique locale dont la dignité épistémique est similaire à celles traditionnellement rassemblées dans le canon occidental. C’est à ce niveau que s’opère une jonction entre l’ethnophilosophie et l’histoire de la philosophie : un certain nombre de chercheurs et de chercheuses ont ainsi cherché à discuter conceptuellement de la valeur théorique de ce modèle, en évaluant sa robustesse et ses difficultés internes – abordant ainsi cette cosmologie comme on aborde habituellement les œuvres de Leibniz ou d’Aristote (Chamois et Debaise 2023). Ce deuxième versant de la notion de « perspectivisme » a également reçu un certain nombre de critiques, tant anthropologiques que philosophiques. Du côté des critiques anthropologiques, on a pu déplorer le décrochage qu’une telle théorisation introduisait par rapport aux données de terrain sur lesquelles elle s’appuie (Déléage 2020 : 139‑140 ; pour un commentaire, voir Chamois 2021b). Du côté des critiques philosophiques, on a souligné que la cosmologie qui était présentée comme une métaphysique étrangère à la grande tradition occidentale reconduisait en réalité les problématiques classiques des milieux savants – ce qui limite de fait le pouvoir d’« étrangement » que celle-ci était supposée créer (Chamois 2022).

À partir de la fin des années 1990, la notion de « perspectivisme » s’est largement diffusée, au point que, selon certain·e·s, « on peut trouver du “perspectivisme” où on veut sitôt qu’on cherche suffisamment longtemps » (Swancutt 2007 : 256). Dans le détail, et sans prétendre à l’exhaustivité, cet élargissement de la notion conduit à en transformer le sens dans quatre dimensions au moins.

La première ligne de tension concerne la portée théorique ou pratique de la notion. Certain·e·s y voient essentiellement un schéma narratif présent dans les mythes, alors que d’autres l’interprètent plus nettement comme une structure interactionnelle. Par exemple, lorsqu’il présente son étude des Mapuche du sud du Chili, Magnus Course déclare :

La cosmologie rurale mapuche, comme de nombreuses sociétés autochtones des Amériques, peut être considérée comme partiellement « perspectiviste », au sens que l’anthropologue brésilien Eduardo Viveiros de Castro a donné à ce terme. Le perspectivisme se réfère à des configurations ontologiques où tous les êtres animés se perçoivent comme humains ; ainsi, par exemple, les Mapuche ruraux disent que les *ngen* (les esprits) se perçoivent comme des humains, se marient, font la fête, etc.

(Course 2013 : 310, nous traduisons)

Dans ce cas, le perspectivisme est exclusivement défini à partir du critère « mono-culturaliste », c’est-à-dire par l’idée que chaque espèce se perçoit comme humaine. Ces analyses se réfèrent essentiellement à des cosmologies, des formules rhétoriques ou des anecdotes qui spéculent sur ce que perçoit tel ou tel type d’être particulier. Par contraste, d’autres travaux s’intéressent plutôt aux dispositifs pratiques qui permettent aux individus d’adopter le point de vue des non-humains. Ainsi, Emmanuel Grimaud nomme « perspectiviste » la tentative d’adopter le point de vue de certains animaux en utilisant des caméras embarquées qui nous permettent de voir ce qu’on ne verrait pas normalement tout en s’approchant du point de vue de tel ou tel animal (Grimaud 2016). La spécificité de ces travaux est de qualifier de « perspectivistes » non pas des discours, mais des pratiques ou des dispositifs sociotechniques : on peut donc identifier une première tension entre une version discursive et une version interactionnelle du perspectivisme.

Une deuxième reprise partielle du modèle multinaturaliste consiste à le transposer du cadre interspécifique au cadre interindividuel, c’est-à-dire à affirmer non plus que les autres espèces ont des *Umwelten* différentes mais plutôt que d’autres individus humains ont des perspectives différentes.

Le perspectivisme existe bien en Asie du Nord, mais uniquement en Sibérie. Plus on descend vers les sociétés du Sud, à commencer par la Mongolie, moins on trouve d’exemples de schèmes perspectivistes au sens de Viveiros de Castro. Cependant si on se focalise sur la Mongolie, une autre différence est importante, à savoir le primat d’un perspectivisme inter-humain (des humains qui deviennent d’autres humains) et non pas un perspectivisme inter-espèces (des humains devenant des non-humains et vice-versa), qu’on ne trouve qu’en Sibérie et en Amazonie.

(Pedersen 2001 : 421, nous traduisons ; voir aussi Strathern 1999 : 252‑253)

Cette transposition du modèle aux relations entre humains suppose un réaménagement important du sens même des énoncés perspectivistes. En effet, lorsqu’on parle des relations avec les animaux, la différence de mondes perceptifs est un postulat évident (nous savons intuitivement que notre expérience diffère de celle du jaguar) et les énoncés perspectivistes consistent à combler cette différence (en établissant une analogie entre ce que nous percevons et ce que perçoit le jaguar). Dans le cas des relations avec les humains, le sens des interactions s’inverse : nous pensons intuitivement percevoir le même monde, et les énoncés perspectivistes viennent rompre ce consensus en attirant l’attention sur la possibilité d’une différence. Si la même anecdote ou le même mythe peuvent donc servir dans les deux cas, leur sens est alors totalement différent.

Une troisième tendance propose un perspectivisme qui ne serait pas fondé sur la prédation comme schème relationnel privilégié : ce modèle consiste à séparer l’idée d’une « relativité de la perception » entre des êtres différents et le réseau trophique comme schème relationnel fondamental. C’est ce qu’a par exemple étudié Signe Howell chez les Chewong de Malaisie : « Viveiros de Castro a introduit la notion de perspectivisme à partir des cosmologies amazoniennes, et ce concept a été largement appliqué ailleurs. Il correspond étroitement, selon nous, à ce que dans des travaux plus anciens nous appelions la “relativité de la perception” » (Howell 2015 : 68, nous traduisons). Les Chewong attribuent en effet aux différentes espèces animales des capacités perceptives différentes ; ce peuple considère que tous les êtres ont la même expérience de leur point de vue ; et il considère que certains individus particuliers ont la capacité d’adopter, plus ou moins ponctuellement, une autre perspective. Ces individus spéciaux, appelés les « yeux froids » (*med sedeig*), sont dits dotés d’une capacité « de voir les autres êtres surhumains mais également de percevoir la “vraie” (*lòi*) nature des choses, des êtres et des états, ce qui permet de lever les impostures ou de diagnostiquer et de guérir les maladies » (Howell 1984 : 157). Il s’agit donc d’un modèle de perspectivisme qui ne se limite pas à la chaîne alimentaire et qui ne surdétermine pas les rapports entre les espèces par la prédation.

Enfin, une quatrième reformulation concerne le caractère intégrateur des perspectives. Dans le modèle « standard », chaque espèce occupe une place donnée au sein du réseau trophique et renvoie à un groupe de proies et de prédateurs déterminés ; aucune perspective n’est donc plus étendue ou englobante qu’une autre puisque chacune est indexée sur les besoins exclusifs d’une espèce particulière. Par contraste, Caroline Humphrey (2007) souligne que le rôle du chaman mongol consiste à adopter sur une situation un point de vue plus large en intégrant l’ensemble des évaluations alternatives des différents protagonistes sur une situation : il joue donc un rôle de « sage » à qui on demande conseil car « sa » perspective est en fait décorrélée de ses intérêts personnels . Dans ce cas, c’est « leur capacité à étendre l’éventail des perspectives qu’ils embrassent ou qu’ils sont susceptibles d’adopter » qui est au centre des exercices : le but n’est pas d’adopter d’autres perspectives, comme dans le modèle amazonien, mais bien d’en intégrer ou d’en subsumer d’autres. C’est ce que Martin Holbraad et Rane Willerslev ont appelé un « perspectivisme vertical », pour le distinguer du « perspectivisme horizontal » amazonien (Holbraad et Willerslev 2007 : 340).

Ces débats montrent la richesse de la notion de « perspectivisme » sitôt qu’on l’appréhende à partir des « schèmes relationnels » (de compétition, d’apprivoisement, etc.) qui encadrent les enchâssements de points de vue et déterminent des « théories de l’esprit locales » (Vilaça 2011 ; Chamois 2021a).

Un dernier aspect important de la notion de « perspectivisme » concerne son statut de réforme épistémologique de la discipline anthropologique. L’argument s’appuie sur l’idée, évoquée ci-dessus, selon laquelle différentes espèces ou différents individus vivent dans des *Umwelten* ou des « natures » différentes. Or, si on envisage l’anthropologie comme l’étude des variations culturelles des propriétés naturelles des humains, il faut prendre en compte le fait que la différence entre ces propriétés naturelles et leurs actualisations culturelles est elle-même culturellement variable. De ce fait, un nouvel objet d’analyse comparée émerge, à savoir l’étude de la répartition entre des propriétés dites « naturelles » et des propriétés dites « culturelles » (Descola et Palsson 1996). Or, dans ce contexte, le perspectivisme a été présenté par Viveiros de Castro comme l’envers critique du naturalisme occidental qui sous-tend autant nos représentations intuitives du monde que l’épistémologie de l’anthropologie qui en émane. Selon cet argument, la psychologie et la physique spontanées en Occident consistent à distinguer une nature corporelle et matérielle universelle, partagée par tous les êtres, et des variations culturelles dans les habitudes et les coutumes. À l’inverse, en Amazonie, on distingue plutôt des groupes d’habitudes ou de coutumes partagées universellement par tous les étants, et des variations naturelles dans les dispositions physiologiques qui conduisent à percevoir l’environnement différemment. Le multiculturalisme de l’Occident trouve donc dans le multinaturalisme amérindien son double inversé. Ainsi envisagé, le perspectivisme ne constitue pas uniquement une sous-catégorie sociologique de l’animisme (selon l’interprétation qu’en donne Philippe Descola) mais une « bombe » épistémologique susceptible de réformer l’épistémologie sous-jacente de la discipline (Descola 2005 : 202 ; Latour, 2009 ; Maniglier, 2017). Cette stratégie de « dramatisation » participe d’un mouvement plus large, qu’on qualifie souvent de « contre-anthropologie » (*reverse anthropology*) (Wagner 2014 ; Goddard 2019) dont l’ambition est de rendre compte, non pas de l’organisation d’une société autochtone, mais de l’organisation de la société occidentale du point de vue autochtone. L’exemple le plus célèbre est certainement *La Chute du Ciel* de Davi Kopenawa et Albert (2010 : 460) qui s’afflige par exemple de l’aisance avec laquelle les gens de New-York s’accommodent de la misère et de l’exclusion sociale. On peut éventuellement qualifier de « perspectiviste » cette tendance à multiplier les perspectives légitimes, aux niveaux éthique et épistémique, et ranger sous cette bannière l’analyse du patriarcat depuis les « cosmosvisions mayas » (Cumes 2017) ou celle du métissage appréhendé depuis le « ch’ixi » aymara (Cusicanqui 2012). Ce faisant, la notion quitte son ancrage ethnographique d’origine, et même sa version « ontologique » ou « métaphysique », pour devenir un concept sociopolitique qui revendique une justice épistémique résolument décoloniale.

Reste que, sur ce quatrième versant, les travaux portant sur le perspectivisme ont également reçu de nombreuses critiques. Ces dernières soulignent ce qui leur apparaît comme une contradiction, à savoir, d’une part, la volonté d’accorder aux systèmes théoriques autochtones une dignité épistémique qui leur était jusque-là refusée ; et d’autre part, la volonté de les reformuler en termes de « philosophie » ou d’« ontologie » locale, c’est-à-dire en les conformant au canon de la tradition occidentale (Todd 2016). Il manquerait ainsi à cette tradition une portée réellement « trans-épistémique », selon l’expression d’Alcida Rita Ramos (2012 : 490), c’est-à-dire une capacité à accorder aux systèmes de connaissance indigènes une dignité équivalente à celle des sciences sociales qui les étudient.

**Références**

Bonilla, O., 2022, *Des proies si désirables. Les Paumari d’Amazonie brésilienne*, Toulouse, Presses universitaires du Midi.

Chamois, C., 2021a, « Le perspectivisme est-il une “théorie de l’esprit locale” ? » *L’Homme*, 238 (2) : 35‑62, https://doi.org/10.4000/lhomme.39824

—, 2021b, « Avatars du perspectivisme. Pierre Déléage lecteur de Viveiros de Castro », *Critique*, 886 (3) : 251‑266, https://shs.cairn.info/revue-critique-2021-3-page-251?lang=fr

—, 2022, *Un autre monde possible. Gilles Deleuze face aux perspectivismes contemporains*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

—, 2024, « Le maître et l’animal », *La Vie des idées*, https://laviedesidees.fr/Le-maitre-et-l-animal

Chamois, C. et D. Debaise (dir.), 2023, *Perspectivismes métaphysiques*, Paris, Vrin.

Costa, L. et C. Fausto, 2010, « The return of the animists: recent studies of Amazonian ontologies », *Religion and Society*, 1 (1) : 89‑109, http://dx.doi.org/10.3167/arrs.2010.010107

Course, M., 2013, « Speaking the Devil’s language: Ontological challenges to Mapuche intersubjectivity », *Language & Communication*, 33 (3) : 307‑316, https://doi.org/10.1016/j.langcom.2012.10.003

Cumes, A., 2017, « La cosmovision maya et le patriarcat : une interprétation critique », *Recherches féministes*, 30 (1) : 47‑59, https://doi.org/10.7202/1040974ar

Cusicanqui, S.R., 2012, « Ch’ixinakax utxiwa: a reflection on the practices and discourses of decolonization », *South Atlantic Quarterly*, 111 (1) : 95‑109, http://dx.doi.org/10.1215/00382876-1472612

Déléage, P., 2020, *L’autre mental. Figures de l’anthropologue en écrivain de science-fiction*. Paris, La Découverte.

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

Descola, P. et G. Palsson (dir.), 1996, *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, Londres et New York, Routledge.

Erikson, P., 1987, « De l’apprivoisement à l’approvisionnement : chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne », *Techniques & Culture*, (9) : 105‑140, https://doi.org/10.4000/tc.867

Fausto, C., 2024, *Le jaguar apprivoisé. Essais d’ethnologie amazonienne*, Toulouse, Presses universitaires du Midi.

Goddard, J.-C., 2019, « L’étranger blanc. Contre-anthropologies amazoniennes du capitalisme colonial », *Lignes*, 60 (3) : 133‑148, https://shs.cairn.info/revue-lignes-2019-3-page-133?lang=fr&tab=premieres-lignes

Granero, F.S., 1986, « Power, ideology and the ritual of production in lowland South America », *Man*, 21 (4) : 657‑679, https://doi.org/10.2307/2802902

Grimaud, E., 2016, « From the squid’s point of view: mountable cameras, flexible studios and the perspectivist turn », *in* A. Wilkie et I. Farias (dir.), *Studio Studies: Operations, Topologies and Displacements*, Londres et New York, Routledge : 56‑70.

Hallowell, A.I., 1981, « Ojibwa ontology, behavior, and world view », *in* S. Diamond (dir.), *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, New York, Octagon Books : 19‑51.

Holbraad, M. et R. Willerslev, 2007, « Transcendental perspectivism: anonymous viewpoints from Inner Asia », *Inner Asia*, 9 (2) : 329‑345, https://www.jstor.org/stable/23614998

Howell, S., 1984, *Society and Cosmos: Chewong of Peninsular Malaysia*, Oxford, Oxford University Press.

—, 2015, « Seeing and knowing: Metamorphosis and the fragility of species in Chewong animistic ontology », *in* K. Arhem et G. Sprenger (dir.), *Animism in Southeast Asia*, New York, Routledge : 55‑72.

Humphrey, C., 2007, « Inside and outside the mirror: Mongolian shamans’ mirrors as instruments of perspectivism », *Inner Asia*, 9 (2) : 173‑195, http://dx.doi.org/10.1163/146481707793646557

Kaplan, J.O., 1975, *The Piaroa, a People of the Orinoco Basin: A Study in Kinship and Marriage*, Oxford, Clarendon Press.

Kopenawa, D. et Albert B., 2010, *La chute du ciel. Paroles d’un chaman Yanomami*, Paris, Plon.

Latour, B., 2009, « Perspectivism: Type or bomb? » *Anthropology Today*, 25 (2) : 21‑22, https://doi.org/10.1111/j.1467-8322.2009.00652.x

Lima, T.S., 1999, « The two and its many: Reflections on perspectivism in a Tupi cosmology », *Ethnos - Journal of Anthropology*, 64 (1) : 107‑131, https://doi.org/10.1080/00141844.1999.9981592

Maniglier, P., 2017, « Dionysos anthropologue. À propos d’Eduardo Viveiros de Castro », *Les Temps modernes*, 692 (1) : 136‑155.

Pedersen, A.M., 2001, « Totemism, animism and North Asian indigenous ontologies », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7 (3) : 411‑427, http://dx.doi.org/10.1111/1467-9655.00070

Ramos, A.R., 2012, « The politics of perspectivism », *Annual Review of Anthropology*, 41 : 481‑494, http://dx.doi.org/10.1146/annurev-anthro-092611-145950

Seeger, A., R. da Matta et E. Viveiros de Castro, 1979, « A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras », *Boletim do Museu Nacional*, 32 : 2‑19, http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aseeger-1987-construcao/Seeger\_1987\_AConstrucaoDaPessoa.pdf

Strathern, M., 1999, *Property, Substance and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things*, Londres, The Athlone Press.

Swancutt, K., 2007, « The ontological spiral: virtuosity and transparency in Mongolian games », *Inner Asia*, 9 (2) : 237‑259, http://dx.doi.org/10.1163/146481707793646520

Taylor, A.-C. et E. Viveiros de Castro, 2006, « Un corps fait de regards », *in* S. Breton (dir.), *Qu’est-ce qu’un corps ?* Paris, Flammarion : 148‑199.

Todd, Z., 2016, « An indigenous feminist’s take on the ontological turn: “Ontology” is just another word for colonialism », *Historical Sociology*, 29 (1) : 4‑22, https://doi.org/10.1111/johs.12124

Turner, T., 2009, « The crisis of late structuralism - Perspectivism and animism: rethinking culture, nature, spirit, and bodiliness », *Tipití - Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 7 (1), https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol7/iss1/1

Vilaça, A., 2011, « The constitution of mind: What’s in a mind? Perspectivism », *Suomen Antropologi - Journal of the Finnish Anthropological Society*, 36 (4) : 30‑32, https://www.researchgate.net/publication/291883794\_The\_constitution\_of\_mind\_What's\_in\_a\_mind\_Senses\_and\_experience

—, 2023, *Paletó et moi. Souvenirs de mon père indigène*, Marchialy, Paris.

Viveiros de Castro, E., 1992, *From the Enemy’s Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago et Londres, University Of Chicago Press.

—, 1996, « Le meurtrier et son double chez les Araweté : un exemple de fusion rituelle », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 14 : 77‑104, https://doi.org/10.4000/span.1497

—, 2009, *Métaphysiques cannibales. Lignes d’anthropologie post-structurale*, Paris, Presses universitaires de France.

Wagner, R., 2014, *L’invention de la culture*, Bruxelles, Zones sensibles.