

Frontières cosmologiques : le *multinaturalisme* comme horizon décolonial

Juliano Bonamigo Ferreira de Souza.

(Université de Toulouse – Jean Jaurès | Université Catholique de Louvain)

juliano.bonamigo@gmail.com

Résumé

L'épistémologie moderne, dans son chemin de production de connaissance, a servi comme base théorique pour établir la fracture entre nature et culture. En conséquence, la notion de multiculturalisme, l'idée d'un monde entouré de nombreuses représentations, a provoqué une asymétrie de pouvoir qui, avec le passé colonial, a non seulement imposé la représentation scientifique comme la plus vraie, mais a déclenché aussi des relations de pouvoir asymétriques. Notre but ici est de décrire d'autres relations épistémologiques qui sont à la base de l'anthropologie contemporaine et qui ont leurs racines théoriques dans le contact ethnographique. Nous voulons proposer que cette relation avec l'*Autre*, née de la traversée des frontières ontologiques, est un possible agent de changement non seulement des méthodes mais aussi des problèmes soulevés en anthropologie et en philosophie aujourd'hui. Ainsi, nous allons faire une brève analyse du *perspectivisme multinaturaliste* tel qu'il est présenté dans le livre *Métaphysiques cannibales* de Eduardo Viveiros de Castro. Nous discutons ses bases théoriques et sa notion d'équivoque dans la traduction, avec l'intention de le présenter comme un outil possible dans la réflexion contemporaine philosophique et décoloniale.

Mots-clefs : Décolonialité ; Eduardo Viveiros de Castro ; *Perspectivisme multinaturaliste*

Abstract

Cosmological frontiers: *multinaturalism* as a decolonial horizon

Modern epistemology, in its way of producing knowledge, served as a theoretical basis for the division between nature and culture. Consequently, the concept of multiculturalism, the idea of a world surrounded by numerous representations, caused a power asymmetry that with the colonial past, has not only imposed the scientific representation as the truest, but also triggered asymmetrical power relations. Our goal here is to describe other epistemological relationships that are at the base of contemporary anthropology and that have their theoretical roots in ethnographic contact. We want to propose that this relationship with the *Other*, born from the crossing of ontological borders is not only a potential agent of change but also of the methods and issues raised in anthropology and philosophy today. Thus, we will make a brief analysis of *multinaturalist perspectivism* as presented in the book *Cannibal Metaphysics* by Eduardo Viveiros de Castro. We discuss his theory and his notion of equivocity in translation with the intention to present it as a possible tool for contemporary philosophical and anticolonial thinking.

Key-words: Decoloniality; Eduardo Viveiros de Castro; *Multinaturalist Perspectivism*

Frontières cosmologiques : le *multinaturalisme* comme horizon décolonial

Juliano Bonamigo Ferreira de Souza.

(Université de Toulouse – Jean Jaurès | Université Catholique de Louvain)

juliano.bonamigo@gmail.com

Digression¹

Leonel Plazas Mendieta

Je ne suis pas les secondes qui passent,
ni celles qui viennent,
Ni ce en quoi je ne peux me tenir.
Je ne suis pas ce que je suis maintenant,
je suis l'éternité de cet instant.
...Je suis ce que je persiste...

Ni ce que tu lis
ni ce que j'écris.
J'habite à la limite des paroles,
je suis seulement ces maladroits et incompréhensibles
silences.
Maladresse mienne, foyer des souvenir.

Je ne suis pas le passé
ni le futur
ni ce fil du présent.

Je suis tout ça...
et beaucoup moins que ça,
des pas qui me parcourent
lorsque je marche,
toujours ce qui m'engendre.

Jamais le centre
Je suis l'éloignement de ce visage,
le bord de moi même.

Tout ça et beaucoup moins que ça.

Seulement je suis le délire
qu'il y a un moment,
voulait livrer ses yeux

1 Je remercie à Johanna Médina, Manuel Tangorra et Morgane Avery pour leur contribution à la traduction de la version espagnole de ce poème, *Disquisición* ; aussi à Leonel Plazas, pour son amitié et pour avoir permis la reproduction de son poème ici.

au vent...

Introduction

Peut-on dépasser la concrétude des frontières ? Peut-on s'abstraire de cette expérience de frontière — expérience quotidienne et concrète d'impossibilité et d'ambiguïté —, au point de la voir habiter le flux complexe de la pensée ? Une fois tracée la coupure qui sépare les différents modes de penser, peut-on faire communiquer les espaces qui s'entourent mais qui ne se parlent jamais ? Une des lignes de l'anthropologie contemporaine, plus exactement ce qu'on appelle *perspectivisme* (aussi connue comme *multinaturalisme*) se construit à partir d'une relation avec l'altérité et propose, en même temps, une telle pratique pour la philosophie — *comparaison, traduction, équivocité*. C'est une proposition de changement pour la pratique anthropologique qui naît de la pratique anthropologique même, et qui transpose évidemment l'idée de frontière, vu qu'un des gestes de cette pratique est la traduction, et celle-ci ne se réalise qu'au bord d'une coupure, d'un entre-deux, d'une rencontre de mondes. C'est là que cette frontière devient cosmologique, et c'est de la traduction entre cosmologies qu'il s'agit ici.

Pour abandonner volontairement un rapport asymétrique entretenu entre l'anthropologue et son interlocuteur — rapport historiquement donné à l'anthropologie —, il a fallu changer les outils d'approche et les conceptualisations que, dû à leur caractère fermé établissaient eux-mêmes ce rapport asymétrique dans le contact entre différents modes d'existence, qui par rapport à notre histoire récente est conformé en tant que différence entre modernes et extra-modernes, ou, comme on le posait avant: un rapport entre ceux qui possèdent le *concept* et ceux qui ne le possèdent pas.

Notre but ici est de détacher de l'ouvrage *Métaphysiques cannibales* de l'anthropologue Eduardo Viveiros de Castro, quels sont les apports méthodologiques que le multinaturalisme perspectiviste propose afin d'établir une anthropologie symétrique et en quelle mesure ils peuvent s'appliquer aussi à la construction conceptuelle philosophique.

Perspectivisme, une présentation

On remarque, dans les récits des mythes amérindiens, la présence d'un espace-temps *pré-cosmologique* que ne fait pas partie du fil chronologique de l'histoire et qui, même ainsi, habite encore le *cosmos* des peuples en Amazonie. C'est là, dans cet espace qui reste toujours virtuel, qu'on est tous humains, où il n'y a que de l'humanité. Les autres êtres, les non-humains, sont venus après, transformés par un évènement, au fur et à mesure des récits. Cet épicycle humain, fond duquel émane et vers lequel revient la subjectivation indigène, c'est celui qu'on peut appeler d'une certaine manière dans le *perspectivisme culture* — la culture justement parce qu'il est de l'ordre des modes d'existences, des pratiques. Nous avons tous la même culture, le même fond humain, mais nous n'avons pas tous la même *nature*, le même corps. Au moins pas dans le *cosmos*, espèce de *pós-chaosmos* *pré-cosmologique* où toutes les infinités sont intensives, là où la multiplicité habite. Et si le grand partage moderne entre *Nature* et *Culture* nous a donné à nous, occidentaux, une seule *nature* et plusieurs *cultures*, le *multinaturalisme*, en inversant le couple, affirme une seule culture au tant que *natures multiples* — *multinaturalisme*.

Cette théorie *perspectiviste* anthropologique bouleverse, ainsi, l'épistémologie moderne dont on est héritier justement par son mode de connaissance et son changement de grammaire. Celle-là a un *dégré zero*, une certaine tautologie de départ qui revient et revient, à savoir : *l'homme se voit lui même en tant qu'homme*. De la sorte, une idée de *perspectivisme* liée au corps est tout à fait contraire à la théorie de la connaissance et les relations sociales telles que nous les connaissons et les avons construites en occident. Pour le *perspectivisme*, donc, si tout homme se voit en tant qu'homme au départ, tous les animaux et les autres non-humains se voient eux aussi comme des personnes:

En nous voyant comme des non-humains, c'est eux-mêmes (leurs congénères respectifs) que les animaux et les esprits voient comme des humains : ils se perçoivent comme (ou deviennent) des êtres anthropomorphes quand ils sont dans leurs maisons ou dans leurs villages, et appréhendent leurs comportements et leurs caractéristiques sous une apparence culturelle — ils perçoivent leur aliment comme un aliment humain (les jaguars voient le sang comme de la bière de maïs, les vautours voient les vers de la viande putréfiée comme du poisson grillé, etc.)².

² Viveiros de Castro, Eduardo, *Métaphysiques cannibales*, Paris : PUF, 2009, pp. 21-22.

Ce rapport tout nouveau change les modes mêmes de connaissance. Connaître ici ce n'est pas une instauration d'une subjectivité et de l'isolation d'un objet figé, comme la théorie de la connaissance moderne a voulu. Il ne s'agit pas, en effet, d'avoir plusieurs représentations pour la *même chose*, mais une seule représentation pour des choses différentes: «En d'autres mots, le perspectivisme suppose une épistémologie constante et des ontologies variables ; mêmes représentations, autres objets ; sens unique, références multiples³».

L'Anthropologie comme traduction

Le perspectivisme s'insère dans une tentative d'instaurer la symétrie dans la relation de l'anthropologue et du sujet *avec qui* il étudie. Le *native* dévient un anthropologue dans le sens où c'est sa « conception » de ce qu'est *l'homme* qu'on va mettre en relation avec la notre, la conception occidentale. Dans ce sens, notre anthropologie consiste donc en une activité comparative, pas seulement en tant qu'instrument, mais aussi en tant que *matière première* et, surtout, en tant qu'*horizon ultime* de la propre anthropologie⁴.

Ce mode d'opérer se distingue par rapport à l'ancien mode avec lequel on a vu l'occident engendrer une telle science. Jadis, l'anthropologie se plongeait ailleurs pour ne renvoyer à soi que la propre image de soi ; elle ne transformait ses *Autres* qu'en *fictions de sa propre imagination*. L'expérience d'un ailleurs lointain, peuplé de différences, c'était une excuse pour voir toujours le *Même* dans l'*Autre*⁵. L'analyse des antinomies du terrain reconduisait, enfin, à une description de l'altérité qui consistait, à la fin, à trouver chez elle une image de nous-mêmes. L'anthropologie occidentale, donc, était de l'ordre de l'activité *narcissique*. Comme l'a bien montré Roy Wagner, dans un passage de son livre *The Invention of Culture*, les fictions de notre propre imagination, projetés sur l'*Autre*, nous conduisaient à *inventer* pour lui la culture:

For his part the anthropologist assumes that the native is doing what he is doing, namely "culture." And so, as a way of understanding his subject, the

3 *Ibid.*, p. 41.

4 *Ibid.*, p. 52.

5 *Ibid.*, p. 5.

fieldworker is obliged to invent a culture for him, as a plausible thing to be doing. But [...] plausibility is a function of the researcher's viewpoint [...]⁶.

Mais dans le geste envisagé par le perspectivisme et décrit par les *Métaphysiques*, l'anthropologie pose le pied, au moins au niveau méthodologique, sur d'autres terres. La rencontre ne devient plus une excuse de description, mais de *coproduction* théorique. La pratique anthropologique et son contact avec l'*Autre* sont le lieu d'une *version* des pratiques et modes d'existence des indigènes. Si longtemps ces modes d'existence extra-modernes étaient ignorés et n'avaient pas un statut de théorie — ou n'avaient pas le *pouvoir de la théorie* —, le changement subi par l'anthropologie propose, justement, que ces modes-là soient pris en tant que *concepts*. Néanmoins, en faisant cela, c'est la propre «nature» de l'anthropologie qui change. Dans les mots de Viveiros de Castro, il s'agit

[d']Une nouvelle anthropologie du concept [...] qui contre-effectue un nouveau concept d'anthropologie [...]. Accepter l'opportunité et l'importance de cette tâche de penser autrement la pensée, c'est se compromettre avec le projet d'élaboration d'une théorie anthropologique de l'imagination conceptuelle, sensible à la créativité et à la réflexivité inhérentes à la vie de tout collectif, humain et non humain⁷.

451

Octubre
2017

Cela se réalise justement dans la torsion que le multinaturalisme indigène fait par rapport au multiculturalisme, d'où un autre *seuil* sémiotique s'ouvre. Ce que le perspectivisme anthropologique — le *perspectivisme* proposé par l'anthropologie — traduit, c'est la *conception de point-de-vue* du natif ; il met en marche une dynamique de théorisation à partir d'une autre théorisation — *une transformation en double torsion* du vieux *multiculturalisme occidental*⁸. Ainsi, quelle pourrait être la relation entre cette dynamique et la traduction, vu qu'il s'agit d'une transformation conceptuelle issue d'une rencontre entre mondes différents?

Dans le perspectiviste amérindien il s'agit d'une même représentation pour des choses différentes; les mêmes *mots* pour des *concepts différents*. Cette inversion, par rapport à l'héritage moderne du grand partage entre *Nature* et *Culture* — où il s'agissait d'un même monde entouré de *différents représentations* : multiculturalisme —

6 Wagner, Roy, *The Invention of Culture*, Chicago : The University of Chicago Press, 1981.

7 Viveiros de Castro, *Op. cit.*, p. 7.

8 *Ibid.*, p. 42.

est devenu claire pour Viveiros de Castro au moment où il a lu une parabole paradigmatique raconté par Lévi-Strauss. Celle-ci raconte qu'au moment des invasions espagnoles, pendant que les européens se demandait si les indigènes avaient une *âme*, les indigènes en Antilles noyaient les corps des *conquistadores* en les maintenant sous l'eau pour voir si leurs corps finalement étaient divins, c'est-à-dire, faits d'une composition différente de celle dont sont faits les corps indigènes. Cette situation, Lévi-Strauss l'a ainsi résumée : les européens s'occupaient des *sciences sociales*, pendant que les indiens s'occupaient des *sciences naturelles*.

La différence d'intérêt des deux côtés, leurs conceptions de base, dévoile pour Viveiros de Castro un champ d'équivoque, ce qu'il a appelé plus tard *équivocité contrôlée*. De quoi s'agit il ? Or, selon l'étymologie, *equivocare* c'est *appeler de la même façon*. Le même *mot*, donc, pour des choses — ou des *concepts* — différents, comme l'auteur le souligne. Là, on est dans le champ de l'*homonyme*, c'est-à-dire, l'idée que ces deux formes différentes de conceptualiser l'homme nous demandent une nouvelle forme de penser la *comparaison*, ou si l'on veut, la traduction⁹. On revient donc à l'importance que la traduction a pour l'anthropologue dans la rencontre que constitue le terrain, comme le montre Viveiros de Castro:

[...] une traduction digne de ce nom [...] trahit la langue d'arrivée et non pas celle de départ. La bonne traduction est celle qui réussit à faire en sorte que les concepts étrangers déforment et subvertissent le dispositif conceptuel du traducteur, pour que l'*intentio* du dispositif original puisse s'y exprimer et ainsi transformer la langue d'arrivée. *Traduction, trahison, transformation*¹⁰.

Ce qu'on voit dans l'anecdote invoquée c'est que ni l'un, ni l'autre ont les mêmes concepts pour d'écrire leur *Autre*. Ou encore, chacun avait son concept à soi. Si on pouvait imaginer ces évêques devant ces indigènes on dirait plutôt qu'il étaient tous perdus dans une *disjonction communicative*. Une disjonction qui, comme on le voit dans le perspectivisme, est du même ordre que celle du jaguar et de l'homme. Mais le plus intéressant de cette parabole est qu'elle nous montre les *concepts* d'humanité de chacun:

⁹ *Ibid.*, p. 52.

¹⁰ *Ibid.*, p. 54.

Tout comme les jaguars et les humains donnent le même nom à des choses différentes, les Européens et les Indiens « parlaient » d'une même humanité, et se demandaient donc si ce concept autodescriptif s'appliquait à l'Autre ; mais ce que les Européens et les Indiens comprenaient comme étant le critère définisseur (l'intension) du concept était radicalement différent. En somme, autant l'histoire de Lévi-Strauss que le mythe tournent autour d'une équivoque¹¹.

L'autre de l'autre

L'équivocité, point central du perspectivisme, ne serait pas possible sans une rencontre de mondes, parce qu'elle ne serait pas possible sans un effort de traduction. Dans cette parabole — qui en quelque sorte traverse toute l'œuvre de Viveiros de Castro —, c'est de *l'autre de l'autre* qu'il s'agit, c'est-à-dire, de ce que notre *autre* (les indigènes, les *extra-modernes*, etc.) comprennent en tant qu'*autre*. Notre *autre* n'avait pas d'esprit dans l'anecdote raconté par Lévi-Strauss et reprise par Viveiros de Castro, il était tout ce que n'est pas nous, tout ce qu'on a toujours marqué avec le stigmate du *manque*. De l'autre côté, l'autre de ces autres-là est différent, il est quelqu'un qui a bien sûr une âme — en fin de compte, l'intentionnalité agentive issue d'un virtuel pré-cosmologique peuple l'Amérique. Pour leur regard il ne s'agissait pas de savoir si le *conquistador* espagnol avait ou n'avait pas d'*esprit*. Il s'agissait, au contraire, de connaître la nature de son *corps*¹².

Deux positions ou points de vue différents, donc, qui ont dans l'équivoque leur mode de communication par excellence, ce que le perspectivisme montre à partir de son intérieur même une fois qu'il contient déjà une *image de la traduction* et une doctrine de *l'équivoque*. Autrement dit, l'altérité référentielle entre concepts *homonymes* était déjà dans les exemples mythiques perspectivistes préconisés par les *Mythologiques* de Lévi-Strauss — l'humain (degré zéro) voit la bière comme bière, le jaguar voit le sang comme bière. Cependant, ce que le perspectivisme anthropologique fait, c'est traduire *l'image de traduction* qui était déjà inscrite dans la cosmologie amérindienne, c'est-à-dire, traduire comment elle *traduit* ou *compare* les différentes manières à travers lesquelles *des corps différents* expérimentent le monde en tant que *multiplicité affective* ; le monde qui est différent à chaque perspective.

¹¹ *Ibid.*, p. 56.

¹² « [...] c'est une médiation sur ce déséquilibre qui nous a mené à l'hypothèse selon laquelle les régimes ontologiques amérindiens divergent des régimes les plus répandus en Occident précisément en ce qui concerne les fonctions sémiotiques inverses attribuées au corps et à l'âme. » (*Ibid.*, p. 16).

Ainsi, l'importance du perspectivisme est montrer que l'*équivocité*, au lieu d'être rejetée telle qu'elle l'est dans notre monde occidental, doit être habitée. Si d'un côté on a une épistémologie moderne multiculturaliste qui n'a qu'un seul monde où on doit, à tout prix, essayer de minimiser les ambiguïtés et les équivoques lorsqu'on dit ce monde, pour en chercher l'*univocité* ou la meilleure façon de le *représenter*, de l'autre côté, dans le perspectivisme amérindien, l'équivoque devient une sorte de *catégorie transcendantale*. Elle est la condition de possibilité même du discours anthropologique dans la mesure où c'est à travers elle que les relations entre perspectives peuvent s'établir — elle communique *par la différence*.

Finalement, quel est l'apport du perspectivisme à l'anthropologie ? Le perspectivisme est en fait une *torsion de concepts* due au contact des mondes entre *anthropologue* et *terrain*. Mais non de n'importe quel concept. Ce qui permet ce genre de capture d'un perspectivisme *in loco* par un perspectivisme *anthropologique* c'est plutôt un manque d'interprétation propositionnelle fait par les propres amérindiens à propos de leur pensée — ce qui d'ailleurs nourrit le mépris occidental sur cette «pensée qui ne pense à soi même» et ouvre, paradoxalement, l'espace à des «interprétations anthropologiques». Cette rencontre a permis justement un nouveau concept, un *concept anthropologique de concept* selon les mots du propre auteur, qui accepte la nature «extrapositionnelle» de la pensée créatrice dite «sauvage». Or, le perspectivisme, si on veut, c'est exactement cette théorisation d'une pensée qui ne se théorise pas; un *concept anthropologique du concept native*. Bref, un *concept du concept*. Le résultat le plus important de toute cette démarche n'est pas aboutir à un autre *objet* de la discipline, mais examiner les conséquences du perspectivisme pour la théorie anthropologique même, pour ses pratiques, pour aboutir finalement à une «autre idée de l'anthropologie»¹³.

L'influence dans cette démarche de Viveiros de Castro, qui essaie pour ainsi dire de changer la pratique anthropologique en l'ouvrant à l'anthropologie du *native*, est radicalement importante pour comprendre la dynamique en jeu et sa teneur philosophique. Le travail de déglutition des concepts «sauvages», dont les *Métaphysiques cannibales* sont une sorte de description — doit beaucoup à la rencontre avec la philosophie de Deleuze et Guattari. Ce fut grâce à un certain *devenir-deleuzien*

13 *Ibid.*, p. 47.

de l'ethnologie américaniste et d'un certain *devenir-indien* de la philosophie de ces deux auteurs que Viveiros de Castro a pu *synthétiser* par le *discours anthropologique* les théories indigènes¹⁴. L'affirmation selon laquelle la philosophie se fait à travers la création de concepts est bien connue, et il ne faut pas beaucoup chercher dans les pages de Viveiros pour se rendre compte que cette affirmation vibre un peu partout dans son livre. Mais ici il ne s'agit pas d'une simple création, mais plutôt d'une *torsion*. Comme montrent Deleuze et Guattari en *Qu'est-ce que la philosophie*,

[...] chaque concept renvoie à d'autres concepts, non seulement dans son histoire, mais dans son devenir ou ses connexions présentes. [...] Les concepts vont donc à l'infini et, étant créés, ne sont jamais créés de rien¹⁵.

À partir de cela, il s'agit de lire les philosophes à la lumière de la pensée sauvage, et non pas l'inverse (contre-anthropologie multinaturaliste) ; d'*actualiser* les innombrables devenirs-autre qui existent en tant que virtualités de notre pensée.

Conclusion

L'actualisation de ces virtualités cachées, tel que suscitées dans la source théorique du perspectivisme, n'ont pas de chemin prédéterminé pour sa réalisation. On peut penser, néanmoins, que la torsion conceptuelle à la base du perspectivisme peut servir comme geste ou pratique. Une fois l'idée de frontière élargie, en sortant de son origine géographique et poussée vers l'ordre de la séparation entre modes d'existence, la traduction entre mondes et le geste de torsion conceptuels sont une manière de repenser notre propre démarche théorique, et ici nous pensons au champ habité par la philosophie. Comment apporter à cette pratique la déstabilisation aujourd'hui convoquée dans le champ anthropologique lorsqu'on sort de notre cercle de débat, élargissant les frontières jusqu'au point où la critique se tourne vers notre propre territoire théorique?

Rappelons nous d'une des œuvres le plus importants de l'ethnologie d'aujourd'hui : *La chute du ciel*, de Davi Kopenawa¹⁶. Figure de leadership et guerrier

¹⁴ *Ibid.*, p. 61.

¹⁵ Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1991, pp. 24-25.

¹⁶ Kopenawa, Davi & Albert, Bruce, *La chute du ciel*, Paris : Plon, 2010.

des Yanomami — peuple qui habite le nord du Brésil et une partie du Venezuela —, Kopenawa a publié avec l'anthropologue français Bruce Albert il y a déjà six ans, un ouvrage considéré comme un des plus importants livres d'anthropologie du siècle qui s'ouvre. Et pourquoi? Pas seulement par le récit de son monde, par sa déclaration de guerre, mais aussi par l'image de nous qu'il nous renvoie :

Peut-être comprendront-ils [les Blancs] que c'est leur propre esprit qui est embrouillé et assombri car ils n'écoutent dans la ville que les bruits de leurs avions, de leurs voitures, de leurs radios, de leurs télévisions et de leurs machines. Ainsi leur pensée est-elle le plus souvent obstruée et pleine de fumée. Ils dorment sans rêves, comme des haches abandonnées sur le sol d'une maison. [...].

*Omama*¹⁷ ne nous a pas donné le livre où sont tracées les paroles de *Teosi* comme ceux des Blancs. Il a fixé ses paroles à l'intérieur de notre corps. Mais, pour que les Blancs puissent les entendre, il faut qu'elles soient dessinées comme les leurs, car, sans cela, leur pensée reste vide¹⁸.

Notre pensée troublée n'est pas seulement la cible des paroles de Kopenawa, mais est aussi bien le sol théorique de tous les actes et les pratiques qui aujourd'hui, comme en Amazonie, dévorent cet espace extra-moderne. Devant l'homogénéité et l'épuisement laissés par cette invasion frontalière — et qui se reproduisent, soit en Amérique Latine, soit ailleurs — à cause des Blancs, on a peu à défendre de leurs causes et convictions. Jean-Christophe Goddard, en parlant justement de *La chute du ciel*, nous rappelle la face la plus nuisible de l'*aporie* dans laquelle la pensée moderne s'est elle-même coincé:

Aucune « autre métaphysique », aucune rupture épistémique, inventée à l'intérieur de cet ordre monotopique — c'est-à-dire dessinées sur des peaux de papier pour faire baisser les yeux aux hommes — ne parviendra à rien d'autre qu'à raviver la même *fons et origo*¹⁹ ».

La métaphysique occidentale est le *fons et origo*, c'est-à-dire, la *source* et l'*origine* de tous les colonialismes, et cela n'est qu'un des symptômes de la crise par laquelle passe la pensée d'aujourd'hui. De l'intérieur de cette tradition moderne, dans

17 « C'est pourquoi nous voulons sauvegarder la terre où nous vivons. *Omama* l'a créée et nous l'a donnée pour que nous y vivions. Pourtant, les Blancs s'ingénient à la dévaster et, si nous ne la défendons pas, nous mourrons avec elle. » (*Ibid.*, p. 57).

18 *Ibid.*, p. 60.

19 Goddard, Jean-Christophe, *Notes sur La chute du ciel par un lecteur blanc*, p. 2.

laquelle nous nous sommes enfermés pendant des siècles, toute pensée ne ferait que reproduire et nourrir les pratiques destructrices et asymétriques qui se sont suivies tout au long de l'histoire et qui ont abouti, au delà des frontières de l'« occident », au colonialisme contre lequel s'impose Kopenawa. Mais comment, donc, mettre fin à cette machine déchirante que notre métaphysique apporte aux autres mondes, comme celui des Yanomami ? N'est-il pas le cas de la changer depuis son intérieur même ?

Or, la philosophie, comme le voulaient Deleuze et Guattari, est l'art de *former*, *d'inventer*, de *fabriquer* les concepts. Mais qu'est-ce qui arrivera à cet art si on ajoute à sa dynamique le geste de *tordre* les concepts ? Arriverons nous à une autre forme — ou pour penser au chaos : une autre coupure —, ainsi transformée, de ce concept⁷ ? Et si nous faisons, en philosophie, des alliances — même équivoques — avec ce que nous dit Kopenawa ou même avec des récits qui nous viennent toujours de l'autre côté des frontières ? Ce chemin n'apparaît-il pas comme un chemin à suivre, voire un programme à construire pour la philosophie ?

Références Bibliographiques

- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1991), *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris : Les Éditions de Minuit.
- Goddard, Jean-Christophe (2015), « *Notes sur La chute du ciel par un lecteur blanc* », https://www.academia.edu/18065890/Notes_dun_lecteur_blanc_sur_La_chute_du_ciel_de_Davi_Kopenawa_et_Bruce_Albert. Consulté le 7 février, 2016.
- Kopenawa, Davi & Albert, Bruce (2010), *La chute du ciel*, Paris : Plon.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2009), *Métaphysiques cannibales*, Paris : PUF.
- Wagner, Roy (1981 [1975]), *The Invention of Culture*, Chicago : The University of Chicago Press.