



UNIVERSITE TOULOUSE JEAN JAURES

UFR DE LETTRES, PHILOSOPHIE, MUSIQUE

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

CARTOGRAPHIES COSMOPHAGES

Essai pour de nouvelles alliances de mondes

Mémoire présenté par Raphaël LHOMME

Sous la direction de M. Jean-Christophe GODDARD

2016-2017

Pour Anais et Camille.

Introduction : Échapper à l'asphyxie cosmologique

Peut-être cette recherche n'est-elle pas tout à fait innocente (aucune ne l'est probablement). Aussi répond-elle moins à une sollicitation qu'à une supplique. C'est une question, une rythmique ; une ritournelle lancinante. Il y a eu un impact tel, qu'irréparable, ramené constamment au devant de la scène. Parce que l'impact est sur la scène, il est la scène. La réalité n'est plus ce qu'elle semblait être, le théâtre des mouvements de ce monde ; la foule est abattue, la structure renvoie des ombres monstrueuses - les hommes aussi. On se rend compte qu'une multitude d'autres scènes se cachent derrière celle-ci, avec d'autres tableaux, d'autres décors, d'autres couleurs. Si recherche il doit y avoir, c'est comme refus de cette réalité univoque, horizon désespérément plat ; c'est comme un appel à la fuite ; comme réponse à ce qui a justement été constamment retenu, faute d'un lieu de repli, le "où" étouffant à l'avance toute possibilité de parole. Contre cette instance topologique castratrice, et dans le but de trouver une autre réalité « tel que l'avocat doit le reconstruire (...) mais sur une autre scène (...) »¹, dans la recherche d'un « dehors » du cadre du monde occidental, asphyxiant, pour un ailleurs encore inconnu, la présente recherche se voudra cartographique.

Que veut dire en ce sens reconstruire la scène ? Comment changer la réalité, si cela seulement se conçoit ? Loin de persévérer dans la philosophie occidentale classique et de reprendre le réel sous le mode de la transcendance, il s'agit plutôt de changer d'axiomes, de laisser parler une certaine pratique de l'immanence. Cela ne consisterait alors pas à s'élever, en appeler aux figures du transcendantal pour surcoder le réel de signifiants émancipateurs, ce qui reviendrait à nous raccorder à cette ancienne et persistante tradition qui consisterait à en appeler au ciel pour nous délivrer de la terre, et retrouver au fond de soi la perspective d'un monde vivable lorsque nous sommes entourés de contrées stériles. Là n'est pas notre quête. Au contraire s'agira-t-il de creuser. Au contraire, questionner la stérilité de la terre, découvrir ses stigmates ; et faire acte de transfert, par la pelle et la pioche, de cette interrogation lancinante, s'user la paume des mains, en travaillant le monde des humains. Cette terre que nous souhaitons travailler, ce "réel" qu'il nous faut destituer comme tel, le ramener à sa singularité originare, et avec lui la contingence d'un donné "réalité" aveuglant ; en faire *une* terre, parmi une infinité – en venir au multiple. Ainsi en est-il de ce projet : ramener le réel

¹ G. Deleuze, *Le Plis*, Paris, éditions de minuit, 1988, p.92-93

occidental à “une réalité parmi d’autre” et pour ce faire, en créer une nouvelle. L’enjeu est capital. Car il ne s’agit pas de détruire pour détruire, auquel cas l’effondrement de la réalité se suffisait. Il faut “reconstruire la scène”. De cette injonction, la perspective de cet essai devient autre : il s’agit d’examiner les autres types de “réalités” qui existent, les amener à nous, et par suite de cette rencontre, refonder un monde humain qui soit capable de “faire tenir les êtres ensemble”. Il ne s’agit jamais que de ça, le réel, “faire tenir les êtres ensemble”. Dans cette disposition, c’est tout naturellement que notre travail se voudra cartographique, puisqu’il nous fait examiner des terres, les lier. Mais bien plus que cela, il nous faudra soumettre cette cartographie conceptuelle, traçant les territorialités distinctes, à une *marge écologique*, incluant avec les autres scènes les *autres ouvriers* de ces décors ; comprendre comment ils les ont façonnés, fabriqués, et comment ils vivent avec. Car de ceux-ci qui vivent dans un monde différent du nôtre, bien que sur une Terre que nous partageons, il nous faut accepter et comprendre les pratiques, en retirer une communication, faire avec eux le labour de la prochaine réalité. Avant que notre scène n’envahisse l’espace, avant que la réalité machinique occidentale ne détruise toute autre forme de réalité singulièrement différente d’elle, il nous faut créer un terrain neutre, au risque, cette fois-ci, de n’avoir vraiment plus que cette seule réalité possible.

Ainsi, notre hypothèse de travail tient en ces termes : *la cartographie est l’opérateur conceptuel le plus à même de repenser l’organisation et la distribution des régimes de savoir qui ont pour objet les cosmologies indigènes, entre eux et avec ces mêmes cosmologies, en vue de justifier une stratégie éthique qui répondrait aux impératifs sociaux et écologiques de notre époque*. Et dès cet instant il nous faut amorcer un travail pour pouvoir répondre de notre ambition : pouvons-nous nous servir de la cartographie pour penser un plan articulant les idéologies occidentales capitalistes et celle des peuples indigènes américains, et dans quelle mesure ?

Par l’entremise de cette question se révèle le parcours que nous souhaitons emprunter, les étapes par lesquelles il nous faudra tracer notre cheminement intellectuel. Plus spécifiquement, nous pouvons dire que ce travail mêle en son sein, par l’intermédiaire de la cartographie, deux enjeux : le premier consiste en la création d’un espace spécifique, qui pourrait nourrir les processus humains via un champ de communication ayant pour tâche de mettre en commun les spécificités radicales des peuples, en les coordonnant et en pensant les articulations entre ces hétérogènes. Le second quant à lui est une analyse historico-politique

permettant le premier, c'est à dire la description et l'analyse des processus spécifiques de production d'espaces, de zones, de lieux *signifiants*, selon les hétérogénéités et les peuples, selon une conjoncture, un contexte géopolitique, historico-économique, et généalogique.

Et pour ce faire, il nous faut solliciter l'ensemble conceptuel produit dans la philosophie française récente, mais aussi dans l'anthropologie contemporaine, notamment à partir du tournant ontologique, pour créer une terre commune avec les conceptions indigènes. Non pas traduction (il ne s'agit pas de faire passer un ensemble sémiologique *A* en un ensemble sémiologique *B*), mais nouvelle terre, langage commun et multiple à la fois, endroit de transversalité. Or pour procéder, encore faut-il témoigner d'un certain bagage. En ce qui nous concerne, la présence d'une organisation globale du monde n'est plus à démontrer : elle est même nécessaire à la production de ce mémoire. Prenant ainsi avec nous l'idée d'un rangement arbitraire du monde dans le corps du langage et dans nombre de dispositifs de pouvoir, structurant nos êtres, notre pensée, nos actions, suivant les besoins historiques et conjoncturels des sociétés, la "réalité" telle que nous la concevons naïvement se réduit à une production abstraite. Cette réalité en est d'autant plus un objet contextuel, conjoncturel, qui appartient à un monde invisible de la même façon qu'elle nous appartient en propre. Nous pensons avec, nous pensons dans, faisant de cette dernière un objet du monde soumis comme le reste à l'érosion historique mais aussi la renaissance. Elle devient pensable, elle devient modifiable, car elle est relationnelle.

Mais il importe dès lors de spécifier le cadre de notre étude. Car l'enjeu n'est pas de produire un nouvel ordre du monde, une nouvelle réalité, de ressortir avec un tracé. Il consiste plutôt à penser les modalités de sa création, une épistémologie spécifique pour une carte de coexistence entre les mondes et les peuples sur le plan des savoirs ; mais il s'agit aussi de s'inspirer de la pensée indigène pour permettre d'ouvrir une sortie, une voie de déterritorialisation de la pensée occidentale vers son dehors. Et en ce sens, cette étude assume entièrement son origine européenne, et ne cherche pas à se faire passer pour ce qu'elle n'est pas, c'est-à-dire un relai neutre (pour peu que cela soit possible) d'une parole d'un autre monde. Mais c'est une pensée frustrée, une pensée qui voit que le processus de destruction dans laquelle l'Europe est empêtrée amènera nécessairement sa propre destruction. Ainsi, en tant que notre parole est située, nous ne prendrons pas pour objet les paroles indigènes, mais les productions occidentales qui résultent de ces discours. En somme, si l'enjeu de ce mémoire est bien d'appréhender les mondes indigènes au contact des mondes européens,

l'attention est plus spécifiquement portée vers la pensée d'un devenir de ce contact, soumis à l'impératif décolonial.

Nous ajoutons que ce travail n'a pas pour objet un examen critique des théories déployées lors de notre parcours, une estimation savante des coefficients de véracité des paroles des chercheurs, ce qui ne revient jamais qu'à revaloriser le « vrai » comme fond de tout discours (sous sa modalité européenne). Nous parlerons peut-être plus de bricolage : comment faire avec ce que nous avons, comment penser dans la conjoncture la venue d'une nouvelle carte de coexistence ? Cela implique un certain nombre de passages obligés : la compréhension de notre conjoncture historique, de sa construction et de celle à venir ; la recherche de discours susceptibles de prétendre à la création d'une carte de coexistence en dehors des processus de domination en cours ; l'analyse des endroits de coexistence réels de peuples, et des nouveaux types de rapports au sein de ceux-ci, qui peuvent peut-être nous amener à un changement de paradigme.

Fort de cette distinction, nous prenons le parti, à la suite de Deleuze, de convoquer les sciences humaines dans notre entreprise – dont celle qui est en essor conceptuel ces dernières années, l'anthropologie – dans le but de nous insérer dans ce dehors de la pensée que représente le monde indigène² : aussi, des philosophes de la modernité, tel Deleuze et Guattari ou encore Foucault, nous accompagneront. Malgré la dimension tout à fait a-territorialisée qu'une philosophie comme celle de Deleuze et Guattari peut représenter de prime abord, tant elle semble être distincte de la modernité qui l'accompagnait, il nous importe néanmoins de les recontextualiser originellement. Car, inconsciemment ou non, ces philosophies restent pétries d'historicité, et ne pourraient en aucun cas se faire passer pour une pensée d'une terre déterminée tel que l'Amazonie. Elles ne le cherchent d'ailleurs pas. Mais nous précisons ainsi que, dans l'optique de cette rencontre, nous formerons un pôle appartenant à cette réalité occidentale et susceptible de communiquer conceptuellement avec les Indigènes.

Aussi, concernant l'approche géographique de notre étude, nous prenons comme objet l'Amérique dans son ensemble, tant l'essor conceptuel de ces dernières années y fut important. Et dans cette optique, il nous importe de ne pas circonscrire ce travail à un espace

² Dans une conférence nommée l'écologie des autres, Patrice Maniglier, accompagné d'Eduardo Viveiros de Castro, désigne le monde indigène comme « la flèche vers le surhumain », l'endroit où la modernité est appelée à se dépasser. Voir à ce sujet E. Viveiros de Castro, P. Maniglier, *L'écologie des autres*, conférence à l'Odéon du 29 mars 2016, consultable ici : [http://www.theatre-odeon.eu/sites/default/files/Dialogues-contemporain_ecologie-des-autres.mp3]

particulier, Amérique centrale, du sud ou du Nord : nous passerons par l'ensemble de ces territoires. Il ne faut pas pour autant en déduire que nous supposons une homogénéité des pratiques américaines, faisant peu de cas des peuples qui les portent. Mais nous privilégions les analyses anthropologiques que ces peuples nous dictent ; ces mêmes analyses qui elles, semblent se rejoindre sur bien des points, dessinant un tracé.

Spatialisation de la pensée, notre *procédure* se fera *procession*, visitant lieu par lieu les champs et les espaces nécessaires à notre entreprise conceptuelle. S'il nous faut être géomètre pour entrer dans le monde philosophique, c'est non sans cynisme que nous nous apercevons qu'il faut l'être d'autant plus pour en sortir, quitter l'enfermement occidental de la pensée pour voyager sur d'autres terres, d'autres lieux de la pensée. À la porte de l'académie Athénienne donc, nous débiterons cet essai en adoptant la tâche de décrypter l'histoire de la situation actuelle. Car il nous faut comprendre comment les régimes de savoirs ont servi, dans les processus historiques, à coloniser les peuples. Et s'il aurait été présomptueux de penser ce mémoire comme la solution absolue au problème colonialiste et au ralliement des peuples sous une seule bannière, nous avons souhaité du moins faire notre possible pour ne pas reproduire d'une quelconque façon les processus asservissants qui prirent place dans l'ensemble de notre Histoire, et continuent imperceptiblement à habiter notre pensée européenne. En ce sens, attacher de l'importance à une analyse circonstancielle et historique des modalités de la rencontre entre l'Europe et les peuples indigènes, les moyens de domination qui ont été déployés à cette occasion, notamment dans la production de leur identité collective – comme peuple – nous permettra d'une part de comprendre les processus d'asservissement des savoirs à une entité régionale, l'Europe, et d'autre part de construire notre cartographie à partir de ces données sans les reproduire.

Notre seconde étape consistera à rechercher les outils, les moyens et les dispositifs nécessaires à la construction d'une carte suffisante pour s'aventurer au-delà de l'espace occidentalement connu. Quelle codage employer pour cette carte, quelle légitimité d'un tel codage, comment penser les bordures, les limites, mais aussi les terres vierges, occupées ou inconnues : c'est d'une problématique purement épistémologique que nous partons, cette connaissance des modes de connaissance, cette appréhension du "comment savoir ?" originaire, devenu ici "comment procéder ?", qui nous permettra par la suite de faire route vers les terres indigènes. L'enjeu est d'autant plus important que la première instance qu'il nous faudra poser est cruciale : la perspective d'une carte nouvelle implique de décrire un

monde organisé, harmonisé, en somme un cosmos. Or ce cosmos est-il envisageable en tant que dénominateur commun d'un type de discours jusqu'ici conditionné et déterminé ? Ou au contraire l'ambition est-elle de découvrir un codage plus à même de dire la terre, se référant ainsi à une réalité "mieux" codée qui se rapprocherait de l'ancien discours d'une réalité véritable à découvrir ? Dans tous les cas, penser ce milieu originel neutre amènera, si ce n'est l'homogénéité, du moins la rencontre des mondes et des agencements locaux – terrain de transversalité par excellence permettant le tracé, les contours, les vides et les pleins.

Enfin, après avoir donné des éléments d'élucidation de cet ensemble, nous nous rendrons sur un troisième lieu, politique celui-ci, qui questionnera les conditions nécessaires à la rencontre de telles altérités à partir des coordonnées actuelles. Si nous savons d'avance qu'il n'y a pas de fusion possible, voire même qu'elle ne serait pas désirable, nous postulons néanmoins la possibilité de création d'un troisième terme, "Tiers-terre", qui serait la somme de cette rencontre, de cet évènement. Mais cela ne pourra se faire sans prendre avec nous la question de la conjoncture. Car si nous savons que le monde Indigène dépérit, étouffe via le développement de la société occidentale, celui-ci est de son côté en état de guerre constante, actuellement et virtuellement. Via le développement de l'analyse conjoncturelle, nous serons amenés à penser les conditions de possibilité du développement de ce troisième terme en prenant pour objet l'état actuel de la rencontre entre les cosmologies spécifiques, en se liant par là-même aux acquis provenant des analyses précédentes. Dans notre tentative de création de plan dédié à cette rencontre, l'angle d'analyse politique nous permet de poser cette simple question : comment s'est faite la rencontre, et que pouvons-nous en retirer ?

Il est vrai qu'une telle segmentation des domaines peut sembler artificielle. Ne nous y trompons pas : il ne sera pas possible en pratique de s'en tenir à cette disposition typologique, si propre soit-elle, sans y faire quelques entorses. Si effectivement notre étude ne pourra être totalement segmenté, imperméable dans sa disposition, c'est que cet ensemble se structure déjà dans une constante communication d'hétérogènes. Les conceptions historiques, les connaissances scientifiques et mythiques ainsi que les savoirs et pratiques de pouvoir se supposant les uns les autres, nous ne pourrons au cours de cette analyse que nous en tenir à des circonvolutions successives, un pas remettant constamment en doute les précédents ; ce qui arrive nécessairement lorsque l'on se donne pour tâche de tracer des sentiers, d'éclaircir des chemins, de produire des cartes nouvelles.

Mais au fond, s'il s'agit bien de visiter des montagnes et des rivières, des marais et des forêts, des esprits et des terres d'immanence, en somme des terres aux rationalités inouïes car radicalement autres, encore reste-t-il à témoigner de cette pratique qui peut-être incarne le réel enjeu de ce mémoire. S'il n'y a pas d'entreprise cartographique qui ne statue pas d'un état de fait, nous irons plus loin en disant que c'est la carte qui crée l'état en question : relier des terres ontologiques, joindre des segments, ce n'est pas découvrir, c'est bien créer une tiers-Terre, ou au moins un tiers-plan. Néanmoins la force d'une telle affirmation se joint nécessairement à autre, de sollicitation cette fois-ci, une injonction qui nous somme d'effectuer une démarche profondément éthique. Car il y a un risque de pastiche d'un état de fait, d'un encensement du colonialisme, d'une perpétuation d'un rapport de force illégitime, qu'il nous faut résoudre avant tout.

Car force est de constater que nous ne pouvons pas occulter cet aspect, ce premier rapport fondateur, tant les enjeux de ce mémoire en sont tributaires malgré eux. Car comme disait Deleuze dans son livre sur Foucault : « *Il y a une histoire des agencements (...)* »³, et penser un plan du “vivre avec” ou “penser avec” l'altérité indigène demande nécessairement de prendre en compte les modalités historiques de cette rencontre. Nous pensons à partir de quelque part, nous portons avec nous l'histoire de ce contact ; la question n'est plus alors “Comment créer le lien ?” mais plutôt “Comment modifier, comment porter sur un champ de transversalité singulier le rapport à l'altérité qui, d'un rapport de pouvoir et d'oppression, le transforme en un monde en commun ?”. Certes, à première vue, l'ambition de créer un “Atlas”, de figer des états de faits impose de faire entrer de force des singularités qui ne pourraient s'y retrouver que par violence, mutilées, exactement comme les entreprises coloniales en produisirent et le peuvent encore – prolongation d'un pouvoir d'État dans le champ des savoirs via le processus d'homogénéisation des singularités qui lui résistent, les minorités révolutionnaires. La dangereuse voie de ce travail nécessitera donc avant tout de comprendre comment les faire interagir malgré ces deux éléments contradictoires : d'une part lutter tant que nous le pouvons pour maintenir ces singularités, de l'autre apposer sur cet ensemble un mode d'analyse les englobant nécessairement, fabriquant de l'homogène en les ramenant sur un même plan. Mais prémunissons-nous avant tout sur un point, car le fait de la lutte est en elle-même significative. Elle représente la dimension sous-jacente de ce mémoire, et en même temps son fil rouge, sa raison d'être. Contre toute tentative d'oppression et contre toute violence symbolique, la dimension éthique de cet essai en sera sa dimension la plus

³ G. Deleuze, *Foucault*, Paris, les éditions de minuit, réed. 2004, p.49

forte. Car si on ne cartographie pas gratuitement, autant le faire en endossant une cause. Enjeu le plus éminent, l'Éthique, c'est à dire l'ensemble de pratiques et de conceptions du monde à valeur morale qui ressortiront de ce mémoire, intrinsèquement ou extrinsèquement, fera l'objet de notre plus grande vigilance. Dans tous les cas, le premier enjeu sera donc de résoudre ce problème d'analyse de singularités, pour permettre ainsi une "écologie de l'autre", prise ici en son sens restreint, c'est à dire créer un plan harmonieux entre humains mais aussi avec les non-humains, permettant la cohabitation de cet ensemble. En d'autres termes, penser un "cosmos" des altérités, qu'elles soient relatives (humains) ou radicale (non-humains).

Comment justifier les positionnements épistémologiques nécessaires à la production d'une carte ? Quel monde l'anthropologie et la philosophie peuvent-elles créer au contact des mondes indigènes, qui articulerait les hétérogènes en un tout cohérent, et sous quelles conditions ? Comment éviter un néo-colonialisme dans cette perspective ? Si un monde viable se constitue, soit une « tiers-terre », comment faire fonctionner politiquement ou intensivement ce type de monde ? C'est face à tant de questions qu'il nous faut, enfin, entamer le chemin.

Penser de quelque part : le savoir comme pouvoir

« Ce qui importe, c'est qu'avec le monde on fasse des pays et des langues, avec le chaos du sens, avec les prés des champs de batailles, avec nos actes des légendes et cette forme sophistiquée de la légende qu'est l'Histoire, avec les noms communs du nom propre. Que les choses de l'été, l'amour, la foi et l'ardeur, gèlent pour finir dans l'hiver impeccable des livres.... »⁴

Une exploration des terres de l'esprit comme prérequis à l'exploration de l'esprit des terres.

Le cheminement que nous avons à entreprendre est constitué de frontières : certaines propres au champ problématique de cette étude, d'autres constitutives de l'état de la recherche. On pourrait dire que l'ensemble même de la recherche est une histoire de frontières, de délimitation d'espaces de la pensée, et de confrontation de lieux conceptuels. Évidemment, cette remarque n'est pas innocente. Elle vient accuser l'*a priori* constitutif de toute étude : ce de quoi le chercheur part, ce qui en fin de compte orientera ses raisonnements, ses prises de décision, les impératifs et les négociables qui jonchent le sous-sol de sa pensée ; en somme la terre conceptuelle à partir de laquelle le chercheur dit, ou a à dire quelque chose. Questionner les frontières revient ainsi à définir la dimension silencieuse des systèmes de pensée, leur intégration dans un monde où nous sommes déjà, où nous participons d'un champ d'expérience.

Saisir ainsi dans un même mouvement la pensée et « sa » terre par le truchement de la figure du chercheur revient à considérer que la pensée, loin d'appartenir à d'autres dimensions imaginaires, est située dans notre monde. Il faut dès lors distinguer deux éléments, qu'implique cet énoncé. Le premier consiste à rejeter l'idée qu'il puisse y avoir une pensée détachée de tout ancrage dans le réel, la possibilité d'un solipsisme radical ; toute pensée a des coordonnées physiques, est dépendante d'une conjoncture : elle est donc structurée par le social, le politique, l'histoire et l'inconscient. Il n'y a pas de pensée autonome, détachée du

⁴ P. Michon, *Mythologies d'Hiver*, Paris, éditions Verdier, 1997, 4^{ème} de couverture

collectif⁵. Le second, qui en est le corollaire, va définir la façon dont un état de fait, c'est-à-dire une configuration sociale et historique, ou un objet d'étude, délimitant les orientations et possibilités des régimes de savoir, « transforment précisément les questions que nous pouvons nous poser philosophiquement à leur sujet⁶ ». N'est pensable que ce qui est offert à la vue de l'esprit, et précisément l'état de la recherche propose, sous la forme d'évolutions successives et hétérogènes, une multitude de lentilles modifiant les angles d'approches, les éléments d'analyses.

Ce fondement profondément constructiviste pose ainsi comme prédicat une certaine définition de ce que peut être le savoir : un objet réel, en tant qu'il appartient à une réalité donnée, qui est structurée par une époque, une société, et qui possède sa propre histoire. Or, à regarder l'état actuel de la recherche, et notamment les théoriciens qui prennent pour objet les mouvements historiques des sciences humaines, il semblerait que la fin du siècle dernier ait vu advenir une sorte de révolution épistémique. De fait, ce qui a lieu aujourd'hui sous le nom de "postmodernité" semble être précisément un changement de paradigme général dans l'approche théorique. Si l'Histoire était le concept prévalant de l'époque moderne, atteignant son paroxysme avec la philosophie de Hegel et son concept d'Histoire Universelle, la seconde partie du XXème siècle et à sa suite le XXIème siècle lui ont substitué l'Espace – non pas remplacement, mais retournement du rapport de domination et de dépendance. Ainsi en est-il des philosophes tel que Foucault (qui pense les lieux et espaces de pouvoir), ou encore Deleuze et Guattari :

(...) Deleuze et Guattari rompent radicalement avec l'historicisme du XIXème siècle qui a produit une théodicée, une chronosphie téléologique dominante pendant une bonne partie du XXème siècle. Ils substituent à l'hégélianisation du temps une approche spatialisante des forces multiples qui s'y manifestent.⁷

⁵ « Il n'y a pas de signifiante indépendante de significations dominantes, pas de subjectivation indépendante d'un ordre établi d'assujettissement. » G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux*, Les éditions de Minuit, Paris, 1980, p.101

⁶ P. Maniglier, *Eclairer la guerre. À propos de Frédéric Gros et Louis Gautier*, 2006, p. 1-2, disponible ici : [\[https://www.academia.edu/31747843/_Eclairer_la_guerre._A_propos_de_Fr%C3%A9d%C3%A9ric_Gros_et_Louis_Gautier_Esprit_ao%C3%BBt-septembre_2006_pp._230-242_ISSN_0184-7791_\]](https://www.academia.edu/31747843/_Eclairer_la_guerre._A_propos_de_Fr%C3%A9d%C3%A9ric_Gros_et_Louis_Gautier_Esprit_ao%C3%BBt-septembre_2006_pp._230-242_ISSN_0184-7791_) [consulté le 18/07/17]

⁷ F. Dosse, *Gilles Deleuze, Felix Guattari. Biographies croisées*, Paris, éditions La découverte/poche, réed. 2009, p.297. À noter que ce mouvement n'est pas unilatéral, et que certaines résistances existent toujours. Par exemple : « "Les travaux sur la littérature ont longtemps privilégiés, il est vrai, la question du temps au détriment d'une interrogation sur l'espace (...). Même si l'on s'intéresse désormais à l'espace dans le roman, d'aucuns demeurent fidèles aux enseignements de la philosophie kantienne, pour accorder préséance au temps sur l'espace comme condition *a priori* de la sensibilité." In M. Brosseau, *Des romans-géographes*, Paris, L'Harmattan, 1996, p.79-42

Dans ce contexte, nous ne pouvons renier que l'hypothèse de notre travail est tributaire de ce mouvement : la cartographie, comme élément d'agencement spatial spécifique, même porté sur les régimes de savoir, prend contact avec ses objets pour les disposer selon des agencements déterminés, stratégiques. Mais qu'apporte cet objet particulier ? Pourquoi prendre la cartographie pour rendre compte des agencements des régimes de savoir ? C'est que le concept d'espace n'est pas neutre, il possède en son sein un champ lexical particulier, qui témoigne d'une histoire de cet espace. Ordre, agencement, disposition ou dispositif : autant de termes qui sur le plan théorique renvoient à la valeur organisationnelle de l'espace, qui constitue alors un "milieu" dont l'humain, dans son champ langagier, se rend comme seigneur et maître. Et il n'est pas innocent que cette valeur dominante soit repérée par ses théoriciens, comme Bertrand Westphal, qui dira à son propos que : « L'espace est devenu une sorte d'entre-deux commandé par une logique et une culture des frontières »⁸. Frontière, terme du champ lexical politique, peut-être même martial. Le codage de l'espace, pris sous son angle stratégique, se doit donc de l'être en totalité : la cartographie semble ainsi être un outil viable pour mener notre analyse.

Cependant, à regarder l'ambition que se donne ce travail, c'est-à-dire de proposer une organisation des savoirs susceptibles de maintenir les différences cosmologiques tout en les réunissant sur un même plan global, cet angle d'analyse dérange par son européocentrisme. Si nous avons précisé plus haut que la postmodernité désignait un changement de paradigme général, pouvons nous réellement en être si sûr en ce qui concerne le monde indigène ?

D'autre part, une question se pose conjointement à cette remarque, car il n'échappe pas au regard le paradoxe que ce type d'étude propose : analyser l'organisation des régimes de savoir tout en participant de ceux-ci. Car de la même façon que la figure du chercheur ne peut embrasser la totalité d'un problème, ce que nous avons posé précédemment comme la configuration de la pensée face à une conjoncture, un contexte, et en somme la formulation passive d'une impossibilité inhérente à la profession, nous pouvons d'autre part prendre en compte la forme active de cette sentence, postuler que le chercheur a un rapport intime avec sa méthodologie, rapport problématique car non réfléchi. C'est ce que Maniglier, philosophe à la Sorbonne, nomme la subjectivation, c'est-à-dire :

⁸ B. Westphal, *La Géocritique, Réel, Fiction, Espace*, Paris, Les éditions de minuit, 2007, p.46

(...) l'expérience de familiarité non problématique que nous avons avec ce que nous faisons
(...) autrement dit le fait que le problème précisément ne se pose pas et que le sujet d'une expérience sait être dans un rapport d'adhésion immédiate au contenu, disons, de cette expérience. Subjectiver une expérience, c'est l'éprouver sous le mode de ce que l'on pourrait appeler l'évidence pratique.⁹

C'est donc, concernant la posture du chercheur, deux versants d'une même pièce, tous deux permettant dans un même mouvement de questionner les vides dans une recherche à l'ambition d'exhaustivité, sous l'angle conjoncturel et sous l'angle individuel. Conjoncture et méthodologie, européocentrisme : de ces deux angles d'approches ressort notre posture, qu'il nous faudra questionner.

En somme, l'analyse qui suit se donne pour tâche de déceler les sous-entendus qu'impliquent l'énonciation d'un tel projet : en prenant pour objet le moment de constitution même de l'objet d'étude, dans une forme de méta-critique, il s'agira de réévaluer les prérequis de la pensée en considérant notre projet de recherche comme lui-même participant à ces régimes de savoirs. L'enjeu est de considérer, sous l'angle épistémologique, les conditions de possibilités d'une recherche située occidentalement et visant à lier les mondes indigènes et occidentaux en évitant l'impasse du néo-colonialisme – ce qui implique de comprendre la ou les modalités des contacts coloniaux, les coordonnées spécifiques d'un rapport au lourd passé historique, dans le but de nous en défaire. Ainsi allons-nous aborder l'étude qui suit selon deux lignes distinctes : d'une part nous prendrons l'objet conceptuel qu'est la carte dans son histoire et ses possibilités propres, c'est-à-dire un tracé historique de ses utilisations au contact des mondes et cosmologies indigènes américains, pour d'autre part y adjoindre continuellement la construction en négatif d'une Europe façonnée elle aussi à l'aune du colonialisme, situant dès lors notre recherche en regard du tribut que nous portons de ce passé et nous soumettant à l'injonction d'un appareil critique susceptible de défaire la configuration coloniale dont nous sommes les porteurs passifs. Dès lors, comment l'opérateur cartographique a-t-il procédé dans l'histoire coloniale européo-américaine pour produire les configurations actuelles des savoirs ?

⁹ P. Maniglier, *Anthropologie et Ontologie : une évaluation critique*, conférence à l'ENS Paris de juin 2014, disponible ici : [<http://savoirs.ens.fr/expose.php?id=1856>][consulté le 18/07/17]

Des dangers de l'usage de la cartographie

Il me paraît illusoire de vouloir restituer aussi précisément la vision des 'vaincus' que celle des 'vainqueurs'. Croire en la possibilité d'un tel décentrement serait se méprendre sur la diversité des pratiques de soin américaines et je trouve assez ironique, une fois de plus, ce soit en Europe que se formule le projet universaliste d'écrire une 'histoire à parts égales'. Curieuse ambition, du reste, que de vouloir dé-situer son regard, en le distribuant de part et d'autre d'une frontière dont la simple existence relève d'un parti pris.¹⁰

Il est des luttes complexes où l'existence même d'un champ d'étude participe du problème étudié. Ainsi en est-il du notre, puisque nous nous inscrivons dans une perspective de ralliement des altérités qui, dès l'énonciation, se comprend comme un paradoxe, une aporie. Et, effectivement, ce qui résiste se situe, comme toujours semble-t-il, dans la formulation du problème. À la possibilité d'une production intellectuelle européenne tenant pour fondamental la perspective de s'échapper des coordonnées historiques d'une domination européenne hégémonique répond en écho la fatalité d'un éternel retour, la totalisation européenne de la pensée des altérités de la Terre - ces mêmes européens tenant encore une fois dans leurs mains l'avenir des peuples. C'est qu'on ne sort pas si facilement d'une méthodologie donnée, et ce qui pose problème dans le statut européen, c'est que cela inclut un inconscient collectif, une cosmologie spécifique à partir de laquelle tout est étudié de la même façon, à la même échelle¹¹.

Mais quant à savoir si nous sommes condamnés à nous maintenir dans une telle perspective, comme semble le suggérer Samir Boumediene, chercheur au CNRS, dans la citation précédente, il y a de quoi se questionner. Il relève d'ailleurs ce qui semble absolument contradictoire dans la perspective : la répartition conçue à partir de « frontières », notions proposées et situées par les européens. Car il ne s'agit pas seulement de nous montrer le caractère hégémonique d'un passé colonial qui se maintient dans les perspectives de la recherche, accusant de fait l'ensemble de ces recherches allant dans ce sens comme participant en creux à maintenir la domination – le caractère "ironique" désignant alors le fait que la recherche fasse l'inverse de ce qu'elle souhaite. Samir Boumediene sous-tend de

¹⁰ S. Boumediene, *La colonisation du savoir. Une histoire des plantes médicinales du "Nouveau Monde" (1492-1750)*, Paris, Les éditions Des Mondes à Faire, 2016, p.30

¹¹ C'est d'ailleurs de la découverte de notre propre grille d'analyse européenne que vient au fur et à mesure les plus grandes avancées dans l'anthropologie. Voir notamment P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, éditions Gallimard, 2005.

plus, par l'usage du champ lexical de la cartographie, l'existence d'une organisation globale d'origine européenne - un "parti-pris" dont les chercheurs seraient encore tributaires de nos jours. Mais si effectivement la possibilité de la recherche est soumise à une conjoncture et à un contexte donné, de sorte que nous ne nous posions que les questions qui nous sont visibles dans la quadrature de notre temps, alors le fait que la recherche soit soumise à une politique des frontières et de la répartition désigne en négatif l'objet de savoir susceptible de répondre à cet aporie. Dès lors, il nous est permis de changer l'énonciation du problème, de détourner notre regard pour repenser, dans sa perspective épistémique, l'enferment des milieux de savoirs européens, leur aliénation à une organisation inconsciente d'origine européenne. Ainsi penser l'ordre passe par penser le plan de répartition, et demande de reprendre notre question : est-il possible de postuler un nouveau type d'organisation global qui s'échappe de ses coordonnées historiques par l'intermédiaire de la cartographie, via son flanc conceptuel ?

La problématique se dédouble alors, et réside sous deux perspectives distinctes. Avant tout, faire intervenir le concept de cartographie, dans la prétention que nous lui donnons à penser l'agencement, au sens propre, c'est-à-dire l'articulation des régimes de savoir entre eux, ne peut échapper à l'étude de ses influences conceptuelles, sous peine de devenir l'objet vide qui ordonne, le non-questionné à l'origine de tout le questionnable – en somme ce serait déplacer l'instrument d'oppression d'un champ à un autre. Dès lors, si nous faisons appel à des penseurs de la cartographie et de la géographie, il n'y a pas d'équivocité quant à la définition de cet instrument comme d'un outil profondément politique, d'une efficacité redoutable, et qui ainsi se doit de supporter une étude critique de ses origines et usages. C'est d'ailleurs à force d'exploration des recherches produites par les penseurs de l'espace, du rapport à la terre et de la cartographie politique que l'évidence de l'efficacité d'un tel appareillage se manifeste, et de leur dire même. Ainsi Carl Schmitt, législateur et penseur du droit du XX^{ème} siècle, qui en quelque sorte synthétise dans son travail les trois aspects précédemment cités, mais qui surtout fonde toute son analyse sur le rapport des peuples à la terre, est formel :

La géographie pure et la simple cartographie sont certes neutres en leur qualité de sciences et de méthodes scientifiques, mathématiques ou techniques. Mais elles n'en présentent pas moins, comme le sait tout géographe, des possibilités d'application et d'utilisation immédiatement actuelles et hautement politiques.¹²

¹² C. Schmitt, *Le nomos de la Terre*, Paris, tr. L. Deroche-Gurcel, éditions puf, rééd. 2012, p.89

La question se pose alors de la teneur de cette politique. À questionner l'objet cartographique, d'autres auteurs en sont arrivés, par sa genèse, à nous montrer que la cartographie s'est constituée avant tout comme un pouvoir oppressif, et dès lors on serait tenté de dire qu'elle ne peut légitimement opérer dans un cadre éthique. La question de la genèse de la cartographie, son invention, s'est faite en vertu d'un but et d'une fin, qui est politique, et ramène à une histoire effective de la domination. Ainsi Yves Lacoste, géographe de la fin du XX^{ème} siècle, témoigne de cette genèse :

Cette formalisation de l'espace qu'est la carte n'est ni gratuite ni désintéressée : moyen de domination indispensable, de domination de l'espace, la carte a d'abord été établie par des officiers pour les officiers. La production d'une carte, c'est-à-dire la conversion d'un concret mal connu en une représentation abstraite, efficace, fiable, est une opération difficile, longue et coûteuse (...). L'établissement d'une carte implique une certaine maîtrise politique et scientifique de l'espace représenté, et c'est un instrument de pouvoir sur cet espace et sur les gens qui y vivent.¹³

Cette histoire effective de la domination nous renvoie à la seconde perspective problématique à laquelle il nous faut faire face. C'est qu'une carte a déjà été tracée, et c'est de celle-ci que le monde contemporain de la recherche est tributaire. Sous son aspect conceptuel comme sous son aspect historique, la question cartographique nous interroge, par son implication effective dans des processus de dominations par lesquels nous sommes encore contraints. Dans ce sens, est-il réellement pertinent d'utiliser cet outil à d'autres fins, plus éthiques ? Ou alors, peut-on désolidariser la cartographie de son milieu originel ?

La terminologie guerrière - le théâtre des opérations théoriques

Ainsi, s'il s'agit de questionner le concept de cartographie, il nous faut en première instance préciser son mode d'analyse, notre appareil. De fait, si nous persévérons dans les termes de notre recherche et que nous prenons avec nous le passif du concept, c'est-à-dire son effectuation au préalable dans un monde déjà-là qui doit à ce concept sa construction historique, alors il nous faut désigner comme nul et non-advenu toute perspective essentialiste de l'étude. Et dès lors, si l'étude du concept de cartographie n'avait aucune pertinence à être

¹³ Y. Lacoste, *La géographie, ça sert, d'abord, à faire la guerre*, Paris, La découverte/poche, réed. 2014, p 57-58

entendue « en soi », c'est que cela inclurait la possibilité que celui-ci existe en dehors de toute perspective historique, et qu'il rejoigne l'abstraction d'un monde des idées somme toute pratique mais inopérant en matière politique et décolonial. Ainsi la carte existe toujours en rapport avec un contexte politique et historique, car cartographe demande un milieu préalable à délimiter ; et c'est donc en son sens historique et politique que nous travaillerons ce concept. Pour le formuler autrement, la question n'est pas de savoir ce qu'est la cartographie, mais bien plus de comprendre à quoi elle sert, à quoi elle a pu servir et dans quelle mesure nous pouvons nous-mêmes l'utiliser.

Ainsi il n'y a pas de carte qui ne soit déjà contextuelle, conjoncturelle, et en somme idéologique. La carte dépend d'une histoire, de champs traversant cette histoire. Seulement, à délimiter la dimension équivoque de la cartographie, on ne peut que désigner son rapport au monde - qu'elle construit - comme ce qui constitue l'évidence problématique. Car elle participe à des processus de pouvoirs, elle ordonne la terre, elle prend place parmi des lignes oppressives qui sont inhérentes aux champs cartographiables. Et dès lors, le risque encouru se trouve dans sa possibilité même de n'exister qu'en tant que processus oppressif, uniquement pour cet usage, et ainsi de faire de sa pratique l'essence des tissages matriciels de pouvoir. Ce rapport entre cartographie et violence oppressive n'est pas nouveau, et prendre le parti de limiter la cartographie à un usage de la violence reviendrait alors à énoncer à voix haute avec le géographe Yves Lacoste: « La géographie, ça sert, d'abord, à faire la guerre »¹⁴.

Or si nous suivons les traces de Lacoste, nous posons une égalité de termes entre la guerre et les processus de pouvoir, égalité qu'il nous faut légitimer ou bannir par manque de pertinence. Or si cette égalité ne va pas de soi, elle est pourtant soutenue par Lacoste lui-même, la carte étant un opérateur de domination avant tout, comme mentionné dans sa citation précédente : « Cette formalisation de l'espace qu'est la carte n'est ni gratuite ni désintéressée : moyen de domination indispensable, de domination de l'espace (...) c'est un instrument de pouvoir sur cet espace et sur les gens qui y vivent »¹⁵. Comment interpréter cette équivalence ? Le point crucial, c'est la distinction que la conception de *l'usage* fait dans le champ problématique. Lacoste ne soutient pas que la cartographie se constitue comme opérateur de guerre, il dit que c'est à cela que ça sert avant tout, du moins que ça a servi - se distinguant ainsi de la

¹⁴ Y. Lacoste, *Ibid.*

¹⁵ Y. Lacoste, *Ibid.*, p. 57-58

géographie culturellement enseignée dans le milieu civil¹⁶. La distinction fait sens dès lors que nous considérons *l'isomorphie des objectifs* que la guerre et la politique proposent : les deux n'ont de sens qu'en tant qu'opération de domination d'un milieu, spatial comme humain.

Comprendre dans notre étude la correspondance qui se trouve entre la politique et la guerre à travers leur finalité dominatrice nous inscrit dans une certaine tradition politique et philosophique qui apparaît au XIX^{ème} siècle avec l'œuvre de Clausewitz, *De la Guerre*. Militaire autrichien, il est pour beaucoup reconnu comme l'instigateur de la théorie de la guerre moderne¹⁷. C'est à travers sa sentence la plus connue, reprise d'innombrables fois principalement pour être détournées¹⁸, que le rapport entre politique et guerre s'institue : « La guerre est la continuation de la politique par d'autres moyens »¹⁹. Que ce soit par son institution ou par ses retournements, la formule fera venir au monde un rapport de causalité entre deux termes qui mettra en évidence la portée considérable de ses conclusions. Que ce soit la guerre qui s'incarne comme continuation du politique, et place sa perspective dominatrice sous l'égide de la domination politique, cela situe une première notion que nous ne saurions éviter : la domination est avant tout politique. Mais si nous prenons la formule inversée, c'est à une toute autre conclusion, qui n'a presque rien à voir, que nous tirons : si la politique est la continuation de la guerre, alors la politique est une opération de violence, d'oppression, et cela nous dit quelque chose sur la forme de domination que l'une et l'autre exercent. La politique comme guerre dissimulée est une thèse centrale du XX^{ème} siècle, et si les systèmes diffèrent, le fond reste le même. Ainsi de Carl Schmitt, lecteur assidu de Clausewitz, qui s'exprimait en faveur d'une politique qui assumerait son essence guerrière : « Il est impossible d'exprimer une volonté réellement politique si d'avance on renonce à utiliser les moyens normaux de la politique, à savoir la puissance, la contrainte et, dans les cas exceptionnels, la violence »²⁰. Et si la menée d'une politique nécessite cette réunification de deux concepts qui n'en formerait qu'un sous différents angles, Michel Foucault, penseur

¹⁶ À propos de la distinction entre la géographie-spectacle, la géographie-scolaire et la géographie des états-majors, les deux premières cherchant à cacher la seconde, voir Y. Lacoste, *Ibid.*, p.69-85

¹⁷ Voir à ce propos J.-V. Holeindre, *Violence, guerre et politique. Étude sur le retournement de la 'Formule' de Clausewitz*, in *Res Militaris*, vol.1, n°3, Été 2011, disponible ici : [\[http://resmilitaris.net/ressources/10144/29/res_militaris_violence_guerre_et_politique-jean-vincent_holeindre.pdf\]](http://resmilitaris.net/ressources/10144/29/res_militaris_violence_guerre_et_politique-jean-vincent_holeindre.pdf)

¹⁸ Pour un livre qui, faute de mieux, n'aura réussi qu'à faire le tour des retournements connus de la formule clausewitzienne, voir T. Derbent, *De Foucault aux Brigades Rouges. Misère du retournement de la formule de Clausewitz*, Paris, éditions aden, 2016 .

¹⁹ C. Clausewitz, *De la guerre*, Paris, tr. L. Murawiec, réed. 2014, section 6b.

²⁰ J. Freund, Préface, in C. Schmitt, *La notion de politique ; Théorie du partisan*, Paris, Flammarion, 2009, p.14

politique du XXème, ira plus loin en désignant les tissus de pouvoirs dans lesquels tous les individus occidentaux sont pris comme lisibles à travers le champ lexical guerrier : « L'historicité qui nous emporte et nous détermine est belliqueuse ; elle n'est pas langagière. Relation de pouvoir, non relation de sens »²¹.

Si nous acceptons de prendre avec nous la dimension belliqueuse à laquelle la cartographie est sensée prendre part, de par ses origines et son rapport au politique, alors il fait sens de se joindre à l'expression de Lacoste, et il semblerait que la cartographie, comme la géographie, sert un usage martial. Mais appliqué aux régimes de savoirs, est-ce que le rapprochement fait sens ? Autrement dit, si, en considérant les savoirs, on applique la cartographie comme grille de lecture de leur emplacement et usage politique, sommes-nous susceptibles de déceler des usages des savoirs qui se rapprocheraient de pratiques martiales, et qui mettraient ainsi en valeur leur pertinence politique sous la forme guerrière ?

Si nous revenons à Clausewitz pour aborder la pratique d'une guerre entre deux instances opposées, nous voyons que, justement, le premier acte de la guerre, c'est de créer cette opposition d'instance, ou, dit autrement : « c'est de désigner un ennemi »²². Cet acte primordial de désigner un autre, de créer un dedans et un dehors, se confond dans ses perspectives avec *l'acte même de poser une frontière*, et consiste à vrai dire à la même chose sur le plan théorique. La délimitation d'espaces, ne serait-ce que des espaces d'affinités portés à l'extrême, se situe donc comme acte fondateur de la guerre et du politique²³, à partir du moment où la finalité même cachée est d'asseoir une domination sur un autre. Et dès lors, si nous reportons la question sur notre problématique, c'est-à-dire au champ des savoirs, comment ne pas faire le lien entre cet acte fondateur de désignation guerrière et cet acte tout aussi fondateur de la recherche qui est de désigner son objet d'étude ? Il s'agit ici d'une des structures les plus élémentaires de la pensée occidentale, la distinction entre sujet et objet. L'injonction de Samir Boumediene fait dès lors sens, car la frontière à partir de laquelle les européens souhaitent réécrire l'histoire est déjà elle-même une instance de pouvoir. En somme, le fait de définir un objet d'étude tel que l'anthropologie ou la philosophie peut le faire en prenant à parti des peuples nécessite d'avoir placé une frontière au préalable permettant l'opération, en distinguant le « eux » du « nous ». Et alors que les savoirs sont

²¹ M. Foucault, *Dits et écrits* vol.2, Paris, Gallimard, 2001, p.145

²² C. Clausewitz, *Ibid.*, section 1.

²³ Carl Schmitt à sa suite fera de cet acte la fondation du politique, reconduisant ainsi le lien entre guerre et politique : « Dans la conception schmittienne, le politique se définit d'abord et avant tout dans le conflit: la distinction ami/ ennemi constitue le critère essentiel du politique ». Carl Schmitt, *Op. Cit.*, p.9

considérés dans leurs perspectives oppressives, il devient clair non seulement que la cartographie est un opérateur efficace pour comprendre le fonctionnement des savoirs de par leur identité de forme guerrière, mais aussi que cet opérateur cartographique est déjà présent dans les études occidentales, voir nécessaire pour qu'elles existent.

Ce dans quoi se situe notre étude prend alors un autre sens. Car le fait est que penser dans la conjoncture et le contexte, c'est ici accepter l'évidence de la domination culturelle occidentale qui s'est transmise par la voie coloniale, et donc reconnaître que cette domination s'effectue comme pouvoir. Il y a eu guerre, que l'Occident a gagnée. Mais la question se pose encore de connaître l'intérêt de l'usage cartographique dans cette étude, car si constatation est faite de sa pertinence au contact des régimes de savoir, reste à se positionner sur la validité de l'utilisation de cet outil dans un cadre éthique. Étant donné que cette recherche, qui se donne comme polémique, a une volonté politique, celle de repenser la carte des régimes de savoirs tout en utilisant ces savoirs à cette fin, il nous faut nous positionner en faveur de cette lecture, *tout en repositionnant la frontière*. En somme, s'il n'est pas question d'annihiler le rapport de force tant ceux-ci sont constitutifs des savoirs, la nécessité se fait jour néanmoins de tenter de les modifier en apportant des réponses, en nous questionnant sur la possibilité de modifier les dispositifs de pouvoir à l'œuvre pour permettre de penser une redistribution des frontières permettant une éthique conductrice. En sommes, nous souscrivons à la dimension stratégique de la cartographie à partir du moment où nous déplaçons la frontière et que nous acceptons de construire un autre pôle théorique sujet, tout en désignant un autre ennemi.

La question politique étant définie, reste à savoir quelles ont été les stratégies en question. L'examen des usages et opérations de la cartographie conceptuelle sous un mode historique est nécessaire pour comprendre l'impact d'un tel opérateur théorique tout comme le milieu politique dans lequel cette étude souhaite s'intégrer. En somme, sous quelle forme s'est produite jusqu'à nos jours le contact avec ces indigènes. Quels ont été les coordonnées historiques, les points de rencontres, entre les Européens et les Indigènes ? Sous quelle modalité s'est formé ce rapport, et comment ? Et surtout, quelles ont été les formes géographiques et cartographiques de pouvoir permettant la domination de ces indigènes, et quelles ont été les implications des régimes de savoir pour ce faire ?

Une conjoncture coloniale

La découverte d'un nouveau continent encore inexploré à la fin du XV^{ème} siècle changea définitivement la définition de la colonisation, de telle sorte que nous sommes encore aujourd'hui sous l'égide de cette formation. C'est que, si la colonisation eut lieu bien plus tôt sur les continents asiatiques et africains, c'est réellement la découverte et la formation du Nouveau Monde qui a donné à ce concept ses problématiques modernes.

La construction d'un rapport politique réel avec les mondes Indigènes, traçant une frontière entre ces derniers et les Européens, prend ses racines à la fin du XV^{ème} siècle ; ainsi naquit l'objet théorique étrange qu'incarne le « Nouveau monde ». Précisons tout de suite ce qu'il faut entendre par « objet théorique ». Ce concept vient marquer une distinction, importante sur le champ problématique, entre l'Amérique et le Nouveau Monde. Si l'Amérique désigne le continent découvert au XV^{ème} siècle dans l'océan Atlantique par les explorateurs européens, la terre source du conflit, le Nouveau Monde comme expression idiomatique vient marquer la présence conceptuelle d'un agencement particulier, un espace théorique spécifique qui historiquement a permis de mettre en place un ensemble législatif, philosophique et politique dans le but de s'approprier ces territoires. Le Nouveau Monde comme dispositif sert alors à coder ou surcoder le continent Américain, en faisant de lui le centre d'une machine Européenne tentaculaire visant à définir, délimiter, circonscrire ou attribuer cette nouvelle terre. Élément perturbateur d'une société déjà enchâssée dans des motifs politiques complexes, le Nouveau Monde a soulevé avec lui l'aspect devenu problématique du rapport à la terre des européens, en faisant miroiter pour la première fois la possibilité d'une organisation globale de la planète via sa totalisation géographique.

À peine la terre se fut-elle révélée sous la forme d'un véritable *globe*, non plus simple pressentiment mythique, mais fait scientifique constatable et espace mesurable pratiquement, qu'apparut aussitôt un problème entièrement nouveau et jusqu'alors inconcevable : celui d'un ordre spatial international du globe terrestre dans son ensemble.²⁴

Au vieux rêve de l'organisation absolue des civilisations sur la Terre répond enfin l'objet cartographique, qui via la découverte du Nouveau monde laisse apparaître la possibilité de sa réalisation. Cela évidemment a un sens précis dans notre contexte, car force

²⁴ C. Schmitt, *Op. Cit.*, p.87

est de constater que, comme précurseur de la totalisation des sociétés en une unité conceptuelle, ce qui donc nourrit une ambition absolue, la cartographie est au premier plan – ou elle en est le plan. C'est elle qui se donne comme moyen premier, en tant qu'elle conditionne l'accès à l'ensemble du globe, et par suite en permet sa maîtrise. Elle y est l'endroit permettant la lecture et la mise en place des dispositifs de pouvoirs, et ainsi :

Sitôt après la découverte du Nouveau Monde commence aussi la lutte pour s'emparer de la terre et de la mer de ce nouveau monde. (...) Dès lors, on trace des lignes pour partager et diviser la terre toute entière. Ces lignes (...) sont les premières tentatives et les premiers essais d'établir pour la terre dans son ensemble les mesures et les délimitations d'un ordre spatial global.²⁵

Quelles sont alors les coordonnées historiques dans lesquelles se sont inscrites ces appropriations territoriales ? Que signifient ces *lignes* ? Le livre de Carl Schmitt *Le nomos de la Terre* est là encore riche en enseignements pour comprendre les dispositifs européens qui ont créé la modalité de rapports avec ces peuples Indigènes²⁶. Pour pouvoir étudier les dispositifs politiques et législatifs permettant la conquête de l'Amérique, Carl Schmitt prend pour objet ces lignes qui interviennent une fois la possibilité d'un ordre global du monde acquise (donnant à ces lignes un caractère global, ce qu'elles ne possédaient pas auparavant), dont la première itération intervient avec l'édit du pape Alexandre VI, l'*Inter caetera divinae* du 4 mai 1494 (soit uniquement deux ans après la découverte des Amériques), et qui sépare le globe du pôle Nord au pôle Sud, à 100 miles à l'Ouest du méridien de Cap Vert. Elle sera suivie quelque mois plus tard par le traité de Tordesillas du 7 juin 1494 qui déplace cette ligne de 370 miles à l'Ouest, la plaçant environ au milieu de l'Atlantique. Ce traité, qui sera lui aussi reconnu par la papauté à travers la figure de Jules II, a pour principal intérêt de répartir les conquêtes entre deux forces chrétiennes majeures de l'époque : l'Espagne, qui remporte toute terre disposée à l'Ouest de cette ligne, et le Portugal, qui acquiert les territoires à l'Est. Le passage d'une ligne à l'autre fait sens en tant que, mise à part le rapport direct qui est fait entre la ligne et la conquête, la seconde apporte un codage supplémentaire à la première ligne : un codage politique. C'est que toutes les lignes ne sont pas équivalentes, bien au contraire :

²⁵ C. Schmitt, *Ibid.*, p.87

²⁶ Toutes les informations historiques qui font suite sont tirées du *nomos de la Terre*, *ibid.*, des pages 90 à 101.

La différence [entre ces lignes] ne porte pas seulement sur les délimitations géographiques et le tracé des méridiens, mais encore sur le contenu des représentations politiques sous-jacentes de l'espace, et par là sur la structure conceptuelle des lignes qu'on se représente et de l'ordre spatial même que celles-ci définissent.²⁷

Pour pouvoir faire lien entre les lignes et les espaces conceptuels et politiques que celles-ci définissent, Carl Schmitt fait la distinction entre deux types de lignes qui ont permis cette conquête, toutes deux avec des buts stratégiques distincts et affiliées à des unions intra-européennes spécifiques : 1) *La Raya* (littéralement "ligne" en espagnol), un type de ligne spécifiquement hispano-portugais, effectuait le marquage de la frontière à deux échelles différentes. D'une part, elle distinguait les territoires chrétiens des territoires non chrétiens, de sorte que ces derniers puissent être des domaines de missions ordonnés par le pape permettant, via les stratégies d'occupation religieuse, l'occupation concrète des territoires. Mais sur une autre échelle, le pape devait répartir ces domaines entre les princes espagnols et portugais : la *Raya* servait donc et à définir les territoires chrétiens et non chrétiens, et à répartir les zones d'influences spécifiques des princes dans ces derniers. Suite à cette première répartition cartographique, le XVI^{ème} siècle change radicalement le type historique de ces lignes. 2) Les *amity lines* qui concernent avant tout les Français et les Anglais voient le jour avec le traité hispano-français de Cateau-Cambrésis de 1559, sous la forme d'une close secrète. Devenue plus explicite à partir du XVII^{ème} siècle, elle démarque une ligne de partage horizontale à peu près au niveau du tropique du Cancer, selon la déclaration du Roi de France proclamée par le Cardinal de Richelieu le 1^{er} juillet 1634²⁸, et verticale avec « (...) l'ancien méridien-zéro ptolémaïque qui passait par l'île Ferro des Canaries »²⁹. Si, comme pour les *Rayas*, cette délimitation ne concerne que des princes chrétiens européens, elle s'en sépare complètement dès lors que la nouvelle ligne qui distingue l'Europe du Nouveau-Monde désigne comme libre de droits et de lois cette nouvelle terre. Ainsi le droit international européen se limite au cadre géographique européen, et ce nouvel ordre mondial sépare les deux continents non pas sous le mode uniquement géographique, mais avant tout politique : sans les systèmes législatifs européens, la seule loi aux Amériques est la loi du plus fort.

²⁷ C. Schmitt, *Ibid.*, p.92

²⁸ Cette démarcation à partir du tropique du Cancer : « (...) interdisait aux marins français d'attaquer les navires portugais et espagnols en deçà du tropique du Cancer, mais le leur autorisait expressément au-delà de cette ligne (...) ». Voir C. Schmitt, *ibid.*, p.94

²⁹ C. Schmitt, *Ibid.*, p.94

Ces deux types de lignes donc, *Rayas* et *Amity Lines*, sont créées en conséquence directe du Nouveau Monde pour la conquête de celui-ci. Géographiquement parlant, elles interagissent sur un plan expressément politique et théorique, signifiant que l'organisation globale du monde, ou du moins les événements produits en vu de cet ordre international, décident des pratiques cartographiques qui lui sont liées, en tant qu'il en est la cause : il y a prévalence de l'ordre (comme fin) sur la carte (comme moyen), et l'idée d'un ordre global *justifie* une cartographie conceptuelle qui à son tour *permet* l'ordre global. Ceci renvoie à ce qui a pu être explicité auparavant : il y a pour chaque carte une cause initiale qui la conduit et la justifie. Et ce qui est conjoint à ces deux types de lignes, pourtant distinctes politiquement et historiquement (que ce soit pour l'ordre qu'elles définissent comme pour les nations qui y sont impliquées), c'est qu'elles reconduisent comme préjugé primordial la supériorité de la civilisation européenne et de la chrétienté : l'ordre global du monde est un ordre européen chrétien.

Mais ce qui transparait via la figure des *Amity Lines* donne une autre information supplémentaire sur le rapport structurel qu'entretiennent la politique et la cartographie. En effet, par cet exemple, Carl Schmitt rappelle un fait essentiel concernant le droit des peuples : « (...) tout droit n'est droit qu'à sa juste place »³⁰. En somme, toute législation (ou toute organisation politique) appartient à un territoire donné, mais un territoire *délimité conceptuellement* – ainsi le Nouveau Monde s'inscrivant en négatif face à l'Europe pour en faire le vieux continent, permettant de circonscrire le droit à une localisation particulière. Ce caractère théorique a ceci d'important qu'il fait dépendre la possibilité d'une organisation politique donnée de l'espace théorique qui lui est attribué, et qui est donc défini par autre chose que lui-même. En d'autres termes, l'exemple des *Amity Lines* permet de donner une vue plus précise du tableau : si effectivement l'*idée* d'un ordre global généralisé se trouve effectué par une cartographie conceptuelle qu'elle justifie, c'est de cette dernière que va dépendre l'organisation réelle des conquêtes et des relations entre nations ; et si « l'idée » se trouve ainsi être à la base d'une chaîne causale se concluant sur l'organisation des dominations entre territoires, les événements historiques qui en découlent transforment à leur tour cette idée originelle, et ainsi : « Un ébranlement terrible et général de tous les principes spirituels et moraux fut la conséquence de cette délimitation d'espaces libres, reconnue par le

³⁰ C. Schmitt, *Ibid.*, p. 98

gouvernement chrétien. La catastrophe se manifeste dans toutes les nouvelles théories et formulations du XVIIème siècle (...) »³¹.

Modalités théoriques d'un rapport de conquête

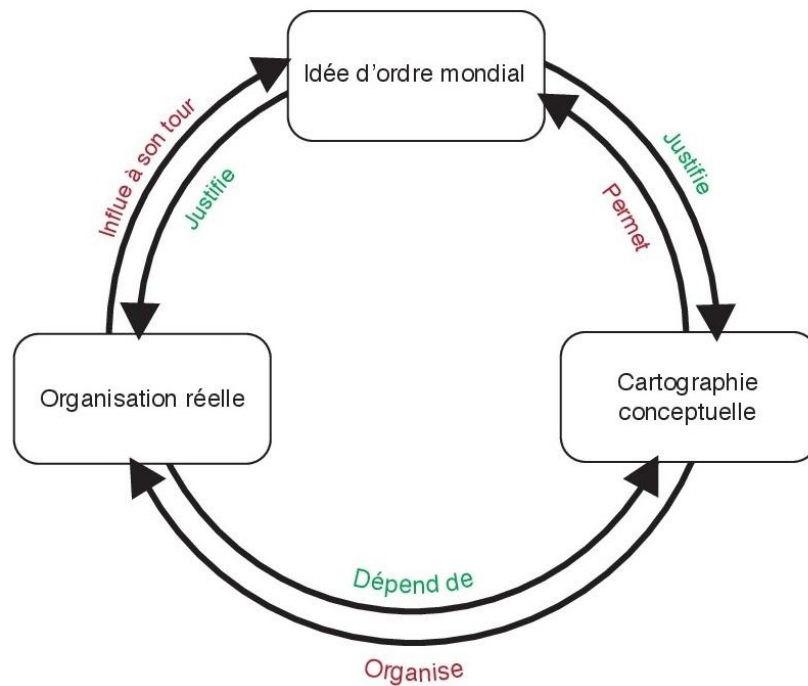


Fig. 1 : Schéma représentant les rapports de causalité entre différentes phases de colonisation réelle : le passage du théorique (l'idée d'ordre mondial) au concret (l'organisation réelle des frontières et des lignes de partages) n'enlève rien au fait que l'aspect théorique reste inhérent et nécessaire à toutes les étapes de la colonisation.

Cette dernière phrase vient alors éclairer le tableau en question. C'est que l'idée d'ordre mondiale est aussi chargée d'un présupposé historique ; et en rattachant ce terme à des productions érudites du XVIIème siècle, formulations et idées, Schmitt fait le double mouvement de rattacher d'une part la naissance de la théorie de l'ordre globale à une époque et un contexte (l'Europe du XVIème et XVIIème siècle), et d'autre part il incrimine les productions théoriques européennes parce qu'elles sont porteuses de l'idée de cet ordre global, faisant d'elles le contenu des rêves de l'Ancien Monde. Évidemment cela ne va pas de soi. Quel rôle peuvent jouer les productions théoriques dans la conquête américaine ? Quelle est l'ampleur de leur implication ? Poser ce postulat remet en question l'essence même

³¹C. Schmitt, *Ibid.*, p.96

de ces productions théoriques, en les faisant servir une cause, un lieu, ce qui induit que ces productions soient essentiellement capables de participer à ces évènements politiques. Quelle est la forme de cette participation ? Qu'en est-il réellement ?

Nature et implication des régimes de savoir

Il ressort des éléments précédents une analyse (ou une présupposition) qui ne doit pas être esquivée. En effet, à travers le travail de Carl Schmitt un rapport constant, dont il a été jusqu'ici question de comprendre et expliquer, semble être produite sans explication initiale : le rapport entre théorie et réel, à travers le prisme spatial. Si le schéma précédent explique le *comment* de ce fonctionnement par l'étude de cas des dispositifs politiques et législatifs mis en place lors de la conquête du Nouveau Monde, il n'y a rien dans cette analyse qui témoigne du *pourquoi* – car le rapport entre cartographie et politique, ou théorie et politique, qu'il s'agit de démontrer nous dit bien quelque chose de ce qu'est l'espace, et l'ordre qui l'habite. Certes, de prime abord une analyse pertinente serait de penser les productions théoriques comme une forme de cristallisation d'un fonctionnement historique, de son décodage. Carl Schmitt semble d'ailleurs faire usage de ce type d'interprétation lorsqu'il fait usage des concepts de Hobbes et Pascal comme une réponse aux procédés historiques :

(...) Au XVIème et XVIIème siècle, [la réactualisation de] la formule *homo homini lupus* tirait de l'existence des lignes d'amitiés un sens concret. Car elle était alors localisée et se vit donc attribuer un espace de pleine et totale validité, reconnu par les gouvernements chrétiens d'Europe. Le *homo homini lupus* de Thomas Hobbes était la réponse du XVIIème siècle, jaillie d'un espace de liberté récemment découvert, au rejet de cette formule païenne (...) ³².

Seulement cette interprétation somme toute assez simple ne rend pas compte du rapport entre ces systèmes philosophiques et l'idée à l'origine des cartes conceptuelles et des modifications réelles ; aussi cela supposerait une certaine forme de neutralité des productions théoriques, qui auraient une valeur en soi détachée de toute incorporation dans des jeux de pouvoir. Il serait alors fallacieux de penser que la philosophie ne sert qu'à décoder des processus politiques passés ou contemporains, car ce serait faire fi des processus actifs qui ont cours comme forme de pouvoir via ses opérations. D'autant que cela ne nous dit rien de la nature opératoire de la

³² C. Schmitt, *Ibid.*, p.97

discipline. C'est à partir du moment où notre réflexion se reporte sur l'espace, et cherche à traduire sa versatilité conceptuelle, c'est-à-dire le rapport de dépendance que l'organisation de celui-ci entretient avec les productions théoriques à l'intérieur de cadres historiques en mouvement constant qu'il nous est possible de constater que l'espace se donne comme lui aussi un élément soumis aux cadres de l'esprit, et donc aux politiques historiques ; et ainsi nous pouvons comprendre en partie le fonctionnement de la philosophie par ce biais. Il ressort alors comme concept fondamental de notre raisonnement que l'espace, pour être soumis de cette sorte aux théories, ne peut être qu'une catégorie de l'imaginaire :

L'espace - et le monde qui se déploie en lui - sont le fruit d'une symbolique, d'une spéculation, qui est aussi miroitement de l'au-delà, et, osons le mot, d'un imaginaire. Cet imaginaire ne se scinde en aucun cas du réel.³³

Penser l'espace comme catégorie de l'imaginaire implique et explique le fonctionnement des productions théoriques dans son rapport au réel, notamment dans ces occurrences historiques. Tout d'abord, si nous posons une isomorphie de nature entre l'espace et les productions de savoirs, cela revient à faire de l'espace le *milieu* de ces productions, facilitant l'expansion des idées et leurs utilisations dans le cadre d'un ordre global. Cela répond alors à la question de la possibilité de la transmission des idées philosophiques à des peuples dont l'altérité radicale les rendait de prime abord rétifs à ces compositions théoriques, puisque leur intégration via la colonisation de leur espace réel s'est conduite conjointement avec leur espace conceptuel (la distinction ne valant que dans le cadre de l'analyse). En somme, tout comme pour les *Rayas*, l'occupation concrète des territoires indigènes a permis l'occupation de leur espace conceptuel.

D'autre part penser la colonisation sous le prisme de l'imaginaire, conduisant ses processus de dominations, permet de rendre compte d'une opération spécifique de réduction des altérités interne et externe à l'Europe. En effet, à qui pointerait du doigt la facilité qu'il y a de penser une Europe homogène comme sujet principal de la colonisation, là où l'Europe de tous les pays et siècles brille par son hétérogénéité interne, nous répondrions que la réduction à une entité distincte est l'une des opérations, inhérente au rêve de monde globalisé, nécessaire pour conduire la colonisation à bien ; et ainsi reconnaissons-nous que, même si l'affirmation de la différence n'était pas absente lors de ces processus historiques, les *subaltern studies* témoignent de son rôle de façade. C'est notamment le cas pour les identités religieuses durant la conquête des Amériques, qui ont gardé une différence spécifique, mais à

³³ B. Westphal, *La Géocritique, Réel, Fiction, Espace*, Paris, coll. Paradoxe, Les éditions de minuit, 2007, p.10

l'intérieur de l'identité englobante Européenne : « Durant le XVIème et XVIIème siècle, catholiques et protestants affirmèrent leurs différences à l'intérieur d'un même imaginaire occidental hégémonique »³⁴. Ce qu'il nous faut voir, c'est que cette identité distincte ne s'est pas créée *ex nihilo* en répondant à l'appel du Nouveau Monde ; elle consiste en fait à un déplacement des frontières survenu au moment de la découverte américaine. Conduit par l'imaginaire d'un ordre mondial séculier, les pays européens ont conceptuellement tu leur spécificité régionale en se tournant vers l'ailleurs, et c'est bien cette union que l'on nomme « le vieux continent », l'expression nouvellement apparue scellant l'homogénéité de ses termes internes. En somme, la découverte du continent américain a joué comme un miroir pour une Europe qui s'est transformée pour s'y conformer, le dispositif politique et cartographique s'en suivant servant à organiser et distribuer des droits et pouvoirs à des pays désormais conçus comme des parties d'un tout, tentacules d'une seule créature. Ces éléments tendent vers une conclusion majeure : si la colonisation a transformé les pays colonisés, elle a transformé les pays colonisateurs aussi, comme rétroaction involontaire d'un dispositif global.³⁵

Mais dans ce cas, à tirer ces conclusions, nous nous trouvons devant une certaine ambiguïté, où il semblerait que la construction d'une identité européenne s'érige de manière hégémonique tout en détruisant les identités indigènes. Cela n'induit-il pas la présence d'éléments intrinsèquement destructeurs à l'intérieur du nouvel imaginaire européen ? Si nous voyons l'ascendance que prend l'imaginaire européen sur les autres, quel en est le procédé effectif, ou, autrement dit, comment fonctionnent les imaginaires de telle façon que l'un prenne le pas sur l'autre ? Quelles ont été les productions théoriques permettant de réduire au silence les peuples-alterités ? En somme, si jusqu'ici nous avons pu faire état d'un *milieu* de la pensée, un imaginaire devenu commun du fait de la colonisation, dont la communicabilité via un certains nombre de facteurs politiques et historiques a permis d'incriminer les régimes de savoirs comme participant largement à la mise sous silence des espaces conceptuels indigènes, reste à connaître le *contenu* qui, traversant ce milieu, a permis en acte de taire ces voix par trop dérangeantes. Sur quoi l'imaginaire européen est-il construit, de telle façon qu'il en vienne à produire par la violence son hégémonie ?

³⁴ W. D. Mignolo, *La désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, Bruxelles, tr. Y. Jouhari et M. Maeschalck, éd. P.I.E Peter Lang, 2015, p.58

³⁵ La question du colonisateur lui-même colonisé à sa façon est un thème régulier des *subalter studies* ; voir W.D. Mignolo, *ibid.*, p.45 : « Au final, il faut s'extirper d'une matrice coloniale du pouvoir qui assujettit les colonisateurs autant que les colonisés. »

Protocole d'une colonisation : le procès cosmicide

Si les modifications profondes des identités européennes incluant la perte de l'altérité au sein d'une Europe unifiée semblent être un sacrifice de taille, celui-ci a permis un tel développement de ce que nous appelons aujourd'hui l'hégémonie européenne que nous ne pouvons que nous étonner de la présence d'un tel commerce à l'échelle historique. en effet, faire de l'Europe une même entité homogène a permis, grâce au processus colonisateur, de produire une histoire et une civilisation elles-mêmes hégémoniques pour l'ensemble des peuples du globe, et le rêve d'un ordre mondial s'est mué dans sa pratique à la tentative d'éradication de l'altérité d'autres civilisations, jusqu'à détruire la possibilité même d'une civilisation autre qu'européenne :

Le droit des gens européens du XVIe au XXe siècle considérait les nations chrétiennes de l'Europe comme créatrices et porteuses d'un ordre valable pour la terre entière. (...) La civilisation se confondait avec la civilisation européenne.³⁶

Cette équation, qui pose la destruction d'autres civilisations au profit de la civilisation européenne, nous interroge dans sa possibilité même. Comment cela a-t-il été possible ? Quels ont été les opérateurs mis en place par l'Europe pour pouvoir prétendre à cette hégémonie ? En s'intéressant aux contenus théoriques qui ont été diffusés dans les pays non-européens, il nous faut rendre compte d'un triple mouvement à l'œuvre comme processus colonisateur pour permettre à la domination naissante de l'Europe d'aboutir, passant par le domaine de l'imaginaire.

1) Le premier mouvement qu'il nous faut comprendre concernant ce système tripartite est cette notion, citée plus haut, de « mythologie ». Les *subaltern studies* affirment qu'à l'intérieur de l'imaginaire une mythologie spécifique a permis le déroulement de l'entreprise colonisatrice : la mythologie de la modernité. Alors que la découverte du continent américain a résulté dans la transformation des perspectives de civilisations, il nous faut voir en quoi le rapport entre ces deux instances d'abord géographiques ont donné naissance à quelque chose comme la « modernité » dans le procès de domination du Nouveau Monde :

(...) la modernité est, en fait, *un phénomène européen, qui est constitué par une relation dialectique avec une altérité non européenne*. Cette altérité est, en dernière instance, son

³⁶ C. Schmitt, *Ibid.*, p.88

contenu ultime. La modernité apparaît quand l'Europe s'affirme elle-même comme « centre » de l'Histoire *Mondiale*, qu'elle inaugure. Dès lors, la « périphérie », qui entoure ce « centre », est en partie une conséquence de l'auto-définition du « centre ».³⁷

Faut-il là encore s'étonner de l'emploi du champ lexical géographique pour définir le processus colonisateur européen ? Quoi qu'il en soit, cette citation de Enrique Dussel a le mérite de soulever de nombreux points définissant ce que peut être ce concept de modernité. Tout d'abord, il fait remarquer que la notion de modernité naît dans la confrontation des continents, ou plutôt par rapport à ceux-ci. La modernité n'existe pas sans son opposé, la « barbarie » ou encore le « primitif » selon les époques et les lieux – et peu s'en faut dès lors pour rattacher cette idée à la philosophie des Lumières, dont la figure de style rappelle qu'elle a besoin de ses ténèbres pour exister. Échelle de valeur reportant les altérités non européennes *sur le même plan* que l'Europe, mais selon ses règles, ce concept européen enferme les peuples dans une téléologie hiérarchisante *qui répartie* ceux-ci dès lors que la graduation est posée. Et le fait que l'Europe soit le « centre » ne signifie qu'une chose : elle est l'étalon principal de jugement des altérités, ce qui permet de mettre tous les peuples sur un même plan (le plan européen), de les répartir, et de les contrôler. C'est ce que vient accuser le concept d'assimilation : une relation avec un autre qui n'est pas moi, mais que les forces en jeu poussent à l'identification, au *rapprochement*, d'un centre-étalon. Par mythologie, nous entendons ainsi ces rapports de pouvoirs et de violences qui se cachent sous la prétention à la libération des peuples qui eut cours à l'époque des Lumières.

La modernité (...) enveloppe en même temps un mythe irrationnel, une justification de la violence génocidaire. En ce qui nous concerne, nous nous attaquons à la raison moderne à cause du mythe irrationnel qu'elle dissimule.³⁸

2) Pour que cette mythologie puisse être soutenue, se développer correctement dans les altérités non européennes, celle-ci est liée à un second mouvement, qui est de l'ordre du rapport historique. Si la téléologie a été mise en cause comme opérateur de domination via la modernité dans le processus colonial, l'Histoire en tant que telle, ne se réduisant pas à la téléologie, a été un opérateur incroyable pour conformer les altérités non européennes à la possibilité d'une civilisation élargie à toutes les communautés de la Terre. L'analyse de Dipesh Chakrabarty, penseur des *subaltern studies*, prend l'histoire comme objet justement

³⁷ E. Dussel, *Eurocentrism and Modernity, Introduction to the Frankfurt Lectures*, in W.D. Mignolo, *Op. Cit.*, p. 42.

³⁸ E. Dussel, *Ibid.*, p.42

pour comprendre son implication dans les processus coloniaux. Le premier de ses points concernera cette hégémonie de l'histoire, qui est en fait hégémonie de l'Europe :

(...) eu égard au discours académique de l'histoire - l' "histoire" en tant que discours produit dans le site institutionnel qu'est l'université -, l' "Europe" demeure le sujet théorique souverain de toutes les histoires, y compris de celles que nous appelons "indienne", "chinoise", « kényane », et ainsi de suite. De façon très étrange, toutes ces histoires ont tendance à devenir des variantes d'un récit maître que l'on pourrait appeler "l'histoire de l'Europe". En ce sens, l'histoire "indienne" se trouve elle-même dans une position de subalternité ; c'est au nom de cette histoire seulement que l'on peut articuler des positions subjectives subalternes³⁹.

Pendant sociétal des mythologies, la question historique défend le même processus à l'échelle plus petite, c'est-à-dire en s'attaquant à un objet plus grand : le peuple. De fait, si la mythologie a pour objet les individus qu'il faudra assimiler sous forme de peuples, la question historique, elle, assimilera les peuples par le biais plus général des luttes civilisationnelles, réécrivant les récits de peuples sous l'égide d'elle-même. La distinction est fondamentale, puisque elle déploie le processus colonial à deux échelles. Et si il y a communication des termes, du fait de la simultanéité et de l'univocité du processus (la mythologie de la modernité étant incluse dans le déroulement de l'histoire sous le mode européen, qui lui-même définit une téléologie permettant d'établir cette mythologie comme échelle de valeur permettant la hiérarchisation des peuples et des êtres), la séparation en deux phases distinctes permet de concevoir la volonté inhérente aux pratiques coloniales de la totalisation des peuples, pour permettre leur assimilation absolue. Ainsi, assimiler les histoires non-européennes permet de faire de celles-ci l'histoire de la civilisation, c'est-à-dire l'Histoire en majuscule. Avec les processus colonisateurs qui l'accompagnent, on se rend compte que tout ceci conduit à ce que ce soit l'imaginaire européen qui domine les autres (par l'histoire et la culture, par ses théories et concepts), permettant aux systèmes théoriques européens d'imprégner les schémas indigènes.

3) Le troisième mouvement, peut être le plus important, vient se réapproprier la notion d'imaginaire. En fait, elle marque une distinction fondamentale dans la recherche dans le sens où elle vient déplacer le regard. C'est-à-dire que si jusqu'ici nous avons considéré l'imaginaire comme un milieu spatial donné, milieu où se jouent des luttes politiques violentes pour asseoir la domination européenne, le tort serait de penser que cet imaginaire est

³⁹ D. Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, Paris, tr. O. Ruchet, N. Vieillescazes, éditions Amsterdam, rééd. 2009, p.68

neutre en ses termes, qu'il jouerait le rôle de la terre indifférente sur laquelle se déroulerait une guerre qui ne la concerne pas. Hors l'imaginaire est une terre occupée, surcodée. Tout comme le terme pays désigne aussi bien une entité géographique qu'une entité politique, il y a isomorphie de l'équation en ce qui concerne l'imaginaire, qui se conçoit comme milieu et comme contenu. Équivalence de termes qui rend difficile la distinction entre le tout et sa partie, l'imaginaire *n'est en fait rien de moins qu'une cosmologie*. Car si par cosmologie on entend « une doctrine fondamentale de la nature qui étend un système commun de déterminations aux sujets et aux choses (...) »⁴⁰, alors le processus colonial, qui institue la même histoire et les mêmes valeurs à un ensemble hétérogènes de sociétés qui n'ont de commun que leur opposition avec l'Europe, et qui transforme les imaginaires des peuples pour les assimiler au sien, finit par imposer son propre système de déterminations des choses en vue d'universaliser les systèmes en les remplaçant. En somme, il ne s'agit pas de dire que les cosmologies sont affaire d'imaginaires, mais de l'ordre de l'identité, des constructions théoriques et métaphysiques ; elles sont des systèmes conceptuels de peuples qui, une fois ceux-ci réduits au silence, emportent dans leurs mutismes forcés les éléments de leur genèse. Dès lors, une des conclusions à laquelle il nous faut logiquement parvenir est que, avec la destruction des imaginaires-Autres, se joint la destruction des cosmologies non-européennes.

Reste un point qu'il nous faut résoudre : si nous avons vu le fonctionnement, ou du moins les éléments nécessaires à la colonisation dans le champ de l'imaginaire, quelles ont été la ou les institutions à l'origine de la mythologie européenne, de sa théorie de l'histoire ou de sa cosmologie ? Car soutenir tout ce qui précède amène nécessairement à la conclusion qu'un esprit donné, quelle que soit sa nature, a produit un tel contenu, que les théories de modernité ou d'Histoire viennent de quelque part. Qu'en est-il réellement ?

Implication de la philosophie

C'est en cherchant en Europe les institutions ou personnes, les « esprits » en charge de cette production intellectuelle que les regards se tournent nécessairement vers la philosophie. En effet, n'est-ce pas cette discipline qui travaille avec des systèmes de valeurs, qui remet en question la cosmologie européenne continuellement ? Sans compter que, même si elle n'est

⁴⁰ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté : I. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1949, p. 180

pas la seule à communiquer avec ces processus, (la science par exemple, au sens large, s'occupe à sa façon de la cosmologie européenne), elle est en dernière instance la discipline qui se donne pour charge d'évaluer les possibilités de connaître, le rapport à la vérité, et en somme de jauger les pratiques de toutes les autres disciplines. La philosophie est remise en question tant dans sa localité, l'endroit d'où elle parle, que dans ses propositions, qui tentent d'ignorer cette même localité, tentative qui doit absolument être remise en question. Et ainsi :

Il nous est désormais proposé de penser que la philosophie est un projet typiquement *occidental*, c'est-à-dire qu'il y a contradiction entre ce que ses méthodes et ses styles de pensées, voire plus profondément ses *catégories*, ont d'essentiellement *local*, donc de « particulier », et ce que ses ambitions ont de *global*, notamment quant à la possibilité de définir le cadre général d'une comparaison entre les cultures.⁴¹

Dès lors, nous devrions trouver, pour chaque étape du procès cosmicide, la présence en germe de positionnements philosophiques, cristallisant les procédés européens en les produisant. Sous quelle forme pouvons-nous trouver ces germes ?

1) Concernant le rapport cosmologique d'abord, il nous faut définir avant tout le rapport que la philosophie, comme régime de savoir particulier, entretient avec le monde. Notons que nous employons le terme monde, non pas Terre, et cela pour une raison précise qui relève de la même distinction qui s'effectue entre le continent américain et le Nouveau Monde. Un monde est avant tout un ensemble discursif, qui se construit et se déconstruit⁴². Et si, par rapport aux autres régimes de savoirs, la philosophie possède une place particulière, c'est qu'elle incarne un retournement sur ceux-ci, un « méta-régime », contenant en puissance les autres dans leurs formations et agencements. Car le rapport que la philosophie a avec le monde, c'est qu'elle le crée. C'est de cette source que tient la distinction entre « monde » et « Terre » : un monde est forgé par un ensemble discursif, des régimes de savoirs portés à la parole, sous la responsabilité du philosophe ; la Terre, elle, supporte tous les mondes, présents, passés et à venir ; elle est comme le substrat permettant la création de mondes distincts. Et si le philosophe crée des mondes, c'est toujours pour leur apporter du sens, pour les rendre vivables, habitables : « L'habitabilité du monde (et d'un monde à chaque fois déstructuré et transformé par le cours du temps) est un critère infrastructurel de la prise d'une

⁴¹ E. Balibar, *Des Universels*, Paris, Galilée, 2016, p.97.

⁴² Voir à ce sujet N. Goodman, *Manières de faire des mondes*, Paris, trad. M.-D. Popelard, Gallimard, 2006, qui développe toute une méthodologie constructiviste pour « faire des mondes ».

philosophie⁴³ ». Bien évidemment, ce n'est pas en interagissant directement avec les structures sociales que la philosophie crée des mondes, auquel cas elle aurait plus à voir avec la politique que réellement avec la philosophie. C'est justement en interagissant avec les régimes de savoirs, en proposant des grilles d'analyses, que les mondes se créent :

« Une philosophie terraformatrice ne fait pas seulement voir autrement, elle fait comprendre autrement, explique autrement et donc réagence le cosmos par des schèmes d'intelligibilité (les concepts). De ce point de vue, elle fonctionne plutôt comme les systèmes symboliques extensifs que sont les théories scientifiques. La théorie évolutionniste de Darwin est un paradigme de ce pouvoir : elle reconfigure de proche en proche notre compréhension de toute l'histoire du vivant, de son origine et de son mode de déploiement, jusqu'à l'homme et sa place dans le cosmos »⁴⁴.

Nous voyons ici en quoi les régimes de savoir disposent d'un pouvoir particulier concernant la création des mondes et leur disposition : la philosophie parmi ceux-ci donne le contenu dont notre cosmologie européenne se nourrit, et ainsi recrée continuellement les termes de sa cosmologie propre, refaçonne la même mais sous un nouveau regard. Or une difficulté réside ici dans le fait que cette forme de régime de savoir, la philosophie, est attachée à des époques, mais surtout à des lieux et des institutions. Cette donnée est difficile à voir, tant elle participe de notre expérience. Car la prétention de tout système qui veut faire monde, c'est de disparaître comme monde, de devenir invisible :

[Le but des concepts philosophiques] n'est pas de rester signé, mais de disparaître comme concept. C'est assez net pour le concept de capital, celui d'inconscient, le dualisme des substances chez Descartes, le taux d'athéisme significatif en France (bien documenté par les sociologues, et furtivement corrélable aux matérialistes français depuis les Lumières). La terraformation philosophique fonctionne effectivement lorsqu'un concept devient un nom commun, au double sens du terme - un mot du langage quotidien, poli par l'usage. Les concepts (...) ont contaminé les esprits, et par là se sont transformés en langue quotidienne, puis calcifiés en choses.⁴⁵

La forme « monde » que produisent les concepts philosophiques fonctionne en quelque sorte par infiltration, glissement invisible vers un changement de paradigme à travers la transposition d'un énoncé, et donc d'un régime de savoir. Le lien devient clair maintenant entre la philosophie et les mondes cosmologiques car cette dernière d'une part est à l'origine

⁴³ B. Morizot, « La philosophie comme machine de terraformation », in F. Albrecht-Desestré, E. Blanquet, J.L. Gautero, E. Picholle (dir.), *Philosophie, science-fiction ?*, Villefranche-sur-mer, éditions du somnium, 2014, p.8. Voir aussi G. Deleuze, *Le pli*, Paris, éditions de minuit, 1988.

⁴⁴ B. Morizot, *Ibid.*, p. 9.

⁴⁵ B. Morizot, *Ibid.*, p.13

de la pensée colonisatrice, puisqu'elle est au fondement du système idéologique occidental devenu colonial, et d'autre part semble être le seul endroit *permettant l'assimilation*⁴⁶ des altérités cosmologiques, les détruisant en les assimilant. D'une certaine façon le pouvoir que la philosophie peut posséder en terme cosmologique, c'est-à-dire dans l'usage structurant de l'imaginaire, nous permet de dire avec Borges que : « (...) la métaphysique est une branche de la littérature fantastique »⁴⁷.

2) Si la philosophie répond de la modification interne des cosmologies pour et par l'Europe, il reste encore à comprendre une chose : quels sont les outils permettant d'agir sur ces cosmologies, conçues comme ordre des choses et des êtres d'une société donnée ? Nous faisons ici le lien avec la mythologie de la modernité, qui, s'il désigne une configuration historique spécifique ne désigne en réalité qu'une forme possible des agencements philosophiques. Il s'agirait alors de comprendre comment les valeurs dispensées par cette mythologie coloniale en sont venue à se transformer en mythologie. Cette pensée implique alors que les éléments inhérents à cette cosmologie fonctionneraient comme opérateur de variation cosmologique au sein des sociétés : les valeurs. C'est que les mondes produits par la philosophie ont en commun l'usage d'un opérateur théorique particulièrement efficace : les universaux. Dans son livre *Des Universaux*⁴⁸, Etienne Balibar étudie son objet pour en désigner le rôle plutôt que la raison, non pas ce à quoi les concepts universaux servent, mais le rôle du principe d'universalisation, créant des objets totalisants. Partie prenante, malgré eux, de la conquête de territoires habités par d'autres systèmes et savoirs, c'est l'utilisation de concepts universels qui a permis à l'occident capitaliste d'annihiler toute distinction entre les peuples de sorte que ce dernier s'érige en modèle idéal de la communauté humaine :

(...) l'universel ne peut s'énoncer dans la forme d'un discours universaliste, avec ses fondements et ses fins, sans se voir *approprié* et aussi, par voie de conséquence, sans devenir le moyen d'une *appropriation de la pensée, de la langue, de la vie* elle-même par les sujets qui le portent ou s'en font les agents.⁴⁹

Énoncer l'universel, ou quelque proposition dans la modalité de l'universel, c'est *l'approprié* à un certain temps, à un certain lieu, à un sujet qui les occupe, c'est donc constituer un *intérêt*, c'est en faire l'instrument ou le fondement d'un *pouvoir* (qui peut être

⁴⁶ Il faut néanmoins préciser que si historiquement la philosophie est la seule institution permettant cette disposition, elle n'est néanmoins qu'une discipline donnée permettant la création de cosmologies, preuve en est que l'assimilation des cosmologies implique la présence au préalable de cosmologies distinctes non européennes.

⁴⁷ J. L. Borges, « Tlön Uqbar Orbis Tertius » in *Fictions*, Paris, Gallimard, 1994

⁴⁸ E. Balibar, *Op. Cit.*.

⁴⁹ E. Balibar, *Ibid.*, p.48.

abstrait, symbolique, et même est *d'abord* cela). Surtout, c'est le tisser pratiquement de *violence* : violence propre de l'universel, qui efface les différences ou les neutralise, prive par avance toute opposition, tout *dissensus*, de sa légitimité, alors même qu'il s'agit d'un ordre d'universalité libéral, ou rationnel.⁵⁰

La modalité de l'Universel, qui consiste dans le calque du désir européen globalisant à l'intérieur des concepts, a ainsi permis de soustraire la possibilité que d'autres voix se fassent entendre, et l'opérateur théorique de création et liquidation des cosmologies est un opérateur de la langue et de la pensée : la modalité de l'universel. Ainsi, le concept d'universel serait le destructeur des particularismes, celui qui, pour raison politique, empêche toute forme d'altérité radicale au nom d'une valeur donnée, que ce soit la liberté, l'égalité, ou encore la dignité. Mais il faut néanmoins apporter une nuance à cette analyse, car on ne pourrait faire de l'universel l'unique responsable des processus de colonisation, ou d'assujettissement. Remettre la responsabilité de ces processus à l'outil universel seul reviendrait à produire le mouvement inverse, celui justement que nous essayons de déceler, c'est-à-dire à détacher l'idée de son contexte politique et historique. Il nous faut dès lors situer la critique, qui nous amène à penser le processus de production des Universaux en rapport avec des conjonctures et un déroulement historique, à travers la notion historique, pour ne pas tomber dans l'aporie d'une critique qui ne supporterait pas ses propres analyses.

3) Ainsi l'histoire est un outil de l'imaginaire comme le reste, et par voie de conséquence un outil de la philosophie. Il n'y a d'ailleurs pas d'autres possibilités aux vu des précédentes conclusions : si la modalité universalisante est destituée de la notion d'histoire, alors celle-ci est en fait un outil participant de l'ambition de l'ordre global, et de par ses perspectives et son appartenance au champ théorique, elle devient une affaire cosmologique, une affaire d'imaginaire. Dès lors, si nous entrons dans l'analyse, nous pouvons discerner deux types de discours concomitants à l'œuvre dans et via le système philosophique européen permettant la colonisation des altérités imaginaires et cosmologiques à travers le concept d'Histoire. Le premier se partage entre celui-ci et la mythologie : reprise de la démonstration précédente, il vient accuser l'*universalisation* de l'histoire qui en fait un concept valant pour tous les êtres de la Terre, impliquant ainsi une égalité des choses et des êtres à travers le schème temporel. Cette modification vient se construire grâce à un schème philosophique historiciste courant des Lumières du XVIIIème au XXème siècle : « La maxime affirmant que c'est à la philosophie de fournir les catégories générales d'une compréhension de l'histoire n'est pas

⁵⁰ E. Balibar, *Ibid.*, p.51.

arbitraire (...). Toutes les grandes théories du XVIIIème siècle, en effet, partagent déjà la vue philosophique de l’histoire comme progrès »⁵¹. Mais pour que cela soit possible, c'est-à-dire pour que l’histoire puisse être affiliée au mythe de la modernité et du progrès, il a fallu qu’au XVIIIème siècle la nature profonde de l’histoire soit modifiée pour pouvoir le supporter :

Le concept actuel d’histoire avec ses multiples extensions (...) s’est élaboré seulement vers la fin du XVIIIème siècle. C’est le résultat d’une préoccupation théorique permanente de la philosophie des Lumières. Auparavant, il y avait par exemple l’Histoire organisée par Dieu avec les hommes. Mais une Histoire dont le sujet aurait été les hommes ou une histoire qui aurait pu être pensée comme son propre sujet n’existait pas.⁵²

C’est donc en transformant l’Histoire, en lui donnant une valeur « pour-soi » et « en soi » que la philosophie a pu faire de l’histoire le prédicat du mythe de la modernité. Si auparavant l’histoire n’avait pas d’existence « en général », était toujours affilié à une puissance autre (comme Dieu), son autonomisation a permis d’en faire une subordonnée au monde des idées, et donc à le réaffilier à la mythologie de la modernité. Ainsi, son instrumentalisation sert non pas seulement à permettre une forme d’émancipation de l’Europe via le mythe du progrès, mais la situe comme puissance à part entière qui ordonne les sociétés par rapport à l’Europe. Comme implication collatérale, de Husserl à Hegel, l’importance du concept d’Histoire dans ces philosophies n’a d’égale qu’à sa limitation à la localité Européenne :

Leur thèse est apparemment la suivante : seule l’ “Europe” est théoriquement (c’est à dire sur le plan des catégories fondamentales qui façonnent la pensée historique) connaissable ; toutes les autres histoires appartiennent à la recherche empirique, simple chair étoffant ce squelette théorique qu’est en substance l’ “Europe”⁵³.

Le second mouvement prend la conception historique non pas dans sa version théorique mais dans la possibilité de son inconscient⁵⁴, dans son fonctionnement général – le capitalisme. En reprenant les concepts d’Universaux, le moment des Lumières, non avare en la matière, a, dans sa tentative de libération des peuples, permis le développement en négatif du capitalisme : « (...) Le discours des droits de l’Homme, associé au procès d’universalisation du marché et à l’extension du travail salarié, fait partie d’une économie de l’extrême violence,

⁵¹ H. Marcuse, *Raison et Révolution*, Paris, tr. R. Castel, P.-H. Gonthier, éditions de minuit, 1968, p.271

⁵² R. Koselleck, *Le futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*, tr. J. Hoock et M.-C. Hoock, Paris, éd. De l’EHESS, 2000, p.234-235

⁵³ D. Chakrabarty, *op. cit.*, p.70

⁵⁴ Sur la possibilité d’un inconscient à l’œuvre du et dans le capitalisme, voir R. Major, *Au cœur de l’économie, l’inconscient*, Paris, éditions Galilée, 2014

et à ce titre peut contribuer à l'instituer⁵⁵ ». L'association est le point clé, car penser les universaux en association avec la conjoncture compose en acte le processus de terraformation. Ainsi, selon Balibar, c'est l'interaction de différents procédés entre les discours des droits de l'Homme, le procès d'universalisation du marché et l'extension du travail salarié qui a permis la forme capitale telle que nous la connaissons aujourd'hui d'advenir au grand jour. Marx lui-même pose directement le lien entre les thèmes des Lumières et l'extension du capitalisme :

(...) sous la forme de valeurs marchandes, tous les travaux sont exprimés comme du travail humain égal, comme du travail valant donc la même chose (...). Le secret de l'expression de valeur, l'égalité et l'égale validité de tous les travaux parce que et pour autant que ceux-ci sont du travail humain en général, ne peut être déchiffré que lorsque l'idée de l'égalité humaine a déjà acquis la ténacité d'un préjugé populaire.⁵⁶

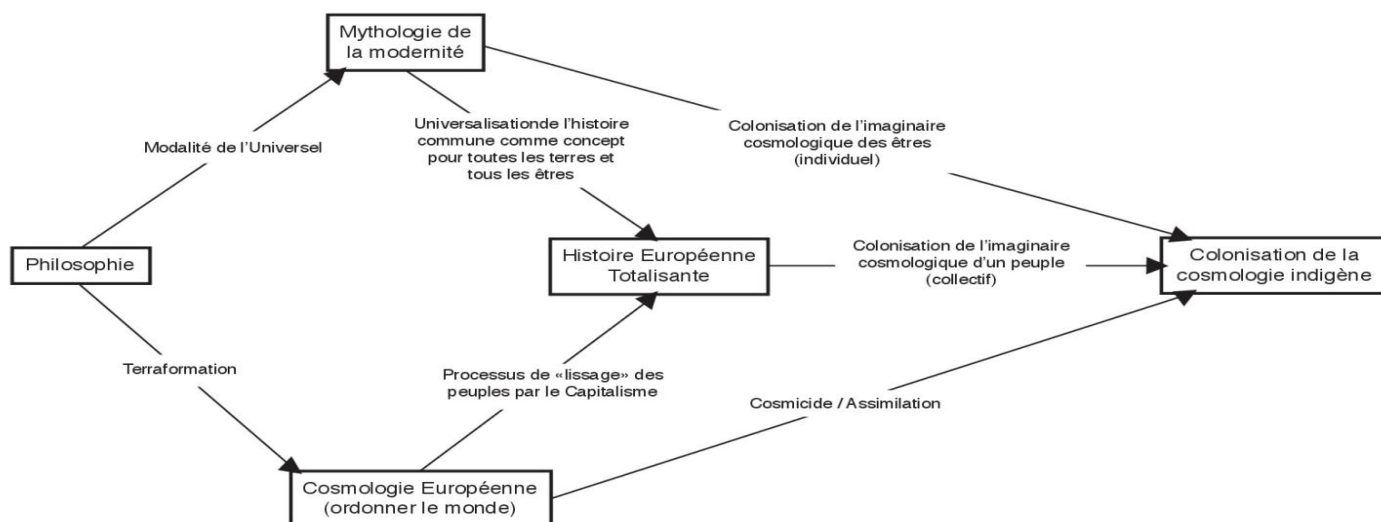
Ainsi fallait-il, pour Marx, qu'il existe dans le monde un étalon commun mettant sur un même plan toute chose, du « lit » à la « chaussure », permettant par là la création d'une échelle de valeur susceptible d'organiser les êtres et les choses à l'aune du Capital. Et cet étalon, c'est la force de travail. C'est donc grâce à l'« extension du travail salarié » permis par la force de travail humaine instituée comme étalon de valeur universel que quelque chose comme les droits de l'Homme, « l'idée de l'égalité humaine » a pu s'incruster dans les esprits - il y a eu terraformation de monde. Une fois que l'idée d'égalité humaine comme composante du monde capitaliste a obtenu « la ténacité d'un préjugé populaire » - c'est-à-dire « disparaît comme concept », pour reprendre Morizot -, il ne restait plus au Capital qu'à transformer le monde en marché, ce monde fait de forces de travail synonymes et égales. Le processus de colonisation devient ici comme une partie du plan du Capital, la réduction et destruction des singularités permettant d'étendre sa bannière.

Ainsi pouvons-nous conclure que la construction mythique de l'Europe est formée en totalité à partir des universaux qui l'ont terraformée, et que ce qui se répercute sur les pays colonisés, c'est justement les mondes créés de ces universaux – mondes philosophiques. Or, si la philosophie occidentale transporte avec elle, comme son refoulé, les perspectives capitalistes, alors la suite causale est que toutes les terraformations proposées par ces philosophies, tous les mondes possibles, contiennent en germe le capitalisme. La question des cosmologies et de ses assimilations contient donc en son sein une ambiguïté féroce : Le

⁵⁵D. Chakrabarty, *Op. Cit.*, p. 55.

⁵⁶K. Marx, *le Capital*, Livre 1, Paris, tr. Coll., éditions puf, réed 2009, p.68

D'une assimilation cosmologique : Le procès cosmicide



monde Capitaliste a besoin, pour créer des mondes, d'en détruire d'autres, et ce sous la forme de l'assimilation, quand ce n'est de l'éradication pure et simple.

En somme, si depuis la période des lumières la colonisation des altérités humaines s'est produite suivant une stratégie spécifique de réglementation et de distribution des espaces, la pensée européenne a aussi produit un espace politique spécifique pour mener la conquête sur le plan cosmologique des imaginaires des hommes. Mais l'efficacité monstrueuse et machinique d'un tel plan nous fait alors douter de nos perspectives : si en effet toute philosophie est condamnée à porter avec soi les ambitions du capitalisme, alors ne sommes nous pas nous aussi condamnés à reconduire les procédés colonisateurs sous d'autres formes ? Ou encore, si la cartographie est pertinente du fait de sa stratégie, car elle est créatrice de monde, mais que jusqu'ici elle l'a fait sous le mode impérialiste, n'est-il pas possible de penser la possibilité d'une carte éthique, sous une autre méthode ? Quelle méthode serait alors susceptible de faire l'affaire ? La conception rigoureuse d'une carte nécessite dès lors la construction d'un *epistemê* qui lui est propre, et à désigner les éléments d'une méthode, le premier de ces éléments de notre *epistemê* désigne l'impossibilité de tendre

vers un universel cartographiable. Si comme nous l'avons soutenu toute tentative de pensée est nécessairement située, dans un contexte, une époque et un lieu, en somme une conjoncture, alors il a fallu que toutes les tentatives de cartes à vision universelle face nécessairement abstraction de leur origine pour pouvoir se maintenir au rang de d'universel, et ainsi produire un type de pouvoir. Mais alors, pouvons-nous réellement postuler une carte qui propose une organisation globale éthique des régimes de savoirs en sacrifiant la modalité de l'universel ? Est-ce vers un pluralisme assumé qu'il nous faut tendre, ou encore un changement de paradigme, une façon de voir qui permettrait une globalisation qui ne soit pas totalisation ?

Produire une carte, inviter aux deveniris

«... Et que pourtant dans cette glace un peu de vie reste prise, fraîche, garante de notre existence et de notre liberté. »⁵⁷

Un protocole de régurgitation

Un dispositif a été mis au jour. L'Europe guerrière, l'Europe mangeuse de mondes et de rêves a obtenu, suite à un long processus historique, l'ordre mondial qu'elle souhaitait, organisé sous sa loi. Mais il semblerait que peu de ces mondes soient mortels, et si le constat est posé que nombres de ceux-ci ont été dévorés sans avoir besoin de massacrer les peuples qui en sont à l'origine, alors il est possible qu'ils aient survécu dans la gorge de la titanique Europe. Et de leurs survies doit naître un nouveau type de pensée. Car tout comme Charybde, s'il appartient à tout être doué de voracité de se retrouver aveugle à ce qu'il ingurgite, la logique quasi-biologique de l'étude fait suivre au constat de la dévoration la pensée nécessaire des modalités de sa digestion.

Dans cette mesure, il nous faut penser à un type d'appareillage susceptible de prendre avec lui toutes les difficultés relevées jusqu'ici pour pouvoir proposer une réponse stratégique, pour ouvrir une possibilité de résistance. Et cette résistance est d'une importance fondamentale. Car si nous voulons faire de notre projet une carte qui pense un agencement des régimes de savoirs susceptibles de protéger le développement des cosmologies indigènes, alors la seule viabilité de ce projet demande de penser ces cosmologies comme des régimes de savoir, de les intégrer en parallèle aux sciences et discours européens, une égalité de posture pour un agencement efficient. Entendons nous : il ne s'agit pas de dire que les cosmologies indigènes sont des régimes de savoir comme la science ou la philosophie peuvent en être, et encore moins de dire que les cosmologies indigènes produisent des régimes de savoir sous le même mode et la même forme que les occidentaux. Il s'agit au contraire de penser les cosmologies au contact les unes des autres, dans leurs représentations respectives ; il s'agit de voir les régimes de savoirs européens comme de multiples manifestations d'une seule cosmologie, bras articulé d'une entité en contact constant avec d'autres cosmologies sous le mode de la domination ; en somme, il s'agit de penser toutes les cosmologies, sous toutes

⁵⁷ P. Michon, *Mythologies d'Hiver*, Paris, éditions Verdier, 1997, 4^{ème} de couverture

leurs formes et sous toutes leurs manifestations, selon une même carte qui aurait pour tâche de maintenir cette coexistence tout en sortant du cadre oppressif. Cela implique donc de penser les régimes de savoir sur le même plan que les cosmologies sous le mode de la manifestation individuelle, et la cartographie aura donc pour but de d'étudier le plan de coexistence de l'ensemble, sa possibilité, mais aussi les stratégies inhérentes à notre pratique pour permettre à une telle topologie de voir le jour sans reconduire les stratagèmes coloniaux.

Ainsi, si nous souhaitons maintenir l'opérateur conceptuel qu'est la cartographie comme grille de lecture de la conjoncture intellectuelle, le mode d'analyse doit nécessairement suivre en accompagnant la possibilité de penser les cosmologies en dehors de la perspective uniquement européenne. Car s'il s'est avéré que l'opérateur cartographique était capable de fonctionner pour notre entreprise de « réconciliation des mondes » sous un autre mode, en tant qu'elle assume un usage martial de défense des altérités radicales et de redistribution des frontières, sa méthodologie reste à définir. C'est donc à l'unique condition de s'émanciper de la méthodologie dominatrice européenne qu'une telle carte pourra être tenue pour valide. Quels sont les outils permettant de penser l'entre-deux mondes ? Sont-ils seulement viables ? En somme, est-il possible de créer une carte des cosmologies inter-peuples ?

Éléments pour un nouvel ordre des peuples

La carte est un outil. Un outil de lutte, quoi qu'il arrive et qu'importe la teneur de celle-ci. Si la cartographie a été définie jusqu'ici par son usage historique, et que sa potentialité stratégique a été validée (cf. première partie), la forme et la transformation nécessaire de sa pratique restent un lieu vide à définir. Entendons-nous : les possibilités stratégiques de la cartographie sont immenses, et celle-ci est sûrement susceptible de réagencer les termes des régimes de savoir d'une manière plus éthique que ce que l'actualité a à nous proposer – c'est de cela que nous parlions dans la première partie. Désormais notre tâche est autrement plus ardue, puisque d'un examen des coordonnées historiques nous devons passer en quelque sorte à un exercice d'imagination. Les données qui sont à notre portée sont de natures diverses, ce qui implique qu'il nous faille joindre des coordonnées réelles et imaginaires ou, pour le dire autrement, les concepts actualisés et ceux dont le potentiel reste à exploiter, dans le but de répondre à la tâche que nous nous sommes définie -

c'est-à-dire la « réarticulation des mondes selon une grille éthiquement viable », « l'éthique » désignant ici au minimum une sortie des coordonnées coloniales. Nous voilà donc à un stade donné, où nous savons que nous pouvons nous servir de l'opérateur cartographique, mais nous ne savons pas comment. Pouvons-nous penser à un nouveau type de carte ? Et surtout, sera-t-elle susceptible d'éviter les apories des politiques organisationnelles précédentes ?

Ce qui apparaît comme la première difficulté réelle, avant même de penser aux possibilités cartographiques qui sont devant nous, c'est l'ambiguïté qui apparaît dès l'énonciation même de notre proposition « d'une carte nouvelle pour organiser et réagencer les peuples de la terre ». Or penser une nouvelle carte à l'échelle planétaire implique de repenser un ordre mondial, puisque un étalon commun doit être trouvé pour permettre (au moins sur le plan conceptuel) de ramener sur un même plan toutes les altérités qui peuplent la Terre, ce qui en fait ne désigne pas autre chose que la reconduction du rêve d'origine occidentale. Ceci amène dès lors au risque majeur que serait la répétition, mais sous un aspect qui deviendrait faussement éthique, de la conjoncture de domination. Et si le contexte de notre monde actuel pose comme inévitable cet ordre mondial (faut-il spécifier ici que l'existence même de notre étude, qui se construit comme réponse en négatif du mode de production de cet ordre, l'implique nécessairement ?), il apparaît que la forme problématique même de la pensée globale ou globalisée se définit par son caractère nécessairement totalisante. C'est ce qu'Etienne Balibar signifiera on ne peut plus explicitement dans son études sur *les Universels*, cette même étude qui nous servît un peu plus tôt à examiner le mode de domination occidentale : « *Constituer des communautés, énoncer l'universel, ou développer une idéologie dominante sous laquelle des individus se rassemblent pour y « réconcilier » leurs intérêts divergents et leurs convictions incompatibles, c'est en fait la même chose.* »⁵⁸. Ce qui fait le centre de cette analyse de Balibar, c'est que la création d'un collectif, en tant qu'il implique un ordre ou une organisation, implique la production d'un Universel, ou plutôt implique que certains concepts et valeurs se disent sous la modalité de l'universel. Dès lors nous pourrions faire de notre entreprise une cause morte, à partir du moment où nous rattachons l'Universel au mode de domination par excellence de l'imaginaire européen. Mais cette analyse repose sur un préjugé à peine révélé et qui pourtant pèse lourd sur les constats possibles de l'étude. C'est que nous considérons, à partir des formes historiques qui composent notre histoire, que *toute forme de pensée totalisante est nécessairement européenne*, que tout universel est

⁵⁸ E. Balibar, *op. cit.*, p.63

européen, et qu'aucun peuple indigène n'est susceptible de produire une telle forme de pensée. Mais nous pouvons partir d'un postulat contraire. La sentence simple (et, semble-t-il, logique) qu'il semble nécessaire de poser est que *les pensées de tous les peuples peuvent être totalisantes*, mais que sous l'obédience coloniale seule la pensée européenne à atteint une universalisation de sa totalisation. Cette dernière représente un biais de la pensée qu'il nous faut récuser, et c'est justement en passant par les études post-coloniales, et notamment via Walter D. Mignolo, que la démonstration nous semble la plus satisfaisante. Dans *La Désobéissance épistémique*⁵⁹, ce chercheur témoigne du double mouvement que le concept européen de totalisation produit et implique. Ainsi, il démontre via un premier mouvement que le concept est reconnu comme spécifiquement européen, et que : « c'est la réticence à reconnaître que la totalité n'était pas un privilège de la cosmologie européenne qui a rendu le concept européen de "totalité" totalisant et totalitaire »⁶⁰. Et c'est justement ce fait qui justifie le second mouvement, où l'appropriation européenne du concept de la forme totalisante amène en retour à faire de l'Europe la seule cosmologie qui vaille : « La totalité impériale de la matrice coloniale a réussi à nous faire croire que l'ontologie du monde se réduit à sa version épistémique occidentale moderne »⁶¹. Totalisez le concept de totalisation et le cercle vicieux de la domination européenne est bouclé.

Or, c'est en même temps des recherches post-coloniales que semble surgir notre solution. Dans son livre *Provincialiser l'Europe*⁶², Dipesh Chakrabarty témoigne au contraire en faveur d'une posture qui implique de situer la pensée, de la rattacher à des terres et des lieux, des cultures et une histoire pour sortir du mythe téléologique d'une modernité universelle atteignable par tous les peuples, sur un même modèle. L'unité de l'Histoire, vecteur d'unification des peuples, procédant conjointement avec son aspect téléologique permet alors de poser la modernité comme Universel représentant la valeur-étalon d'une organisation mondiale oppressive et cosmicide, en tant qu'elle représente la seule cosmologie européenne dévouée à l'organisation du monde. Cette pensée de l'histoire est nécessaire au mythe de la modernité, et ainsi :

Premier présupposé : l'humain existe dans le cadre d'un temps historique unique et séculier qui enveloppe d'autres temporalités. Je soutiendrai au contraire que si nous voulons

⁵⁹ W.D. Mignolo, *Op..Cit.*

⁶⁰ W.D. Mignolo, *Op. Cit.*, p.34

⁶¹ W.D. Mignolo, *Ibid.*, p.33

⁶² D. Chakrabarty, *Op. cit.*

conceptualiser les pratiques de la modernité sociale et politique (...), nous devons partir du présupposé inverse : le temps historique n'est pas intégral, il est désarticulé.⁶³

Dès lors, Chakrabarty propose de sortir de ces deux aspects : il introduit le concept de provincialisation, qui consiste à ce rattachement des universels capitalistes à un lieu, l'Europe, c'est-à-dire en termes de « coutumes » philosophiques – qui auraient pris le pouvoir sur d'autres. Ce qui permet ainsi de sortir et du mythe téléologique européen et de l'Histoire globale du monde, en destituant la cosmologie européenne du statut universel. Tout ceci nous pousse ainsi à poser une distinction, qui est un postulat d'ampleur importante pour la structuration de notre entreprise. Faire de notre cartographie conceptuelle une carte provincialisée, et ainsi circonscrire chaque universalisation conceptuelle à sa terre historique, l'instituerait donc comme une forme plus éthique de production de savoir. Il s'agirait d'énoncer dès lors que la totalisation comme concept a la possibilité d'avoir lieu dans toutes les cosmologies de tous les peuples, mais que d'autre part c'est la totalisation du système idéal d'organisation même qu'il faut empêcher, soit l'institution d'une cosmologie, comme universel, qui se développerait comme maître parmi toutes les autres. Ainsi, en ce qui concerne notre carte, la tâche sera d'accepter des types de totalisations multiples sous des modes multiples, remplaçant la prévalence d'une vision donnée par l'intégration des coordonnées locales des cosmologies :

La géopolitique de la connaissance réclame la légitimité de la connaissance sans privilège, une légitimité par et dans les histoires locales qui dénonce le mythe du 'global' et qui affirme que seules des histoires locales existent – l'histoire de l'Europe est une histoire locale qui s'est projetée elle-même au niveau global.⁶⁴

Ainsi, nous voyons que la production d'une carte susceptible d'agencer les régimes de savoir est possible tout en utilisant la modalité de l'universel, pourvu que les concepts qui en surgissent soient déterminés, attachés à des lieux, des histoires et des peuples. Et d'ores et déjà la carte commence à prendre forme, à devenir quelque chose qui se détermine. Mais cela ne saurait être suffisant pour produire l'évolution d'une carte conceptuelle : suite à l'étude de son implication dans les processus de pouvoir, il nous reste à comprendre comment tracer, comment produire un objet de la sorte. Ainsi nous faut-il désormais penser la carte elle-même comme concept, comme plan. Qu'est-ce que permet de traduire la cartographie sur le plan conceptuel ? Quelle forme celle-ci peut-elle prendre ?

⁶³ D. Chakrabarty, *Ibid.*, p.51-52

⁶⁴ W. D. Mignolo, *Op. Cit.*, p.60

Enfin est venu le temps de signifier ce que cartographe veut dire. Si nous prenons un instant pour synthétiser notre parcours, nous avons vu jusqu'ici que la cartographie, malgré ses usages passés nourrissant les ambitions impérialistes qui constituent jusqu'ici les rapports de forces entre les peuples de la terre, possède un intérêt non négligeable pour penser les interactions entre les régimes de savoir et les cosmologies, du fait des outils stratégiques que la cartographie propose. D'autre part, nous avons vu que ce qui a première vue se donne comme une fatalité colonialiste, la modalité de l'universel posé sur l'ordre mondial comme l'aporie totalitaire, trouve son échappatoire dès lors que l'on retire au système organisationnel toute prétention à l'universalité ; ce qui veut dire, en somme, que ce système doit être capable de coordonner en son sein une pluralité d'autres systèmes, qui peuvent se comprendre sous la modalité de l'universel, sans lui-même être positionné comme l'universel absolu et totalitaire. C'est donc sur ce point que notre problème est le plus sensible. Si nous partons de l'hypothèse que la cartographie conceptuelle est l'opérateur le plus à même de répondre de ces impératifs, comment comprendre ce paradoxe, qui statuerait que les universels ne le sont que restreints à des localités de la pensée et de la Terre, elles-mêmes agencées via un opérateur qui jouerait le rôle d'étalon global mais sans se donner comme totalisant ? Il faut dès lors, pour être susceptible de voir clair dans notre recherche, décomposer la procédure sous deux formes distinctes : la première qui servira notre compréhension prendra pour analyse ce qu'est une carte ; la seconde, ce que cartographe veut dire.

La question de ce que peut être une carte sur le plan conceptuel n'a rien d'insignifiant. L'objet carte a pu prendre bien des formes au fil des siècles, allant des premières cartes rupestres prenant pour objet les étoiles, aux cartes d'état-major, en passant par les cartes de tendres du XVII^{ème} siècle. Ces allusions, en fait, n'ont rien d'anodin : au contraire elles témoignent de l'amplitude possible quant à la sélection des objets cartographiables. Reprenons donc ces exemples. Les cartes d'état-major, comme nous le savons, traduisent à partir d'une représentation géographique donnée un ensemble de tactiques et stratégies ayant pour but de combattre et dominer un adversaire⁶⁵. Mais les cartes de tendre au contraire font référence à une toute autre lecture. Ces cartes, dont une des représentations les plus connues

⁶⁵ Voir à ce propos la première partie, qui s'attarde bien plus sur le rapport de la cartographie à l'affrontement armé.

est celle de François Chauveau⁶⁶, prennent racines à partir de l'œuvre en huit tomes *Clély, Histoire Romaine*⁶⁷ écrite par Madeleine de Scudéry entre 1654 et 1660 et font référence à un pays imaginaire, Tendre, dont l'ensemble de ses villes et bourgades représentent les multiples arrêts de l'amour selon les mœurs et coutumes très codées du XVIIème siècle. Ainsi la voie rapide représente la voie désastreuse, et qui ose prendre ce chemin traversera les villes dites de Perfidie, de Médisance pour finir à Méchanceté ; au contraire, une voie trop longue amène aux villes de Tiédeur, puis Légèreté et Oubli. Selon le XVIIème siècle, les voies du milieu sont préférables pour obtenir les faveurs de la personne recherchée (la ville de Billets Doux amenant à Générosité, etc...). Entre cartes d'État-major et carte du Tendre, la différence est donc de l'ordre de l'opposition, au moins en ce qui concerne les sentiments déployés. Dès lors, que pouvons-nous retirer de la comparaison de ces deux types de cartes ?

À comparer la cartographie militaire à celle des cartes de Tendre, nous pouvons tout d'abord spécifier ce que la carte n'est pas, ou du moins ce à quoi elle ne peut se réduire. Nous pouvons commencer par dire que la carte n'est pas simplement la représentation d'un espace réel, puisque la carte de Tendre prend justement pour objet un pays imaginaire. La scolie de cette proposition est qu'elle n'est pas non plus circonscrite à un espace imaginaire, puisqu'elle a des effets réels, que ce soit pour le partage des terres du vaincu ou l'organisation des bataillons d'infanterie. Aussi, pouvons-nous reconduire une analyse absolument similaire des entités que la carte prend pour objet, qu'elle agence : la distinction entre réel et imaginaire laisse entendre que la carte ne dépend pas du statut des objets qu'elle dispose pour être définie à son tour. Réel ou imaginaire, Éros ou Thanatos, que ce soit les armées ou les sentiments, il ressort au final que ce qui définit la carte n'est pas ce qu'elle représente, objets ou milieu. C'est le fait même qu'elle représente, sous un mode particulier, qui définit ce qu'est une carte. Et ce mode particulier est précisément celui de l'agencement, des rapports relationnels entre les parties, formant un tout. La carte de Tendre du XVIIème siècle n'a d'ailleurs pas d'autre sens que dans son usage, lorsque les connaisseurs s'en servaient pour suivre et décrypter les ragots de l'époque : se situer eux-mêmes comme gentilshommes, en suivant les chemins que chacun prenait. Répartition réfléchie de figures, la carte définit des potentialités, inscrit des mouvements, des chemins, et à réduction maximale uniquement des points et des lignes sur un espace représenté, qui à son tour représente quelque chose. La carte, en tant qu'objet, est un instrument de projection permettant de coder l'espace, qui dès lors devient autre lorsqu'il

⁶⁶ La reproduction possédée par la BnF est consultable virtuellement ici : [\[http://expositions.bnf.fr/ciel/grand/sq11-06.htm\]](http://expositions.bnf.fr/ciel/grand/sq11-06.htm)

⁶⁷ M. de Scudéry, *Clélie, Histoire Romaine*, Paris, folio, rééd. 2006.

subit ce codage. Tout ceci revient donc à dire que la cartographie n'a rien d'une figure conceptuelle classique, puisqu'elle n'est fondamentalement qu'une figure du vide, ou pour le dire autrement, elle n'existe qu'en tant que processus de variation de concepts et d'objets autres qu'elle-même. Il nous faut alors préciser que cette acception que nous lui donnons se rapproche beaucoup du concept de géophilosophie Deleuzo-Guattarienne. Guillaume Sibertin-Blanc, maître de conférences à Toulouse et spécialiste de l'œuvre de Deleuze et Guattari, traduit dans un article sur la cartographie Deleuzienne le statut particulier que celle-ci s'approprie par rapport aux autres figures de savoir :

(...) [La carte] livre une figure pragmatiste du savoir. Elle n'est pas un instrument de réflexion mais de mobilisation ; elle n'est pas un moyen de reproduire une réalité supposée préexistante, mais un opérateur d'exploration et de découverte créatrice de réalités nouvelles.⁶⁸

Ce qui touche au plus près nos considérations est la perspective de créer une « réalité nouvelle », c'est-à-dire un espace de représentation et de variation communs. En tant que tel, la cartographie s'échappe des équations régissant les concepts pour se porter comme l'équation elle-même, ce qui de ce fait nous permet d'affirmer autre chose : l'absence de contenu qui la définit, en tant que la carte n'est que forme, ne permet aucune substitution possible d'une valeur universalisée. C'est alors que nous pouvons prendre avec nous ce « pragmatisme du savoir », puisqu'au rôle d'agencer les cosmologies elles-mêmes dans une stratégie donnée, la carte se donne comme l'opérateur idéal dans le but de produire ces « réalités nouvelles » à l'abri des potentialités oppressives.

Mais si la carte semble être un outil privilégié pour s'instituer comme opérateur d'agencement des régimes de savoir, il nous reste à comprendre comment la produire, c'est-à-dire ce que cartographier implique. Comment penser une activité de cartographe qui maintienne dans sa production comme dans son avènement l'impératif éthique d'un positionnement indépendant assuré pour chaque cosmologie et chaque peuple ? Qui est susceptible de pouvoir produire ces cartes ? Finalement, sommes-nous capable de donner une définition de l'acte de cartographier qui puisse remplir toutes les missions qui lui sont indues ?

⁶⁸ G. Sibertin-Blanc, *Cartographie et territoires. La spatialité géographique comme analyseur des formes de subjectivité selon Gilles Deleuze*, in. *L'Espace géographique*, 2010/3 Tome 39, p. 225-238, disponible ici : [<http://www.cairn.info/revue-espace-geographique-2010-3-page-225.htm>], p. 228

Produire une carte, planifier les concepts

Une fois que nous comprenons ce qu'est l'objet carte, que nous en appréhendons son étendue conceptuelle, il nous faut désormais imaginer un étrange personnage. Nous parlons du cartographe, celui des régimes de savoir et des cosmologies ; mais un personnage défini par son activité, ses tracés. Car il ne s'agit pas seulement de dire que la cartographie est la production de carte (ce qui ne nous avancerait pas à grand-chose). Comme nous l'avons vu, la carte a la capacité de changer le réel ; et si cela ne suffit pas à donner suffisamment de poids à l'activité, il nous faut dire que la « cartographie géophilosophique », c'est-à-dire conceptualisée à partir des travaux de Deleuze et Guattari, demande de relever des problématiques qui s'émancipent radicalement de celles que l'on peut voir à l'œuvre dans la construction classique de cartes. Pour aller dans ce sens, si nous nous servons de l'article déjà mentionné de Guillaume Sibertin-Blanc qui traite de l'activité cartographique selon Deleuze, nous nous retrouvons devant une définition qui témoigne assez justement de l'ensemble des champs conceptuels qu'il nous faut investir :

Cartographe n'est pas seulement une technique savante de représentation graphique d'un espace préexistant au moyen d'un code de projection et de transcription symbolique. C'est d'abord une activité vitale, impliquée par tout processus pratique, naturel ou culturel, individuel ou collectif ; c'est ensuite une manière de concevoir un régime de savoir impliqué par ces processus.⁶⁹

De là, différentes choses nous viennent et sur lesquelles nous devons arrêter le regard. Le plus simple peut être pour commencer serait de considérer ce que cette « activité vitale » signifie dans notre contexte. La première des choses que nous voyions décrit implicitement la façon dont l'activité cartographique se développe comme un processus global, qui dépasse largement la forme topographique habituelle – la carte IGN, par exemple, devenant la réduction à l'extrême de ce que peut être une production cartographique. Activité inhérente à la vie puisqu'accompagnant l'expérience empirique quotidienne (le « processus pratique »), Elle désigne de fait une manière d'être au monde, ou du moins un processus d'appréhension de celui-ci, sous toutes les formes vécues (« individuel », « collectif », « culturel », etc...). Mais plus que cela, elle est en tant que vitalité un processus inhérent à toutes les formes vivantes qui habitent la planète : « (...) ce sont d'abord les animaux qui cartographient leur

⁶⁹G. Sibertin-Blanc, *Ibid.*, p.227

milieu, qui y tracent des lignes coutumières, y discernent des zones d'habitat, d'abri, de chasse, de réserve alimentaire et de reproduction »⁷⁰. Cela vient alors marquer une différence fondamentale au niveau de l'analyse : si jusqu'ici la conception de la carte était entendue de telle sorte que les philosophes et les hommes de pouvoir européens se donnaient comme la seule élite capable de penser la conjoncture de nos sociétés et la planification de l'organisation globale qui y sous-tend, la nouvelle conception au sens large de la cartographie en appelle au savoir de tous les vivants, et ici en l'occurrence des peuples non occidentaux. Réapproprié ainsi la possibilité de penser l'organisation globale aux peuples indigènes à travers la proposition d'une « cartographie vitale » s'impose donc comme nécessité dès lors que le statut de la cartographie change, qu'il ne s'agit plus de penser un modèle unique qui régirait tous les peuples mais au contraire une figure de liaison entre différents mondes représentés sous forme de régime de savoir sur une même surface. C'est d'ailleurs un fait d'importance notable qu'en cet endroit, philosophes et anthropologues se rejoignent, et ainsi l'anthropologue Keith Basso comme la philosophie Deleuzienne relèvent à propos de l'ensemble des sociétés humaines :

Les géographes et les hommes d'État, les explorateurs et les états-majors tracent des cartes ; mais ce sont d'abord les collectivités et les peuples qui cartographient leurs manières d'occuper leurs territoires, par leurs pratiques, leurs organisations matérielles et symboliques, par leurs mythes et leurs rêves même (...).⁷¹

(...) Ce type de fabrication de monde rétrospective – nous le désignerons sous le nom de *création de lieux* – ne requiert pas de sensibilité particulière ou de compétences spécialisées. Il s'agit d'une réponse répandue à des interrogations qui le sont tout autant. (...) Et de temps à autre, plus ou moins spontanément, seul ou en groupe, à divers degrés d'intérêt et d'enthousiasme, presque tout le monde crée des lieux. Aussi visible et répandue qu'elle paraît quelconque, la création de lieu constitue un outil universel pour l'imagination historique. Et du moins dans certaines sociétés sinon dans leur grande majorité, elle figure à coup sûr parmi les instruments les plus fondamentaux.⁷²

Cela répond ainsi à la question du « qui » produirait la carte, en un sens absolument nouveau. Car il s'agirait de dire que la carte est produite continuellement, inlassablement, par les multiplicités vivantes qu'elle englobe, suivant des tracés qui, individuellement ou collectivement, échappent à toute prédestination « planifiée ».

⁷⁰ G. Sibertin-Blanc, *Ibid.*, p. 227

⁷¹ G. Sibertin-Blanc, *Ibid.*, p. 226

⁷² K. Basso, *L'eau se mêle à la boue dans un bassin à ciel ouvert*, Paris, tr. J.F. Caro, éd. Zones sensibles, 2016, p.27-28

Mais si évoquer des « multiplicités de cartographes » témoigne bien de l'implication des peuples dans l'évolution et la gestion de leurs cosmologies propres, et donc d'une certaine dynamique de la carte, il reste que nous élaborons une carte de ces multiplicités, en somme une carte des cartographies plurielles. Ce qui implique alors une métacartographie, et un métacartographe. Et il va sans dire que cette position implique une posture particulière, que la géophilosophie deleuzienne a pu penser à son heure :

Vivre et penser en cartographe, c'est d'abord récuser toute soumission du processus pratique dans lequel on est pris à des normes transcendantes, extérieures à lui, soustraites à ses modifications internes. Cela ne signifie pas qu'un tel processus soit sans règles ou sans normes, mais que celles-ci sont indissociables d'une *évaluation* elle-même immanente, qu'il appartient précisément à l'activité cartographique de réeffectuer sans cesse, des problèmes, des obstacles et des dangers soulevés dans et par la persévération même de ce processus.⁷³

À traduire le texte, il nous faut nous rendre compte de l'impasse possible que notre questionnement aurait pu produire. Chercher à produire un métacartographe revenait à reproduire le système élitiste subit dans la géopolitique de notre conjoncture, cet élitisme colonial que nous cherchons justement à éviter. Le fait que le processus de cartographie soit immanent à la production de la carte, qu'il n'en appelle pas à des principes et des lois confirme en sous-texte le rôle fondamental des « multiplicités cartographiantes ». Dans ce cas, reprenons. Si effectivement tout un chacun cartographie continuellement (en tant que processus vital), comment penser l'intégration de ces cartographies multiples au sein de l'organisation globale ? Si la question est prise individuellement, nous avons vu qu'elle permettait de maintenir un mouvement interne aux cosmologies locales. Mais sur la question d'une cartographie collective, les enjeux sont tout autres. De fait, si cartographe signifie tracer des lignes, produire des codages, alors une cartographie collective n'est-elle pas justement une cosmologie ? N'est-ce pas « tracer des lignes coutumières, des zones de chasses et d'abri » que la cosmologie produit en indiquant des zones-refuges, des habitations d'esprits interdits ? Et dès lors il faut penser que la cosmologie produite, limitée à un peuple donné car résultat de ses processus cartographique, n'en est pas pour autant la simple somme de ses parties : elle est évolutive, elle se nourrit de ces tracés, elle est son propre lieu, son propre plan. Ainsi les lignes de cartographies individuelles tracent et nourrissent les

⁷³ G. Sibertin-Blanc, *Ibid.*, p.228

cosmologies collectives, et les peuples participent, continuellement, au tracé de la carte globale.

Pour finir, nous pourrions nous demander si la carte, la cartographie ne sont pas les thèmes les plus susceptibles de remplacer la modernité sous la modalité de l'universel. Poser comme étalon « universel » la cartographie permet un avantage, qui n'est pas des moindres, et qui consiste à intégrer du mouvement dans cet étalon universel. Au contraire de la modernité, qui inscrit une course téléologique dans les perspectives de tous les peuples, et qui comme tel inclut une échelle de valeur pour témoigner de l'avancée de ceux-ci à partir de l'échelle européenne, la cartographie comme objet d'agencement a différentes spécificités. La première est que la nécessité de traduire le milieu humain appartient à tous les peuples, puisque tous ceux-ci sont des « êtres au monde », monde qu'ils doivent comprendre et utiliser pour survivre. Ainsi, contrairement à une valeur telle que la modernité, qui est en grande partie inconnue aux cosmologies non européennes, la cartographie est appropriée par ceux-ci comme processus vital, ce qui nous permet d'inclure dans la recherche une vision qui n'est pas absolument notre, européenne. D'autre part, la cartographie ne fixe pas en elle-même de points, d'objectif à atteindre, elle est le support de tous les points, et par ce biais est susceptible de s'adapter aux évolutions du monde et des peuples. Donc, plusieurs choses témoignent de la valeur de la cartographie comme étalon spécifique. Premièrement, cet opérateur conceptuel, en tant que commun aux peuples de la terre, ne statue pas d'un peuple marquant les limites et les formes de cette objectif, laisse la liberté (ou du moins un espace vide) concernant l'objectif ; deuxièmement, l'important n'est plus le point, mais la ligne tracée à la surface, les milieux de tracés, qui fluctuent et peuvent être valorisés selon différentes échelles de valeur. Mais dans ce cas, comment penser le mouvement à l'intérieur de la cartographie ? Comment penser les réactions, les communications entre cosmologies ?

Sur la carte des cohabitations cosmologiques. Une carte des rapports de force

À ce point de notre raisonnement, une carte est susceptible d'être produite qui, de surcroît, semble fonctionner éthiquement parlant. Or il nous faut rendre compte d'une chose encore, qui semble-t-il a été dispersé tout au long de notre analyse sans entrer dans le détail. Pour rappel, le principe de la cartographie a avant tout été validé en considérant ses potentialités stratégiques, c'est-à-dire que nous avons estimé, à partir de la malléabilité

organisationnelle rendue possible par la carte, qu'elle était l'outil idéal pour donner une réponse adéquate aux contraintes contemporaines, notamment coloniales. Et finalement, cette perméabilité représente ce sur quoi notre modèle de carte s'est construit : en plaçant au centre de notre analyse l'impératif fondamental d'une topographie dont les composantes tracent des lignes et trajectoires à l'intérieur de la cartographie, nous ajoutons de la plus value à cette malléabilité, qui est devenue dès lors notre figure de proue conceptuelle. Et si cela nous permet de limiter ainsi les risques encourus par les cosmologies, il reste que ces trajectoires se font toujours en rapport avec une perspective, celle d'un rapport de force, dont il nous faut témoigner. En somme, si nous souhaitons proposer une cartographie fonctionnelle, il nous faut rendre compte d'un système impliquant des multiplicités de rapports de forces qui amèneraient à leurs tours notre carte à un devenir inlassable, ou pour le dire autrement à persévérer dans un mouvement de perpétuel réagencement de ses entités conceptuelles. Évidemment cela fait un pan largement mystérieux qu'il nous faut résoudre désormais. Comment penser les rapports de forces entre cosmologies ? Comment d'autre part penser une cartographie susceptible d'intégrer en son sein ses mouvements comme constitutifs de son existence ? En somme, quelle est la façon vitale des cosmologies de se maintenir autonomes dans notre entreprise ?

C'est donc sous l'égide de ces problématiques que nous allons devoir penser à un second calque, que notre carte doit être surcodée. Si le premier calque se donnait comme un espace permettant la coexistence des cosmologies sur un même plan, se faisait cartographier par les formes vitales qui les habitaient, il nous faut pour le second en appeler à une autre forme de pensée, susceptible de comprendre les mouvements de luttes qui s'insèrent sur ce plan, et qui peuvent provenir de ses termes internes ou au contraire de la structure même de la carte. Pour ce faire, nous allons en revenir à Deleuze, qui écrit en solitaire cette fois-ci. Dans un livre daté de 1981, Deleuze prend pour objet d'étude le travail de Michel Foucault, philosophe du XX^{ème} siècle, dans le but de répondre aux problèmes philosophiques auxquels il se heurte⁷⁴. De cette étude naîtront les concepts d'agencements et de diagrammes. Ces concepts, nous le verrons, sont un outil exceptionnel pour penser les mouvements à l'intérieur d'une topologie donnée, mais aussi les mouvements de l'instance topologique même. Mais

⁷⁴ « Or, l'idée de diagramme doit beaucoup au Foucault de *Surveiller et punir* avec lequel Deleuze mène un dialogue théorique ininterrompu pendant ces années— là : elle cristallise pour lui un enjeu de taille, celui de penser la mutation des structures historiques hors des schémas dominants du structuralisme et du marxisme. » in I. Krtolica, *Diagramme et agencement chez Gilles Deleuze. L'élaboration du concept de diagramme au contact de Foucault*, 2017, Article disponible ici : [<http://www.doiserbia.nb.rs/img/doi/0353-5738/2009/0353-57380903097K.pdf>] [Accédé le 14/08/ 2017]. P.97

avant d'adapter le schème conceptuel à notre sujet, intéressons-nous à la naissance et la *praxis* de cet opérateur conceptuel. Ainsi, reprenons un instant sur la figure foucauldienne selon Deleuze. Ce qui nous intéresse notamment dans cette figure est que pour le philosophe, Foucault est un cartographe⁷⁵, et ce qu'il cartographie, ce sont les flux qui codent et habitent nos structures sociohistoriques, ou autrement dit les trajets que prend le pouvoir dans l'ensemble du champ politique et social. En se fondant sur le travail de Foucault, donc en analysant sa méthodologie et son travail, Deleuze en arrive à créer deux concepts permettant de témoigner de cette cartographie foucauldienne, qui fonctionnent en interdépendance malgré leur hétérogénéité singulière. Dans un premier temps, il nous faut imaginer des flux de matières qui traversent notre cartographie. Ce sont ces flux de matières qui, cristallisés, donnent naissance aux agencements. Les agencements sont les formes réelles du pouvoir qui se développent dans une multiplicité de formes. Ainsi pour Foucault, la représentation du pouvoir dans la sphère sociale du XXème siècle passe par des instances « réelles » qui incarnent le premier pendant de la stratégie de pouvoir, *le visible* ; et comptent parmi ces instances l'école, la caserne, l'hôpital ou encore la prison (Deleuze en parlera en terme de « matière formalisée »). Mais si ces instances incarnent le pouvoir, ce n'est qu'en corrélation avec ce que Foucault appellera *l'énonçable* : c'est-à-dire que ces lieux abritent un certain type de discours permettant au pouvoir de se diffuser dans le reste de la sphère sociale. Et tout ceci forme bien une carte, en traçant des lignes, de différentes natures. Deleuze mettra d'ailleurs le point là-dessus :

Tantôt les agencements se distribuent en segments durs, compacts, bien séparés par des cloisons, des étanchéités, des discontinuités formelles (l'école, l'armée, l'atelier, éventuellement la prison, et dès que nous arrivons à l'armée, on nous dit 'tu n'es plus à l'école'...). Tantôt au contraire ils communiquent dans la machine abstraite qui leur confère une micro-segmentarité souple et diffuse, telle qu'ils se ressemblent tous, et que la prison s'étend à travers les autres, comme les variables d'une même fonction sans forme, d'une fonction continue (l'école, la caserne, l'atelier sont déjà des prisons...).⁷⁶

Nous voyons alors que Deleuze se sépare de la pensée conceptuelle foucauldienne, car il ajoute un niveau supplémentaire d'analyse. Si Foucault pensait le pouvoir en le découpant sous la forme du visible et de l'énonçable, Deleuze ramène ces deux formes appropriées du pouvoir au fait de l'agencement même, en son sein. Or l'élément qu'ajoute Deleuze est la communication des agencements au sein d'un espace différent, la « machine abstraite ». Dès

⁷⁵ Ce sera d'ailleurs le titre du premier chapitre qui lui est consacré dans l'étude. Voir à ce sujet « Foucault, un nouveau cartographe », in G. Deleuze, *Foucault*, Paris, éditions de Minuit, 1986.

⁷⁶ G. Deleuze, *Ibid.*, p. 48

lors la difficulté devient autre, puisqu'il semblerait à la lecture de Deleuze que ce qui spécifie ou particularise chaque agencement est le système relationnel qu'il entretient avec les autres, relation qui prend la forme de l'identité (« comme les variables d'une même fonction »). Quel est donc cette machine abstraite qui semble opérer comme l'endroit où sont traités les agencements comme variantes d'une seule et même fonction ? Ici entre en scène le diagramme, qui est l'autre nom de la machine abstraite. Selon Igor Krtolica, qui a écrit plusieurs articles autour de Deleuze : « (...) le diagramme est la carte des rapports de forces qui s'incarnent dans des agencements concrets »⁷⁷. Mais cela pose une certaine somme de problèmes. Quelle est la forme de cette incarnation ? N'est-ce pas les agencements qui incarnent les forces en lutte ?

Ce qu'amène Deleuze en posant le concept de diagramme répond à une question difficile : comment intégrer la possibilité d'une variation à l'intérieur d'un champ historique donné ? De là Deleuze donnera plusieurs définitions de cette machine abstraite qui incarne le mouvement à l'intérieur des formes :

*Le diagramme (...), c'est la carte, la cartographie, coextensive à tous le champ social. C'est une machine abstraite. Se définissant par des fonctions et des matières informelles, elle ignore toute distinction de forme entre un contenu et une expression, entre une formation discursive et une formation non-discursive. C'est une machine presque muette et aveugle, bien que ce soit elle qui fasse voir, et qui fasse parler.*⁷⁸

Et la précision faite que les distinctions entre formes et contenus, « entre une formation discursive et une formation non-discursive », n'intéressent pas le diagramme, suffit à marquer la distance que prend Deleuze avec le visible et l'énonçable foucauldien. Non pas qu'il ne l'utilise pas, mais en ce qui concerne la machine abstraite la distinction est insuffisante. Le diagramme travaille sur un plan supérieur tout en participant à tous les agencements, il « (...) procède par liaisons primaires non-localisables, et (...) passe en chaque instant par tous points, « ou plutôt dans toute relation d'un point à un autre. » [*volonté de savoir*, p.122] »⁷⁹. La distinction que fait Deleuze est importante, car si les agencements sont pensés comme les points mis en relation, le diagramme en tant qu'il en habite ces relation devient intrinsèquement mouvant, dans sa nature propre comme dans son effectuation. Cette double nature, si l'on peut dire, du diagramme sera appelé par une notion précise de Deleuze : la cause immanente.

⁷⁷ I. Krtolica, *Op. cit.*, p.106

⁷⁸ G. Deleuze, *Ibid.*, p.42

⁷⁹ G. Deleuze, *Ibid.*, p.44

Que veut dire ici cause immanente ? C'est une cause qui s'actualise dans son effet, qui s'intègre dans son effet, qui se différencie dans son effet. Ou plutôt la cause immanente est celle dont l'effet l'actualise, l'intègre et la différencie.⁸⁰

Dès lors, le raisonnement devient simple : si le diagramme existe qu'uniquement dans ses effectuations, qu'en tant que processus, alors le diagramme comme instauration d'une possibilité de mouvance à l'intérieur d'un système donné ne se différencie pas de cette mouvance, ou pour le dire autrement, n'a d'existence propre qu'en tant que trajet, un « aller vers » infini, un *devenir* :

C'est que le diagramme est profondément instable ou fluctuant, ne cessant de brasser matières et fonctions de façon à constituer des mutations. Finalement, tout diagramme est intersocial, en devenir. Il ne fonctionne jamais pour représenter un monde préexistant, il produit un nouveau type de réalité, un nouveau modèle de vérité. (...) il double l'histoire avec un devenir.⁸¹

Ainsi, si le diagramme incarne une alternative à la conception comme structure fixe de la cartographie, c'est en tant qu'opérateur produisant les dynamiques infinies de la matière qui forme continuellement des agencements, lieux d'incarnation du pouvoir sous les modalités de visible et d'énonçable, ou, en termes deleuziens, sous les modalités de la matière formée (prison, hôpital...) et des fonctions finalisées (punir, soigner...). Ces deux modalités, en tant qu'incarnations concrètes, ne concernent que peu le diagramme qui lui est aveugle à ces dispositions ; il n'en reste pas moins que ce dernier est directement impliqué dans la production de ces incarnations.

Continuons un peu sur la relation entre agencements et diagramme, puisque il subsiste encore quelques problématiques à résoudre. En premier lieu, comment se fait-il que la concrétisation du diagramme prenne ces deux formes distinctes, du visibles et de l'énonçable ? La réponse de Deleuze, plutôt que de nous aider à comprendre, apportera une seconde complication au schème de pensée : « C'est précisément parce que la cause immanente ignore les formes, dans ses matières comme dans ses fonctions, qu'elle s'actualise suivant une différenciation centrale qui, d'une part, formera des matières visibles, et d'autre part formalisera des fonctions énonçables »⁸². Que comprendre ici ? C'est qu'il semblerait que, selon Deleuze, il y ait une « différenciation centrale » qui opérerait au moment de la concrétisation de la matière et des fonctions l'accompagnant. Tout se passe comme si quelque

⁸⁰ G. Deleuze, *Ibid.*, p.44

⁸¹ G. Deleuze, *Ibid.*, p.43

⁸² G. Deleuze, *Ibid.*, p.46

chose du monde concrétisé coupait en deux les flux, leur donnant les formes de visibles et d'énonçable.

Entre le visible et l'énonçable, une béance, une disjonction, mais cette disjonction des formes est le lieu, le 'non-lieu' dit Foucault, ou s'engouffre le diagramme informel, pour s'incarner dans les deux directions nécessairement divergentes, différenciées, irréductibles l'une à l'autre. Les agencements concrets sont donc fendus par l'interstice suivant lequel s'effectue la machine abstraite.⁸³

La citation nous apporte de la clarté, en tant que ce qui se donnait jusqu'ici comme un massif déviant les flux devient dès lors une fuite, un « non-lieu » sous la forme d'un abysse. Cet abysse, c'est une *ligne de fuite* : ce qui permet au diagramme de se maintenir dans son inlassable inconstance. La vision que donne Deleuze ici est très imagée, très cartographique. Car selon les lois d'une physique des strates, il faut bien que le diagramme, alors qu'une partie de son flux se transforme en matières formalisées et en fonctions finalisées, puisse s'échapper quelque part. Et parallèlement, alors que le diagramme se maintient comme devenir perpétuel ou comme une constante inconstance, les agencements qui concrétisent les flux du diagramme l'effectuent par la même occasion. Car il n'y a pas de diagramme sans agencement, sans effectuation des flux : cause immanente. Seuls les agencements effectuent des rapports de force, et en tant que tels, ils n'ont de valeur que via leur différenciation interne. Tout comme il n'y a pas de rapports de forces qui se maintiennent dans une constante égalité, les agencements ont des valeurs variables, et par suite concrétisent le diagramme en fonction de ces valeurs variables :

Si l'on ne cesse d'aller d'un pôle à l'autre, c'est parce que chaque agencement effectue la machine abstraite, mais à tel ou tel degré : c'est comme des coefficients d'effectuation du diagramme, et plus le degré est haut, plus l'agencement diffuse dans les autres, adéquat à tout le champ social (...). Car le coefficient varie d'abord d'un agencement à un autre : par exemple, l'hôpital maritime militaire s'installe au croisement des circuits, et tend des filtres et des échangeurs dans toutes les directions, contrôle des mobilités de toute sorte, qui en font un discours à haut degré, un espace médical adéquat au diagramme entier.⁸⁴

Dans l'œuvre foucauldienne, la société contemporaine est dite « disciplinaire », car le diagramme est un diagramme disciplinaire, et le plus haut degré d'effectuation du diagramme disciplinaire est la prison⁸⁵. Ainsi l'école, l'hôpital, l'atelier ou l'armée effectuent le même

⁸³ G. Deleuze, *Ibid.*, p.46

⁸⁴ G. Deleuze, *Ibid.*, p.48

⁸⁵ Voir M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

diagramme, fonctionnent comme disciplinaires, à différents degrés. Mais dès lors nous amenons le dernier trait qu'il nous faut concevoir : il y a différents types de diagrammes. Ce qui signifie non pas que le diagramme soit multiple, qu'il y ait des diagrammes, mais au contraire qu'il y a un devenir du diagramme, c'est-à-dire un devenir de la modalité des devenirs. Et tout ceci se passe toujours en fonction des agencements, des effectuations. En somme, le diagramme, qui est effectué concrètement par les agencements, incarne dans l'inter-relation entre ces agencements leurs devenirs propres, selon des coefficients variables propres aux devenirs. Mais de la même façon, le devenir du diagramme est fonction du devenir des agencements, qui à leurs tours, selon le devenir propre au diagramme changeront de coefficients d'effectuations du diagramme. Voilà la boucle de la cause immanente bouclée. Pour finir, un exemple de cette interrelation des termes :

Mais aussi le coefficient varie pour un même agencement, d'un champ social à l'autre, ou dans le même champ social. Ainsi trois stades de la prison : dans les sociétés souveraines, elle n'existe qu'à l'écart des autres agencements des punitions, parce qu'elle n'effectue le diagramme de souveraineté qu'à un bas degré. Au contraire, elle se met à diffuser dans toutes les directions, et non seulement se charge des objectifs du droit pénal, mais imprègne les autres agencements, parce qu'elle effectue à un haut degré les exigences du diagramme de discipline (...). Et, enfin, il n'est pas sûr que les sociétés disciplinaires lui laissent conserver ce haut coefficient si elles trouvent en évoluant d'autres moyens de réaliser leurs objectifs pénaux, et d'effectuer le diagramme dans toute son extension : d'où le thème d'une réforme pénitentiaire qui hantera de plus en plus le champ social et, à la limite, destituerait la prison de son exemplarité, la faisant retomber à l'état d'agencement localisé, restreint, séparé.⁸⁶

Voilà pour le fonctionnement du diagramme et des agencements chez Deleuze. Et encore une fois nous devons témoigner de notre tribut à la géophilosophie deleuzienne pour penser notre cartographie. Car penser les mouvements internes à notre cartographie, c'est-à-dire au mode stratégique que nous lui impliquions, revient à donner un autre statut à notre recherche, à nos « objets » d'études. Ainsi le calque transforme la lecture des cosmologies indigènes, et par là-même transforme notre projet. Car il s'agit désormais de penser les cosmologies comme des agencements ; et notre carte, dans son mouvement propre, comme un diagramme.

⁸⁶ G. Deleuze, *Ibid.*, p.49

Une nouvelle parole Européenne ?

Nous voici donc avec une carte des cosmologies qui prend forme. Les cosmologies indigènes et européennes représentent, pour utiliser un cliché cinématographique connu, les cavaliers à situer sur notre carte, à ordonner. Et il ne s'agit pas de dire que les cosmologies sont cartographiées d'elles-mêmes, par les peuples qui l'habitent, ou encore que ces cosmologies sont inscrites sur un diagramme produisant des lignes continues et discontinues, qu'elles sont en mouvement, et que les peuples qui y sont intégrés le sont avec, mais aussi indépendamment. Une fois ces éléments annoncés, il nous faut nous rendre compte que nous ne savons rien de ces cavaliers. Ou plus exactement, nous n'avons aucun moyen de savoir, alors que nous avons à penser les éléments réels qui habiteront cette carte, ce diagramme, si les informations que nous avons ne sont pas déjà corrompues par la cosmologie européenne, par son imaginaire, ce qui sous forme de résultat revient au même. En somme, nous savons comment bougent les pièces de l'échiquier, mais ne savons pas à quelle pièce nous sommes confrontés. Et dans ce cadre, il ne sert à rien de produire une carte qui servirait à penser des multiplicités indigènes unies sous la bannière mortifère de la conception européenne. Ainsi, penser l'appréhension européenne des contenus conceptuels et cosmologiques indigènes demande de nous intéresser à une autre forme de discours : celui de l'anthropologie. Si nous nous devons d'examiner les pratiques anthropologiques concernant les cosmologies indigènes, des pratiques européennes donc, c'est pour nous assurer que la conception de notre objet topologique ne puisse être biaisé par les régimes de savoir qui définissent ces cosmologies ; ce sans quoi notre carte serait condamnée à faire fonctionner des représentations européennes qui n'auraient rien à voir avec les cosmologies indigènes. Qu'en est-il réellement ? Existe-t-il des formes anthropologiques qui joignent à leur pratique une posture anti-colonialiste ? Comment en seraient-elles arrivées là, ou pour le dire autrement, quelle épistémologie est développée pour répondre aux enjeux d'une telle pratique anthropologique ? À première vue, l'affaire semble compromise. Que des peuples européens (ou d'obédience européenne, participant de sa cosmologie) s'approprient la tâche de construire un monde nouveau ayant pour fonction de « décoloniser la pensée⁸⁷ » ressemble à s'y méprendre à un sinistre stratagème. Et pour cause : comment interpréter autrement toute tentative d'approche des communautés non-européennes lorsque celles-ci sont déjà

⁸⁷ L'expression « décoloniser la pensée » provient d'Eduardo Viveiros de Castro, dans son livre *Métaphysiques cannibales*, Paris, tr. P. Charbonnier, PUF, 2009, p. 12 : « (...) se rapprocher de l'idéal d'une anthropologie en tant qu'exercice de décolonisation permanente de la pensée (...) »

renseignées au fer rouge de sa présence ? Comment croire les bons sentiments, lorsque ceux-là même ont servi à asservir et supprimer les peuples, avaler les cosmologies différentes de la sienne, assenant sa morale comme la bible de l'ère européenne ? Si la question reste encore polémique dans la communauté scientifique (nous avons vu précédemment des lignes de Samir Boumediene manifestant ses doutes concernant ce genre d'entreprise), elle n'en est pas moins nécessaire pour permettre l'avènement de la carte que nous nous proposons de produire. Analysons donc les potentielles réponses qu'aujourd'hui l'anthropologie peut nous donner.

Pour ce faire, ce qui semble être le plus prometteur et ce à quoi nous allons nous intéresser est un mouvement récent de l'anthropologie contemporaine : la contre-anthropologie. Et de ce fait nous nous intéresserons notamment à deux auteurs : l'un de ses principaux théoriciens actuels, du moins en France, Patrice Maniglier, et l'anthropologue Eduardo Viveiros de Castro, qui en incarne en quelque sorte le champ expérimental, la *praxis*. Mais avant de commencer, il nous faut définir la lignée intellectuelle dans laquelle la contre-anthropologie s'inscrit, et nous dans son sillage. En effet, la contre-anthropologie a contracté un tribut face à l'œuvre Deleuzo-Guattarienne. Autrement dit, celle-ci n'a pu exister que par rapport à une époque, elle n'advient que par rapport à un champ défini de la pensée, qui implique sa méthodologie, ses aprioris. Et ne nous y trompons pas, ce tribut se retrouve sous différentes formes et de manière continue tout au long de son développement. En ce qui nous concerne, l'un des éléments les plus évidents qui s'appuie sur ce lignage est la référence continue faite à *l'Anti-Œdipe* dans les *Métaphysiques Cannibales*, une des œuvres les plus retentissantes de Viveiros de Castro. En effet, lorsque celui-ci en vient à présenter son travail dans l'introduction, il le propose sous l'angle d'un commentaire d'une œuvre de fiction, *l'Anti-Narcisse*, qui se voudrait une réécriture de *l'anti-Œdipe* dans le cadre spécifique de l'anthropologie. Un travail bourgeois donc, puisqu'il s'agit d'écrire un compte rendu d'une œuvre qui n'existe pas, mais qui néanmoins est pensable sous le mode de l'imagination, et crée des effets non moins réels. Ainsi, du fait des liaisons qui existent, d'une part entre la contre-anthropologie et l'œuvre de Deleuze et Guattari, et d'autre part entre notre champ de recherche et l'affiliation que nous avons produite avec cette même œuvre, il paraît légitime de nous inspirer de l'un comme de l'autre dans notre projet, mais aussi de faire intervenir Deleuze dans l'analyse des productions contre-anthropologiques et inversement. L'affiliation expliquée, nous pouvons entrer dans les détails : quels sont les dispositifs que la contre-

anthropologie se propose de mettre en place ? Comment produire une pratique à partir de l'œuvre Deleuzo-Guattarienne, parfois très abstraite ?

Et de là nous commencerons par reprendre un long questionnement qui introduit l'œuvre d'Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques Cannibales*, qui contient en son sein l'ensemble des prises de positionnements, l'ensemble des impératifs en germes dans notre étude :

(...) que doit conceptuellement l'anthropologie aux peuples qu'elle étudie ? (...) Les différences et les mutations internes à la théorie anthropologique s'expliquent-elles principalement (et du point de vue historico-critique uniquement) par les structures et conjonctures de formations sociales, des débats idéologiques, des champs intellectuels et des contextes académiques d'où sont issus les anthropologues ? Serait-ce là la seule hypothèse pertinente ? Ne pourrait-on pas procéder à un déplacement de perspective qui montrerait que les plus intéressants des concepts, problèmes, entités et agents introduits par les théories anthropologiques prennent leurs sources dans les pouvoirs imaginatifs des sociétés (ou peuples, ou collectifs) qu'elle se propose d'expliquer ? Ne serait-ce pas là que réside l'originalité de l'anthropologie : dans cette alliance, toujours équivoque, mais souvent féconde, entre les conceptions et les pratiques provenant des mondes du « sujet » et de celui de l' « objet » ?⁸⁸

Ce questionnement dans l'œuvre de Viveiros de Castro est un questionnement implicite, car il s'agit moins de répondre de la véracité de l'interrogation que de tenter l'expérience, de la légitimer – les questions en sont les hypothèses. Et de sa continuité nous pouvons retirer différents thèmes qui contiennent l'ensemble des postures et enjeux que la contre-anthropologie se donne pour repenser la discipline. Mais avant de prendre en compte ces aspects, intéressons nous à ce qui motive un tel discours. Le postulat implicite qui traverse le texte proposé ici prend la forme d'une tautologie : l'anthropologie doit être redéfinie. Dans quel but ? Selon Eduardo Viveiros de Castro : « L'anthropologie est prête à assumer intégralement sa nouvelle mission, celle d'être la théorie-pratique de la décolonisation permanente de la pensée »⁸⁹. Le rattachement à la pensée décoloniale se donne sous forme de nécessité pour l'anthropologie, qui à son tour redéfinie sa discipline dans le refus d'une implication dominatrice européenne à travers les appareils de savoirs, dont elle fait partie. Dès lors, il nous faut définir ce que « décoloniser la pensée » veut dire. Patrice Maniglier, traduisant cette sentence de Viveiros de Castro, précisera le protocole :

⁸⁸ E. Viveiros de Castro, *Ibid.*, p. 3-4

⁸⁹ E. Viveiros de Castro, *Ibid.*, p. 4

S'il s'agit bien de décoloniser la pensée, il ne s'agit néanmoins de retourner la violence théorique contre ceux qui l'exercent, ni encore moins d'inverser simplement la hiérarchie. En effet tout le monde est *affecté* dans l'opération : si elle réussit les deux parties se découvriront *différentes d'elles-mêmes*, différentes de ce qu'elles croyaient être.⁹⁰

Tout ceci se pose dès lors comme synthèse du projet global que la contre-anthropologie propose : produire un terrain permettant une dépossession des identités coloniales à travers une opération donnée, qu'il nous faut expliquer. Quels sont les étapes de l'opération ?

Si nous reprenons le questionnement cité plus haut, qui nous servira de guide tout le long de l'exploration des thèmes pratiques de la contre-anthropologie, nous voyons que ce à partir de quoi l'interrogation prend naissance est la définition des limites que l'anthropologie a pu poser dans son histoire. Le questionnement originel est très similaire au notre, et pour cause : la prise en compte des enjeux politiques au sein de la discipline, inévitable dès le moment où l'on reconnaît l'effectivité des régimes de savoirs européens dans les processus de pouvoirs, implique nécessairement de penser la posture du chercheur à travers un prisme éthique ; et dès lors intervient un questionnement de la différence, entre le chercheur et l'indigène, entre le sujet du savoir et l'objet du savoir. À travers ce questionnement donc, nous revenons à une interrogation de la frontière, des limites. Dans un contexte où nous pouvons reposer la question de la légitimité d'une telle frontière, la contre-anthropologie tente d'apporter une réponse qui tend à gommer les différences. Là où nous avons pu définir précédemment que le politique était fondé sur la distinction initiale ami/ennemi, cette nouvelle pratique anthropologique questionne la légitimité d'une telle distinction (« (...) l'originalité de l'anthropologie : (...) cette alliance, toujours équivoque, mais souvent féconde, entre les conceptions et les pratiques provenant des mondes du « sujet » et de celui de l' « objet » (...) »). Et cela ne va pas sans une certaine opération, sans une pratique qui lui est lié, et qui consiste justement dans l'abolition de la frontière :

Cette épistémologie consiste à définir l'anthropologie non pas comme une science sociale ou science humaine qui aurait pour objet des sociétés exotiques particulières, ou des êtres humains particuliers parce qu'ils seraient exotiques, mais comme une science au contraire qui se donne comme seul instrument de connaissance la possibilité, dont le sujet de ce

⁹⁰ P. Maniglier, « Dionysos anthropologue. À propos d'Eduardo Viveiros de Castro », in *Les temps modernes*, 2017/1, N. 692 Gallimard, disponible ici : [<http://www.cairn.info/revue-les-temps-modernes-2017-1-page-136.htm?1=1&DocId=428351&hits=7975+7974+6869+6868+6804+6797+2+1+>], p.2

savoir dispose, d'embrasser les raisons et les manières de sentir qui lui semblent de prime abord incompréhensible.⁹¹

De là, le constat que la contre-anthropologie se produit comme une science reposant sur une forme de symbiose nous interroge. Comment cette symbiose est-elle possible ? Comment penser la possibilité d' « embrasser les raisons et les manières de sentir » indigènes, lorsqu'il semble aussi que nos manières de voir sont si dépendante de notre milieu ?

Ce que la contre-anthropologie nous montre, c'est que poser ces questions est une forme de « retour du refoulé » de nos paradigmes européens de pensée. L'impossibilité qui s'annonce comme une fatalité à nos yeux n'est qu'une reproduction de la cellule conceptuelle que la distinction sujet/objet incarne. Mais c'est en nous référant à Deleuze qu'une possibilité de penser hors de cette cellule est possible. Et cette possibilité demande de réintégrer le mouvement dans la pratique des savoirs, c'est-à-dire qu'elle doit se traduire directement par une pensée des devenirs :

contre le postulat selon lequel nous ne pourrions penser que ce que nous pouvons nous représenter sous la condition d'une double identité de l'objet représenté et du sujet connaissant, penser les devenirs impose de briser le cadre de la représentation, de contester le primat de l'identité sur lequel il repose, et de concevoir l'identité d'un état de choses quelconque comme un simple effet dérivé, plus ou moins stable, rarement exempt de tension, toujours provisoire, de processus irréprésentables de différenciation et de variation qui déposent tout invariant identitaire.⁹²

S'approprier cette pensée, interpréter le rapport entre anthropologue et indigène sous la forme des devenirs, c'est dès lors penser ce rapport sous forme de ligne, une ligne mouvante. Ce contact devient ainsi un lieu, un espace de cohabitation d'hétérogènes aux multiplicités infinies, et qui par suite permettra à l'anthropologue de tirer une nouvelle parole pour la production de savoirs. Mais c'est de cette parole que provient toute la problématique : si indigène et anthropologue sont conjointement modifiés, transforment leurs devenirs respectifs dans ce contact, c'est le risque de la parole opprimante qui doit être considéré et dans ce cadre, celle de l'anthropologue. Seulement l'anthropologue n'est plus le même, il n'est plus anthropologue, il est devenu autre, et sa parole en est affectée. C'est le cœur de la thèse contre-anthropologique : l'altération vécue par l'anthropologue permet de le destituer de sa place d'europpéen blanc à influence capitaliste, de l'arracher à ses racines. Plus tout à fait

⁹¹ P. Maniglier, *La vérité des autres*, conférences à l'école normale supérieure, 2017 disponible ici : [<http://savoirs.ens.fr/expose.php?id=1856>] [consulté le 18 août 2017].

⁹² G. Sibertin-Blanc, *Op. Cit.*, p. 225

occidental mais pas devenu indigène, l'anthropologue parle alors d'une place vide de codage, et le fait même d'accéder et de produire une parole de cet endroit suffit à produire une science : « Le pari de l'anthropologie est que le seul fait de l'altération suffit à construire un savoir scientifique »⁹³. Ce qui implique une chose, d'une importance capitale pour la discipline : le décentrement de la lunette anthropologique se produit sur le chercheur devenu autre, mais devenu autre spécifiquement au contact des mondes indigènes. L'objet de la contre-anthropologie, en somme, serait l'espace spécifique comme contenu à l'intérieur d'un miroir déformant, « (...) puisque ce que toute expérience d'une autre culture nous offre c'est l'occasion de faire une autre expérimentation sur notre propre culture – bien plus qu'une variation imaginaire, une variation de notre imagination »⁹⁴.

Si nous admettons que la contre-anthropologie réforme la discipline en prenant pour objet l'anthropologue lui-même, quelques questions restent en suspens, qu'il nous faut appréhender désormais. Si effectivement l'anthropologue parle d'un « ailleurs » conceptuel, il reste que sa parole produit des concepts, et que ces concepts naissent du rapport ou du devenir produit entre anthropologue et peuples indigènes. Comment interpréter ces concepts ? De qui en déduit-on la paternité ?

Reprenons. Nous savons que suivant la contre-anthropologie un espace-tiers naît de la mise en relation du milieu anthropologique et du milieu indigène. D'autre part, cet espace d'où prend la parole l'anthropologue traduit de fait la transformation même de l'anthropologue, son devenir-autre, qui redéfinit sa place – et il en est de même avec l'indigène. Dire ceci, c'est impliquer que le contact produit l'altération de l'un et l'autre, et donc que quelque chose passe de l'un à l'autre qui provoque cette altération. Quel est-il ? Il faut se dire que dans ce contact, quelque chose du monde de l'autre, innommable car inconnu, est communiqué dans le processus, et donc que : « Le rapport entre l'anthropologie et la culture indigène consiste dans un agencement local qui se stabilise en une intertraduction partielle qu'exprime le concept de *transformation* »⁹⁵. Autrement dit, le contact des altérités produit un plan, conditionné par la nature de ces altérités, mais un plan de transversalité en mouvement qui inclut dans celui-ci l'ensemble des éléments qui le traversent. Ce qui veut dire que même si il y a quelque chose d'indigène dans la parole anthropologique, du fait du conditionnement du devenir, ce quelque chose n'est déjà plus indigène, tout comme il ne peut

⁹³ P. Maniglier, *Op. cit.*

⁹⁴ E. Viveiros de Castro, *Ibid.*, p. 5

⁹⁵ E. Viveiros de Castro, « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien », in Gilles Deleuze, *une vie philosophique*, Synthélabo, Paris, 1998, p.431

être occidental. Les concepts qui ressortent d'une telle parole ne peuvent être vecteur que d'une chose, c'est de la transformation radicale des éléments inhérents aux individus et à leurs productions, à leur rapport de devenir : « Les concepts anthropologiques ne sont ni des reflets de la pensée indienne, ni des projections anthropologiques : Elles sont comme un juste milieu, terrain de transversalité qui permet de “penser avec”, plutôt que de “penser comme” ou “penser pour” »⁹⁶.

Ainsi, la tournure que prend la recherche évince les ambiguïtés, donne une assurance importante à la forme de notre exposé : si le nouvel objet de l'anthropologie, suite au tournant ontologique, est l'anthropologie « altérée », notre objet doit en suivre les traces. C'est donc la production de savoir de ces anthropologues qui sont pris en compte – non pas les régimes de savoirs occidentaux, non pas les régimes de savoirs indigènes, mais justement ceux qui sont dans cet entre deux, qui ouvrent les frontières, ou du moins en questionnent la possibilité même. Pour reprendre notre questionnement, la contre-anthropologie, même si expérimentale, est un apport fondamental pour permettre à notre entreprise de fonctionner. Car elle propose déjà une « Tiers-Terre », un endroit qui efface le rapport de force, dans la figure du chercheur. Qu'un tel espace puisse exister nous permet de prendre de l'avance, puisqu'à décoloniser la pensée et s'en servir pour une cartographie des cosmologies émancipées de son histoire asservissante, il était nécessaire de trouver un endroit d'où la parole libérée puisse donner lieu à un nouveau cadre de pensée.

La possibilité d'une figure retournée : le tyran cartographe

Nous avons désormais tout ce qu'il nous faut pour produire une carte qui semble viable concernant l'avènement d'un monde nouveau : la cartographie comme composition de multiplicités énoncées par le régime de savoir naît de la contre-anthropologie semble faire sens pour désincarner le colonialisme dans notre comportement. Un problème, pourtant, semble encore se poser. N'est-il pas extrêmement dangereux de ne laisser que la parole aux anthropologues de la contre-anthropologie pour composer la carte de ce monde recomposé ?

⁹⁶ E. Viveiros de Castro, “Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien” in *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Synthélabo, Paris, 1998, p.431

N'y a-t-il pas un risque que l'anthropologue serve le monde capitaliste du fait de son pouvoir nouvellement acquis pour maintenir le rapport de domination ? Car quoi qu'on en dise, il reste que ces anthropologues appartiennent au monde occidental, et leur donner à eux seul la parole ne semble aucunement résoudre le problème d'un retournement futur contre les minorités indigènes, ou plus exactement d'une corruption de la contre-anthropologie permettant de produire ce pouvoir. Autrement dit, la question implicite qui se cache derrière ce questionnement est celle du *pouvoir* qui est alloué au cartographe, c'est-à-dire la question du pouvoir comme possession. Dans la configuration que nous proposons, pouvons-nous éviter l'apparition d'une telle figure ?

Pour reprendre ce de quoi nous partons, nous posons comme hypothèse que le pouvoir, devenant la propriété de ceux qui sont producteurs de réalités, amènerait le chercheur anthropologue à se transformer en tyran dès lors que repose en sa parole l'agencement des peuples et sociétés. Or cette hypothèse est questionnable, car ce serait donner une bien mince explication de ce que le pouvoir peut être, et cela demande que nous nous y arrêtions quelque temps. C'est à l'occasion de son livre sur Michel Foucault que Deleuze donnera une perspective des plus claires sur la nature du pouvoir, et notamment de là d'où il part⁹⁷. À propos de l'appropriation du pouvoir par des individus (dans notre cas, l'anthropologue), Deleuze explique :

Postulat de la propriété, le pouvoir serait la « propriété » d'une classe qui l'aurait conquis. Foucault montre que ce n'est pas ainsi, ni de là, que le pouvoir procède : il est moins une propriété qu'une stratégie, et ses effets ne sont pas attribuables à une appropriation, « mais à des dispositions, à des manœuvres, à des tactiques, à des techniques, à des fonctionnements » ; « il s'exerce plutôt qu'il ne se possède, il n'est pas le privilège acquis ou conservé de la classe dominante, mais l'effet d'ensemble de ses positions stratégiques ».⁹⁸

Le pouvoir, donc, est moins affaire de personne que de positionnements stratégiques. Il ne faudrait pas croire pour autant que le fait de penser l'articulation des cosmologies amène nécessairement à produire un pouvoir dès lors que la stratégie est incorporée dans l'équation. En tant « qu'effet d'ensemble de ses positions stratégiques », le pouvoir est dans les faits la somme ou le produit d'un certain type d'agencement, ou pour le dire autrement dépend d'une disposition stratégique spécifique pour pouvoir exister comme pouvoir. La distinction est fondamentale, en tant qu'elle implique la possibilité, au moins en creux, d'agencer des

⁹⁷ G. Deleuze, *Foucault*, Paris, éditions de Minuit, 1986.

⁹⁸ G. Deleuze, *Ibid.*, p. 33

dispositifs *dans la modalité d'une absence de pouvoir répressif*. Car, quoi qu'il arrive, si on ne peut penser la carte sans impliquer qu'elle traduit une forme de pouvoir, la nuance qui est susceptible de se produire s'effectuera sur son coefficient oppressif. En ce qui concerne l'Europe : « (...) ce qui est commun aux républiques et aux monarchies occidentales, c'est d'avoir érigé l'entité de la Loi en principe supposé du pouvoir, pour se donner une représentation juridique homogène : le 'modèle juridique' est venu recouvrir la carte stratégique »⁹⁹. Dès lors que la cartographie est nécessaire pour penser les agencements, mais que celle-ci implique pour effet le pouvoir qui pourrait amener une forme de tyrannie, il nous faut nous demander quel est le type d'agencement qui produit les effets du pouvoir, pour pouvoir échapper à sa fatalité.

Une définition du pouvoir sous sa forme topologique. Selon Deleuze, et d'après Foucault, le pouvoir se présente comme un flux, c'est-à-dire comme un type de ligne. Et cette définition permet d'évincer les contradictions : le pouvoir comme forme transcendante n'existe pas, il n'est qu'une projection de celui que nous avons et qui prend sous notre conjoncture la forme de la loi ; il n'est pas non plus un passage ou un carrefour entre toutes les lignes, il fait partie de la trame. « Le pouvoir a pour caractère l'immanence de son champ, sans unification transcendante, la continuité de sa ligne, sans une centralisation globale, la contiguïté de ses segments sans totalisation distincte : espace sériel »¹⁰⁰. Et il ne s'agit pas que d'une analyse conceptuelle, le pouvoir trace et produit des lignes concrètes continuellement, comme les murs ou les frontières. Concernant le colonialisme historique, Tim Ingold, anthropologue, relève dans son étude *Une brève histoire des lignes* :

C'est pourquoi le colonialisme ne consiste pas tant à imposer une linéarité à un monde non linéaire qu'à imposer sa ligne au détriment d'un autre type de ligne. La première chose qu'il fait est de transformer les chemins sur lesquels on vit en frontières qui la contiennent ; ensuite, il relie ces communautés où chacune est désormais contenue à l'intérieur d'un seul lieu, pour en faire des rassemblements intégrés verticalement. Évoluer le long d'un chemin est une chose ; relier des points en est une autre.¹⁰¹

Et dès lors, quelle est le type de lignes significatives du pouvoir ? Concernant le pouvoir concret, nous avons vu que tracer des séparations, imposer des frontières, c'est déjà incarner un pouvoir. Le politique se définissant par une séparation initiale entre ami et ennemi (*cf.* partie 1), et cette séparation se concrétisant en espaces réels amenant à une somme de

⁹⁹ G. Deleuze, *Ibid.*, p 37-38

¹⁰⁰ G. Deleuze, *Ibid.*, p. 35

¹⁰¹ T. Ingold, *Une brève histoire des lignes*, Paris, tr. S. Renaut, éd. Zones Sensibles, 2011, p.9

dispositifs de pouvoir (détachement armés, embargo économique, etc.), nous voyons que physiquement comme moralement le pouvoir se comprend par son aptitude à définir un dedans et un dehors. Mais concernant le dedans, le pouvoir est tout aussi présent, affecte les âmes et les corps, dans un aspect tout à fait différent : « (...) l'imposition d'une conduite se fait par répartition dans l'espace, ordonnance et sériation dans le temps, composition dans l'espace-temps... »¹⁰². Que pouvons-nous en déduire ? Seulement que dans notre conjoncture le pouvoir est une façon, pour reprendre les termes d'Ingold, de « relier les points » plutôt que de produire des lignes. Et comme peut le dire Deleuze : « Bref, le pouvoir n'a pas d'homogénéité, mais se définit par les singularités, les points singuliers par lesquels il passe »¹⁰³. Dès lors, quel est le risque concernant de tel pratiques concernant la contre-anthropologie ? Si nous ne pouvons prévoir l'avenir, nous pouvons néanmoins penser que la contre-anthropologie, tant qu'elle continue à produire des anthropologues qui ne sont pas attachés à une localité conceptuelle mais représente un espace de transgressivité, ne risque pas de relier des points pour produire une forme de pouvoir. Au contraire, il nous faut dire qu'il nous est pour l'instant impossible de penser le type de pouvoir qu'un tel schème de pensée peut initier. Car le pouvoir est inévitable ; il nous semble simplement qu'en instituant les anthropologues comme garants de la tâche de produire la parole nourrissant l'organisation générale de la carte chimérique, il est peu probable que la discipline se donne pour tâche, comme un renversement inattendu, à imposer un dogme.

Finalisation du dispositif. Vers une mise en pratique ?

De tout ce que nous avons pu voir jusqu'ici, nous retenons que la question du “type de carte” qu'il s'agira de faire apparaître est constitutivement réglé. La cartographie n'a plus de lien directe avec la représentation d'un objet, en tant que d'une part il n'y a plus d'objet mais des mouvements continuels à visualiser, et que d'autre part la caractéristique inhérente à toute carte représentative de figer ses éléments entre en contradiction directe avec notre définition, qui implique qu'il n'y a pas de carte sans intégration du mouvement. En somme, il ne s'agit plus d'une représentation, mais d'un dispositif de fonctionnement, d'un opérateur destiné à intégrer des mouvements. Nous nous rapprochons dès lors d'une tentative de mise en pratique

¹⁰² G. Deleuze, *Ibid.*, p. 41-42

¹⁰³ G. Deleuze, *Ibid.*, p 33

de la géophilosophie, et par là même nous inscrivons dans la lignée deleuzienne et contre-anthropologique. En tant que tel, nous devons désormais nous demander comment produire cette carte. Et par la géophilosophie une réponse est perceptible :

L'objet de la géophilosophie est le rapport du territoire et de la terre, parce que toute pensée se fait dans le rapport entre les territoires et la terre. L'objet de la géophilosophie est donc tout d'abord notre environnement, qui construit notre vision du monde. Autrement dit, l'objet de la géophilosophie est tout d'abord « esthétique » au sens étymologique, parce qu'il a à faire avec le rapport sensible de notre corps avec son territoire ainsi qu'avec la terre. D'autre part, cet objet « esthétique » est immédiatement « politique », parce que le rapport de nos corps avec leurs territoires ainsi qu'avec la terre nous pose le problème même de la politique entendue comme conception de l'espace où vivre ensemble.¹⁰⁴

Voici donc notre nouvel objectif : s'il faut penser la production d'une carte, en suivant les préceptes de la géophilosophie, alors il s'agira pour nous d'examiner la possibilité de constituer une carte en symbiose avec la terre. Par là, il faut entendre que l'étude des rapports de l'homme à la terre, à *sa* terre, indique la répartition des lieux qui en découlent, et par là même aux cosmologies qui y sont affiliées ; et en tant que ces territoires sont constitués par ce rapport phénoménologique aux éléments constitutifs de ces terres, la carte ne vise plus une abstraction du réel par la représentation symbolique des espaces mais au contraire une identité entre les trajets et les représentations de la terre. Dès lors, nous ne pouvons plus rester dans la simple théorie. Comment penser les cosmologies sous la forme d'agencements déterminés ? Quel diagramme pour ces cosmologies ? Et qu'elle matière et quel fonction ce diagramme effectuerait-il ? Ce sera l'objet de notre troisième partie : imaginer des éléments pour proposer sous forme d'hypothèse un type d'agencement cartographique en fonction de la parole transformée des anthropologues, ceux-ci ayant un contact privilégié avec ce que peut être un monde indigène.

¹⁰⁴ « *La géophilosophie de Gilles Deleuze entre esthétiques et politiques* », Colloque, Calenda, Publié le mercredi 01 septembre 2010, disponible ici : [<http://calenda.org/201699>] [consulté le 18 août 2017]

De la Terre comme plan de coexistence

« Seul le sauvage nous sauvera. Cette force profonde que nous sentons et qu'il convient de conserver, par une lutte constante, elle lui appartient, elle nous est venue de lui. La catéchèse n'a pas arraché l'Indien de la brousse. Il est resté dans la forêt et il n'en est sorti que maintenant, pour la victorieuse descente anthropophage. »¹⁰⁵

À mesure que nous traçons, à notre manière, une ligne décoloniale dans les régimes de savoir européens, à mesure que nous procédons à une véritable opération de pistage, cherchant les traces que d'autres chercheurs ont laissé pour nous, les sentiers déjà découverts, il est peut-être temps de s'arrêter un instant, de comprendre ce que nous faisons, où nous allons et pourquoi nous marchons. Lorsqu'il nous fallut choisir un sentier, nous avons débattu, puis finalement opté pour suivre la voie de la contre-anthropologie, les traces de Maniglier et de Viveiros de Castro notamment, jugeant que, dans notre entreprise, seule la voix qu'ils proposaient était légitime – une parole d'un autre espace, une parole sans empire. Puis de ces chemins nous avons voulu faire une carte, et en choisissant l'opérateur géophilosophique, nous avons pensé cette Terre de coexistence dans l'adéquation de ses propres mouvements telluriques à son propre humus : ainsi notre carte se compose, à son image, de milieux et de dynamiques. Et dès lors nous pouvons dire, non pas que nous avons une carte, mais que désormais nous avons la possibilité d'en façonner une valable, que nous en avons les outils. En cet instant nous pouvons dire que l'ensemble de ce travail, jusqu'ici, a été de composer avec les outils conjoncturels pour permettre à notre objectif d'advenir. Et sur ce arrive donc l'heure des plans et des mesures. Désormais, notre tâche sera de faire suivre les courbes des sentiers de la contre-anthropologie par des tracés, des figures : et suivant les deux formes que la carte prend, milieu et dynamique, nous allons désormais chercher des éléments susceptibles de nourrir la création d'un plan de coexistence pour les savoirs futurs.

Ainsi, après avoir étudié la tentative guerrière de domination de la cosmologie européenne qui constitue notre histoire, il nous faut nous intéresser aux enfants de ce rapport

¹⁰⁵ O. De Andrade, « Manifeste et textes "anthropophages" », in *Anthropophagies*, tr. J. Thériot, Paris, Flammarion, 1982, p. 295

guerrier. À la première phase de notre étude se concentrant sur la construction de notre actualité à partir du passé colonial a succédé la seconde phase s'intéressant à la possibilité d'un futur d'une autre nature – reste à voir ce que nous pouvons faire à partir de notre présent. C'est donc ce présent qu'il nous faut étudier pour pouvoir penser la possibilité d'une posture cosmologique indigène en relation avec le monde occidental, et ce sera notamment à partir des productions conceptuelles d'anthropologues tirées de l'étude de deux peuples en particulier que nous procéderons à l'analyse : les Runa d'Avila sous la perspective du chercheur Eduardo Kohn, ainsi que les Apaches Occidentaux, étudiés par Keith Basso¹⁰⁶. Car bien évidemment nous ne pouvons prétendre à une retranscription pure de la parole indigène. Des peuples aux cosmologies inter-mondes ou chimériques n'entend-t-on que les échos, par des messagers européens.

Pour ce faire nous allons séparer notre recherche en produisant deux calques distincts, et en prenant avec nous pour chaque calque les contenus indigènes transmis par l'intermédiaire de la contre-anthropologie. Dans un premier temps, nous allons penser la question du milieu, c'est-à-dire le rapport qu'entretiennent les indigènes à leur terre, et inversement l'ascendant que cette terre peut avoir sur leur fonctionnement, leur cosmologie. Car il s'agit de cela, en somme, faire une carte : produire des lignes sur la terre. Dès lors étudier le rapport que les indigènes entretiennent avec celle-ci nous interroge sur le type de lignes qui en surgissent, les codages. Est-il possible, à partir des types de codages indigènes, de définir un certain type d'intégration des cosmologies dans leurs rapports à la terre, dans le but de penser la « localité » des cosmologies sous le mode de l'immanence ? Et dans un second temps, une fois que nous aurons développé une compréhension (si infime soit-elle) de ces créations cosmologiques, nous nous intéresserons à la dynamique que les cosmologies entretiennent entre elles : quelles sont les interprétations existantes des mouvements cosmologiques indigènes ? Quelles sont les potentialités de ces interprétations dans le contexte contre-anthropologique ? Il va de soi que cette scission entre milieux et dynamiques n'a d'acuité que dans le cadre de l'analyse, qu'elle ne représente qu'artificiellement deux mouvements qui concrètement sont joints. Mais l'objectif final qui découlera de cette apparente scission se produira par la somme de ces parties. Au final, avec les outils qui sont à notre disposition, pouvons-nous produire une carte du dehors, une carte indigène ?

¹⁰⁶ Pour ce faire, les livres de références seront respectivement E. Kohn, *Comment pensent les forêts*, Paris, tr. G. Delaplace, éditions Zones Sensibles, 2017, ainsi que K. Basso, *L'eau se mêle à la boue dans un bassin à ciel ouvert*, Paris, tr. J.F. Caro, éd. Zones sensibles, 2016.

Calque 1 : le Milieu

« (...) poser la question du lien rattachant la pensée à son lieu. La pensée peut-elle transcender ses lieux d'origines ? Ou ces lieux laissent-ils leur empreinte sur elle au point de remettre en question l'idée de catégories purement abstraites ? »¹⁰⁷

La Terre comme symbiose vitale

La question qui se pose ici est une question purement écologique, prise dans son sens étymologique – du grec *oikos*, demeure, et *logos*, le discours - et prend pour objet les espaces perceptibles et les perceptions elles-mêmes. Plus précisément, il s'agit d'étudier les pratiques de gestion d'environnements spécifiques par des peuples de provenances distinctes pour en tirer une vision généralisée, bien que pleine d'hétérogénéité, d'un rapport à la terre ; et en fin de compte faire discuter des visions propres à l'espace afin que la production spatiale induite par la tentative de cartographie se fasse elle-même via les modalités de la rencontre, comme enfant des deux éléments. Si nous soutenons la thèse provenant de la géophilosophie qui a été expliquée à la fin du second chapitre de ce travail, et ainsi que « (...) toute pensée se fait dans le rapport entre le territoire et la terre », et que « (...) notre environnement (...) construit notre vision du monde »¹⁰⁸, alors pouvons-nous en déduire que le rapport environnemental est créateur de mondes, et qu'à partir de l'analyse de ces rapports quelque chose comme un substrat ou un milieu permettant les multiplicités cosmogoniques collectives peut surgir de l'étude successive de ces rapports. Notons dès lors, pour éviter toute ambiguïté, que cela implique de penser la terre comme relation, non comme objet : ne pas la concevoir comme élément à prendre en compte dans l'équation humaine, mais comme rapport constitutif de ses cosmologies, comme élément de rapport donc, dans sa multiplicité singulière (préférer la vase et la crasse à l'hypothèse Gaïa, des rapports submergeants plutôt que des objets spéculatifs). La terre trouve ainsi sa nécessité non pas comme objet, mais comme élément de consistance spécifique des cosmologies, dans le tissage des lignes.

¹⁰⁷ D. Chakrabarty, *Op. Cit.*, p.21

¹⁰⁸ Pour ces deux citations, cf. p.

Ce qui nous pousse à dire que finalement, poser la question d'une cartographie sous le prisme du milieu implique la constitution d'une carte en symbiose avec la terre. Par là, il faut entendre que l'étude des rapports de l'homme à la terre, à *sa* terre, indique la pratique et par suite la répartition des lieux qui en découlent, et en tant que ces territoires sont constitués par ce rapport sensible aux éléments constitutifs de ces terres, la carte ne vise plus une abstraction du réel par la représentation symbolique des espaces mais au contraire une identité entre les trajets et représentations de la terre. En ce sens, nous commencerons par l'étude des pratiques de la terre des Apaches Occidentaux, saisies dans l'œuvre de Keith Basso *La terre se mêle à la boue dans un bassin à ciel ouvert*, œuvre qui propose une tentative de production d'une carte spécifiquement apache selon les normes de ce peuple, et qui à cette occasion recense ses pratiques et interprétations cosmologiques face à la terre. Seulement, pour mener cette analyse à bien, il nous faut opérer une distinction spécifique tant les conceptions apaches mêlent en leurs seins une typologie multiple d'espaces qui, pour les européens, ne communiquent pas facilement : ainsi espaces moraux, politiques, écologiques, historiques se déploient en un endroit unique, le « lieu », qui est source d'une certaine somme de développements conceptuels et qui, pour être compris, doivent être répartis, permettant ainsi la traduction vers le peuple européen – dont nous sommes. Pour ce faire nous proposons de nous inspirer d'une modalité d'analyse qui intervient dans *La Géocritique*, une œuvre de Bertrand Westphal, décrivant une grille d'analyse spatiale des phénomènes conceptuels : « En prenant quelque risque, on pourrait proposer deux approches fondamentales des espaces perceptibles : l'une serait plutôt abstraite, l'autre davantage concrète ; la première embrasserait l'« espace » conceptuel (*space*), la seconde le « lieu » factuel (*place*) »¹⁰⁹. S'inspirer seulement, non pas reproduire. Car dans le contexte une telle grille d'analyse s'avèrerait complètement inutile concernant les cosmologies indigènes, étant donné que la séparation entre abstrait et concret ne va déjà pas de soi, et repose sur des catégories de pensées européennes. Nous souhaitons néanmoins reprendre la distinction entre « *space* » et « *place* », soit l'espace et le lieu, en leur donnant une signification bien différente : le lieu, gardant sa caractéristique de témoin privilégié des rapports sensibles, désignerait de fait la façon dont les indigènes retirent de leurs expériences du milieu des significations cosmogoniques – en somme comment de ce contact primordial ressortent des zones, des lieux d'intimité, des points sur une carte. De ces créations de lieux ressort un espace (*space*), qui maintient son caractère abstrait selon notre grille de lecture mais pour désigner cette fois-ci la façon dont le milieu agit à son tour sur les

¹⁰⁹ B. Westphal, *La Géocritique, Réel, Fiction, Espace*, Paris, coll. Paradoxe, Les éditions de minuit, 2007, p.15

hommes et leurs pensées, en produisant des codes de comportements entre eux et envers leur milieu, en participant d'une certaine façon à leurs conduites quotidiennes. Cette distinction revient ainsi à penser un rapport à la terre où les deux pôles de l'interaction se retrouvent agents actifs du processus : le premier désigne le codage des hommes sur leur environnement, le second le codage qu'effectue en retour la terre sur les hommes, suivant des biais multiples. Pour le dire autrement, prendre cette grille d'analyse avec nous nous permet de scinder la conception du rapport à la terre en deux moments, ou plutôt de concevoir ce rapport sous deux prismes considérant l'environnement dans la construction du *socius* : d'une part *la société est intégrée dans l'environnement*, ce dernier représentant l'endroit du codage, matière première à transformer pour répertorier, catégoriser, tracer des accès et des coupures, à l'intérieur du monde à partir de son expérience sensible (*place*) ; d'autre part, *cet environnement est pris dans le processus social*, tel endroit permettant le surgissement de l'ancêtre, tel lieu historicisant et contextualisant l'existence d'un peuple du fait de sa participation active (*space*). Nous voyons ainsi poindre un double processus, qui semble difficile de définir clairement : qu'en est-il dans réellement ?

Space and place : coder la terre, territorialiser le code (point d'altérité radicale)

Ainsi, le territoire ou l'environnement n'est pas innocent dans son implication avec les constructions mythiques ou cosmologiques. Il ne s'agit pas seulement d'insinuer que toute cosmologie d'un peuple donné prend place dans un espace spécifique, horizon d'intimité, apprivoisé, définissant les limites de l'appréhension du monde. Le processus cartographique vital qu'effectuent les indigènes va bien plus créer des espaces tiers, lieux d'habitation, de chasse ou de refuge, ou au contraire lieux où les humains ne sont admis qu'avec d'extrêmes précautions, quand ce n'est pas l'accès direct qui en est clos. Pour exemple, dans *La Chute du ciel*, œuvre fondamentale du tournant ontologique écrite conjointement par le chamane Davi Kopenawa et l'anthropologue Bruce Albert, Davi Kopenawa parle des maisons des naïades, esprits de la forêt et dangereuses pour les humains qu'elles attirent :

Et si un jeune chasseur vient à les rencontrer, elles s'empareront de lui. (...). Finalement, s'il leur plait vraiment, elles l'entraîneront dans leur maison sous les eaux. Cela se passe ainsi. Les jeunes gens se mettent d'abord à perdre conscience à force de traquer le gibier dans la forêt. Ils se sentent très faibles et peu à peu deviennent spectres. (...). Alors les

femmes des eaux, profitant de leur faiblesse, les appellent et entraînent leurs images jusqu'à leur habitation où elles les retiennent longuement. C'est durant ce séjour qu'ils commencent à devenir autres.¹¹⁰

Nous voyons ici comment certains endroits, définis cosmologiquement (« sous les eaux » marqueur de la maison des naïades), sont inaccessibles aux hommes – ou ne le sont que lorsque ceux-ci sont devenu des proies, ensorcelées. C'est que la cosmologie opère déjà elle-même une cartographie, proposant ainsi des espaces autres où les lieux d'altérités sont répertoriés, définis par rapport aux hommes et aux esprits (tel lieu d'habitation des esprits étant inaccessible à l'homme). Ce dernier point est déterminant. Car si nous allons au bout de cette logique, il ne s'agit plus de concevoir l'humain comme entité autonome à l'intérieur d'un certain nombre d'espaces codés, cartographiés – conception absolument européenne s'il en est ; il est l'objet nécessaire à la cartographie par excellence, l'endroit de différenciation, ce qui permet de produire et délimiter la structure spatiale d'une société. Car si certaines zones sont interdites, c'est que d'autres y vivent, s'y réfugient, et que les humains le reconnaissent. La présence et l'existence d'autres êtres, qu'ils soient humains, animaux ou spirituels, est d'une part attachée à une zone, et d'autre part est constitutif du codage de ces zones en termes d'interdits, d'accessible, de dangereux ou de sécurisant. En fin de compte, ce serait un codage du monde qui s'effectuerait comme un opérateur distributif des lieux fonctionnels (zone de chasse, de refuge), des lieux mythiques, mais aussi des vivants et non-vivants intégrés dans ces espaces qui définissent eux-même en retour ces espaces (ainsi, si tel lieux est inaccessible, c'est que c'est l'habitation de tel esprit). Le vivant est ainsi un référentiel des zones données.

Dans le cas des apaches occidentaux, c'est le fait de nommer les lieux qui fera la consistance du codage de la terre. Ce que Basso nommera la « densité sémantique » de la terre¹¹¹ fait référence pour ce peuple à la manière dont l'appellation d'un lieu en fera un monde – ce qui implique que le langage participe de son actualisation comme monde : « Au moyen du langage, une présence physique imposante prend la forme d'un univers humain signifiant. »¹¹². Il s'agit d'un processus collectif, en tant que « Ce sont les peuples, et non les cultures, qui nouent des relations avec les lieux (...) »¹¹³. Et cet acte de nommer la terre ne désigne rien de moins que la production d'un rapport particulier à la terre, ou plutôt un type de monde particulier à partir de l'appropriation collective d'un certains nombres de lieux,

¹¹⁰ D. Kopenawa, B. Albert, *La Chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*, Paris, éd. Plon, rééd. 2010, p. 98

¹¹¹ K. Basso, *Op. Cit.*, p. 51

¹¹² K. Basso, *Ibid.*, p.66

¹¹³ K. Basso, *Ibid.*, p.20-21

codés différemment. À partir de quoi ces mondes sont-ils formés ? Qu'est ce qui permet aux apaches de transformer les lieux en mondes à part ?

(...) La manière dont les apaches appréhendent et construisent l'espace est profondément ancrées dans d'autres sphères culturelles, parmi lesquelles on trouve des conceptions de la sagesse, des notions de moralité, de politesse et de tact sous la forme de discours oraux, et plusieurs conventions relatives à l'imagination et l'interprétation de leur passé tribal.¹¹⁴

Le codage de la terre, en tant que processus collectif, intervient donc dans un composé des multiplicités conceptuelles, dont la morale, la culture et la politesse. À partir de là nous pouvons dire qu'un monde apache est un lieu auquel se voient attachées un certain nombre de conceptions culturelles. Or il se trouve qu'à l'origine de ces multiplicités se découvre un impératif, une condition phare qui forme le cœur de l'identité des apaches, qui est une conception historique : la présence des ancêtres. Différence fondamentale avec la conception de l'histoire européenne, celle des apaches occidentaux est déjà spatialisée, elle est déjà un tracé ou une cartographie qui eut lieu dans un temps immémorial (et donc non daté spécifiquement, un « toujours-déjà là ») et prend pour objet les ancêtres comme point d'ancrage de toute l'histoire du peuple ; ils sont en d'autres termes les sujets de l'histoire comme au XV^{ème} siècle l'histoire prenait pour sujet Dieu. Ainsi : « Le passé tel que le conçoivent les apaches de Cibecue est un « chemin » ou un « sentier » (*'intin*) battu qu'empruntèrent initialement les pères fondateurs de leurs peuples et que les générations suivantes parcourent depuis lors »¹¹⁵. Et ceci a une très grande portée dans la vie quotidienne des apaches. Car si l'on considère que le passé est un sentier, qu'il est rattaché à la terre et au parcours des ancêtres apaches, alors toute reconnaissance d'un lieu implique de se positionner à la place de l'ancêtre, de reconnaître le lieu comme il l'eut fait en son temps – d'autant que les noms des lieux apaches impliquent toujours un point de vue, un endroit pour le reconnaître, comme « L'eau s'écoule en dessous d'un peuplier » (*T'iis Bitl'áh Tú 'Oliné*) ou « Ligne de rochers blancs qui s'étendent vers le haut » (*Tséé Hadigaiyé*)¹¹⁶. En somme, cela implique qu'il faut se mettre à l'endroit exact où l'ancêtre se tenait pour que le nom corresponde au paysage, et ainsi toute référence à un lieu demande une très profonde identification à l'ancêtre, et ainsi, selon les apaches occidentaux : « Lorsqu'on emploie un toponyme, et ce même distraitemment, on cite en réalité la parole des ancêtres – et cette

¹¹⁴ K. Basso, *Ibid.*, p.20

¹¹⁵ K. Basso, *Ibid.*, p.54

¹¹⁶ K. Basso, *Ibid.*, p.73

pratique est non seulement bénéfique, mais extrêmement sérieuse »¹¹⁷. D'autre part, la question de l'ancêtre renvoie par extension à l'appartenance d'un individu au peuple apache, forme l'unité de ce peuple. Car si le recours à la figure de l'ancêtre est un processus d'identification, il est dans le même temps un processus d'appropriation du paysage par son codage, faisant intervenir un type spécifique de savoir « local » (c'est-à-dire propre au peuple apache, à son codage). De ces deux éléments, nous pouvons en déduire que l'identification au peuple apache occidental se produit par l'appropriation de ses paysages, avec ses propres codes, et ainsi :

Il paraît dès lors inévitable que ces sentiments d'appartenance relèvent également des cultures, de corpus de « savoirs local » communs (...) qui permettent à des individus et à des communautés toutes entières de donner un sens et conférer une signification sociale aux lieux qu'ils habitent.¹¹⁸

Mais insinuer que le rapport au paysage ait un effet sur l'Apache Occidental qui le rencontre fait intervenir le mouvement contraire, l'action de la terre sur l'humain. Car si nous voyons ici que l'environnement est l'espace sur lequel est codé l'ensemble cosmologique, ce n'est pas sans prendre en compte l'autre type d'intégration de l'espace, active cette fois-ci (*space*). Car l'environnement ne situe pas uniquement la scène où a lieu le codage, il est intégré dans le codage comme partie intégrante du *socius*, et les mouvements d'intégrations réciproques sont étroitement mêlés.

Les terres apaches regorgent de lieux nommés où le temps et l'espace fusionne et dans lesquels, à travers les contes historiques, cette intersection s'offre à la contemplation humaine. Ces lieux chargés de sens individuel et social jouent également un rôle important dans la construction de l'image que les Apaches se renvoient – ou devraient se renvoyer – d'eux-mêmes. (...) Il ressort que les Apaches semblent apparenter leur environnement à une réserve de sagesse dans laquelle puiser, un gardien sévère mais bienveillant de la tradition, un allié à la vigilance constante qui assiste les efforts menés par les individus des communautés entières pour préserver un ensemble de normes sociales uniques et distinctes. Dans le monde que les Apaches se sont construit, les éléments du paysage constituent des symboles de ce mode d'existence, des symboles de cette culture et de la profonde dimension morale de ses habitants.¹¹⁹

Nous voyons ici que le rapport à la terre et à son codage façonne à son tour les conduites du peuple apache occidental. Le sérieux qui est impliqué lorsque l'on a recours à un nom

¹¹⁷ K. Basso, *Ibid.*, p.53

¹¹⁸ K. Basso, *Ibid.*, p.18

¹¹⁹ K. Basso, *Ibid.*, p.89

topologique (cf. citation précédente) agit sur l'individu en tant que l'on affecte la posture de l'ancêtre, et que cette posture implique un code de conduite spécifique. Car il ne faut pas insulter les ancêtres, il faut être digne d'eux. En tant que la terre est un « gardien sévère mais bienveillant » du peuple apache occidental, sa valeur symbolique ressort dans une personnification quasi-mystique du paysage, un être omniprésent qui veille sur les siens, parfois violemment : « [Le paysage] est toujours présent pour « traquer » les individus (...) dans la mesure où il demeure à la fois une présence physique et une force morale omniprésente (...) »¹²⁰.

En somme, si nous reprenons avec nous la perspective de produire une cartographie à partir des rapports à la terre, on pourrait dire suivant l'exemple des apaches occidentaux que la terre comme vectrice de la figure des ancêtres compose l'origine et l'aboutissement de leur cosmologie. Mais il importe grandement ici d'apporter une nuance fondamentale. La terre ou le paysage ne peut être limité à la représentation ancestrale, une telle interprétation ne représentant qu'une reconduction de la pensée européenne sur un autre format : l'ancêtre remplace Dieu le père. Si de fait le paysage renvoie au passé apache occidental, et qu'effectivement la figure de l'ancêtre renvoie aux êtres humains constituant l'origine de ce peuple, le rapport à ces ancêtres sous le mode de l'appropriation continuuel des terres et du paysage (se remettre constamment dans la posture de l'ancêtre) redéfinit cette figure non pas comme objet théorique mais comme pratique continuelle d'un rapport terrestre. En d'autres termes, l'ancêtre ne se cache pas derrière le paysage comme symbole historique abstrait, il est le paysage, il est le sentier. Le fait que l'ancêtre ne soit pas un souvenir mais un point de vue change radicalement l'interprétation, car cela implique que l'identification au passé et à la culture apache occidentale ne se produit pas par l'appropriation de figures historiques mais par des manières de voir, qui sont incrustées et dictées par les lieux. Finalement, le lieu-monde comme principe constitue la figure de l'ancêtre, et l'histoire comme la cartographie se définissent en s'actualisant continuellement, en suivant encore et encore le sentier qui fait monde. Dès lors, s'il s'agit de situer dans le rapport terrestre les modalités de notre cartographie en pensant la réciprocité de la relation (*space* et *place*), nous voyons que l'exemple apache occidental permettrait d'accéder à un milieu écologique, soit un milieu doublement constitutif de l'habitabilité d'un monde commun, en permettant de rattacher les cosmologies à leurs coordonnées locales, sous le mode de l'immanence. Il s'agit, dès lors, de penser toute cartographie vitale dans le contact sensible de notre milieu.

¹²⁰ K. Basso, *Ibid.*, p.90

Calque 2 : dynamiques coextensives

« Seule l’anthropophagie nous unit. Socialement.
Économiquement. Philosophiquement.

Unique loi du monde. Expression masquée de tous les
individualismes, de tous les collectivismes. De toutes les religions.
De tous les traités de paix. »¹²¹

Anthropophagie cosmologique, cannibalisme indigène

Penser les dynamiques d’évolutions des cosmologies relève d’un tout autre problème que penser le milieu de la carte. En effet, si la première désigne un certain type de rapport avec le milieu qui produit la cosmologie en continue (par la cartographie vitale, perpétuelle appropriation du monde), et donc le mouvement d’autoproduction inhérente aux cosmologies sous les formes individuelles, il nous faut désormais penser à des formes de rapports diagrammatiques entre différents types de cosmologies qui ne sont pas vouées à communiquer de prime abord. La question qui se pose alors, à partir des multiplicités envisagées, devient celle-ci : quel diagramme pour penser les types de rapports cosmologiques ?

C’est alors que nous posons une hypothèse : c’est en analysant des zones de résistance à la domination cosmologique européenne, en prenant pour objet ce que nous pourrions appeler les « assimilations ratées » que nous serons susceptibles de penser un élément de résistance commun. C’est-à-dire que, à travers l’hétérogénéité des cosmologies indigènes, il y a une unité dans la posture de résistance des indigènes face au colon blanc. Car le colonialisme est partout européen, et en ce sens partout le même. Nous posons donc comme hypothèse qu’en analysant des postures de résistances face au même ennemi cosmologique, la présence même d’une identité de l’ennemi a apporté en miroir une identité dans la posture de résistance. En somme, nous voulons tirer de l’Europe les conditions de la fin de sa domination, et nous servir de l’unité de lutte qu’elle a impliqué pour permettre la création du diagramme susceptible de lui succéder. Dès lors, ce qui dans notre contexte apparaît comme

¹²¹ O. De Andrade, *Op. Cit.*, p.267

pertinent se retrouve incarné dans une multiplicité de résistances, une répartition des signaux d'altérités radicales s'opposant au procès d'assimilation – imaginaires, peuples ou cosmologies régurgitées. Et si pour le bien de notre étude nous nous concentrons sur le continent américain, c'est qu'il semble être le point de tension de cette économie cannibale en de multiples localités. Que ce soit comme point d'origine de la naissance du rêve d'un ordre global - comme précédemment étudié -, ou du fait de la richesse des formes de résistances et parfois d'alliances entre les cosmologies et les sociétés, les études américanistes en particulier tendent à nous montrer non pas des endroits encore vierges de la posture occidentale, mais au contraire des zones de sensibilité spécifiques où l'assimilation attendue prend la forme de chimères à la limite du pensable, une alliance démoniaque entre hétérogènes radicaux qui s'effectue comme phase d'un devenir spécifique en confrontation avec la problématique coloniale. L'Amérique incarne en ce sens un point nœudal d'une singulière intensité, tant l'histoire de la colonisation a pu y prendre des effets divers, différents les uns des autres mais toujours intenses.

Et ainsi, en prenant pour objet les figures de résistances sous la forme « d'assimilation ratée », ce qui est impliqué en marge est que la résistance n'est jamais une figure imperméable et ne se postule pas comme un bloc tenace à conquérir. L'histoire coloniale est déjà partout présente, et il y a résistance à partir du moment où la figure de l'altérité ne se transforme pas en une figure européenne. En d'autres termes, l'hypothèse que nous assumons implique de poser la résistance non pas comme une forme de lutte, mais comme un type de transformation spécifique des cosmologies en contact qui maintiennent leur altérité radicale malgré la domination de la cosmologie opposée. L'étude des dynamiques, la forme diagrammatique qui ressortira de cette analyse, se donnera donc comme le résultat de l'analyse des formes de résistance sous le mode de la transformation partielle, et pour les européens, de l'« assimilation ratée ».

Assimilation ratée 1 : le cas des apaches occidentaux

La première forme de résistance que nous nous sommes proposé d'étudier est notamment appréhendable dans la posture des apaches occidentaux, étudiés par Keith Basso. Posons de prime abord que l'histoire de ce peuple est particulièrement marquée par une autre

histoire, celle de la conquête des Amériques, puisque c'est sur leur terre que se sont développés les États-Unis, et que le génocide de leur peuple est au fondement de l'histoire de cette superpuissance occidentale. Peuple privilégié concernant l'étude du contact avec l'Occident puisque parmi les plus durement touchés, la forme de résistance qu'ils déploient donne une première image d'une transformation vitale et cosmologique résultant du contact de ces deux peuples – sous la forme d'une transformation à sens unique. Un interlocuteur de Keith Basso témoignera d'ailleurs de la domination cosmologique qui a résulté :

Par le passé, notre survie dépendait uniquement de la terre. Les choses ont changé aujourd'hui. Maintenant, c'est de l'argent dont nous dépendons, alors il nous faut du travail. Mais la terre prend toujours soin de nous. Nous connaissons les noms des lieux où toutes les choses se sont passées. Ainsi nous nous préservons du mal. (Nick Thompson, 64 ans, 1978)¹²²

Dès lors, comment penser cette résistance ? La transformation de la cosmologie indigène n'est-elle uniquement qu'un euphémisme pour parler de la réduction par la destruction de la cosmologie de ce peuple ? Nous voyons bien que non, car selon ce témoignage, même si la domination s'est effectuée par la prééminence du capital dans les opérations de vie et de survie (« maintenant, c'est de l'argent dont nous dépendons »), il n'en reste pas moins que le rapport à la terre reste vivace, un rapport profondément ancré dans la culture et la tradition apaches. Ainsi en est-il de l'importance des noms topologiques, de la terre qui protège du mal. Mais permettre la continuation de la pensée apache occidentale a un prix, qui est de l'ordre de l'autarcie. La résistance prend alors la forme d'un îlot, d'un retraitement du monde pour permettre à cette cosmologie de se maintenir, de survivre : les réserves amérindiennes. Cette situation reste d'ailleurs une problématique constante pour le peuple apache occidental, puisque les plus jeunes, partagés entre « le rêve américain » et la tradition et l'histoire de son peuple, se retrouvent à devoir faire des choix qui remettent en jeu les perspectives de celui-ci :

Compréhensifs, les plus âgés font peu de choses pour réprimer cet enthousiasme mais craignent qu'en adoptant progressivement les « coutumes de l'homme blanc », les plus jeunes oublieront leurs propres traditions. (...). Comment se prémunir de cette perspective ? Cette question est peut-être vouée à demeurer sans réponse sur le long terme. Pour le moment, et probablement pour un certain temps encore, le paysage s'acquitte honorablement de cette tâche. Il est toujours présent pour « traquer » les individus, et dans la mesure où il demeure à la fois une présence physique et une force morale omniprésente,

¹²² K. Basso, *Ibid.*, p. 64

les jeunes Apaches ne risquent pas d'oublier que les « coutumes de l'homme blanc » appartiennent à un autre monde.¹²³

Nous voyons encore une fois une occurrence de la dynamique que la terre pose sur les individus du peuple apache occidental : la terre, le paysage traque les siens. Si nous pouvons nous permettre une petite digression, notons que ce qui peut sembler être un revirement étonnant pour nous européens, c'est qu'en quelque sorte la pensée cosmologique s'occupe elle-même de sa perpétuation en traquant ceux qui l'abandonnent. Mais si l'on va plus loin nous pouvons ici relire des thèmes qui nous sont familiers dans les lectures anthropologiques. En effet, si l'on considère que l'apache qui se dirige vers le monde des blancs représente un danger, c'est qu'il devient autre, en tant qu'il en assume les coutumes : nous voyons que le risque est ici aussi présent de la transformation en autre, comme chez les Runa Puma, ou les Arawatè, mis à part que, cette fois, c'est la conception du monde même qui est menacée.

Voilà donc où nous en sommes : la résistance cosmologique des apaches occidentaux face à la pensée coloniale européenne se produit via l'intermédiaire de la terre, qui traque les échappés et protège du mal les individus lui appartenant. Seulement la terre est elle-même attaquée, car elle est prise dans les processus d'appropriations européens, qui petit à petit affaiblissent la cosmologie apache occidentale en lui spoliant l'accès à sa propre terre :

Vine Deloria Jr : L'acte de nommer la terre était pour de nombreux Indiens une manière de se l'approprier, une manière qui s'est avérée être extrêmement adéquate jusqu'à ce que les Européens arrivent et commencent à s'emparer de la terre avec des méthodes autrement plus dures. À présent, dans le cadre des contentieux territoriaux, les revendications indiennes peuvent être contestées (et parfois rejetées) parce qu'un grand nombre de noms anciens qui délimitaient les frontières tribales sont tombées dans l'oubli.¹²⁴

Dès lors, nous voyons comment la posture de résistance des apaches occidentaux se traduit : elle s'intègre dans le monde occidental comme une île autarcique. C'est d'abord le cas concrètement, géographiquement, puisque la réserve indienne des apaches occidentaux, Cibecue, est située dans l'Arizona, sur le territoire désormais appartenant aux États-Unis, sous la forme d'un endroit délimité politiquement par les codes des occidentaux¹²⁵ ; Mais dans un autre sens c'est aussi la forme que semble prendre le vécu du collectif-apache (tradition, mythes, langue), en tentant d'un côté d'accéder aux outils du diagramme occidental pour

¹²³ K. Basso, *Ibid.*, p.90

¹²⁴ K. Basso, *Ibid.*, p.70

¹²⁵ Cibecue est considéré politiquement comme une *Census-designated place*, littéralement un « endroit désigné du recensement » servant l'état à des fins statistiques par rapport à certaines communautés indentifiables. Voir à ce sujet : [https://www.census.gov/geo/reference/gtc/gtc_place.html]

recupérer leurs droits sur leurs terre, et d'un autre côté tenter de préserver leur identité collective de toute forme de corruption occidentale, c'est-à-dire, de transformation en blanc.

Que pouvons-nous déduire de cette première forme de résistance, mise en œuvre par les apaches occidentaux ? Qu'elle appartient en propre à la formule classique de l'anthropologie concernant les peuples qu'elle étudie. Expliquons-nous. La conception ici proposée de la résistance et transformation des apaches occidentaux au contact de l'Occident est un thème récurrent de l'anthropologie qu'il convient de nuancer. C'est ce qu'Eduardo Viveiros de Castro appellera, dans une conférence nommée « *Transformation* » dans *l'anthropologie, transformation de l'« anthropologie »* la formule « nominatif-accusatif ». Dès lors nous préférons présenter cette formule ici sous la forme d'une longue citation plutôt que de prendre le risque de refaire en moins pertinent un travail déjà existant. Cette citation, la voici :

Le premier schéma est sous-jacent à diverses doctrines structuralo-fonctionnalistes du changement, qui s'intéressent typiquement à la description de l'impact de la « modernité » – les sociétés européennes, les formations coloniales et les États nationaux – sur les collectifs non-modernes : les peuples amérindiens, par exemple. Ce schéma conçoit la transformation comme un processus dans lequel les collectifs-cible sont avant tout *objet* et *patient*, même lorsqu'ils peuvent être, de façon contingente (et inconsciente), des médiateurs du processus. Voilà le schéma de base des théories de l'acculturation et du contact interethnique. Nous pourrions l'appeler schéma « nominatif- accusatif » : le collectif-sujet **A** pousse le collectif-objet **B** à passer de son stade initial (souvent conçu comme un stade primigène) à un stade **B'**, qui contient en lui des "parts" actives de **A** (effets ou indices de **A**). Le collectif-actif **A** finit, normalement, par absorber le collectif-passif **B** comme un état **a'** de lui-même (de **A**), c'est-à-dire, comme une transformation « partielle » et « partiale » de **A**, une variante appauvrie du collectif-sujet qui est incluse comme partie de lui-même: les parties que **A** a inoculé en **B** finissent par faire de **B** une partie de **A**. **A** change **B** ; **B** est changé par **A** ; **B** devient **A**. Tout cela selon une conception de société, d'histoire et de changement définie dans les termes du collectif **A**. La plupart du temps, cette conception n'est pas seulement descriptive mais est aussi *critico-normative* ; elle déplore la transformation de **B**, et s'accompagne d'un généreux souhait d'émancipation de **B** face à **A**. Tout cela bien entendu selon les normes théoriques du discours de **A**, parmi lesquelles se trouve la définition de **A** de ce qu'est l'émancipation.¹²⁶

Ainsi, le processus décrit ici par Eduardo Viveiros de Castro se donne comme la forme type de l'assimilation, une transformation unilatérale dont le but est de transformer B en A, ou

¹²⁶ E. Viveiros de Castro, «*Transformation* » dans *l'anthropologie, Transformation de l'« anthropologie »*, article internet, 2012, disponible ici : [], p. 7

autrement dit les indigènes en occidentaux. Or, nous voyons que cette définition, bien que convenant parfaitement à un type d'étude anthropologique comme à l'histoire apache occidentale, ne fait que proposer une lecture consensuelle proposant toujours le même type de destinée au monde, c'est-à-dire l'assimilation totale comme fin inéluctable de la culture apache occidentale. N'y a-t-il pas d'autres formes de transformations provenant de formes différentes de résistances des cosmologies susceptibles de traduire un autre type de destin des mondes indigènes ?

Assimilation ratée 2 : le cas des Runa d'Avila

Or il se trouve qu'un second schéma d'analyse existe, qui pourrait s'avérer fructueux pour notre étude. Car plutôt que de penser un modèle à sens unique, une domination absolue et sans contrepartie, l'anthropologie récente a permis de modifier les codes analytiques de telles transformations, changeant ainsi les futurs possibles du contact à la cosmologie européenne. Le fond de ce discours détermine comme possible l'apport de nuances au constat de dévoration cosmologique en imaginant un modèle analogue qui penserait un type de rapport entre ces cosmologies hétérogènes tenant plus de la coadaptation, où l'un et l'autre se transforment en autre chose qu'eux-mêmes du fait de leur contact. Et Eduardo Viveiros de Castro, dans cette même conférence, va d'ailleurs en expliciter le fonctionnement :

(...) l'émergence de la thèse contre-hégémonique de l'« indigénisation de la modernité » : une émancipation de droit ou *a priori*, pour ainsi dire, plutôt que l'émancipation de fait ou *a posteriori* proposée par la première doctrine de la transformation. Le schéma actanciel de la transformation, dans ce second cas, ressemble à ceci : **B** se transforme en **B'** à l'occasion et par l'intermédiaire de l'entrée de **A** dans son horizon d'événements. Au cours du processus, **B-B'** contre-transforme **A** en **A'**, dans la mesure même de sa participation en **A** (qui peut par ailleurs être très réduite – ou pas). Ceci transforme le système formé par **A**, **B** et autres « lettres » en un super-objet **C**.¹²⁷

Reste à savoir dans quels cas une telle opération est viable, et sous quelle forme cette opération se construit. Comment illustrer ce type de transformation ? Comment fonctionne-t-elle ? Que peut représenter ce super-objet **C** ?

¹²⁷ E. Viveiros de Castro, *Op. Cit.*, p. 8

Le cas des Runa d'Avila étudié par Eduardo Kohn dans *Comment pensent les forêts* incarne une forme intéressante de ce que peut désigner cette formule d'analyse des types de rapports entre européens et indigènes. Cela désigne un monde absolument particulier, fait d'alliances paradoxales permettant dès la naissance des lignes « contre-nature », ce qui donne dans les faits : « Des dieux qui s'expriment par le corps des vaches, des Indiens dans des corps de Jaguars, des jaguars en costume de blanc : la figure du *runa puma* embrasse tout cela »¹²⁸. Comment expliquer un tel développement inter-cosmologies ? Si nous prenons l'aspect historique de ces événements, il faut avant tout voir que ces occurrences viennent marquer des faits réels qui ont participé de l'histoire des européens et des indigènes, et qui sont liés à la place toute particulière qu'Avila détient au sein de l'économie indigène et coloniale. En effet, « Avila fût l'un des premiers lieux d'endoctrinement catholique et de colonisation espagnol dans le haut Amazone. Ce fut aussi l'épicentre d'une révolte régionale coordonnée contre les espagnols, à la fin du XVIème siècle »¹²⁹. Si cette révolte représente notre point d'attention privilégié, c'est qu'elle incarne en elle-même un point intensif de ces phénomènes que nous avons désigné comme « contre-nature » et paradoxaux, un endroit de cohérence inattendue entre deux types de cosmologies distinctes. Car la révolte vient de la parole de deux chamanes de la région du haut Amazone, ou plutôt provient de deux *visions*. Voilà les faits :

Cette rébellion (...) fut provoquée par les visions de deux chamanes. Beto, de la région d'Archidona, vit une vache qui « lui parla [...] et lui dit que le Dieu des chrétiens était en colère contre les Espagnols qui se trouvaient sur cette terre ». Guami, de la région d'Avila, fut « transporté hors de cette vie pendant cinq jours au cours desquels il vit de magnifiques choses, et le Dieu des Chrétiens l'envoya tuer tout le monde et brûler leurs maisons et leurs cultures » (de Ortiuguera 1989 [1581(1585), p. 361].¹³⁰

Passé l'étonnement de voir le Dieu chrétien parler aux chamanes Runas, il nous faut nous demander comment une telle communication entre deux cosmologies radicalement différentes est possible, d'autant plus dans un contexte imaginaire qui ne permet pas une telle communication. Tout se passe comme s'il y avait eu fusion, une équivalence supposée qui met Jeanne d'Arc au même niveau que les Runas par l'intermédiaire de *l'opérateur de vision*, faisant d'elle un chamane. Qu'en est-il réellement ?

¹²⁸ E. Kohn, *Op. Cit.*, p. 24

¹²⁹ E. Kohn, *Ibid.*, p. 23

¹³⁰ E. Kohn, *Ibid.*, p.23

Ce qu'il nous faut comprendre, c'est que la ville d'Avila est surcodée par cette proximité avec le passé coloniale comme par sa proximité avec la jungle : « La position d'Avila comme siège du pouvoir chamanique ne découle pas seulement de son association à une sorte de sauvagerie sylvestre, mais aussi de sa place particulière dans une longue histoire coloniale (...) »¹³¹, et si les Runas se sont vus donné accès à la cosmologie des blancs par l'intermédiaire des pratiques coloniales, l'inverse est d'autant plus vrai. Car d'une autre manière, la présence des blancs dans la cosmologie Runa est omniprésente. Pour exemple, « (...) les gens d'Avila font référence aux chamanes comme à ceux « avec du tabac » (*tabacuyu*) »¹³², qui est en général une caractéristique liée aux propriétaires terriens blancs. Mais ce n'est pas tout. Si le guide spirituel Runa résonne avec l'idée des blancs, c'est en tant qu'à l'intérieur de la cosmologie Runa il y a eu une association de l'identité cosmologique indigène à l'altérité blanche occidentale du fait des pratiques coloniales, et cette association se conçoit notamment comme modalité de rapport à l'autre, sous forme hiérarchique. Le problème qui va se poser est que dans la cosmologie Runa le questionnement sur la place des êtres est d'une importance vitale, car elle implique toute une économie de la prédation, elle met en jeu un ensemble de pratiques spécifiques pour éviter de se transformer en « autre chose que soi », qui est un risque individuel et social majeur. Par exemple, à propos du rapport à l'animal chassé et du rite nécessaire avant sa consommation, il est d'une extrême importance de maintenir les postures hiérarchiques, humaines et animales, car : « Dès lors que l'on a reconnu une qualité de personne aux animaux, on court sans cesse le danger de confondre la chasse avec la guerre, ou la commensalité avec le cannibalisme »¹³³. Et aux vues de ce problème, la posture du chamane reste la moins dangereuse et la moins « composite » des identités cosmologiques – car les esprits en font aussi l'objet : « Ces maîtres des êtres de la forêt sont souvent imaginés comme des prêtres européens ou comme de puissants propriétaires terriens blancs (...) »¹³⁴. Ce qui nous fait dire que ce ne sont pas seulement les postures sociales à l'intérieur de la société et de la cosmologie Runa qui sont touchées, mais les conceptions cosmologiques mêmes. Et ce qui joint les blancs et les esprits dans la cosmologie Runa est encore une fois une affaire de cartographie vitale, une *praxis* : si les blancs comme les esprits sont considérés comme des formes de l'altérité, l'identité trouvée de ces deux formes d'altérités radicales est composée par les Runas qui communiquent avec les blancs et les esprits sous le même mode, retranscrivant la hiérarchie de l'un à l'autre - et

¹³¹ E. Kohn, *Comment pensent les forêts*, *Op. Cit.*, p. 23

¹³² E. Kohn, *Ibid.*, p. 210

¹³³ E. Kohn, *Op. Cit.*, p.165

¹³⁴ E. Kohn, *Ibid.*, p. 206

finalement adoptant par la même une identité de la conception de l'altérité de ces deux types d'êtres, pourtant fort différent. Et ainsi :

En interdisant aux hommes Runa de s'adresser à elles directement, les filles des maîtres des animaux peuvent protéger leurs perspectives privilégiées en tant qu'esprit, et, en un sens, en tant que blanches aussi. De manière analogue, les gens d'Àvila communiquent avec leur chien tout en protégeant leur propre position particulière en tant qu'humains. À tous les niveaux, donc, le but est de pouvoir communiquer à travers les frontières qui séparent les différentes sortes d'êtres, sans toutefois les ébranler.¹³⁵

Et c'est ainsi du fait de la perméabilité constante des postures humaines, animales et cosmologiques que la dangerosité de la communication doit être prise au sérieux. Car de fait, si Àvila est considéré comme le centre du pouvoir chamanique, c'est à cause de son implication dans la révolte du XVIème siècle et de sa proximité avec les pratiques coloniales. Pour le dire autrement, si Àvila est considérée comme dangereuse par les Runas, c'est qu'elle a déjà transgressé les postures cosmologiques et sa hiérarchie. De là les mises en gardes des villages alentour ; car :

Àvila jouit d'une certaine réputation parmi les communautés runa du haut Napo. « Soit prudent quand tu montes à Àvila, », me prévenait-on. « Fais particulièrement attention à leurs fêtes de boisson. Si tu sors pisser tu risques de découvrir en revenant que tes hôtes se sont transformés en jaguar ». ¹³⁶

Ce que nous voyons dans cette citation, c'est que les gens d'Àvila entretiennent un rapport à part avec les transformations animales, et qu'elle tire sa dangerosité de là. Expliquons-nous. Chez les Runa, le jaguar représente le haut de la hiérarchie animale, « puma » signifiant « prédateur » par opposition avec Runa, qui signifie « humain », et jaguar le puma ayant le plus haut coefficient de dangerosité ou la plus forte identité prédatrice. Or la cosmologie Runa explique qu'il peut y avoir plusieurs types de jaguars. Les jaguars tachetés sont les jaguars intégralement animaux, ceux qui n'ont aucuns rapports avec les hommes, et sont les chiens de bergers des esprits maîtres de la forêt. Ensuite viennent les jaguars Runa, qui sont des Runas jaguaranthropes, chamanes ayant la capacité de se transformer à volonté en jaguar (cela désigne aussi certains esprits des morts Runa qui se sont incarné dans le corps d'un jaguar). Mais ceux qui sont les plus étranges, même pour les Runas, et les plus dangereux, sont ceux qu'ils appellent les jaguars blancs. Littéralement, ceux-là sont des « (...) jaguars en costume

¹³⁵ E. Kohn, *Ibid.*, p. 196

¹³⁶ E. Kohn, *Ibid.*, p.21

de blancs (...)»¹³⁷, et cela change tout, les propulse de fait tout en haut de la hiérarchie de prédation – mêlant ainsi le jaguar et le blancs, tous deux au sommet de leur chaîne alimentaires respectives : « Les *runa puma* qui parcourent les forêts par ici, me disait un chamane, ils sont d'Àvila ». Ils décrivaient ces immenses *runa puma* comme ayant une peau blanche. Les Runa d'Àvila, insistaient-ils, deviennent des jaguars, des jaguaranthropes blancs, *yura runa puma* »¹³⁸.

Si la question de la transformation animale est possible chez les Runa, et qu'elle est modifiée en profondeur par le contact avec les européens, il nous faut comprendre comment celle-ci fonctionne, et ce qui la permet. Encore une fois (et en adéquation avec Eduardo Viveiros de Castro), nous ne pouvons que nous étonner des résonances que ces expériences entretiennent avec l'œuvre de Deleuze et Guattari, car ce à quoi ces transformations renvoient, c'est au concept de devenir-animal. Selon Deleuze et Guattari, le devenir-animal, qui est œuvre de « sorcellerie », demande plusieurs conditions pour fonctionner comme processus :

On dira qu'un devenir animal est affaire de sorcellerie, 1) parce qu'il implique un premier rapport d'alliance avec un démon ; 2) parce que ce démon exerce la fonction de bordure d'une meute animale dans laquelle l'homme passe ou devient, par contagion ; 3) parce que ce devenir implique lui-même une seconde alliance, avec un autre groupe humain ; 4) parce que cette nouvelle bordure entre les deux groupes guide la contagion de l'animal et de l'homme au sein de la meute.¹³⁹

Comment pouvons-nous ici définir ce démon, si tant est qu'il existe ? Où pouvons-nous voir une proximité de ces processus, entre la pratique Runa et la théorie Deleuzo-Guattarienne ? Pour définir ce que peut être ce démon qui « exerce une fonction de bordure », il nous faut avant tout comprendre un type de rapport, qui est de l'ordre de la marge, de la limite :

Les sorciers ont toujours eu la position anormale, à la frontière des champs ou des bois. Ils hantent les lisières. Ils sont en bordure du village, ou *entre* deux villages. L'important, c'est leur affinité avec l'alliance, avec le Pacte, qui leur donne un statut opposé à celui de la filiation. Avec l'anormal, le rapport est d'alliance. Le sorcier est dans un rapport d'alliance avec le démon comme puissance de l'anormal.¹⁴⁰

¹³⁷ E. Kohn, *Ibid.*, p.24

¹³⁸ E. Kohn, *Ibid.*, p.21

¹³⁹ G. Deleuze, F. Guattari, 10^e plateau « devenir-intense, devenir animal, devenir-imperceptible », in *Mille Plateaux, Op. Cit.*, p. 302

¹⁴⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *Ibid.*, p. 301

Ainsi, cet anomal qui se retrouve dans le dehors, dans un rapport avec celui-ci, implique la présence d'un ou de plusieurs sorciers, individu ou collectif qui se retrouvent dans une position particulière d'entre –deux – ce qui est précisément le cas d'Àvila :

Aujourd'hui, leur village est situé à quelques kilomètres seulement de l'effervescente colonie de Loreto, qui ne cesse de s'étendre, et du réseau grandissant de routes qui relie avec une efficacité croissante cette ville au reste de l'Équateur. Pourtant, les Runa d'Àvila vivent en étroite intimité avec toutes sortes de vrais jaguars qui parcourent les forêts avoisinantes : ceux qui sont blancs, ceux qui sont runa, et ceux qui sont résolument tâchetés.¹⁴¹

Ce que nous pouvons dès lors désigner comme entre-deux dans le cas d'Àvila, c'est d'une part sa proximité avec le monde blanc – la ville de Loreto et son réseau routier – et d'autre part sa proximité avec la jungle et ses prédateurs. Mais qu'en est-il du démon ? Qui peut endosser ce rôle, dans les deux mondes distincts ? Si nous suivons la théorie Deleuzo-Guattarienne, le démon se considère non pas comme personnage, mais comme statut privilégié ou à part du groupe, de la meute : « Il y a toujours pacte avec un démon, et le démon apparaît tantôt comme chef de la bande, tantôt comme solitaire à côté de la bande, tantôt comme puissance supérieur de la bande »¹⁴². Dès lors, si nous considérons les formes particulières des transformations Runas, deux figures semblent se détacher du reste. De la jungle, le jaguar reste retenu, que ce soit du fait de son statut solitaire ou comme puissance supérieure (le jaguar étant le plus puissant des prédateurs, au coefficient de prédation le plus accompli). Du monde des blancs d'autre part, il semblerait que ce soit la figure du prêtre blanc et du propriétaire terrien qui se maintienne – solitaire, puissant, mais surtout en communication avec les indigènes du fait de sa mission d'européanisation des indigènes, *soit de sa position de bordure*. Et de fait, il ne fait aucun doute que le contact avec les communautés jaguars et les communautés blanches relèvent de la même catégorie de relation à l'altérité – ce pour quoi les filles des esprits ont la même relation avec les Runa que les blancs, considérés tous deux comme « différentes sortes d'êtres »¹⁴³. Et ainsi, si nous reprenons la démarche de Deleuze et Guattari, il y a eu rapport sorcier à partir du moment où il y a eu alliance avec ces sortes d'êtres, par la figure du jaguar et du prêtre blanc, que la posture d'entre-deux d'Àvila a permis tout particulièrement de produire, et formant ainsi une nouvelle bordure entre Àvila et le reste des habitations Runas.

¹⁴¹ E. Kohn, *Ibid.*, p. 23

¹⁴² G. Deleuze, F. Guattari, *Ibid.*, p. 298

¹⁴³ Cf. citation p.

Ainsi, que pouvons-nous déduire de toutes ces expériences Runa concernant la forme de transformation décrite par Eduardo Viveiros de Castro ? Si nous reprenons son objet, et que nous désignons comme **A** la cosmologie et le peuple européen, et comme **B** la cosmologie et le peuple Runa, on peut en déduire que la forme actancielle traduite dans la cosmologie Runa incarne un type de super-objet **C** exceptionnel. Ce qui implique une chose : la seconde forme de transformation expliquée par Eduardo Viveiros de Castro implique un processus géophilosophique de devenirs, et permet ainsi de penser la carte des cosmologies sous la forme de dynamiques de lignes. . Et il ne fait aucun doute que cette perspective contemporaine incarne la meilleure chance pour les sociétés et les cosmologies distinctes de produire leurs propres survies. Car survie des cosmologies indiennes ou européennes, il ressort de cette étude que, devant les enjeux écologiques contemporains, la pensée indigène sera : « [L'] unique système capable de résister quand sur la terre se sera tarie l'encre pour écrire. »¹⁴⁴

¹⁴⁴ O. De Andrade, *Op. Cit.*, p.297

Conclusion

Alors que notre analyse touche à sa fin, nous pouvons enfin rendre compte des pratiques stratégiques en cours et qui restent à poursuivre pour repenser la coadaptation des cosmologies entre-elles. À la question de la forme qu'un monde prendrait suivant les multiples cosmologies, nous répondons une forme vivante et multiple, des formes, des tracés vitaux. À la question de la sortie du processus colonial, nous répondons par la création d'un lieu de parole hors de toute appartenance géopolitique car hors de toute identité fixe, à travers la posture de la contre-anthropologie. Et à la question des formes concrètes qu'une telle coadaptation peut prendre, entre les cosmologies et savoirs européens et ceux indigènes, nous répondons là aussi une multiplicité de formes, mais qui s'entre-transforment inlassablement, et qui tissent et détruisent continuellement les formes préétablies d'existence. Par la pensée transformatrice, par la carte indigène, il est possible de redéfinir les coordonnées de la rencontre entre les cosmos tout en assurant un autre avenir aux mondes. En ce sens la cartographie, comme équation vivante des mouvements cosmologiques et cosmogoniques devenant un schème de disposition des entités de peuples au sein de cette Terre, répond parfaitement à la tâche que nous lui avons confiée : non pas produire un monde, mais assurer les conditions de possibilités de son avènement, avec les coordonnées réelles qui sont à notre disposition. C'est un travail qui répond au projet verbalisé par Patrice Maniglier d' « articuler » les mondes entre eux, et qui en ce sens se donne comme le début de la création d'un diagramme, ou participe au courant qui tente déjà de l'établir.

Il convient cependant de nuancer : certes, nous sommes loin d'avoir couvert l'ensemble de la perspective – car elle se perd dans l'horizon infini des savoirs. Et même si nous avons déterminé des manœuvres, une stratégie, quelque configuration acceptable pour *échapper* à la fatalité coloniale, il reste trop de choses à questionner pour pouvoir mettre en place cette stratégie. Car si nous avons un « comment procéder », il nous manque le « comment entamer la procédure », qui est là aussi plein de difficultés. Comment sortir de la conviction diffuse et constante que les européens « aident » les peuples indigènes, et procéder à la prise de conscience collective de sa nécessité ? Comment faire admettre à l'opinion publique que les mondes proposés par l'Europe sentent le souffre, sont voués à la destruction ? Et même si cela était possible, la volonté collective étant empêtrée dans des systèmes opprimants, dans un pouvoir liant les corps et les âmes au diagramme disciplinaire,

cela ne suffirait pas à résoudre le problème : comment échapper au processus capitaliste qui nous tient lié dans la consommation et la consommation des mondes, de la Terre, des collectifs-terres ? Voilà quelques formes – parmi de nombreuses autres – que prennent nos sentiers intellectuels, et après avoir défini les conditions de possibilités d’une nouvelle cartographie des cosmologies, il nous faudrait répondre à cette simple question : comment sortir de l’ancienne ?

En somme, si beaucoup de chemin reste à parcourir avant la mise en œuvre effective d’un quelconque mouvement de coadaptation des mondes, il reste que cette étude s’inscrit dans le champ des savoirs pour faire advenir une réalité qui est vouée à apparaître, quelle que soit sa forme. Il s’agit, et c’est la moindre de nos ambitions (mais aussi la plus sûre), d’affirmer une adhésion sans détour à une pensée qui veut que le surhomme à venir ne soit pas européen, que l’ordre du monde implique enfin les devenirs multiples des peuples.

« Ne payons pas de tribut à l'Europe en créant des états, des institutions et des sociétés qui s'en inspirent. L'humanité attend autre chose que cette imitation caricaturale et dans l'ensemble obscène. (...) Mais si nous voulons que l'humanité avance d'un cran, si nous voulons la porter à un niveau différent de celui où l'Europe l'a manifestée, alors il faut inventer, il faut découvrir. Si nous voulons répondre à l'attente de nos peuples, il faut chercher ailleurs qu'en Europe. Davantage, si nous voulons répondre à l'attente des Européens, il ne faut pas leur renvoyer une image, même idéale, de leur société et de leur pensée pour lesquelles ils éprouvent épisodiquement une immense nausée. »¹⁴⁵

Peut-être, somme toute, que la meilleure façon de faire avancer l’humanité, de découvrir et d’inventer les hommes nouveaux, les mondes nouveaux, consiste en l’indigénisation cosmologique de nos façons de vivre et de penser. Contre l’asphyxie cosmogonique, une terre et des fleuves, une carte et des flux : nous avons désormais de quoi en façonner le plan.

¹⁴⁵ F. Fanon, *Les Damnés de la Terre*, Maspéro, 1961, p.242

Bibliographie

Philosophie

- E. Balibar, *Des Universels*, Paris, éditions Galilée, 2016.
- C. Clausewitz, *De la guerre*, Paris, tr. L. Murawiec, réed. 2014.
- G. Deleuze et F. Guattari, *Mille Plateaux*, Les éditions de Minuit, Paris, 1980.
- G. Deleuze, *Foucault*, Paris, éditions de Minuit, 1986.
- G. Deleuze, *Le pli*, Paris, Les éditions de Minuit, 1988.
- T. Derbent, *De Foucault aux Brigades Rouges. Misère du retournement de la formule de Clausewitz*, Paris, éditions Aden, 2016.
- F. Dosse, *Gilles Deleuze, Felix Guattari. Biographies croisées*, Paris, éditions La découverte/poche, réed. 2009.
- M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, éditions Gallimard, 1975.
- M. Foucault, *Dits et écrits*, vol.2, Paris, éditions Gallimard, 2001.
- J. Freund, « Préface » in C. Schmitt, *La notion de politique ; Théorie du partisan*, Paris, Flammarion, 2009.
- N. Goodman, *Manières de faire des mondes*, trad. M.-D. Popelard, Paris, éditions Gallimard, 2006, coll. Folio Essais.
- R. Koselleck, *Le future passé : contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. J. Hoock et M.-C. Hoock, Paris, éditions De l'EHESS, 2000.
- I. Krtolica, *Diagramme et agencement chez Gilles Deleuze. L'élaboration du concept de diagramme au contact de Foucault*, 2017. Disponible ici : [\[http://www.doiserbia.nb.rs/img/doi/0353-5738/2009/0353-57380903097K.pdf\]](http://www.doiserbia.nb.rs/img/doi/0353-5738/2009/0353-57380903097K.pdf).
- R. Major, *Au cœur de l'économie, l'inconscient*, Paris, éditions Galilée, 2014.
- P. Maniglier, *Éclairer la guerre. À propos de Frédéric Gros et Louis Gautier*, 2006. Disponible ici : [\[https://www.academia.edu/31747843/Eclairer_la_guerre._A_propos_de_Fr%C3%A9d%C3%A9ric_Gros_et_Louis_Gautier_Esprit_ao%C3%BBtseptembre_2006_pp._23_0-242_ISSN_0184-7791\]](https://www.academia.edu/31747843/Eclairer_la_guerre._A_propos_de_Fr%C3%A9d%C3%A9ric_Gros_et_Louis_Gautier_Esprit_ao%C3%BBtseptembre_2006_pp._23_0-242_ISSN_0184-7791).

- P. Maniglier, *Anthropologie et Ontologie : une évaluation critique*, conférence à l'ENS Paris de juin 2014. Disponible ici : [<http://savoirs.ens.fr/expose.php?id=1856>].
- P. Maniglier, « Dionysos anthropologue. À propos d'Eduardo Viveiros de Castro », in *Les temps modernes*, 2017/1, n° 692, éditions Gallimard. Disponible ici : [<http://www.cairn.info/revue-les-temps-modernes-2017-1-page-136.htm?1=1&DocId=428351&hits=7975+7974+6869+6868+6804+6797+2+1>].
- P. Maniglier, *La vérité des autres*, conférences à l'école normale supérieure, 2017. Disponible ici : [<http://savoirs.ens.fr/expose.php?id=1856>].
- H. Marcuse, *Raison et Révolution*, Paris, tr. R. Castel, P.-H. Gonthier, Les éditions de Minuit, 1968.
- K. Marx, *le Capital*, Livre 1, Paris, tr. Coll., éditions PUF, rééd 2009.
- B. Morizot, « La philosophie comme machine de terraformation », in F. Albrecht-Desestré, E. Blanquet, J.L. Gautero, E. Picholle (dir.), *Philosophie, science-fiction ?*, Villefranche-sur-mer, éditions du Somnium, 2014.
- M. Pellen, « La géophilosophie de Gilles Deleuze entre esthétiques et politiques », Colloque, éditions Calenda, septembre 2010. Disponible ici : [<http://calenda.org/201699>].
- P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté : 1. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, éditions Aubier, 1949.
- C. Schmitt, *Le nomos de la Terre*, Paris, tr. L. Deroche-Gurcel, éditions PUF, rééd. 2012.
- G. Sibertin-Blanc, « Cartographie et territoires. La spatialité géographique comme analyseur des formes de subjectivité selon Gilles Deleuze », in. *L'Espace géographique*, 2010/3, tome 39. Disponible ici : [<http://www.cairn.info/revue-espace-geographique-2010-3-page-225.htm>].

Anthropologie

- K. Basso, *L'eau se mêle à la boue dans un bassin à ciel ouvert*, tr. J.F. Caro, Paris, éditions Zones sensibles, 2016.
- S. Boumediene, *La colonisation du savoir. Une histoire des plantes médicinales du "Nouveau Monde" (1492-1750)*, Paris, Les éditions Des Mondes à Faire, 2016.
- P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, éditions Gallimard, 2005.

- T. Ingold, *Une brève histoire des lignes*, tr. S. Renaut, Paris, éditions Zones Sensibles, 2011.
- E. Kohn, *Comment pensent les forêts*, tr. G. Delaplace, Paris, éditions Zones Sensibles, 2017.
- D. Kopenawa, B. Albert, *La Chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*, Paris, éditions Plon, réed. 2010.
- E. Viveiros de Castro, « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien », in *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Paris, éditions Synthélabo, 1998.
- E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, tr. P. Charbonnier, Paris, éditions PUF, 2009.
- E. Viveiros de Castro, « Transformation » dans *L'anthropologie, Transformation de l'« anthropologie »*, 2012. Disponible ici :
[<https://fr.scribd.com/document/117959141/Transformation-dans-l-anthropologie-Transformation-de-l-anthropologie>].
- E. Viveiros de Castro, P. Maniglier, *L'écologie des autres*, conférence à l'Odéon du 29 mars 2016, disponible ici :
[http://www.theatre-odeon.eu/sites/default/files/Dialogues-contemporain_ecologie-des-autres.mp3]

Subaltern studies

- D. Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, Paris, tr. O. Ruchet, N. Vieillescazes, éditions Amsterdam, réed. 2009.
- W. D. Mignolo, *La désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, tr. Y. Jouhari et M. Maeschalek, Bruxelles, éditions P.I.E Peter Lang, 2015.

Littérature et Théorie Littéraire

- O. De Andrade, « Manifeste et textes "anthropophages" », in *Anthropophagies*, Paris, tr. J. Thériot, éditions Flammarion, 1982.
- J. L. Borges, « Tlön Uqbar Orbis Tertius » in *Fictions*, Paris, tr. P. Verdevoeye, Gallimard, 1994.

- M. Brosseau, *Des romans-géographes*, Paris, éditions L'Harmattan, 1996.
- F. Fanon, *Les Damnés de la Terre*, Paris, Maspéro, 1961.
- P. Michon, *Mythologies d'Hiver*, Paris, éditions Verdier, 1997.
- M. de Scudéry, *Clélie, Histoire Romaine*, Paris, éditions Folio, réed. 2006.
- B. Westphal, *La Géocritique, Réel, Fiction, Espace*, Paris, Les éditions de minuit, 2007.

Ressources Annexes

- J.-V. Holeindre, « Violence, guerre et politique. Étude sur le retournement de la 'Formule' de Clausewitz » in *Res Militaris*, vol.1, n°3, Été 2011. Disponible ici : [\[http://resmilitaris.net/ressources/10144/29/res_militaris_violence_guerre_et_politique-jean-vincent_holeindre.pdf\]](http://resmilitaris.net/ressources/10144/29/res_militaris_violence_guerre_et_politique-jean-vincent_holeindre.pdf).
- Y. Lacoste, *La géographie, ça sert, d'abord, à faire la guerre*, Paris, éditions La découverte poche, 1976, réed. 2014.

TABLE DES MATIÈRES

<i>Introduction : Échapper à l'asphyxie cosmologique</i>	3
-------------------------------------------------------------------	---

Première partie

Penser de quelque part : le savoir comme pouvoir

<i>Une exploration des terres de l'esprit comme prérequis à l'exploration de l'esprit des terres</i>	11
<i>Des dangers de l'usage de la cartographie</i>	15
<i>La terminologie guerrière - le théâtre des opérations théoriques</i>	17
<i>Une conjoncture coloniale</i>	22
<i>Nature et implication des régimes de savoir</i>	27
<i>Protocole d'une colonisation : le procès cosmicide</i>	30
<i>Implication de la philosophie</i>	33

Seconde partie

Produire une carte, inviter aux devenirs

<i>Un protocole de régurgitation</i>	42
<i>Éléments pour un nouvel ordre des peuples</i>	43
<i>Une géophilosophie pour une carte chimérique</i>	47

<i>Produire une carte, planifier les concepts</i>	50
<i>Sur la carte des cohabitations cosmologiques. Une carte des rapports de force</i>	53
<i>Une nouvelle parole Européenne ?</i>	63
<i>La possibilité d'une figure retournée : le tyran cartographe</i>	66
<i>Finalisation du dispositif. Vers une mise en pratique ?</i>	69

Troisième partie

De la Terre comme plan de coexistence

<i>Des sentiers de savoirs</i>	71
Calque 1 : le Milieu	
<i>La Terre comme symbiose vitale</i>	73
<i>Space and place : coder la terre, territorialiser le code (point d'altérité radicale)</i>	75
Calque 2 : dynamiques coextensives	
<i>Anthropophagie cosmologique, cannibalisme indigène</i>	80
<i>Assimilation ratée 1 : le cas des apaches occidentaux</i>	81
<i>Assimilation ratée 2 : le cas des Runa d'Avila</i>	85
<i>Conclusion</i>	92
<i>Bibliographie</i>	95