



THÈSE

En vue de l'obtention du
DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par l'Université Toulouse 2 - Jean Jaurès

Présentée et soutenue par
Antonio MANCONI

Le 4 juin 2021

Barpakuenta! Un dialogue philosophique avec le peuple Sikuani

Ecole doctorale : **ALLPHA - Arts, Lettres, Langues, Philosophie, Communication**

Spécialité : **Philosophie**

Unité de recherche :

ERRAPHIS - Équipe de Recherches sur les Rationalités Philosophiques et les Savoirs

Thèse dirigée par
Jean-Christophe GODDARD

Jury

M. Rocco RONCHI, Rapporteur

M. Emmanuel BISET, Rapporteur

Mme Oïara BONILLA, Examinatrice

M. Jeremy NARBY, Examineur

M. Jean-Christophe GODDARD, Directeur de thèse

M. Guillaume SIBERTIN-BLANC, Président

Université de Toulouse II Jean Jaurès

thèse en philosophie

Antonio Manconi

Barpakuenta !

Un dialogue philosophique avec le peuple Sikuani

Sous la direction de Jean-Christophe Goddard

04/06/2021

Résumé

Le propos de ce travail de thèse est d'envisager la relation avec le monde indigène de manière nouvelle, en ne la pensant pas comme une étude de l'autre sous la forme ethnologique, mais comme un échange, une collaboration pour des finalités entièrement philosophiques. Il prend sa source dans la prise de conscience que les peuples indigènes ont beaucoup à apprendre au reste de l'humanité, spécialement durant cette époque marquée par de multiples crises, écosystémiques et civilisationnelles. À travers l'étude de terrain réalisée dans le village Kalia Wirinae, en discutant avec les chamans du peuple Sikuani, nous formulerons un discours transculturel sous le signe de la réévaluation de la pensée métaphysique des peuples indigènes et de leur « ontologie politique ». Nous découvrirons ainsi une véritable philosophie, tout à fait cohérente et d'un grand intérêt théorique, qui nous aidera à questionner notre rapport ontologique à la Terre, et à redéfinir radicalement les catégories de la subjectivité.

The aim of this doctoral thesis is to have a deeper and new insight into the indigenous world, not considering it as an ethnological study of the Other, but rather as an exchange, a collaboration for entirely philosophical purposes. It starts out from the recognition that indigenous peoples have a lot to teach the rest of humanity, especially in the present moment, characterized by multiple crises affecting ecosystems and even our civilization itself. Through fieldwork carried out in the village of Kalia Wirinae involving discussions with the shamans of the Sikuani people, we will formulate a trans-cultural discourse, re-evaluating the metaphysical thought of indigenous peoples and their "political ontology". We will thus discover a true philosophy, which is utterly coherent and of great theoretical interest. This will help us question our ontological relationship with the Earth, and to radically redefine the fundamental categories of subjectivity.

Table des matières

Préambule – Février 2018 : Le *thaumatzein* dans la savane. _____ p.5

Introduction. _____ p.12

PARTIE 1 : Prendre les indigènes au sérieux _____ p.38

Chapitre 1 – La pensée amérindienne et son image européenne _____ p.39

Chapitre 2 – Le tournant ontologique et la méthode de l'équivocité contrôlée. _ p.102

PARTIE II: L'ontologie politique Sikuanï _____ p.174

Chapitre 3 – Introduction au peuple Sikuanï et à ses multiplicités _____ p.178

Chapitre 4 – L'ontologie Sikuanï de la Terre _____ p.206

Chapitre 5 – Les sikuanis face à l'État _____ p.265

PARTIE III. Une philosophie Sikuanï _____ p.314

Chapitre 6 – Le point de vue indigène. _____ p.318

Chapitre 7 – Kaenü. Dialogue autour de la quatrième personne du singulier
en langue Sikuanï, et d'une philosophie lui étant associée_p.360

CONCLUSION. Vers un philosikuanisme. _____ p.391



Liweisi-Bo, village Kalia Wirinae
Photo : Finn Christmann,

Préambule

Février 2018. Le *thaumatzein* dans la savane.

*Le Tao qu'on tente de saisir n'est pas le
Tao lui-même ; le nom qu'on veut lui
donner n'est pas son nom véritable.*

Laozi

Le premier jour de mon séjour au village Sikuaní Kalia Wirinae, je me suis rendu dans la *maloca* que – je l'aurai appris par la suite – les habitants du village ont baptisée *Liweisi-Bo*, ce qu'ils traduisent par « La maison de la pensée ».

J'arrivais à peine d'un long et épuisant voyage, mais l'excitation était telle que je ne ressentais rien d'autre que le désir de commencer mon aventure. Je voyageais en suivant un petit groupe d'amis, intéressés à apprendre la médecine traditionnelle de la Colombie. Grâce à eux j'avais eu l'occasion d'entrer en contact direct avec Don Clemente, un chaman très réputé dans toute la Colombie et « *amo*¹ », « grand-père », de la communauté. Le petit groupe était de passage dans ce village Sikuaní, où ces amis prévoyaient de rester quelques jours avant de repartir vers la forêt amazonienne. De mon côté, je comptais rester pour séjourner là-bas deux mois. Le propos était de réaliser une enquête philosophique en collaboration avec Don Clemente et les autres chamans Sikuaní.

J'avais commencé cette recherche après avoir terminé mes études de philosophie en Italie et, grâce aux conseils de l'anthropologue Eduardo Viveiros de Castro, j'avais trouvé auprès de l'Université

1 « *Abuelo* » en espagnol.

Jean Jaurès de Toulouse, dans le laboratoire *erraphis*, un contexte où mes centres d'intérêt avaient été valorisés. Je m'étais donc inscrit en thèse en philosophie à l'automne 2015, en débarquant à Toulouse, une ville que je n'avais jamais visitée auparavant. Mon propos n'était pas de réaliser une thèse *sur* la pensée des Amérindiens, mais plutôt une recherche *avec* des penseurs Amérindiens, ce qui était le programme énoncé dans *Métaphysiques Cannibales*², un texte que je considérais comme précurseur d'une possibilité de pensée à venir, une proposition de programme de recherche plutôt qu'un ouvrage qui aurait mené à terme la problématique de la pensée indigène.

J'ai rencontré pour la première fois Don Clemente un an et demi après, quand, début 2017, j'ai voyagé entre Colombie, Pérou et Brésil, à la recherche d'un contexte adéquat pour le type d'étude que je voulais entreprendre. Suite à plusieurs expériences – dont un voyage dans la région du Acre, au sud-ouest de l'Amazonie brésilienne – qui m'avaient rapproché du monde amérindien, et suite aux lectures des nouveaux anthropologues – notamment Viveiros de Castro, Roy Wagner et le duo composé par Davi Kopenawa et Bruce Albert – je m'étais mis à la recherche d'un type particulier à l'intérieur du vaste univers du chamanisme amérindien. Je cherchais un « chaman philosophe », ou pour mieux dire, je cherchais une communauté chamannique réelle se dédiant à la pratique de la pensée spéculative par la maîtrise de la parole. J'étais par plusieurs voies arrivé à la conclusion qu'il y en avait. Je ne savais pas où la trouver.

Durant ce voyage de 2017, pendant que je regardais vers l'intérieur de la forêt amazonienne comme le territoire où ma recherche se serait obligatoirement déroulée, j'eus l'occasion de connaître Don Clemente, invité pour présenter son travail de chaman dans l'écovillage « La Brumana », proche de Cali, dans le Cauca une région qui se trouve de l'autre côté du pays par rapport aux *llanos orientales*. À cette occasion, je fus agréablement surpris de me rendre compte que le chaman dont j'étais en quête n'avait aucunement l'aspect que j'avais fantasmé pendant les premiers temps de ma recherche. Don Clemente ne se présentait pas habillé « en indien », mais il avait plutôt l'air d'un paysan de la campagne colombienne, avec ses moustaches, sa chemise à carreaux et son chapeau type *western* ; personne n'aurait été capable de le reconnaître comme chaman au milieu d'une rue de n'importe quelle ville colombienne. Pourtant, à l'écouter parler, cela ne laissait aucun doute. Non seulement de sa présence, de sa vibration, émanait une force lumineuse très évidente pour moi, mais sa parole montrait une maîtrise subtile de la pensée la plus pure, une capacité à philosopher – je n'aurais pas d'autre mot pour la décrire brièvement – qui oscillait entre la sémiotique des Blancs (il parlait en espagnol en tant qu'étranger) et celle de son peuple.

2 E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques Cannibales*, PUF, 2009.

D'ailleurs, ce jour-là, à La Brumana, je l'écoutais parler de la nécessité de vivre « dans les deux mondes en même temps », le monde des « Blancs³ » et celui des Indiens. Selon ce chaman, les premiers représenteraient les maîtres, en quelque sorte, du monde visible, extérieur, manifeste, pendant que les deuxièmes seraient à considérer comme les gardiens, pour l'humanité entière, de ce qu'on ne voit pas avec les yeux. Les Blancs se distinguent, aux yeux des Sikuni, par leur ingéniosité technique, mais ils sont généralement incapables de comprendre la réalité profonde, celle qui est en lien avec les forces invisibles, les âmes des humains et des non-humains, la vie de la Terre et le monde céleste.

Ces deux mondes avaient jusqu'à ces jours été séparés de manière radicale – continuait Don Clemente –, en ne trouvant une unité que sous le sceau de la colonisation, de la destruction de l'un des deux par l'autre, et de l'assimilation culturelle. Les indigènes avaient ainsi été obligés d'observer cette séparation le plus nettement possible. Leur problème avait toujours été de maintenir les Blancs à distance, ce qui était très peu métaphorique dans la trajectoire de Don Clemente, qui avait passé son enfance dans une condition de nomadisme forcé, contraint avec sa famille à s'enfuir de l'armée à cause de la persécution de son peuple⁴.

Mais à l'époque actuelle, continuait-il, le schéma que nous avons connu allait changer profondément. La reconnaissance de cette nécessité d'habiter les deux mondes devenait désormais nécessaire du fait des transformations sans précédents qui nous attendaient, notamment face à la crise liée à la destruction de l'environnement. La Terre était en train de changer son cycle – à cause de l'avidité des hommes – et nous serions obligés de changer, tant les Blancs que les Amérindiens – au moins, ceux qui seraient conscients de la portée réelle de la transformation. Bien évidemment, Don Clemente n'épargna ni en cette occasion, ni jamais, sa critique radicale envers le monde des Blancs, une critique qui vise les fondements de notre vie sociale, comme la propriété privée de la Terre, l'État, l'écriture, pour mentionner juste des exemples. Mais – comme nous aurons l'occasion de le constater – la manière de la part d'un chaman d'exercer une critique est très différente de la posture combative à laquelle j'étais habitué, me considérant moi-même partisan d'un militantisme radical, sortant juste du cycle « *occupy* » et des contestations contre les politiques d'austérité imposées par l'Union Européenne. Les chamans n'aiment pas le combat ou, plutôt, leur combat ne se voit pas, et il ne passe pas par les formes de la reconnaissance. La pensée des chamans amérindiens – dont Clemente peut être à juste titre considéré un exemple représentatif – arrive à atteindre la « tâche impossible » d'être à la fois dans un esprit d'acceptation la plus totale de tout ce

3 L'usage de l'appellation « Blanc » est commune chez tous les peuples Amérindiens. Elle veut indiquer, selon ce que les Sikuni affirment, « celui qui parle espagnol », en pointant une altérité culturelle et linguistique plutôt qu'ethnique. Pour les Sikuni, les afro-descendants de Colombie sont aussi Blancs, lors qu'ils parlent espagnol et ils n'appartiennent pas à une communauté indigène.

4 Nous reprendrons la trajectoire de vie de Clemente Gaitàn dans le chapitre 3 de ce travail.

qui existe, et dans la capacité de discerner dans cet ensemble ce qui va et ce qu'il vaudrait mieux changer, réparer, en proposant en somme quelque chose de l'ordre d'une politique implicite. Avec le recul aujourd'hui, je me sens en droit d'affirmer que cette tâche impossible était tout ce dont j'étais en quête quand j'ai entrepris cette étude.

Le jour de cette première rencontre avec Don Clemente, je me trouvais au tout début d'un voyage, et je me préparais à laisser la Colombie le lendemain pour entrer finalement en Amazonie du côté péruvien, ce que je fis. Mais pour autant que les communautés et les chamans que j'ai rencontrés au long de ce premier voyage aient été importants pour mon parcours, en m'apprenant sûrement beaucoup sur ce coin du monde, sur cette immense forêt, sur la pensée amérindienne, sur la vie, sur l'humanité, personne ni rien ne me toucha comme les mots de Don Clemente. Ce petit homme se présentant sans plumes, sans colliers, sans peintures, bref, sans rien plus que sa parole et sa *maraca*⁵, me semblait parler de tout ce que je cherchais, pour mon travail de recherche, pour élaborer une vision du futur qui nous attend, et pour ma vie personnelle aussi. Je n'eus donc aucun doute : j'irais chez lui, dans son village de l'est de la Colombie, pour lui proposer de monter la collaboration dont j'étais en quête.

Revenons sur la scène de mon premier jour au village Kalia Wirinae, courant février 2018, soit un an après la première rencontre avec Don Clemente. Ce matin-là, je me trouvais finalement en mesure de commencer ce que j'attendais depuis un an et je me rendis très tôt dans le *Liweisi-Bo* armé de mon magnétophone. Je demandai si j'avais le droit d'enregistrer, et reçus une réponse affirmative. Je ne pouvais pas savoir que les Sikuani n'ont jamais l'habitude de répondre « non » à ce genre de demandes, même quand ils ne sont pas d'accord, parce qu'ils préfèrent mettre en avant leur confiance face à tout ce qui peut arriver.

Il est connu que, lors de ces rencontres, les surprises ne manquent jamais, et ce matin-là mon magnétophone – que j'avais jusqu'alors utilisé sans problème – ne voulait pas s'allumer pendant que Don Clemente commençait à parler. Le sujet de son discours, d'ailleurs, me fit abandonner non seulement l'espoir de faire revivre mon appareil, mais aussi la possibilité d'aller chercher mon cahier de notes. Ici, dit Clemente, nous étudions la *pensée*, nous étudions la *vérité*, sauf que celle-ci

5 « *Tsitsito* » en Sikuani, c'est le seul instrument à usage chamanique dans cette tradition.

« n'est pas écrite ». On ne peut pas écrire la vérité, on ne peut pas l'enregistrer, parce que la vérité est une force qui arrive, qui se révèle lorsqu'on se trouve face à la « parole ancienne⁶», lorsqu'on s'assoie avec un grand-père pour se connaître soi-même⁷. La vérité passe, comme une *force* subtile et invisible, à travers les histoires orales de la tradition Sikuni, quand c'est à un *pejorbinü*⁸ de les conter. Impossible de les transcrire sur papier telles qu'elles sont. Don Clemente se mit à rapporter ce qui lui était arrivé avec un anthropologue qui lui avait rendu visite pour lui demander de conter l'histoire de « l'arbre de la vie⁹», une très longue histoire, parmi les plus importantes de cette tradition. Le chaman n'avait pas aimé cet anthropologue, en estimant que son intention n'était pas sincère. D'ailleurs, il ne l'avait pas cherché pour sa médecine, ni pour sa sagesse, ni pour apprendre vraiment quelque chose de lui ; il voulait juste transcrire cette histoire. Don Clemente, en toute réponse, lui dit qu'il avait un trou de mémoire et qu'il ne rappelait plus l'histoire en question, en lui conseillant de passer un autre jour. Les Sikuni ne disent pas facilement non, certes, mais ils arrivent pour autant à se faire comprendre quand ils le souhaitent.

Mon voyage venait de commencer, et je ne pouvais pas me rendre compte de l'impact de cette première discussion sur les tenants et les aboutissants de ma recherche et sur ma vision de la philosophie indigène – et de la philosophie tout court. Je mis longtemps à réaliser dans quelle mesure les éléments principaux, les réponses fondamentales à mon travail étaient déjà manifestes, avec ce magnétophone devenu d'un coup inutilisable. Ce qu'il y a de plus paradoxal, en effet, est que je ressentis dans les semaines suivantes une proximité aux origines de la philosophie, comme jamais dans ma vie. Dans la chaude savane en pleine saison sèche, sans appareils électroniques, il était même difficile de lire et d'écrire : trop de lumière dans la journée, pratiquement aucune source lumineuse dans la nuit. Avec l'impossibilité d'accéder à la parole écrite, en suivant les travaux chamaniques de Don Clemente, ma pensée commença à se dilater et prendre plus d'espace, à étirer

6 « *Liweisi* » est généralement traduit par les Sikuni par « pensée », « *pensamiento* » en espagnol, mais peut signifier l'acte de parole aussi. *Salinei Liweisi* se traduit littéralement avec « parole ancienne », « *palabra antigua* », avec une référence privilégiée aux histoires de la tradition orale. Nous reviendrons à plusieurs reprises sur le concept très fin de *Liweisi* manié par les Sikuni.

7 En Colombie, les chamans utilisent habituellement l'expression « Abuelos », « grands-pères », pour se référer aux chamans affirmés. Généralement, les Amérindiens pensent que pour transmettre le chamanisme il faut déjà appartenir à la génération des grands-pères. L'expression « s'asseoir avec un grand-père » est typique de Don Clemente, pour lequel le chamanisme n'est pas tellement question de ritualismes, mais de se mettre à l'écoute du monde invisible en toute simplicité.

8 La figure du *pejorbinü* est celle du chaman de niveau plus avancé pour le peuple Sikuni. Pendant que d'autres chamans se spécialisent sur certaines pratiques, comme les chants cérémoniels, ou les prières/incantations *waji*, le *pejorbinü* est censé connaître la presque totalité des spécialités chamaniques. Il est habituellement reconnu socialement en tant que « médecin traditionnel », et son rôle est de soigner, les corps et encore plus les âmes. Mais – comme dans le cas de Don Clemente – nous pouvons affirmer qu'il se considère lui-même plus comme un sage – ou un philosophe, dans le sens de quelqu'un qui est en quête du savoir et de la sagesse –, par sa connaissance de la pensée et du fonctionnement du monde invisible. Cette quête de la « vérité », occupe toutes ses préoccupations.

9 En Sikuni *kalia wirniae*, d'où le nom du village.

son rythme, pendant que les interrogations se faisaient plus claires. J'eus ainsi l'impression de comprendre pour la première fois ces Grecs – qui après tout restaient ma principale référence – quand ils pratiquaient la philosophie, qui était pour eux une activité fondamentalement non écrite.

Don Clemente est pratiquement analphabète, arrivant à peine à lire, bien qu'il ait l'habitude de discuter avec des personnes très cultivées, comme des universitaires de différentes disciplines, qui l'ont souvent cherché en tant que représentant majeur du monde indigène en Colombie. Plusieurs parmi ses neuf fils ont appris le chamanisme avec lui, mais ils ont tous aussi étudié, dans quelques cas jusqu'à l'université, ce qui est de l'ordre de l'exceptionnel dans cette région. Ce chaman – il faut le clarifier d'ores et déjà – n'a rien contre l'écriture en tant que telle. Toute sa préoccupation peut être limitée à cela : il n'est pas possible d'écrire *la vérité*. Quand nous assumons que la vision de la vérité présentée par les Sikvani est celle d'une force invisible et subtile, il serait nécessaire de le prendre *à la lettre*. Nous sommes tellement habitués à penser que notre conception de la vérité est naturelle, universelle, dans son assimilation à l'objectivité, que penser qu'on puisse concevoir d'autres concepts de vérité met forcément notre ethnocentrisme à l'épreuve. Ce que nous pouvons affirmer pour l'instant est que, chez les Sikvani, la vérité est une expérience, un ressenti, et qu'il n'y a donc aucune manière de la rendre objective. Ensuite – comme Hérmes Gaitàn, le fils de Clemente, l'a éclairci pour moi un peu plus tard – le concept de vérité a une valeur entièrement pratique et éthique, exprimant un accord unanime qui se crée à propos de « ce qui est le bien de la communauté », i.e. de la famille, du village. Si ces deux caractéristiques de la vérité – le fait d'être une expérience intérieure, et le fait d'avoir une valeur collective et immédiatement pratique – peuvent paraître contradictoires de notre point de vue, elles coexistent sans conflit chez les Sikvani. Mais ce qui est important, est que tous les deux sont une alternative à notre vision de la vérité, dont le principe est à retrouver dans un souci d'objectivité, de correspondance entre énoncé vrai et réalité. Si dans notre tradition scientifique la vérité est extérieure, objective, théorique et communicable, chez les Sikvani elle est intérieure, ressentie, pratique et pas toujours communicable. Nous allons vérifier que cette bifurcation détermine une considération opposée par rapport au phénomène de l'écriture, qui constitue ainsi l'axe d'« équivocité » fondamental autour duquel j'ai décidé de faire graviter cette étude.

S'entretenir avec les Sikuani signifie se rendre compte que pour arriver à bouleverser sa pensée, il n'est pas nécessaire de se compliquer davantage. Une simple constatation, comme lorsqu'on dit que la vérité existe, mais qu'elle ne peut pas être écrite, peut s'avérer suffisante pour mettre en crise des années de recherches universitaires en philosophie, une fois qu'on se décide à la prendre sérieusement en considération. En effet, ces affirmations de Don Clemente m'ont rapidement amené à revoir tout ce que j'avais pensé de ma recherche. En relisant mes ébauches et en considérant mes positionnements philosophiques, je ne pouvais pas m'empêcher de retrouver ce *souci du vrai* un peu partout. Certes, déjà Nietzsche avait mis en garde la culture européenne d'un problème similaire, lorsqu'il avait développé sa critique de la « vérité comme adéquation ». Les idées de Don Clemente, du point de vue d'un travail universitaire, pourraient bien s'accorder avec ces inspiration nietzschéennes. Mais la lecture de Nietzsche m'avait amené à concevoir, plutôt, que la vérité n'existe pas, qu'elle serait de l'ordre d'une construction culturelle, ou, bien mieux, d'une abstraction réelle¹⁰. Mais, il n'y avait aucun doute, ce que Clemente voulait dire par cela était complètement autre. Avant de me plonger dans ces spéculations à caractère plus métaphysique, je me rendis compte que son discours concernait d'abord les Amérindiens eux-mêmes. En effet, son idée est, littéralement, que ce qu'on trouve d'écrit concernant les Amérindiens n'est pas vrai.

Ce choc initial, et la désorientation qui s'ensuivit, se mêlait à l'admiration que je ressentais pour ces gens, qui dans des conditions matérielles précaires, paraissaient heureux, paisibles, mais surtout, très fins dans leur pensée. Si philosopher avec eux était bien possible, cela m'obligeait à revoir mes convictions, schèmes conceptuels, à m'ouvrir à l'imprévu ; je ressentais déjà la force de cette pensée, orale et vivante, et l'importance de porter leur message concernant le futur de l'humanité sur cette planète, en essayant de montrer sa valeur spéculative. Je commençais à prendre conscience de la nécessité de laisser de côté toutes mes hypothèses de départ, en m'ouvrant à l'inconnu. Tout ce dont j'avais besoin était de me mettre à l'écoute.

10 Si l'on se tient aux principes d'une pensée « matérialiste », auxquels je considérais d'adhérer à l'époque de ma rencontre avec les Sikuani, il serait complètement légitime d'utiliser cette catégorie marxienne. La vérité deviendrait ainsi un concept entièrement « fabriqué », tout en gardant une valeur pratique indubitable. Les travaux de Michel Foucault, se consacrant à l'étude du rapport entre statut de vérité et production de subjectivité, vont dans cette direction.

Introduction

Le chamanisme et la philosophie

Nous ne pensons pas du tout à la mort de la philosophie. Nous pensons que la philosophie se fait, qu'elle est mouvement, et que même à travers d'autres cultures que celle occidentale, sous d'autres formes, comme des formes de sagesse par exemple, la philosophie est quelque chose d'essentiel à l'existence humaine et qu'à ce titre elle n'est pas réservée au professeur de philosophie dans les écoles, dans les universités.

Félix Guattari

Le premier propos de cette étude est de contribuer à la décolonisation du domaine de la pensée philosophique, en relativisant la centralité de l'Europe, qui arrêterait ainsi d'en représenter la maison naturelle et unique. La question est bien complexe, puisque le paradigme de la pensée européenne s'est indubitablement articulé sur des coordonnées extrêmement singulières, qui différencient – dans la substance peut-être, mais sûrement dans la forme – ce qu'on appelle « philosophie » en Europe, des expériences de pensée développées dans d'autres régions du monde. Nous pourrions longuement discuter, en essayant d'établir où se situe exactement cette spécificité. Dans la tradition, on l'aurait fait en prenant en considération les contours assez particuliers du mot *logòs*, un terme qui a été chargé de plusieurs significations, mais qui à l'origine se disposait dans un champ sémantique entre « pensée », « parole », « conte », et « discours ». À maints égards, il ne serait pas si difficile de redimensionner cette spécificité de la philosophie, si l'on commence par constater que les Sikuni utilisent et valorisent le mot *liweisi*, situé dans un champ sémantique analogue, mais dont la proximité au « mythe » semblerait plus marquée.

La philosophie européenne a atteint une telle hégémonie à l'échelle globale, au point d'être confondue avec la philosophie tout court, pendant que, dans des régions du monde très riches en pensée on est arrivé à cacher, et dans quelques cas à persécuter, des traditions autochtones indubitablement très capables de produire des élaborations métaphysiques et spéculatives de grand intérêt. Il est alors légitime de se demander pourquoi les autres se retrouvent presque ignorés, ne recevant pas l'attention qu'ils mériteraient : d'où vient l'incapacité totale d'entrer, sinon dans une vraie rencontre entre altérités, au moins dans des échanges réels, des débats métaphysiques, ontologiques, spéculatifs ?

La réponse est simple et connue : le colonialisme politique s'accompagne toujours d'un colonialisme culturel, et l'institution académique de la philosophie a questionné trop peu son rôle face à cette situation. Mais les implications de ce simple constat, quant à elles, ne sont pas toujours envisagées de la même manière, et toute une série d'alternatives, de stratégies possibles pour dénoncer et inverser cette condition coloniale se présente à nous.

Il existe, par exemple, des tentatives visant à revendiquer une origine non-européenne de ce qu'on appelle aujourd'hui « philosophie¹¹ ». Il y en a d'autres qui visent à critiquer *la* philosophie en tant que telle, pour montrer qu'au fond elle est une pratique coloniale¹². Quant à ceux qui valorisent, en tant qu'Européens, les philosophies non européennes, ils courent le risque de se voir accusés d'« appropriation culturelle¹³ ».

11 C'est le cas de la philosophie *africana*, proposée par des auteurs comme Lewis Gordons ou encore d'une certaine philosophie dé-coloniale à la Enrique Dussel. Il s'agit sans doute de propositions de grand intérêt. Si nous n'avons pas ici l'espace d'en discuter en détail, on se limitera à poser une question. Sommes-nous sûrs que déplacer la question des origines de la philosophie soit suffisant pour revaloriser une pensée non-européenne ? La tentative de cette étude est en fait celle de montrer qu'au-delà des origines, ces formes de pensée sont aujourd'hui vivantes, et qu'elles n'ont jamais arrêté de se développer. D'ailleurs, je suis persuadé que l'origine de cette incompréhension de ces pensées d'ailleurs soit à rechercher dans une différence qu'il est possible de retrouver dans les formes d'expression et les pratiques encore plus que dans le contenu. Cette différence est tout aussi radicale que encore aujourd'hui incomprise par les philosophes européens. Notre tentative sera donc de décentrer, provincialiser, relativiser la *valeur* de la *pratique* de la philosophie européenne contemporaine, en découvrant des manières alternatives, mais absolument cohérentes, d'articuler la pensée spéculative, plutôt que de discuter des origines de cette dernière.

12 Cette voie critique est indubitablement importante à parcourir pour ce qui affère au savoir académique, caractérisant le noyau fondamental de ce qu'on appelle aujourd'hui la « philosophie dé-coloniale ». Pourtant, le risque est toujours présent de confondre la philosophie européenne en tant que tradition qui trouve son origine dans la Grèce antique, autour de la figure de Socrate et de ses élèves, et la pratique contemporaine, universitaire qu'on appelle philosophie. La relation entre l'une et l'autre est beaucoup moins évidente qu'il n'y paraît, et nous aurons à plusieurs reprises l'occasion de montrer, au long de cette étude, qu'un retour sur la figure de Socrate et sur cette scène originaire de la philosophie en Grèce peut être utile pour jeter une nouvelle lumière sur les formes de sagesse et de pensée spéculative des Amérindiens et d'autres traditions de pensée non européennes.

13 Ce travail se verra peut-être accusé d'appropriation culturelle, je veux donc éclaircir d'ores et déjà mon point de vue. Mon opinion est qu'il s'agit d'un concept aux contours trop larges et vagues, au point qu'on arrive à le voir agité de manière très paradoxale. Si notre problème est indubitablement celui de la domination culturelle, de la répression de certains au nom de la Vraie Cultures gardée par les groupes sociaux qui gouvernent, cela n'empêche que la contamination culturelle puisse être une ressource des dominés. Les Romains ont conquis les villes grecques, mais la culture des Grecs est passée dans les mailles de la domination romaine ; la même chose pour le christianisme, qui peut être vu comme un grand processus d'appropriation culturelle imposé par des groupes à l'origine subalternes. Inutile de s'attarder sur un phénomène qui existe depuis toujours et qui ne s'arrêtera pas à

Cette étude prend son départ de la conviction que toute solution visant à décentrer, destituer, déconstruire la centralité culturelle européenne soit bienvenue, ainsi que toute proposition de valorisation de formes de pensée provenant de zones du monde qui ont été réduites au silence. La solution proposée ici, a été de construire une collaboration philosophique avec des personnes qui ne font pas partie de notre tradition de pensée, dans la conviction qu'elles ont beaucoup à nous dire et à nous apprendre. Il s'agit d'un choix très arbitraire, qui n'a pas l'ambition de se penser comme le seul possible, et ses raisons s'articulent autour des deux hypothèses fondamentales :

- la philosophie n'est pas une affaire européenne, ni quelque chose que les Européens ont récupéré d'autres traditions, mais une expérience commune à l'humanité entière. On pourra la définir, de prime abord et de manière imprécise, comme la quête de la vérité par la médiation de formes langagières, soit l'interrogation sur la pensée en tant que telle. Bien conscient de la différence entre chamanisme amérindien et philosophie européenne, je suis parti en quête de philosophes amérindiens, dans la conviction qu'on puisse en trouver parmi les chamans, catégorie variée qui inclut aussi l'usage de la pensée dans sa forme plus pure et spéculative. Pour ce constat, je me suis limité à suivre Viveiros de Castro, lorsqu'il affirme que « le chamanisme amérindien contient une puissance spéculative implicite¹⁴», et Davi Kopenawa, qui dans *La Chute du Ciel* a montré que cette puissance spéculative est beaucoup plus explicite que nous ne l'aurions imaginé.

- La meilleure manière d'envisager des philosophes provenant d'un monde étranger – lorsqu'on considère que leur pensée et sa forme de vie est douée d'une véritable valeur – est de leur demander de nous faire part de ce qu'ils savent, et qu'ils estimeraient bon de nous apprendre, à la limite, en leur demandant de nous montrer en quoi nous nous trompons. Quand je me suis rendu sur le terrain, au village *Kalia Wirinae*, j'ai donc essayé de me questionner en première personne, en demandant aux chamans du village ce qu'ils pensaient que j'aurais dû apprendre. Il est un fait que cette simple attitude n'est pas habituellement prise en compte par les pratiques universitaires : le chercheur est toujours censé réaliser une recherche en tant que sujet déjà formé qui, en rencontrant un « objet d'étude » aussi bien formé, ne ferait que formuler des hypothèses sur ce dernier, en essayant de les vérifier sans trop s'impliquer en première personne. Il est un fait, d'ailleurs, que l'être humain a

cause de stériles critiques intellectualistes. Dans le cas en question, j'espère bien de semer quelque grain de pensée amérindienne à fin qu'une partie du message de ce gens puisse passer dans notre monde. Ce n'est pas tellement qu'eux demandent cela – en générale les Amérindiens sont plutôt neutres à propos de ce genre de questions - ; je pense plutôt que le futur de la vie sur cette planète passe par la possibilité que certains éléments de la manière de penser des Amérindiens se généralisent. Apprendre des Amérindiens est aujourd'hui important pour l'humanité dans son ensemble.

14 Colloque *La chose-en-soi, métaphysique et réalisme aujourd'hui*, Décembre 2017, Paris, en présence de Eduardo Viveiros de Castro, Patrice Maniglier, Quentin Meillassoux, Tristan Garcia et d'autres.

toujours appris de cette manière : en allant chercher des personnes qui savent des choses que l'on ignore, et qui ne peuvent donc qu'être très différentes de lui. Le constat que ces deux faits – la nécessité de s'abandonner au savoir de l'autre, et l'exigence d'objectivité – ne trouvent pas, habituellement, une possibilité d'arriver à une synthèse, est par lui-même déjà bien significatif sur les limites constitutives de la forme de connaissance universitaire.

Dans cette recherche, en ayant rencontré des interlocuteurs indigènes que j'estime très dignes de considération, du point de vue philosophique, j'ai donc assumé ce choix « hérétique », en leur demandant de me faire part de leur vision des choses, et en me mettant à disposition pour apprendre.

Ces questions vont constituer le fond de la première partie de ce travail, dans laquelle j'ai essayé de poser la question de la valeur de la pensée amérindienne aujourd'hui – ne pouvant pas se produire sans une confrontation rétrospective avec l'image de cette pensée à l'œuvre dans notre tradition. Dans un premier chapitre, nous essaierons de poser la question d'une reconstruction des préjugés et des malentendus qui ont accompagné la (non)réception de la pensée des Amérindiens en Europe, sous le signe d'un mépris mal caché. Manier l'histoire de cette « image européenne de la pensée amérindienne » se révélera très important pour cerner de mauvaises habitudes qui ont structuré notre relation aux peuples indigènes et leur philosophie.

Nous pouvons alors formuler la problématique de fond de cette thèse de la manière suivante. Est-il possible de produire une étude philosophique *avec* des chamans amérindiens, selon un point de vue éminemment philosophique ?

Une fois posée cette question, on s'aperçoit vite qu'elle est trop ambivalente pour conserver cette formulation ; et en effet nous ne ferons que la redéfinir tout au long du travail, à partir du premier constat d'un déphasage, de l'impossibilité d'une traduction fidèle des idées que les philosophes sikvani vont exprimer. Depuis le début, nous serons obligés d'envisager une différence fondamentale et inéliminable tenant à sa forme : les Amérindiens peuvent écrire, mais n'aiment pas que leur savoir se transmette par l'écriture.

Lors du deuxième chapitre, nous approcherons les formes plus récentes et intellectuellement avancées de réévaluation de la pensée indigène, en les reconduisant au « tournant ontologique » qui

a investi de manière grandissante la discipline anthropologique, au moins depuis une quinzaine d'années. Nous nous confronterons ainsi avec des passages théoriques qui ont radicalement redéfini la problématique du contact et celle de l'élaboration conceptuelle, à partir de la tentative de tenir compte des conceptions indigènes à l'intérieur même de la méthode qu'on élabore pour les décrire. De toutes ces idées novatrices, nous essayerons d'extraire un correspondant philosophique, en prenant l'occasion de remarquer les nouvelles possibilités qui s'ouvrent pour la pensée, une fois laissé tomber quelques critères qu'on jugerait fondamentaux ; nous remarquerons ainsi que le tournant ontologique oblige à rediscuter des données métaphysiques cruciales dont, avant tout, le rapport entre sujet et réalité. L'indubitable nouveauté introduite par cette ligne de pensée anthropologique, notamment par le travail de Viveiros de Castro, consiste en l'affirmation que la pensée amérindienne conçoit la réalité comme une multiplicité radicale de mondes, qui sont compris comme simultanément existants tout en n'étant pas communicants ni compossibles. La relation aux mondes animaux fournit l'exemple privilégié de cette image de la réalité, mais ce qui la rend intéressante pour la formulation de la méthode, est qu'il est également possible de la mettre en rapport avec l'altérité culturelle. De cette manière, le monde indigène peut être envisagé dans son caractère de pleine réalité, tout en gardant son caractère de réalité insaisissable pour nous. Les deux monde existent simultanément, tout en restant radicalement impossibles.

L'élément que nous souhaitons introduire à l'intérieur de ce schéma, provient de la position particulière occupée par les Sikuni du village *Kalia Wirinae*, et pourrait se synthétiser de la manière suivante : est-il possible que les Amérindiens apprennent à vivre au milieu du monde des Blancs, tout en gardant leur monde originaire ?

Si Viveiros de Castro a proposé, lors de son travail, la valorisation consciente du « contre-effet » de la pensée indigène sur notre propre pensée, à travers la méthode dite de l'« équivocité contrôlée », qu'est-ce qu'il arrive lorsqu'on met cette même équivocité dans les mains des indigènes? Nous avons déjà vu, lors du préambule, que pour les chamans du village *Kalia Wirinae*, la question est « vivre dans les deux mondes en même temps », celui des indigènes et celui des Blancs. La tentative de ce travail est alors d'envisager cette double réalité et son décalage, mais de manière à y inclure les Amérindiens eux-mêmes, en les rendant protagonistes de son élaboration même. Étant donné cette problématique de fond, faire philosophie avec eux ne signifie pas seulement envisager une équivocité indépassable, mais se préparer à faire confiance aux solutions inattendues.

Le village *Kalia Wirinae* et les Sikuani, peuple transitionnel.

Notre intention n'est pas de construire ici une ethnographie, ni une étude représentative du peuple Sikuani dans son ensemble. La perspective que j'ai décidé d'adopter, je le répète, est celle d'une enquête philosophique transculturelle, sous le prisme de la conviction que les ontologies humaines sont du plus grand nombre, et que les départements de philosophie ne prennent pas suffisamment en compte cette richesse.

En ne travaillant pas dans le cadre de la discipline anthropologique, j'ai choisi de chercher par mes propres moyens un terrain qui pourrait s'adapter aux problématiques que je me proposais d'enquêter, et j'ai donné libre cours aux occasions, qui n'ont pas manqué de se présenter, m'amenant jusqu'au village *Kalia Wirinae*. Je m'étais renseigné, d'abord, sur la possibilité d'effectuer un travail de ce genre au Brésil, dans la forêt amazonienne, mais j'ai bientôt été obligé de me rendre compte que cela aurait demandé beaucoup de temps, et toute une difficulté bureaucratique pour son organisation. Le contexte brésilien est tel qu'une bonne partie des indigènes vivent très séparés du reste de la population, éloignés dans l'espace et très différenciés du point de vue culturel. Le système des réserves est très différent de celui que j'ai rencontré dans les *llanos* de la Colombie. Les Amérindiens du Brésil qui gardent leurs langues et cultures traditionnelles disposent dans beaucoup de cas – au moins sur la carte – de grands espaces, et de la possibilité d'organiser leur subsistance en dehors du contact avec les Blancs. Il s'agit de cultures souvent mieux préservées, qui se trouvent pourtant constamment menacées par l'extractivisme capitaliste en marge de la légalité. Orpaillage, élevage intensif de bétail, culture de soja transgénique, grands projets comme la digue hydro-électrique de Bélo-Monte, voilà quelques-uns seulement des défis auxquels les indigènes doivent faire face. Ces peuples du Brésil se trouvent dans la situation paradoxale d'une constitution qui devrait les protéger peut-être davantage des leurs homologues qui habitent dans les pays hispanophones, pendant que cette constitution est presque tout le temps violée¹⁵ par des formes illégales d'extractivisme capitaliste. Organiser un travail de terrain dans ce contexte, signifie passer par toute une série de normes, de demandes d'autorisation, qui nécessitent beaucoup de temps, une structure bureaucratique et une proximité, ce qui rendait cette option non viable pour moi.

En Colombie, on se trouve en face d'un tout autre tableau. Dans ce pays, les Amérindiens continuent à constituer une part très consistante de la population – autour de 4.4 % d'Amérindiens

15 Au fil des années de la présidence Bolsonaro, on assiste à la constante tentative de la part du gouvernement de démolir ce cadre légal qui est encore censé protéger les indigènes.

« autodéclarés », contre 0.4% au Brésil – ; en même temps, ils sont beaucoup plus mélangés, entre eux, et aussi avec le reste de la population, ce qui rend ~~fait que~~ la culture indigène est davantage présente chez les *mestizos*¹⁶. Le système des «*resguardos*», comme on appelle les réserves en Colombie, est fait de manière à laisser moins d'espace et moins d'autonomie aux indigènes, en les plaçant parfois très proches des centres habités – comme c'est le cas du « *resguardo* Wacoyo », la réserve où se situe le village Kalia Wirinae, à moins de 15 kilomètres de Puerto Gàitan, un petit centre qui compte autour de 30.000 habitants. Dans ce contexte, aucune restriction ne limite la possibilité de visiter les indigènes, si ce n'est, évidemment, un accord avec eux sur les modalités de déroulement de ces visites. Une des raisons qui m'ont amené à choisir la Colombie, a donc été une plus grande accessibilité, et les occasions n'ont pas tardé à se présenter.

Il y a évidemment des raisons d'autre nature, afférentes au contenu de ce travail, qui m'ont poussé à chercher dans cette direction : dans la recherche de philosophes indigènes, je n'ai jamais ressenti le souci de la « pureté » ; mon problème, en somme, n'a jamais été de chercher un contexte indigène « in-contaminé ». D'abord parce que j'étais déjà conscient qu'il n'en reste pas un si grand nombre, au moins en-dehors desdits Amérindiens « non-contactés », mais aussi parce que j'ai toujours estimé que la pensée a l'habitude de fleurir dans des contextes de transitions, de contact, autant que dramatiques, où les différences prolifèrent, et où donc les questionnements radicaux se multiplient. D'ailleurs, s'il existe un problème dans l'image qui émerge de l'histoire de l'ethnologie, c'est celui de fournir de sorte de « photographie » des peuples, au risque de leur inventer une homogénéité qui n'existe jamais dans les faits. Ces représentations photographiques restituent souvent avec difficulté la dynamique vivante de peuples qui ont toujours été en relation permanente avec d'autres peuples, des relations non pas fixes, mais en mutation continue. Si quelque chose de l'ordre de la pensée philosophique existait au sein des peuples Amérindiens et de leurs formes de spiritualité, si différentes des « religions », j'étais sûr que je l'aurais trouvé dans des contextes de grands échanges et de multiplicité de mondes.

La Colombie m'était ainsi apparue l'endroit où mener mon enquête, avec la présence de milieux si différenciés et si riches culturellement comme la Cordillère des Andes, les deux côtes – Caraïbes et Pacifique –, la majestueuse Sierra Nevada avec ses peuples si différents à l'intérieur de la constellation amérindienne et, bien sûr, la partie amazonienne, contenant une portion de forêt entre les plus in-contaminées de l'Amérique du Sud. J'avais d'abord cherché dans la région du Cauca, pensant me déplacer vers le Putumayo, dans le sud-ouest du pays. Il s'agit de régions qui se situent

16 Officiellement, en Colombie les Blancs ne constituent pas un groupe ethnique à part. Les trois minorités ethniques officiellement reconnues sont les Amérindiens, les Afro-descendants et les Gitans. Le reste de la population est reconnu sous l'appellatif de « *mestizos* », « mélangés ». Si la « ligne de la couleur » coïncide encore fortement avec la « ligne de classes », cela n'empêche que la culture populaire ressent encore aujourd'hui fortement l'influence des minorités.

à la frontière entre les Andes et l'Amazonie, absolument légendaires pour leur chamanisme et pourtant déjà assez connues et valorisées dans la littérature. Mais je ne connaissais pas encore «*el llano*», et je dirais que c'est lui qui m'a trouvé quand je me trouvais de l'autre côté du pays, comme j'ai déjà raconté dans le préambule.

Si la Colombie est un pays de transition et de multiplicité chez les Amérindiens pour beaucoup de raisons, les Llanos Orientales, « Plateaux Orientaux », ou Orinoquia – du fleuve Orénoque, frontière naturelle entre Colombie et Venezuela – se présente comme un contexte de transition *par excellence* à l'intérieur même du pays. Situés entre la Cordillère et la forêt amazonienne, ils constituent en même temps un milieu unique, un ensemble de vastes plateaux bas et de plaines passant des savanes de terre rouge à la saison sèche, semblables aux savanes d'Afrique, aux prairies vertes de la saison pluvieuse, qui peuvent rappeler celles d'Amérique du Nord. Là où il y a un cours d'eau, l'épaisse végétation tropicale peut rassembler à l'intérieur de la forêt amazonienne. Dans cette région si changeante et si multiple vivent les Sikuanis, un peuple dont il est essentiel de rappeler l'origine semi-nomade¹⁷. Les Sikuanis ont toujours été en rapport avec la forêt amazonienne et ses peuples – des rapports dans quelques cas de collaboration, d'hostilité dans beaucoup d'autres – où les pacifiques Sikuanis ont souvent été obligés de s'enfuir, mais en ayant toujours appris et emporté avec eux l'essentiel de la pharmacopée¹⁸. Ils ont été également en rapport avec les peuples des hauteurs, les Muisca, par exemple, qui vivaient dans la Cundinamarca, la région de l'actuelle Bogotá. À l'opposé des amazoniens, les peuples andins étaient orientés vers le commerce, et on dit encore aujourd'hui que dans les temps anciens les Muisca descendaient dans le *llano* pour échanger, en offrant par exemple du sel contre des guérisons chamaniques.

Les Sikuanis, un peuple du *entre*. Entre les Andes et l'Amazonie, avant tout, dans un territoire qui est entre une prairie et une savane. Entre un peuple nomade et un peuple sédentaire. Un peuple transitionnel, dont les communautés se déplaçaient généralement tous les cinq ans¹⁹, pour s'établir souvent dans un lieu très différent du précédent. Il y avait des sites sacrés et des points notables,

17 Comme nous le noterons à la suite d'Hermes Gaitán, la définition du semi-nomadisme des Sikuanis a une simplification, qui ne fait que couper une forme de vie absolument originelle quant à la forme d'habiter les lieux. Pour le détail des formes de l'habiter propres aux Sikuanis, voir le chapitre 3.

18 Est emblématique l'usage Sikuanis de la liane *Banisteropsis Caapi*, le premier ingrédient de la célèbre décoction nommée *ayahuasca*. En forêt amazonienne, la liane est bouillie dans des grandes casseroles avec un feu vif, pendant plusieurs jours, après avoir été cassée à l'aide de gros maillets. Rien de tout cela n'arrive chez les Sikuanis. Dans la savane sèche, le « *juipa* » (le nom Sikuanis de cette plante, appelée simplement « *capi* » en espagnol) n'arrive pas à grandir beaucoup en hauteur et à produire des lianes. Il s'arrête ainsi au stade d'arbuste, se développant par contre sous la terre. C'est ainsi que les Sikuanis en utilisent la racine, en la séchant au soleil, et, au lieu de boire une décoction, ils la mâchent. Encore plus significative est leur histoire traditionnelle, qui raconte l'origine du *Juipa* comme d'un don, que les premiers hommes ont reçu de part de Yajenü l'esprit gardien (*dueño*) de la forêt.

19 Selon une approximation ethnologique que nous remettons en question lors du chapitre 3, suivant encore Hermès Gaitán.

autour desquels les Sikuanis construisaient des routes qui pouvaient durer une vie entière, étant donné qu'ils changeaient de lieu de temps en temps.

Et aujourd'hui, encore, ce caractère de peuple transitionnel, de peuple du *entre* n'est pas perdu. Une fois dans le village *Kalia Wirinae*, il devient évident que la capacité la plus étonnante de ces gens est la traduction « ontologique ». Ils sont bilingues comme la plupart des peuples indigènes en Amérique Latine, certes, mais la traduction à laquelle je me réfère n'est pas juste une traduction linguistique. Je pense à leur capacité d'être *traducteurs de mondes*, traducteurs « ontologiques » très subtils, qui arrivent à garder à l'esprit, simultanément, la perspective indigène et celle des Blancs²⁰.

Il faut bien comprendre que le village *Kalia Wirinae* – en Sikuanis, « l'arbre de la vie » - constitue aujourd'hui une anomalie relative à l'intérieur du monde Sikuanis. Si nous en avons peint ici un tableau plutôt enthousiaste, il faudra rappeler que, malheureusement, une grande partie du peuple Sikuanis, notamment dans la région du Rio Meta où s'est déroulée cette recherche, a presque abandonné sa manière de vivre indigène. Il y a ceux qui partent en quête de travail dans d'autres régions de la Colombie, avec un destin de prolétarianisation peu souhaitable en fait. Mais il y a aussi une bonne partie de la population Sikuanis, la majorité dans quelques régions, qui s'est convertie au christianisme, en adhérant habituellement à des confessions évangéliques. Aussi, il y en a qui plongent dans l'alcoolisme, véritable plaie historique pour les Amérindiens, pour lesquels l'alcool révèle la dangereuse capacité physiologique de devenir immédiatement additif.

Au village *Kalia Wirinae*, on trouve non seulement une communauté qui continue à se sentir partie de sa propre tradition Sikuanis, n'ayant pas renoncé à ses croyances et à ses pratiques, et où les boissons alcooliques ne sont pas permises. On a affaire à une communauté de chamans, qui gardent un savoir très ancien, devenu étranger, au moins à ce niveau de connaissance, à la plupart des Sikuanis. Dans le chapitre trois de ce travail, nous allons tâcher de reconstruire un cadre général de l'histoire et de l'ethnographie Sikuanis, de la spécificité du village *Kalia Wirinae* et de la trajectoire de vie de Clemente Gaitàn, le « grand-père » chaman du village.

20 Nous nous concentrerons sur cette double perspective, et plus en général sur la notion d'ontologie indigène, lors du chapitre II de ce travail.

Durant mon premier séjour - je venais à peine de commencer – j’ai appris qu’une anthropologue, Florangela Buitrago, venait de terminer son doctorat suite à une étude de terrain dans le même village Kalia Wirinae. Après, lorsque j’ai fait la connaissance d’Hérmes Gaitán, un des fils de Don Clemente, j’ai appris qu’il était en train d’écrire son mémoire, sur une histoire socio-historique des Sikuanis dans cette région. Je considère comme une vraie chance pouvoir enchaîner cette étude à ces deux travaux, d’une qualité excellente. Loin de représenter un excès de recherche – qui ne serait jamais atteignable face à un pareil contexte – ils m’ont en fait fourni la possibilité de me concentrer sur mes problématiques philosophiques, en m’épargnant beaucoup de travail sur les côtés purement ethnographiques du terrain, ou encore sur l’histoire des Sikuanis et de la région où la recherche s’est déroulée. La reconnaissance autour du peuple Sikuanis, du Village Kalia Wirinae et de l’histoire régionale que je propose dans le troisième chapitre, se réfère ainsi directement aux travaux de ces deux chercheurs, qui sont indubitablement les plus avancés en ce qui concerne le peuple Sikuanis à l’heure actuelle.

Apprendre à atterrir avec les Sikvani.

Se rendre disponibles pour écouter la pensée des chamans Amérindiens signifie avant tout ouvrir un chemin de ré-interrogation continue de son propre rapport à la Terre. Nous sommes désormais habitués à dénoncer les effets pervers du capitalisme extractiviste, qui représente, peut-être, le plus profond des pièges dont souffre notre monde aujourd'hui. Nombreuses sont les tentatives non seulement de contestation, mais aussi d'expérimentation de « bonnes pratiques », alternatives à notre rapport vicieux à la Terre. En me situant sur la ligne de ce genre de questionnements, j'ai essayé, avec l'aide de mes interlocuteurs Sikvani, d'en interroger la dimension philosophique, dans la conscience que les ontologies amérindiennes sont écologistes de manière tant radicale qu'implicite. Pour ces gens, la prise de conscience de l'état dans lequel verse notre planète sur le niveau écologique, ne doit déterminer aucune révision de leur paradigme ontologique. Au contraire, il est aujourd'hui l'occasion pour revendiquer avec force la justesse de leur vision du monde, et l'importance de suivre les principes qu'ils ont hérités de leur tradition, sans céder aux propositions consuméristes qui arrivent du monde des Blancs.

L'actuelle crise écologique, et le débat qui en ressort concernant le dérèglement climatique et la destruction des écosystèmes, est la première des préoccupations pour les Sikvani du village *Kalia Wirinae*. J'ai essayé, en cohabitant avec eux, de me mettre à leur écoute, sur ce point particulièrement. Ensuite, j'ai réélaboré les idées et les révélations qui s'étaient présentées lors de cette période avec eux, en approfondissant mes études autour du concept d'anthropocène, et des dernières avancées de l'écologie politique. Cette double inspiration a donné lieu au quatrième chapitre, qui vise la tentative de questionner notre rapport ontologique à la Terre, de par la confrontation avec l'« ontologie de la Terre Sikvani », que j'ai rencontrée sur le terrain. Lors de ce chapitre, j'ai essayé de m'appuyer sur la cosmovision Sikvani pour développer un point de vue qui me semble plutôt novateur concernant la manière de penser la relation des êtres humains à la Terre.

Si le discours reste pour l'instant assez générique, nous aurons l'occasion de voir que les Sikvani ont développé toute une théorie, très cohérente et articulée, des « lois de la Terre ». Cette ontologie politique Sikvani, qui nous occupera pendant toute la deuxième partie de ce travail, se place au carrefour entre l'exigence ontologique dont nous avons parlé et une autre question, déjà classique dans le monde amérindien, qui concerne les formes de la politique. Reconnaître des lois intrinsèques à l'existence de la Terre, signifie assumer une posture très radicale face à la législation étatique.

Au-delà de mon cursus universitaire, assez ordinaire si ce n'était pas pour la possibilité qui s'est présentée avec le concours pour le contrat doctoral unique à l'université Jean Jaurès de Toulouse, j'ai toujours été intéressé par des expériences de réappropriation du savoir « depuis le bas » de la société. Durant les années de ma licence, en particulier entre 2008 et 2011, à Pise, j'ai pris part au mouvement de contestation qui visait à bloquer une réforme universitaire désastreuse, constituant un avant-goût de la période d'austérité que l'Europe du Sud a été obligée d'envisager dans les années suivantes. Lors de ce mouvement, appelé l' « Onda anomala », soit « vague anormale », j'ai activement participé à l'organisation d'une forme de séminaires autogérés, que l'on baptisait « auto-formation ». Ces séminaires étaient pensés pour intégrer les études universitaires avec une formation plus proche des questions socio-politiques de notre époque. Cette expérience a continué à Rome, où, lors de mon master, j'ai pris part à la « Libre Université Métropolitaine », qui visait à auto-organiser des formations de haut niveau sous la forme des séminaires autogérés. En effet, c'est seulement grâce à ces expériences que j'ai eu la possibilité d'aller en profondeur dans la connaissance de certains auteurs, très négligés dans les formations universitaires officielles, dont une bonne partie provenait de France. Au-delà de la pensée de Marx et de ses déclinaisons contemporaines, il a souvent été question de Deleuze, Foucault ou Derrida dans ces occasions. Ce que je cherchais avec mes copains de l'époque, était un usage partisan des savoirs en sciences humaines et sociales, à savoir leur mise au service de la transformation sociale. Mon questionnement a toujours été de comprendre si les savoirs peuvent constituer des vecteurs de résistance, capables de nous guider au milieu des bouleversement que l'époque nous présente.

En quelque sorte, quand j'ai commencé à m'intéresser au monde amérindien, un état d'esprit assez similaire m'a guidé, à partir du constat que ces peuples résistent depuis 500 ans. Avec mon expérience dans les mouvements de contestation, ils me paraissaient comme un énorme et multiple mouvement autonome, qui avait eu la capacité de construire des institutions non étatiques sous les pires conditions répressives, et qui continuait à (r)exister depuis désormais 500 ans. Le choix d'une situation comme celle du village *Kalia-Wirinae* était donc idéal en ce sens : la région dans laquelle les Sikuni se trouvent, les *Ilanos orientales* de Colombie – avait été colonisée depuis des siècles, et pourtant ces gens continuaient à vivre de façon relativement autonome. Ils ne s'étaient pas pliés aux

pressions de l'État, de la Religion – avec le poids que celle-ci continue d'avoir dans un pays comme la Colombie –, et du Capital. Ils étaient des résistants, et de très longue durée. Ma tâche aurait été de comprendre leur vision de la politique, en extraire pour ainsi dire le diagramme abstrait – pour utiliser une terminologie guattarinienne à laquelle je tenais – dans l'espoir d'arriver à en faire quelque usage dans notre monde, ne serait-ce que s'en inspirer.

Nous avons déjà commencé à voir que le travail de terrain avec des peuples tellement éloignés amène toujours de grandes surprises. Mieux dit, il amène à remettre en discussion nos certitudes et représentations de toute sorte, les plus conventionnelles certes, mais aussi les plus « antisystème » le cas échéant. Si à l'époque je voyais les Amérindiens comme des militants autonomes, je dois avouer qu'aujourd'hui je serais plus prudent. D'ailleurs, le secret de la force des Sikuni, le diagramme abstrait – qui me tenait à cœur – leur permettant de ne pas tomber dans les pièges de l'église ou du capitalisme revient à ceci : une immense et fine prudence. Face au conflit, au lieu de se battre, les Sikuni se mettent à penser, puis se mettent à danser et chanter, puis à discuter. Seulement alors ils envisagent l'action. Comme nous aurons l'occasion de le voir en présentant la pensée des Sikuni face à l'État, lors du cinquième chapitre, ce qu'il y a d'étonnant est qu'ils semblent apparemment chercher à éviter systématiquement tout conflit avec leur ennemi, les « Blancs ». Ils préfèrent, comme ils l'affirment de façon explicite, se concentrer simplement sur la construction de leur monde, en investissant leurs énergies dans leur processus autonome, plutôt que donner de l'attention à des entités comme l'État, le Capital, qui sont de leur point de vue des réalités assez relatives. En effet, pour ces gens, les « lois de la Terre » sont bien plus réelles que les lois étatiques, et il convient de s'en soucier davantage.

Nous aurons le temps de mieux débattre de tout cela, en entrant dans les détails de la pensée « politique » Sikuni, notamment dans le cinquième chapitre. Je vais seulement souligner, pour l'instant, que si l'enjeu de ce comparatisme est de mettre en crise nos certitudes à tous les niveaux, et si mon propos initial a été en quelque sorte déplacé, il n'en demeure pas moins que quelque chose de ce propos reste. Les Sikuni ne sont pas des militants autonomes, certes, mais ils s'avèrent des maîtres incontestables d'une résistance « ontologique », dotée d'une importante valeur politique. Dans les termes que j'ai choisis pour cette étude, je dirais qu'ils sont les gardiens d'une certaine *ontologie politique* ; s'y confronter signifie, je pense, se doter d'outils de pensée et agrandir les possibilités d'action. Discuter avec eux a été, dans ce sens, une inestimable source de réflexion, un grand apprentissage sur ce que peut réellement signifier l'autonomie politique.

Le temps du temps : les Amérindiens hors les musées.

En écoutant mentionner le monde amérindien à nos latitudes, il est assez probable de rencontrer un préjugé, une croyance subtile, demeurant, encore aujourd'hui, plus enraciné de l'ethnocentrisme dans ses formes classiques, au point qu'il n'est que très rarement remis en question. Selon cette idée les formes de vie indigènes représentent des résidus archaïques, capables de nous fournir une image de 'comme nous étions auparavant'. Les indigènes seraient ainsi des gens qui n'ont pas encore accepté d'entrer dans le confort de la vie moderne et qui s'obstinent, encore aujourd'hui, à ne pas admettre un changement pour autant inéluctable, et, au fond, avantageux pour eux. Ils seraient l'image de notre passé et en même temps d'un immobilisme têtu. Cette présupposition est souvent accompagnée d'une certaine glorification – un phénomène plus récent – qui reconnaît à ces personnes la capacité de vivre comme nous ne réussirions plus, même lorsqu'on le souhaiterait. Leur capacité de survie au milieu des endroits les plus sauvages de la planète impressionne, mais la ligne temporelle qui en décrète l'appartenance au passé, en reconnaissant notre forme vie comme le futur et la destinée de toute l'humanité, n'est presque jamais sérieusement questionnée. Les indigènes qui habitent encore sur cette planète représenteraient, en somme, ce que nous étions auparavant, pendant que nous serions, pour eux, l'image d'un destin inéluctable.

Nous aurons l'occasion d'entrer plus en détail dans ce préjugé, quand, lors du premier chapitre, nous proposerons l'esquisse de généalogie de « l'image européenne de la pensée amérindienne ». Nous remarquerons ainsi que, contrairement à ce qu'on imaginerait, cette image a pris du temps pour se cristalliser, tout comme la catégorie qui lui a été associée, celle de « primitif ». Cela a été un effet de l'instauration d'un nouvel ordre dans la temporalité, qui a commencé à s'installer au Siècle des Lumières et n'a jamais arrêté de gagner en importance, jusqu'à se naturaliser au sein de nos sociétés. Il s'agit d'une conséquence de l'historicisme, qui continue à opérer aujourd'hui d'une manière tellement enracinée au point de presque devenir un réflexe inconscient. Il faut admettre que les indigènes ont dans une certaine mesure assumé ce rôle, une fois que la reconnaissance de leurs droits a commencé à passer par le paradigme de l'« ancestralité ». En Colombie, on entend un peu partout ce mot, « ancestral », quand il est question des indigènes. Il s'agit d'un mot qui fascine, qui entoure leurs pratiques de mystère et de sacralité, mais qui présente pourtant un gros risque, celui de ne pas reconnaître ces gens comme nos contemporains.

La question est épineuse et de solution non facile. Certes, il est vrai que ces peuples continuent à se référer – comme dans le cas du village *Kalia Wirinae* – à un univers spirituel fait de pratiques très

anciennes, qui remontent, pour les Sikuani, jusqu'à la création du monde²¹. Il est aussi certain que la civilisation occidentale détient une dette historique non négligeable envers ces peuples, en ayant pratiqué de façon systématique une véritable tentative de cosmocide qui a malheureusement souvent réussi. Mais une question devrait se poser lorsqu'on se rend compte que le rapprochement des indigènes aux « primitives » est un risque réel, par lequel ils se retrouveraient emprisonnés en contrecoup dans une sorte d'état de minorité temporelle. Leur destin au final serait déjà tracé et ils pourraient tout au plus revendiquer une forme de vie sous le signe du « pas encore ». En réfléchissant un moment, il devrait devenir évident que ce « pas encore » ne correspond pas à la vision que les indigènes ressentent, lorsqu'ils décident de conserver leur manière de vivre et de penser.

Ce travail naît de la conviction que, face à ce genre de questions, il vaut mieux interpellier ceux qui sont directement impliqués, qui ont parfois les idées beaucoup plus claires qu'on ne le pense. C'est le cas du chaman Clemente Gaitán, qui, lorsque je l'ai interrogé, n'a pas hésité à trancher la question de manière nette et très significative. « Nous, affirme-t-il toujours, ne sommes pas intéressés par le passé, seul le futur nous intéresse ». Dans ce cas aussi, j'en suis sorti plutôt ébranlé. En quelque sorte, je continuais à mettre en avant l'histoire coloniale par rapport au point de vue indigène, en supposant que les injustices auxquelles ils ont été soumis depuis l'invasion des Amériques auraient occupé un espace central dans leurs pensées. J'ai imaginé, de prime abord, que l'expression de Don Clemente était à ne pas prendre à la lettre, qu'il s'agissait, plutôt, d'une formule rhétorique, mais à chaque fois qu'on revenait sur la question, je me rendais compte que ce n'était pas le cas. Bien entendu, il n'était jamais question d'oublier les atrocités commises par les Blancs, mais plutôt de ne pas vouloir s'y plonger, ni tomber dans la colère ou le désespoir. Au contraire, Don Clemente paraissait au fond plutôt pacifié par rapport aux événements du passé, en les traitant comme des histoires qui remontent à un temps lointain, donc avec certain détachement. Il n'avait aucun problème à me faire part de ses opinions concernant le sujet, mais cela ne paraissait pas le toucher davantage. J'ai été obligé de bien méditer la considération de cette attitude surprenante. Pour la comprendre, il faut garder clairement à l'esprit que, dans la perspective amérindienne en général, il est important de laisser partir le passé – par exemple face à la mort²² – et de l'accepter, de l'oublier même parfois pour se garder ouvert au futur, sauf quand il s'agit, bien entendu, du passé mythologique.

21 L'histoire de la création du monde pour les Sikuani coïncide avec l'histoire de la plante énthogène *Yopo*, et donc avec la naissance du chamanisme qu'ils pratiquent. Le *yopo* est appelé *dopa* en Sikuani, se présentant en forme de poudre, fabriqué avec les grains de l'arbre *Adenantha Peregrina*.

22 Nous discuterons la question de la mort d'une forme contre-anthropologique à la fin du chapitre cinq, en nous appuyant sur le discours tenu à ce propos par Davi Kopenawa.

Au contraire, les problèmes d'aujourd'hui, de notre globalité contemporaine, et du futur qui s'avance, sont constamment dans les préoccupations de ces personnes. Avant tout, les Sikuanis se disent très inquiets face au dérèglement climatique que notre planète est en train de vivre. Ils consacrent une partie considérable de leur temps à « analyser » ou « étudier » – selon leur vocabulaire – lors des séances chamaniques une situation dont ils perçoivent la tendance à empirer chaque jour. Ainsi comme ils ont été très inquiets de la situation provoquée par le virus Covid-19, qui les a amenés à danser²³, dans le but de se protéger de ce piège et dans l'intention d'aider l'humanité à trouver la manière d'en sortir.

En somme, les Sikuanis que j'ai eu la possibilité de connaître, ne montrent aucun ressentiment, parfois aucun intérêt, dans les discussions qui concernent le passé colonial, si ce n'est dans le même sens que leurs histoires « mythiques ». Ces dernières, sont considérées comme la plus grande ressource de leur éducation et représentent leur manière de faire face au passé ; mais en les écoutant, il résulte très clairement que leur état d'esprit n'est pas d'établir qui avait raison, ni comment les choses se sont effectivement passées. L'important est, plutôt, qu'on retrouve dans les histoires les erreurs de ceux qui ont déjà vécu et qui, de par les histoires mêmes, nous montrent ce qu'il faut *éviter* de faire. Les histoires Sikuanis n'ont pas de moralité explicite, en présentant souvent des protagonistes qui se trompent, qui ne suivent pas un conseil, qui accomplissent des actes qu'il ne fallait pas accomplir et en paient les conséquences. Elles se déroulent au-delà de toute morale, parce qu'il arrive que des personnes vertueuses puissent se retrouver perdantes juste parce qu'elles avaient ignoré un principe crucial de la vie sur la terre, sans mauvaise intention. Le héros, le protagoniste d'un conte a souvent très peu d'héroïque, d'épique au sens européen, même quand il s'agit d'un dieu ; il a juste été le premier à commettre une certaine faute, ce qui l'a conduit à une certaine péripétie. Revenu de ce voyage, il a été en mesure de raconter son histoire à ses partenaires, les autres hommes, en les prévenant d'un certain risque²⁴.

Il est un phénomène mondialement connu, le fait qu'on apprend des erreurs, et tout le sens des histoires Sikuanis – qui représentent dans ce cas ce qui vient du passé – a un intérêt seulement parce qu'on peut apprendre de ceux qui ont vécu auparavant, pour ne pas répéter les mêmes erreurs : elles

23 Nous reviendrons sur la valeur de la danse comme acte de diplomatie cosmique à partir du chapitre 3.

24 Il s'agit souvent de véritables voyages dans d'autres mondes, notamment animaux. Au début du temps, les histoires Sikuanis placent une époque caractérisée par l'indistinction entre humains et animaux. On parle de « animhumains », dans les ethnographies, pour décrire ces êtres de l'époque de la création du monde. C'est ainsi que, dans beaucoup d'histoires, le protagoniste « paie » sa faute par la transformation en animal. C'est une manière de donner des conseils sur comment il faut vivre, en prévenant sur les conséquences d'une certaine action, mais c'est aussi une façon de conter la différenciation entre hommes et animaux.

sont des conseils visant comment il faut vivre. Elles nous servent, donc, seulement pour penser le présent et le futur, ce qui devrait rester notre seul véritable intérêt et occuper tous nos efforts.

J'ai fait une autre « rencontre » conceptuelle remarquable, à l'occasion d'un de mes premiers entretiens avec Hermes Gaitàn, l'un des fils de Clemente. Hermes a suivi une trajectoire très particulière, qui marque un peu la tendance en ce qui concerne la jeunesse amérindienne. Après avoir appris depuis son enfance le chamanisme de son grand-père, le beau-père de Clemente, le chaman José-Antonio Quintero – une figure presque légendaire aujourd'hui chez les Sikuanis de ce territoire – il a décidé de poursuivre des études. Non seulement il a terminé le lycée local, mais il a décidé de partir à Bogotá pour s'inscrire à l'université. Soit dit au passage, il s'agissait de la première fois qu'il quittait la région, et il est débarqué dans cette capitale de dix millions de personnes avec toutes les difficultés et l'effort que cela pouvait nécessiter pour un jeune Sikuanis, grandi dans la savane. En étant passionné d'histoires indigènes, il a voulu étudier l'histoire universitaire, et se concentrer sur l'histoire socio-économique récente de sa région et de son peuple, à propos de laquelle il a soutenu son mémoire en 2019. Il s'agit en somme, d'une personne très qualifiée pour thématiser la différence anthropologique entre les Sikuanis et les Blancs, notamment en ce qui concerne l'histoire, la temporalité et le rapport au passé. Ce jour-là, il m'a confié ce que je considère être une véritable perle à ce propos : il m'a fait remarquer une habitude mentale qui pour nous demeure très naturelle, à savoir que nous plaçons les ancêtres dans le passé. Quand on parle de nos ancêtres, nous nous référons à « ceux qui ont déjà existé » et, même dans la gestualité, nous avons l'habitude d'indiquer en arrière pour nous y référer. Rien de tout cela chez les Sikuanis. Pour eux, les ancêtres ne sont pas « ceux qui ont déjà existé²⁵ », mais ceux qui « ont avancé²⁶ ». Ils ne se trouvent pas en arrière, mais en avant, parce qu'ils sont déjà partis là où se trouve notre destination, quelle qu'elle soit, après notre expérience actuelle de la vie. Voici comment Hermes a indiqué les ancêtres lors de son mémoire.

Littéralement c'est comme ça : *Penamataxaine* (avant/premier) *wi* (indique la troisième personne du pluriel). Donc, *penamataxainewi*, sont ceux qui sont parti ou qui sont morts avant

25 En espagnol, « los que yà fueron »

26 En espagnol, « los que se adelantaron »

de nous, à savoir ils (les déjà morts) nous devancent et nous allons passer par le chemin qu'ils ont déjà parcouru, aussi dans le cas où ce ne serait pas exactement le même chemin. A partir de cette conception du temps et de l'histoire, pour les Sikuni il est possible de réparer les erreurs ou d'éluder le chemin moins favorable pour la culture²⁷.

J'ai, dans une occasion plus récente, demandé des précisions ultérieures autour de ce concept. Hermes m'a indiqué que le mot qui indique notre point de vue, à savoir l'acte de suivre les ancêtres, est *pe wajünaya*, ayant une double traduction possible : « suivre, aller derrière », littéralement « nous allons en arrière, à la suite de », ou, plus énigmatique « nous sommes placés à l'ombre de », entendant que nous, vivants, nous nous plaçons à l'ombre de ceux qui ont déjà vécu auparavant. Ce qui est important est que les « ancêtres » ne sont pas restés dans le passé. Dans la conception Sikuni, ils sont tout à fait à placer dans le temps présent, leur existence est contemporaine à la nôtre, mais, en même temps, ils ont avancé sur le chemin que nous parcourons. Nous les appelons, me dit Hermes, pour qu'ils nous aident, en particulier pour lui demander une orientation, pour qu'ils nous montrent le chemin.

Il m'est arrivé très rarement de sentir ma boussole intérieure faire un pareil saut périlleux l'espace de quelques minutes, sous le fait d'un simple concept.

Cette inversion de la temporalité par rapport aux ancêtres peut jeter un éclairage supplémentaire sur ce que Don Clemente m'avait déjà dit, à savoir que le passé ne l'intéressait pas. Comme Hermes l'affirme, l'idée des Sikuni est que l'on peut travailler pour réparer le passé et, à maints égards, ils le font continuellement. Mais, surtout, ils n'ont jamais ressenti d'être « arriérés » par rapport à nous, parce que le futur leur est indiqué par l'exemple de leurs ancêtres, et certainement pas par les Blancs !

27 Ma traduction de l'espagnol : « Literalmente quedaría asó : Penamataxaine (adelante/primer) wi (indica la tercera persona del plural). Por lo tanto, penamataxainaewi, son los que se fueron o murieron primero que nosotros, es decir ellos – los que murieron – van delante de nosotros y nosotros pasaremos por el camino que ellos ya recorrieron, aun cuando no sea exactamente el mismo camino. A partir de esta concepción del tiempo y de la historia, para los sikani es posible reparar los errores o evadir el camino menos favorable para la cultura ». Hermes Gaitán Quintero, *Reconfiguración de las dinámicas económicas y socioculturales en el pueblo sikuni de puerto Gaitán - Meta, 1970- 2019*, Universidad Externado de Colombia, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Bogotá 2019, p. 45.

Nous sommes habitués à connaître les peuples indigènes selon une culture qui trouve son épice dans les musées. D'ailleurs, beaucoup de facultés d'anthropologie sont basées dans des musées. Il s'agit, à maints égards, d'institutions assez bizarres. On y retrouve habituellement les vestiges de notre passé, que nous sommes soucieux de garder dans tous leurs détails. La plupart d'entre nous s'émerveillent face à des œuvres humaines qui viennent d'époques si anciennes, que la seule autre manière de les approcher consistant dans les reconstructions historiques livresques.

Pour ce qui concerne les peuples indigènes, l'émerveillement n'est pas créé par cette même distance temporelle, parce qu'il s'agit, souvent, de peuples qui viennent de disparaître, et qu'on en trouve d'autres qui, encore aujourd'hui, vivent de manière similaire. L'étonnement vient ainsi, non pas de la distance spatiale, mais plutôt de la distance de mondes, de la différence radicale entre notre manière de vivre et la leur, qui pour nous serait impossible à adopter. Pourtant, le cadre dans lequel se déroule cette confrontation avec l'altérité reste celui du rapport au passé. Non plus le « nous » passé, mais l'Autre, n'étant pas complètement passé, mais qui, suppose-t-on toujours dans de pareils contextes, le sera bientôt.

Les Amérindiens n'aiment pas se voir dans les musées quand ils en ont occasion. Cela a été le cas du chaman Yanomami Davi Kopenawa, dont le passage au Musée de l'Homme a provoqué un sentiment de colère, comme il l'affirme dans *La Chute du Ciel*. Faisant partie d'un peuple qui encore aujourd'hui considère les Blancs comme des envahisseurs, il ne pouvait pas s'empêcher de voir dans les objets collectés dans le Musée de l'Homme, des trophées de guerre. Mais, à bien regarder, ce qui fait entrer en colère Kopenawa plus que toute autre chose, est qu'entre les objets du musée il y en a qui gardent un pouvoir spirituel. Il s'agit d'objets magiques, à usage chamanique, enfermés là-dedans.

Malheureusement, cette problématique n'a pas été sérieusement prise en compte par les études anthropologiques, qui non seulement sont souvent financées par des musées ou des institutions liées à ceux-ci, mais qui courent trop souvent le risque d'approcher les peuples indigènes avec une posture de muséification. En ne questionnant jamais assez la représentation selon laquelle les indigènes font partie du passé et leur monde a déjà presque disparu, les anthropologues courent ainsi le risque de suivre le chemin de la colonisation plus profonde, la colonisation métaphysique.

L'intention de cette étude est donc de présenter une rencontre avec un peuple amérindien qui se déroule entièrement en dehors du dispositif de la muséification ; nous essayerons donc toujours de reconnaître pleinement ces interlocuteurs comme nos contemporains.

La renaissance des Amérindiens dans le petit monde global.

Le monde est devenu tout petit. Contrairement au monde de la période coloniale, au monde des conquêtes, des « découvertes », il a montré ses limites. C'est un monde fini, traversé par toutes sortes de flux incontrôlés, mouvements migratoires, mouvements de capitaux liés à la financiarisation extrême de l'économie. Sans compter tous les flux portés par l'avènement de la nouvelle raison digitale. Ces flux sont marqués par l'accélération des vitesses, le bouleversement des régimes du temps. Tout cela favorise l'enchevêtrement inédit de l'intérieur et de l'extérieur.

Achille Mbembé

La plus importante nouveauté, lors des travaux de contact avec les peuples indigènes, est que désormais les technologies de communication permettent de franchir les barrières spatiales d'une manière totalement inédite. Dans l'ère actuelle, il est très facilement possible, dans la plupart des contextes de terrain, de garder une relation de longue durée avec les personnes que l'on a rencontrées au moment du contact. Ce qu'il y a de plus intéressant dans ce constat, c'est que des possibilités auparavant impensables s'ouvrent, permettant l'engagement de ses propres interlocuteurs à l'intérieur du contenu de la recherche.

C'est l'expérience que j'en ai eue. Mon contact avec Don Clemente et les autres Sikuanis ne s'est pas arrêtée au moment de mon départ du village Kalia Wirinae, mais il a poursuivi de façon régulière par voie téléphonique. Doté d'une connexion internet et du programme Skype, je pouvais appeler Don Clemente sur son téléphone portable quand je le voulais, et de cette manière entretenir notre rapport à distance. Grâce à sa grande disponibilité et au plaisir qui lui a donné de « philosopher », il m'a été possible de me confronter avec lui sur tous les passages de ma recherche. Je l'appelais, en lui rapportant au fur et à mesure les conclusions auxquelles j'étais arrivé dans mon travail d'écriture, dans l'attente de son avis, par une dynamique dialogique jamais interrompue.

Voilà pourquoi, pour le présent travail, je ne me suis pas limité à refuser l'habitude épistémique du cahier de notes, pour ce qui concerne la méthodologie du terrain, mais j'ai également laissé tomber la centralité du discours directe, de l'interview. Ce dernier aussi risque, en effet, de produire une sorte d'image photographique, lorsque la pensée que nous sommes en train de présenter est en cours d'élaboration, en train d'évoluer à chaque moment et en prise directe avec les événements importants de notre monde contemporain. J'estime que ce rapport de proximité, d'amitié et de partage continu devrait, d'un coup, déplacer le point de vue concernant la fidélité envers ses propres sources de terrain. Bien sûr, Don Clemente ne lit pas – et ne parle pas le français – mais j'ai pris soin de partager avec lui tous les passages conceptuels fondamentaux que je proposais dans le texte. En nous étant bien accordés sur le principe que la vérité n'est pas écrite, j'ai donc, à chaque fois, pris soin de lui demander s'il estimait que j'avais la permission d'écrire dans la thèse tous les contenus que le lecteur y trouvera. Bien qu'il continue à affirmer ce caractère non écrit de la vérité, il se rend bien compte de l'intérêt de voir mentionner une partie de ses principes dans une thèse de doctorat en Europe. Sa vision, est que l'humanité est en train de vivre une transformation intégrale, dont les résultats sont encore incertains et les processus douloureux, sans aucun doute, mais envers laquelle il nourrit un grand espoir. Cette dynamique, dont fait partie le fait que je puisse lui parler au téléphone de façon systématique toute en habitant dans l'autre partie du monde, se fonde sur un principe implicite : il estime que le temps est venu de partager son savoir et sa pensée avec les Blancs qui seraient intéressés à transformer ce monde. Face aux défis du présent, qui déplacent, d'après les Sikuanis, toutes les alliances qu'ils ont connues auparavant, ils sont prêts à en composer d'autres, inédites. C'est dans ce cadre que, à la différence de ce qui serait arrivé il y a juste vingt ans, ils ont accueilli sans problème mon propos d'une collaboration philosophique.

En somme, toutes les références à la pensée des Sikuanis du village *Kalia Wirinae*, et en particulier de Don Clemente, qui se trouvent dans la thèse, sont issues de cet échange continu et de cette convivialité téléphonique. J'ai généralement préféré utiliser le discours indirect, parce qu'il me garantissait d'articuler les passages conceptuels avec une plus grande flexibilité. J'assume, naturellement, toute la responsabilité du résultat final ; si la qualité du travail s'avère modeste, on ne pourra pas incriminer les Sikuanis. Pourtant, pour ce qui concerne le contenu sous-jacent, ce petit infra-discours qui peut vraiment passer seulement à l'oral, mais qui est à considérer au fondement de tout mon travail de thèse, on peut juger qu'il est le fruit d'un dialogue ininterrompu. La question

n'est pas celle de la fidélité – à qui et en vue de quoi ? Le discours a été dialogique du début à la fin, il ne serait pas concevable sans la pensée de Don Clemente et des autres, mais non plus sans mes questionnements de chercheur européen en philosophie.

La dernière partie de la thèse est celle où toute cette dynamique expérimentale a été poussée plus loin. En tâchant de présenter la pensée de Don Clemente de la manière la plus efficace, en gardant sa profondeur métaphysique, mais aussi la force de sa parole, il y avait un choix à faire. Pour les raisons que j'ai avancées, et que j'approfondirai lors du deuxième chapitre, je n'ai pas voulu utiliser la forme de l'interview. J'ai estimé que le risque de tomber dans une illusion objectiviste était trop forte, et qu'en même temps, l'équivocité non arbitraire de la traduction n'aurait pas rendu justice à une pensée dont les détails expressifs infra-verbaux constituent parfois les points plus hauts. Surtout, j'aurais été obligé d'introduire une sorte d'exégèse philosophique à côté, pour rendre le discours de Don Clemente utilisable dans un discours universitaire, ce qui risquait de mettre au deuxième plan son point d'énonciation. Mais quand il s'est agi d'introduire la « théorie » de Don Clemente concernant le concept de *Kaenü* – soit la « quatrième personne du singulier » en langue Sikvani – je voulais trouver la manière de lui laisser la parole, sans pourtant renoncer au principe de l'équivocité contrôlée, dans la conscience qu'il était impossible de restituer fidèlement sa pensée à l'écrit.

Voilà les raisons qui m'ont amené, lors de la troisième partie, à écrire un bref dialogue philosophique, introduit par un chapitre théorique qui puisse situer la valeur philosophique et, je dirais, méta-anthropologique, du discours de Don Clemente. J'ai pris la liberté de mettre en forme les concepts de la façon que j'estimais plus efficace, en essayant de garder le sens originaire, tout en les traduisant sous une forme plus compréhensible pour le lecteur européen. Certains échanges se sont vraiment passés comme je les présente, d'autres résultent d'une retraduction de ma part ; il est de mon opinion que cet état d'indiscernabilité de base puisse contribuer à une lecture attentive et critique des idées qui y sont exposées.

Nous pourrions imaginer que Platon se soit trouvé face à un tel dilemme, et il en aurait trouvé la solution par l'invention du dialogue philosophique : comment garder l'efficacité dialogique de la pensée socratique, sa force maïeutique, tout en lui permettant de sortir des murs de son académie ? Il serait intéressant de considérer l'hypothèse, à maints égards facilement vérifiable, que toutes les

philosophies qui ont bouleversé le monde, à savoir, les philosophies authentiques, ont été en relation, parfois manifeste, plus souvent cachée, avec des formes d'oralité qui en ont constitué la précondition ou même la véritable origine.

Les Amérindiens font désormais partie de notre petit monde contemporain, tout en habitant d'autres mondes qui nous sont inaccessibles, au moins, dans des conditions ordinaires. Des solutions comme celle du dialogue, sont tout à fait similaires aux formes artistiques, performatives, filmiques, qui prennent leur inspiration de ce monde qui devient à chaque jour plus proche, tout en demeurant les plus éloignées qu'on puisse concevoir. Mais, d'ailleurs, les indigènes représentent aujourd'hui plus qu'une étrangeté et une distance. Ils sont toujours plus présents, non seulement dans les sociétés des pays d'appartenance, mais à l'échelle globale, avec leurs pratiques de guérison et leur discours écologique radical. À maints égards, ils représentent une des « lignes de fuite » planétaires, constitutives de notre présent historique. Dans cette étude, nous ne ferons qu'essayer de le montrer.

L'organisation du travail de thèse.

Bien qu'une inspiration constante baigne ce travail, provenant de ce premier *thaumaztein* avec lequel j'ai décidé de l'ouvrir, et de la volonté précédente, encore fondamentale, de valoriser philosophiquement la pensée des Amérindiens, les exigences théoriques que j'ai envisagées sont multiples. J'ai donc décidé de les organiser d'une manière qui puisse respecter les exigences d'autonomie de chaque argument, et en même temps restituer un cadre cohérent à l'ensemble de cette étude.

Dans le but de nous rapprocher de la philosophie des chamans Sikuanis, dans la mesure maximale permise, j'ai choisi une approche fortement interdisciplinaire ou, bien mieux, transdisciplinaire. Avec cette expression, nous faisons référence non pas à un cadre de communication entre domaines du savoir clairement définis et constitués, mais plutôt à un ensemble de relations transversales. Chaque chapitre fera ainsi référence non pas à un domaine du savoir spécifique, mais à la relation entre deux ou plusieurs d'entre eux.

Dans le premier chapitre, nous ferons référence à l'histoire des représentations avec lesquelles l'image de la pensée des Amérindiens a été construite en Europe depuis l'âge de la conquête. Nous nous placerons, ainsi, dans une région qui se situe entre l'histoire culturelle et l'histoire des idées philosophiques.

Lors du deuxième chapitre, nous débattons des plus récentes avancées des études universitaires de la pensée amérindienne, pour arriver à en saisir une méthodologie critique à hauteur des attentes de cette étude. Le choix du « tournant ontologique » en anthropologie, nous situera entre la discussion théorique anthropologique et une interrogation d'ordre spéculatif et métaphysique. Nous nous trouverons ainsi face à un des chapitres plus directement philosophiques de ce travail.

Dans le troisième chapitre, la reconnaissance des traits anthropologiques du peuple Sikuanis nous rapprochera davantage à une analyse plus ethnographique plus au sens propre, mais elle sera accompagnée par la reconstruction de l'histoire récente du peuple Sikuanis et de la région des *Llanos Orientales* en Colombie.

Lors du quatrième chapitre, en nous confrontant avec ce que nous appellerons « l'ontologie Sikuanis de la Terre », nous commencerons à entrer dans le vif des contenus de la pensée des habitants du village *Kalia Wirinae*, notamment de par la reconstruction de leur rapport ontologique à la Terre. Ce sera l'occasion de confronter leur pensée au débat actuel sur l'anthropocène. Ce chapitre nous amènera ainsi à nous confronter avec les domaines de l'écologie et de la philosophie politique. À partir de la conception différente de la propriété privée dont les Sikuanis donnent la preuve, nous

utiliserons en tant que clé d'entrée dans ce jeu comparatif, la catégorie marxienne d' « accumulation originaire ». Lors du chapitre cinq, il sera question d'une discussion d'anthropologie politique, au sens strict, philosophique, et au sens que lui a donné l'ethnologue Pierre Clastres, notre référence principale dans l'élaboration de cette critique de l'État à partir de « l'ontologie de la Terre » Sikuani.

Le chapitre six, quant à lui, peut être conçu comme une suite au deuxième chapitre, se situant encore entre la théorie anthropologique et la réflexion métaphysique au caractère spéculatif. Il sera l'occasion pour discuter de la notion indigène de point de vue, en nous confrontant avec la théorie du perspectivisme amérindien rendu célèbre par l'anthropologue Eduardo Viveiros de Castro, dans le but de doter le lecteur des outils fondamentaux pour apprécier la valeur du dialogue suivant. En vérité, nous occupant de la quatrième personne du singulier en langue Sikuani, une bonne partie de ce chapitre sera située dans le domaine de l'ethnolinguistique.

Dans le chapitre 7, enfin, nous proposerons une expérimentation pseudo-littéraire aux contenus philosophiques, qui prend son départ de l'expérience de dialogue que j'ai entretenu avec mes interlocuteurs, premièrement avec le chaman Clemente Gaitàn. Ce petit dialogue – à la forme très simple – veut s'inspirer de la littérature platonicienne, en proposant la récupération d'une attitude « orale » et dialogique pour la philosophie. Il s'agit de l'achèvement de l'étude avec les Sikuani, dans la mesure où c'est là qu'ils prennent la parole, même si c'est par ma médiation de rédacteur. Nous remarquerons comment donner la parole à des chamans Sikuani à partir d'une interrogation philosophique, signifie aller à la rencontre d'un discours complètement transdisciplinaire. Dans ce dialogue, Don Clemente présentera sa pensée à partir d'une question que je lui pose, concernant le concept Sikuani de *Kaenû*, qui avait attiré mon attention en représentant, dans leur grammaire, la quatrième personne du singulier, ce qui n'existe pas dans les langues européennes. Sa réponse s'articulera à plusieurs niveaux : celui de la pensée spéculative, que nous nommerions métaphysique et cosmologique, mais aussi celui de ses implications psychologiques, en articulant le tout avec la présentation de la cosmologie Sikuani.

Un autre caractère de ce travail est l'usage de différentes langues, à partir de l'usage de sources qui proviennent de traditions différentes. Cela correspond, en effet, au plus évident progrès que cette recherche a produit concernant mes compétences personnelles. Ce n'est que durant ces années de

recherches, que j'ai eu l'occasion non seulement de perfectionner mon français, mais aussi d'apprendre le portugais et l'espagnol, deux langues que je comprenais à peine au début de cette expérience, et que je peux dire maîtriser aujourd'hui.

J'ai ainsi choisi de m'en tenir à la convention générique, en me permettant de ne pas traduire les citations de langue anglaise, pendant que j'ai traduit tous les passages provenant des langues espagnole, italienne et portugaise ; il est amusant que dans quasiment chaque chapitre une ou deux langues prennent le dessus par rapport aux autres.

C'est ainsi que, dans le chapitre 1, visant l'histoire des représentations de la pensée amérindienne, une bonne partie des sources dont je me suis nourri sont d'origine italienne, de manière absolument inattendue. Dans le chapitre deux, qui présente le tournant ontologique en anthropologie, j'ai travaillé surtout sur des sources anglophones. Le chapitre 3, quant à lui, présentant l'histoire et le panorama ethnographique du peuple Sikuani, se réfère exclusivement à des sources colombiennes, en espagnol. Dans les chapitres 4 et 5, consacrés à la philosophie politique indigène, et au paradigme Sikuani de relation à la Terre, je me suis souvent référé principalement à des sources françaises. Le chapitre 6, qui présente la pensée du perspectivisme amérindien et de la pensée d'Eduardo Viveiros de Castro, est sûrement le chapitre de provenance plus brésilienne, bien que seulement dans peu de cas j'aie eu besoin de traduire depuis le portugais originel, l'anglais restant dominant dans les citations. Le chapitre 7, enfin, a été traduit en français depuis des conversations réalisées dans l'espagnol parlé par les Sikuani, en discutant parfois d'éléments de la langue Sikuani. La traduction est ainsi l'indubitable sous-fonds de ce travail, son véritable milieu. Pour travailler sur autant de sources de provenances si variées, il a été nécessaire s'habituer à des « *shift* » sémantiques plutôt continus, qui atteignent leur niveau maximal – qu'on m'en excuse – dans la dernière partie, où un italien écrit en français sur des conversations entretenues en espagnol à propos de la langue Sikuani.

Le français n'est pas ma langue maternelle. J'ai fait de mon mieux, mais je suis conscient que des éléments provenant d'autres langues peuvent se présenter de temps en temps, lors de l'écriture. J'espère vivement que les nouvelles possibilités provoquées par le caractère multilinguistique de ce travail puissent en dépasser les inconvénients dans l'expression.

Partie 1

Prendre les indigènes au sérieux

Ce travail de thèse se propose d'envisager le contact avec le monde indigène de manière nouvelle, en ne le pensant non pas comme une étude de l'autre sous la forme ethnologique, mais comme un échange, une collaboration pour des finalités entièrement philosophiques. Il prend son départ de la conscience que les peuples indigènes ont beaucoup à enseigner au reste de l'humanité, spécialement durant cette époque caractérisée par des multiples crises, écosystémiques et civilisationnelles ; l'esprit qui le guide est un sincère désir d'apprendre.

Avant d'approcher, lors des parties deux et trois, la pensée Sikuani, notamment leur « ontologie politique » et leur métaphysique de la subjectivité, nous tâcherons dans cette première partie d'établir la méthode et les formes par lesquelles cette expérience d'échange peut se transformer en une étude de thèse. Il conviendra ainsi de nous confronter à la problématique de la pensée amérindienne selon deux points de vue principales, historique et théorique. Nous envisagerons d'abord, lors du premier chapitre, l'histoire des formes de représentation de la pensée amérindienne, en essayant d'en saisir la trajectoire au fil des époques, et de mettre en avant, en même temps, la réalité énoncée par ces personnes, qu'aujourd'hui se présente de manière indubitablement plus nette qu'auparavant. Notre questionnement de fond sera lié à la possibilité d'une pratique de la philosophie *avec* les chamans amérindiens. Dans un deuxième chapitre, nous nous confronterons avec les formes plus avancées, du point de vue théorique, de la réévaluation contemporaine de la pensée indigène, en examinant le dit « tournant ontologique » en anthropologie et ses implications philosophiques.

Tout en demeurant une discussion méthodologique et préliminaire, cette première partie sera l'occasion de commencer à introduire quelques concepts fondamentaux de la pensée Sikuani, qui nous accompagneront tout au long de cette étude. En effet, nous constaterons, lors du deuxième chapitre, que cette discussion, loin d'être séparée en tant que préliminaire, a été guidée par les problématiques et les idées avancées par les Sikuani eux-mêmes lors de l'expérience de contact.

Chapitre 1

La pensée amérindienne et son image européenne

Histoire, histoire ! Que nous importe à nous, pauvres fous ! L'histoire commence pour nous par le meurtre et l'esclavage, non la découverte. Non, nous ne sommes pas des Indiens mais nous sommes de leur monde. Le sang ne signifie rien ; l'esprit, le fantôme de cette terre bouge dans notre sang, anime notre sang. C'est nous qui avons couru, nus, vers le rivage, qui avons crié : « Homme Céleste ! » Voici les habitants de nos âmes, nos âmes qui gisent assassinées...

Williams Carlos Williams

Comme il nous a guéris !

Phédon, se référant à Socrate

Le but de ce travail est de réaliser une réévaluation philosophique de la pensée spéculative des peuples indigènes, notamment des chamans Sikuani, en examinant leur ontologie politique et leur métaphysique. Une telle problématique n'est pas abordée lors des cours universitaires en philosophie, en étant considérée la prérogative des études anthropologiques. Ce simple constat révèle le principe, pas toujours explicite, selon lequel la philosophie est une pratique européenne, la pensée des peuples non-européens ne pouvant être appelé philosophie que par métaphore.

Dans nos facultés, nous n'avons pas l'habitude de trouver des cours de philosophie chinoise, indienne, ou de la pensée et de l'histoire africaine ou amérindienne. En revanche, dans les universités du monde entier – même en Afrique ou Amérique latine – on étudie la seule philosophie européenne, avec peut-être quelques exceptions en Asie.

Pourquoi ne nous occupons-nous pas des pensées venant d'ailleurs ? La raison viendrait-elle d'une réelle supériorité ? Ou alors, la forme de la philosophie « rationnelle » se serait développée seulement en Europe, et non ailleurs, où les pensées ne se sont pas vraiment séparées du mysticisme et de la mythologie, en n'arrivant pas à se définir par une rationalité pure ?

Pour autant que les spécificités de ce qui s'est développé en Europe sous le nom de philosophie existent, et qu'il soit intéressant d'en débattre, l'origine de cette situation est toute autre. La plupart des académiciens pense pouvoir parler de l'actualité philosophique en faisant abstraction des événements historiques, bien concrets, qui ont permis aux formes du savoir développés en Europe de s'imposer autour de la planète. Mais à bien regarder, cette abstraction se révèle à la fois illusoire et idéologique. En un mot, il n'est pas possible de discuter du rapport entre philosophie européenne et non-européenne en faisant abstraction de l'histoire coloniale et du substrat néo-colonialiste toujours à l'œuvre au sein de l'institution universitaire.

À maints égards, la raison pour laquelle les universités non-européennes traitent de façon privilégiée la philosophie européenne est la même pour laquelle dans les écoles et les universités du monde entier l'histoire est présentée à partir de la subdivision entre Antiquité, Moyen-âge et Histoire moderne, ce qui n'a aucun sens dans l'histoire orientale, africaine, ou pire encore américaine d'avant la conquête.

L'histoire mondiale est aujourd'hui racontée selon l'angle de vue européen ; non seulement en Europe, mais dans la grande majorité du monde.

Est-ce qu'aux Amériques il y a eu un Moyen-Âge ? Absolument pas, ce qu'il y avait à l'époque de la conquête recouvre une toute autre temporalité historique. Pourtant, aux Amériques, les programmes des écoles approfondissent des sujets tels que les anciens Romains et le féodalisme, pendant que les civilisations autochtones et leur histoire sont prises en compte de manière très marginale. Le même phénomène se vérifie en Afrique, et généralement en Asie, la raison en étant celle que nous venons de constater. Dans le monde actuel, nous continuons à vivre dans un régime de « colonialité²⁸ » très fort, où les privilèges des peuples occidentaux sont maladroitement cachés,

28 Nous faisons référence ici au concept de « colonialité » proposé par Walter Mignolo et généralement adopté par toutes les courantes de la pensée « décoloniale ».

souvent sous des discours hypocrites qui font étalage des droits de l'homme et de l'Europe comme symbole de la démocratie.

Dans l'idéation de cette étude de thèse, j'ai estimé que proposer un travail mettant en avant la problématique d'une pensée « autre » est aujourd'hui essentiel, puisque la globalisation s'est finalement accomplie et les distances entre les différentes parties du monde se sont raccourcies – bien que les frontières, ne l'oublions pas, se soient faites plus dures, du moins pour tous ceux qui viennent du Sud. Nous vivons dans un monde entièrement globalisé, où les possibilités d'hybridation et de rencontre entre différents se sont multipliées, mais les études académiques de la philosophie continuent à proposer une seule voix. Il est temps d'assumer cette nouvelle phase, qui représente dans tous les cas une tendance irréversible, en faisant l'effort de s'ouvrir à des philosophies qui viennent d'ailleurs, dans le contenu, avant tout, et – véritable enjeu – dans la forme aussi.

Le sujet de la pensée amérindienne est d'autant plus particulier qu'il est question d'une culture ne se présentant pas à l'aide de corpus, ni de rien qui puisse en représenter la pensée « officielle ». La culture traditionnelle des Amérindiens ne connaît pas d'écriture²⁹, et toutes leurs pratiques de connaissances se développent dans le domaine oral. À cause de cela, aussi, la problématique de la pensée amérindienne a toujours été abordée par les anthropologues, qui étaient souvent philosophes, mais qui ont habituellement laissé à l'écart les questions plus authentiquement philosophiques.

Cette situation particulière d'une culture non écrite, mais très riche d'histoires, d'idées, de pratiques spirituelles, se révèle être bien prometteuse en tant que source vivante de pensée ; très féconde en résulte ainsi la comparaison avec quelques discussions qui ont marqué l'histoire de la philosophie de chez nous. Mais pour arriver à travailler à ce niveau comparatif, il nous convient d'abord d'envisager les multiples préjugés et erreurs avec lesquels les savants européens ont abordé les pratiques de connaissances de ces peuples depuis le tout début. Il faudra ainsi nous équiper d'un regard historique pour étudier de quelle manière les Européens ont établi leur relation avec la

29 Des discussions sont encore en cours pour ce qui concerne l'empire Aztèque, où des formes rudimentaire d'écriture étaient présentes. Selon les éléments à notre connaissance, nous ne pouvons pas parler chez eux d'écriture alphabétique, et l'usage des supposés idéogrammes aurait été limité à la caste sacerdotale. Mais, étant donné que les seuls livres présents ont été détruits à l'arrivée des Espagnols, il est plus correct laisser le bénéfice du doute. Pour cette raison et d'autres encore, dans ce travail de thèse, nous choisirons en tant qu'exemple privilégié le contexte de la région amazonienne, tout en sachant que les principes orientent les formes de vie présentes en Amazonie – dont le refus de l'écriture – se retrouvent auprès la grande majorité des peuples amérindiens, non seulement en Amérique du Sud, mais dans l'Amérique du Nord, comme ils se retrouvaient dans les îles des Caraïbes à l'arrivée des Espagnols. Le Mexique constitue, en effet, un cas à part, d'abord pour son histoire politique d'avant la conquête, et en suite pour le processus de mélange culturel et ethnique qui y a été poussé autant en profondeur. La tradition Inca constituait une autre anomalie, mais elle demeure beaucoup plus proche de la métaphysique et des pratique des traditions communautaires de l'Amérique du Sud, s'agissant d'une confédération, et non pas d'un véritable empire. En tout cas, si les Incas connaissaient des formes de notation, liées principalement à la pratique du commerce, il est certain qu'ils n'utilisaient rien de comparable à l'écriture alphabétique.

pensée amérindienne au fil des époques. Dans un deuxième moment, nous nous confronterons avec une ligne mineure de la réception de la pensée amérindienne, où il est possible d'inscrire quelques philosophes à contre-courant, et sans doute des utopistes qui, au long de l'histoire européenne, ont envisagé les peuples du nouveau monde comme une source d'inspiration. Dans la partie finale, nous pourrons ainsi formuler notre proposition méthodologique de départ, inspirée par la proposition de considérer les chamans amérindiens « comme si » ils étaient des philosophes.

Nous tâcherons ainsi de construire une esquisse de *généalogie*, au sens nietzschéen du terme, de ce que j'ai choisi d'appeler « l'image européenne de la pensée amérindienne », à savoir une histoire des représentations qui ont été développées en Europe, au sujet des pratiques de connaissances des amérindiens ; en particulier, nous vérifierons la totale incompréhension des pratiques chamaniques. Un regard historique, généalogique d'ensemble est indispensable si l'on veut commencer à prendre la pensée indigène au sérieux, et notre propos serait d'arriver à fournir une bonne approximation – inévitablement très incomplète, mais utilisable – de la trajectoire de cette image, son parcours de développement dans le temps à l'intérieur de notre propre monde. En effet, il est connu que, depuis l'âge de la conquête, les Européens n'ont pas cessé de comprendre de travers ces peuples éloignés dont ils ne savaient pas grand-chose, mais à propos desquels ils trouvaient toujours à dire avec beaucoup de conviction. Pour ce qui concerne le chamanisme et la possibilité d'une pensée spéculative de la part des Amérindiens, cette incapacité de comprendre touchait ses sommets plus élevés. En passant par une brève reconstruction des développements successifs de ces représentations, nous verrons qu'elles correspondaient parfaitement aux exigences « idéologiques » des envahisseurs, et que très rarement elles avaient à voir avec la réalité des peuples en question. Ce n'est qu'avec cette vue d'ensemble, résultat du regard historique, que nous trouverons les clefs pour nous rapprocher, au fur et à mesure, d'une compréhension plus fine de la façon de penser des Amérindiens. L'individuation des passages « idéologiques » des Européens qui nous ont précédés nous aidera à questionner les nombreux présupposés qu'on peut trouver, encore aujourd'hui, à l'égard de ces peuples.

Au long du chapitre, il apparaîtra naturel d'avancer des hypothèses à propos de la vitalité et de la capacité de diffusion de certains éléments de la pensée amérindienne dans notre contemporanéité, ainsi que son pouvoir de stimulation que j'estime aujourd'hui essentiel face à la crise du monde contemporain, qui s'accompagne du collapse écologique. Aussi, nous n'attendrons pas toujours les parties suivantes pour aborder des questions qui nous accompagneront tout au long de cette étude. Mais, d'abord, qu'est-ce que nous entendons par pensée amérindienne ? Comment saisir les contours de cette problématique ?

Poser la question de la pensée amérindienne aujourd'hui

En nous référant à la pensée amérindienne, nous prenons en compte une réalité qui échappe aux formes de transmissions auxquelles nous sommes habitués et ce questionnement amène à la difficulté d'en faire une reconstruction, notamment de caractère historique ou généalogique. Ces civilisations ne connaissaient aucune forme d'écriture à l'arrivée des premiers Espagnols, et dans les cas où elles ont été alphabétisées, habituellement par les missionnaires, l'apprentissage de l'écriture s'est déroulé dans le cadre de la culture des envahisseurs. La première difficulté consiste ainsi dans l'individuation et le choix des sources à utiliser. En l'absence de sources produites directement par les intéressés, nous sommes obligés d'étudier les interprétations qu'en ont données leurs ennemis. Pour arriver à saisir des informations concernant les pratiques de connaissances amérindiennes du point de vue historique, il faut forcément faire référence aux textes des missionnaires d'abord, et des anthropologues ensuite³⁰.

Quant aux Amérindiens, ils ne sont pas intéressés à conserver des traces matérielles de leur mémoire historique, et la façon de reconstruire les événements historiques chez nous n'intéresse pas forcément leur vision du monde. Est-ce donc qu'ils vivent dans un présent historique indéfini, sans la possibilité de développer une mémoire collective ? Ce n'est pas ce qu'affirment les principaux intéressés encore aujourd'hui. En effet, ce qui n'intéresse pas les Amérindiens ce sont les traces écrites, mais ils peuvent tout de même donner une importance énorme à certains événements historiques – ou métahistoriques – qui restent conservés par les histoires orales. Bref, leur histoire c'est l'histoire orale, ce sont les contes transmis par les anciens, les chefs de village et les chamans, partagés pendant des temps de réunion collective ou de rituel. Ces histoires sont considérées par les Amérindiens comme étant l'équivalent de nos livres ; pourtant, ils tiennent à ce qu'elles restent non écrites. Par exemple, dans le village *Kalia Wirinae*, Don Clemente conte souvent l'histoire d'un ancien chaman nommé Kalo. Selon l'histoire, ce dernier a vécu au moment de l'arrivée des Jésuites dans la région. Il s'agit d'un conte axial pour les Sikuanis, qui exprime leur point de vue face à la religion importée par les Blancs³¹, mais Clemente ne sait pas en fournir une date précise, ni établir s'il s'agit d'une histoire d'il y a 100, 200 ou 500 ans³². La différence dans le rapport au temps

30 Les autres sources, carnets et journaux de bord de marins, soldats, marchands, n'arrivaient que très rarement à problématiser la dimension de la pensée de ces gens autres.

31 L'épopée de Kalo joue un rôle fondamental dans la construction de l'identité Sikuanis, notamment pour ce qui concerne leur refus du christianisme. Cet ancien chaman, dont l'extraordinaire force l'avait transformé en un dieu, a voulu tester les missionnaires jésuites. Le fait qu'aucun prêtre se rendit compte que Kalo était un être spirituellement supérieur, certifie pour les Sikuanis l'inconsistance de Chrétiens dans la connaissance spirituelle. Par cette histoire, en somme, les Sikuanis transmettent leur conception à propos de la religiosité chrétienne, dont ils ne reconnaissent pas une vraie capacité de connexion à la sphère du divin.

historique devient encore plus évidente, lorsqu'on se rend compte que les Anciens, dont Clemente, ne connaissent pas leur date de naissance, ni leur âge exact.

Face à ce manque de sources et à ce décalage dans la manière d'approcher les événements du passé, ce que nous pouvons faire au niveau d'un travail universitaire, est de prendre en compte des matériaux écrits sans jamais oublier que nous nous trouvons face à une autre démarche de connaissance. La nôtre reste une connaissance écrite, et les traces historiques que nous prenons en compte sont toujours à discuter de façon « critique ». Elles peuvent, certes, être très révélatrices, mais il faudra toujours garder à l'esprit qu'il est impossible d'arriver à produire une idée parfaitement adhérente à l'objet en question. Tout simplement, parce que nous avons affaire à une culture qui fonctionne selon d'autres critères et d'autres valeurs, notamment pour ce qui concerne la temporalité historique et plus généralement l'attribution de la valeur de vérité. D'autre part, il faudra envisager ces sources avec attention, en les situant dans leur contexte historique. Il s'agit naturellement d'un ancien problème de l'historiographie de la conquête des Amériques, comme nous pouvons remarquer dans le passage suivant :

Le cas des textes qui expriment le point de vue des Indiens est particulièrement grave : en effet, étant donné l'absence d'écriture indigène, ils sont tous postérieurs à la conquête et, partant, influencé par les conquérants ; [...] Le seul remède est de ne pas lire ces textes comme des énoncés transparents, mais d'essayer en même temps de tenir compte de l'acte et des circonstances de leur énonciation³³.

La critique de la pratique de l'écriture développée par le chaman Yanomami Davi Kopenawa, dans *La chute du ciel*, nous démontre bien qu'au lieu d'un manque – d'écriture, d'argumentation, de dialectique, de critique – il est question d'un autre mode de participation à l'expérience du savoir. Une expérience qui, pour les Amérindiens, se fait traditionnellement avec tout son être : avec le corps, d'abord, mais encore plus avec la conscience non réflexive, notamment par la transe rituelle ou le rêve. En effet, chez les Amérindiens, l'expérience par laquelle se développent les formes de connaissances les plus valorisées est le chamanisme. C'est par les pratiques chamaniques que ces cultures connaissent le monde naturel, gèrent la vie spirituelle des hommes, et trouvent aussi la

32 Si l'on considère que l'ouvrage du Père jésuite Joseph Gumilla, *El Orinoco ilustrado y defendido*, le premier document qui examine les coutumes des indiens de cette région autour du fleuve Orénoque, a été publié en 1742, nous pouvons avoir une idée approximative de l'époque dont l'histoire fait référence.

33 Tzvetan Todorov, *La Conquête de l'Amérique, La question de l'autre*, Éditions du Seuil, 1982, p.72.

source de leur pensée spéculative, de ce qui pourrait ressembler à la philosophie que nous pratiquons.

En nous proposant dans cette étude de réévaluer les formes de pensée amérindienne, nous ferons l'hypothèse que les chamans représentent les « correspondants fonctionnels » des philosophes européens. Nous constaterons, au fil de la généalogie que nous allons étudier, qu'il s'agit juste d'une dernière invention, faisant suite à une histoire où l'on a essayé de coller aux chamans toutes sortes d'étiquettes provenant de la culture européenne. Ainsi, prêtres, médecins, psychologues sont les principaux parallèles que les anthropologues ont proposés au long des années, lorsqu'ils ne voulaient pas envisager le chamanisme par le traditionnel mépris préventif ; elles contenaient des éléments de vérité, mais ne correspondaient pas à la complexité et à la particularité de la pratique chamannique. Il ne faudra donc pas prendre trop au sérieux la correspondance que venons de proposer. En ce qui concerne notre propos, nous pourrions assumer en tant que *fiction*³⁴ de départ l'équation : chamans = philosophes, parce que ce qui nous intéresse ici, est d'étudier la culture amérindienne du point de vue des formes de pensée les plus abstraites et spéculatives. Si nous étions en train de nous occuper de l'histoire de la médecine amérindienne, nous aurions peut-être assumé l'équation, tout aussi fictive, chamans = médecins. Cependant, bien qu'il s'agisse d'une fiction, à ne pas prendre à la lettre, il y a des bonnes raisons pour mettre en place ce type de parallèle. Cette équivalence fictive nous permettra de dépasser l'ancien préjugé euro-centré, selon lequel les indigènes ne disposent pas d'une véritable pensée abstraite, comparable à la philosophie. Les traiter de philosophes fonctionnera alors comme une clé d'entrée, nous permettant de saisir une portion de la grande richesse métaphysique dont ces traditions disposent, et le cas des chamans Sikuani, particulièrement proche à une mode de pensée que nous appellerions philosophique, se prêtera bien à ce jeu.

Avant de reprendre cette discussion, nous allons commencer à examiner la généalogie que nous proposons ici, en nous confrontant d'abord avec la Controverse de Valladolid, événement philosophico-théologique majeur, qui a marqué la vision européenne des Amérindiens – et des Africains – au tout début de la conquête coloniale.

34 Dans les termes de la méthodologie dont nous discuterons dans le deuxième chapitre, il s'agira d'une mise en pratique du principe de l'« équivocité contrôlée ».

La Controverse de Valladolid et la question de l'âme

Nous allons commencer en revenant sur un grand classique de la philosophie, qui nous servira pour traiter la question de la définition de l'âme humaine dans son rapport à d'autres classes d'âme. Le *De Anima (De l'âme)* d'Aristote constitue sans doute une référence majeure de la tradition de la pensée européenne, qui a bien dépassé son époque. À l'époque de la colonisation des Amériques et de la controverse de Valladolid, les philosophes et théologiens européens s'appuyaient encore fortement sur ce texte comme une référence faisant autorité.

Nous allons nous intéresser, en particulier, à la question de la distinction des différentes *classes* d'âme. Cette théorie d'Aristote nous servira comme clef de lecture, nous permettant d'encadrer le débat qui eut lieu lors de la Controverse de Valladolid à partir de la mise en évidence d'une des différences majeures entre la manière de penser amérindienne et la nôtre³⁵.

Dans le *De anima*, Aristote pose la distinction entre l'âme des humains et celle des animaux et des végétaux. Il s'agit de penser trois types d'âme distincts :

- L'âme *végétative*, celle qui représente la vie dans sa dimension la plus basilaire, la vie « simple » des plantes³⁶ se limitant aux fonctions nutritives et génératives. Aristote considère que cette dimension végétative de l'âme appartient à tous les êtres vivants, comme ce qui garantit la capacité d'être « allumés », juste en vie.
- L'âme *sensitive*, celle qui est relative aux sensations et perceptions, aux instincts et aux appétits, et qui fait bouger le corps. Cette âme est propre aux animaux.
- En dernier, l'âme intellectuelle, qui détermine la possibilité de penser selon la raison. Elle est propre aux animaux rationnels, à savoir à l'homme.

35 Bien que les différences soient extrêmement radicales à ce sujet, d'autres parties du texte d'Aristote pourraient trouver des correspondances étonnantes avec les idées des Amérindiens, notamment la théorie de l'« intellect agent ». Nous reprendrons cette question dans la partie finale de la thèse. Il convient d'or et déjà d'éclaircir que nous ne sommes pas en train de suggérer que la philosophie d'Aristote est à l'origine de la pensée coloniale de l'âge de la conquête, ni chercher à en établir un jugement philosophique. Notre intention est, plutôt, de l'utiliser en tant que clé de lecture *contre-anthropologique* – à savoir, concernant l'anthropologie des Blancs -, en soi-même et encore plus pour ce qui en ont été les relectures successives à l'affirmation du christianisme. Dans ce cadre, plutôt que les penser comme initiatrices d'une pensée anthropocentrique, il est utile de considérer les positions d'Aristote comme un document ethnologique du monde occidental, qui a toujours cherché, par exemple, à différencier la nature spirituelle des hommes de celle des animaux. D'ailleurs, cette métaphysique, soit dit de passage, est inséparable de quelques expériences très concrètes de notre histoire, comme la domestication des animaux, presque absente, et en tout cas dotée d'un tout autre sens, auprès des Amérindiens.

36 Pour une hypothèse métaphysique alternative quant à la vie végétale, basée sur les connaissances scientifiques actuelles, voir le beau travail de Emanuele Coccia, *La vie de plantes, une métaphysique du mélange*, Rivages 2016.

Selon Aristote, animaux et humains partagent ainsi l'âme végétative avec les plantes. Ces dernières ne possèdent pas la faculté sensitive, puisque Aristote considère qu'elles ne sont aucunement douées de la capacité de percevoir³⁷. De la même façon, elles ne peuvent pas bouger librement dans l'espace, ni exprimer une intentionnalité ou un appétit, comme le peuvent les animaux.

Enfin, seulement les humains, en tant qu'êtres complets et spirituellement élevés, expérimentent les trois dimensions de l'âme, en se caractérisant par le développement de la faculté de penser, par la raison.

Rien de ce classement n'est présent dans une façon de penser animiste. Selon ce paradigme, les plantes, les animaux et les humains sont tous doués d'une âme de la même nature, et tous potentiellement capables de penser et communiquer. Dans l'animisme, non seulement les êtres vivants, mais l'univers entier, en incluant ses parties inorganiques, est à considérer comme animé. C'est pour cela que pour un Amérindien, mais aussi pour un animiste européen, la terre, la forêt, l'eau, le vent, une montagne sont considérés comme des entités, du moins potentiellement doués d'une âme similaire à la nôtre, c'est-à-dire qu'ils peuvent arriver à exprimer une intentionnalité et même à communiquer dans une forme « humaine » avec les êtres humains sous certaines conditions³⁸.

En somme, les Amérindiens ne connaissent rien comme une différenciation entre *classes d'âmes*, quelques-unes d'entre elles manquant de certaines facultés propres aux autres. S'il existe bien des différences entre les âmes, il s'agit en règle générale de différences individuelles et contingentes – qui peuvent correspondre aux différences somatiques – et non pas de différence *de nature*. L'âme d'un homme, d'un jaguar, d'un papillon ou d'une montagne, sont différentes, sans aucun doute, mais toutes dotées d'intelligence et d'appétit, au moins potentiellement.

La bifurcation entre ces deux points de vue révèle bien que les différences culturelles peuvent correspondre à d'importantes alternatives métaphysiques, qui jouent un rôle essentiel dans la manière de voir et d'interpréter le monde. Autour du statut de l'âme, nous pouvons remarquer une différence « théorique », « ontologique », mais impliquant des effets pratiques bien immédiats.

37 Les dernières avancées de la biologie autour de la question de l'intelligence végétale ont récemment démontré le contraire. Non seulement les plantes perçoivent le milieu qui les entoure, et pas seulement celui en proximité, mais elles sont aussi capables de choix et d'interactions volontaires avec ce milieu. Voir Stefano Mancuso, Alessandra Viola, *L'Intelligence des plantes*, Albin Michel, 2018.

38 L'anthropologue Eduardo Viveiros de Castro utilise le concept de « humanité potentielle » pour exprimer cette possibilité. En effet, dans l'univers amérindien, chaque être se perçoit comme humain, en percevant les autres comme animaux ou comme esprits, divinités. Il faut donc corriger l'image de l'animisme, et l'intégrer avec ledit « perspectivisme amérindien ». E. Viveiros, *Métaphysiques Cannibales*, PUF, 2010. Selon cette théorie, l'humanité n'est pas toujours donnée de la même manière, mais elle existe partout sous une forme potentielle. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce genre de question à plusieurs reprises.

Pour en saisir la portée, nous pouvons placer le *De Anima* à côté du *Politique*, faisant encore partie du corpus aristotélicien, où on trouve la célèbre, scandaleuse justification de l'esclavage. À l'intérieur de l'humanité aussi, affirme Aristote, il existe un degré de différenciation spirituelle. Les femmes ne se placent pas au même niveau que les hommes, mais en diffèrent surtout quant à la fonction sociale. Avec les esclaves, par contre, on a vraiment affaire à une véritable différence de nature. L'esclave est une créature toute particulière, une catégorie à part qu'Aristote, et toute une tradition avec lui, place entre l'homme et l'animal. Il parle, donc son âme est plus articulée que l'âme des animaux, mais il n'a pas la capacité d'élévation intellectuelle de l'âme du citoyen. Dans les termes d'Aristote, il n'est pas capable de prendre des décisions ni de raisonner de façon autonome.

C'est un fait que l'ancienne *polis* athénienne, qui a été souvent prise comme modèle en tant que source de notre démocratie – et qui en effet l'est peut-être plus que l'on ne le pense d'habitude – se fondait sur une différenciation rigoureuse au sein des citoyens; mieux dit, sur un principe d'inclusion / exclusion très prégnant. À Athènes, tous les citoyens étaient égaux, mais ils ne représentaient qu'une portion minoritaire par rapport à l'ensemble de la population. Il y avait les *métèques*, auxquels on ne reconnaissait pas les droits politiques, et surtout, il y avait les esclaves, qui représentaient entre 1/5 et 1/3 de la population.

Pour Aristote, on peut imaginer que le problème dans cette discussion était de fonder philosophiquement ce partage entre citoyens, hommes libres et esclaves, humains à part entière et demi-humains. Voilà comment nous sommes en présence d'un bon exemple pour vérifier la non neutralité de la philosophie, le lien – toujours caché – de l'acte spéculatif avec les exigences pratiques et politiques. Déjà Platon, dans *La République*, avait lancé la grande analogie entre les parties de l'âme et les parties de la ville, avec la tripartition entre travailleurs, guerriers et philosophes ; cette analogie, pour lui, était fonctionnelle pour essayer de fonder idéalement son projet politique de République des philosophes, en lui attribuant un caractère de naturalité.

Pour Aristote, il s'agissait de mobiliser sa propre métaphysique de l'âme pour justifier une différenciation de classe ou de *status* juridique au sein des citoyens.

Auprès des Amérindiens, on ne retrouvera pas de pareilles réflexions, tout simplement parce que ces peuples n'avaient pas connu, avant l'arrivée des Européens, un problème semblable à celui des « droits de citoyenneté ». Néanmoins, il ne faut en aucune manière entendre que les rapports entre les gens étaient toujours pacifiques – au contraire – ou qu'il n'y avait aucun rapport de hiérarchie. S'il semble que les rapports hiérarchiques ou de dominations ne sont pas aussi présents à l'intérieur

d'une tribu – ce que nous approfondirons lors du cinquième chapitre – nous savons qu'ils existent entre tribus différentes. Seulement, il ne s'agit pas de rapports qui passent par les droits, le souci d'établir la « nature » des gens, la citoyenneté. Nous ne trouverons pas, au sein des Amérindiens, un concept similaire à celui d'une *classe* d'âmes qui soit *par nature* supérieure à une autre.

Face à l'égalitarisme ontologique de la métaphysique amérindienne de l'âme, nous pouvons nous rendre compte facilement du caractère intrinsèquement « juridique » et hiérarchique de la métaphysique européenne. Il convient de le répéter : quand nous reportons le discours d'Aristote sur la différenciation des âmes, nous n'avons pas affaire à la différenciation *empirique* entre une âme et une autre. Une âme peut différer d'une autre, selon Aristote et aussi selon les Amérindiens. Ce qui caractérise la pensée d'Aristote, en influençant radicalement toute la pensée européenne n'est donc pas cette différenciation empirique, mais plutôt la différenciation entre *classes* d'âmes qui diffèrent *par nature*.

Avec cette introduction nous serons capables de mieux saisir les enjeux métaphysiques du débat de la Controverse de Valladolid, événement central pour comprendre le passage historique lié à la colonisation des Amériques. La Controverse a été convoquée par le Pape en deux sessions, la première en 1550 et la deuxième en 1551, dans un contexte où les atrocités commises par les « *conquistadores* » espagnols lors des premiers 50 ans de la conquête des Amériques commençaient à être dénoncées³⁹. Étant donné que ces abus étaient évidents et qu'un tel niveau de violence sur une population sans défense n'aurait pas été toléré à l'intérieur de l'Europe, les Espagnols devaient les justifier. À l'époque, il était très courant de nier l'humanité des « barbares » d'outre-mer, les rapprochant davantage des bêtes que des humains. Les *conquistadores* se défendaient généralement ainsi, en affirmant que les personnes qu'ils avaient trouvées aux Amériques n'étaient pas des hommes dignes, et ils justifiaient notamment cette affirmation par des exemples extrêmes, comme celui du cannibalisme des Caribes et des sacrifices humains pratiqués – selon les sources de l'époque – par les Aztèques. Étant donné que maltraiter les animaux n'était pas considéré un péché,

39 La convocation formelle de la Controverse faisait suite à un appel de Sèpulveda, qui, en ayant écrit un traité qui argumentait les justes causes des guerres contre les Indiens, s'en était vu refuser la publication. « On a refusé à Sepulveda le droit d'imprimer son traité consacré aux justes causes des guerres contre les Indiens ; cherchant une sorte de jugement d'appel, Sepulveda provoque la rencontre devant un jury de sages, juristes et théologiens. Las Casas se propose pour défendre le point de vue opposé dans cette joute oratoire ». T. Todorov, *La conquête des Amériques*, Op. Cit., p.193.

cette négation de l'humanité suffisait à justifier toutes les atrocités commises. Mais tout le monde n'était pas d'accord, et il était nombre de voyageurs, surtout parmi les missionnaires, qui soutenaient l'humanité des Indiens. À l'époque, toute une série de pouvoirs étaient intéressées par ce qui se passait au Nouveau Monde, et les conflits qui surgirent étaient toujours véhiculés par des débats savants, qui prenaient pour référence les Écritures pour construire des argumentations efficaces⁴⁰.

C'est dans ce contexte que l'Église convoqua cette controverse. Ainsi, la problématique devenait à la fois théologique et philosophique : il fallait décider si les habitants du Nouveau Monde étaient des humains à part entière ou pas, pour établir quel niveau de violence il était légitime d'exercer à leur rencontre. La Controverse de Valladolid s'est déroulée, ainsi, comme une dispute théologique et philosophique, ayant un enjeu très immédiat : Que faire des Amérindiens, après la violente colonisation des Amériques menée par les Européens ?

Bartolomé de las Casas, missionnaire au Mexique, prit le parti de ceux qui dénonçaient l'inhumanité des violences des colonisateurs, en demandant une prise de position de la part de l'Église, pour la cessation des violences et l'interdiction de la réduction en esclavage.

L'argumentation du théologien et philosophe Juan Ginès Sepulveda, adversaire de Bartolomé De las Casas lors de la dispute, se fondait sur un mélange de citations des Écritures et d'aristotélisme, à partir de la doctrine de l'âme d'Aristote, qui avait connu un nouvel élan auprès des philosophes du Moyen-Âge. D'ailleurs, Sepulveda était à l'époque considéré un des spécialistes les plus importants d'Aristote, notamment après la parution de sa traduction de la *Politique* en latin. Son idée principale, qui passait par plusieurs tentatives d'argumentation au cours de la dispute, était de démontrer que les Amérindiens manquent de quelques-uns des caractères qui sont propres à l'humanité véritable. Le manque d'une quelconque faculté, démontrerait que ces créatures ne sont pas « bénies par Dieu », voire même qu'elle se situent aux côtés du Diable, ou des animaux. Ses arguments visaient ainsi la construction d'une opposition axiale, point par point, entre les Européens et les Amérindiens concernant leur collocation à l'intérieur de l'humanité, dans la

40 Un de ces débats visait à établir l'origine des Indiens, une fois devenu évident qu'ils ne venaient pas de l'Inde comme Colon soutenait. L'opinion plus commune était qu'ils descendaient des tribus hébraïques, qui avaient été obligées de quitter la Palestine pour avoir embrassé des cultes idolâtres. Pour une fine reconstruction de ces débats concernant l'origine des Indiens, voir Giuliano Gliozzi, *Adamo e il Nuovo Mondo, la nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, La Nuova Italia editrice, Florence, 1977.

présupposition que la nature est ordonnée de façon hiérarchique⁴¹, la nature des amérindiens étant donc celle d'être soumis.

Le problème de Sepulveda – ou, plus précisément, celui qu'il a manqué – était de construire une classe à part pour les indigènes des Amériques, en les plaçant entre les hommes et les animaux, un peu comme Aristote pour les esclaves. Il s'agissait de démontrer que les Indiens manquaient de quelques éléments qui sont propres à l'homme à part entière, et justifier ainsi l'exigence de la « mise sous tutelle » par les Espagnols, pour les détourner de la vie immorale qu'ils avaient, abandonnés à eux-mêmes. Tout comme Aristote l'avait fait avec les esclaves, il s'agissait de nier la capacité des Indiens à vivre une vie à la fois autonome et digne de la morale naturelle.

Bartolomé De Las Casas répondait par des arguments qu'on pourrait qualifier d'humanistes, mais qui reposent surtout sur le principe d'égalité et de charité chrétiennes, pour démontrer que les Amérindiens sont des êtres humains à part entière, et qu'il n'y a aucun sens à reconnaître une différence de nature entre leur âme et l'âme européenne. Certes, tout le monde s'accordait sur le principe de la conversion : les Européens avaient le devoir de convertir les Indiens au Christianisme. Dans sa version cinématographique en langue française, Las Casas est présenté comme un héros humaniste, de façon peut-être exagérée⁴². Sans aucun doute, son effort a permis de réduire les violences envers la population amérindienne, mais Las Casas, tout en dénonçant les abus des *conquistadores*, et en poussant parfois très loin sa tentative de défendre la légitimité des Amérindiens de conduire la vie selon leurs coutumes – jusqu'à relativiser la gravité du cannibalisme et des sacrifices humains !⁴³ – ne remet jamais en question ce principe. Au contraire, il en fit le point central de son argumentation, en construisant une correspondance entre le principe d'égalité chrétien - « tous les hommes sont égaux (par nature) » – et celui de l'universalité de la conversion – « tous les hommes sont des chrétiens potentiels ».

Ce n'est pas que le Christianisme ignore les oppositions, ou les inégalités ; mais l'opposition fondamentale ici est celle entre croyant et incroyant, chrétien et non chrétien ; or tout un chacun *peut* devenir chrétien : aux différences de fait ne correspondent pas des différences de nature⁴⁴.

41 « Sepulveda croit que la hiérarchie, non l'égalité, est l'état naturel de la société humaine. Mais la seule relation hiérarchique qu'il connaisse est celle de la simple supériorité-infériorité. » T. Todorov, *La conquête des Amériques*, *Op. Cit.* p.194.

42 La référence est au film titré *La Controverse de Valladolid*, dirigé par Jean-Daniel Verhaeghe, 1992.

43 Pour une reconstruction plus exhaustive des arguments de Las Casas, qui ont évolué dans un sens plus relativiste face au monde amérindien, dans les années qui ont suivi la controverse de Valladolid, voire Tzvetan Todorov, *La Conquête de l'Amérique, Typologie des rapports à l'autre*.

44 *Ivi*, p.204.

Il est facile d'imaginer que la décision finale prise par l'Église répondit à des exigences avant tout économiques et politiques : une fois la conquête réalisée, les Amérindiens ont commencé à devenir utiles, en tant que main d'œuvre, et l'Église était intéressée à les convertir plutôt qu'à les laisser exterminer par les colonisateurs. En même temps, les autres puissances européennes désiraient mettre un frein au succès économique des Espagnols qui, après la conquête, avaient vu augmenter d'un seul coup leur poids économique et donc politique. Abolir la mise en esclavage des Amérindiens, et garder la possibilité de l'esclavage des Africains – ce qui a ouvert le chemin à la traite des esclaves entre l'Afrique et l'Amérique – signifiait mettre entre les mains d'autres puissances, premièrement les Portugais, les avantages économiques liés à la nouvelle main d'œuvre. Cette histoire du XVI^e siècle, dans son lien avec une métaphysique occidentale de l'âme qui trouve son origine dans l'antiquité grecque, représente un angle de vue privilégié pour vérifier dans quelle mesure la philosophie la plus abstraite peut être mobilisée comme une pure arme du pouvoir, lui permettant de donner des arguments « élevés » aux pires aberrations commises par des hommes contre d'autres hommes. Nous pouvons nous demander s'il n'est pas possible de l'utiliser dans une finalité inverse et contraire ; c'est tout ce qu'il faudrait espérer.

Il ne nous reste qu'à remarquer que les Amérindiens, avec leur métaphysique « égalitaire » et non anthropocentrique, se seraient trouvés dans l'impossibilité d'en arriver aux mêmes conclusions. En effet, dans leur univers, tous les êtres vivants sont des humains potentiels ; aucune possibilité de soutenir que quelqu'un ne possède pas une véritable âme, ni qu'un homme ne l'est pas à part entière. Nous garderons tout au long du travail cette distinction métaphysique cruciale, qui exprime la dissymétrie radicale entre la vision amérindienne et notre tradition philosophique. Il est intéressant de remarquer que, dans toute notre tradition, il y a une sorte de « sous-fonds juridique » de la pensée, qui se rend parfois plus évident, comme dans le cas de la Controverse. Nous sommes habitués à envisager les questions qui concernent le statut d'humanité – et bien d'autres – selon un modèle juridique, qui vise la « légalité » formelle et les « droits de citoyenneté » dans l'ordre de la pensée. Pour reconnaître quelqu'un comme humain, il ne suffit jamais de remarquer qu'il a une âme, qu'il a un corps humain, qu'il a des ressentis etc. Il nous faut établir

selon quel droit il est humain, et *de quelle nature*. Si nous allons maintenant nous occuper des rituels « philosophiques » amérindiens, nous pouvons déjà commencer en remarquant, selon un principe que nous appellerons « contre-anthropologique », quels sont les rituels de la pensée propres à notre tradition.

En posant le problème de cette manière, il devient plus facile de constater jusqu'à quel point la forme de la dispute, de la controverse sous la forme juridique a été présente depuis des temps très anciens – indubitablement lorsque l'Église détenait le monopole du « vrai », mais peut-être déjà avant –, en fournissant le fonds généalogique sur lequel s'est constitué le moderne « tribunal de la raison », dont Kant a représenté le principal interprète.

Friedrich Nietzsche a souvent critiqué ce principe occidental, qui visait à chercher une justification pour tout, une justification, notamment, pour « la vie elle-même ». À différence de nous, les Amérindiens ne pensent pas selon un modèle juridique sous-jacent, et la question des « droits de citoyenneté » ne les avait jamais touchés non plus, de ce que l'on sait, avant la conquête espagnole. Comme nous aurons à plusieurs reprises occasion de remarquer dans cette étude, leur conception de l'humanité est radicalement alternative à la nôtre. Nous vérifierons ainsi que ce n'est pas tant à cause d'un choix politique, mais plutôt des implications directes de leur métaphysique – jusqu'à leur langue, comme il résultera clairement dans la partie finale – qu'ils ne pourraient jamais concevoir un ordre juridique des âmes.

L'image européenne de la pensée amérindienne

Pour comprendre l'exigence d'ébaucher une généalogie de l'image européenne de la pensée amérindienne, il suffit de se demander : comment est-il possible qu'après 500 ans de « contact », les institutions du savoir occidental n'aient jamais pris en considération les idées que nous voyons si clairement exprimés par le chaman Davi Kopenawa, ou par Don Clemente Gaitàn, par rapport à la pensée et à l'impossibilité de l'enregistrer? Comment ne pas se rendre compte que le refus de l'écriture des Amérindiens est un trait fondamental de leur conception de la vérité – lorsqu'ils affirment que « la vérité n'est pas écrite » –, un élément d'une philosophie assez articulée et sans doute légitime ? En effet, il ne s'agit pas d'affirmations si nouvelles, ni si difficiles à comprendre, lorsque l'on se met à parler à un Amérindien. Les indigènes parlent parfois de manière obscure, certes, mais l'incapacité de compréhension que les premières vagues de la colonisation européenne ont montrée, ne peut qu'étonner beaucoup en l'observant avec nos yeux contemporains.

La réalité est simple et incroyable à la fois. Nous, Européens, avons toujours filtré tout ce que les Amérindiens nous disaient, dans les rares cas où nous les écoutions, en poussant notre imagination jusqu'à l'invention pure. La majorité des énonciations amérindiennes sont passées par un filtre colonial, au moins jusqu'à la moitié du XX^e siècle et elles ont, ensuite aussi, rarement reçu la considération qu'elles méritaient. Il est vrai que, comme nous remarquerons par la suite, les voix à contre-courant ne manquaient pas, mais il s'agissait à chaque fois de points d'énonciation très minoritaires, provenant de personnes, comme les philosophes à la Montaigne, qui étaient plutôt à l'écart du sens commun de leur époque, et particulièrement du savoir institutionnel, dominé par les institutions inquisitoriales. Il est vrai que la « manière de vivre » des Amérindiens, leurs « mœurs », bouleversaient fortement les certitudes européennes, donnant lieu à toutes sortes de fantasmes, de condamnation dans la plupart de cas, mais aussi d'intérêt dans d'autres.

Pourtant, pour ce qui concerne le chamanisme et tout ce qui est de l'ordre de la « sagesse » des Amérindiens, aujourd'hui objet d'un certain intérêt au niveau global, personne n'avait réellement compris non seulement ce que les Indiens étaient en train de faire, mais pas même le fait qu'il s'agissait de leur principale forme de *connaissance* de la réalité. Les préjugés en étaient trop forts, et ce n'est que récemment, dans le dernier siècle, que la culture européenne a commencé à considérer la possibilité que ces pratiques représentent plus qu'une pure illusion, des superstitions ou des croyances infantiles.

Le propos de ce premier chapitre de la thèse, est d'utiliser l'histoire du contact, des comptes-rendus des missionnaires et naturalistes des premiers siècles de la conquête, jusqu'à la naissance de l'anthropologie, pour reconstruire une esquisse de la généalogie – encore inédite – de *l'image européenne de la pensée amérindienne*⁴⁵. Nous allons présenter un cadre général des représentations que les Européens ont produites lorsqu'ils s'approchaient des « savants » amérindiens, notamment lors des pratiques chamaniques de ces derniers. Il s'agit seulement d'une ébauche par rapport à ce qu'il manque encore de nos jours, à savoir un profond travail généalogique. En particulier, il semble que le thème du chamanisme n'a jamais été abordé de ce point de vue, directement, mais toujours à l'intérieur d'un ensemble plus vaste.

En acceptant de courir le risque de banaliser la complexité qui a accompagné les spéculations concernant l'existence des Indiens du Nouveau Monde, nous nous limiterons ainsi à une série de descriptions qui concernent leurs rituels chamaniques. J'ai estimé que trancher de cette manière la problématique de la réception des Amérindiens, permet de développer une hypothèse étonnement claire par rapport à l'évolution des représentations européennes de la pensée amérindienne. Dans tous les cas, loin de moi revendiquer comme véritable travail historique, ce qui est seulement une petite esquisse, ayant pour fonction d'appuyer notre discours sur l'actualité de la pensée amérindienne. N'étant pas un spécialiste d'histoire culturelle, je pourrais avoir commis des fautes importantes d'interprétation ou dans l'usage des sources ; qu'on m'en excuse par avance.

Devant l'absence des contenus dont nous aurions besoin – parce que les missionnaires du XVI^e siècle n'enregistraient généralement pas les opinions des Indiens sous une forme directe – il existe en revanche des comptes-rendus des rituels que les Amérindiens pratiquaient avec le but de la recherche du savoir. Ils ont été réalisés pratiquement toujours par des missionnaires dans la première phase de la colonisation, et par des savants et anthropologues à partir du XVII^e siècle. Heureusement, un important travail de collection de ces sources concernant les pratiques chamaniques a été accompli par Jeremy Narby et Francis Huxley, nous permettant de reprendre toute une série de textes très difficiles à trouver autrement.

En effet, personne ne les avait encore considérées du point de vue qui nous intéresse ici ; elles ont été prises en compte, généralement, comme des témoignages concernant les pratiques médicales ou religieuses. Nous allons essayer de les approcher avec un regard différent, en les considérant davantage comme des pratiques philosophiques, à savoir d'étude et de connaissance du monde, de la réalité, source de création de la pensée métaphysique et spéculative.

45 Pour le concept d'« image de la pensée », voir Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, PUF 1968.

En formulant cette ébauche de généalogie, nous allons voir à quel point nous pouvons y retrouver un sens temporel précis, un développement historique qui, me semble-t-il, est aujourd'hui en train de passer un tournant fondamental, et – on l'espère bien – irréversible – bien que l'exploitation des ressources et la racialisation des Amérindiens continuent avec force, bien entendu. La seule hypothèse de départ – assez facile à vérifier – est que tout ce qui peut entrer dans la catégorie de « pensée amérindienne » s'est toujours constitué comme un miroir de l'histoire européenne.

Les Espagnols de l'époque de la « découverte » venaient de mettre un terme à une longue série de guerres religieuses – la *Reconquista* se termine avec la chute de Grenade, dans la même année 1492, juste quelque mois avant le départ de Christophe Colomb. Ils se sentaient sans aucun doute poussés par la Providence divine quand ils ont découvert l'Amérique, et ce d'autant plus, une fois qu'ils ont constaté la facilité à vaincre militairement la population locale – victime de toutes sortes d'épidémies amenées par les envahisseurs – et de s'appropriier l'or et de nombreuses richesses.

Premièrement, comment expliquer la facilité avec laquelle les Espagnols ont remporté une victoire rapide sur la population amérindienne ?

Pour répondre à cette question, le chercheur nord-américain Jared Diamond s'est engagé dans une longue enquête, mise en lumière dans un livre qui a trouvé un grand écho dans le monde entier. Le titre du livre en français est *De l'inégalité des sociétés*. C'est dommage, parce que le titre de l'édition originelle est très clair, en fournissant déjà la réponse à la question que nous venons de poser, et que Diamond s'était posé avant nous. Pourquoi les Espagnols ont-ils si facilement gagné ? *Arms, steel and guns* : « Armes, acier et – surtout - maladies », voilà comment la population amérindienne a été soumise par les envahisseurs. Les Amérindiens n'avaient pas développé une manipulation des métaux, ensuite, ils n'avaient pas de chevaux, ni d'autres moyens techniques de guerre. Bien que peu nombreux, les *conquistadores* espagnols du début de la colonisation impressionnaient par leur équipement bien avant que par leurs capacités effectives. Mais surtout, il s'agissait d'un monde, l'américain, qui avait été complètement isolé du reste de l'humanité ; les Européens avaient connu des échanges continus avec les asiatiques et avec les africains, et dans ces échanges, beaucoup de maladies avaient aussi été transmises, des maladies très graves auxquelles les Européens s'étaient immunisés, mais pas les indigènes d'Amérique, qui se sont trouvés complètement démunis à l'arrivée des envahisseurs. Des estimations indiquent qu'autour de 90 % de la population amérindienne a disparu dans les premiers temps qui ont suivi l'arrivée des Espagnols. Bien sûr, les atrocités de la guerre commises par les Espagnols ont été au-delà de toute décence, mais il faut savoir que la grande majorité des morts ont été causées par les épidémies. Tout cela constituait ainsi un signe du faveur divin accompagnant la conquête.

1. La diabolisation des chamans

Les soldats espagnols, qui venaient de remporter la victoire sur les Maures, se retrouvaient dans une contrée où les victoires étaient d'une facilité extrême – en y arrivant même de façon involontaire, grâce à ces épidémies qui curieusement ne frappaient pas les envahisseurs. Ils se sentaient guidés et aidés par Dieu en personne, pour s'imposer aux barbares sauvages d'Amérique. Avant eux, Christophe Colomb lui-même avait pensé son expédition sous le signe de la christianisation du monde. Curieusement, son but n'était pas tellement de convertir les habitants des Indes, mais plutôt de récupérer autant de richesses qu'il pouvait pour le monde chrétien, lui permettant de refinancer une nouvelle croisade en Palestine⁴⁶ !

Comme le souligne l'historien Samir Boumedienne, en se sentant tellement encouragés par La Providence, les *conquistadores* ne manquaient pas de reconnaître dans chaque obstacle rencontré, ou dans chaque phénomène qu'ils n'arrivaient pas à expliquer, une claire manifestation du démon⁴⁷. Les Amérindiens mêmes ne faisaient pas exception, en tant qu'obstacle, et le compte-rendu de la Controverse de Valladolid est là pour nous montrer jusqu'à quel point cette « diabolisation », premier réflexe à l'égard de la rencontre de l'*Autre*, a été menée jusqu'au niveau métaphysique. Avant que la Controverse se déroule, la première réaction des envahisseurs espagnols était de voir dans les indigènes des gens qui adoraient le démon. On retrouvait le diable derrière l'indécence, l'absence d'habits amérindiens, derrière la façon qu'ils ont de chanter, de danser, derrière leurs tendances plus libres en matière amoureuse – la polygamie, certes, mais encore avant la possibilité de divorcer. Mais ce qui semblait surtout être la preuve de cette appartenance diabolique était cette fumée du tabac qui sortait de leurs bouches⁴⁸.

Gonzalo Fernandez de Oviedo⁴⁹ a été l'un des premiers cosmographes espagnols à s'occuper de la pharmacopée indigène. En 1535, il écrit *La historia general de las indias*, un des premiers traités

46 Comme quoi, il devient quasiment amusant de remarquer que, dans son aventure, Colomb n'avait vraiment rien compris de ce qui était en train de lui arriver. Voir l'analyse du matériel épistolaire de Colomb dans Tzvetan Todorov, *La conquête des Amériques*, *Op. Cit.*

47 Samir Boumedienne, *La colonisation du savoir, une histoire des plantes médicinales du "Nouveau Monde" (1492-1750)*, Les Éditions des mondes à faire 2016.

48 En général on s'imagine la prohibition du tabac comme quelque chose de très récent. Pourtant, c'est en 1642, que le tabac est interdit dans les lieux sacrés, par le pape Urbain VII, qui ne fait que généraliser l'interdiction de fumer déjà en vigueur dans l'église de Seville. S.Boumedienne, *La colonisation du savoir*, *Ivi* p.136.

49 Chroniqueur officiel de la couronne espagnole, Oviedo a élaboré, dans son ouvrage, une théorie purement imaginaire – déjà pour l'époque – selon laquelle les îles des Indes Occidentales appartenaient « de droit » à l'Espagne, lors de la dispute juridique qui opposait les Rois aux fils de Colon, concernant l'attribution des droits de propriétés sur ces terres. Voir Giuliano Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1976 et M. Bataillon, *L'idée de la découverte de l'Amérique chez les Espagnols du XVI^e siècle*, « Bulletin Hispanique », LV, (1953) pp.36-39.

qui prend en compte l'usage des plantes américaines, dans lequel on trouve un chapitre intitulé « Le culte du diable ».

Entre autres vices, les Indiens de cette île (La Hispaniola) en avaient un particulièrement mauvais, qui consiste à avaler la fumée qu'ils appellent *tabaco*, afin d'altérer leur raison⁵⁰.

Nous allons nous concentrer sur l'usage du tabac parce qu'il s'agit d'une plante que tous les peuples amérindiens connaissent et apprécient, sur les trois continents, de l'Alaska à la Patagonie. Pour tous ces peuples il s'agit d'une plante sacrée, à utiliser avec beaucoup de respect, qui est souvent utilisée dans la quête du savoir. Aujourd'hui, il est facile de demander à un chaman amérindien quelle relation il entretient avec le tabac. Il va généralement fournir une réponse de ce genre : « je lui parle, j'ai des questions à poser au grand-père tabac » ou « j'ai des questions à régler dans le monde invisible », ou bien « je convoque mes esprits gardiens pour effectuer un soin », ou encore « je cherche à entrer en contact avec mes divinités afin qu'elles me montrent comme il faut vivre ». Le tabac a toujours été utilisé à des fins spirituelles, pour chasser les mauvais esprits, pour appeler des forces de guérison et pour soigner, en utilisant la soufflée de fumée pour expulser les maladies, mais aussi, dans sa forme liquide, en tant que purge, pour purifier le corps ; aussi il est l'élément le plus utilisé lors des offrandes. Il est présent, en somme, lors de tous les moments cérémoniels, en particulier le partage de la parole sacrée et des récits mythologiques – où il est généralement placé au tout début de l'époque de la création du monde – et il accompagne l'usage d'autres plantes considérées sacrées, en constituant ainsi un outil fondamental dans la quête du savoir et dans les réunions communautaires.

Dans le village *Kalia Wirinae*, le tabac est tenu en grande considération lors des travaux chamaniques, où il est utilisé sous forme de longs cigares. Contrairement à ce à quoi, peut-être, nous pourrions nous attendre, il est utilisé surtout par les femmes, en grande quantité, lorsque les hommes se dédient davantage à l'usage du *Yopo*. Ces indigènes connaissent bien, évidemment, les positions actuelles du monde occidental, qui le présentent comme un élément toxique, à l'origine de beaucoup de maladies, dont le cancer. Mais les Sikuanis en gardent une autre opinion. Selon Don Clemente, le tabac devient nocif lorsqu'il est utilisé « sans permission », à savoir, lorsqu'on en fait un produit de consommation, en faisant abstraction de son pouvoir spirituel. Son opinion est que, en l'utilisant avec respect, de par son savoir chamanique, on ne court aucun risque. Au contraire, il

⁵⁰Jeremy Narby, Francis Huxley, *Anthologie du chamanisme*, Albin Michel, 2018, p.21.

affirme que respecter le tabac c'est l'utiliser « pour penser », voilà tout, et que, utilisé de cette façon, il n'est pas additif. Il s'agit, pour lui, d'une véritable *toolbox* philosophique.

Nous pourrions continuer à analyser les usages amérindiens du tabac, qui se présente dans les formes les plus variées : en tant que poudre à priser, sous forme liquide à boire, et naturellement à fumer, en pipe ou en cigare. Mais notre intérêt est de remarquer comment il est décrit par les premiers comptes-rendus des premiers missionnaires. En effet, on ne finit jamais de s'étonner du niveau d'imagination avec lequel ils ont abordé cette question.

André Thévet était un prêtre franciscain, géographe français du XVI^e siècle. En passant un temps dans la région de l'actuelle Rio de Janeiro, il a connu les Indiens Tupinambàs. Dans le livre *Les singularités de la France antarctique*, il décrit les pratiques de certains individus appelés *pagés* – encore aujourd'hui on utilise le mot *pajè* pour se référer aux chamans de l'actuel Brésil – qui utilisaient le tabac pour communiquer avec les esprits, après une abstinence sexuelle de neuf jours. Ce qui est intéressant est que, pour autant que les *pagés* sont de prime abord décrits comme des imposteurs, André Thévet reconnaît néanmoins à ces indigènes la capacité de connaître « les véritables secrets de la nature », donc d'accéder à un *savoir* réel, et aussi d'arriver à soigner par cette connaissance. Ce passage révèle en somme un trait culturel de l'époque, quand la seule curiosité envers la nature était considérée comme un abus par le sens commun, pouvant amener à douter du dogme chrétien.

D'icelle magie nous trouvons deux espèces principales, l'une par laquelle l'on communique avec les esprits malins, (l'autre) qui donne intelligence des choses les plus secrètes de nature. Vrai est que l'une est plus vicieuse que l'autre, mais toutes deux pleines de curiosité. Et qu'est-il besoin, quand nous avons les choses qui nous sont nécessaires et en entendons autant qu'il plaît à Dieu nous faire capables, de trop curieusement rechercher les secrets de la nature et autres choses desquelles Notre-Seigneur s'est réservé à lui seul la connaissance ? De telles curiosités démontrent un jugement imparfait, une ignorance et faute de foi et bonne religion. Encore plus est abusé le simple peuple qui croit telles impostures. Et ne me puis assez émerveiller comme un pays de loi et police, laisse pulluler telles ordures avec un tas de vieilles sorcières qui mettent herbes aux bras, pendent écriteaux au col, force mystères, cérémonies qui guérissent de fièvres et autres choses, qui ne sont que vraie idolâtrie, digne de grande punition⁵¹.

51 J. Narby, F. Huxley, *Anthologie du chamanisme*. p.26. Ce compte-rendu de Thévet, concernant la magie d'origine diabolique des Tupinambà, ne lui empêchait pas, lors de sa *Cosmographie Universelle*, de prendre ses distances avec ceux qui parlaient d'une religion amérindienne, en revendiquant d'avoir vérifié personnellement qu'ils sont « sans religion, sans livres, sans rites d'adoration et connaissances des choses divines » comme remarqué par

Dans ce passage, il est possible de remarquer, entre autres, la connexion, le fil directeur entre la colonisation des Amériques et la chasse aux sorcières qui se déroulait contemporanément en Europe. Il s'agit d'un lien très peu étudié, et pourtant sans doute présent dans la répression qui eut lieu en Europe⁵². Il est aussi remarquable que, tout en désapprouvant les pratiques des *pagés* Tupinamba, Thévet fut néanmoins le premier à introduire le tabac en France. Cela oblige à nous poser une question fondamentale concernant l'édition de cet ouvrage, et plus généralement toutes les sources provenant de cette période. À l'époque, il aurait été dangereux, voire impossible de publier un livre se présentant en tant que défense de ce genre de pratiques amérindiennes, ou tout simplement n'exprimant pas une position de condamnation, parce que l'auteur aurait risqué d'avoir des problèmes avec l'Inquisition, en se faisant accuser d'hérésie ou de sorcellerie⁵³. Nous pouvons ainsi supposer que les tonalités totalement répressives et le mépris montré envers ces pratiques n'étaient pas aussi hégémoniques qu'on puisse l'imaginer à une première lecture, surtout entre les naturalistes et les chercheurs – d'habitude missionnaires jésuites - qui entraient en contact avec les Amérindiens. Ces missionnaires écrivaient seulement ce qui était acceptable aux yeux de l'église, mais il devait y avoir tout un savoir oral, à l'époque, chez les Européens qui avaient fait la connaissance du monde amérindien, concernant l'usage des plantes et les savoirs magiques. Il n'est pas interdit d'imaginer que, de par la médiation de naturalistes et missionnaires quelques-unes des pratiques chamaniques aient réussi à traverser l'océan, et sûrement quelques plantes⁵⁴. Ou sinon, faut-il penser qu'aucun naturaliste ait été intéressé à « l'intelligence des choses les plus secrètes de la nature ? ». Imaginer cette duplicité, ce double régime du discours des missionnaires, semblerait la seule voie pour justifier ce paradoxe, qu'un homme comme André Thévet ait si durement condamné le tabac, tout en l'introduisant pour la première fois en France⁵⁵.

Landucci : Sergio Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, Einaudi, Torino 2014. p.182. Ça va sans dire, cela impliquait un refus identique de la possibilité d'une véritable pensée, pour ces gens « comme les bêtes sans raison ».

52 Pour approfondir la question de la chasse aux sorcières en Europe, et aussi dans sa connexion avec ce qui se passait aux Amériques, voir l'ouvrage de Silvia Federici, *Caliban et la sorcière, corps et accumulation primitive*, Entremonde 2014.

53 À maints égards, la défense du chamanisme, ou simplement sa non condamnation, aurait constitué un délit bien plus grave que la défense des cannibales présentée par Montaigne, à cause de ses similitudes avec la sorcellerie en Europe.

54 Très intéressant de remarquer que le *Yopo*, la plante utilisée par les chamans Sikuani, aujourd'hui pratiquement inconnue aux occidentaux, avait déjà été rencontré par Colomb lors de ces voyages. Sa description a été perdue, mais on en trouve trace dans les écrits de son fils : « The original Spanish text of the first description of the strange inebriating powder [*cohoba* ou *yopo*] by Columbus has been lost, and this is known only from an Italian translation of son Ferdinand Columbus' *Historie* published by Alfonso Ulloa in Venice in 1571 (Wassen 1967) ». Jonathan Ott, *Pharmacotheon. Entheogenic drugs, their plant sources and history*, Natural products co., 1993, p.193, note 1.

55 Très intéressant le cas du *conquistador* Cabeza de Vaca, qui à la suite d'un naufrage se trouve à vivre « parmi les Indiens et comme les Indiens ». Il sera ainsi obligé pendant plusieurs années à s'adapter à la société indigène de l'Amérique du Nord, où il deviendra d'abord commerçant, avant de devenir rien moins qu'un guérisseur ! Il s'agit, peut-être, du premier cas connu d'un Blanc ayant appris des techniques chamaniques – en y ayant été obligé, à ce

Quant à l'usage du tabac, les sources sont en réalité très discordantes. Par exemple, la première interdiction de fumer est apparue bien plus tôt qu'on ne pourrait l'imaginer : en 1642. L'église de Séville commença à interdire de fumer à l'intérieur de ses locaux⁵⁶. Ce qui implique que, évidemment, l'usage du tabac, après avoir été diabolisé, s'était rapidement répandu dans le Vieux Monde.

La diabolisation a représenté, en somme, la première réaction face à des pratiques spirituelles et intellectuelles qui se déroulaient selon d'autres critères que les nôtres, donnant lieu à des véritables paradoxes. En Amérique centrale, il y a eu une période où les Indiens revendiquaient la capacité de convoquer le diable pour soigner les maladies, et même des épisodes de curées qui utilisaient les arts des guérisseurs indigènes, selon une « guerre des mondes invisibles » bien reconstruite par Samir Boumedienne⁵⁷. Dans quelques cas, on se poussait jusqu'à imaginer une sorte d'indistinction entre le démoniaque et le divin, notamment au Mexique, en présentant les cultes des Aztèques. Bernardino de Sahugún, un moine franciscain vécut au XVI^e siècle, qui dédia sa vie à l'étude des Aztèques, en restant au Mexique de 1529 et 1590 ; il trouva une solution bien amusante au dilemme de l'interprétation de la spiritualité amérindienne. Lorsqu'il s'agissait de rapporter les rituels religieux des Aztèques, il utilisait alternativement les deux termes, jusqu'à les faire devenir synonymes⁵⁸.

Ainsi, dans ce contexte à forte charge d'équivocité, le préjugé de la diabolisation était dur à faire tomber. Un siècle après, en 1664, Un autre prêtre franciscain, Antoine Biet, s'exprimait de la sorte à propos des pratiques des *piayés* – qui correspondent encore aux actuels *pajé* – des Caraïbes, dans l'actuelle Guyane française.

qu'il prétend – qui est ensuite revenu en Europe où il a sûrement partagé son récit et peut-être ses compétences. Todorov p.239 it

56 Voir encore Samir Boumedienne, *La colonisation du savoir, une histoire des plantes médicinales dans le nouveau monde (1492-1750)*.

57 S. Boumedienne, *La Colonisation du savoir, Op Cit.*, voir notamment le chapitre 7, *Le médical e le non-médical*, ou nombre de ce combats métaphysiques sont rapportés.

58 Ce passage est détaillé par Todorov « La solution de Sahagun consiste à ne pas opter pour l'un des deux termes mais à les alterner » T. Todorov, *La conquête des Amériques*, p.291.

Après des remèdes si violents, des jeûnes si rigoureux, il est fait *piayé*, et a la puissance de guérir les maladies et d'évoquer le Diable. (..) ⁵⁹

Biet conte en effet l'initiation d'un *piayé*, qui passe par des jeûnes très durs et longs, par des ingestions de jus de tabac et par les piqûres de certaines fourmis, des pratiques qui sont encore présentes aujourd'hui chez plusieurs peuples amazoniens. Voici comme il continue :

Dans quel aveuglement sont ces pauvres infidèles ! Voyez ce qu'ils souffrent en cette vie pour un honneur vain ; ce sont les vrais pénitents du Démon, qui commence dès cette vie à leur faire sentir les tourments des enfers ⁶⁰.

Nous pouvons commencer par remarquer que, lors de ces comptes rendus, les naturalistes de l'époque avaient généralement tendance à mettre en avant le côté « médical » et « magique » – évidemment au caractère démoniaque – de la pratique chamanique, plutôt que celui de la quête de la sagesse, de la cosmovision et de la connaissance des « secrets de la nature ». Il s'agit de la partie plus immédiatement reconnaissable pour un observateur qui n'arrive pas à comprendre ce que ces personnes sont en train de faire. Mais aujourd'hui, en ayant à disposition le texte de Davi Kopenawa et nombre de récits d'initiations chamaniques, nous savons que pour arriver à soigner il faut entreprendre un apprentissage par lequel le nouveau chaman arrive à « savoir » des choses qui ne sont pas à placer dans le champ médical, mais que nous devons situer dans l'équivalent du domaine « scientifique », « philosophique », ou encore « psychologique » de ces sociétés. En Colombie, pour se référer à un chaman, les indigènes, et surtout les autres chamans, utilisent habituellement l'appellation de « *sabidor* », littéralement, « savant », mais dans un sens plus concret, de « celui qui sait ». À la différence de ce qui se passe dans nos universités, en revanche, savoir beaucoup ne signifie pas avoir accumulé beaucoup de notions, parce que le processus d'apprentissage ne se passe pas juste dans le domaine théorique. Pour arriver à « savoir », il faudra plutôt avoir passé certaines étapes, certaines épreuves, qui prévoient souvent des grosses souffrances, comme dans le cas mentionné – et immédiatement condamné – par Antoine Biet.

Voilà la première période qu'il faut prendre en considération. Au moins jusqu'au XVIII^e siècle, l'image européenne de la pensée amérindienne et des pratiques chamaniques était dominée par le

⁵⁹ J. Narby, F. Huxley, *Anthologie du chamanisme*, Op. Cit., p.27.

⁶⁰ *Ibidem*.

paradigme de la *diabolisation*. Les Espagnols qui en 1492 terminèrent la *Reconquista* en se réappropriant Grenade, se sentirent ensuite poussés par la divine Providence, au point que chaque difficulté rencontrée sur leur chemin américain était interprétée comme un signal démoniaque. Les Portugais, les Français et tous les autres (les Italiens généralement en tant que curés) n'ont pas manqué de les suivre sur ce chemin, entraînés d'autre part par le contexte délirant de la chasse aux sorcières qui s'approfondissait en Europe. Les Indiens se voyaient ainsi accusés de commerce avec le démon, mais aussi d'idolâtrie (surtout dans le contexte mexicain) et souvent d'athéisme aussi. Évidemment, l'accusation d'idolâtrie était encore le résultat des siècles de conflits que cette question n'avait pas arrêté de susciter en Europe. Quant à l'accusation d'athéisme, c'est juste ironique de remarquer comment des peuples aujourd'hui reconnus, et parfois même fantasmés, comme des maîtres de la vie spirituelle étaient à l'époque mis en accusation pour leur supposé matérialisme. Cela révèle beaucoup de la différence dans la constitution ontologique des deux mondes, celui des Européens et celui des Amérindiens, dont nous allons commencer à discuter dans le chapitre suivant. Le dualisme qui caractérise la culture européenne, se révèle dans ce cas à partir de l'alternance entre ses deux extrémités – le matérialisme et l'idéalisme ou spiritualisme – pendant que les Amérindiens, qui ne connaissent pas cette bifurcation, se retrouvent accusés de l'un ou de l'autre en fonction du contexte de l'époque.

2. La dévaluation subtile de l'âge moderne

Ce qui est souvent laissé de côté par les histoires de la conquête des Amériques, qui mettent habituellement l'accent sur d'autres aspects importants du processus de colonisation, est que le souci de la conversion des Indiens détermina une véritable chasse aux sorcières épistémique. En effet, concernant la perception européenne du chamanisme amérindien, nous n'avons pas affaire à une colonisation qui s'opère à l'intérieur du seul domaine de la religion. Les Indiens, qu'il serait très inexact de qualifier d'athées – comme il était commun chez beaucoup de savants européens – ne connaissaient en effet pas d'institution comparable aux religions monothéistes organisées, telle l'église catholique. Dans leur monde, le domaine spirituel n'a aucune autonomie par rapport à celui du savoir ; au contraire, ces deux dimensions de l'existence humaine s'interpénètrent au point d'être indissociables.

On devra attendre le Siècle des Lumières pour voir disparaître l'habitude de la diabolisation des pratiques chamaniques, lorsque la révolution scientifique aura fait son cours, et lorsque le paradigme rationaliste aura commencé à s'affirmer, d'abord en France, et ensuite dans le reste d'Europe. C'est à cette époque que les Européens commencent à cesser de parler du diable à propos des guérisseurs et savants amérindiens. Bien entendu, en Amérique du Sud, et surtout en Amazonie, on continue encore de nos jours à voir passer tous les stades. Il existe encore, certes, des fanatiques chrétiens – notamment des courants évangéliques – qui essaient de convaincre les indigènes d'abandonner leurs pratiques, en les dénonçant comme cultes diaboliques. Mais, en ce qui concerne les savoirs officiels, les universités, tout cela est disparu depuis l'avènement du rationalisme comme paradigme hégémonique.

Au XVIII^e siècle, le contexte avait changé. Les savants européens commençaient plutôt à parler des chamans comme de « jongleurs » et d'imposteurs, bref, de charlatans, de gens qui trompent les autres par la superstition, dans le but de leur voler de l'argent ou simplement pour avoir du pouvoir sur eux. Entre-temps, en dehors de l'Amazonie ou d'autres endroits plus isolés, la plupart des communautés traditionnelles avaient été vaincues et soumises, et une grande partie des Indiens s'étaient désormais convertis au christianisme, sous des formes très variées, des plus orthodoxes aux plus syncrétiques. Le monde indigène se trouvait ainsi plongé dans l'économie monétaire imposée par les colonisateurs, lorsque ses membres commençaient à devoir travailler pour un salaire, et, compte tenu de l'hégémonie de la foi chrétienne, les chamans s'adaptèrent aussi.

Comme Samir Boumedienne l'explique très clairement dans son travail sur la colonisation du savoir des plantes médicinales, c'est dans cette période que les chamans – *pajés*, *taitas* etc. – commencent à monnayer leurs services, notamment pour la guérison des maladies et des maléfices. C'est ainsi que la figure du guérisseur, du « *curandero* », devient majoritaire. Là où le chamanisme d'avant se basait entièrement sur la cosmologie et les récits autochtones, maintenant c'est à partir d'une mise en variation du plan de l'invisible, d'un syncrétisme généralisé qui s'instaure quasiment partout, en se réappropriant des éléments du christianisme aussi, que les *curanderos* se constituent comme une nouvelle figure, une sorte de professionnel du monde invisible⁶¹.

61 La solution des Sikuaní, sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre 3, se situe à un carrefour assez original entre ces alternatives. Il est aujourd'hui possible d'affirmer que, bien que la cosmologie chrétienne ait indubitablement influencé leurs pratiques chamaniques, le noyau dur est resté généralement fidèle à leur cosmologie traditionnelle – laquelle, bien entendu, ne cesse d'évoluer de son côté. Pour ce qui concerne la professionnalisation des chamans, par contre, ils se trouvent déjà depuis des décennies dans un processus très similaire à celui du Mexique, qui est la référence majeure pour ce type de phénomène. Les Sikuaní rendent leurs services de soins en échange d'argent, et cela permet aux habitants du village *Kalia Wirinae* de se garder unis dans la pratique de leur manière de vivre. Déjà dans cette situation, plusieurs personnes sont obligées de travailler loin du village, parfois de le quitter pendant de longues périodes. Sans cette « professionnalisation chamanique », il aurait été difficile de garder l'unité du village sous le signe de leur cosmologie. La nouveauté, désormais assumée entre les chamans du village *Kalia Wirinae*, est qu'ils ont commencé à mettre leurs services à la disposition non seulement des autres indigènes et des paysans de leur territoire, mais aussi du reste de la population colombienne. Don Clemente est désormais habitué à sortir de

On peut tout dire du rôle dévastateur de l'économie monétaire, sans doute responsable de la destruction de nombreuses cultures ancestrales, mais devenir professionnel et se faire rémunérer (du moins auprès des Blancs) a été la seule stratégie adoptée par les chamans capables de garantir une certaine continuité aux savoirs chamaniques amérindiens, et en conséquence à leur manière de vivre et de penser. En Colombie, cela a souvent permis de financer les villages d'origine, en évitant ainsi leur abandon et en garantissant une alternative à la prolétarisation par le travail salarié. Nous ne devons pas trop nous étonner, alors, en remarquant que le même phénomène se produit aujourd'hui. Comme j'ai pu le vérifier lors de mon expérience de terrain, les Amérindiens ont d'habitude pleinement conscience des effets dévastateurs qui ont suivi l'introduction de l'argent auprès de leurs communautés. Commencer à l'utiliser a souvent signifié, pour eux, une entrée définitive dans ce qu'ils appellent « le système » (capitaliste et étatique). Don Clemente rappelle avec un peu de mélancolie l'époque, encore récente, où ils vivaient plus proches entre eux, quand les échanges monétaires étaient encore minoritaires par rapport au troc et au don. Lorsque les conditions d'exploitation de leur territoire déterminèrent qu'ils ne pouvaient plus chasser et pêcher comme avant, les Sikuni décidèrent qu'il leur fallait entrer dans l'économie monétaire. Pourtant, ils sont loin de se sentir battus à cause de cela. Si nous avons l'image de cultures restées presque inaltérées tout au long de leur histoire, ils estiment avoir la pleine capacité de s'adapter à chaque tournant, tout en gardant ce qu'ils considèrent plus important au sein de leur identité : leurs danses, leurs pratiques de soins, la connexion avec la Terre et la proximité de leur esprits gardiens. Si entrer dans l'économie est la condition pour conserver leur manière de vivre, les Amérindiens décident en pleine conscience de s'adapter stratégiquement. C'est à de telles conclusions qu'ils sont arrivés depuis le tout début de la colonisation.

En revenant sur le processus de diabolisation, nous suivons encore Boumedienne, lorsqu'il formule l'hypothèse que, s'il est arrêté, c'est parce que beaucoup de guérisseurs se référaient désormais de façon commune à certaines figures propre au christianisme⁶² – Jésus Christ, la Vierge à travers toutes ses transformations, comme la célèbre Vierge de Guadalupe, et surtout les saints, souvent syncrétisés avec les entités autochtones, ou avec celles qui arrivaient d'Afrique⁶³. Impossible de

son territoire, pour des voyages de travail à Bogotà ou Medellin. Ce phénomène est désormais vérifiable pour la plupart des chamans colombiens à l'heure actuelle.

62 Il paraît qu'il y a eu lieu, auparavant, une phase dans laquelle les guérisseurs soutenaient de soigner en appelant le diable, pour autant que cela puisse paraître absurde. En effet, ils ne faisaient que recevoir les idées des envahisseurs, en voulant éviter la conversion à la foi chrétienne. Toute cette équivoque est aussi examinée par Boumedienne.

63 C'est le cas des cultes afro-brésiliens, comme le *candomblé* Brésil ou la *Santeria* à Cuba, par exemple, dans lesquels les saints du christianisme se trouvent syncrétisés avec les divinités Yoruba. C'est par ce syncrétisme que les esclaves ont réussi à maintenir leurs cultes originels, en les faisant passer pour un christianisme un peu idolâtre. D'ailleurs, on conte souvent que leurs patrons s'étonnaient de la stupidité des esclaves qui, au lieu de comprendre que le christianisme est un monothéisme, adoraient toutes sortes de saints et figures mineures, démontrant ainsi leur

continuer à les décrire comme des alliés du démon. Il devint beaucoup plus facile de les accuser d'être des gens qui essayent de tromper les autres, des charlatans, revendeurs de cures non efficaces.

Dans l'Encyclopédie de 1765, c'est Denis Diderot en personne qui s'occupe de définir les chamans. Sa vision est celle d'un matérialiste qui tout simplement ne croit pas que les pratiques proposées par ces gens puissent donner lieu à une quelconque efficacité. Les chamans amérindiens sont traités de jongleurs et de trompeurs par Diderot, qui rapporte d'ailleurs de façon assez étrange le déroulement d'un rituel de hutte de sudation⁶⁴.

SCHAMANS, m, pl., c'est le nom que les habitants de Sibérie donnent à des imposteurs qui chez eux font les fonctions de prêtre, de jongleur, de sorcier et de médecin. Ces shamans prétendent avoir du crédit sur le Diable, qu'ils consultent pour savoir l'avenir, pour la guérison des maladies, et pour faire des tours qui paraissent surnaturels à un peuple ignorant et superstitieux (..)

JONGLEURS (divination), magiciens ou enchanteurs fort renommés parmi les nations sauvages d'Amérique, et qui font aussi parmi elles profession de la médecine. (..)

Mais la principale occupation des jongleurs, ou du moins celle dont ils retirent le plus de profit, c'est la médecine. Quoiqu'en général ils exercent cet art avec des principes fondés sur la connaissance des simples, sur l'expérience et sur la conjecture, comme on fait partout, ils y mêlent ordinairement de la superstition et de la charlatanerie⁶⁵.

Si d'un côté, la fin de l'attitude répressive et inquisitoriale, en direction de la laïcité, représente un indubitable progrès, il faut bien remarquer qu'elle est accompagnée par une dévaluation de tous les savoirs indigènes. Pour autant que André Thévet présentait les *pajès* comme des alliés du diable, cela ne l'empêchait pas de leur reconnaître la faculté *réelle* de connaître les secrets de la nature, et celle de les utiliser pour soigner réellement les gens. Accusés d'être blasphèmes, ces indigènes diabolisés se voyaient cependant reconnaître une efficacité et un savoir réels. Les premiers Européens arrivés en Amérique, n'avaient pas assumé, en somme, l'attitude sceptique qui les caractérisera dans les siècles suivants.

Depuis l'époque de Diderot, la stratégie se transforme complètement, suite au changement de l'ordre discursif sur le terrain religieux, et toutes ces pratiques commencent à être inscrites dans la

habituelle faiblesse dans la compréhension des pratiques qui n'appartenaient pas à leur monde.

64 La hutte de sudation, appelée habituellement *Inipi* ou *Temazcal*, est un rituel nord-Américain, originaire de peuples tel les Lakota, les Navajo, les Sioux. Aujourd'hui que le phénomène des *vision quest* s'est diffusé en dehors des villages amérindiens, il est assez facile de constater que la description de Diderot (trop longue pour la reporter ici) était très inexacte.

65 J. Narby, F. Huxley, *Anthologie du chamanisme*, Op. Cit, p.47.

sphère de l'imaginaire. Si elles ont des effets réels, c'est juste à cause de la tromperie, ou du pouvoir de l'imagination ; sinon, elles sont réduites à des stratagèmes pour obtenir une influence sur les autres ou pour leur voler de l'argent.

Il y a un autre passage très éloquent venant de la même époque. Le critique, théologien et philosophe Johann Gottfried Herder mentionna les chamans dans son livre *Esquisses d'une philosophie de l'histoire de l'homme*. Son regard est, apparemment, plus indulgent. Les chamans ne sont pas simplement des jongleurs, ils ne sont pas forcément méchants, ils sont des imposteurs, certes, mais « qui croient eux-mêmes à leurs propres impostures », induits en erreur par le pouvoir de leur imagination.

(..) et on pense que l'on a tout expliqué en les nommant « imposteurs ». Dans la plupart des endroits, cela est vrai naturellement ; mais n'oublions pas qu'ils appartiennent également au peuple et qu'ils ont été eux-mêmes induits en erreur par le passé. Ils ont été conçus et élevés dans les représentations imaginaires de leur tribu. Les voyageurs les plus distants ont été étonnés devant de telles jongleries, parce qu'ils ont vu des succès de la force de l'imagination qu'ils pensaient à peine possibles, et qu'ils ne savaient pas expliquer⁶⁶.

Le texte date de 1785, et témoigne à quel point l'humanisme indulgent et universaliste peut amener le préjugé de supériorité ethnocentrique aussi loin que la diabolisation. Cette attitude, à la fois compréhensive et dévalorisante, en un mot, infantilisante, n'aurait pas été pensable avant l'époque des *Lumières*, mais elle était destinée à devenir progressivement hégémonique.

Il est très connu que lors de l'ère de la « civilisation » du XIX^e siècle, celle qui a donné son origine au capitalisme industriel, une certaine vision des peuples originaires du monde se cristallise, les Amérindiens en représentant un cas paradigmatique. À cette époque les entreprises coloniales s'intensifient avec force, donnant lieu à une nouvelle vague impérialiste à l'échelle planétaire, et vers la fin du siècle, les Européens arriveront presque à se partager le monde entier.

66 *Ivi*, p.49

Les atrocités commises au XIX^e siècle sont au moins aussi cruelles que celles des Espagnols dont nous avons parlé. Mais la justification que les gouvernements en donnent a changé. Il ne s'agit plus, comme au XVI^e siècle, de lutter pour l'affirmation du christianisme, contre des gens considérés avant tout « barbares », pas entièrement humains, et aux pratiques spirituelles démoniaques.

Leur ennemi une fois vaincu militairement et physiquement décimé, les colons, qui ne pouvaient plus le réduire en esclavage, avaient le problème de le contrôler, mais, surtout, de le *convertir* à la foi chrétienne. C'était à partir de cette valeur, la conversion, que se fondait la justification idéologique de toute l'entreprise coloniale. Maintenant, au XIX^e siècle, il n'est plus question de convertir les indigènes du monde entier au christianisme, ou, mieux dit, la relative laïcisation de la culture étatique a déterminé que cela ne peut plus apparaître comme une justification suffisante. Il est désormais question de *civiliser*, d'amener la civilisation là où elle n'est pas encore la norme. Les avantages de la civilisation sont considérés tellement évidents qu'ils deviennent une sorte d'impératif moral, à imposer avec la force si nécessaire, pour le bien de ceux qui la subissent, comme il se doit. Évidemment, une fois la conquête réalisée, le progrès promis par les empires coloniaux n'a jamais vu le jour. Ainsi, le problème n'a fait que continuer par la suite, non plus en tant que volonté de conquête, mais comme souci de *gestion du développement*, à savoir de contrôle des populations autochtones.

Comme le remarque Walter Mignolo, le souci de la civilisation est issu des théories élaborées au Siècle des Lumières, mais ce n'est qu'au XIX^e siècle que ces théories arrivent à se généraliser, en se répandant auprès de tous les gouvernements coloniaux et au sein des peuples mêmes. En d'autres termes, ce n'est qu'à cette époque qu'elles se transforment en véritable discours idéologique. Ce discours est fondé sur une « colonisation du temps⁶⁷ », à savoir sur l'invention de la « modernité », et de la « civilisation⁶⁸ » en tant que sortie du « Moyen-Âge » et, à ne pas oublier, des formes de vie encore plus sauvages. Commence à s'affirmer une vision progressive de l'histoire, selon laquelle les Européens sont les plus avancés, les peuples colonisés étant destinés à les rejoindre. Ces peuples représentent notre passé, ils sont exactement comme nous étions, alors que nous représentons l'image de leur destin, ce qu'inévitablement ils deviendront : nous-mêmes, civilisés, développés, industrialisés. Les petits enfants de l'humanité sont destinés à devenir adultes, mais étant donné

67 "Once you control (the idea of) "time," you can control subjectivity and make the many march to the rhythm of your own time. There are three key moments in the colonization of time and the re-making of the colonial matrix of power. Two were already mentioned: The Renaissance invention of the Middle Ages, and the Enlightenment invention of the primitive and tradition. The third is the postmodern invention of the acceleration of time." Walter Mignolo, *The darker side of modernity, global futures, decolonial options*, Duke university press durham & London 2011, p.177

68 Ce n'est qu'à l'âge des *Lumières* qu'on commence à définir nos peuples « civilisés », alors qu'auparavant il était commun de parler des peuples « policés » pour définir nos sociétés organisées en États et religions monothéistes.

qu'il s'agit d'enfants rebelles, il faut que les adultes les aident à grandir : voilà comment les empires coloniaux ont généralement justifié les génocides et atrocités qu'ils ont perpétrés dans le monde entier⁶⁹.

La force de cette image est telle, et son actualité encore si présente aujourd'hui, dans le sens, à travers toute la planète, qu'il nous semble absurde qu'elle se soit cristallisée si tard ; mais, pour aussi bizarre qu'il puisse paraître, avant cette époque – qu'on peut situer entre 1750 et 1850 – ces peuples barbares, incultes, sauvages, quasi-animaux ou alliés du démon n'étaient pas pensés comme des représentants de notre passé, comme des enfants de l'humanité, ou seulement par des intellectuels plutôt isolés, comme nous le verrons plus loin. Maintenant, le paradigme utilisé par les colonisateurs a changé. Quand on ne parle pas directement de « peuples inférieurs » – comme dans la plus grande partie de l'anthropologie de cette époque – le terme d'usage courant devient « primitifs ». Il s'agit d'une terminologie entièrement marquée par cette colonisation du temps, invention par excellence de cette époque historiciste et évolutionniste. L'évolutionnisme en biologie – et les tentatives d'en faire une science sociale –, l'industrialisation grandissante, le progressisme en politique ont sans doute marqué cette vision de l'histoire par étapes forcées et influencé ainsi l'image que nous avons des peuples autochtones. Mais comment ne pas y voir juste une idéologie simplissime, toute politique, qui avait le but de cacher les violences des envahisseurs ?

Quant au chamanisme, l'image que cette époque en restituait ne faisait qu'approfondir les tendances que nous avons constatée lors du Siècle des Lumières. Pratiquement personne, vers la fin du XIX^e siècle en Europe, n'aurait été capable de voir dans les chamans des quêteurs de savoir, ni d'attribuer au chamanisme une quelconque forme de réalité. Dans ce contexte, l'anthropologie commence à se structurer comme une discipline académique, visant étudier ces « peuples inférieurs », pour nous permettre de mieux spéculer sur l'inarrêtable évolution historique.

Voilà donc comment le miroir a « évolué ». Nous sommes passés de la diabolisation, à l'époque de la providence par la conquête, jusqu'à la dévalorisation rationaliste, à l'accusation de charlatanisme,

69 Nous esquissons, ici, l'avènement et la structuration d'un discours idéologique qui a pris longtemps pour s'imposer et devenir hégémonique, bien que son sens politique corresponde à ce que nous venons d'énoncer. Nous allons reprendre et élargir cette problématique dans le sous-chapitre suivant, au moins en ce qui concerne le rôle joué par les théories philosophiques.

et ensuite, lorsque la raison s'est donné pour but de civiliser le monde, nous avons commencé à voir dans les Amérindiens des « primitifs », et plus récemment des « sous-développés ». Tous ces niveaux s'interpénètrent, et ont continué à exister dans les années à venir, en y ajoutant aussi le discours psychopathologisant et, naturellement, le discours raciste⁷⁰.

Ce dernier avait été mis de côté après la période de la Controverse de Valladolid. Une fois établi que les indigènes étaient des hommes et non pas des animaux, et surtout suite au fort mélange de populations qui se produisait dans les pays hispanophones, il était devenu impossible d'arriver à les classer comme une humanité de second niveau : l'universalisme chrétien ne le permettait pas. Mais ce que le christianisme ne permettait plus, a bien été permis par le positivisme scientifique entre le XIX^e et le XX^e siècle. Il ne faut pas oublier que c'est à cette époque, et dans les milieux scientifiques, que les théories racistes ont commencé à se multiplier et à acquérir une forte autorité. D'ailleurs, si les atrocités nazies sont généralement présentées par la culture de masse comme une anomalie absolue en Europe, les historiens nous expliquent que l'idéologie raciste était déjà présente, et qu'elle s'était développée notamment aux États-Unis, à partir des études sur l'eugénisme.

Mais encore, l'autre côté de la nouvelle stigmatisation a aussi été amené par une certaine soi-disant science. Les chamans amérindiens ont souvent été traités de schizophrènes, et la psychopathologisation de la vie indigène ne s'est pas arrêtée à ce stade, allant même jusqu'à présenter les rituels comme des moments d'hystérie collective. La vie des indigènes était en général fantasmée comme étant une vie pulsionnelle qui ne connaissait pas les inhibitions de la vie en société⁷¹, ce qui ne faisait que confirmer l'image de petits enfants en retard, et qui n'avait strictement rien à voir avec la réalité.

Cette situation a commencé à se transformer, d'abord lentement, au fur et à mesure que les Européens ont commencé à attribuer une centralité à la question de l'ethnocentrisme, et à imaginer comment l'éviter ou au moins la limiter au minimum. L'anthropologie, qui était à ses débuts une pure arme épistémique à la disposition des États coloniaux, a petit à petit commencé à s'interroger sur son rôle, jusqu'à l'inverser, en devenant un savoir fondamentalement antiraciste. Mais, certes, il faut reconnaître que seulement la deuxième Guerre Mondiale, avec pour conséquence la défaite des idées hitlériennes, et, surtout, les guerre d'indépendance, qui ont commencé à sortir gagnantes dans l'après-guerre, ont permis de passer à une nouvelle étape de cette histoire du contact.

70 Selon un cliché très répandu dans la première partie du XX^e siècle, et validé en général par la psychanalyse de la première vague, les chamans auraient été des individus souffrant de schizophrénie (sic !). Les croyances primitives auraient, selon les théories plus indulgentes, validé cette pathologie en la glorifiant, plutôt de la rejeter comme il arrive dans nos sociétés.

71 Voir S. Freud *Malaise dans la civilisation*, 1929.

Dans les lignes suivantes nous allons nous confronter à des solutions qui ont contribué à transformer l'image européenne de la pensée indigène au cours du XX^e siècle, dans un sens d'ouverture majeure, provenant de deux anthropologues français, philosophes de formation : Lévi-Bruhl et Lévi-Strauss.

Les deux Lévi-. De *La mentalité primitive* à *La pensée sauvage*.

Dans l'esquisse de généalogie que nous venons de présenter, nous avons remarqué jusqu'à quel point le préjugé ethnocentrique des Européens a marqué l'histoire des représentations du monde amérindien. Nous avons constaté que, au fil des époques, l'image du monde indigène s'est constituée en miroir des problématiques et préoccupations européennes, dans le moment où l'invention de l'autre, du sauvage, du sous-développé, a joué un rôle idéologique déterminant dans le déroulement de l'entreprise coloniale. La constitution de l'anthropologie en tant que discipline scientifique est à encadrer selon ce paradigme. L'anthropologie se définissait, à ses débuts, au XIX^e siècle, comme la discipline de « L'étude des peuples inférieurs » (Tylor). Si l'on s'en tient à cette seule définition, il n'y a rien qui puisse être plus éloigné de la reconnaissance de la valeur de la diversité des cultures humaines. L'anthropologie évolutionniste postulait l'infériorité des populations prises en examen, en les considérant comme un objet d'étude intéressant pour spéculer sur l'évolution humaine. La célèbre tripartition des sociétés humaines en trois étapes évolutives, de la sauvagerie, de la barbarie et de la civilisation, proposée par Morgan, a profondément marqué la pensée européenne dans une direction historiciste et ethnocentrique. Quelque chose de ce paradigme était destiné à rester : l'idée, jamais réellement achevée, que les peuples indigènes représentent le passé des peuples « modernes » et industrialisés, et qu'ils sont destinés soit à suivre leurs traces, soit à disparaître.

D'un point de vue plus pratique, ces premiers travaux d'anthropologie étaient utiles au pouvoir colonial pour connaître les peuples qu'il avait soumis, afin de mieux gérer sa domination.

Dans cette histoire de la première anthropologie, pour l'essentiel compromise avec l'entreprise coloniale, il faut, heureusement, compter des exceptions. L'une d'elles est à retrouver chez le philosophe Lucien Lévi-Bruhl, qui est à considérer l'un des fondateurs de l'anthropologie française.

Il publia en 1922 un travail au titre éloquent : *La mentalité primitive*. Avec cet ouvrage, Lévi-Bruhl a été peut-être le premier à poser la question qui manquait encore, à savoir : est-ce que les Amérindiens pensent ? Et surtout, est-ce qu'ils pensent comme nous ? Ce qui impliquait de se demander s'il était envisageable de considérer légitime une pensée sortant des cadres de la tradition occidentale.

Dans *La mentalité primitive*, nous pouvons retrouver l'autre versant de la question généalogique que nous avons parcourue jusqu'ici. Nous avons montré comment les missionnaires et les savants européens ont interprété ce que les Amérindiens considèrent comme leurs pratiques de connaissance. Ici, Lévi-Bruhl reconstruit l'image que les missionnaires avaient élaborée à propos de la capacité des indigènes à maîtriser les pratiques de la pensée « scolastique » en logique, grammaire ou théologie. En procédant de cette manière, ce philosophe et anthropologue a été parmi les premiers à identifier le préjugé qui rendait impossible d'aborder la problématique de la pensée indigène avec un minimum de compréhension et, bien entendu, de respect. C'est ce qu'on appelle aujourd'hui le « préjugé ethnocentrique ».

Dans l'introduction du livre, il propose de nombreux passages dans lesquels les missionnaires et anthropologues précédents argumentaient sur l'incapacité des indigènes à penser de manière correcte. Ce faisant, il montre que l'objectif de l'opération était toujours de réduire la capacité même de penser à une image exclusivement européenne : penser signifierait enchaîner des opérations logiques et utiliser la conscience réflexive. Pour les missionnaires et les anthropologues cités par Lévi-Bruhl, les indigènes seraient à la fois incapables et non intéressés par le fait de développer un raisonnement, une pensée abstraite, logique ou réflexive.

Voyons, par exemple, une relation des jésuites qui opéraient dans l'Amérique du nord, reportée par Lévi-Bruhl.

« Il faut supposer que les Iroquois sont incapables de raisonner comme font les Chinois et autres peuples policés à qui on prouve la foi et la vérité d'un Dieu... L'Iroquois ne se mène point par raisons. La première appréhension qu'il a des choses est le seul flambeau qui l'éclaire. Les motifs de crédibilité dont la théologie a coutume d'user pour convaincre les esprits les plus forts ne sont point ici écoutés, où l'on qualifie du nom de mensonges nos plus grandes vérités. On ne croit ordinairement qu'à ce qu'on voit⁷². »

72 *Relations des Jésuites*, passage reporté dans Lévi-Bruhl, *La mentalité primitive*, Flammarion, 2010, p.63-64.

Ce qui fait perdre la tête aux pères jésuites, c'est la réticence avec laquelle les Amérindiens font face à tout ce qui est de l'ordre de l'abstraction logique. Les arguments de la théologie se présentent toujours sous la forme de déductions, des raisonnements par lesquels on arrive à déterminer des affirmations religieuses. Tout cela ne semble pas intéresser les Amérindiens. Dans ce passage tout comme dans les autres reportés par Lévi-Bruhl, nous assistons à l'affirmation d'un certain cliché : les indigènes ne pensent pas, avant tout parce qu'ils « ne croient qu'à ce qu'ils voient » (ce qui est en effet une caractéristique opposée à la superstition, dont ils sont accusés par les académiciens laïques). À ce premier élément, ils en ajoutent un autre : les indigènes s'intéressent aux seules activités de subsistance comme la chasse et la pêche, et n'ont pas le goût de consacrer du temps à d'autres occupations.

Si la deuxième affirmation peut paraître assez simpliste avec le recul d'aujourd'hui, on pourrait attribuer à la première un fonds de vérité : si les Amérindiens ne croient que ce qu'ils voient, c'est qu'à la différence de nous, ils affirment arriver à voir beaucoup, même parmi ce qui est habituellement considéré invisible⁷³. En effet, la spiritualité amérindienne, qui semblerait aujourd'hui universellement reconnue comme la caractéristique de différenciation la plus importante présentée par ces peuples, ne se fonde pas sur une profession de foi préjudicielle. Les chamans qui travaillent avec leur divinités ou esprits sont censés arriver à *voir* ces entités, ou au moins à vérifier la présence d'une interaction réelle avec elles. Dans tous les cas, non pas à y croire aveuglement ni à s'y soumettre.

Davi Kopenawa l'affirme de manière très claire :

Je n'ai pas appris à penser les choses de la forêt en fixant mes yeux sur des peaux de papier. Je les ai vraiment vues en buvant le souffle de vie de mes anciens, avec la poudre de *yakoãna* qu'ils m'ont donnée⁷⁴.

Il les a « vraiment vues », pourtant, ce qu'il a vu n'est pas une réalité ordinaire, ni rien qui puisse être réduit à une activité de subsistance.

Voilà donc le cadre présenté par Lévi-Bruhl à propos des positions de ses prédécesseurs. Dans la fin de son introduction, il s'en détache, en affirmant qu'il est impossible de progresser ainsi, parce qu'il

73 Don Clemente a montré à plusieurs reprises d'une sorte méfiance préventive, notamment face aux travaux spirituels dont il ne connaît pas l'origine. Si la pensée chamannique prévoit la possibilité d'intervenir dans le domaine « invisible » de la réalité, tout le problème pour les Indiens demeure celui de discriminer entre les vrais travaux spirituels et c'est qu'ils prétendent l'être, sans *donner preuve* d'aucune efficacité.

74 D. Kopenawa, B. Albert, *La chute du ciel*, Op. Cit, p,59.

y a quelque chose qui ne cesse de nous échapper. Il se rend compte que cette manière de procéder consiste juste à appliquer nos critères à propos de ce que signifie le fait de penser, en les considérant comme la seule forme de pensée possible, pour ensuite aller vérifier si les autres peuples se conforment ou pas à cette image. Se rendant compte de cela, Lévi-Bruhl est obligé de commencer à se demander si ces « autres » n'ont pas leurs propres opérations de pensée, leur propre « mentalité » tout aussi efficace.

Au lieu de nous substituer en imagination aux primitifs que nous étudions et de les faire penser comme nous penserions si nous étions à leur place, ce qui ne peut conduire qu'à des hypothèses tout au plus vraisemblables et presque toujours fausses, efforçons-nous, au contraire, de nous mettre en garde contre nos propres habitudes mentales et tâchons de découvrir celle des primitifs par l'analyse de leurs représentations collectives et des liaisons entre ces représentations⁷⁵.

En effet, Lévi-Bruhl, se comporte dans cet ouvrage comme une sorte de précurseur des anthropologues contemporains, ceux du « tournant ontologique » par exemple, en présentant un point de vue totalement nouveau sur la capacité de penser chez les indigènes. En prenant en compte l'efficacité que ces pratiques démontrent à l'intérieur de leur monde, il envisage pour la première fois la possibilité de changer complètement de paradigme en se demandant si ces gens pensent et comment ils le font. Il s'agit ni plus ni moins d'un questionnement à propos de notre préjugé de supériorité ethnocentrique, qui nous empêche de voir réellement que ces personnes sont en train d'établir des formes de pensée qui nous paraissent obscures, tout simplement parce qu'elles sont très différentes des nôtres.

Heureusement nous pouvons considérer cette position comme acquise dans l'anthropologie contemporaine, mais elle ne l'était aucunement à l'époque où Lévi-Bruhl écrivait. En effet, cet ouvrage présente l'une des premières reconstructions assez pertinentes à propos de la forme de pensée animiste indigène. Mais avant tout, une des premières à lui donner la dignité d'une véritable pensée, et non pas d'une superstition infantile, comme c'était l'usage à l'époque. Les indigènes eux aussi pensent, ils font même preuve d'un système de représentations très complexe et subtil. D'ailleurs, leurs pratiques se montrent très efficaces dans leurs propres contextes d'usage ; souvent plus efficaces que les pratiques que la société des Blancs leur impose.

75 L. Lévi-Bruhl, *La mentalité primitive*, Op. Cit., p.79.

Les indigènes – voilà la nouveauté – pensent à *leur façon*, et le but de l'anthropologie sera d'arriver à saisir une portion de cette « façon », plutôt que de construire une narration autour du postulat que ces peuples ne pensent pas, tout simplement parce qu'ils ne pensent pas comme nous.

Dès lors, l'activité mentale des primitifs ne sera plus interprétée d'avance comme une forme rudimentaire de la nôtre, comme infantile et presque pathologique. Elle apparaîtra au contraire comme normale dans les conditions où elle s'exerce, comme complexe et développée à sa façon. En cessant de la rapporter à un type qui n'est pas le sien, en cherchant à en déterminer le mécanisme uniquement d'après ses manifestations mêmes, nous pouvons espérer ne pas la dénaturer dans notre description et notre analyse⁷⁶.

Avec Lévi-Bruhl, nous commençons à voir se déployer cette problématique, qui a été par la suite développée par l'anthropologie, de mettre en question les catégories mêmes avec lesquelles les anthropologues interprètent le monde des autres. Évidemment, la question de trouver des catégories qui nous permettent de décrire une forme de pensée se pratiquant avec d'autres moyens que les concepts, l'écriture, les argumentations, reste très épineuse. Il nous sera toujours impossible de rendre entièrement compte de la réalité de cette autre manière de voir et d'interagir : il s'agit à tous les effets de « mondes autres », dont nous pouvons produire une image, mais à propos desquels il faut aussi accepter de garder un décalage inéliminable.

En gardant cette problématisation à l'esprit, il devient au moins possible de commencer à avancer dans la compréhension, comme cela a été le cas pour Lévi-Bruhl par rapport à ses prédécesseurs. Aujourd'hui nous envisageons un contexte où des défis nouveaux se présentent, comme ceux du « tournant ontologique » au sein de l'anthropologie d'un côté, et de la prise de parole en forme directe des indigènes de l'autre, comme dans le livre *La chute du ciel*. Nous ne cesserons de revenir sur ces questionnements tout au long de ce travail, à partir du prochain chapitre, dédié aux nouvelles tendances qui ont été saluées comme le « tournant ontologique » en anthropologie.

76 *Ivi*, p.81

Quarante ans plus tard, en 1962, Claude Lévi-Strauss publie un autre ouvrage, *La pensée sauvage*, qui au même titre s'occupe de la question de la pensée indigène. Dans ce texte, Lévi-Strauss essaye de faire un pas supplémentaire par rapport à ce que nous avons constaté chez Lévi-Bruhl. Le plus célèbre anthropologue du siècle passé ne se contente plus de parler de « mentalité », de façon de penser, il veut parler plus précisément de la « science » des indigènes. Il essaye dans ce livre de donner une nouvelle solution au partage entre science et croyance.

La question de fond étant celle du préjugé ethnocentrique, Lévi-Strauss interroge le partage que l'anthropologie présente toujours, entre d'un côté les théories scientifiques des Européens, et de l'autre les « croyances » des autres peuples. En effet, dire que nous nous plaçons dans un univers caractérisé par l'exactitude des pratiques liées à la méthode expérimentale, signifie déjà sous-évaluer la capacité des autres de connaître le monde. Élaborer, comme d'habitude, des *théories* à propos des *croyances* des autres, revient à dire que nous avons trouvé la manière de décrire fidèlement le réel, lorsque ces sauvages et primitifs n'arrivent qu'à en donner des représentations un peu infantiles, au fond, des superstitions.

Nous sommes en présence, avec ce livre, de la première tentative de donner aux représentations du monde des indigènes une parité de dignité par rapport à notre paradigme de scientificité. Lévi-Strauss essaye de proposer un autre type de théorie, ayant par objet non plus les croyances, mais la science de l'autre.

Dans le premier chapitre du livre, et qui est le plus important du point de vue théorique, il définit celle des indigènes comme une « science du concret », pour la différencier de la science théorique à laquelle nous sommes accoutumés.

Lévi-Strauss s'interroge sur le système de classification des plantes et animaux maîtrisé par les Amérindiens. S'il est impossible d'en produire une traduction fidèle dans notre manière de penser, il est par ailleurs incontestable qu'il s'agit bien d'une science, montrant même un haut niveau d'efficacité. Il est un fait connu que les peuples indigènes, et particulièrement ceux qui vivent dans un régime de nomadisme, arrivent à identifier et maîtriser l'usage de milliers de plantes. Ils y arrivent sans utiliser de livres, ni aucune forme de notation, mais tout simplement en vivant en symbiose avec leur environnement, et en apprenant par l'expérience directe et la transmission orale. C'est une « science du concret », parce qu'elle s'accumule dans la pratique et par l'expérience directe du praticien, faite de situations toujours différentes et sans la présence d'un corpus, d'une référence officielle.

D'après Lévi-Strauss, le chaman ou le savant amérindien serait ainsi un *bricoleur*, qu'il est légitime comparer en tout et pour tout à l'*ingénieur* européen. Ce dernier, opère à partir d'une *théorie* et d'un

modèle : le résultat de son travail se produira selon la référence à ce modèle, auquel il faudra se tenir strictement. Il n'en va pas de même pour le bricoleur. Lui ne connaît pas de modèle préconstitué : il opère avec les morceaux les plus divers, trouvés dans les domaines les plus variés, et seulement à partir d'exemples. Chaque situation sera nouvelle et différente pour le bricoleur, il n'a pas de prototype, pas de manuel d'instructions.

Voilà comment ces deux anthropologues du XX^e siècle ont essayé de donner une nouvelle image de la pensée amérindienne et plus généralement indigène, en apportant leur contribution pour une réévaluation de ces peuples. Évidemment, les gros problèmes relatifs à la question de l'ethnocentrisme sont restés ouverts, mais au moins les deux « Lévi » se sont proposé de mettre en crise nos grilles d'interprétations traditionnelles concernant le monde amérindien, en ouvrant la voie à d'autres tentatives qui sont venues par la suite.

Une des plus récentes vient d'un anthropologue brésilien, Eduardo Viveiros de Castro, qui a essayé d'aller plus loin. Il s'est proposé de reconstruire une théorie indigène, qu'il a appelée « perspectivisme amérindien », pour la traiter comme une sorte de système philosophique. Je m'occuperai de son ouvrage à partir du deuxième chapitre, et plus spécifiquement de la théorie du perspectivisme amérindien lors du sixième. Limitons-nous à dire qu'il s'agit d'un fin travail philosophique, dans lequel il est question de renverser beaucoup d'oppositions qui constituent la base de la métaphysique de la modernité occidentale. Corps/esprit, nature/culture, humain/animal représentent, tous, des couples d'oppositions indispensables à la pensée européenne. Grâce à l'apport des Amérindiens, Viveiros de Castro arrive à construire une véritable métaphysique alternative, qui résonne d'un côté avec les idées, formes de vie et pratiques amérindiennes, et de l'autre avec des lignes avant-gardistes de la philosophie européenne – notamment celle de Gilles Deleuze et Felix Guattari – et de la spéculation scientifique contemporaine, comme la physique quantique ou la théorie du multivers. Tout ce travail a pour but de montrer qu'au lieu de considérer la pensée amérindienne comme une forme archaïque en voie de disparition, cette manière de penser exprime, au contraire, une richesse et une profondeur énormes, que nous venons juste de commencer à découvrir. Loin de nous considérer comme les plus évolués, nous arrivons progressivement à constater qu'il nous manquait, jusqu'à aujourd'hui, les outils pour arriver à saisir la grande partie des idées indigènes.

Du « mythe du bon sauvage » au concept de « primitif » : le rôle des philosophes.

Nous avons mis l'accent, dans ce chapitre, sur quelques stéréotypes qui ont accompagné la réception du monde des Amérindiens, en montrant que la culture européenne, prise dans son ensemble, a essayé plusieurs solutions, réunies dans un seul but, les dévaloriser. Avec cela, les Européens se sont eux-mêmes empêchés de comprendre la vraie qualité d'une pensée bien plus riche qu'ils n'imaginaient. Pourtant, en vérité, ce processus est loin de s'être déroulé de manière homogène, et nombre d'alternatives, d'exceptions et de voix contre-courant l'ont accompagné.

En revenant sur cette histoire de stigmatisation, il est possible de reconnaître au moins un mouvement qui poussait, de forme plus souterraine, dans la direction opposée, et qui est passé sous le nom de « mythe du bon sauvage » ou du sauvage « noble ». À bien regarder, ce concept devenu très commun cache, lui aussi, des non-dits dignes d'intérêt, bien que sa référence directe n'ait jamais été le chamanisme, ni les formes de pensée des habitants des Amériques, mais plutôt leurs manières de vivre. D'abord, il ne faut pas oublier que le concept de « bon sauvage » n'a été dénoncé en tant que « mythe » qu'au XIX^e siècle, en concomitance avec la deuxième vague coloniale, au point qu'il est légitime de se demander, comme le fait Sergio Landucci, s'il n'existe un « *mythe du mythe du bon sauvage* ». En effet, l'historien de la philosophie italien précise que, plutôt que de la « bonté » ou « noblesse » des sauvages, il était question, dans le récit du « paradis terrestre » provenant du Nouveau Monde, de leur « bonheur », ce qui change l'ordre du discours de manière non négligeable.

Concernant les valeurs en jeu, en considérant les textes entre les XVI^e et XVIII^e il y en a une globale qui émerge : le bonheur. Mais ce thème a été exorcisé, quasiment effacé des textes des voyageurs et des intellectuels européens qui penchaient vers le mythe, l'habitude, qui encore commune, de parler d'un *bon* sauvage, ou d'un sauvage *noble*. Il suffit juste de mentionner un cas, tellement il est puissant : le rénovateur majeur du mythe au 1700, Rousseau, le centre, comme tous les autres, sur le *bonheur*⁷⁷ des sauvages, mais dans le moment exact où il les déclare tout sauf que bons, au contraire, expressément méchants, puisque « cruels » et « sanguinaires »⁷⁸.

77 En français dans l'original italien.

78 Ma traduction de l'italien : « Quanto poi ai valori in gioco, dai testi cinque-settecenteschi sui selvaggi ne emerge uno globale come la felicità. Ma questo tema è stato esorcizzato, quasi espunto dai testi dei viaggiatori e degli intellettuali europei inclini al mito, dall'andazzo, che è ancora comune, a parlare d'un *buon* selvaggio, o d'un selvaggio *nobile*. Basti un caso solo, tanto è imponente: il maggior rinnovatore settecentesco del mito, Rousseau, lo centra, come tutti gli altri, sul *bonheur* dei selvaggi, ma nel momento stesso in cui li dichiara tutto fuorché buoni,

Le mythe du bon sauvage ne visait pas, certes, à valoriser la pensée amérindienne telle qu'elle est, mais plutôt à construire des narrations, pour la plupart fortement imaginaires, qui voyaient les sauvages interpréter le rôle d'habitants d'une sorte de paradis terrestre. Ainsi, la société indigène a été imaginée aux antipodes de notre monde, comme d'habitude, mais avec une inversion de sens, qui en faisait la représentante par excellence d'un imaginaire « utopique » d'égalité, de justice, de bonheur. En revanche, Landucci nous éclaire très bien : il n'a jamais été question de fantasmer sur un sauvage « bon », surtout pas chez Rousseau, comme nous le verrons bientôt.

Cette dénonciation d'un mythe du bon sauvage vers la fin du XIX^e siècle était fonctionnelle aux nouvelles entreprises coloniales, produisant une mythologie contraire, celle des sauvages « féroces », anthropophages et indomptables. Nous reportons ici le passage d'un autre chercheur italien, Giuliano Gliozzi, qui tranche la question de manière très claire :

Si en effet on l'adoptait comme modèle « scientifique » pour la description du « sauvage réel » la littérature anthropologique dominante à l'époque de l'impérialisme, avec ses corollaires de racisme plus ou moins explicite, l'image des indigènes américains fournie par les auteurs du XV^e, XVI^e, XVII^e siècle apparaissait toujours trop bienveillante : une invention, en fait, une légende, un mythe, mais non pas une représentation objective des vraies caractéristiques de ces populations. Le « mythe du bon sauvage » devint ainsi la catégorie interprétative dominante dans ce type d'historiographie et, grâce à des recherches réussies telle celle de Chinard et d'Atkinson a assumé la popularité d'un lieu commun et la dureté d'un stéréotype, encore renforcées, ces caractéristiques, de l'affirmation en parallèle, dans le domaine de l'histoire des idées d'origine américaine, de la catégorie quasiment synonymique de « primitivisme »⁷⁹.

anzi espressamente cattivi, perché «cudeli» e «sanguinari»". Sergio Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, Einaudi 2014, p.11.

79 Ma traduction de l'italien : « Se infatti si assumeva come canone « scientifico » per la descrizione del « selvaggio reale » la letteratura antropologica dominante in epoca imperialistica, con i suoi corollari di più o meno manifesto razzismo, l'immagine degli indigeni americani delineata dagli autori del XVI, XVII e XVIII secolo appariva sempre e comunque eccessivamente benevola : un'invenzione, appunto, una leggenda, un mito, manon una rappresentazione obiettiva delle vere caratteristiche di quelle popolazioni. Il « mito del buon selvaggio » divenne perciò la categoria interpretativa dominante in questo tipo di storiografia e, per merito di ricerche fortunate come quelle di Chinard e di Atkinson, assunse la popolarità del luogo comune e la coriaceità dello stereotipo, ancora rafforzate, queste caratteristiche, dal parallelo affermarsi, nell'ambito della « storia delle idee » di marca americana, della quasi sinonimica categoria di « primitivismo ». Giuliano Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo*, p.1-2. Voir aussi, pour ce qui concerne la catégorie de primitif: Adam Kuper, *The invention of the primitive society, transformations of an illusion*, Routledge, London and New York, 1988.

À maints égards, il ne s'agissait pas d'une nouveauté absolue : le « mythe du bon sauvage » a toujours accompagné un autre mythe, tout aussi présent, celui du sauvage « féroce », et les interprétations des comptes rendus des voyageurs des Amériques ont souvent permis une lecture dans les deux sens⁸⁰. Colon, lui aussi, parle d'abord des terres qu'il vient de « découvrir » comme d'un paradis terrestre, surtout pour ce qui concerne l'environnement, et en principe il trouve même les sauvages « bons » – voire « dociles » – mais bientôt il commence à les décrire comme méchants et sanguinaires⁸¹.

Il convient de remarquer que le « mythe » de l'existence d'un paradis terrestre, au Nouveau Monde, a clairement joué un rôle non négligeable dans l'imaginaire politique européen. Depuis l'âge de la « découverte », les philosophes se sont ainsi partagés, entre ceux qui spéculaient à partir de ce paradis terrestre et ceux qui se préoccupaient de conjurer les manifestations possibles de « sauvagerie » en Europe, inspirées par les contes « libertaires » qui venaient d'Amérique. Il est significatif de rappeler qu'un ouvrage comme la fameuse *Utopia* de Thomas More avait déjà été explicitement inspiré par les nouvelles qui arrivaient des Amériques⁸². Pouvons-nous imaginer, en effet, ce qui signifiait, pour des paysans ou des salariés des manufactures du XVII^e siècle, écouter des nouvelles sur l'existence de sociétés égalitaires, qui fonctionnaient sans argent, qui ne connaissaient pas de hiérarchies politiques ni religieuses, en pratiquant parfois des régimes de gestion des rapports sexuels et amoureux plus libres que les nôtres ? Comment ne pas supposer, par exemple, que les courants radicaux de la révolution anglaise (*levellers, diggers*), ou encore les révoltes des paysans dans l'Allemagne du XVI^e siècle⁸³, avaient été dans une certaine mesure

80 Dans les mêmes années où les voyageurs rapportaient les merveilles du Nouveau Monde, un livre comme celui de Hans Staden, soldat et marin capturé par les Tupi, au titre *Nus, Féroces et Anthropophages*. L'anthropologue brésilien Darcy Ribeiro soutient qu'il n'a pas été mangé, parce qu'il s'est mis à pleurer demandant de lui sauver la vie, une attitude qui n'était pas commune chez les prisonniers des Tupinambà. Darcy Ribeiro, *The Brazilian People, The formation and meaning of Brazil*, University Press of Florida, 1995.

81 En passant ainsi d'une narration à l'autre en fonction de ses propres exigences du moment. « Colon oublie donc sa perception, et déclare peu après que les Indiens, loin d'être généreux, sont tous voleurs (renversement parallèle à celui qui les transforme de meilleurs hommes du monde, en sauvages violents) ; du coup, il leur impose des châtements cruels, ceux-là même qui étaient alors en usage en Espagne. » T. Todorov, *La conquête des Amériques*, p.55. Ce passage montre comme le changement d'attitude de Colon est le résultat de son incapacité de comprendre l'absence de la notion de propriété privée chez les Indiens.

82 Todorov rapporte le cas controversé de Vasco da Quiroga, un Espagnol appartenant au pouvoir administratif au Mexique, qui mettra en place avec les Indiens des communautés inspirées par les idées utopistes de More. « C'est pourquoi, à la différence de Las Casas, ce n'est pas auprès des Rois qu'il agira, mais sur les Indiens eux-mêmes. À cet effet il aura recours à l'enseignement d'un sage : un penseur social, Thomas More, a déjà trouvé, dans son *Utopie*, les formes idéales qui conviennent à la vie de telles personnes ; significativement, More s'était pour sa part inspiré, pour peindre son utopie, des premiers récits enthousiastes sur le Nouveau Monde (il y a là un fascinant jeu de miroirs, où les malentendus d'interprétations motivent la transformation de la société) » T. Todorov, *Op. Cit.*, p.45. Ce qui montre, dans les termes du prochain chapitre, la puissance de l'« équivocité ».

83 La référence pour ce type d'imaginaire est le roman du collectif Luther Blisset, *Q*, dont la première partie est située dans la révolte des Anabaptistes à Münster de 1534. De telles tentatives de fonder des sociétés égalitaires et d'inspiration libertaire étaient très répandues à l'époque de la réforme.

inspirées par ces récits ? Aujourd'hui des relectures possibles commencent à apparaître, reconnaissant dans les récits mythiques du merveilleux Nouveau Monde une des sources des idées très radicales qui ont surgi dans la modernité européenne⁸⁴. Mais ce qui est encore plus facile à imaginer, c'est la peur que ce genre de récits devait susciter dans les classes dominantes de l'époque, qui avaient tout l'intérêt à dévaluer les formes de vie des Amérindiens face aux conflits idéologiques qu'elles ne pouvaient que produire.

Ce n'est pas par hasard, d'ailleurs, si une bonne partie de la philosophie politique moderne se dédia à des problématiques telles que la conjuration d'un retour à l'état-de-nature ou la naturalisation de la propriété privée. L'influence de l'imaginaire du paradis sauvage est généralement fortement sous-estimée, pendant qu'elle a en effet joué un rôle axial dans l'orientation de la philosophie moderne, jusque dans ses principales composantes.

Il semble que la presque totalité de la tradition textuelle philosophique occidentale ait été consacrée à construire de tels mythes théoriques pour parer la menace que constituait la tentation indigéniste. Il en va par exemple ainsi de la théologie du cordonnier théosophe Jacob Boehme, que Hegel considère comme le fondateur, plus que Descartes, de toute la philosophie moderne, et qui inspira la philosophie de la liberté de Schelling à laquelle Heidegger consacra tout un cours, dont l'importance pour la postérité de la métaphysique allemande dans la pensée française (Lacan, Deleuze) est flagrante pour qui connaît les deux *corpus* littéraires. Boehme écrit, en effet, au début de *L'Aurore naissante* n'avoir écrit son livre que pour répondre à la « mélancolie » que provoquait chez lui le scandale de la « prospérité » des peuples « païens » du Nouveau Monde, au point de menacer sa foi et de lui « souffler des idées païennes ». Il est très significatif que Boehme écrivit son *Aurore naissante* – une cosmogonie qui remplaçait la possibilité même de la liberté humaine au cœur de l'économie de la dette existentielle chrétienne – au retour de 5 années de compagnonnage dans le reste de l'Europe (vraisemblablement en France) durant lesquelles il participa à de nombreuses conversations – dont évidemment nous ne savons rien⁸⁵.

Mais le combat idéologique a trouvé une nouvelle structuration lorsqu'il a été question non seulement de dévaluer la forme de vie des « Américains », mais aussi de la représenter comme un résidu, venant du passé et naturellement en voie de disparition. Dans la période que nous avons à peine commencé à examiner, entre l'époque des Lumières et la deuxième vague coloniale, une

84 Un exemple sur tous : David Graeber, *Dette, 5000 ans d'histoire*, Les liens qui libèrent, 2013.

85 J.C. Goddard, *Sur Graeber*, intervention dans le séminaire dédié à David Graeber, 25 / 02 /2021.

nouvelle image se consolide jusqu'à se rendre hégémonique : les sauvages nous montrent ce que nous étions, pendant que nous leur montrons ce qu'ils vont sans doute devenir.

Comment sommes-nous arrivés à cette image – déterminant ce qui a été appelé une « colonisation du temps » – d'après laquelle les indigènes représentent le passé des peuples civilisés, et ces derniers le destin des premiers ? Voilà le vrai problème, de difficile résolution, dont l'intérêt demeure indubitable.

Lors de la présentation de l'image de la pensée chamanique des Amérindiens, nous avons remarqué que l'instauration d'une ligne progressive de l'histoire, qui a fait des Amérindiens les « enfants de l'humanité », destinés à suivre nos traces, n'a pas été immédiate.

Nous sommes en effet à la recherche de l'origine du concept de « primitif » – plus précisément de son usage pour décrire les indigènes – devenu hégémonique durant le XIX^e siècle. Pour en retrouver une généalogie, il nous convient de regarder dans deux directions, qui se sont développées en parallèle avant de s'unir lors de l'affirmation de ce concept. Puisque le concept de primitif garde des caractères qui appartenaient déjà au concept d'« état-de-nature », mais avec, en plus, l'élément de l'historicité progressive, qui n'était pas forcément impliqué dans celui-là. Un primitif, en tant qu'enfant de l'humanité, est censé vivre dans les conditions dans lesquelles nous, humanité actuelle, vivions avant de passer au stade civilisé. Cette condition le rapproche davantage de la nature, par cette absence de civilisation. Mais, jusqu'à quel point ? Au début de l'âge moderne, l'influence des dogmes chrétiens, notamment l'interprétation des événements historiques à partir du texte biblique, était encore dominante, et la création d'un concept comme celui d'état-de-nature détermina une rupture nette avec la tradition. Mais encore, est-ce que les « sauvages d'Amérique » coïncident avec l'état-de-nature ? Et quel sens donner à leur rapport avec l'évolution historique : peuvent-ils nous rejoindre, vont-ils le faire spontanément ? Voilà toute une série de questions qui ont commencé à gagner en importance, lorsque la phase d'assimilation des Amérindiens aux bêtes fut dépassée, ainsi que la diabolisation explicite de la plupart de leurs pratiques.

Il est intéressant de suivre quelques passages de ce débat, parce que, contrairement à d'autres, les philosophes de l'âge moderne en ont été d'ardents protagonistes, véritables précurseurs des conceptions qui se sont affirmées ensuite, et notamment de l'affirmation des indigènes comme

primitifs. Nous allons donc maintenant intégrer à notre discours quelques-uns parmi les principaux positionnements des philosophes européens de la modernité à ce sujet. Il aurait été intéressant d'examiner ce que ceux-ci pensaient de la capacité des Amérindiens d'élaborer une pensée spéculative, de leur vision métaphysique et de tout ce qui nous intéresse dans cette étude. Malheureusement, il n'existe pas de telles sources, ce qui est déjà assez révélateur sur le sujet.

Une des premières sources notables pour le discours dont nous sommes en quête, est constituée par le célèbre passages *Des Cannibales* de Montaigne :

Ces nations me semblent donc ainsi barbares, pour avoir reçu fort peu de façon de l'esprit humain, et être encore fort voisines de leur naïveté originelle. Les lois naturelles leur commandent encore, fort peu abâtardies par les nôtres : Mais c'est en telle pureté, qu'il me prend quelque fois desplaisir, dequoy la cognoissance n'en soit venuë plus tost, du temps qu'il y avoit des hommes qui en eussent sçeu mieux juger que nous⁸⁶.

Voilà un philosophe se positionnant très près de la conception du bon sauvage, et dans le sens que nous avons spécifié, d'un sauvage qui n'était pas aussi bon que heureux, dont Montaigne appréciait l'*hybris* guerrière et la vitalité, allant jusqu'à défendre la pratique du cannibalisme Tupinambà. Ses arguments à ce sujet étaient, en effet, très raisonnables, lorsqu'il rappelait l'atrocité des colonisateurs, en la comparant à une pratique qui, au fond, ne provoquait pas autant de douleur et de destruction. Mais, concernant le sujet dont il est question ici, Montaigne semble pencher, dans le passage précédent, pour une conception de ces « barbares » comme « primitifs », étant donné qu'ils suivent des lois naturelles, en étant *encore* – très significative, la répétition de ce terme dans l'espace de deux lignes – proche de leur simplicité *originaire*. Évidemment, le terme « primitif » n'existait pas à son époque, mais on y retrouve, par la lecture des barbares comme étant « encore » plus « naturels » que nous, une idée qui s'en approche. En effet, il faudra attendre la fin du XIX^e siècle pour voir cette conception s'affirmer, de par l'historicisme, mais dans une posture diamétralement opposée à celle de Montaigne, à savoir, de dévalorisation profonde, dans la présupposition du *devoir* de civilisation. La position de l'auteur des *Essais* était, en effet, très à contre-courant quant aux valeurs d'une vie selon la nature.

86 Michel de Montaigne, *Essais*, chapitre XXX, *Des Cannibales*.

Ils sont sauvages de mesmes, que nous appellons sauvages les fruits, que nature de soy et de son progrez ordinaire a products : là où à la verité ce sont ceux que nous avons alterez par nostre artifice, et destournez de l'ordre commun, que nous devrions appeller plustost sauvages. En ceux-là sont vives et vigoureuses, les vrayes, et plus utiles et naturelles, vertus et proprietez ; lesquelles nous avons abbastardies en ceux-cy, les accommodant au plaisir de nostre goust corrompu. Et si pourtant la saveur mesme et delicatesse se trouve à nostre goust mesme excellente à l'envi des nostres, en divers fruits de ces contrées là, sans culture : ce n'est pas raison que l'art gaigne le point d'honneur sur nostre grande et puissante mere nature. Nous avons tant rechargé la beauté et richesse de ses ouvrages par noz inventions, que nous l'avons du tout estouffée. Si est-ce que par tout où sa pureté reluit, elle fait une merveilleuse honte à noz vaines et frivoles entreprises⁸⁷.

La position selon laquelle les sauvages Américains incarnaient une sorte d' « état de nature » peut nous paraître aujourd'hui banale, mais il s'agissait, à l'époque, d'une thèse plutôt « ouverte », voire anticonformiste, étant donné que l'opinion majoritaire était de considérer les sauvages comme des dégénérés, littéralement. En effet, les sources qui faisaient autorité se référaient aux interprétations bibliques, en ayant tendance à interpréter l'origine des Indiens comme le résultat d'une séparation des peuples de l'antiquité. Une théorie des plus affirmées, les reconnaissait comme une des dix tribus hébraïques, qui s'était séparées d'Israël approximativement « 2200 » ans avant l'époque de la découverte des Amériques, en se faisant soumettre par les Assyriens, et cela à cause de leur tendances idolâtres⁸⁸.

Pendant que le concept de « primitif » n'existait pas encore et que « barbare » devenait de plus en plus désuet, ce fut à celui de « sauvage » de s'affirmer. Depuis le début de la colonisation, les sauvages avaient souvent été décrits par les savants comme des hommes qui vivent « selon nature⁸⁹ », à savoir en l'absence des normes sociales reconnues à l'époque. Mais ce premier concept de vie-selon-nature était encore défini très vaguement, et il n'empêchait pas de les considérer, en même temps, comme des « dégénérés », au sens littéral, à savoir des gens qui avaient abandonné la vie religieuse, ou d'antiques tribus d'Israël qui s'étaient abandonnées à l'idolâtrie.

87 *Ibidem*.

88 Voir Giuliano Gliozzi, *Adamo e il Nuovo Mondo*, *Op. Cit.*, p. 50. Dans ce texte, Gliozzi présente une fine reconstruction de la discussion sur les « origines » des habitants des Amériques. Une discussion qui était cruciale pour l'interprétation des événements durant la colonisation.

89 Amerigo Vespucci notait dans son premier carnet de voyage : « quoi dire de plus ? Ils vivent selon nature », « e che dire di più, vivono secondo natura ». Mentionné par S. Landucci, *Op. Cit.*, p.258.

Montaigne n'a pas été la seule voix à contre-courant parmi les philosophes. Environ un siècle plus tard, nous trouvons l'affirmation suivante de la part de Jonh Locke qui, dans le but de fonder la société sur les échanges monétaires et la propriété privée, n'hésite pas à prendre les sauvages comme contre-exemple, et à les placer dans une ère historique antérieure.

Thus, in the beginning all the world was America, and more so than that is now; for no such thing as money was anywhere known⁹⁰.

La définition de la « vie selon nature » des Américains demeurait, à l'époque, entièrement négative. Par « nature », on considérait simplement ce qui reste, une fois éliminées les normes sociales officielles⁹¹. D'ailleurs, selon un *topos* qui s'était affirmé depuis le tout début de la conquête, les indigènes se trouvaient définis *a contrario*, par toute une série de manques : pas de gouvernement, pas de religion, pas d'écriture, pas d'argent, ne se voyant jamais reconnaître un contenu positif⁹².

Ce qui étonne beaucoup Landucci est que, pour autant que ces positions, relatant d'une vie selon nature, étaient potentiellement en rupture avec le discours dominant de la religion, qui voyait les Américains comme étant des Hébreux « dégénérés » ou d'autres de ce genre, et personne ne s'en rendit compte jusqu'à l'époque de Hobbes. Ce dernier, a en effet accompli un pas supplémentaire, à travers sa théorie de l'« état-de-nature », un concept qui n'existait pas en tant que tel auparavant. C'est seulement face à son œuvre que de fortes critiques se sont levées, remarque Landucci, en explicitant une contradiction qui existait de fait déjà, mais qui ne s'était pas encore rendue évidente jusqu'à ce point. Désormais, il était clair que Hobbes qualifiait son état-de-nature à l'image des sauvages d'Amérique et, surtout, l'apparition de l'État comme le résultat du dépassement d'une nature en soi-même fondée sur un état de guerre permanente⁹³.

90 Jonh Locke, *Two treatises of Government*, ¶ 49.

91 S.Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, Op. Cit., p.265.

92 Voir l'article de Alberto Toscano, *By contraries we execute all things, figures of the savage in European philosophy*, in *Radical Philosophy*, Rp 2.04, Avril 2019. En se référant également à l'ouvrage de Landucci et à celle de Gliozzi, Toscano reconstruit ici une généalogie de ce préjugé du « manque » de la part des Amérindiens, avec une particulière attention au cas de la région de l'actuel Canada. Nous reprendrons cette problématique lors du chapitre 5, de par la récupération du concept d'« endoconsistance », en présentant la ligne qui porte de Clastres à Viveiros de Castro.

93 S.Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, Op. Cit., p.261.

the savage people in many places of America, except the government of small Families, the concord where of dependent on natural lust, have no government at all; and live at this day in that brutish manner, as I said before⁹⁴.

Heureusement pour lui, à son époque, en Angleterre, ce positionnement ne risquait plus le tribunal inquisitorial. En vérité, Hobbes était bien conscient de la rupture que ses idées auraient provoquée, et il était plutôt terrorisé de se voir accusé d'hérésie, spécialement quand, vers la fin de sa vie, en 1666, la Chambre des Communes institua un projet de loi contre l'athéisme et une commission d'enquête spécifiquement à son encontre. Après Hobbes, il n'était plus possible de faire cohabiter la conception d'une vie « selon nature » avec la narration biblique, deux discours dont la contradiction, qui existait déjà, était rendue explicite et évidente seulement par son œuvre⁹⁵.

Il convient de remarquer qu'à cette conception hobbesienne manquait encore un élément pour arriver à déterminer l'existence des indigènes comme des « primitifs ». L'état-de-nature restait, d'après le philosophe anglais, une réalité substantiellement métahistorique, et surtout pas originaire, avec le double statut d'abstraction conceptuelle et de possibilité concrète, sous forme d'un danger permanent au sein des sociétés civilisées. Il correspondait à la menace, toujours présente, de plonger dans l'anarchie, et c'est là que son discours demeurait, à l'époque de la guerre civile anglaise, de pleine actualité. Le « Léviathan » était appelé à empêcher cette menace pérenne d'effondrement, cette guerre généralisée et folle, qui n'avait pas forcément à voir avec une condition ancestrale⁹⁶.

Hobbes représentait, en somme, les sauvages comme les plus *proches* de l'état-de-nature – ce qui constitue une bonne moitié de l'image qui s'affirmera par la suite –, mais il n'arriva jamais à les représenter comme notre condition antérieure. De la même façon, la sortie de l'état-de-nature n'a rien d'un destin nécessaire ; au contraire, il faudra l'interventionnisme d'un Léviathan, son acte de volonté politique pour permettre d'en sortir. L'histoire n'est donc pas composée, comme elle le deviendra ensuite, par des étapes obligées dans la direction d'un progrès qui arrive spontanément.

Mais, certes, même sans en faire des « primitifs », Hobbes a représenté à plusieurs reprises les sauvages d'Amérique comme les plus proches de son concept d'État-de-Nature. Il s'agissait pour lui de fournir un exemple concret d'effondrement, valable comme menace pour le contexte de la guerre civile Anglaise.

94 Thomas Hobbes, *Leviathan*, XIII: 63

95 S.Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, *Op. Cit.*, p.261.

96 À remarquer que, de cette manière, l'historicité se fonde sur la conjuration de l'état-de-nature, ce dernier résultant ainsi, simultanément, en un concept méta-historique et une précondition de toute historicité et civilisation.

La centralité du « spectre » du sauvage dans la pensée hobbesienne est aussi attestée par le frontispice du *De Cive*, comme rapporté par Iannis D. Evgirnīs.

The image that Hobbes had chosen for the frontispiece of *De Cive* serves as a reminder of that fact. The reader looking at the Algonquian chief on the right-hand side is in the position of the colonists. The Indian's menacing expression and the scenes that are unfolding behind him, however, show that from the mass of information coming from the other side of the ocean, it was possible to extract a simple, yet persuasive, reminder that the state of nature was very much real⁹⁷.

Avec sa conception, Hobbes a été capable d'introduire le concept d'état-de-nature dans l'arène philosophique européenne, et, pour autant que la plupart des philosophes des *Lumières* le réfutèrent, sa centralité s'est maintenue presque inaltérée jusqu'au XX^e siècle. L'état-de-nature fait encore aujourd'hui partie de la sphère de notre imagination conceptuelle, notamment dans son lien avec les formes de vie indigènes du monde actuel. Il s'agit, à maints égards, du premier ancêtre du concept « contemporain » de « primitif ». Il lui manquait seulement un élément, l'historicisme par étapes de civilisation, qui n'a pas tardé à se développer à partir du Siècle des Lumières.

S'il est un auteur dont la pensée exerça une influence sans précédent sur cette question, au point d'en représenter un véritable tournant dans l'histoire de la pensée européenne, c'est Jean-Jacques Rousseau. Sa pensée concernant l'état de nature, exposée dans le célèbre *Discours sur l'inégalité*, est très connue, et pourtant on n'arrive pas toujours à en saisir en profondeur les enjeux et les résultats.

D'abord, il est important de souligner encore que Rousseau distinguait radicalement les « sauvages » connus à son époque, de l'état-de-nature, parfois de manière plus nette que tous ses prédécesseurs, et sûrement plus que ceux qui viendront au siècle suivant. Quand il parle d'une bonté, une « pitié » originaire, il ne se réfère pas au sauvage américain, mais justement à l'homme

97 Ioannis D. Evrigenis, *Images of anarchy, The rethoric and science in Hobbes State of Nature*, Cambridge University Press, 2014, p.224.

dans l'état de nature, ce qui distancie fortement Rousseau du « mythe du bon sauvage » en tant que tel. Cet homme des débuts n'est même pas bon au sens moral, parce que la morale n'existe pas encore, mais il ne peut pas être affecté par les vices qui surgiront avec la civilisation. Rousseau décrit un « homme naissant », donc il interprète l'état-de-nature comme un réel âge historique⁹⁸. La principale caractéristique en est la solitude : l'homme naissant est isolé, ce concept constituant ainsi une des robinsonnades dénoncées par Marx⁹⁹, sans doute un des points plus faibles de toute la théorie rousseauienne.

La référence polémique principale de tout le discours demeurant, naturellement, Hobbes, Rousseau se distingue de l'auteur du Léviathan en ceci : il pense que les passions guerrières et violentes ne se présentent à l'humanité qu'après un certain stade¹⁰⁰. Il s'agit de passions propres à un homme déjà relativement civilisé, – dont le sauvage américain, qui connaît déjà la guerre – et non pas à son état naturel, de l'« humanité naissante ». La guerre, suivant l'apparition de la propriété, n'est pas une donnée originaire, mais une corruption qui surgit après un certain moment, tout comme d'autres formes de corruption, et, évidemment, des progrès indubitables, qui s'affirment en même temps. Le sauvage ne coïncide pas avec l'« homme primitif », expression qui est utilisée par Rousseau pour désigner l'homme de nature.

Les vengeances devinrent terribles, et les hommes sanguinaires et cruels. Voilà précisément le degré où étaient parvenus la plupart des peuples sauvages qui nous sont connus ; et c'est faute d'avoir suffisamment distingué les idées, et remarqué combien ces peuples étaient déjà loin du premier état de nature, que plusieurs se sont hâtés de conclure que l'homme est naturellement cruel, et qu'il a besoin de police pour l'adoucir, tandis que rien n'est si doux que lui dans son état primitif¹⁰¹.

Les sauvages ne se trouvent pas dans l'état-de-nature. Ils ont en effet déjà accompli le passage décisif, l'abandon de la vie isolée et la naissance de l'existence communautaire, qui permettra un développement successif, conduisant jusqu'à notre niveau de socialisation. Le sauvage – nous le

98 « Telle fut la condition de l'homme naissant ; telle fut la vie d'un animal borné d'abord aux pures sensations, et profitant à peine des dons que lui offrait la nature, loin de songer à lui rien arracher. » Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Éditions sociales, 1971, p.109.

99 Karl Marx, *Formes économiques précapitalistes*, dans *Grundrisse*.

100 Enfin tous, parlant sans cesse de besoin, d'avidité, d'oppression, de désirs et d'orgueil, ont transporté à l'état de nature des idées qu'ils avaient prises dans la société : ils parlaient de l'homme sauvage, et ils peignaient l'homme civil. J.J. Rousseau, *Discours*, p.68.

101 *Ivi*, p,116

disions en début de ce sous-chapitre – n'est pas si *bon* que *heureux*, parce qu'il a accompli le pas fondamental dans le développement de l'humanité, celui de la vie en société, mais il n'a pas *encore* dépassé nombre de ses impulsions originaires. Il jouit ainsi des avantages liés à cette socialisation archaïque, en n'en subissant pas les inconvénients majeurs.

Cette période du développement des facultés humaines, tenant un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de notre amour-propre, dut être l'époque la plus heureuse et la plus durable. Plus on y réfléchit, plus on trouve que cet état était le moins sujet aux révolutions, le meilleur à l'homme, et qu'il n'en a dû sortir que par quelque funeste hasard, qui, pour l'utilité commune, eût dû ne jamais arriver. L'exemple des sauvages, qu'on a presque tous trouvés à ce point, semble confirmer que le genre humain était fait pour y rester toujours, que cet état est la véritable jeunesse du monde ; et que tous les progrès ultérieurs ont été, en apparence, autant de pas vers la perfection de l'individu, et, en effet, vers la décrépitude de l'espèce¹⁰².

Comme nous le savons, cette décrépitude représentée par la socialisation, suit l'introduction de la propriété privée, véritable passage, malheureux, vers la civilisation, et irréversible.

Tant que les hommes se contentèrent de leurs cabanes rustiques [...] en un mot, tant qu'ils ne s'appliquèrent qu'à des ouvrages qu'un seul pouvait faire, et qu'à des arts qui n'avaient pas besoin du concours de plusieurs mains, ils vécurent libres, sains, bons et heureux autant qu'ils pouvaient l'être par leur nature, et continuèrent à Jouir entre eux des douceurs d'un commerce indépendant. Mais, dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre, dès qu'on s'aperçut qu'il était utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire, et les vastes forêts se changèrent en des campagnes riantes qu'il fallut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons¹⁰³.

Rousseau sépare de façon radicale état-de-nature et civilisation, se distanciant, une fois plus, de Hobbes, qui pensait la chute dans l'état de nature comme une menace toujours latente¹⁰⁴. Il n'y a aucun risque de retomber aujourd'hui dans l'état-de-nature, la ligne du progrès humain étant

102 *Ivi*, p.117

103 *Ibidem*, p.118

104 Bien évidemment, Hobbes séparait, lui aussi, état-de-nature et civilisation dans l'ordre du concept, mais pas forcément dans l'ordre historique.

irréversible¹⁰⁵. De cette manière, avec Rousseau, un passage crucial est accompli dans la direction de l'historicisme. On retrouve désormais, dans le deuxième discours, une narration parfaitement historicisée, présentant les étapes successives de l'humanité comme des développements nécessaires. Le terrain était prêt pour la pénétration des principes évolutionnistes. L'influence de Rousseau concernant ces thématiques a été telle qu'il est possible de considérer son ouvrage comme un passage fondamental dans la construction de cette image, qui a fait des habitants des Amériques des « primitifs ».

Un exemple montre mieux que tous les autres la durée de cette position présentée dans le *Discours* : le rousseauisme de Freud. En effet, lorsqu'on met de côté le niveau plus directement politique, et la critique de la propriété privée, il est facile de se rendre compte que le discours présenté par le père de la psychanalyse dans *La Malaise de la Civilisation* correspond dans son noyau fondamental à celui de Rousseau. La civilisation se structure à partir de la répression de l'impulsivité originaire, et ses avancements sont payés par les civilisés en termes de névroses, suite aux multiples refoulements érotiques qui deviennent nécessaires. Ce qui demeure plus important pour notre discours, enfin, est l'identification de civilisation et raison, qu'on peut retrouver au même titre chez les deux auteurs, et le rapprochement des primitifs de la condition des bêtes, dans une échelle civilisationnelle supposée qui n'a pas beaucoup changé depuis la formulation aristotélicienne de la métaphysique de l'âme. Pour autant que Rousseau puisse avoir loué les primitifs, il a continué à leur dénier toute possibilité d'élévation intellectuelle, ne se distinguant guère en cela des auteurs les plus « suprématistes ». Pourtant, une différence subtile, mais non négligeable, semble demeurer dans l'anthropologie philosophique de ces deux auteurs. La condition heureuse des sauvages, au sens extra-moral, puisque placée avant la constitution même de la morale, chez Rousseau, cède le pas à la « cruauté » dans la conception freudienne, où la liberté originaire est imaginée sous le signe d'une énergie

105 Là aussi, il convient de préciser davantage. En effet, Rousseau semble admettre, dans un passage plutôt obscur, la possibilité d'un retour en arrière « psychologique », qu'il explique comme un « devenir imbécile ». Pourtant, non seulement cette involution est essentiellement d'ordre individuel (l'homme seul), mais, ce qui est le plus important, la condition de l'imbécile, de celui qui revient en arrière dans la ligne du développement civilisationnel, est bien pire que la condition originaire du départ, ayant perdu le côté « instinctuel » et « innocent » des origines et représentant plutôt une corruption de la civilisation. « Pourquoi l'homme seul est-il sujet à devenir imbécile ? N'est-ce point qu'il retourne ainsi dans son état primitif et que, tandis que la bête, qui n'a rien acquis et qui n'a rien non plus à perdre, reste toujours avec son instinct, l'homme, rependant par la vieillesse ou d'autres accidents tout ce que sa perfectibilité lui avait fait acquérir, retombe ainsi plus bas que la bête même ? Il serait triste pour nous d'être forcés de convenir que cette faculté distincte et presque illimitée est la source de tous les malheurs de l'homme ; que c'est elle qui le tire, à force de temps, de cette condition originaire dans laquelle il coulerait des jours tranquilles et innocents ; que c'est elle qui, faisant éclore avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus, le rend à la longue le tyran de lui-même et de la nature. » J.J. Rousseau, *Discours, Op. Cit.*, p.80-81. À remarquer que lors de cet étrange passage – qui fait apparaître le fleuve Orénoque, délimitant le territoire des Sikuani – le rapprochement des primitifs aux bêtes demeure nette et l'identification de civilisation et raison, pour autant que cette dernière demeure toujours une faculté ambivalente et potentiellement pervertie.

pulsionnelle dérégulée, et fondamentalement à l'avantage du plus fort. Bien étendu, chez Freud n'existe pas une humanité naissante, avec la condition d'isolement décrite par Rousseau. L'état primitif n'est ni un concept abstrait, à la manière de Hobbes, ni une condition qui va au-delà de tout ce que nous connaissons comme expérience humaine actuellement, comme chez Rousseau. À maints égards, Freud opère une sorte d'intégration du discours rousseauiste avec des éléments de l'anthropologie politique hobbesienne, en arrivant à redéfinir une image destinée à demeurer hégémonique pour tout le XX^e siècle, et qui a commencé, seulement récemment à perdre sa capacité de pénétrer dans le sens commun.

Le concept de primitif était ainsi prêt à naître. Après tout, le discours de Rousseau gardait un certain respect, et quasiment une fascination pour ce *bonheur* de l'état sauvage. Il est intéressant, alors, de voir que sa même logique du rôle progressif de la civilisation, dans sa duplicité, évolutive et répressive, a été reprise et approfondie après lui, mais dépouillée de cette « sympathie » que Rousseau gardait encore. Dans tous les cas, après l'époque des *Lumières*, l'image des sauvages comme primitifs s'affirma de façon définitive, personne ne mettant plus en doute l'image que nous avons appelée « infantilisante », selon laquelle ces peuples sont l'image de ce que nous étions, pendant que nous sommes l'image de ce qu'ils ne pourront que devenir. Une image qui leur a nié toute possibilité de pensée « élevée », comparable à la science ou à la philosophie.

On oublie parfois que la philosophie n'agit pas seulement à l'intérieur de son propre temps, en structurant les discours théoriques à partir de la disposition des forces qui sont en jeu. Les rares discours que nous avons rapportés nous montrent bien comment certains positionnements dépassent leur temps, pour être repris et redéfinis ensuite, en contribuant souvent à l'élaboration de nouveaux discours à des époques successives. Bien que la problématique de notre travail soit autre, il aurait été dommage ne pas mentionner ce rôle particulier assumé par la philosophie, même dans une si petite part. Heureusement, nous avons été en mesure de nous appuyer sur le texte de Sergio Landucci, grâce à sa réédition, toute récente ; un vrai trésor, si l'on pense que personne d'autre ne s'est aventuré dans un sujet si spécifique et dur à maîtriser, tel le rapport des philosophes aux « sauvages ». Il est intéressant, encore une fois, de nous plonger dans l'imaginaire des siècles passés, pour constater à quel point les représentations du monde des Américains originaires ont contribué à façonner l'imagination théorique européenne, sur le terrain social et politique. Encore

une fois, nous ne pouvons que souligner une grande absente : la pensée. Jamais, même chez les auteurs plus ouverts, il n'a été question de discuter de la vision du monde des Amérindiens comme d'un sujet qui pourrait présenter d'intérêt. Ce n'est, en effet, qu'avec l'ethnologie des débuts, et par son racisme, que les Européens ont commencé à se questionner sur la vision du monde des Amérindien. Finalement, nous ne pouvons qu'être d'accord avec Montaigne, à propos de qui étaient les vrais barbares depuis le début.

Quant au propos de ce travail, il est de revendiquer une autre image pour les indigènes, comme des gens qui gardent un savoir, notamment en les présentant comme des maîtres dans la connaissance de la réalité. S'il y a, en effet, un problème avec le principe du bon sauvage, c'est qu'il implique de reconnaître premièrement, dans ces gens, une innocence originaire, que la civilisation aurait ensuite abandonnée. L'idée, en somme, que le sauvage est bon tant qu'il ne connaît pas les formes de corruption qui sont propres aux sociétés « civilisées ». Dans cette étude, nous proposons de prendre en considération une autre hypothèse. Le sauvage, l'indigène, l'Amérindien, ne sont pas des bénis ignorants, mais de fins connaisseurs de cette réalité que nous nous sommes trouvés à partager avec eux. La colonisation n'a pas réussi à les corrompre de manière irréversible, mais même lorsqu'ils ne se sont pas soumis, ils ont été obligés de se transformer, ce qui leur a permis d'apprendre beaucoup sur le monde des Blancs. Ils ont, en effet, résisté à une invasion d'une violence inédite, d'un niveau qui devait être incompréhensible pour leur monde d'avant, mais ils n'ont pas pour autant été anéantis, bien qu'on pronostique leur disparition – ou leur définitive assimilation – depuis des centaines d'années. En fin, ils ne sont pas meilleurs, ni plus mauvais, que le reste des hommes, mais ce qui demeure encore étonnant est que leurs chamans gardent une profonde connexion avec la vie de notre planète, avec le milieu naturel, leur permettant d'arriver parfois aux mêmes conclusions que les plus « élevés » de nos scientifiques et philosophes. Surtout, ils n'appartiennent pas à un passé paradisiaque finalement disparu, et ils gardent cette conscience d'eux-mêmes, en sachant que la vie de l'homme, sous toutes les latitudes, a toujours été dure et pleine d'ambiguïté. Ils sont nos contemporains, voilà ce qui importe, qui regardent le futur avec inquiétude et espoir en n'ayant – comme l'affirment les Sikuanis – aucun intérêt à récupérer un passé perdu.

L'image qui en ferait des primitifs, des enfants de l'humanité, se fonde en effet sur le principe que nous, peuple civilisé, domestiqué, mais aussi scolarisé, avons connaissance de leur monde, par notre culture livresque ou cinématographique, pendant qu'eux, ne connaissent que leur forêt, leurs traditions, et rien de plus. Nous pouvons les couvrir d'éloges, mais tant que nous validons cette dissymétrie, nous n'arrêtons pas de tomber dans les mêmes erreurs du passé. En vérité, les indigènes nous voient, certes, comme des étrangers, mais ils nous connaissent souvent beaucoup mieux, de plus près en tout cas, que ce que nous faisons avec eux.

Le chaman et le philosophe

La chute du ciel est un livre rédigé par l'anthropologue Bruce Albert, mais qui reprend les mots que lui a dictés le chaman Yanomami Davi Kopenawa. Il s'agit d'un matériel inédit, à même de bouleverser les codes de la littérature anthropologique connue au moment de son édition. Dans le texte, Davi Kopenawa s'adresse aux Blancs, en les traitant d'ignorants. Il décide de le faire par le biais d'un livre, parce qu'il a compris que, s'il veut se faire entendre réellement d'eux, il faut jouer à leur jeu. En effet, le texte est la forme chargée d'autorité par excellence dans nos sociétés, alors que les Yanomami, tout comme les Amérindiens en général, valorisent davantage la parole de leurs anciens et les récits oraux traditionnels. Ce passage au texte permet à ce chaman de trouver un moyen de communiquer avec les Blancs, dont font partie les gens qui ont envahi son territoire, pour les convaincre d'arrêter la dévastation de la forêt.

Tout au long de son discours, Davi Kopenawa développe sa vision du monde dans un parallèle avec notre société « civilisée », et, ce qui émerge depuis le début, est une critique radicale de l'écriture en tant que pratique de vérité. Les livres sont appelés par Kopenawa « peaux d'images », et sa critique est à bien des égards très pertinente et profondément philosophique. Voici comment il s'exprime à propos des Blancs et de l'écriture :

Les Blancs se disent intelligents. Nous ne le sommes pas moins. Nos pensées se déploient dans toutes les directions et nos paroles sont anciennes et nombreuses. Ce sont celles de nos ancêtres. Pourtant, nous n'avons pas, comme les Blancs, besoin de peaux d'images pour les empêcher de s'enfuir. Nous n'avons pas à les dessiner, comme ils le font avec les leurs. Elles ne disparaîtront pas pour autant car elles demeurent fixées à l'intérieur de nous. Ainsi notre mémoire est-elle longue et forte¹⁰⁶.

À un premier degré de lecture, ce passage, placé au début du livre, peut sembler présenter une position assez grossière, mais, en l'interprétant, nous pouvons saisir une réflexion très fine, capable de toucher le fondement de la pratique de l'écriture. Kopenawa affirme que les siens n'ont besoin d'aucun « support externe » pour se rappeler ce qu'ils pensent ou ce qu'ils veulent dire. Il revendique la capacité, de la part des Yanomami, de fixer, « à l'intérieur d'eux-mêmes » les paroles de leurs anciens, ce qui rend leur mémoire forte et claire. Les Blancs, au contraire, pris dans une

106 D. Kopenawa, B. Albert, *La Chute du Ciel*, Op. Cit., p.58.

sorte d'addiction, ont besoin des livres, sans lesquels leurs paroles « s'enfuient ». Ces idées deviennent plus claires dans la suite du passage :

Sans suivre leur tracé, leur pensée s'égaré. Elle demeure pleine d'oubli et ils deviennent alors très ignorants. Leurs dires sont différents des nôtres. Nos anciens ne possédaient pas de peaux d'images et n'y ont pas écrit de lois. Ils n'avaient pour paroles que celles que leurs bouches proféraient et ils ne les dessinaient pas. Ainsi s'éloignaient-elles jamais d'eux et c'est pourquoi les Blancs les ont ignorées depuis toujours¹⁰⁷.

Ces deux passages présentent une défense partisane de la culture orale. Si nous sommes habitués, depuis une si longue histoire de préjugés, à penser que ces peuples souffrent d'un « manque » d'écriture, nous découvrons ici un Amérindien en train de revendiquer son analphabétisme, autrement dit, son savoir oral. Dans sa vision, ceux qui sont à considérer « manquants » sont bien les Blancs, qui souffrent d'un manque constitutif de *mémoire*, donc d'une confusion structurelle, en donnant la priorité au texte sur sa référence, la réalité.

Nous allons maintenant considérer un tout autre texte, le *Phèdre* de Platon. L'idée qu'il puisse y avoir une relation entre les deux peut étonner, mais elle devient très naturelle une fois que nous en envisageons la lecture ensemble. Dans ce célèbre dialogue Socrate discute avec Phèdre, un jeune Athénien, à propos de l'amour. Dans la partie finale, Socrate s'interroge, ou plus précisément interroge Phèdre, à propos de la pratique de l'écriture. Lui, Socrate – c'est un fait connu – n'a rien écrit, et Platon a montré à maintes reprises qu'il ne s'agissait pas d'un choix contingent.

À un moment donné, Socrate se met à raconter un mythe supposément égyptien, qui traite de la naissance de l'écriture. Dans ce mythe, l'ancien inventeur Theuth, va voir le Roi d'Égypte, pour l'informer qu'il a trouvé le remède contre l'oubli et l'ignorance : l'écriture. Theuth est très fier de cette invention et il s'attend à être honoré pour une innovation de cette portée ; mais le Roi lui répond, de manière inattendue, qu'il était en train d'attribuer à ce remède

un pouvoir qui est le contraire de celui qu'elle possède. En effet, cet art produira l'oubli dans l'âme de ceux qui l'auront appris, parce qu'ils cesseront d'exercer leur mémoire : mettant, en

107 *Ivi*, p.59.

effet, leur confiance dans l'écrit, c'est du dehors, grâce à des empreintes étrangères, et non du dedans, grâce à eux-mêmes, qu'ils feront acte de remémoration ; ce n'est donc pas de la mémoire, mais de la remémoration, que tu as trouvé le remède. Quant à la science, c'en est la semblance que tu procures à tes disciples, non la réalité. Lors donc que, grâce à toi, ils auront entendu parler de beaucoup de choses, sans avoir reçu d'enseignement, ils sembleront avoir beaucoup de science, [275b] alors que, dans la plupart des cas, ils n'auront aucune science¹⁰⁸.

Quand les étudiants commencent à étudier la philosophie dans nos lycées, ils apprennent souvent qu'elle s'est constituée par opposition au mythe. Voici la version officielle : avant, au moins jusqu'au V^e siècle a.c., il y avait une société fondée sur une culture mythologique, orale et fondamentalement irrationnelle. Mais après, avec l'avènement de la philosophie, les Grecs ont commencé à s'intéresser au monde à travers la raison, et ils ont finalement adopté un regard réaliste et proto-scientifique. Le passage atteindrait sa maturité avec Platon, qui, en réinterprétant la philosophie socratique, construit la méthode dialectique, considérée l'ancêtre de la pensée argumentative, à travers la récupération de la pratique dialogique de Socrate. Cette vision est présentée comme une donnée évidente, pratiquement indiscutable ; mais à maints égards, les choses ne sont pas aussi simples. Face à ce texte de Platon, par exemple, il nous devient immédiatement clair que le mythe y est mobilisé comme un outil tout à fait valable de connaissance. Bien sûr, Socrate est un maître de dialectique, de l'art maïeutique de la discussion, une sorte de polémiste provocateur face au système politique d'Athènes, mais il montre toujours un grand respect envers les récits mythologique de la tradition, envers certains dieux¹⁰⁹, envers les mystères et les oracles.

D'ailleurs, qui l'a désigné comme étant le plus sage de tous les Grecs ?

Ce fut l'« oracle » de Delphes, qui décréta le verdict à l'origine du si célèbre questionnement de Socrate, sous forme d'énigme. Tout le monde connaît la chute de l'histoire, qui a déterminé l'image de Socrate pour la postérité : Socrate était « le plus sage des Grecs » parce qu'il « savait de ne pas savoir ». Nous pouvons, en effet, légitimement nous demander si une telle naissance de la philosophie aurait été possible sans cette inspiration oraculaire.

Mais qui était, concrètement, l'oracle de Delphes ? En effet, il s'agissait d'une femme, la Pythie, qui vivait dans un temple situé sur une faille volcanique, à Delphes, et « devinait » l'avenir des Grecs qui lui rendaient visite de par la consultation du dieu Apollon¹¹⁰. Socrate montra toujours

108 Platon, *Œuvres Complètes*, (éd.) Luc Brisson, [Éditions Flammarion, Paris, 2008.] p.797

109 Il est rare que l'on remarque que Socrate a été condamné parce qu'il n'adorait pas « les dieux de la ville », justement ceux-là. Il gardait, en revanche, un grand respect envers d'autres formes de divinités, moins « politiques », et plus associées à la culture traditionnelle et aux forces naturelles.

110 À l'aide de l'usage de certaines plantes, qui servaient de support à la pratique divinatoire, dont sûrement le laurier, qui étaient brûlées sur des braises incandescentes. Les verdicts de la Pythie, tellement obscurs et énigmatiques à

davantage de respect envers les divinités, les « gardiens » de certains lieux et les récits de la tradition¹¹¹, qu'envers les textes écrits, qui représentaient généralement pour lui un pur moyen de persuasion digne des sophistes et maîtres de rhétorique, et non pas des philosophes.

Le philosophe italien Giovanni Reale, un des plus importants spécialistes de Platon, formule – suite aux études menés par l'école de Tübingen – l'hypothèse que ce que nous connaissons et étudions ne constitue qu'une petite partie de la doctrine platonicienne, précisément celle qui était destinée à la publication. Du point de vue de Platon, les dialogues étaient surtout un moyen permettant à son académie de divulguer quelques résultats de ses enquêtes. À travers plusieurs indices, Reale arrive à formuler l'hypothèse d'une *doctrine platonicienne non écrite*, ésotérique, à savoir réservée aux membres de l'académie, qui aurait été considérée par Platon comme la plus importante¹¹².

Bien qu'il s'agisse d'une possibilité complètement probable, il est difficile – à cause, évidemment, du manque de traces – de démontrer l'existence d'une telle doctrine ésotérique. Pourtant, nous avons plusieurs indices, déjà à l'intérieur de la littérature platonicienne connue, qui montrent une franche relativisation, au moins de la part de Socrate, de la pratique de l'écriture. D'ailleurs, un autre de ces indices se trouve justement dans le *Phèdre*, lorsque Platon fait dire à Socrate que le but d'un bon discours écrit devrait être celui de réveiller les âmes en leur fournissant une occasion de se souvenir de ce qu'elles savent déjà. De ce point de vue, les textes écrits dignes d'un intérêt majeure sont les discours voués à l'enseignement. Mais en ce qui concerne la vérité il ne faudra pas, selon Socrate, s'attendre que les écritures nous la fournissent, s'agissant d'une expérience qu'un être humain peut atteindre seulement par ses propres moyens. Peu après, dans le même texte, Socrate distinguera les philosophes, « amis de la sagesse », qui ont le « souci de la vérité », des sophistes et des orateurs. En dernier, il ne faudra pas sous-évaluer, en suivant la lecture que nous avons proposée sur la relation entre philosophie et mythe, que Socrate et Phèdre se trouvent au Ruisseau des Nymphes, lorsque leur débat consiste en une critique des orateurs et poètes : Lysias, le référent polémique, était notamment un logographe. Ce qui devient très important dans la partie conclusive :

déchiffrer incompréhensibles à l'état brut, étaient ensuite interprétés par des prêtres qui travaillaient dans le temple dédié à Apollon. Dans le cas du verdict qui concernait Socrate, son ami Chéréphon était allé le recevoir lorsqu'il avait demandé qui était le plus sage de tous les Grecs. C'est, au moins, la version que nous en a laissée Platon dans l'*Apologie*.

111 Giorgio Colli, dans son œuvre *La naissance de la philosophie*, formule une théorie à contre-courant, totalement en accord avec l'hypothèse que nous sommes en train de développer. D'après lui, plutôt que de s'opposer aux formes traditionnelles de la sagesse Grecque, la philosophie – qui naît avec Socrate – en constitue une tentative de récupération, dans un contexte de crise, celui de la *Polis* entre les V^e et IV^e siècles a.c., dominée par les politiciens, les sophistes et les poètes. G. Colli, *La naissance de la philosophie*, Éditions de l'aire, 1981.

112 Voir Giovanni Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, R.C.S libri. 1998.

Eh bien, il a assez duré le divertissement qu'a constitué notre discussion sur les discours. À toi, maintenant, d'aller trouver Lysias pour lui expliquer que, étant tous les deux descendus jusqu'au ruisseau des Nymphes et jusqu'à leur sanctuaire, nous avons entendu des discours qui nous mandaient de dire [278c] à Lysias et à quiconque rédige des discours, à Homère et à quiconque a composé de la poésie, sans accompagnement musical ou destinée à être chantée, et en troisième lieu à Solon et à quiconque a écrit un ouvrage où on trouve des exposés auxquels on donne le nom de « lois » : « Si c'est en sachant en quoi consiste le vrai qu'il a composé cet ouvrage, s'il est en mesure de lui venir en aide en affrontant la réfutation à laquelle sera soumis ce sur quoi il a écrit, et s'il peut, en expliquant lui-même la chose, démontrer que ses écrits sont de peu d'importance, un tel homme, on doit le désigner non comme s'il avait une dénomination en rapport avec l'un de ses écrits, mais [278d] d'après ce qu'il a pris au sérieux.¹¹³»

On le désignera un « philosophe », pendant que les sophistes, les poètes et les législateurs seront les autres, ceux qui ne font que rédiger. Si l'on maintenait la traditionnelle narration de la « philosophie contre le mythe », nous devrions interpréter cette mention des Nymphes comme une ironie, justement visant à dénoncer la compromission de la poésie avec la pensée mythique et son caractère mensonger. Pourtant, juste après, avant de repartir, Socrate propose à Phèdre d'adresser une prière aux « divinités de ce lieu », en demandant notamment qu'elles lui accordent la « beauté intérieure », et que tout ce qui est extérieur puisse y correspondre. Et, surtout, le discours est adressé à Lysias, qui n'est pas un poète, mais un logographe, écrivant des discours judiciaires. En effet, l'ironie existe, mais elle est à interpréter autrement. Les poètes, n'« écoutent » pas vraiment les Nymphes, parce qu'ils sont plongés dans leurs textes, se préoccupant seulement de la quête de ce qui est extérieur. Mais les Nymphes disent la vérité, à qui sait les écouter. L'extérieur, ce sont la belle écriture et la poésie, qui sont, en elles-mêmes, fausses. Ce n'est pas en cela qu'un homme doit s'identifier, puisque ce qui importe est la défense de ce qu'il a vraiment pris au sérieux ; dans ce cas, la vérité suggérée par les Nymphes. D'ailleurs le *Phèdre*, un des dialogues platoniciens conceptuellement plus simples, moins poétiquement élaboré, finit par toucher des problématiques tellement profondes et transversales par rapport à la pensée de Platon et Socrate, comme la notion de vérité. Voilà que le philosophe finit par être celui qui écoute vraiment les Nymphes, mais de manière discrète, cachée, comme Socrate et Phèdre dans leur ruisseau, loin du bruit de la ville.

113 Platon, *Œuvres Complètes*, p.771

L'idée de mettre en parallèle les chamans amérindiens avec les philosophes commence à se révéler plus légitime qu'on ne l'aurait soupçonné. La figure de Socrate, inséparable de la naissance de cette pratique qu'est la philosophie européenne, et pourtant si singulière à l'intérieur de cette histoire, peut être considérée comme une sorte d'Amérindien européen. Des travaux récemment sortis, soutiennent la thèse d'un Socrate chaman¹¹⁴. En effet, c'était une personne qui visait à soigner les âmes, par la parole, sous forme de « maïeutique », avec la finalité d'engendrer l'expérience de la vérité chez une personne. Le parallèle avec les chamans est sûrement exagéré ou limité, dans la caractérisation d'un personnage qui passait son temps sur l'*agora* de la *polis*, plutôt que dans un temple, s'intéressant plus aux discussions politiques qu'à la quête de la connexion au divin. D'un personnage qui, impossible de le nier, confiait tout son espoir dans la logique argumentative, quitte à l'utiliser, de manière inverse par rapport aux sophistes, en vue de la quête de la santé des âmes. Pourtant, il est tout aussi vrai que l'obstination radicale à l'amour de la sagesse dont Socrate fait preuve dans les sources qui nous sont disponibles, son refus de toute illusion liée aux valeurs de la mondanité, a beaucoup en commun avec le point de vue des chamans, et nous retrouvons chez les Amérindiens une obstination tout à fait similaire. Mais, surtout, Socrate était à tous égards un thérapeute, de par sa méthode maïeutique : nous ne pouvons pas en douter lorsque Phédon affirme : « il nous a guéris ».

Revenir sur le caractère fondateur de sa figure pour la philosophie signifie ainsi en questionner radicalement les reformulations contemporaines, qui risquent plutôt de provoquer un effet d'anesthésie, à partir du dualisme entre corps matériel et raison spirituelle, qui ne laisse pas souvent beaucoup d'espace pour l'âme. Notre espoir, est que la confrontation avec des formes de quête de la sagesse provenant d'autres traditions, comme l'Amérindienne, puisse servir à nous réinterroger sur notre pratique de la philosophie, en récupérant ainsi des fragments de cette inspiration socratique.

114 Notamment le beau pamphlet de Nicolas Grimaldi, *Socrate, le sorcier*, PUF, 2004.

Conclusion : une philosophie amérindienne ?

Une fois notre ébauche de généalogie achevée, il s'agira dans cette étude, d'établir ce qui est resté de l'image de la pensée amérindienne dans notre contemporanéité. Notre hypothèse de travail a été que les chamans amérindiens gardent une pratique qu'il est légitime, par analogie, de comparer à celle que nous appelons philosophie.

Dans le village que j'ai eu l'occasion de connaître, la *maloca*, la maison rituelle qui est au centre du village, est appelée par ses habitants *Liweisi-bo*, ce que les Sikuaní traduisent par *Maison de la pensée*. C'est là-bas que les habitants du village se réunissent pour étudier avec leur « plante-maître », le *yopo*, pour réaliser leurs thérapies de guérisons chamaniques, et surtout, leur danse rituelle *Petajuto Namuto*. Ils considèrent cette danse comme la pratique fondamentale de leur identité culturelle, mais, comme l'ont montré Hermes Gaitán et Florangela Buitrago, il s'agit aussi des moments où leur pensée se va plus loin¹¹⁵. Dans ce lieu, enfin, ils s'assoient simplement pour penser, et pour écouter les histoires de la tradition.

Nous sommes habitués à une narration parfois un peu exotique, qui se limite à reconnaître dans le chamanisme une pratique vouée à soigner les gens, de façon physique, psychique ou spirituelle, en lui attribuant une aura de mysticisme insondable. Avec cela, toute analyse prend fin. Rarement nous voyons mettre l'accent sur le fait, incontestable, que cette pratique suit le développement d'une vision du monde articulée, où des choix et des alternatives se présentent, d'une réflexion sur le réel, en somme, d'une expérience de l'ordre de la pensée pure.

Si nous suivons encore Davi Kopenawa, nous allons en effet remarquer que cette image ne correspond pas à ce que les chamans pensent d'eux-mêmes. Bien sûr, les chamans doivent arriver à soigner, en mobilisant les forces avec lesquelles ils s'associent pour de nombreuses finalités pratiques. Il est aussi indubitable que le *mystère* représente le fondement d'une vision du monde « chamanique », et on ne trouvera pas de chamans qu'on puisse appeler *rationalistes*. En revanche, il existe toute une pratique de la pensée, qu'il est légitime d'appeler *spéculative*, se mettant en place avec le chamanisme, et il se trouve que souvent – dans la définition qu'ils donnent de leurs activités – les chamans ressemblent davantage à des philosophes qu'à des médecins. Des philosophes qui soignent évidemment, mais encore une fois, soigner les âmes n'était-il pas le but de la maïeutique de Socrate ? Des philosophes, les chamans amérindiens, qui expérimentent leurs propres pensées

¹¹⁵Hermes Gaitán, Flor Angela Butirago, *Knowledge embodiment through dance: a study case among the colombian Sikuaní*, in *Knowledge Cultures* 4(3), 2016 pp. 15–30. Nous reprendrons le concept de danseur-penseur lors du troisième chapitre

dans beaucoup de dimensions de la réalité. Nombreuses sont d'ailleurs les traditions auprès desquelles on affirme que la seule parole arrive à soigner, comme chez les Huitoto en Amazonie colombienne, ou les Kalin'ha en Guyane française. Don Clemente aussi, attribue une grande importance à l'usage de la parole, tant dans le sens dialogique – lorsqu'il affirme qu'avec ses patients il joue le rôle de « psychologue spirituel » – que dans celui du maintien de la tradition, lorsqu'il conte les histoires du peuple Sikuani. Sa vision est marquée par une profonde maîtrise de la pensée métaphysique, dont il donne preuve dès qu'on lui offre l'occasion, comme nous allons le vérifier dans la partie finale de ce travail.

Il est un fait que les pratiquants du chamanisme représentent toujours une petite partie de la population indigène, et ceux qui s'intéressent à la dimension plus spéculative en constituent une minorité encore plus restreinte. Mais, d'ailleurs, essayons de réaliser une expérimentation mentale, en imaginant un Sikuani qui arriverait à observer et étudier notre monde ; penserait-il se trouver face à une société qui donne de l'importance à la philosophie ? Comme l'a souvent remarqué Viveiros de Castro, la proportion de gens qui s'occupent de la pensée pure ici en Europe est très probablement inférieure à celle qui se dédie à la pensée spéculative chez les Amérindiens.

Voici comment Davi Kopenawa exprime la différence entre les chamans et les gens communs auprès de son propre peuple :

Les gens communs ne sont pas ainsi. Ils se contentent de vivre, de dormir et de manger, sans plus. Ils préparent leur pennes et les flèches et vont chasser. Ils plantent des rejets de bananiers dans leurs jardins et c'est tout. Ils ne songent jamais aux paroles des *xapiri*. Ils craignent la *yãkoana* et se disent que, s'ils venaient à l'inhaler, ils en mourraient. Leur pensée est fermée et courte. C'est la même chose pour les Blancs lorsqu'ils n'étudient pas¹¹⁶.

Cet orgueil par rapport à une pratique qui vise à s'interroger sur le monde, la vie, la réalité, implique une nette séparation du sens commun, qui caractérise autant le chamanisme que la philosophie. Bizarrement, cette distinction existe chez les Yanomami aussi bien que chez les Blancs, comme Kopenawa le montre.

Bien sûr, faire des chamans amérindiens des philosophes ne va sans doute pas éliminer le préjugé ethnocentrique sans y substituer un équivoque aussi fort. Mais décoloniser notre rapport envers le monde amérindien, signifie se poser sur un plan de parité quant à la théorie ; le problème de fond de

116 D. Kopenawa, B. Albert, *La chute du Ciel*, Op. Cit., p.619.

l'attitude anthropologique demeurant – depuis Lévi-Strauss – dans le principe selon lequel nous produisons des *théories*, ayant comme objet les *croyances* des autres qui, eux, n'auraient pas de théories.

Il existe au moins une alternative à cette aporie, que nous allons explorer dans le deuxième chapitre, et qui a été développée particulièrement par Eduardo Viveiros de Castro. Au lieu de rester choqués par le paradoxe d'une communication impossible, nous pouvons plutôt en jouer et considérer les idées amérindiennes comme si elles existaient sous forme de concepts, et les chamans comme étant des philosophes. Viveiros de Castro appelle cette méthodologie celle de l'« équivocité contrôlée ». C'est la méthode qu'il a inaugurée – et dont il faut encore explorer les multiples possibilités – pour proposer une nouvelle valorisation de la pensée indigène, étant donné que le but n'est pas celui d'établir si les Amérindiens ont raison, mais de s'inspirer de leurs pensées, dans la quête des nouvelles solutions dont nous tous, européens et indigènes, avons besoin aujourd'hui. Le prochain chapitre sera ainsi consacré à la quête d'une méthode à la hauteur de ce défi, de par la confrontation avec les nouvelles tendances « ontologiques » de l'anthropologie, qui semblent présenter une nouvelle possibilité pour prendre au sérieux la pensée indigène.

En conclusion, il faut bien s'attendre que l'image du monde amérindien et de sa pensée aille continuer à changer dans les prochains temps. Il semble – je me risquerais à le dire – quasiment logique que le jour arrive où, ce qui est habituellement considéré comme une condition déjà passée, en voie de disparition, commence à nous apparaître comme un *exemple* de forme de vie bien plus évoluée que celle de notre civilisation industrielle. Un exemple qui ne demande pas à être imité, mais plutôt respecté, écouté et pris en sérieuse considération face aux nouvelles manières de vivre à venir. Étant donné le contexte de crise dans lequel verse notre monde, nous en avons un besoin terriblement urgent.

Chapitre II

Le tournant ontologique et la méthode de l'équivocité contrôlée

Changer la description qu'on se fait du monde est le noyau dur du chamanisme, et l'interruption du dialogue interne est le moyen pour y arriver.

Don Juan via Carlos Castaneda

What we professional liars hope to serve is truth. I'm afraid the pompous word for that is "art".

Orson Wells

Avec ce chapitre nous allons discuter dans le détail de la méthodologie à adopter pour cette étude. Comme nous l'avons vu précédemment, nous avons estimé nécessaire une intervention plus directe de la philosophie dans les discussions concernant la manière de vivre et la pensée des amérindiens. Mais sur quelles coordonnées méthodologiques penser ce passage à la philosophie ?

Dans le premier chapitre nous avons déterminé la trajectoire de développement de l'image européenne de la pensée amérindienne ; il s'agit maintenant d'en considérer la dernière partie, celle du passage à l'anthropologie contemporaine. Pour proposer une contribution philosophique à la question amérindienne, il convient de partir des plus importantes avancées théoriques de l'anthropologie, dont la dernière est le dit *tournant ontologique*. Nous allons examiner cette nouvelle tendance, en prenant comme principale référence le travail de l'anthropologue Eduardo Viveiros de Castro et sa théorie du perspectivisme amérindien, qui a tant bouleversé la scène anthropologique mondiale depuis désormais plus d'une dizaine d'années. L'idée est de proposer un contrepoint

philosophique à toutes ces discussions à la lumière des données du travail de terrain réalisé au village Kalia Wirinae, visant à établir les traits fondamentaux de la méthode que nous avons adoptée dans cette étude de thèse.

L'étude de l'autre : Qui pense ? Qui parle de qui ? Prémisses au tournant ontologique en anthropologie.

L'anthropologie s'est traditionnellement occupée des systèmes de pensées des peuples qui n'avaient pas été inclus dans le projet de la modernité occidentale. Mais cette fois le but de la rencontre n'était plus, comme dans le cas des missionnaires, celui de la conversion. On n'allait plus voir les natifs des terres colonisées pour leur apprendre à devenir de bons chrétiens, mais pour les étudier.

En principe, l'anthropologue était semblable à un missionnaire laïc, envoyé par un État pour connaître les peuples placés sous sa domination. L'anthropologue se définissait plutôt comme un missionnaire *a contrario* puisque sa mission n'était pas vouée à enseigner des choses, mais à récolter des informations. L'anthropologie a débuté en tant que pratique en établissant des comparaisons entre notre culture européenne, moderne et industrielle, et celle considérée comme « primitive » et en voie de disparition. Elle s'est toujours intéressée à la dimension symbolique des pratiques indigènes, aux valeurs et aux croyances qu'elles instituent, au monde social qu'elles créent.

Sa liaison avec les pratiques coloniales est tellement enracinée dans sa genèse même, que s'en débarrasser a été probablement le principal problème de l'anthropologie contemporaine, au moins à partir de Levi-Strauss. L'étude de « peuples inférieurs »¹¹⁷ se transforma ainsi en étude de « peuples primitifs », et l'abandon du racisme explicite ne devint définitif qu'avec la fin de la Deuxième Guerre Mondiale¹¹⁸.

Par la suite on s'est rendu compte que l'image qui avait été construite du monde des « sauvages » ne correspondait pas à la réalité de ces personnes. Les primitifs ne représentaient pas des formes sous-développées de culture humaine, mais ils présentaient une différente manière d'être au monde, que l'anthropologue était censé étudier sans jugement, ou du moins en se débarrassant de son

117 Voir le premier chapitre

118 Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, Unesco, Paris 1952.

ethnocentrisme, à savoir du préjugé de supériorité avec lequel on s'est toujours adressé aux indigènes. Cette transformation du regard qu'on a sur ces peuples est encore en cours, et nous sommes loin d'avoir dépassé les questions liées à l'ethnocentrisme constitutif de l'anthropologie.

Dans ce chapitre nous allons nous concentrer sur la question de la pensée indigène, des pratiques de connaissance et notamment de l'univers amérindien, dans sa dimension, pour ainsi dire, spéculative et théorique. Or, une vaste littérature montre qu'à ce propos l'anthropologie des débuts était plutôt orientée vers la mise en évidence d'un « manque de pensée », censé être la caractéristique dominante au sein de ces peuples, en tant que condition fondamentale de leur existence. Selon cette image, que les Européens n'ont commencé à mettre en discussion qu'au siècle dernier, les « sauvages » auraient eu de tout autres préoccupations que de se mettre à penser¹¹⁹.

De cette façon, les anthropologues ont longuement sous-évalué la question des formes de pensée, en privilégiant plutôt un certain usage de la catégorie de « croyance ». L'interprétation des pratiques culturelles se plaçait de cette manière du côté de la foi religieuse, si ce n'était pas de la superstition, selon une lecture infantilisante. Les croyances indigènes, celles qui concernaient la constitution du monde et de la réalité, étaient considérées, au fond, comme de pures superstitions, qui relevaient tout au plus de notre culture passée. Il ne s'agissait, surtout pas, d'y retrouver une cohérence, ou des choix délibérés et pondérés d'habiter une réalité qui n'est pas la nôtre. Loin de les voir comme des vrais contemporains, tels qu'ils sont, les indigènes ont longtemps continué à représenter l'image d'un passé mythique, tantôt du côté du bon sauvage, tantôt du côté des pulsions incontrôlées que la civilisation avait en quelque sorte exorcisées.

L'attitude de Freud à cet égard est absolument exemplaire. En s'insérant dans une des dernières tendances qui ont marqué l'évolution de l'image européenne de la pensée amérindienne, le père de la psychanalyse a fortement contribué aux pires préjugés qui ont été collés aux « sauvages » tout au long du XX^e siècle. Sans nous attarder sur un phénomène très connu, il faudra au moins rappeler la responsabilités de Freud en ce sens¹²⁰. Les indigènes y sont présentés comme les représentants de pulsions archaïques incontrôlées aux tendances incestueuses !

Les anthropologues du début du siècle passé n'ont jamais cessé d'interpréter la culture des autres peuples dans le cadre catégoriel de notre propre culture, souvent avec un manque de problématisation devenu évident compte tenu du recul que nous avons aujourd'hui sur cette

119 À ce propos nous nous référons à l'introduction du livre de Lévi-Bruhl, *La mentalité primitive*, dans lequel se reconstruit ce préjugé concernant un refus supposé de la pensée de la part des indigènes. Lévi-Bruhl a été parmi les premiers à attribuer à ces gens la capacité de développer une pensée cohérente et fine, bien que différente de la nôtre.

120 Sigmund Freud, *Totem et tabou*, 1913, et *La malaise de la civilisation*, 1929.

question. Quand on est face aux « autres », dire qu'ils ne pensent pas, signifie déjà donner une image sur ce qu'est penser en général. Une image qui souvent a été calquée sur notre propre image, alors que le contact avec une autre culture aurait permis de remettre en question l'image initiale.

Si nous rencontrons quelqu'un qui ne pense pas dans les mêmes formes que nous, c'est une grande possibilité qui nous est offerte. Nous avons la possibilité de nous interroger sur la manière dont nous pensons, et possiblement, si la rencontre nous bouleverse, de nous interroger sur ce que signifie « penser » en général. Mais il y a aussi une deuxième possibilité, malheureusement plus répandue, qui consiste à nier la capacité de l'autre à penser, en affirmant que notre propre manière de penser est la seule valable, en nous mettant possiblement à étudier les causes de ce manque de la part de l'autre. Comme nous l'avons déjà constaté, c'est bien vers cette deuxième voie que les études anthropologiques se sont orientées jusqu'à il y a un siècle, ce dont elles ne se sont pas libérées si facilement que cela.

L'anthropologie a ensuite commencé à assumer le problème de l'ethnocentrisme, mais a-t-elle réussi à s'en libérer ? Pendant longtemps, la réévaluation des capacités indigènes à penser de manière digne n'a pas sorti l'effet de mettre en discussion la tradition dont les Européens se dotaient pour les étudier. Cette tradition, issue d'une pensée caractérisée par la centralité de la théologie, de l'écriture propositionnelle, de la logique grammaticale, de la métaphysique, du droit et par la méthode scientifique expérimentale n'a été qu'*a minima* bouleversée par la confrontation avec des traditions de pensée qui ne portaient pas sur ces axes pour fonctionner. Dans la confrontation entre cultures, la seule vraie Culture est pendant longtemps restée l'europpéenne. Les Européens ont pensé qu'adopter un *relativisme culturel* était suffisant pour placer les cultures sur un plan de parité, et que les différents peuples auraient pu participer au même titre à cette arène de la multiplicité humaine finalement explicitée par la Culture de Blancs qui était l'anthropologie. Mais, comme nous allons le montrer, le fait de doter chaque peuple d'une vision du monde apparemment paritaire n'a jamais mis en discussion le statut de la réalité sur laquelle cette vision s'appuyait : celle, « objective », certifiée par une science moderne vulgarisée, et accompagnée par une plus cachée métaphysique.

Nous pouvons commencer notre étude en affirmant que c'est à une autre voie que se consacre ledit « tournant ontologique » dans l'anthropologie contemporaine. Ici, on essaye de mettre les différentes « cultures » sur un plan de parité substantielle et non pas seulement formelle. Le contact culturel est finalement valorisé dans son bouleversement radical de tout cadre catégoriel qui concerne la réalité et l'objectivité, en amenant à la remise en question de ce que signifie penser en général.

Essayons de donner une première image approximative de ce qui va nous occuper tout au long du chapitre. Dans le cadre de l'étude d'une pensée « autre », nous utilisons, évidemment, avec les seuls outils à notre disposition : les habitudes de notre propre pensée, définies ainsi par notre cadre culturel. Mais quand on commence à se rendre compte que les opérations de pensée des autres ne correspondent pas à ce qui était attendu, et que, avec nos catégories et habitudes de pensée, on n'arrive pas à saisir le sens des pratiques présentées par ces « autres », alors nous nous heurtons à la possibilité de remettre en cause nos propres opérations de pensée. Plus précisément, il s'agira de remettre en cause le cadre interprétatif dans lequel une autre culture est questionnée, et de le faire forcément de façon très radicale, vu que seuls des questionnements très radicaux peuvent nous aider dans cette situation. Le cadre interprétatif dont il est question n'est pas seulement en jeu dans le contact avec l'autre, mais il est aussi celui avec lequel le monde en général est regardé. L'étude d'une autre culture devient ainsi, en même temps, une *contre-étude*, avec un effet de retour sur notre propre culture, sur notre propre manière d'interpréter : l'observation ethnographique aboutit ainsi à des questionnements en fin de compte métaphysiques.

Le premier pas de cette recherche consiste en cette reconnaissance, à savoir : il n'y a pas d'interprétation d'un autre cadre culturel qui soit possible, sans que le cadre interprétatif même que nous utilisons ressente des contre-effets, sans qu'il soit lui-même remis en question.

L'anthropologie est une sorte de pratique photographique dans laquelle les objets photographiés finissent par apparaître comme autant d'images de l'appareil photographique lui-même, ou plus exactement de l'opération photographique, image de toute image en général, image de ce que cela veut dire « prendre des images ». De ce qu'on voit on apprend ce que c'est que voir¹²¹.

Il faut avouer que la métaphore photographique peut se révéler assez malheureuse. En fait, d'un côté nous avons une production d'image apparemment à sens unique. On questionne l'observateur et l'appareil, mais non l'activité de ceux qui sont « photographiés » dans cette métaphore. De surcroît, la fixité de l'image photo en dit beaucoup sur la tendance à « fixer » un objet d'étude qui n'est jamais réductible à une image fixe. Ledit « essentialisme » de l'anthropologie se reconnaît souvent par la tendance à généraliser et attribuer des étiquettes et des qualités définitives à des peuples qui, tout comme nous, vivent des dynamiques internes complexes et parfois paradoxales, très difficiles à photographier. Cela dit, on réduira la métaphore à l'essentiel : « c'est en regardant

121 Patrice Maniglier, *Dyonisos anthropologue in Les temps modernes*, 2017/1 (n° 692), p. 136 à 155.

qu'on apprend ce que c'est que voir », l'acte d'étudier un objet inconnu comme une autre culture bouleverse notre vision du monde.

Pour reconnaître ce passage nous pouvons également prendre la formule de Roy Wagner, un des auteurs que nous gardons comme référence pour ce travail de thèse : « chaque expérience d'une autre culture est une expérience de la nôtre »¹²². L'opération anthropologique du contact culturel s'actualise dans les deux directions : celle de la culture avec laquelle on entre en contact, mais aussi celle de la culture d'appartenance, ce qui en dit beaucoup sur la manière de fonctionner de toute expérience relationnelle.

Le second pas consiste à dire que si ces peuples pensent, mais que leurs habitudes de pensée sont indubitablement différentes des nôtres, il faudra bien que les anthropologues tentent de fournir une image, du moins une première approximation, de cette autre manière de penser. Dans la pratique ethnographique, surtout quand ils étudient des peuples très éloignés dans l'espace et très isolés – comme c'est le cas des amazoniens et des mélanésiens – les anthropologues se sont rendu compte que les différences qui existaient dans l'ordre de la pensée étaient les plus basilaires et comportaient également des philosophies implicites très fortes. Notons qu'en Amazonie, de simples concepts comme : « personne », « famille », ou bien encore « chose » et « animal », n'ont tout simplement pas le même signifié qu'en France, et c'est en effet cette homonymie et ce déplacement de sens qu'il faut interroger, si l'on veut tenter d'approcher la façon de penser de ces peuples. La traduction linguistique se révèle toujours insuffisante à rendre compte du contact et de la réflexion ethnologique. Il devient donc nécessaire d'adopter un autre type de traduction, que nous pourrions appeler une traduction « ontologique », capable de prendre en compte la fondamentale *équivocité* de la traduction entre deux mondes qui fonctionnent à partir de critères métaphysiques divergents. Cette traduction équivoque que nous allons esquisser dans le présent chapitre est en même temps inséparable d'une interrogation spéculative plus profonde, qui concerne la pensée des êtres humains et la constitution de leur réalité.

On peut dire, de façon encore grossière et évidemment ébauchée, que la nouvelle génération d'anthropologues qui se reconnaît dans le tournant ontologique, a commencé à considérer comme centrales ce genre de questions dans les démarches ethnographiques.

122 Roy Wagner, *L'invention de la culture*, The university of Chicago Press., 1975.

Le tournant ontologique : fuir les impasses du relativisme culturel

Le relativisme – notamment le relativisme culturel – s'est classiquement imposé comme une arme « anti-absolutiste », comme la manière de revendiquer un monde dans lequel chacun a le droit de penser ce qu'il veut. Qu'il se soit agi d'anthropologues ou d'autres penseurs, le relativisme a ainsi été associé à la liberté de pensée et d'action. Le relativisme des différents points de vue, a toujours été en lien avec l'universalisme des droits et le principe d'égalité. Cela semblerait être la chose la plus progressiste du monde, dans son opposition à l'absolutisme. Or, un des traits communs – de prime abord paradoxal - de cette nouvelle génération d'anthropologues, consiste à mettre en question le paradigme du relativisme culturel, ou, comme nous le verrons avec Viveiros de Castro, du « multiculturalisme ».

Le relativisme revendique une parité de points de vue sur *le* monde, et c'est justement ici qu'on trouve un point de désaccord majeur avec les défenseurs du tournant ontologique. Le relativisme est accusé par ces intellectuels d'être bien plus uniformisant et euro-centré que ce qu'il déclare être. On lui reproche de cacher la radicalité de la différence des points de vue derrière un principe tout libéral de « respect des opinions ». En effet, diraient les anthropologues ontologistes, avec les indigènes on ne parle pas d'opinions, même pas de *visions du monde* : on parle de *mondes autres*, réellement existants, qui n'ont rien à voir avec des représentations.

Le relativisme est critiqué puisqu'il soutient implicitement l'universalisation du principe selon lequel la réalité existe comme une donnée incontestable et unique, alors que chaque sujet qui est amené à s'y confronter possède une vision du monde totalement subjective et limitée. S'il est vrai que le relativisme place sur un plan de parité toute opinion, toute vision du monde, il le fait sous certaines conditions, avant tout selon un postulat caché de *l'unicité* du monde. La critique qui vient du tournant ontologique portera alors sur la tentative de mettre en question justement ce postulat, en le considérant comme totalement euro-centré, et même tout à fait insuffisant face au défi de l'ouverture vers la pensée d'autrui.

An ontological turn in anthropological analysis refutes these presumptions wholesale. The mysterious-sounding notion of 'many worlds' is so dissimilar to the familiar idea of a plurality of worldviews precisely because it turns on the humble – though on this view logically obvious – admission that our concepts (not our 'representations') must, by definition, be inadequate to translate different ones. This,

it is suggested, is the only way to take difference – alterity – seriously as the starting point for anthropological analysis¹²³.

Dans le tournant ontologique, on essaye de parler au pluriel : non pas une parité de points de vue sur *le monde*, mais une égale et plurielle construction de *mondes*, tous tellement différents au point de paraître incompatibles, et en même temps tous existants. Dans cette vision, chaque point de vue, loin d'être relatif, est absolu, mais non pas *exclusif* : il n'est pas le seul existant. Nous allons voir que le paradigme venant d'autres traditions culturelles, comme les cultures amazoniennes entre autres, considère déjà en son intérieur un principe de multiplicité de mondes.

Refuser le discours du relativisme culturel ne signifie aucunement retomber sur quelque forme d'absolutisme. Il ne s'agit pas d'établir, entre différentes cultures, celle qui démontre une meilleure capacité à décrire le réel ; tout au contraire, il s'agit d'affirmer que ces perspectives existent toutes, et qu'il n'y en a pas une qui soit capable de représenter de manière satisfaisante toutes les autres. Nous aurons l'occasion de revenir à plusieurs reprises sur cette question centrale qui est au cœur du tournant ontologique et de la théorie du perspectivisme en anthropologie. Chaque perspective n'est pas relative, chaque point de vue est absolu, et tous le sont en même temps.

À la limite, loin d'opposer au relativisme contemporain une forme d'absolutisme, il s'agit plutôt de dire que le relativisme culturel n'est pas assez relativiste, toute comme par exemple, l'égalité formelle devant la loi qui ne correspond pas à l'égalité réelle dans les faits, dans la critique marxienne. C'est par « inflation » du relativisme que le relativisme culturel même a perdu de sa légitimité au sein du tournant ontologique. Le relativisme n'est pas assez relativiste, face à la multiplicité irréductible des mondes humains.

Nous le verrons bien en discutant d'une question centrale dans ce travail, celle du statut de la perspective. Une perspective n'est pas relative, parce que tout simplement il n'y a pas un seul monde. Et il n'y a pas un seul monde, parce que, avant tout, la définition de ce qu'est un monde ne fait pas l'unanimité. En effet, quand on dit qu'une perspective est relative, on entend justement qu'elle est relative *au monde*, en relation avec celui-ci, déjà donné comme existant en dehors d'elle. Nous aurons l'occasion de voir que, dans le perspectivisme amérindien qui constitue une théorie par excellence du tournant ontologique, la perspective sera absolue, dans le sens étymologique du latin *absolvere*, qui signifie détachée de, séparée de, libre de toute contrainte. Il n'y a pas un en-dehors de

123 A. Henare, M. Holbraad, S. Wastell *Thinking Through Things : theorising artifacts ethnographically*, Routledge 2007, p.14.

la perspective, parce que comme nous le verrons, celle-ci exprime un monde, tout entier ; à une condition, qu'il ne s'agisse pas du *seul* monde existant.

Voilà à l'œuvre la question typique du tournant ontologique : dans un rapport d'altérité entre peuples, il ne suffit pas de définir comment est fait *le* monde pour l'autre, si on n'arrive pas à saisir la question de ce qu'est *un* monde pour l'autre. Si les Amazoniens et nous n'avons pas la même idée de comment fonder une famille, c'est peut-être parce que le concept général de famille, considéré par notre culture comme invariant humain, diffère de façon radicale. Nous n'avons pas juste des familles différentes, nous avons des *concepts* de famille différents¹²⁴. La question, donc, est encore celle de la *pluralité* des mondes : Il n'y a pas qu'un monde, autour duquel on pourrait voir toute sorte de perspectives « culturelles » s'affirmer ; ce que cette nouvelle génération d'anthropologues revendique avec force, c'est plutôt l'existence de beaucoup de mondes, beaucoup de configurations possibles des dispositifs de base de l'expérience humaine. De surcroît, c'est la *variation* de ces dispositifs de base de configuration du réel ou du monde – en somme de ce qu'on appelle ontologie – qui constitue le centre du discours commun aux auteurs de la nouvelle anthropologie, et notamment du tournant ontologique.

Pour résumer, nous abandonnons le relativisme, parce que chaque perspective est absolue : dans chaque perspective, il n'y a pas qu'un point de vue sur le monde, une représentation, une vision du monde, il y a un monde, tout entier ! Nous verrons, en approfondissant la question du perspectivisme amazonien proposé par Eduardo Viveiros de Castro, que cette formulation intellectuelle du perspectivisme représente une sorte de point de collision, dans lequel le perspectivisme cosmo-naturel des Amérindiens entre en résonance avec le perspectivisme subjectif européen. Les Européens n'ont pas été complètement étrangers à cette manière de penser, qui trouve une source dans une ligne mineure de la philosophie, disons du moins entre Leibniz et Nietzsche – et qui aboutit à la théorie quantique dans le domaine scientifique.

124 Le derridiens verront dans ce passage que je ne cesse de montrer, une ré-proposition de la différence ontologique entre un plan ontique et un plan ontologique, ou transcendantal de l'être. Il s'agit d'un point de vue légitime, mais je ne crois pas qu'on puisse considérer le tournant comme « ontologique » à cause de cela. Dans ma lecture, je préfère donner plus d'espace à la question de la multiplicité des mondes et à la vision de constitution du réel que la reconnaissance de celle-ci dégage. Le problème de la lecture du tournant ontologique à partir de la catégorie de différence ontologique est constitué pour moi de la centralité – toute européenne - de la catégorie de l'être, qui n'existe jamais comme telle chez les peuples dont nous sommes en train de discuter. Au contraire, il s'agit pour moi, avec le tournant ontologique, de dépasser – de façon certainement paradoxale – toute ontologie et tout langage essentialiste. J'aurai occasion de revenir sur ce point plus tard.

Toute la nouveauté introduite par le tournant ontologique peut se résumer dans cette prise en compte de la multiplicité des mondes. Bien que l'anthropologie ait identifié l'ethnocentrisme comme son principal blocage et la tentative de le dépasser comme sa plus grande mission, les problèmes n'ont pas cessé de réapparaître. Les théories anthropologiques ont commencé, en effet, à poser la question de ne pas sous-estimer les indigènes, arrivant même à attribuer à leur pensée un certain degré de dignité. Pourtant, elles ont continué à être énoncées selon un cadre interprétatif totalement européen. La pensée des indigènes avait à ce point-là toute la dignité d'une vraie pensée, mais ce n'est que rarement qu'on arrivait à entrer dans le point de vue qui est issu de cette pensée. L'analyse passait sous le filtre d'une méthodologie qui se voulait « scientifique », et donc totalement européenne. Les données de terrain apportaient chaque fois de nouveaux cas, mais ils n'étaient que très rarement censés constituer la base permettant de remettre en discussion la grille interprétative et la méthode avec laquelle on les avait approchés. De cette façon, toutes les cultures étaient reconnues avoir la même dignité, mais il y en avait une, la nôtre, qui démontrait une capacité majeure d'expliquer la différence entre elle-même et les autres. Cette même culture était, d'autre part, la seule capable de garantir une méthodologie objective face à la nature : on pouvait bien comparer les cultures, mais aucune autre ne pourrait être mise sur le même plan que celle-là même qui avait créé la méthode scientifique expérimentale. La théorie et la méthodologie anthropologiques évoluaient, bien sûr, mais toujours après-coup, avec la distance du terrain et de l'objet d'étude.

Ce n'est pas l'approche proposée par le tournant ontologique. Si l'expérience du contact ethnographique est censée remettre en question non seulement l'image du monde indigène, mais aussi l'image de « ce que c'est que de prendre des images », alors il faut assumer que le contact ethnographique est à *chaque occasion* une remise en question des présupposés mêmes de l'analyse ethnographique. Une fois sur le terrain, l'anthropologue ne pourra de cette façon que *co-crée* avec les indigènes la méthode qui lui sera nécessaire pour construire un discours relatant leur manière de vivre et de penser.

Pour réaliser ce propos, il est évident qu'il faut donner sa confiance aux gens qu'on va rencontrer, sans sur-interpréter leurs pratiques, ou plus simplement les écouter avant de tirer la moindre conclusion. J'ai pu vérifier ces problématiques méthodologiques sur mon terrain d'étude avec les Sikuni. Non seulement leur monde s'est présenté de multiples manières inattendues à mon esprit, mais mon premier problème a été d'abord de penser à comment m'approcher autant que possible de

leur propre perspective sur leur monde. Il s'agit d'un problème bien plus pratique que ce que l'on peut imaginer. Par exemple, mon refus de prendre des notes en direct sur un cahier pendant que les gens parlaient n'était pas quelque chose de prémédité, car il a surgi et pris sens seulement lors du contact.

Ce choix, j'ai décidé de le conserver par la suite. En essayant de mener une enquête sur les formes de pensée de ce qui pourrait correspondre à la philosophie chez un groupe amérindien, j'avais recherché un village habité par des chamans réputés pour leurs pratiques de guérisseurs, mais aussi pour le pouvoir de leur parole. J'ai donc été tout le temps confronté au discours plus « spirituel » au sein du peuple Sikvani, lequel n'est pas seulement le discours considéré sacré, mais à la fois celui qui se présente comme plus « théorique », voire spéculatif, où l'on trouve les formes de la politique implicite indigène. Selon le point de vue que nous avons assumé, après en avoir discuté dans le premier chapitre, les homologues indigènes des philosophes sont à chercher parmi les chamans, car la parole chamanique atteste d'une philosophie vivante.

Une fois arrivé, j'ai rapidement été amené à me rendre compte que les Sikvani n'aimaient pas que leurs pratiques spirituelles, et notamment les histoires dans leur tradition orale soient transcrites. D'après eux, « la vérité n'est pas écrite », et donc relater par écrit tout ce qu'ils me contaient aurait signifié me vouer sans appel au mensonge.

Prendre conscience du monde Sikvani ne fut ni immédiat ni facile et seule une circonstance, déjà mentionnée, me permit de progresser rapidement : lendemain de mon arrivée, je suis tout de suite parti voir le chaman, Don Clemente, muni de mon magnétophone, que j'avais contrôlé et utilisé à plusieurs reprises, mais qui ne fonctionnait pas. Je pense qu'en remarquant mon désespoir et mes malheureuses tentatives pour le faire fonctionner, Don Clemente a été amené à parler presque toute la journée du fait que « la vérité n'est pas écrite ».

Quand j'ai compris cela et changé mon attitude et mes attentes par rapport à nos dialogues, mes interlocuteurs ont commencé à s'ouvrir davantage et ils me l'ont même manifesté directement. Grâce au fait de ne pas prendre de notes en direct, et en ayant définitivement renoncé à réparer mon magnétophone, j'ai eu la possibilité d'en savoir beaucoup plus sur les histoires et la pensée des chamans Sikvani. D'ailleurs, la réflexion qui a suivi ce « refus de l'écriture » m'a amené à me repositionner par rapport à ce que j'étais en train de faire, d'où les considérations méthodologiques que j'ai exposées dans l'introduction, à propos de ce que signifie dialoguer avec une culture vivante et orientée vers le futur, en échappant au dispositifs muséifiant de la « colonisation du temps ». Je tiens à souligner que j'ai essayé d'assumer toutes les conséquences de ce choix méthodologique. Ici, je ne relate pas les histoires Sikvani, pas plus que quelque fragment qui peut être important pour

l'analyse. J'ai voulu en respecter la volonté, en considérant que même écrire après-coup les histoires en question aurait signifié trahir la manière de penser de mes interlocuteurs, en transformant en photo ce qui est une pensée vivante. Finalement, à la suite de toute cette réflexion je suis arrivé à la conclusion que le discours libre était le mieux approprié pour donner la parole à ces philosophes indigènes¹²⁵.

Cette solution n'est pas née d'une exigence théorique préalable. Au contraire, bien que celle que je suis en train de présenter soit une thèse en philosophie, c'est seulement grâce au terrain d'étude, comme nous l'avons vu, que j'ai pu me libérer d'une image stéréotypée et excessivement « théorique » du monde indigène et élaborer ma réflexion avec une clarté majeure.

125 Dans la partie finale de la thèse, je proposerai un dialogue philosophique avec Don Clemente et les autres chamans du village Kalia Wirinae. Il s'agira, dans ce cas, d'une création littéraire, donc d'une invention, même si avec l'accord des directs intéressés, qui auront été mis au courant du contenu.

Un pluralisme relationnel et un constructivisme dynamique

Essayons maintenant de tracer un premier bilan théorique de ce que nous venons d'exposer à propos du tournant ontologique, dans son refus du paradigme relativiste. Nous avons vu que le cœur de la problématique mise en avant par ces auteurs réside dans l'ambition de remettre en discussion nos présupposés de pensée à partir de l'expérience du contact et des affirmations des natifs. C'est dans cette expérience vivante que les anthropologues ontologistes trouvent la source de leur création théorique, en arrivant jusqu'à co-crée leur propre méthode avec la participation active de leurs interlocuteurs indigènes.

Ces propos ne deviennent possibles que si l'on pose au moins les deux conditions métaphysiques suivantes de la part de l'ethnographe.

1. *Que l'on reconnaisse la primauté de la relation sur les termes de la rencontre.* Dans la relation, il n'est pas question de décrire un objet fixe, dont les contours seraient déjà définis. Au contraire, la relation produit elle-même autant la description, que la manière de décrire : nous définissons un objet d'étude, mais cet objet est présent, vivant, en train de se « relationner » avec nous.

Nous pouvons retrouver les coordonnées métaphysiques de ce processus d'individuation réciproque par la puissance relationnelle en récupérant le travail du philosophe Gilbert Simondon. Dans son ouvrage *L'individuation psychique et collective*¹²⁶, Simondon présente une théorie métaphysique selon laquelle les termes d'une relation ne préexistent jamais à la relation, en étant plutôt des effets produits par elle. L'individuation est avant tout un processus, et toujours un *devenir individuel* qui ne s'achève jamais ; ensuite, elle est fondée sur l'actualisation de certains « potentiels pré-individuels » qui existent seulement en tant que tensions énergétiques, rapports entre forces avant que les forces elles-mêmes n'arrivent à trouver une définition. Le processus d'individuation ne s'achève jamais complètement, mais il aboutit à des mises en forme transitoires qui actualisent ces potentiels¹²⁷ au fur et à mesure. C'est ce qui arrive en cohabitant avec un peuple indigène. Au début, les questions sont trop nombreuses et floues pour trouver une consistance. Les termes de la relation ne s'établissent que par des clichés qui ne vont jamais correspondre à la réalité de l'expérience. Mais, comme par magie, ces potentiels relationnels qui au début sont « dans l'air » iront constituer

126 À l'intérieur de Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, PUF 1964.

127 Cette configuration métaphysique a été centrale pour Deleuze et Guattari, comme on le remarque notamment dans *Mille Plateaux*.

une trame concrète et des sujets à l'équilibre « métastable » en son intérieur. L'anthropologue et l'indigène seront créés en tant que pôles de la relation.

Viveiros de Castro discute cette question dans l'article - en langue anglaise – intitulé *The Relative Native*. C'est dans le contact que les deux parties concernées par le travail ethnographique se constituent en tant que telles. Tant l'indigène que l'anthropologue apparaissent dans un texte qui serait censé présenter une certaine scientificité, mais qui en fait est issu d'un rapport social et ajouterais-je, d'un rapport humain.

Anthropological knowledge is also a social relation, since it is the effect of the relationships that reciprocally constitute the knowing subject, on the one hand, and the subject he comes to know, on the other. As with all relations, this form of knowledge brings about a transformation in the relational constitution of anthropologist and native alike [...]¹²⁸

Ce qui s'est produit dans la rencontre avec les Sikuanis, n'est pas quelque chose du genre d'une sommation, ni d'un échange entre deux parties déjà bien formées. Mes interlocuteurs m'ont inspiré un discours qui ne coïncide pas entièrement avec leur monde, mais qui ne peut être non plus réduit à la traduction de leur monde dans mes propres termes. Il s'agit plutôt de la création d'un nouveau discours, qui est de l'ordre de la rencontre, capable de bouleverser mon propre monde et, c'est mon espoir, de fournir des éléments pour penser autrement à ceux qui auront loisir de me lire. Loin de penser à interpréter et objectiver ce qui m'arrivait, j'ai plutôt essayé de me rendre disponible en traversant le monde que j'étais allé visiter. L'expérience vécue et la relation se sont ainsi révélées être les plus grandes sources de construction de mon discours théorique, capables de redéfinir ma place de chercheur tout comme la place des indigènes avec lesquels j'étudiais.

Je ne m'exprime pas à propos de l'effet de ma présence sur les indigènes. Il est juste singulier de remarquer qu'ils ont démontré une certaine curiosité et une inquiétude face à la philosophie, une pratique dont ils ne connaissaient pas les contours. Le fait d'avoir quelqu'un qui étudiait avec eux en n'étant ni anthropologue ni scientifique était un événement inédit.

2. Tout cela devient possible à condition que l'on examine un autre présupposé métaphysique central dans notre monde culturel : celui de l'unicité du monde ou de la réalité. Nous avons commencé à le constater : pour les auteurs du tournant ontologique, il s'agit de dépasser la vision uniformisante de ce qu'on pourrait appeler le « représentationalisme relativiste », dans l'intention

128 E. Viveiros de Castro *The Relative Native*, 2013 | *H AU : Journal of Ethnographic Theory* 3 (3): 473–502.

d'affirmer la multiplicité des mondes existants. Il faudra se débarrasser de l'idée selon laquelle le monde est là, dehors, constitué de manière objective une fois pour toutes, et que le monde dont nous faisons l'expérience est le seul possible.

Mais ces présupposés, sans doute fondamentaux, ne représentent pas de nouveautés absolues, bien qu'on puisse retrouver dans le tournant ontologique, une nouvelle manière de faire face à la problématique de la multiplicité des mondes. Voici le point à souligner, et qui constitue le centre de notre lecture du tournant ontologique : les descriptions que les Amérindiens et nous faisons du monde ne sont pas seulement alternatives entre elles, leur divergence atteint le niveau maximum. On a beau les réduire à une différence de représentations, comme s'il s'agissait d'opinions alternatives, cette différence ne concerne pas les visions du monde, les opinions, mais les faits, la description de ce qui se passe. Pour rendre compte de cette divergence radicale entre les descriptions du monde, il convient alors pour nous de reprendre la notion leibnizienne d'*impossibilité* et notamment l'usage qui en a été fait par Deleuze. Dans la théorie de la « théodicée » du philosophe allemand, cette notion était référée à la catégorie de « mondes possibles », dotés en quelque sorte d'une proto-existence, mais dont Dieu choisissait le meilleur, qui devenait ainsi le monde que nous vivons, par définition le meilleur possible. Alors un événement quelconque, pour exister, doit au moins montrer une « compossibilité » avec les événements du monde qui existe. Mais que se passe-t-il lorsqu'on commence à considérer que notre monde n'est pas le seul existant ?

Bien sûr, cette possibilité a été déjà conçue par les philosophes. Deleuze, par exemple, dans *L'image-temps* propose de définir le cinéma moderne comme une pratique de l'image qui arrive à montrer la présence simultanée de deux événements impossibles. Par la fiction filmique, les cinéastes arrivent à montrer deux actions qui ne sont pas possibles dans une seule image, en fournissant une manière de penser leurs existences simultanées.

Disons qu'il s'agit du même effet produit par le tournant ontologique en anthropologie, sauf qu'ici, on ne se réfère pas à des mondes imaginaires, mais aux ontologies de certains peuples, bien réels et existants. Nous ne cesserons de revenir sur ce point : un des présupposés implicites du tournant ontologique en anthropologie consiste dans la prise en compte de l'existence simultanée de mondes entre eux radicalement impossibles, mais qui pourtant entrent en relation. Il ne suffit pas de pointer sur la multiplicité des mondes existants, si on ne prend pas en compte leur caractère d'impossibilité et la problématique mise en évidence par le fait qu'ils interfèrent.

Nous commençons à mesurer la portée du « frappant retour » de la philosophie dans les études ethnologiques. Il n'est pas si surprenant que, dans les récentes avancées du débat de l'anthropologie, on assiste à une redécouverte de questions classiquement philosophiques, ou ontologiques, dans la mesure où elles ont à faire avec un questionnement autour de la constitution du réel. À la différence de la philosophie classique, le but de ces questions n'est pas d'établir « la vraie nature du réel », ni de trouver une définition de la « véritable ontologie ». Tout au contraire, ces anthropologues jouent avec ces questions « ontologiques » pour montrer la pluralité possible – et bien réelle – dans la constitution de mondes cohérents, et – en tant qu'effet de retour – pour mettre éventuellement en crise certaines de nos habitudes métaphysiques ou préjugés à l'égard de l'autre.

Une fois éclaircies les conditions métaphysiques qui constituent l'espace d'action du tournant ontologique, il reste à voir quelle est la proposition métaphysique propre au tournant ontologique, ou son positionnement philosophique. Mais, avant tout, sommes-nous sûrs que le terme « ontologique » soit approprié ?

Le tournant ontologique prend son départ avec l'ouvrage *Thinking Through Things*, sorti en 2007, et son introduction signée par Amiria Henare, Martin Hoolbraad et Sari Wastell, que nous avons déjà citée. En effet, au tout début, le tournant ontologique était pensé sous le signe d'un « retour aux choses », d'où le titre du texte : *Penser par les choses*. De cette primauté des choses qui caractériserait l'analyse, les auteurs arrivaient à revendiquer un positionnement radicalement « essentialiste ». Mais cet essentialisme était bien inhabituel du point de vue philosophique : les auteurs entendaient par-là dissoudre le partage entre la chose et le signifié, en proposant de prendre les choses comme signifiés et les signifiés comme choses. En même temps, les auteurs de *Thinking Through Things* proposaient un déplacement, des questions épistémologiques aux questions ontologiques.

Si j'ai choisi de défendre de la perspective du tournant ontologique, ce n'est pas sans quelques réserves philosophiques. Le mot « ontologie », pris littéralement et de manière brute, du grec « *ta onta* et *logos* », signifie « science de l'être ». Donc, si, dans un cadre philosophique, on se propose

de faire usage de ce mot, il faudra bien avoir un positionnement à propos de la question de l'être et de sa science. J'espère, en présentant ma position, contribuer à éclaircir quelques questions terminologiques.

D'abord, depuis le début de notre propos, parler d'ontologies au pluriel signifie destituer implicitement l'Ontologie en tant que Science de l'Être. Reconnaître l'existence d'une pluralité d'ontologies, c'est déjà faire un certain choix métaphysique, dans la but d'affirmer la multiplicité des mondes, mais aussi de la réalité comme processus de création permanent. L'effet le plus paradoxal de cet usage du terme « ontologie » est qu'il ne s'agit surtout pas d'une manière de placer l'Être au centre de la scène. Plutôt qu'à la *définition* de l'Être, je dirais que le pluralisme ontologique ouvre à la problématique de la *constitution* du réel, en tant que critère fondamental de reconnaissance et de différenciation entre les mondes humains.

Sur ce point, nous ne pouvons qu'être d'accord avec les auteurs de *Thinking Through Things* : le tournant ontologique est un constructivisme¹²⁹. Au lieu de répondre à la question « qu'est-ce que c'est que ? », il répond à la question « comment cela se crée ? » (se constitue, se fait). Je pense pouvoir ajouter qu'il est le même problème à intéresser les indigènes aussi, non pas celui de la définition de l'être, mais celui de la constitution de la réalité.

Si l'on part du présupposé que l'essentialisme est la pensée qui considère que l'essence précède l'existence, une mise au point s'impose. L'univers des définitions essentialistes empêche l'accès à des mondes qui ne fonctionnent pas à partir de ce principe définitoire, résultant plutôt d'une primauté de la manifestation sur la définition, comme celui des indigènes. Les obsessions par excellence de la métaphysique européenne ont été depuis l'antiquité celles de l'être et de l'essence, mais ces questions sont loin de constituer les problématiques universelles de l'humanité. D'ailleurs, il faudrait se demander jusqu'à quel point les questions de l'être et de l'essence sont des effets qui trouvent leurs origines dans notre grammaire, étant donné qu'il n'y a pas de concepts correspondants dans la plupart des cultures humaines.

La problématique de la réalité, de savoir ce qui est réel, ce qui existe ou pas, et dans quel cadre cela existe, devient absolument prioritaire par rapport aux classiques questionnements « essentialistes », tant dans la philosophie que dans l'anthropologie. Au lieu de se demander à propos de quelqu'un ou de quelque chose quelle est son essence, sa propre définition, on pourra se demander quel est son monde, quelle est sa réalité, et comment cette réalité s'est constituée. Voilà la vraie révolution du

129 « By contrast, what is advanced here is, if you like, an entirely different kind of constructivism—a radical constructivism not dissimilar to that envisaged by Deleuze (Deleuze & Guattari 1994: 7, 35-6).9 Discourse can have effects not because it 'over-determines reality', but because no ontological distinction between 'discourse' and 'reality' pertains in the first place. In other words, concepts can bring about things because concepts and things just are one and the same (one and the same 'thing', we could say – using the term heuristically). » A. Henare, M. Holbraad, S. Wastell *Thinking Through Things, Op. Cit.*, p.16.

tournant ontologique, qui se présente encore, semble-t-il, de manière semi-consciente. Il n'y a pas de représentation et de vision du monde, ni de monde réel déjà formé, parce que le réel est continuellement en formation, toujours en train de se créer. La multiplicité de mondes dont nous avons parlé est telle que la question est à chaque fois celle de savoir comment un monde *commence*, quel est donc le principe non pas de l'être – dans le sens définitoire -, mais du réel – dans le sens génétique.

La vraie problématique qui intéresse les amérindiens, comme on le voit bien dans leur cosmogonie, est de savoir comment la réalité se constitue, quel est son processus de création immanent¹³⁰. Le fait de chercher des définitions, des essences, par contre, répond aux critères essentialistes selon lesquels la réalité est déjà accomplie et composée d'essences ultimes. Les rêves sont réels dans le monde indigène, mais c'est par là que les indigènes apprennent qu'il n'y a pas d'essence, pas d'existence définitivement stable dans ce régime de réalité.

Tim Ingold fournit une esquisse de discussion autour de cette question de la réalité des rêves, en parlant du peuple Ojibwa étudié par l'anthropologue Hallowell.

People in the West are encouraged to think of dreams as hallucinations, comprising a stream of free-floating images that exist only in the interiority of the unconscious mind, a mind that is freed during sleep from its bodily bearings in the real world. Thus we consider the dreamworld to be the very opposite of the solid, physical world 'out there', just as illusion is opposed to reality, fantasy to fact. For the Ojibwa, by contrast, the world of dreams, like that of myth, is continuous with that of one's waking life. Just as myths are understood as the past experiences of other-than-human persons, so dreams are among the past experiences of human selves (CE, p. 181). In their dreams, humans meet the grandfatherly protagonists of myth, and carry on activities with them in a familiar landscape, albeit viewed from an unfamiliar perspective, revealing secrets of the environment that one may not have noticed before but whose presence is invariably confirmed by subsequent inspection. This is not to say that Ojibwa confuse dream experiences with those they have while wide awake. The difference is that in dreams, the vital essence of the person – the self – is afforded a degree of mobility, not only in space but also in time, normally denied in waking life¹³¹.

130 Nous reviendrons en nombreuses occasions sur la cosmogonie Sikuani.

131 Tim Ingold, *The perception of the environment essays on livelihood dwelling and skill*, Routledge 2011, p.100.

Ingold continue en montrant que le rêve est le lieu de métamorphoses bien réelles, qui peuvent se vérifier – dans des conditions très exceptionnelles, bien sûr – même à l'état de veille.

Si l'on part du présupposé que les rêves sont aussi réels que la vie de la veille, le problème devient celui de comprendre en quoi celle-ci se rapproche des rêves dans la manière qu'elle a d'être fluide et en transformation perpétuelle. La problématique n'est pas d'identifier une quelque nature objective du réel, mais plutôt de se demander comment il marche, quel est le principe de fonctionnement de sa création perpétuelle.

Ces quelques idées dont nous avons discuté ici m'ont été inspirées par les discussions que j'ai pu entretenir avec Don Clemente et les autres chamans de la communauté Kali-Wirnae. La lecture que je propose du tournant ontologique est, ainsi, absolument enracinée dans mon expérience de terrain. Pour les Sikuni, comme nous le verrons mieux plus tard¹³², les objets n'ont pas autant d'importance que les personnes, humaines et non-humaines. Par contre, la position présentée dans l'introduction de *Thinking Through Things* est manifestement fondée sur le cas de la poudre Axé, dans la tradition de l'*Ifà* et de la *santeria* à Cuba, faisant donc partie d'une ligne qui remonte à l'Afrique sub-saharienne, notamment à la diaspora du peuple *Yoruba*. Ce genre de désaccord au sein d'un même courant de pensée n'est pas seulement normal, il témoigne de la fécondité du discours que nous sommes en train de présenter. Le fait qu'au sein du tournant ontologique on puisse trouver des positions « radicalement réalistes » comme celle de Holbraad et d'autres hyper-subjectivistes comme celles que j'ai reconnues chez les Sikuni fournit un exemple magnifique de multivers, en exemplifiant ce qui signifie la présence simultanée de points de vue impossibles.

Ce qui importe pour notre discussion est de reconnaître le tournant ontologique comme un pluralisme relationnel radical, qui trouve une dynamique dans la relation de l'expérience du terrain. Nous pouvons aussi bien affirmer qu'il s'agit d'un constructivisme immanent, qui reconnaît le problème de la réalité dans son processus perpétuel de constitution¹³³. Mais même ces définitions seraient incomplètes, et toujours passibles d'être remises en question. Puisque, comme nous l'avons souligné, le but n'est justement pas de fournir de définitions, mais plutôt de construire des lignes de réalité par le jeu conceptuel. Il vaudra mieux, donc, assumer le tournant ontologique comme un style, une approche, ou tout simplement comme le passage que l'anthropologie toute entière ne peut se passer de pratiquer dans le monde qui vient, en passant par le « frappant retour » de la philosophie.

132 Voir la dernière partie de ce chapitre

133 William James représente indubitablement un précurseur de cette conception : « ce qui *existe* réellement, ce ne sont pas les choses, mais les choses sont en train de se faire » William James, *A pluralistic universe*, University of Nebraska Press, 1996, p. 117.

Rupture ou continuité ?

Si nous avons jusque-là mis l'accent sur la rupture représentée par le tournant ontologique, il faut avouer que la nouveauté de ce projet est toute relative. La critique de l'histoire de l'anthropologie que nous avons présentée ne rend pas justice aux voix à contre-courant et aux tentatives novatrices qui l'ont traversée. Il est exemplaire, à cet égard, de rappeler l'ouvrage de l'anthropologue Hallowell sur les Ojibwa du Canada que nous venons de mentionner par la lecture de Tim Ingold – dont on peut retrouver une première version dans un article qui date de 1960, titré *Ojibwa Ontology, Behaviour and World View*. Déjà à cette époque, Hallowell parlait d'ontologie pour décrire le monde Ojibwa, en unissant une réflexion théorique aigüe à la reconnaissance de la réalité du monde décrite par ses interlocuteurs. Hallowell s'était donc déjà tourné vers l'ontologie, bien avant que sa discipline n'en ait pris la possibilité en charge. Par la suite, nous pouvons retrouver au moins deux tendances qui ont ouvert la voie au tournant ontologique.

D'un côté, pour ce qui concerne la valorisation du terrain et la prise en compte des descriptions indigènes comme de véritables réalités, il faut sûrement rappeler le précédent tournant vers l'observation participante. Dans cette tendance de l'anthropologie, qui avait abouti à des productions théoriques de nature totalement contraire à celles du tournant ontologique, le point était déjà celui de prendre au sérieux les indigènes, en essayant de vivre avec eux selon leur manière. La radicalisation progressive que la méthode de l'observation participante a connue depuis ses débuts avec Malinowsky est à mettre en relation avec la thématique de l'anti-autoritarisme des années '60 et '70. Il s'agissait de la tentative de questionner la verticalité de la transmission du savoir, ainsi que l'ethnocentrisme constitutif des pratiques universitaires, en essayant de dire que, pour connaître les indigènes, la seule voie légitime est d'essayer de vivre comme eux, de pratiquer leur rituels et de partager la vie sociale d'une communauté. Dans ce contexte il faut aussi inscrire la célèbre expérience de Carlos Castaneda, qui est d'un grand intérêt par rapport à la thématique que nous sommes en train de développer dans ce travail. L'anthropologue d'origine péruvienne a commencé comme observateur participant dans les années '60 et il a fini par devenir un apprenti du sorcier mexicain Don Juan, indien d'origine yaqui, pour ensuite quitter l'académie en entreprenant une vie de chaman encore aujourd'hui entourée de mystère, jusqu'à sa mort en 1998. Dans ses récits, en présentant des expériences plus qu'extraordinaires, Castaneda ne fait que poser la question de la réalité, de savoir ce qui est réel ou pas, et de la possibilité de la changer à partir d'une mise en transformation de sa description ; bref, il ne cesse de poser la question ontologique tout comme nous sommes en train de la discuter. Castaneda a été expulsé du débat académique – avec l'exception, passée inaperçue, de Deleuze et Guattari, dont nous allons parler ensuite – à cause de

l'impossibilité de donner un jugement « objectif » sur son ouvrage¹³⁴. Il a été accusé de charlatanerie ou tout simplement stigmatisé en tant que guru *new age*, à partir du succès que son ouvrage avait connu dans les milieux hippies nord-américains. Les anthropologues sont bien habitués à accepter l'absence d'objectivité dont font preuve leurs interlocuteurs, mais tolérer la même attitude de la part d'un collègue, cela était inacceptable. Castaneda a franchi la ligne épistémique infranchissable et a terminé parmi les hérétiques de l'académie moderne ; il est impossible de suivre son chemin, de répéter un geste en soi-même unique, pourtant, il faudra un jour reconnaître l'importance qu'il a eue dans l'histoire de l'anthropologie et même, en dehors de celle-ci, dans la transformation de l'image européenne de la pensée indigène, en ayant été l'un des premiers à la valoriser réellement.

D'un tout autre côté par rapport à l'observation participante, le travail de Lévi-Strauss dont nous avons déjà parlé (premier chapitre), a permis de prendre en compte les descriptions indigènes du monde non plus comme étant des simples croyances, mais plutôt comme l'équivalent indigène de notre science. Bien sûr, quand est examinée la question de la « science du concret » présente dans *La pensée sauvage*, nous pouvons remarquer d'importantes différences avec les théories actuelles, notamment avec celles issues du tournant ontologique¹³⁵. Pourtant, la problématique de donner une dignité théorique comparable à celle qui est propre à notre science occidentale était déjà là. Le structuralisme en général a représenté cette tentative d'explication totale, avec le risque de fournir des lectures très fines, mais qui sortaient avec difficulté du cadre interprétatif occidental. L'ethnocentrisme, expulsé par la porte suite aux avancées de l'anthropologie d'après-guerre, risquait à chaque fois de revenir par la fenêtre sous plusieurs formes : logo-centrisme, objectivisme et surtout une image de la problématique de la classification qu'on retrouve difficilement tant que telle chez les indigènes.

Si l'on fait l'expérimentation mentale d'unir la recherche de la science indigène à l'observation participante sur le terrain, on arrive à imaginer quelque chose de l'ordre du tournant ontologique dont nous sommes en train de discuter. Le tournant n'est pas apparu au milieu d'un désert. Les précurseurs en ont été nombreux et il est même difficile de dire où il a commencé, si l'on pense, par exemple, que la première édition de l'un des ouvrages universellement reconnus comme appartenant au tournant ontologique, *L'invention de la culture* de Roy Wagner, est apparue dès

134 Roy Wagner a aussi donné preuve d'un fort intérêt envers la production de Castaneda. On en trouve trace dans *L'invention de la Culture*, où il mentionne la théorie du *Nagual* et *Tonal* exposée dans *Tales of Power*, comme l'une des plus importantes entre les récentes théorie du symbole, ainsi que dans son livre *Coyote anthropology*, entièrement inspiré par Castaneda, et dans d'autres encore.

135J'ai déjà introduit la question de la « pensée sauvage » chez Lévi-Strauss dans le premier chapitre

1975, il y a déjà quarante-cinq ans. Nous allons prendre une récente publication en langue anglaise, signée par le même Martin Holbraad de *Thinking Through Things* et par son collègue Morten Pedersen, qui se proposent de présenter le tournant ontologique en anthropologie dix ans après la sortie de *Thinking Through Things*. Dans ce texte, titré *New Departures in anthropology*, Holbraad et Pedersen prennent une position nette, en revendiquant plus une continuité qu'une rupture avec la tradition précédente de la discipline.

One of the central messages of this book is that there is nothing inherently new in the ontological turn. Rather than a radical rupture from the anthropological past, we suggest, the turn to ontology with which we are concerned here is oriented towards releasing in their fullest form potentials that have always been at the heart of the discipline's intellectual project (...). Over the following pages, we show how the most distinctive contribution of the ontological turn consists in the way in which it systematically deepens or 'intensify' existing but partly dormant potentials in the anthropological project¹³⁶.

Intensification et approfondissement sont les termes utilisés par ces anthropologues « ontologues », mais on pourrait tout à fait décrire ce type de mouvement comme une prise de conscience de questions qui étaient déjà là, n'ayant pas encore montré leurs pleins potentiels. La cause de ce retard est à retrouver dans les présupposés culturels dans lesquels la discipline anthropologique s'était développée, et qui ont mis du temps à se dissoudre.

Les anthropologues ont toujours débattu à propos de savoir où retrouver les fondements plus profonds de l'existence de l'homme en communauté. Après la phase raciste¹³⁷, on a cherché les sources de la différence anthropologique dans les conditions culturelles, dans les conditions sociales et religieuses. La nouveauté du tournant ontologique, nous l'avons vu, consiste dans la tentative de retrouver ces sources profondes de la différence anthropologique dans la façon même qu'ont les hommes de donner une définition opérative à des concepts de base comme « personne » « chose », « sujet », « nature », « animalité ». Le changement vient donc du fait de redéfinir le centre d'intérêt de l'enquête anthropologique et de le déplacer vers les paradigmes ontologiques par lesquels le réel est constitué. Si notre réalité ontologique est faite par le sujet, le monde, une certaine vision de la

136 Martin Holbraad, Morten Axel Pedersen, *New departures in anthropology, the ontological turn, an anthropological exposition*, Cambridge University press, 2017, p.8-9.

137 C'est toujours important de se rappeler que l'anthropologie a démarré au XIX^e siècle en se définissant comme la discipline de « l'étude des peuples inférieurs », et que c'est seulement après la deuxième guerre mondiale, que ce passé a commencé à être vécu comme une faute, et ensuite que la question de l'ethnocentrisme s'est constituée en tant que problématique centrale de la discipline.

séparation « nature/culture » et de « homme/animal », on pourra considérer qu'arriver à formuler un discours comparatif à ce niveau-là constituera le but fondamental de l'enquête anthropologique. Cette idée était sans doute déjà présente avant le lancement du dit tournant ontologique, mais, à maints égards, nous pouvons reconnaître qu'elle n'était pas considérée comme centrale, ni saisie dans son plein potentiel. Certes, l'anthropologie s'occupait des mêmes choses, mais le regard qu'elle projetait sur ces mêmes choses n'était pas le même. Viveiros de Castro trouve une manière assez simple et tranchante de marquer cette différence. L'anthropologie classique allait chercher des exemples dans le monde, à partir desquels discuter de la nature humaine, mais l'anthropologie qu'il propose – et nous pouvons généraliser au tournant ontologique – n'aspire pas à traiter les indigènes comme des exemples, mais plutôt comme des interlocuteurs : son intérêt majeur est de connaître leur *problématisation* de ce qui pourrait correspondre à la question de la nature humaine¹³⁸. Tel est le sens profond du comparatisme. L'anthropologie, au long de son histoire, a sans doute déjà abordé la question en quelque sorte, mais jamais elle n'est arrivée à l'exprimer d'une manière aussi directe.

Holbraad et Pedersen ne sont pas les seuls à pencher du côté du continuisme. Un jeune philosophe comme Pierre Charbonnier, qui se consacre à l'étude du rapport entre philosophie et sciences humaines adopte le même positionnement. D'après lui, le tournant ontologique ne représenterait qu'une sorte de provocation à l'égard de l'anthropologie. C'est ce qu'il soutient dans son article *Sortir du cercle épistémique moderne, l'engagement ontologique de l'anthropologie critique*, quand il affirme que le « supposé » tournant ontologique est « plus une ligne droite qu'un tournant¹³⁹ ». D'ailleurs « les travaux qui composent le tournant ontologique sont en effet bien souvent conçus comme des provocations à l'égard du mode de connaissance anthropologique ». Au lieu de valoriser les contenus métaphysiques implicites propres au tournant ontologique, Charbonnier préfère encadrer ce dernier dans l'histoire du rapport entre sociologie et anthropologie, en le définissant ainsi par voie négative, comme une provocation face à la discipline. De cette manière la conclusion inévitable sera de faire rentrer la provocation dans la norme, ce qui est tout à fait possible et légitime.

Nous pourrions continuer à mentionner des arguments dans les deux sens : le fait est qu'il est possible de retrouver tant une rupture qu'une continuité dans l'introduction du tournant ontologique en anthropologie. À nous de choisir où l'on voudra placer l'accent. Il semble que celle proposée par

138 Entretien radio sur France Culture, Février 2020

139 Apparue d'abord en langue anglaise avec le titre: *Breaking the modern epistemic circle: The ontological engagement of critical anthropology*, in Charbonnier, Salmon, Skafish, ed., *Comparative Metaphysics. Ontology after Anthropology*, Rowman & Littlefield, 2017.

Charbonnier représente une manière « molle » d'interpréter le sens de ce tournant, quand il y a une manière « forte » qui est toute aussi possible, consistant à dire que celui-ci est venu pour faire tourner la trajectoire de l'anthropologie et l'amener dans une toute nouvelle direction. Nous ne nous attarderons pas sur la question de trouver une réponse à ce dilemme, la seule donnée certaine étant que le tournant ontologique comprend les deux tendances à la fois et qu'en plus celui qui écrit n'est même pas anthropologue. À nous de choisir si la ligne va continuer droite, ou si, lorsque « le cycle karmique¹⁴⁰ » sera complet, il nous sera possible de prendre le « tournant », en nous permettant d'envisager une nouvelle mission tant pour l'anthropologie que pour la philosophie.

140 « Si nous sommes tous plus ou moins d'accord pour dire que l'anthropologie, bien que le colonialisme en constitue un des *a priori* historiques, semble être aujourd'hui en train de boucler son cycle karmique, alors il faut bien accepter qu'il est temps de radicaliser le processus de reconstitution de la discipline en le menant à son terme. » E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques Cannibales*, *Op. Cit.*, p.4.

Une critique affirmative

Bien que les protagonistes du tournant ontologique aiment majoritairement s'inscrire dans ce qu'on peut appeler la pensée critique, il faut préciser qu'ici la puissance critique ne se confond pas, comme souvent dans le postmodernisme, avec la déconstruction, ou le criticisme en tant qu'attitude, avec sa tendance à la négation. Tout au contraire, les anthropologues qui font partie de cette ligne, partagent un goût de la pensée constructive, radicalement *affirmative*, où la critique émerge après-coup, en arrière-plan plutôt qu'en première instance. La critique est implicite dans le moment où l'on construit une autre manière de penser, qui se dégage à partir des données fournies par les ontologies des peuples dont les savoirs ont été historiquement dévalorisés lors des premiers contacts. Nous avons déjà remarqué que le tournant ontologique est un constructivisme, or, cela est vrai tant du point de vue méthodologique que du même point de vue ontologique. Si la méthode est celle de la valorisation de l'invention et de la création conceptuelle, cela révèle une conception plus ou moins implicite de la réalité comme ne cessant pas de se construire.

Roy Wagner, un des pionniers du tournant ontologique, a été l'un des premiers à reconnaître explicitement le travail de l'anthropologue comme une pratique d'« invention de l'autre » et à en discuter sous cet angle. Encore une fois, ce n'est pas avec une attitude déconstructive que Wagner présente cette invention opérée par l'anthropologie. D'après lui, il s'agit d'une invention culturelle entre d'autres, dans le sens où il n'y a aucune objectivité possible, aucun résultat qu'on pourrait présenter comme un donné incontestable, tout comme n'importe quelle production culturelle propre à notre monde (peinture, sculpture, littérature, théâtre, cinéma, jusqu'à la publicité aussi). Pourtant, cette invention n'est pas comme les autres, parce que le processus de symbolisation de l'altérité est quelque chose de tellement fondamental à notre dispositif d'invention culturelle, que Roy Wagner arrivera à dire que « tout le monde est anthropologue ». L'invention culturelle caractérise notre réalité, et l'anthropologue exemplifie cette condition d'inventeur permanent qui en vérité concerne tout le monde, en se trouvant tout le temps en contact avec la source des choix qui sont à l'origine d'une culture. L'anthropologue est quelqu'un qui sera amené par son travail à s'interroger sur ce qui est réel ou pas, et sur la manière dont la réalité se crée.

What do we mean by the “conventional associations” of a word or some other symbolic element, how do they objectify “reality”; and what is the relation of their “conventionalness” to the kind of extension that I have equated with invention? How, in other words, is invention related to man's larger conception of

himself and the world? I will try to answer this question generally at first, and then through the use of specific examples taken from modern American culture. But its implications are at once so crucial and so general that they encompass our conceptions of “self” and of motivation as well as society and the surrounding world. Thus if we wish to take invention seriously we must be prepared to forego many of our assumptions about what is “real” and why people act as they do. Words like “invention” and “innovation” are often used to distinguish novel acts or ideas, or things created for the first time, from actions, thoughts, and arrangements that have become established, or habitual. Such a distinction conceals an assumption of the “automatic” or “determined” nature of ordinary action quite as much as deterministic notions do. By extending the usage of “invention” and “innovation” to the whole range of thought and action, I mean to counteract this assumption and to assert the spontaneous and creative realization of human culture¹⁴¹.

Aux années '80, Wagner continuait à utiliser le mot « culture », mais il se rendait compte qu'adopter une conception inventive de celle-ci signifiait se rendre « prêts à revoir beaucoup de nos suppositions sur ce qui est réel ». L'introduction du mot ontologie, et le dépassement de l'usage du terme culture, permet de garder ce profond lien entre invention culturelle et création de la réalité. Nous pourrions donc parler d'invention ou de création ontologique, comme du processus constituant jamais achevé avec lequel le réel se déploie. Comme le pointent justement les auteurs de *Thinking Through Things*, nous sommes en train de parler d'un processus qui ne concerne pas le seul monde humain, mais au contraire la réalité par excellence, dans toutes ses dimensions.

The twist so central to the argument made here is that Wagner's notion of invention is neither counterposed to 'reality' nor construed as an exclusive property of human genius. Rather, it is presented as the mode by which reality (or 'worlds', as we would say) is constituted : an ontological exercise par excellence.¹⁴²

Si l'on commence à voir de l'invention partout, il faut que la théorie anthropologique aussi prenne en charge cette problématique. Le regard sur les mondes culturels va changer une fois assumée cette créativité profonde à la base de la constitution de la réalité, qui s'oppose déjà *a priori* à tout essentialisme possible.

141 R. Wagner, *The Invention of Culture*, Op. Cit., 2016, p.126-127.

142 M. Holbraad, M.A. Pedersen, *Thinking Trough Things*, Op. Cit., p.26.

Si nous avons traité, jusqu'à maintenant, principalement de problématiques qui se réfèrent à la discipline anthropologique, il n'empêche que toute cette discussion soulève des questionnements qui intéressent la philosophie, tout comme d'autres sciences humaines. Tant que l'enjeu fondamental d'une pratique comparative à l'échelle « ontologique » est celui de la constitution même de la réalité, la philosophie et la psychologie sont *a minima* concernées. Si nous voulons essayer de discuter du fonctionnement de la notion de sujet, l'analyse culturelle comparative peut se révéler d'une importance fondamentale, en arrivant à questionner la naturalité des conceptions que nous habitons couramment, souvent de manière semi-consciente. L'idée de ce travail de thèse est donc de montrer l'importance de l'analyse culturelle dans sa dimension ontologique pour des expérimentations philosophiques.

En philosophie, c'est le tournant « deleuzien » qui a finalement permis une redéfinition de la discipline en tant que dispositif de création conceptuelle inventive, se plaçant explicitement au-delà d'une dimension de la critique fondée sur la figure du tribunal de la raison. Plutôt que de révéler une vérité ultime qui est toujours trop lourde pour l'espace d'un texte philosophique, Deleuze a proposé une pratique de la création en tant que stimulation continue de l'imagination philosophique – une création qui souvent prend le caractère de l'invention ontologique, à savoir de la création de nouvelles configurations pensables du monde. Il va sans dire l'importance que la philosophie deleuzienne recouvre pour des anthropologues comme ceux que nous avons évoqués et notamment dans l'œuvre de Eduardo Viveiros de Castro, dont nous allons approfondir la lecture.

D'ailleurs, le nom de Deleuze a commencé à circuler en France vers la fin des années '60, grâce à la nouvelle lecture qu'il a présentée de la pensée de Friedrich Nietzsche, notamment dans le livre *Nietzsche et la philosophie*. À maints égards, une bonne partie de la nouveauté de cette interprétation tourne autour de la contraposition axiale entre ladite « force active », expression de la puissance vitale, et la « force passive », dominée par les passions tristes et le ressentiment. La force active est une force affirmative de création pendant que la passive se définit par une tendance absolument parasitaire. La célèbre opposition entre morale aristocratique et morale des esclaves est donc redéfinie de cette manière, ce qui a contribué de façon non négligeable à la redécouverte de Nietzsche par la gauche. En effet, les figures de la passivité correspondent aux figures du pouvoir,

et avant tout le prêtre, véritables maître du ressentiment¹⁴³. Depuis l'époque de *Nietzsche et la philosophie*, et jusqu'à la célèbre intervention chez les cinéastes titrée « Qu'est-ce que l'acte de création ? », en passant par les travaux avec Guattari, Deleuze n'a jamais arrêté de poser la question de la pensée affirmative à la philosophie. On pourrait définir cette dernière dans les termes suivants : Est-il possible de construire une philosophie qui réside totalement dans une force affirmative de la vie, qui consiste en un pur acte de création sans pourtant renoncer à son ambition critique ?

À travers de la tentative de mettre en pratique une philosophie purement affirmative, Deleuze a essayé de redéfinir la mission du philosophe de manière très radicale pour l'époque et il faut reconnaître que l'opération s'est révélée très réussie. À l'époque de la sortie de *Nietzsche et la philosophie* la pensée critique était dominée par le triangle Hegel-Marx-Freud, qui était considéré inséparable de la méthode dialectique. La décision de Deleuze de casser avec la représentation par le primat de l'immanence est à mettre en rapport avec cette quête d'une pensée purement affirmative.

D'après Freud, l'inconscient était pensé comme un théâtre, où se reproduisaient tout le temps des pièces déjà préformées. Avec l'image d'un inconscient affirmatif, Deleuze et Guattari ont ouvert la possibilité de multiplier les descriptions qu'on se fait du réel, en le pensant comme un résultat fragmentaire, métastable et toujours passible de redéfinition. Le but de la philosophie n'était plus d'expliquer ou d'interpréter, ni de dire la vérité, mais elle devenait plutôt une tâche productive, une pratique conceptuelle à mettre aux côtés de la littérature plutôt que de la science (et même à propos de cette dernière il serait possible d'avancer une discussion).

La pensée de Deleuze et Guattari représente encore aujourd'hui le plus grand héritage des événements de 1968 pour la philosophie et une des clés de lecture pour la présenter consiste à dire qu'elle se caractérise par cette quête d'une pratique affirmative de la pensée. Ce « tournant affirmatif » a assurément affecté la philosophie, mais il n'est pas arrivé à se généraliser. Il est donc remarquable de constater que les anthropologues ont pris le relais, en arrivant à redéfinir leurs pratiques scientifiques à partir du primat de la création conceptuelle affirmative.

143 « Celui qui met en forme le ressentiment, celui qui mène l'accusation et poursuit toujours plus loin l'entreprise de vengeance, celui qui ose le renversement des valeurs, c'est le prêtre. Et plus particulièrement le prêtre juif, le prêtre sous sa forme judaïque. C'est lui, maître en dialectique, qui donne à l'esclave l'idée du syllogisme réactif. C'est lui qui forge les prémisses négatives. C'est lui qui conçoit l'amour, un nouvel amour que les chrétiens prennent à leur compte, comme la conclusion, le couronnement, la fleur vénéneuse d'une haine incroyable ». Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962, p.312 (version numérique).

Une conceptualisation située

Encore un paradoxe !

Le tournant ontologique revendique pleinement l'usage d'un appareil sophistiqué de conceptualisation – en arrivant, dans le cas de Viveiros de Castro, à mobiliser une bonne partie de l'histoire de la philosophie contemporaine – pour introduire la pensée des natifs. Pourtant ces derniers démontrent, de prime abord, une évidente attitude anti-intellectualiste, à partir du refus de l'écriture, dont nous avons discuté dans le premier chapitre.

Les travaux de « conceptualisation » du tournant ontologique prennent leur départ d'une véritable réévaluation de l'intellectualité indigène, comme lorsqu'on constate que « le chamanisme amérindien possède une indubitable puissance spéculative implicite »¹⁴⁴, mais certes, nous sommes en présence des différences énormes en ce qui concerne les formes d'expression de la pensée. Il reste évident que les chamans n'ont pas l'habitude au « débat », que leur manière de critiquer les idées de quelqu'un n'est pas du tout celle que l'on rencontre chez nous, et surtout, que leur pensée passe au travers des formes « implicites » de la vision, des rêves et de l'expérience directe.

L'expression de la pensée amérindienne – et indigène en générale – se place ainsi aux antipodes des habitudes argumentatives et propositionnelles de notre tradition intellectuelle. Mais alors, comment les auteurs en question peuvent-ils revendiquer la légitimité d'une pratique de conceptualisation des conceptions indigènes, jusqu'à en faire le drapeau de leur engagement politique ?

L'inquiétude de ces anthropologues est d'échapper à l'ancien vice de l'ethnographie occidentale selon laquelle nous théorisons sur les croyances des autres. Il s'agit d'un postulat implicite très difficile à éradiquer, selon lequel nous, peuples de la raison et de la science « objective », avons la capacité de constituer des *théories* fiables, qui adhèrent au réel, alors qu'eux, les autres, qui n'ont pas connu la révolution scientifique et même pas l'écriture formelle, ne disposent que de *croyances*, de visions du monde très intéressantes, peut-être, mais totalement subjectives, à savoir des représentations mentales, au fond, des superstitions.

Certes, l'académie a cessé de voir dans les pratiques de vie indigènes des « expressions du démon » et a arrêté, du moins de façon explicite, de les traiter d'incultes et d'inférieurs. Mais, nous l'avons vu dans le premier chapitre, l'image dominante demeure que ces peuples ne sont que des enfants de l'humanité, qui attendent de nous suivre sur la route du progrès, dont les civilisations industrialisées

144 Source : Intervention de Viveiros de Castro au colloque *Chose en soi* Paris Décembre 2016. Intervention en ligne, lien : <https://www.youtube.com/watch?v=Blsj2tBp9-s&t=1223s> Dans cette intervention, lors d'un colloque dédié à la nouvelle tendance du réalisme spéculative en philosophie, on peut bien remarquer toute la puissance du discours du tournant ontologique dans sa dimension métaphysique.

auraient atteint la phase adulte. Il est vrai qu'aujourd'hui on commence à envisager un chemin inverse, et il faut bien supposer qu'on arrivera à percevoir ces peuples comme plus lucides dans leur équilibre millénaire au regard des multiples crises planétaires qui émergent. Mais cela n'empêche pas que la narration dominante continue à présenter les indigènes du monde entier comme des humanités non seulement spatialement placées ailleurs, mais temporellement antérieures. Le paradigme du « bon sauvage » a nettement gagné contre celui de la stigmatisation, pourtant, les deux continuent à faire partie d'un seul paradigme de l'*ancestralité* encore très peu questionné. Pour aussi « bon » qu'il soit, nous n'avons pas cessé de voir ce « sauvage » comme un primitif, de lui nier sa contemporanéité, ce qui est à l'origine de cette asymétrie profonde qui concerne la pensée. Tout comme nous interprétons les pratiques de nos ancêtres et leur monde, mais nous ne nous attendons pas qu'ils fassent la même chose avec nous, nous sommes habitués à passer à côté de la capacité indigène de penser la contemporanéité.

Nous n'avons pas encore vu émerger, dans l'histoire de l'anthropologie, une véritable réévaluation des potentialités issues des formes de vie et de pensée qui appartiennent aux peuples indigènes du monde entier. Tout au plus, un certain regard exotique et fantasmagique les a voilés d'un mystère insondable, sur lequel il serait impossible de s'exprimer, en mettant en avant leur attitude mystique. Nous commençons à voir aujourd'hui une nouvelle expression autonome pour les indigènes, sans qu'encore l'inversion du rapport anthropologique se généralise¹⁴⁵. « Provincialiser » l'Europe – pour utiliser l'expression de l'historien indien Dipesh Chakrabarty – restituer l'interprétation indigène des pratiques qui caractérisent notre propre monde, nous amènerait à regarder avec des yeux étrangers le même monde que nous habitons tous les jours. D'ailleurs, pour des questions comme la crise écologique, les amérindiens sont arrivés depuis toujours aux mêmes conclusions qu'on peine à voir s'affirmer aujourd'hui¹⁴⁶.

La solution trouvée par cette génération de nouveaux anthropologues est donc d'utiliser la langue philosophique européenne pour faire parler les idées indigènes sous une nouvelle forme. Transformer, comme dans un processus alchimique, les idées indigènes sous forme de concepts théoriques. La condition pour réaliser cette opération, est qu'il s'agisse d'une pratique *située* : c'est sur le terrain que l'anthropologue acquiert la possibilité de réaliser un travail de diplomate, qui lui permet d'opérer une traduction des concepts de l'autre, dont il a fait partiellement l'expérience dans leurs formes traditionnelles.

145 L'ouvrage *La Chute du Ciel* représente encore un exemple presque unique de cette inversion anthropologique.

146 Voir le chapitre quatre de ce travail.

Évidemment, la conceptualisation des idées des peuples étudiés par l'anthropologie a toujours constitué une partie importante des avancées que la discipline se proposait. Mais, encore une fois, lui donner une place centrale dans la démarche de l'anthropologue, signifie réaliser ce potentiel dont la discipline s'était rendue consciente. De plus, cela facilite la tâche de mettre en question les présupposés implicites de l'analyse anthropologique, en permettant ainsi que l'échange réalisé puisse opérer entre les deux extrémités du rapport. C'est grâce à l'analyse conceptuelle qu'on arrive à questionner les fondements mêmes de la pensée occidentale à propos de l'autre.

First, it should be noted that, more than just pointing out the (obvious) need for anthropologist to pay attention to their concepts, the ontological turn makes this the *pivotal* task for anthropological thinking – its primary challenge. Conceptualization, in this sense, is the trademark of the ontological turn just as, say, « explanation » epitomizes positivist approaches and that of « interpretation » typifies hermeneutic ones. (...)

For anthropologists to imagine their task as that of explaining *why* people do what they do, they must first suppose that they understand *what* these people are doing. The ontological turn often involves showing that such « why » questions (explanation) are founded on a misconception of « what » (conceptualization)¹⁴⁷.

Mettre en question la tendance à l'interprétation et à l'explication des pratiques des autres signifie proposer à leur place une interrogation sur le cadre conceptuel même dans lequel s'inscrit le contact entre cultures. En changeant notre façon d'observer les conceptions indigènes, on change non seulement de regard sur les indigènes mais c'est aussi le processus de la rencontre qui se modifie. Proposer une conceptualisation centrée sur le *what*, le contenu des pratiques et affirmations indigènes, c'est faire l'effort de les prendre à la lettre, partir de la supposition que leurs affirmations se réfèrent à des réalités, en essayant d'en dégager le cadre conceptuel sous-jacent. Passer du *what* au *why* signifie qu'au lieu de chercher à expliquer ce qu'ils font, on préfère se concentrer à essayer de reconstruire leur manière de penser.

L'exemple le plus probant à produire est sans doute celui qui est posé par Eduardo Viveiros de Castro dans *Métaphysiques cannibales*, pour expliquer l'inversion de la polarité corps/esprit qu'on voit à l'œuvre dans nombre de situations. Il s'agit d'une célèbre parabole reprise de Levi-Strauss, un classique de l'anthropologie.

147 M.Holbraad, M.A.Pedersen, *New departures in anthropology*, Op. Cit., p.16.

Dans les grandes Antilles, quelques années après la découverte de l'Amérique, pendant que les Espagnols envoyaient des commissions d'enquête pour rechercher si les indigènes avaient ou non une âme, ces derniers s'employaient à immerger les blancs prisonniers afin de vérifier, par une surveillance prolongée, si leur cadavre était ou non sujet à putréfaction¹⁴⁸.

Ce passage est central si on veut comprendre l'ouvrage en question, et Viveiros de Castro le mentionne au tout début du texte¹⁴⁹. À la limite, on peut affirmer qu'il s'agit de l'exemple central du livre *Métaphysiques Cannibales*. En effet, si le « why », l'explication du comportement des indiens, semble en apparence assez facilement identifiable pour les anthropologues, on verra comment seulement le « what » reconstruit par la théorie du perspectivisme pourra nous éclaircir sur la question¹⁵⁰.

Pour comprendre ce qu'il se passe dans la réalité des indigènes, il faut aller plus loin dans la compréhension de leurs façons de penser. Cet exemple nous parle d'une différence de points de vue sur les notions d'âme et de corps. Nous avons déjà avancé que les indiens cherchaient à établir si les blancs étaient des humains – dans un tout autre sens, les blancs faisaient la même chose¹⁵¹ - ou des esprits, s'ils avaient un véritable corps ou pas. Mais il faudra toute une théorie cohérente – le perspectivisme – pour reconstruire une image fiable de la logique qui les guidait à ce moment-là, et donc pour montrer ce qu'ils étaient en train de mettre en pratique.

En dernier lieu, il convient de souligner encore que la conceptualisation dont on parle, tout en se plaçant dans le domaine de l'abstraction théorique, trouve sa source et ses conditions de création dans l'empirisme du terrain de l'anthropologue. Bref, on parlera d'une *conceptualisation située*. La

148 Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Op. Cit., 1973/1952, p.384

149 E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques Cannibales* p.14-17

150 Voir le chapitre 6.

151 Lévi-Strauss parle ici de « commission d'enquête », en effet la question de savoir si les indiens avaient une âme était la grande question de l'époque. Pour s'en rendre compte, il est très conseillé de regarder le film *La controverse de Valladolid*, qui reconstruit très bien la célèbre dispute entre Las Casas et Sepulveda autour de l'humanité des Amérindiens (disponible sur *youtube*). Comme on le verra par la suite, la différence est que pendant que les Blancs se demandaient si les Amérindiens n'étaient pas des animaux, pour les indigènes la question c'était de savoir si les étrangers n'étaient pas des esprits.

création de nouvelles ontologies trouve un enracinement incontournable dans la pratique concrète du contact ethnographique, dans l'observation active de la vie du peuple intéressé, mais aussi de l'*auto-expérience* directe de l'anthropologue. Si on prend au sérieux le statut scientifique de cette nouvelle ligne d'anthropologie, on se rend compte qu'elle se propose d'abandonner toute illusion de « fidélité objective » envers la réalité des peuples étudiés. Il s'agira, plutôt, de voir dans le contact ethnographique et dans le partage de la vie avec le peuple en question l'occasion d'une expérimentation, et dans la conceptualisation l'aboutissement de cette expérimentation.

L'expérience du contact est une singularité absolue, dans laquelle quelque chose se passe, et l'anthropologue ontologiste cherchera à restituer dans son travail de conceptualisation ce quelque chose qui s'est passé, plutôt qu'à retrouver des caractéristiques essentielles considérées comme étant éternelles pour le peuple en question. À la différence des expérimentations scientifiques, on n'est pas confronté à des objets isolés, mais à des personnes qui dans la plupart des cas ne sont pas organisées selon les formes d'une société étatique. Impossible, donc, de penser cette expérimentation comme la construction d'une situation de « conditions standard » fidèlement représentative d'une généralité régulière. Un village ne correspond jamais aux « conditions standard », mais à un contexte toujours exceptionnel, une singularité irréductible dans laquelle l'anthropologue s'est retrouvée. Seulement cette singularité donne lieu à une création conceptuelle, laquelle sera donc difficilement considérée comme un résultat acquis une fois pour toutes : à propos de l'étude d'un peuple, nous ne dirons jamais que nous avons terminé car il s'agit d'une dynamique qui ne cesse d'évoluer. Ainsi, l'ethnographe n'entre jamais en contact avec « un peuple », mais avec un village, dans un certain territoire proche de telle rivière, avec des problématiques locales, en somme, avec un contexte.

Le propos des auteurs du tournant ontologique est celui de se mettre en jeu et en « Je » dans cette expérimentation représentée par le terrain. L'expérimentation de l'autre est aussi, de façon inévitable, une auto-expérimentation, une transformation de soi à partir du contact avec un autre monde, et l'auto-observation devient la source la plus précieuse pour se donner la possibilité de penser ce qui est en train de se passer.

the ontological turn takes the method of (self)experimentation to its necessary endpoints. Ontologically inclined anthropologists distinguish themselves by *rendering their own thoughts* (and therefore their concepts) subject to the same degree – and ideally, the same kind – of experimental intervention as people whose lives they study and engage with in their own field sites, including their own life as ethnographic fieldworkers¹⁵².

152 M. Holbraad, M.A. Pedersen, *Op. Cit.* p.24.

Le terrain est donc une source de la pensée, faite du partage d'une vie quotidienne très différente de la nôtre, mais aussi de pratiques de guérisons et de connaissances, de relations entre les humains et les non humains, d'histoires traditionnelles qui orientent la vie d'un peuple. Si les philosophes se sont habitués à considérer les bibliothèques comme les lieux de la pensée, ces nouveaux anthropologues nous montrent la possibilité de pratiquer l'invention ontologique et conceptuelle directement sur un terrain vivant. Un terrain fait de terre et de personnes, entre humains et non humains, animaux, plantes, pierres, étoiles, forces invisibles.

La seule question qui se pose ici est : pourquoi nous, les philosophes, nous privons-nous de cela ? Pourquoi ne pas penser que la philosophie, tout en s'occupant de création théorique et conceptuelle, puisse trouver ses sources dans des expériences de vie réelle ? En effet, cela ne serait pas seulement possible, mais même philosophiquement productif. S'il est vrai que le but est toujours d'inventer de nouveaux mondes, nous ne pouvons pas soutenir que toutes les inventions conceptuelles et philosophiques soient « réelles » de la même façon. Avec cela, nous ne voulons pas instituer une échelle de fidélité supposée à un objet impossible à restituer par l'écriture, mais plutôt, évaluer chaque nouvelle invention par sa puissance pragmatique pour la vie, à partir des conditions et de l'univers de pratiques que ces créations conceptuelles ouvrent ou enferment.

Nous présenterons plus avant la reconstruction du « perspectivisme » amérindien, qui est la formulation théorique résultant du travail d'Eduardo Viveiros de Castro. Ce sera l'occasion de remarquer que, bien qu'aucun Indien ne puisse la formuler dans les mêmes termes, cette théorie nous a permis de mieux comprendre l'enjeu effectif de beaucoup de pratiques amérindiennes. Quand je me suis rendu sur mon site d'études colombien, je n'ai pas eu de problèmes à comprendre de façon « perspectiviste » les événements de pertes et récupérations de l'âme dont le chaman du village et d'autres me parlaient. Don Clemente trouvait toujours mes questions cohérentes à ce propos, et j'ai eu l'impression qu'il était surpris de la rapidité avec laquelle je comprenais ce genre de questions. Si une étude sur place ôte beaucoup de préjugés à ceux qui s'y rendent, il est vrai que d'y arriver avec la connaissance initiale d'un bon travail de conceptualisation peut aider.

Pourtant, comme nous allons discuter dans la partie finale de ce travail, le perspectivisme reste à maints égards une théorie « blanche », en tant que théorie écrite et conceptuelle. Mais cette théorie fictive est dotée d'une pertinence et d'un degré de réalité supérieur à celui de la fiction ordinaire,

parce qu'elle trouve effectivement sa source dans l'expérience bien réelle des peuples amérindiens et des anthropologues qui vont sur le terrain¹⁵³.

L'expression « expérience de pensée » n'a pas le sens usuel d'une entrée (imaginaire) dans l'expérience par la pensée, mais celui d'une entrée dans la pensée par l'expérience (réelle). Il ne s'agit pas d'imaginer une expérience, mais d'expérimenter une imagination, ou « d'expérimenter la pensée elle-même ». [...] Donc, la fiction sera anthropologique, mais son anthropologie n'est pas fictive¹⁵⁴.

Les auteurs du tournant ontologique revendiquent entre autres de faire tomber la distinction entre imaginaire et réalité, ce qui caractérise aussi, par exemple, la philosophie deleuzienne. Mais ici nous parlons de quelque chose de différent. En effet, sur un sujet aussi équivoque que celui de la pensée de peuples éloignés de notre culture, toutes sortes d'interprétations de cet Autre peuvent se produire. L'interprétation n'est pas un mal en soi, mais le critère pour l'évaluer ne peut pas être celui de l'adéquation à l'objet. Cela nous ferait retomber dans une illusion objectiviste dont nous voulons nous éloigner, à savoir celle de penser que nous pouvons connaître ces Autres tels qu'ils sont. Il faudra donc adopter des critères d'évaluation alternatifs pour un discours qui concerne les indigènes. En rappelant la proposition d'une conceptualisation située dans le terrain, nous voulons suggérer que le travail d'un anthropologue, ou même d'un philosophe qui ait fait référence aux conceptions indigènes, pourra être évalué à partir de deux critères suivants :

- Avant tout, celui de la créativité conceptuelle, de la capacité du chercheur en question de nous fournir des possibilités de penser autrement par le filtre de la pensée indigène. Comme nous l'avons vu, l'invention de nouveaux concepts est essentielle pour bouleverser notre vision du monde, voire même notre réalité, si l'on veut être cohérent avec les discours que nous venons de présenter.
- Mais pour trouver une force effective, cette création conceptuelle doit s'ancrer dans l'expérience vivante du contact. Le second critère d'évaluation, nécessairement invisible aux lecteurs mais pourtant très présent, est constitué par la réelle pertinence de l'observation,

153 D'un autre côté, le perspectivisme est une théorie qui peut se jouer dans des champs d'expérimentations à l'intérieur du monde occidental. Par exemple, j'ai eu occasion d'entendre parler d'un perspectivisme *monétaire* - comme système alternatif de création de la monnaie - pour rendre compte de la manière de gérer la création monétaire au Moyen-Âge. Il est au même titre possible de construire toutes sortes de connexions avec le domaine scientifique, notamment avec la théorie des multivers ou la physique quantique.

154E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques Cannibales*, Op. Cit., p.159.

ainsi comme de l'interaction vivante avec les habitants du lieu où le terrain de recherche se déroule.

Rappelons encore la position de Tim Ingold : « anthropology is philosophy with people in ». Selon cette vision, la nouvelle anthropologie ne serait en fait qu'une philosophie, plus quelque chose. Ce quelque chose sont les « gens dedans », les gens qu'on trouve à l'intérieur de cette philosophie, donc en premier lieu les indigènes, mais aussi l'anthropologue. À maints égards, cette anthropologie à construire ne serait rien d'autre que la philosophie + l'expérience, et à mon avis la philosophie pourrait tirer de bonnes conclusions de cela. N'y-a-t-il pas toujours des expériences importantes derrière une vraie philosophie, qui empêchent le philosophe de tomber dans une position de sophiste ?

En effet, l'anthropologie n'est pas le seul domaine où cette irruption de la « vie dehors » se présente. En pensant à l'importance de la lutte de classe pour la philosophie du XX^e siècle, on comprend bien que derrière beaucoup de philosophie il y avait souvent déjà beaucoup de « gens dedans », et beaucoup d'expérience extra-philosophique. C'est ce qui manque souvent à la philosophie aujourd'hui, un peuple et une Terre, et c'est en ayant conscience de ce manque que j'ai entrepris ce travail. Aller chez les Sikuani signifiait que je devais me rendre disponible pour toute expérience qu'ils considéraient important que je fasse dans le but de mieux comprendre leur réalité. J'ai beaucoup expérimenté, du tir à l'arc au chamanisme, mais cette thèse ne se propose pas d'être le carnet intime d'une expérience personnelle. L'invention conceptuelle philosophique que je présente dans les pages qui suivent n'aurait simplement pas été possible sans ces expériences.

Jouer avec l'équivoque

Dire qu'on se propose de porter le point de vue des indigènes peut sembler prétentieux, et pourtant c'est ce que proposent les auteurs que nous prenons comme référence. Tout l'enjeu de cette problématique consiste à comprendre ce que signifie « se placer du point de vue des indigènes » pour un travail universitaire. Il est évident que nous ne pouvons pas devenir indigènes, et l'histoire de l'anthropologie nous montre jusqu'à quel point il est nécessaire de faire attention aux formes cachées d'invention de l'Autre. Ainsi, il faut d'abord bien comprendre que porter le point de vue des natifs ne signifie en aucun cas s'identifier avec eux. Cependant, la crainte de l'ethnocentrisme, qui domine le débat anthropologique depuis 70 ans, peut parfois avoir un effet paralysant, en arrivant jusqu'à bloquer des possibilités novatrices pour la pensée qui proviennent des énonciations indigènes. Pour ne pas parler à leur place, on finit parfois par les présenter d'une manière froide, très distante par rapport à leur façon de s'exprimer.

On se retrouve pris dans une sorte de *double bind* : nous n'avons pas le droit de parler *pour* les indigènes, mais en même temps – en adoptant le point de vue détaché et respectueux du chercheur académique – nous risquons de parler de choses qui ne sont pas vraiment pertinentes avec le monde que nous nous proposons de décrire. Le problème est qu'il est très rare que les chercheurs prennent en compte la distance parfois sidérale qui sépare la narration universitaire du monde indigène et celle que les indigènes en font¹⁵⁵. Se placer selon le point de vue des indigènes, signifiera alors avant tout les prendre aux sérieux.

Quand on fait face à ce genre de problématiques, on se rend compte que l'argument porté par Viveiros de Castro représente une vraie nouvelle solution à des anciens problèmes qui agitent la discipline anthropologique ou, au moins, un important outil dans cette direction. En partant du constat que l'anthropologue en tant que *traducteur ontologique* est destiné à trahir, selon l'adage « *traduttore traditore* », on se rend compte qu'il peut décider de trahir non pas la langue de départ, mais celle d'arrivée, soit sa propre langue native. Dans ce sens, l'anthropologue peut bien adopter le point de vue de l'indigène, à condition de se consacrer à l'exercice de vivre comme un étranger dans son propre monde ontologique. Au fond, l'idée est celle d'inverser l'ordre de la problématique. Quelqu'un qui a partagé sa vie avec les Indiens amazoniens, fera d'abord face au grand défi d'entrer

155 La solution postmoderne – présentée par des auteurs comme Clifford Geertz ou James Clifford - qui passe par la reconnaissance de la culture comme « texte », n'est pas du tout satisfaisante, étant donné qu'on parle de culture qui refusent de façon explicite toute primauté à l'expression écrite, jusqu'à en faire le trait caractéristique de leur différence par rapport aux « Blancs ».

dans leur perspective sur le terrain. Mais ce qui est encore plus difficile sera d'arriver à restituer cette expérience avec des mots étrangers, dans un jeu qui se passe sur le fil de l'impossibilité de traduire. L'obstacle majeur, qui constitue en même temps tout l'intérêt des pratiques ethnologiques ou comparatives, est de placer dans cette mise en relation de mondes *impossibles*, de mondes qui ne sont pas faits pour communiquer entre eux.

En traduisant les idées indigènes dans notre propre langage ontologique, on ne peut pas se passer de faire face à un certain sens de l'impossible. Le problème est que les expressions que nous utilisons n'ont pas le même sens dans les deux contextes. Prenons par exemple l'expression « point de vue », dont il est question ici. Il serait très simpliste de penser qu'il soit possible de se placer – ou pas – selon le point de vue des indigènes, sans se demander quelle est *leur propre notion de point de vue*¹⁵⁶. Nous savons déjà que le tournant ontologique fonctionne à partir de ce déplacement de perspective, selon lequel à chaque fois on fait régresser la différence à un niveau plus profond, transcendantal du réel. Cela signifie reconnaître qu'une « *équivocité* » fondamentale marque toutes les tentatives de traduction culturelle. La problématique à laquelle nous faisons face n'est pas de savoir comment est fait le point de vue indigène, mais plutôt comment se fait *un* point de vue pour les indigènes. Pour utiliser l'expression de Viveiros de Castro, il s'agit de problématiser « le point de vue indigène sur la notion de point de vue¹⁵⁷ ». Tant que nous ne prenons pas en compte cette équivocité fondamentale de l'expression, nous ne pourrons jamais affirmer avoir respecté le point de vue d'*autrui*¹⁵⁸.

Trahir sa propre langue signifie alors se rendre conscients de cette intraductibilité, mieux de cette équivocité du contact entre mondes ontologiques. L'équivoque est toujours là, impossible à éliminer : à nous de le transformer de blocage en ressource. Adopter les points de vue des indigènes devient possible, en acceptant de traduire à la limite de l'impossibilité, en arrivant à maîtriser l'équivocité qui se présente. Voilà comment nous arrivons à parler de la méthode de l'*équivocité contrôlée*.

156 Il s'agit précisément de la problématique que nous aborderons dans la partie finale de ce travail.

157 (..) « In other words, what concept of a point of view do Amazonian cultures enunciate—what is the native point of view on the point of view? The answer is “no,” on the other hand, because the native concept of a point of view does not coincide with the concept of “the native’s of point of view.” After all, my point of view cannot be the native’s own, but only that of my relation with it. This involves an essentially fictional dimension, since it implies making two entirely heterogeneous points of view resonate with each other. » E. Viveiros de Castro, *The relative Native, HAU : Journal of Ethnographic Theory* 3 (3), 2013: 473–502, p.483. Nous reprendrons ce questionnement dans la partie finale de ce travail.

158 L'expression *autrui* est utilisée par Viveiros de Castro, qui la reprend de Deleuze, comme une valable alternative à la notion de « Autre »

Une telle position, qui part de la reconnaissance que l'objectivité est impossible tout en revendiquant une proximité envers la pensée indigène, n'est pas facile à défendre. La Science Sociale avancerait que certes on peut trahir sa propre langue, en se plaçant « politiquement » du côté des indigènes, mais sommes-nous sûrs pour autant de les comprendre ?

La classique question de l'anthropologue Ernesto De Martino ne cesse de se reproposer. Est-il possible de comprendre quelque chose en dehors de son propre cadre culturel ? Ne nous trouvons-nous pas face à une illusion qui masque un ethnocentrisme refoulé ? Est-il possible, d'arriver à mettre en suspension sa propre ontologie pour en explorer une autre ? Et enfin, est-il possible, de le faire dans un cadre scientifique¹⁵⁹ ?

La nouveauté du tournant ontologique et son importance se mesurent au fait que beaucoup de procédure de pensée en apparence compliquées et impossibles dans la discipline anthropologique deviennent tout d'un coup possibles, à partir d'un déplacement radical de perspective. De nouvelles réponses émergent parce que les questions fondamentales ont été reformulées. Nous pouvons ainsi affirmer que :

1. Oui, il est impossible de vraiment comprendre l'autre, mais cela ne détermine pas non plus un blocage indépassable. D'ailleurs, sommes-nous sûrs de nous comprendre entre nous ?

Reconnaître l'impossibilité de se comprendre ne signifie pas nier qu'une sorte de communication ou d'échange soit possible, bien que fragile et fragmentaire. Cette communication est fondée sur l'équivoque, en tant que principe élémentaire de fonctionnement. On traduit, on se réfère à des objets apparemment reconnaissables, mais il ne s'agit pas des mêmes objets. Le problème, quand on instaure une communication entre deux mondes différents, est que la traduction ne peut pas prendre entièrement en compte cette altérité de monde. On traduira des termes comme « chose », ou « personne », pendant que le problème est constitué par le fait que ces termes n'ont pas le même sens dans les deux langues.

Il est connu que Montaigne eut l'occasion de faire la connaissance de deux indiens Tupinambà qui avaient été amenés en France pour la visiter et pour se montrer aux Français. Le philosophe, dans son compte-rendu de la rencontre, ne fit que se plaindre du *truchement*, comme on appelait à l'époque le métier de traducteur, en soutenant qu'avec une meilleure traduction il aurait pu aller beaucoup plus loin dans la compréhension. Sûrement, avoir une meilleure traduction lui aurait permis d'aller plus loin dans la possibilité de compréhension du monde amérindien. Cependant, cet

¹⁵⁹ En se répondant que non, qu'il n'était de toute façon pas possible – ni souhaitable – d'abandonner les grilles de lectures propres à notre cadre culturel, De Martino a été amené à formuler la proposition d'une méthodologie appelée « ethnocentrisme critique ». Selon cette théorie d'inspiration néo-kantienne, l'attitude plus honnête aurait été celle de bien saisir les limites raisonnables de notre ethnocentrisme, en le considérant fondamentalement indépassable. Voir *Le monde magique et La fin du monde*.

échange équivoque marqua toutefois profondément sa pensée et il est sans doute à l'origine des plus célèbres réflexions de Montaigne sur le monde amérindien¹⁶⁰.

2. S'il est impossible de changer tout simplement d'ontologie, il est tout à fait possible d'avoir un vrai aperçu du fait que notre manière de voir la réalité est fondamentalement conventionnelle ; on se rend compte de cela assez rapidement, une fois assumée comme non seulement possible, mais même souhaitable le propos de « mettre en transformation » notre propre ontologie. Nous ne pouvons pas devenir indien, mais, grâce aux Indiens, quelque chose de notre manière de voir le monde peut vraiment changer. En effet, s'il s'agit d'une expérience qui est toujours arrivée dans l'histoire de l'homme, celle de la contamination culturelle à différents niveaux, pourquoi s'en priver ? Si l'on demande à l'anthropologie ou à la pratique comparative non pas une restitution objective de la vraie nature humaine – qui finit souvent par ressembler à notre image - mais des outils pour repenser notre manière d'être au monde par le regard de l'Autre, tout cela devient assez évident.

3. Prendre en compte le point de vue des Indiens, ne signifie pas que celui-ci sera forcément l'« originel ». D'ailleurs, l'Originel existe-t-il ? Et encore, sommes-nous certains qu'il s'agit de ce qu'il nous faut chercher ? Faire vivre la perspective indigène dans notre manière de penser alors même que le monde produit déjà une « expérience de pensée » puissante, à savoir tout ce qu'on peut rechercher dans une production anthropologico-philosophique. Le fait de vivre comme un étranger dans son propre monde ontologique, guidé par un regard qui vient d'un autre monde, est déjà le but de cette pratique. Dans cette perspective l'invention de l'Autre doit être reconnue comme une dimension indépassable de la pratique du comparatisme inter-ontologique, mais ce blocage peut devenir une ressource si bien utilisée. Attention, nous ne voulons aucunement suggérer des créations qui n'ont pas de cohérence avec les idées indigènes. Il s'agit juste de reconnaître que en articulant une théorie indigène dans un texte, nous sommes en train de créer une toute nouvelle théorie. Une théorie qui est à la fois ancrée dans la cosmovision indigène, mais exprimée d'une manière qui la rend très distante de celle-ci. Le but de l'anthropologie ou des pratiques comparatives – leur « nouvelle mission¹⁶¹ » - n'est plus celui d'établir la vérité sur l'Autre, mais de décoloniser notre pensée à travers le regard de l'Autre.

160 Voir Andrea Daher, *L'oralité perdue*, Classiques Garnier 2016, ouvrage dans lequel l'autrice présente une étude du passage à l'écriture dans le naissant Brésil entre le XVI^e et le XIX^e siècles. Concernant Montaigne, elle émet aussi l'hypothèse de l'utilisation d'une mauvaise traduction par Montaigne, comme excuse pour couvrir des positions excessivement hérétiques.

161 « L'anthropologie est prête à assumer sa nouvelle mission, celle d'être la théorie-pratique de la décolonisation permanente de la pensée ». E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques Cannibales*, *Op. Cit.*, p.4.

4. Tout cela devient possible lorsqu'on renonce à l'idéal scientifique. Tant qu'il reste un postulat indépassable, on ne pourra jamais porter le point de vue des indigènes, tout simplement parce qu'il s'agit du point de vue inverse par rapport à celui de la science.

L'idéal scientifique a souvent jeté les anthropologues dans la confusion - tout comme les psychanalystes ou les économistes - en leur faisant croire que leur but serait de construire une méthode objective sur le modèle des sciences expérimentales. Mais, demandons-nous plutôt si l'idéal d'une pratique comme l'anthropologie serait d'atteindre une description scientifiquement valable de la manière de penser des indigènes. Est-ce possible, mais surtout, souhaitable ? Il est désormais temps de se demander ce qui signifie de proposer une description fidèle, capable d'explicitement la pensée de gens qui ne fonctionnent pas avec ce même principe descriptif. Dans ce cas, il faudra choisir entre la fidélité aux gens et la fidélité en tant que « adéquation à l'objet ». Si l'on se décide pour une pratique qui prend « le point de vue des natifs », il est bien probable que l'idéal scientifique en sortira plutôt déclassé. Comment garder notre manière scientifique de décrire le monde, si le but est de présenter la manière de voir le monde des indigènes dans leurs propres termes¹⁶²? Nous aurons occasion d'examiner le subjectivisme radical des Amérindiens ; pour l'instant, il nous suffit de reconnaître que l'aborder en l'objectivant signifierait s'éloigner de leur propre point de vue.

Notre problème est désormais de concilier les points 1 et 4, à savoir, l'impossibilité de comprendre pleinement ce que les indiens nous disent et l'exigence de placer leur propre point de vue en premier plan. La proposition d'une méthode de *l'équivocité contrôlée* répond à cette exigence. Une fois que nous avons reconnu que l'équivoque est indépassable, pendant que nous avons décidé de dépasser les contraintes issues de l'idéal scientifique, il ne nous reste qu'à assumer l'équivoque et le valoriser. L'équivoque va être présente, tout le temps, comme elle l'a été de manière inconsciente dans toute l'histoire du contact entre les Blancs et les Indiens. Mais une fois que cette force

162 J'ai eu l'occasion de discuter autour de ces questions dans une entretien que j'ai réalisé en italien avec Viveiros de Castro. Voilà sa thématization du subjectivisme amérindien : « Nous partons du principe que ce qui ont en commun le sujet et l'objet est l'objet. À savoir, le sujet est un cas particulier d'objet. Un objet à qui appartient, peut-être, la dimension de la réflexivité, ma qui reste tout autant un objet. Donc, l'objet est le cas général, et le sujet le cas particulier. Dans la pensée indigène, je dirais qu'il s'agit exactement du contraire. L'objet est un cas particulier de sujet. Il est un sujet dont on a pas un accès intuitif immédiat, mais, au contraire, pour le saisir il faut passer par toute une série de médiations, chamaniques, hallucinogènes, mythiques, etc.. ». Ma traduction de l'originel italien: « Noi partiamo dal principio che ciò che hanno in comune il soggetto e l'oggetto è l'oggetto. Ovvero, il soggetto è un caso particolare di oggetto. Un oggetto che ha magari la dimensione della riflessività, capace di ripiegarsi su sé stesso, ma che resta pur sempre un oggetto. Dunque, l'oggetto è il caso generale, e il soggetto è il caso particolare. Nel pensiero indigeno, direi che è esattamente l'opposto. L'oggetto è un caso particolare di soggetto. È un soggetto al quale non si ha un accesso intuitivo immediato, ma al contrario per coglierlo occorre passare per tutta una serie di mediazioni, sciamaniche, allucinogene, mitiche etc.. » Eduardo Viveiros de Castro, Antonio Manconi, *Il punto di vista indigeno, una conversazione con Eduardo Viveiros de Castro*, in *Studi Culturali*, n°1, Il Mulino, 2020.

inconsciente devient consciente il est possible et même très fécond d'en jouer. De toute façon, nous serions confrontés à un système différentiel de différences : il faut comprendre que nous ne sommes pas face à deux systèmes différents de pensée traduisibles de l'un vers l'autre, mais à des systèmes différents de « traductibilité », deux différents concepts et systèmes de ce qu'est traduire. Passer de l'un à l'autre comporte la création d'une image, une image de l'Autre, qui peut aller d'un cliché très naïf à une image philosophique, comme celles que nous proposons dans ce travail. Cette image ne va jamais correspondre à la réalité à laquelle elle se réfère, mais rien n'empêche, si le traducteur a fait l'expérience de cette réalité intraduisible, qu'il développe son travail d'écriture à partir d'une intention, d'une force du dehors qui s'accorde au point de vue de ceux qui seraient censés représenter l'objet du discours.

Voilà ce qui arrive avec la méthode de l'équivocité contrôlée. Le chercheur devient l'acteur d'une création philosophique fictive. Une « expérience de pensée », capable de produire une sorte de choc culturel inversé, de nous montrer notre propre monde sous un regard étranger. Cette expérience de pensée est fictive, imaginaire, bien qu'elle soit basée sur un échange très réel qui se passe sur le terrain. Il s'agit, nous l'avons vu, d'une invention, qui consiste dans une conceptualisation située. L'anthropologie, devient-elle ainsi une littérature sociale, ou culturelle, une littérature ontologique plutôt qu'une science sociale ?

Il s'agit d'une problématique qui touche à la philosophie aussi. S'agit-il de science ou bien de littérature ? En philosophie la question a été posée et débattue depuis longtemps¹⁶³, mais l'anthropologie fait partie des sciences sociales, et donc il semblerait difficile de lui proposer un destin littéraire. Pourtant, son objet d'étude a dans la plupart des cas tendance à se soustraire en tant qu'objet, pour plusieurs raisons. D'un côté parce que cet objet est fait par des gens, des sujets humains, mais de surcroît parce que leur monde ne fonctionne pas selon le dispositif de l'objectification. Les indigènes sont bien rigoureux : le fait qu'ils n'objectivent pas, n'implique aucunement qu'ils improvisent. Travailler avec eux sur le terrain signifie pour tout chercheur déstructurer le primat de ses tendances à l'objectivation ; quand ce n'est pas le cas, difficile qu'un événement réel se produise.

163 Il est possible d'affirmer que l'œuvre de Nietzsche a déterminé qu'une bonne partie des philosophes commencèrent à reconnaître la philosophie comme une forme de littérature.

Pour mettre sous une autre lumière, parfois plus éclairante, cette question de l'équivocité, nous pouvons examiner l'explication indigène qui rend compte de la différence de régimes des discours ontologiques entre les deux mondes pris dans la relation. Partout où on puisse aller, ce qui frappe les indigènes observant le monde des Blancs est la valeur – qu'ils estiment insensée voire même pathologique – que nous attribuons à l'écriture, et la parallèle dévalorisation du monde oral. Le passage à l'écrit, le fait d'écrire sur ce qui ne s'écrit pas, se révèle comme la précondition de toute émergence de l'équivocité dans la traduction.

Don Clemente exprimait ce concept de manière très simple, en langue espagnole depuis le premier jour de mon arrivée. « La vérité n'est pas écrite » : elle existe, la vérité, mais elle n'est pas objectivable dans un dispositif d'écriture. Attention, cette affirmation est à prendre comme rigoureuse : il est *littéralement* – mot bizarre pour signifier « proprement » – *impossible*, dans l'univers de ce chaman Sikuaní, que la vérité puisse être explicitée par des dispositifs d'écriture. Notamment, cela est à prendre *à la lettre* – et encore... - dit Clemente, pour ce qui concerne les livres qui se réfèrent à eux, les Indiens. Parce que, ce qui est vrai pour eux et qui, comme je l'ai déjà mentionné, n'est pas à écrire, ce sont les histoires de leur tradition orale, à savoir leur manière d'apprendre. Don Clemente est donc persuadé que les histoires qu'on trouve dans les ethnographies ne correspondent pas aux *vraies* histoires qu'il est censé raconter. Davi Kopenawa exprime des concepts similaires quand il parle de l'écriture, mais sa critique demeure plus « éthico-politique » que celle de Clemente ; cette dernière est, à tous les effets, une critique ontologique.

En conclusion, il faudra ajouter quelque chose au concept d'équivocité contrôlée proposé par Viveiros de Castro. Il ne s'agit pas seulement de « prendre les idées indigènes comme des concepts », mais aussi, tout simplement, de les écrire. L'écriture provoquera indubitablement le passage à un autre régime ontologique, propositionnel, visuel, extensif et public, alors que la vérité indigène est une expérience intime, intensive et surtout « invisible ». Nous le déclarons ici : écrire une thèse sur les Sikuaní a signifié avant tout laisser tomber toute prétention de pouvoir restituer les choses telles qu'elles sont, toute conception de la vérité comme une « adéquation » (Nietzsche) à l'objet. L'équivocité plus profonde, consiste à communiquer par écrit quelque chose qui vient de gens qui détestent l'écriture comme manière d'exprimer la « vérité ». Pourtant, ce qui peut résulter d'étonnant est que ces mêmes gens comprennent bien la valeur et l'utilité d'écrire quelque chose qui parle d'eux dans une production universitaire. Les conclusions de Clemente à cet égard sont très proches de celles de Davi Kopenawa. Les photos de Claudia Andujar, dans le documentaire qui lui

est dédié, sont citées par Davi comme un dispositif qui a servi pour faire connaître la valeur des Yanomami et de leur forêt bien plus loin de ce qui était leur rayon d'action¹⁶⁴.

Si la photo, la philosophie, le cinéma ou l'anthropologie n'écrivent pas la vérité, pourtant même les Indiens arrivent à se rendre compte qu'ils peuvent fonctionner comme des outils puissants. Non pas, donc, la vérité comme adéquation, mais la « puissance du faux » comme possibilité performative d'actualisation de vraies forces. De ce point de vue, les indiens pourraient s'entendre de manière frappante avec le cinéaste Orson Wells.

Viveiros de Castro a révolutionné les études anthropologiques, dans cette direction caractérisée par la créativité conceptuelle et la puissance spéculative. L'équivocité contrôlée est le moteur de ce nouveau tournant philosophique, mais la méthode en question est encore très loin d'avoir actualisé tous ses potentiels. Avec ce travail de thèse nous nous proposons d'aller plus loin dans l'exploration des possibilités théoriques ouvertes par la rencontre avec le monde amérindien et par l'usage conscient de la condition d'équivocité.

Je pense proposer au moins un élément de nouveauté relative par rapport à la plupart de la production du tournant ontologique : ma solution a été que l'équivocité soit contrôlée *par les Indiens*.

Les Sikuani, dont le monde a commencé à se déliter il y a cinq siècles, mais qui vivent encore une vie d'Amérindiens dans ce qui en est le noyau plus profond, sont des indubitables maîtres de traduction. Tous bilingues, même les analphabètes, ils sont habitués à passer du sikuani à l'espagnol non seulement linguistiquement, mais ontologiquement : ils habitent deux mondes impossibles en même temps. On verra par la suite comme leur maîtrise des concepts blancs plus fondamentaux leur permet d'exercer une critique très ponctuelle du monde capitaliste¹⁶⁵. Mon rôle, dans ce jeu philosophico-anthropologique, a été de contrôler selon le langage philosophique un matériel équivoque déjà bien contrôlé par mes interlocuteurs. Non seulement j'ai dû comparer ce qui était déjà des comparaisons, mais j'ai surtout dû contrôler des différents régimes d'équivocité déjà contrôlés. Si Roy Wagner disait des Daribi : « la manière que j'avais de ne pas les comprendre était différente de qu'ils avaient de ne pas me comprendre »¹⁶⁶, je peux affirmer que la manière que j'avais de contrôler notre équivocité était différente de la manière qu'ils avaient de contrôler une équivocité qui n'était pas celle que je remarquais. Un bel exemple de fractalisation équivoque.

164 Voir le documentaire *Gyuri* de Mariana Lacerda, témoignant du dernier voyage de Claudia Andujar en terre Yanomami.

165 Voir, par exemple, l'usage équivoque des termes propriétaires/locataires qui apparaissent dans leur conception de la non propriété de la Terre et du respect de ses gardiens, dans le chapitre quatre de ce travail.

166 « Their misunderstanding of me was not the same as my misunderstanding of them, and thus the difference between our respective interpretations could not be dismissed on the basis of linguistic dissimilarity or communicational difficulty. » R. Wagner, *The invention of culture*, *Op. Cit*, p.35.

Les principales lignes de développement du tournant ontologique

Nous allons maintenant parcourir une brève reconnaissance des travaux qui ont été intégrés au tournant ontologique, et plus en général de la nouvelle anthropologie qui a assumé la centralité des questions ontologiques.

En France, si nous parlons du tournant ontologique, il faut avant tout évoquer Philippe Descola, qui ne se reconnaît pas dans cette appellation, mais participe malgré tout au débat sur « les ontologies » en anthropologie. Notamment, dans son ouvrage le plus connu, *Par-delà nature-culture*, il présente une théorie qui, dans sa relative simplicité, a trouvé un certain écho en tant que tentative assez fiable de synthèse des principales différences culturelles de base aujourd'hui connues autour du monde. Il faut, bien entendu, se rappeler qu'il s'agit d'une simplification – une façon de trancher une multiplicité en réalité beaucoup plus complexe qu'elle n'est présentée - mais qui se révèle être d'une certaine efficacité opérative¹⁶⁷.

Le schéma des quatre ontologies se caractérise par une symétrie qui rappelle l'usage de diagrammes typique de l'époque structuraliste. Pour le construire, Descola avance que, dans l'opposition entre « physicalité » et « intériorité », se trouve le trait fondamental et universel de construction d'une ontologie humaine. Il postule donc que chaque culture humaine arrive à se donner le moyen de faire un partage entre ce qui est physique, matériel, composé de parties extérieures et ce qui est intérieur, spirituel ou idéal. Dans notre culture, nous pouvons exprimer ce partage avec la subdivision classique opérée par Descartes entre *res cogitans* et *res extensa*. Il va sans dire que la première correspond au principe de l'intériorité, et la deuxième à celui de la physicalité ; pourtant il ne s'agit pas, pour Descola, d'une solution universelle, mais au contraire de la forme ontologique la plus pertinente pour définir les traits essentiels de notre propre ontologie.

Les différentes solutions que les hommes trouvent pour répartir les deux termes en question, déterminent pour lui toutes les différences anthropologiques que nous pouvons retrouver sur notre planète.

Les formules autorisées par la combinaison de l'intériorité et de la physicalité sont très réduites : face à un autrui quelconque, humain ou non humain, je peux supposer soit qu'il possède des éléments de physicalité et d'intériorité identiques aux miens, soit que son

167 Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard 2005.

intérieurité et sa physicalité sont distinctes des miennes, soit encore que nous avons des intérieurités similaires et des physicalités hétérogènes, soit enfin que nos intérieurités sont différentes et nos physicalités analogues. J'appellerai « totémisme » la première combinaison, « analogisme » la deuxième, « animisme » la troisième et « naturalisme » la dernière. Ces principes d'identification définissent quatre types d'ontologie, c'est-à-dire de systèmes de propriétés des existants, lesquels servent de point d'ancrage à des formes contrastées de cosmologies, de modèles du lien social et de théorie de l'identité et de l'altérité¹⁶⁸.

Au-delà de ce condensé assez complexe de la théorie des quatre ontologies, ce qui est important c'est que l'auteur les fait dériver des différentes visions présentées par les peuples à propos de la répartition du corps et de l'âme. Est-ce que les non-humains - animaux, pierres, esprits - ont une âme semblable à la nôtre ? Non pas pour nous, qui vivons dans le cadre d'une ontologie naturaliste : bien que nous classions notre corps en tant que corps animal, nous pensons que notre âme n'est pas analogue à celle d'un animal. Or, nous le verrons en présentant la théorie du perspectivisme amérindien : pour les animistes – ou perspectivistes – c'est l'inverse. Pour eux, un animal, les esprits, les plantes, voire même « certaines pierres » ont une âme analogue à la nôtre, mais la différence entre les corps est tellement radicale qu'elle détermine un véritable autre « monde ». Tout cela s'éclaircira par la suite ; pour l'instant, nous pouvons remarquer que le débat autour des ontologies des « autres peuples » se révèle complètement spéculatif, en mettant en jeu des questions philosophiques très profondes comme celle du rapport entre corps et intérieurité.

La théorie de Descola est souvent utilisée dans une sorte de polémique à tonalités amicales par Viveiros de Castro, et le perspectivisme est présenté par lui-même comme une alternative à la définition descolienne de l'animisme. La critique que l'anthropologue brésilien adresse à la théorie des quatre ontologies, est que selon lui, il s'agit d'une théorie « analogiste », c'est à dire qu'il s'agit d'un point de vue sur les quatre ontologies formulées à partir de l'ontologie analogique. On trouve donc ici une *surcodification* de la multiplicité des formes d'ontologie humaines par l'une d'entre elles.

Précisons davantage avec la critique de Holbraad et Pedersen qui saisit le cœur de la question. Les quatre ontologies de Descola sont construites à partir d'une méthode déductive, c'est-à-dire intellectualiste, sans aucune référence aux contingences du travail ethnographique ; en effet, cet auteur pense qu'il est possible de pouvoir « déduire » les quatre catégories dans une réflexion entièrement théorique et non située¹⁶⁹. De notre côté nous ne manquerons pas de souligner que, bien

168 P.Descola, *Par-delà nature et culture*, p.176.

169 Holbraad, Pedersen, *Op. Cit.*, p.63-64.

qu'un travail de simplification soit important, son caractère fermé dans ce petit schéma ne rend pas justice de la multiplicité effective des formes dans lesquelles la pensée indigène du monde entier se déploie. Si le perspectivisme représente aussi une synthèse, on verra bien que son caractère n'implique aucune limitation pour que d'autres variables puissent s'insérer et s'y ajouter, il s'agit donc d'une théorie au caractère beaucoup plus ouvert.

Nous avons déjà mentionné Roy Wagner, et aussi Marylin Strathern. Dans l'ouvrage *New departures in anthropology* de Holbraad et Perdersen, ces deux auteurs sont, dans cet ordre, reconnus comme les premiers à avoir introduit le passage qui a ensuite été défini comme tournant ontologique.

Nous avons eu l'occasion d'introduire l'œuvre wagnérienne et nous ne manquerons pas d'y revenir, mais il est difficile de résumer de manière exhaustive le contenu de la pensée de cet auteur. On se limitera à rappeler son œuvre la plus importante, disponible en français : *L'invention de la culture*. En effet, il s'agit pour cet auteur de refonder l'anthropologie culturelle à partir d'une transformation du concept même de culture. En dehors de tout essentialisme, Roy Wagner nous parle de notre culture comme d'un processus d'invention conventionnelle qui se déploie continuellement, et non pas comme d'une identité fixe. Mais la vraie nouveauté de cette analyse est que la nature, de son côté, est « contre-inventée » par l'invention culturelle, en occupant le poste de l'inné, considéré comme étant le moteur de chaque innovation culturelle.

L'universalité du partage nature-culture n'est pas pensable, ainsi, en dehors d'une autre dyade plus générale, celle de l'« inné » et du « conventionnel ». Wagner adresse aux peuples indigènes une inversion du sens de fonctionnement de l'ancien partage valable chez nous : la nature prend auprès de ces peuples le poste du conventionnel, et la culture celui de l'inné. Comme nous disions, nous ne pouvons pas nous permettre ici de développer ces arguments, nous nous limiterons à en souligner une fois de plus l'énorme relevance théorique.

En ce qui concerne Marylin Strathern, qui comme Wagner a travaillé dans le contexte ethnographique mélanésien, il s'agit peut-être de la plus grande source d'inspiration du tournant ontologique. Nous avons à faire, dans son cas, à la tentative de jouer avec les ontologies des peuples natifs en dégageant des nouveaux univers pensables. Par exemple, une de ses innovations dans le contexte de l'anthropologie mélanésienne consiste dans la tentative de placer au centre de la scène conceptuel les relations plutôt que les individus. Elle utilise le concept de « dividual¹⁷⁰ » (« *dividual* »), pour caractériser une notion de personne déjà entièrement insérée dans un contexte

170 Un concept qui fait encore une fois écho à un texte deleuzien. Voir l'essai *La société du contrôle*, en Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Éditions de Minuit 1990, pour un autre concept de « dividual ».

de sociabilité. Cette notion, entièrement conceptuelle et fictive, peut rendre compte, d'après elle d'un déplacement majeur par rapport à notre concept d'individualité, qu'elle adresse à la pensée des Papous de la Nouvelle Guinée.

Entre autres, elle a écrit un remarquable travail titré « *The gender of gift* » qui met la question du genre au centre, dans une relecture de l'anthropologie du don de Marcel Mauss.

Un autre anthropologue, plus jeune, mais qui commence à être bien connu en France, est Eduardo Kohn. Dans son livre « *Comment pensent les forêts ?* », il se voue à l'entreprise paradoxale d'une anthropologie au-delà de l'homme, en essayant de faire parler les sémiotiques de la nature, et notamment la forêt amazonienne, en passant par un remaniement des théories de Pierce. Sa tentative, très intéressante bien qu'encore parfois rocambolesque, est celle de placer les Indiens à côté des sémioticiens, en assumant une sorte de qualité « objective » de la sémiotique de la nature. Ce point de vue présente de nombreuses questions théoriques, à partir d'une sous-évaluation assez évidente de la question de la multiplicité du réel, dans sa tendance à tout objectiver sous le signe de la sémiotique, mais nous n'avons pas l'espace d'en discuter comme il faudrait dans ce contexte.

Bien sûr, les natifs connaissaient les signes de la forêt, mais la distance objectiviste avec laquelle la sémiotique classe les différentes typologies de signes ne me semblent pas correspondre à leur forme d'interaction avec elle. Les amérindiens vivent dans un monde peuplé d'êtres pourvus d'intentionnalité et la tentative de le traduire dans une froide taxonomie, bien que valable comme celle de Pierce, ne semble pas en capacité de se rapprocher de leur point de vue.

Cette exigence d'une anthropologie au-delà de l'humain, est aussi mise en avant par un anthropologue britannique très reconnu, que nous avons déjà mentionné, Tim Ingold, qui a fait ses travaux de terrain dans une tout autre partie du monde que celle qui nous concerne, avec les indigènes de la Scandinavie, mais qui s'est beaucoup dédié à l'invention théorique, avec une très vaste production de publications. À propos d'une anthropologie au-delà de l'humain, notons le petit livre, disponible en France, *Brève histoire des lignes*, dans lequel Ingold essaye de construire une anthropologie qui passe par l'identification de toute sorte d'usages des lignes par les hommes : dans le tissage, dans la construction de routes et chemins, des bâtiments, dans les décorations de céramiques, etc. L'expérimentation se révèle réussie et très agréable à lire. S'il ne s'agit pas d'une ontologie indigène spécifique, on ne peut douter qu'il y ait dans cet ouvrage une forte tendance orientée vers l'invention conceptuelle et ontologique. Dans un autre ouvrage publié en langue française, *Marcher avec les dragons*, nous retrouvons une série d'essais qui se concentrent, dans la plupart des cas, sur un parallèle entre la vision scientifique et le monde indigène, qui se révèle

toujours très pertinent. Pourtant, il faut remarquer que cette proposition comparative présente parfois plus une tendance à la conciliation de ces points de vue inconciliables, mais, dans ce cas aussi, un plus long travail serait nécessaire sur les textes pour montrer nos opinions. Il reste que sa réflexion ne manque jamais d'amener un point de vue dépaysant par rapport à nos habitudes culturelles. Ingold ne se reconnaît pas comme faisant partie du tournant ontologique, mais il est pris dans un dialogue constant avec les thématiques soulevées par cette ligne d'anthropologie.

Il faut aussi remarquer que, si le tournant ontologique est centré sur les études amazoniennes et, par une résonance directe, mélanésiennes, il y a toute une littérature anthropologique qui vient des Andes qui serait aussi intéressante de rappeler. Des chercheuses comme Marisol de Cadena et Silvia Rivera Cusicanqui, travaillent avec les peuples qui occupent le territoire de l'ancien empire Inca. Dans la réflexion de De la Cadena, il y a la question de savoir comment les indigènes des Andes réclament un espace pour les êtres spirituels de la terre, même dans le champ politique, ce qui résonne beaucoup avec les arguments du chapitre quatre de l'étude présent. Cusicanqui, de son côté, a développé tout un travail sur la « sociologie de l'image » Aymara en Bolivie, selon laquelle il y a une contre-histoire indigène qu'il est possible de retrouver à partir des traces visuelles. Encore une fois, on ne sait pas où placer les étiquettes, mais il est certain qu'il se passe quelque chose dans l'anthropologie contemporaine, surtout aux Amériques, se dirigeant vers une nouvelle créativité conceptuelle.

Un ouvrage qui a dernièrement trouvé un bel écho en France est celui d'Arturo Escobar, *Sentir-penser avec la terre*. Escobar est un anthropologue d'origine colombienne, qui travaille à l'université du North Carolina aux États-Unis, et dont le terrain de recherche fut sur la côte pacifique colombienne avec les afro-descendants. En effet, nous pouvons compter cet auteur comme faisant partie du tournant ontologique, surtout si nous ne considérons pas cette étiquette comme étant fixe – il ne s'agit pas de l'adhésion à un parti politique, mais plutôt de l'usage de la question des « ontologies » dans le cadre d'une démarche anthropologique.

En ce sens, Escobar place la question des ontologies dans le champ de la lutte politique des minorités opprimées. À ce propos, il s'exprime très clairement : vivre dans une ontologie relationnelle, regarder le réel comme un « plurivers » caractérisé par une multiplicité irréductible de modes de relation au monde, c'est déjà résister à l'uniformisation du monde amenée par le capitalisme mondialisé.

Il fait référence dans cette démarche à la lutte des zapatistes au Mexique, qui depuis plus de 25 ans ont développé des formes d'autogestion intégrale de la vie au Chiapas mexicain. Depuis 1994, ils

ont mené la lutte pour leur autonomie, en revendiquant un monde où puissent exister et être respectés de nombreux mondes : un monde fait de plusieurs mondes, voilà l'imaginaire zapatiste qu'Escobar essaye de relancer. Pour lui, la question ontologique est une question entièrement politique, et il n'y aura pas de façon de la résoudre « scientifiquement » sans un réel engagement en faveur du plurivers – et évidemment une réelle mise en pratique de ces conceptions.

En définitive, on ne pourra résoudre la tension entre univers et plurivers, entre *un monde fondé sur une réalité* et de nombreux mondes et formes du réel, en essayant de déterminer laquelle des deux options est la plus vraie ou la plus juste. Cela nous ferait retomber dans les pièges des jeux de vérité et de pouvoir – *épistémè* – de la modernité. Il nous faudra plutôt choisir une position éthico-politique qui ne peut être « démontrée » comme vraie, mais plutôt éprouvée et vécue dans ses implications pratiques et politiques¹⁷¹.

Dépasser le dualisme et embrasser une ontologie relationnelle : il s'agit d'une question pratique et politique. Les auteurs « officiels » du tournant ontologique nous parlent de l'importance de la conceptualisation, à condition, nous l'avons vu, qu'elle soit une conceptualisation située. Escobar semble moins intéressé par la conceptualisation, en donnant une absolue priorité aux pratiques.

Le second niveau conduit à considérer que les ontologies existent, « s'énactent » au travers de pratiques : loin de se limiter à des imaginaires, des idées ou des représentations, elles se déploient sous la forme de pratiques concrètes. Ces pratiques créent des véritables mondes, c'est pourquoi les termes de « mondes » et d'« ontologie » sont parfois employés de manière équivalente¹⁷².

Les ontologies sont inscrites dans les pratiques et, pour les changer, il faudra changer les pratiques plutôt que les concepts ou les représentations, semble nous dire Escobar. En outre, il revendique une *pratique politique ontologique* en la comparant à la politique culturelle des mouvements sociaux.

171 Arturo Escobar, *Sentir-penser avec la terre*, Seuil 2018. p.131.

172 Ivi, p.114.

De notre côté nous pourrions considérer que, étant donné que le but est de changer les pratiques, s'il y a bien un rôle que peuvent avoir les académiciens qui embrassent le paradigme du plurivers c'est celui de fournir des idées et des représentations qui puissent aider les gens à individuer de nouvelles pratiques. On verra que le perspectivisme – qui est une manière de faire une théorie du plurivers - pourrait donner lieu à des expérimentations dans des champs comme la psychologie et d'autres, qui pourraient en faire un véritable outil pour des pratiques alternatives. Les théories sont elles-mêmes des pratiques, et elles contribuent à créer des mondes tout comme les autres pratiques.

Le travail d'Escobar constitue une indubitable référence pour cette étude. Parfois, notre intention serait de mettre en œuvre ce qui reste dans ses écrits comme des propositions, qui n'arrivent pas toujours à se manifester dans toutes leurs potentialités. Une fois que nous avons admis, comme Escobar le fait, que pluraliser le monde par les ontologies indigènes est notre but, il faudrait en effet les prendre en compte. Par contre, dans son travail nous avons souvent l'impression qu'il manque comme un pas décisif. L'énonciation reste tout le temps négative – ce qu'il ne faudra pas faire et ce qu'il faudrait faire - sans vraiment en montrer une mise en pratique conceptuelle ; peut-être son refus manifeste de l'intellectualité qui semble retomber sur une binarisme théorie-pratique – en faveur de la pratique cette fois, bien entendu – constitue un blocage dans la possibilité de prendre des risques et expérimenter, dans le difficile domaine de la traduction culturelle équivoque. Dans les chapitres suivants, si nous reprenons ces questions en proposant une formulation de l'ontologie politique Sikuani, nous le ferons en tenant compte des écrits d'Arturo Escobar.

La contre-anthropologie

Entre les buts principaux du tournant ontologique, nous pouvons retrouver une certaine tension critique envers le monde occidental, là où la création conceptuelle à partir de l'expérience du contact provoque un effet de retour sur la culture de l'anthropologue.

Certains des auteurs ont rendu la question explicite, en arrivant à parler d'une *contre-anthropologie* – (Viveiros de Castro), ou d'une rétro-anthropologie (Roy Wagner). Selon cette idée, le travail anthropologique ne se limite pas à nous donner une représentation de l'autre, mais au contraire nous amène une image inattendue de « nous-mêmes », et permet de déplacer le regard critique sur le système capitaliste ou la culture occidentale dans des directions nouvelles. Avec les yeux de l'autre le rapport anthropologique nous permet d'exercer une critique de notre propre monde. Il s'agit d'un déplacement de perspective radical, ne provoquant pas le même effet de l'autocritique que la culture occidentale a toujours réalisé en miroir, incapable de reconnaître ses traits de singularité et de folie ; en effet ces derniers deviennent très évidents si l'on se place d'un point de vue externe.

Sous le regard indigène, les occidentaux paraissent très bizarres. Nous sommes habitués, par exemple, à retrouver dans toute pratique indigène des rituels, alors que nous arrivons à croire que nous n'avons pas de rituel propre. Qu'est-ce qu'il se passe si nous commençons à voir nos pratiques les plus communes comme des rituels ? Aller à un cours universitaire est un rituel, avec ses règles, et ses violations possibles, qui placent tout le temps la transmission du savoir dans un cadre réglé pour la plupart implicite. De même, la façon dont on se nourrit ou dont on se déplace dans la ville impliquent une grande multiplicité de rituels. Est-ce que nous avons conscience de participer à des rituels tout le temps ? Qu'est-ce qu'il se passerait si nous commençons à les percevoir en tant que tels ? Peut-être que cela nous donnerait envie de les transformer. Nous posons ici ce jeu d'une hypothèse « rituelo-centriste » pour mettre en évidence la force d'un regard étranger sur notre univers de pratique. Il suffit de commencer à étudier une autre culture, ou encore mieux d'y entrer en contact, pour arriver à mettre en cause beaucoup de convictions et habitudes de pensée auxquelles nous sommes habitués.

« Toute expérience d'une autre culture est une expérience de la nôtre » dit Roy Wagner, en se référant à cet effet de retour, ou, pour utiliser l'expression de Patrice Maniglier, « toute culture nous fournit une image dans laquelle nous ne nous reconnaissons pas ».

Le miroir est celui de l'autre, mais il s'agit plutôt d'un miroir/ombre. Par ce miroir inquiétant nos pratiques sont vues comme du dehors, en montrant que nous avons bien des rituels, des croyances –

souvent beaucoup moins « rationnelles » et « naturelles » par rapport à la façon dont nous les représentons. Le point de vue de l'autre nous permet de voir que nous opérons à chaque instant la constitution de notre monde, en construisant le sens de ce qu'ensuite nous appelons nature, culture, réalité, etc. Néanmoins, nous nous rendons compte qu'il n'y a rien d'inéluctable, que ce sont des choix que notre civilisation a opérés et que nous tous adoptons de façon presque inconsciente, en les naturalisant, au moins tant qu'un point de vue externe ne nous montre pas leur dimension arbitraire. Si aujourd'hui ces formes radicales de critique gagnent de l'espace, c'est parce que beaucoup de nos habitudes « civilisationnelles » sont en train de se révéler très dangereuses, notamment du point de vue de la justice sociale ou de l'équilibre écosystémique de notre planète. Les « subalternes » sont de plus en plus scolarisés et de moins en moins soumis aux diktats ontologiques de l'académie occidentale. De cette façon les expressions contre-anthropologique se multiplient.

Un point avancé de la contre-anthropologie a été atteint récemment par le travail en duo dont fait partie un anthropologue assez discret par rapport à ceux qui ont été rappelés jusque-là. Bruce Albert est l'anthropologue, et l'autre composante du duo est un chef et chaman d'une tribu Yanomami de la profonde Amazonie vénézuélienne. Une nouvelle solution a été imaginée, à propos de laquelle on ne peut pas éviter de remarquer son ingénieux caractère anticolonial.

Dans *La chute du ciel* le monde Yanomami nous est présenté par les paroles d'un chef de village et chaman, de manière très différente si on le compare à toute ethnographie connue dans la région. Davi Kopenawa présente d'abord sa « mythologie » - dans nos termes il faudra dire son *ontologie* – complètement immergée dans la spiritualité de la forêt amazonienne. Ensuite, il nous parle de sa vie, du point de vue de quelqu'un qui a voyagé, travaillé en dehors de son village et a connu le monde des « Blancs », pour ensuite revenir parmi les siens et décider de devenir chaman. Dans la partie finale, il commence à nous parler des Blancs. C'est là l'importante nouveauté de l'ouvrage, son moment « contre-anthropologique ». Dans l'histoire de l'anthropologie, les moments où l'on donne la parole aux indigènes sans la médiation de l'ethnologue sont très rares, mais ce qui est pratiquement absent, c'est le fait de lui permettre de parler librement du monde des Blancs. Les résultats sont très frappants, les Blancs sont traités d'ignorants, de personnes qui, sans s'en rendre compte, vont détruire les forêts et le monde naturel tout entier, en donnant trop d'importance à des futilités sans penser au futur de la vie humaine sur Terre. Le cœur de la critique de Kopenawa cible la pratique de l'écriture et de la culture blanche, complètement centrée sur les livres : ce que nous sommes habitués à considérer comme une sorte de contrepoids par rapport aux effets dévastateurs du capitalisme, est reconnu par le chaman comme le centre du problème. Voilà un déplacement typique de perspective « contre-anthropologique ». Le travail de Kopenawa et Albert est au centre de cette étude, nous l'avons déjà mentionné et nous ne manquerons pas d'y revenir.

Si nous parlons de contre-anthropologie et considérons comment l'imaginaire amazonien est en train d'influencer l'Occident pour lui restituer un miroir de sa propre misère, il faudra sans doute mentionner le film du réalisateur colombien Ciro Guerra, *El abrazo de la serpiente*, qui est passé en 2016 au festival de Cannes.

Le film est librement inspiré de l'expérience amazonienne du grand ethnobotaniste Richard Evans Schultes, qui s'est rendu en Amazonie et qui y a longuement voyagé pour étudier la pharmacopée, les plantes médicinales et psychédéliques de la région. Il s'agit du premier ethnobotaniste à avoir utilisé et décrit les effets de l'ayahuasca, aujourd'hui beaucoup plus connue dans notre monde, mais qui ne l'était pas du tout à l'époque¹⁷³.

Dans le film, par rapport au livre, l'accent contre-anthropologique est accentué jusqu'à ses limites : la collaboration entre le chaman Karamakate et les Blancs est rendue sous la forme d'un véritable combat épistémique. Il faut dire que ce combat s'adresse à l'invention cinématographique, là où la *yacruna*,¹⁷⁴ la plante médicinale que Schultes et Von Marius sont en train de chercher (et qu'ils ont bien trouvée dans leur expérience réelle) est censée fournir un outil pour l'extraction du caoutchouc. S'il n'y a rien de vrai dans tout ça, il s'agit d'un escamotage que le réalisateur a trouvé pour mélanger la question du chamanisme et des savoirs ancestraux amazoniens, avec celle de l'extraction du caoutchouc. En effet, le point de vue présenté est celui des indigènes victimes de génocide, avec leurs difficultés – ou impossibilités - de faire des distinctions entre les exploiters et les aventuriers, les jésuites et les anthropologues, distinctions que le chaman Karamakate apprendra à faire le long du film ; jusqu'à accepter son destin, d'abord refusé : il faut soigner les Blancs, il faut leur donner de l'ayahuasca, il faut être patient avec eux, parce que les soigner est la seule possibilité pour les guérir de la folie qui les pousse à dévaster la forêt. Il s'agit donc de les éduquer à vivre en respectant la forêt et les forces naturelles en général.

Si le début du film est encore plus belliqueux que le livre de Kopenawa, vers la fin, le chaman renonce donc à toute tendance au combat. Avec patience et douceur, il semble nous dire que le combat passe par la santé mentale, sauf que, comme nous l'enseigne le tournant ontologique, la vision de la santé mentale en Amazonie diffère pas mal de la vision qu'on en a sous notre latitude - parce qu'y diffèrent tant la vision de la santé, que la vision du mental. Soigner Schultes signifierait, avant tout, arriver à le faire rêver, car il n'arrive pas à le faire.

173 Le roman de référence est *One river*, écrit par Wade Davis, élève de Schultes, rapportant les voyages de différentes générations d'anthropologues dans le mythique fleuve *Apaporis*. Wade Davis, *One river, explorations and discoveries in the Amazon rain forest*, Simon Schuster 1997.

174 Ici l'invention cinématographique à l'œuvre, en donnant un bel exemple de puissance du faux ; la *yacruna* n'existe pas en vérité, mais il existe la *chakruna*, qui est une des deux composantes de la boisson hallucinogène *ayahuasca*, utilisée par beaucoup de peuples amazoniens et qui n'est pas du tout un outil pour l'extraction du caoutchouc.

Hypothèses ontologiques autour de sujets et choses : au-delà de tout essentialisme

J'ai personnellement eu l'occasion d'assister à un colloque¹⁷⁵ sur le « réalisme spéculatif » - un courant philosophique qui fait référence aux travaux de métaphysiciens contemporains comme Quentin Meillaussoux, Tristan Garcia, et d'autres. Cette nouvelle tendance en philosophie trouve une réelle accointance avec les thématiques du tournant ontologique, illustrées par Holbraad et Pedersen qui en parlent comme l'un des tournants ontologiques qui se sont développés en dehors de l'anthropologie¹⁷⁶. Le thème au centre du colloque n'était rien d'autre que l'ancienne question de la « chose en soi », sur laquelle, les participants insistaient à donner des définitions plutôt en rupture avec la tradition kantienne et phénoménologique.

Viveiros de Castro, invité d'honneur, affirmait ainsi :

« En Amazonie, on peut retrouver un monde où il n'y a pas de *chose* et même pas de *en soi*¹⁷⁷ »

En Amazonie, il n'y a pas de *chose*, c'est à dire qu'on n'y retrouvera pas quelque chose de l'ordre d'un objet inerte, sans vie¹⁷⁸. Il n'y a que des personnes, en Amazonie. D'ailleurs, il suffit d'observer les récits qui traitent de la création du monde, pour se rendre compte des inversions très évidentes qui caractérisent ce monde par rapport à notre monde.

Chez les Amérindiens, le monde a été créé par des personnes : il y avait donc déjà des humains avant la création du monde. C'est-à-dire que les divinités auxquelles croient les Amérindiens, et qui sont à l'origine de la création du monde, sont du moins présentées comme étant anthropomorphes ; mais dans la plupart des cas, on fait explicitement référence au fait qu'ils ont été des humains comme nous, et qu'ils ne sont montés au ciel que dans un deuxième moment – une fois que le travail de création a été achevé. C'est le cas des Sikuni, qui parlent d'un petit groupe de personnages, les *Tsamani Monae*, qui a créé le monde en dansant, et qui est ensuite allé s'installer dans la constellation des pléiades, où les Sikuni disent qu'ils vivent encore aujourd'hui.

175 Colloque *La chose-en-soi, métaphysique et réalisme aujourd'hui*, Décembre 2017, Paris, en présence de Eduardo Viveiros de Castro, Patrice Maniglier, Quentin Meillaussoux, Tristan Garcia et d'autres.

176 Nous n'avons pas l'occasion d'aller plus loin ici dans la reconstruction du paradigme du réalisme spéculatif. Il reste, bien entendu, qu'on parle de quelque chose qui trouve des sources communes au tournant ontologique – par exemple, L'intérêt assez générale envers la philosophie de Deleuze, mais avec des résultats et une manière de procéder assez différente de celle employée par les collègues anthropologues.

177 Intervention en ligne, au lien : <https://www.youtube.com/watch?v=Blsi2tBp9-s&t=901s>.

178 Ce va dans la direction inverse par rapport à l'essai *Thinking Trough Things*, dont nous avons discuté.

Nous pouvons lire, dans la même direction, le récit de Davi Kopenawa, l'histoire d'Omama, de son frère et de la création de la forêt. Bien qu'Omama soit un créateur qui fonctionne dans une logique plus proche de l'« émanation », il n'en demeure pas moins que lui-même et les autres personnages de l'histoire soient complètement anthropomorphes.

Nous aurons l'occasion de voir¹⁷⁹ que, pour ces peuples, les animaux sont, littéralement, considérés comme étant humains, mais seulement au sein de leur propre monde animal. Les Sikuani voient les animaux comme des *ex-humains*, des hommes qui ont perdu leur humanité – selon un ordre phylogénétique inverse au notre – en règle générale parce qu'ils n'ont pas respecté quelque principe fondamental de l'existence sur Terre. La plupart des histoires rendent compte de cette transformation, et elles sont utilisées en tant que conseils, pour ne pas répéter les mêmes erreurs que les ancêtres, les anciens hommes devenus animaux, ont déjà commises. Mais au-delà des animaux, pour les Amérindiens, il y a toutes sortes d'esprits désincarnés qui sont présents sur Terre, et dont on trouve une densité particulière dans certains lieux, comme la forêt amazonienne par exemple – il y en a de très mauvais, comme les esprits des morts qui ne sont pas montés au ciel, ce qui est le cas dans les cultures du monde entier, dont il faut se protéger. En outre, selon de nombreux récits et aussi de par mon expérience de terrain, nous pouvons considérer une règle générale chez les Amérindiens : chaque lieu possède des esprits gardiens, et la capacité d'un homme d'entrer dans une bonne relation avec ces gardiens, déterminera la réussite ou pas de ses propos, le succès de ses actions – dans la chasse par exemple - aussi bien que sa santé. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point : chez les Amérindiens il y a des formes de subjectivité partout.

Il y a un manque majeur dans ce monde, et ce sont les instruments, les outils. En général, les Amérindiens n'ont pas développé une grande créativité technique, et ce qu'il y a d'amusant, c'est qu'ils arrivent dans quelques cas à revendiquer ce manque et à en donner des explications par leurs histoires. Les Sikuani considèrent avoir préféré garder la connexion « au ciel », l'intelligence spirituelle, en étant très contents d'avoir laissé aux Blancs l'intelligence technique, comme atteste une histoire de la tradition orale qui parle de la séparation de l'humanité unique des origines et de la création des différents peuples par l'œuvre du dieu *Matz'jüldani*. Dans ce monde plein de sujets, il n'y a pas de place pour une pensée instrumentale, et cela pour une raison très simple : là où chaque chose possède une humanité potentielle, et là où il n'y a pratiquement pas d'instruments, d'outils, on dira qu'en effet, il n'y a pas de *choses*. On peut entendre par « chose » tout ce que ce mot peut signifier dans la tradition, mais ce sera suffisant de considérer une chose comme toute entité non animée : c'est ce qu'on ne trouve pas en Amazonie.

179 Nous renvoyons encore au chapitre 6, consacré à une ré-discussion de la théorie du perspectivisme amérindien.

Reste à comprendre pourquoi « il n'y a pas de *en soi* ».

En effet, il s'agit d'un monde – celui des autochtones amazoniens - qui assume le principe du mouvement cyclique et perpétuel. Le mouvement de création du monde a été lancé par les premiers dieux, mais il ne s'est pas arrêté avec eux. Selon les Sikuanis que j'ai rencontrés, chacun à son tour, continue cette œuvre de création. Chacun crée continuellement son monde. Et tous le font de façon collective en même temps. Quand les chamanes parlent de « se retrouver soi-même », de « trouver la vérité auprès de soi-même », dans un langage évidemment traduit pour les Blancs, on se rend compte qu'ils parlent également de « créer son propre monde », et de le faire librement¹⁸⁰. En effet, le soin prodigué par un chaman peut se résumer dans la capacité d'enlever du sujet tout ce qui « l'éloigne de soi-même », pour lui permettre de retrouver cette faculté de libre création. Non seulement le tournant ontologique est un constructivisme, mais la pensée indigène est à la base de cette inspiration, dans la conscience que la réalité n'arrête pas de se constituer à chaque moment.

La différence de paradigme avec ce que nous retrouvons en Occident, c'est qu'il n'y a aucune fixité dans la définition du « soi-même » propre au sujet. Il s'agit plutôt, au contraire, de remettre quelqu'un sur sa propre route, sur le chemin de vie qui est le sien. Plutôt que de retrouver une essence perdue, les Amérindiens semblent intéressés par la dimension dynamique du chemin de vie. Le *chemin* est la notion de valeur qui substitue l'essence, ou le « en soi » pour nous. C'est une notion dynamique, dans laquelle émerge la manière qu'ont ces peuples de concevoir le réel dans sa dimension de transformation perpétuelle et de création indéfinie¹⁸¹.

Quant à la « chose en soi », il est indubitable que, dans cette configuration ontologique, il n'y a pas une limite de droit à l'expérience qui rendrait une quelconque région insaisissable. Ils croient au réel, dans son fonctionnement dans le monde, et ils pensent qu'on peut le connaître. Mais évidemment, ils ne croient pas que la découverte du réel puisse jamais être achevée. Il y a toujours des dimensions ultérieures du réel qui restent cachées, qui sont à découvrir. Bien avant la révolution scientifique, ces peuples ont développé une proximité beaucoup plus forte que la nôtre par rapport à la question de l'*infini*, et non pas seulement potentiel, mais toujours *en acte* dans le monde. La différence, c'est qu'au lieu de se préoccuper d'établir la nature ultime des choses, ils considèrent que la question est à placer du côté de la multiplicité illimitée des mondes. Connaître, c'est connaître beaucoup de mondes, et non pas connaître quelque chose comme une nature essentielle, alors que vivre, c'est créer son propre monde.

180 Nous reprendrons ces questions dans la partie finale de la thèse.

181 Ce concept est clairement exprimé par Davi Kopenawa dans le documentaire *Gyuri* de Mariana Lacerda sur le dernier voyage de Claudia Andujar en terre Yanomami.

Nous avons présenté, dans ce chapitre, une interprétation de ce qu'on appelle le tournant ontologique en anthropologie. Nous avons voulu le faire en mettant en avant un point de vue philosophique, en soutenant que la pluralisation des ontologies implique une destitution, un dépassement radical et peut être définitif de l'essentialisme, que nous reconnaissons comme l'un des traits fondamentaux de la tradition métaphysique européenne. Dire « essentialisme », signifie tout aussi bien dire « substantialisme » ou « naturalisme », mais dans tous les cas, la position que nous avons voulu proposer est que le tournant ontologique conçoit le dépassement de la problématique de l'Ontologie en tant que Science de l'Être.

Comme dans les cas précédents, je m'appuie sur ce que mon terrain d'étude a apporté à ma réflexion. Chez les Sikuanis on ne pourrait pas être essentialiste. Ces gens sont l'expression vivante du fait que « l'habit ne fait pas le moine ». Dans ce cas, on pourrait dire que « la plume ne fait pas l'indien » : les Sikuanis de *Kalia Wirinae* ne s'habillent généralement pas « en indiens ». Si on lui demande s'il se peigne ou pas, don Clemente répond qu'il le fait seulement quand il est seul, ou dans des situations plus intimes, parce que dans le cas contraire cela en ferait un clown face aux Blancs. D'habitude, il porte une chemise, un chapeau western en feutre, comme il est commun dans cette région paysanne des *Ilanos orientales*, et les moustaches. Pourtant il se sent 100 % indien.

D'ailleurs, quand il parle de ce qui rend tel un chaman, il s'exprime très clairement ; en prenant un bout de sa chemise dans les mains, il répète : « no es este », « ce n'est pas ça », ce ne sont pas les plumes, ce ne sont pas les colliers, c'est quelque chose qu'on ne voit pas. Difficile d'être essentialiste ou substantialiste face à l'invisible.

Les Sikuanis soignent avec l'eau. Ils arrivent à traiter des maladies très différentes, d'origine physique ou spirituelle, juste en soufflant des sortes de chants-prières-mantras - nommés *waji* - dans une bouteille d'eau, qu'ils donnent à boire au patient. Leur capacité de soigner passe par la constitution liquide, pas seulement de l'eau, mais de la réalité entière. Comme l'eau s'adapte à chaque récipient qu'on peut lui fournir, les guérisseurs Sikuanis, qui se sont adaptés au cours des décennies de domination des Blancs sur leur territoire, soutiennent que ce qui soigne n'est pas l'eau en elle-même. Au contraire, beaucoup de maladies ont pour origine une mauvaise eau, une eau contaminée par la pollution naturelle ou spirituelle, une eau trop froide ou une eau qui tout simplement n'ait pas été « chantée » ; toutes ces mauvaises eaux peuvent générer un déséquilibre dans le corps ou dans l'esprit, jusqu'à les rendre malades. Mais c'est avec la même eau qu'on

pourra soigner. Tout simplement, il s'agira cette fois d'une eau travaillée spirituellement par les *wajis* d'un *pejorbinü*, un chaman médecin traditionnel : une eau dont la vibration interne a été modulée, chargée par l'activité humaine, laquelle ne fait, bien entendu, que réaliser une médiation avec des forces supra humaines.

Est-ce qu'on peut être essentialiste avec l'eau ? Étant présente dans toute chose, l'eau n'est en effet rien en elle-même. Totalement flexible, elle s'adapte parfaitement à chaque récipient qui puisse rencontrer, et ses propriétés changent quand on y met quelque chose d'origine solide ou aérienne à l'intérieur, elle se mélange et reste comme le support d'autres liquides ou même de gaz. Seul le feu la consomme apparemment, mais, dans ce cas aussi, la transforme en vérité dans sa version aérienne, destinée à retomber à terre avec le froid.

L'eau est l'élément plastique par excellence. Toute en étant bien tangible, à la différence de l'air, et en gardant sa propre place face au milieu qui l'entoure, elle peut absorber n'importe quelle « propriété ». Les Sikuanis ne font qu'agir sur cette plasticité et souplesse de l'eau, sa réceptivité potentiellement infinie, en lui « mettant » quelque chose dedans, quelque chose de l'ordre de l'invisible.

Les études sur l'eau du Docteur Jacques Benveniste, scientifique célèbre et controversé qui a tenté de démontrer la réceptivité et la versatilité fondamentale de l'eau, vont dans la même direction. Benveniste faisait écouter des musiques différentes à l'eau, la plaçait dans des contextes différents en mesurant les variations des propriétés électriques de celle-ci. Cela semble montrer que parfois la convergence entre les mondes scientifiquement orientés et les savoirs indigènes est possible. Pourtant, il s'agit là d'une science bien particulière, une science mineure qui prétend questionner la logique essentialiste de l'objectivation qui la gouverne, et qui s'est finalement vu refuser sa validation par la communauté scientifique et accuser de charlatanerie.

J'ai voulu présenter cet exemple très concret, celui des soins par l'eau « chantée » pour montrer les limites d'une vision essentialiste des ontologies indigènes, du moins auprès de mes amis sikuanis. D'ailleurs, on pourrait discuter de l'usage qu'ils font d'une poudre, le *yopo*, laquelle semble, au même titre que l'*Axé* dont parle Holbraad, doté du « double statut de poudre et de pouvoir¹⁸² ». Par contre, si on en demande aux chamans, la réponse sera la même que celle fournie par rapport à l'eau. Le *yopo* peut, bien sûr, provoquer une altération de la conscience, mais pour arriver à

182 Le *yopo*, *dopa* en Sikuanis, est une poudre qui contient à la base des grains de l'arbre *Adanthera Peregrina*, constituant la base du chamanisme Sikuanis. Du point de vue scientifique on la classe comme hallucinogène, bien que ses effets soient difficilement réductibles à la question des visions. Du point de vue chimique, les molécules actives du *yopo* sont le DMT et le 5-Meo-DMT, ce qui la placerait entre l'*ayahuasca* et la *yâkoana* utilisé par les Yanomamis. Mais, bien entendu, ce type de classifications n'intéresse nullement les Sikuanis. Pour la référence à la poudre *Axé*, voir Martin Holbraad, *The power of powder : multiplicity and motion in the divinatory cosmology of Cuban Ifá (or mana, again)*, in *Thinking Through Things, Op. Cit.*, p.189.

« montrer la vérité » ou à soigner, il faudra l'intervention d'un chaman, qui va entonner des chants qui sont adressés au *yopo*. Bref, face à leur élément le plus substantiel, les chamans sikuanis n'en deviennent ni substantialistes, ni essentialistes. Les choses, ne sont rien sans le chant des humains, qui les constitue en tant telles et les anime.

Faut-il croire aux Indiens ?

En d'autres termes, on ne projette plus sur les sociétés primitives le regard curieux ou amusé de l'amateur plus ou moins éclairé, plus ou moins humaniste, on les prend en quelque sorte au sérieux. La question est de savoir jusqu'où va cette prise au sérieux.

Pierre Clastres¹⁸³

Il y a une autre raison qui m'a amené à décrire l'usage de l'eau sikuanis, à savoir l'exigence de montrer les possibles implications de « prendre les indiens au sérieux ». Il est facile d'utiliser cette expression quand il s'agit de concepts abstraits, plus difficile quand on est face à ce genre de cas, qui se réfèrent à des pratiques simples, mais dotées d'une indubitable valeur ontologique. D'ailleurs, si le docteur Benveniste a presque été considéré chez nous comme un charlatan, que dire de la tradition de soin du peuple sikuanis ? Sont-ils tous des charlatans ? Ou alors faut-il appliquer deux poids deux mesures, en considérant que seuls les animistes de chez nous sont des charlatans ? Ou encore, faut-il penser qu'on doit prendre en compte ce type de narrations sans se poser la question de leur réalité ou pas ? Ne risquons-nous pas, de cette manière, de retomber sur un culturalisme qu'on juge dépassé ?

En envisageant ce genre de problématique – lié à la réalité ou pas des pratiques « surnaturelles » – il convient de rappeler la fracture originelle qui a conditionné l'éloignement définitif de la philosophie et des sciences humaines de toute sorte de pratique animiste ou de spiritisme. Je parle du rêve rationaliste d'Emmanuel Kant et de son intérêt - une véritable obsession en réalité - à exorciser tout

183 P. Clastres, *La question du pouvoir dans les sociétés primitives*, dans *Recherche d'anthropologie politique*, Op. Cit., p.103.

ce qui ne peut pas entrer dans les cases du naturalisme rationaliste. Il est connu que le texte *Rêves d'un visionnaire* est entièrement dédiée à démonter les théories d'un certain Swedenborg, un spiritiste suédois de l'époque. Le fait que le professeur de Königsberg ait senti la nécessité de dédier un livre à ce personnage, signale au moins deux choses : d'abord que le spiritisme était encore très populaire en pleine époque des « Lumières » et ensuite que Kant considérait qu'il était essentiel de le démonter pour permettre le développement de son projet critique.

Dans un texte provocateur apparu sur une revue d'esthétique culinaire, le philosophe Jean-Christophe Goddard arrive à soutenir que même l'ouverture de la *Critique de la raison pure* a été écrite pour des raisons similaires : il s'agissait cette fois, pour Kant, d'exorciser la possible validité du panpsychisme leibnizien, pour ne pas « se retrouver avec des monades dans son café¹⁸⁴ ». La philosophie moderne majeure, qu'on peut rapprocher de l'ontologie naturaliste, dans sa distinction entre un régime de corps mécaniques qui composent le monde naturel objectif et un régime des esprits monopolisé par les êtres humains, seuls capables de culture et d'intelligence, trouve son achèvement avec ce projet critique¹⁸⁵. Mais, à bien regarder, soutient Goddard, l'inquiétude de Kant face à toutes ces positions non naturalistes révèle une grande préoccupation envers la possibilité d'effraction du monde surnaturel dans la vie ordinaire.

Kant a beau être un philosophe du Nord-Monde, un philosophe des Pays Froids, il n'en a pas moins la notion d'une possible irruption dans son monde d'êtres venus d'un autre monde, n'en est pas moins effrayé par eux et n'en perd pas moins la santé qu'un Africain ou un Amérindien. Il ne sait pas moins qu'un Yoruba ou un Yanomami que des telles effractions du surnaturel dans l'univers des hommes se produisent le plus souvent à notre insu, par l'ingestion de plantes psychotropes - un café, des paroles, un texte... un pain de seigle infecté d'alcaloïdes toxiques. Son urgence n'est de fonder la possibilité de jugements synthétiques *a priori* que pour que cela ne puisse plus arriver, ni à lui ni aux autres... ou du moins qu'un tel désordre ne se produise plus qu'à l'intérieur d'un seul et même monde en conséquence d'une sorte de dérèglement, d'un déraillement, ou d'un mauvais usage des conditions de l'expérience normale, jamais comme l'effet d'une rencontre entre deux mondes inassimilables et pourtant frères. Son intention est d'abord prophylactique. Incidemment, la critique invente la totalité de la psychiatrie occidentale moderne¹⁸⁶.

184 « Kant n'a pas écrit la *Critique de la raison pure*, et précisément choisi de l'ouvrir par une esthétique Transcendentale, parce qu'il redoutait qu'en adoptant le panpsychisme leibnizien, contraire aux conditions spatio-temporelles de l'expérience sensible, « on avale des monades dans son café ? ». N'a-t-il pas, et si mal écrit, la *Critique de la Raison Pure* pour prévenir le risque qu'une femme enceinte accouche d'un monstre après avoir lu les *Rêves* de Swedenborg ? » Jean-Christophe Goddard, *esthétique transcendantale de la chose à manager*, dans *Gourmandise, Le ventre et l'oreille* n°2, 2019.

185 Pour la reconstruction d'une ligne mineure de la philosophie, qui s'oppose à cette ligne majeure, notre référence est Rocco Ronchi, *La ligne Mineur, Pour une philosophie de la nature*, Éditions Mimesis, philosophie.

186 J.C Goddard, *esthétique transcendantale de la chose à manager, Op. Cit.*

Selon cette interprétation quelque peu psychologisante mais très pertinente, Kant, qui est indubitablement à l'origine de la naturalisation moderne du naturalisme, n'était pas si certain que cela de sa propre position. Goddard arrive à voir dans le projet critique celui d'une prophylaxie : il faut garder à distance toute effraction des êtres venus d'autres mondes – on pourrait bien lire toute manifestation du réel – en utilisant toute sorte de moyens, plutôt une anesthésie pérenne que cela. Si Kant se souciait de fonder cette prophylaxie au niveau transcendantal, après lui, soutenir l'existence d'un régime de réalité qui ne coïncide pas avec celui qu'on peut observer de manière « objective » deviendra plus difficile que jamais, et cette conception ne pourra qu'influencer notre rapport aux ontologies non européennes. La césure sans précédents que Kant a représenté pour l'histoire de la philosophie, l'introduction de la critique, du tribunal de la raison etc., passe inévitablement par ce refus de toute possibilité ontologique non naturaliste, ce qui n'était pas forcément le cas dans la philosophie précédente. Nous sommes à tel point conditionnés par les principes métaphysiques qu'on vient de mentionner, que l'idée même de prendre au sérieux des gens qui fonctionnent à partir d'une ontologie basée sur le rapport au monde invisible, sur des interactions trans-spécifiques, sur l'hyper-subjectivation du réel, nous reporte à la psychopathologie plutôt qu'à la pensée – quitte à arriver ensuite à l'accepter comme un exotisme autant sympathique qu'irréel, étant donné que les formes de vie qui le produisent seraient en voie de disparition.

Les auteurs du tournant ontologique essaient de sortir de ce schéma kantien, en arrivant à postuler l'existence des mondes qui sont présentés par les natifs. Mais jusqu'à quel point cela s'avère effectif ? S'il faut prendre les Indiens au sérieux, comme le soutiennent ces auteurs, jusqu'à quel point peut-on lui croire ? Ne s'agit-il pas d'un vrai problème¹⁸⁷ ? Il paraît qu'il s'agit du problème des problèmes, en effet, et ce n'est pas par hasard si ces anthropologues aussi semblent toujours assez en difficulté au moment d'en parler. Si l'on peut faire remonter cette pudeur au criticisme kantien, ou en général à un mépris qui vient de l'époque des Lumières envers tout ce qui n'est pas rationnel pour notre modernité, il n'en demeure pas moins qu'il est difficile d'arriver à comprendre comment s'en libérer.

187 « La question du « jusqu'où ? » se pose à l'Occident dans son ensemble, et s'y joue le destin de ce que nous appelons fièrement notre Civilisation. Enfin, le problème de « savoir comment prendre les autres au sérieux » est devenu lui-même un problème à prendre impérativement au sérieux. » Eduardo Viveiros de Castro, *Politique des multiplicité, Pierre Clastres face à l'État*, Editions Déhors, 2019.

Sur ce point Tim Ingold se révèle comme étant le plus honnête des anthropologues sur cette question. Il convient donc de reproduire en entier un passage du livre *The Perception of the Environment*, que nous avons déjà mentionné :

Anthropologists, by temperament and training, are inclined to be rather more sympathetic to native accounts. By and large, however, they adopt an expository strategy not unlike that of the theatre-goer attending a performance of Shakespeare's *Dream*, amounting to a willing suspension of disbelief. This strategy makes it possible to get on with the job of understanding what people are telling us, without our having to worry about whether there is any foundation in reality for what they have to say (see Chapter One, p. 14). Hallowell himself does just this, when he argues that what, for the Ojibwa, are attributes of personhood form part of a comprehensive 'worldview' that is projected onto reality-as-we-know-it. His concern is to understand the world view, not the fundamental nature of reality. (...) By this move, Ojibwa metaphysics appear to pose no challenge to our own ontological certainties. Turning our backs on what Ojibwa people say, we continue to insist that 'real' reality is given independently of human experience, and that understanding its nature is a problem for science. Must we then conclude that the anthropological study of indigenous understandings, whatever its intrinsic interest, can tell us nothing about what the world is really like, and that it therefore has no bearing on natural scientific inquiry¹⁸⁸?

Ingold arrive à saisir le point limite de la pratique anthropologique contemporaine. Si nous ne prenons pas en compte la possibilité que ces bizarres contes indigènes puissent avoir « vraiment » un caractère de réalité, nous continuons à déléguer à la science la question de nous expliquer la « réalité réelle », en gardant pour l'anthropologie une tâche certes intéressante, mais inoffensive. La question qui se pose est de se débarrasser d'un regard aussi bienveillant que secrètement paternaliste, comme si nous, les ethnographes dans ce cas, nous aimions bien nos petits enfants qui n'arrêtaient pas de jouer, étant donné que nous avons déjà arrêté avec ces jeux il y a longtemps. De cette manière, on ne pourra pas se passer de vider de toute consistance le contact avec cette altérité, justement quand il y aurait la possibilité d'en faire une vraie rencontre, capable de bouleverser non seulement notre imagination intellectuelle, mais notre réalité toute entière. Bref, sommes-nous sûrs d'avoir dépassé la prophylaxie kantienne seulement parce que nous avons commencé à dire qu'on va prendre les Indiens au sérieux ?

188 Tim Ingold, *A circumpolar night's dream*, dans *The perception of the environment*, Routledge, 2000, p.95.

La position d'Ingold que nous venons d'examiner n'est pas du tout antithétique aux idées qui circulent autour du tournant ontologique ; pourtant, il est très rare que les auteurs acceptent de la restituer avec une telle clarté. Au contraire, Viveiros de Castro n'hésite pas à séparer nettement la question de « prendre les Indiens au sérieux » de la question de « croire dans ce qu'ils disent ».

Would taking the Amerindians seriously mean “believing” in what they say, taking their thought as an expression of certain truths about the world? Absolutely not; here is yet another of those questions that are famously “badly put.” Believing or not believing in native thought implies first imagining it as a system of beliefs. But problems that are properly anthropological should never be put either in the psychologistic terms of belief, or in the logicist terms of truth-value. It is not a matter of taking native thought as an expression of opinion (the only possible object for belief and disbelief) or as a set of propositions (the only possible objects for truth judgments). We know the mess anthropology made when it decided to define natives' relationship to their own discourse in terms of belief: culture instantly becomes a kind of dogmatic theology¹⁸⁹.

La question demeure complexe et épineuse. Il est évident que nous avons l'exigence d'éviter de devoir prendre parti sur les contenus présentés par les idées indigènes. Viveiros de Castro reprend dans le même texte une expression de Wagner qui semble aller dans la même direction : « une anthropologie qui [...] réduit le signifié (*meaning*) à foi, dogme et certitude est obligée au faux choix de devoir croire aux signifiés indigènes soit aux nôtres¹⁹⁰ ». L'idée de pratiquer une anthropologie vouée à une sorte de contre-conversion nous amènerait certainement nulle part, parce que le problème est plutôt celui de valoriser la distance entre les mondes, pour ainsi libérer de nouvelles possibilités de pensée en chacun d'entre eux.

Pourtant, dans cette hypothèse il nous semble qu'on laisse tomber la précédente question posée par Ingold, à savoir : est-ce que les conceptions indigènes nous parlent de quelque chose qui a effectivement à voir avec la réalité ? En effet, n'y a-t-il pas le risque de les placer sur un niveau de réalité inférieur dans une sorte d'échelle métaphysique inconsciente ?

189E. Viveiros de Castro, *The relative native*, p.35 dans 2013 | *H AU : Journal of Ethnographic Theory* 3 (3) : 469–71

190 Il faut préciser que la citation extraite par Viveiros de Castro ne rend pas totalement justice du discours de Wagner, qui n'est pas centré dans son contexte sur la question de la croyance. « The study of such exotic modes of conceptualization actually amounts to a re-symbolization of them, transforming their symbols into ours, which is why they so often appear in reduced or literalized form. An anthropology that refuses to accept the universality of mediation, that reduces meaning to belief, dogma, and certainty, is forced into the trap of having to believe either the native meanings or our own. The former alternative, we are told, is superstitious and unobjective; the latter, according to some, is “science.” And yet this kind of science can easily degenerate into a form of indirect speech, a way of making provocative points by translating idiom into fact and by over exoticizing one's research subjects for symbolic effect. This is possible because anthropology is always necessarily mediative. » p.114-114

La réponse à cette question demeure incomplète. D'un côté, nous avons clairement les limites d'une anthropologie qui pose la question au niveau de la croyance, mais de l'autre, il reste le risque de prendre les énonciations indigènes pour des sortes de formulation intellectuelles, quand ces formulations ont un *sens (meaning)* qui est enraciné dans des pratiques de vie qui comptent aussi de fortes croyances. Nous pourrions alors essayer de redéfinir les termes de la question, en essayant de discuter de quel concept de croyance nous sommes en train de discuter. D'ailleurs, sommes-nous sûrs que la seule possibilité quand on discute de croyance soit de réduire le signifié à foi ? Sommes-nous sûrs qu'on soit destiné, si on essaye d'utiliser le concept de croyance, à reproduire la « mortelle alternative » entre nos opinions ou propositions, et celles des Indiens ?

Il nous semble qu'un problème majeur demeure au regard de presque tous ces positionnements. A-t-on tout simplement posé un jour la question aux indigènes ? Si on lit le livre de Davi Kopenawa, on se rend compte que, bien sûr, il ne s'attend pas à ce que les Blancs croient ce qu'il dit *dans ses propres termes*, mais que, en même temps, il y croit, au sens littéral, et il s'attend à ce que la force de ses croyances provoque quelque effet sur le lecteur blanc. Un effet sur son image du monde, sur sa conscience de la réalité, à partir d'un bouleversement de la vision qu'il peut avoir de la forêt : « n'est-elle pas toujours aussi vivante ?¹⁹¹ ». Quand Davi Kopenawa rend compte de l'expérience de sa conversion, la problématique est bien celle de la croyance, dans le sens de l'existence, l'inexistence ou la valeur des supposés entités d'origine divine, dont Sesussi (Jésus), Teosi (le dieu chrétien), ou bien de la réalité d'Omama, leur Dieu créateur de la forêt, ainsi que de la vérité effective de leur tradition « mythique ».

Or, si on regarde avec attention la solution personnelle que Davi Kopenawa a élaborée pour répondre à cette problématique, on se rend compte qu'elle présente des déplacements assez forts par rapport à nos concepts de croyance. Par exemple, le chaman Yanomami n'est jamais réellement intéressé à discuter de l'existence ou de l'inexistence du dieu des Blancs (Teosi), ou de Jésus (Sesusi). Son intérêt par rapport à ceux-ci est double :

- D'une part, lui donner une place, c'est le cas de dire, *théologico-politique*. Bien sûr, *Teosi* existe, mais il existe en tant que mauvais frère d'Omama, éternellement jaloux, donc il est à placer dans le côté « mauvais » du monde spirituel.
- Mais, d'autre part, ce qui intéresse encore plus Davi le chaman c'est la potentielle *efficacité* de ces divinités. Son problème avec *Sesussi* est qu'il n'est jamais « vraiment » descendu

191 « Les Blancs qui, autrefois, ignoraient toutes ces choses, commencent aujourd'hui à les entendre. C'est pourquoi certain d'entre eux ont inventé des nouvelles paroles pour protéger la forêt. Ils se disent maintenant gens de l'écologie car ils sont inquiets de voir leur terre devenir de plus en plus chaude. » D. Kopenawa, B. Albert, *La Chute du Ciel, Op. Cit.*, p.648.

pour « laver sa poitrine », comme les missionnaires le disaient. Les Amérindiens n'ont pas la même façon de croire que le christianisme officiel, parce que, à leur avis, les divinités sont là pour démontrer une sorte d'interaction permanente avec les humains. La célèbre formule de Tertullien, « *credo quia absurdum* », « je crois parce que c'est absurde », n'aurait jamais pu intéresser les « irrationnels » amérindiens. D'après eux, il me semble, à partir de ce que je viens de mentionner à propos des Yanomami et de ce que j'ai pu vérifier sur le terrain, la question pourrait se formuler de la suivante manière : « je crois parce que ça marche ». Davi Kopenawa ne cesse de le répéter, à propos des *Xapiri* - les esprits des ancêtres qui vivent sur les cimes de la forêt amazonienne qu'il appelle pour soigner – c'est qu'il les a « vraiment vus », et qu'ils « soignent vraiment ».

En somme, il me semble insuffisant de penser pouvoir liquider la problématique de la croyance en supposant qu'on a juste à faire au sens (*meaning*). À mon avis, les Amérindiens montrent un exemple privilégié du fait que le sens s'enracine – entre autres choses – dans des « jeux de vérité », qui ne peuvent jamais se réduire à des jeux linguistiques. Leurs « croyances » y jouent sans doute un rôle majeur. Mais, pour éclaircir cette donnée, il faut prendre en compte - en suivant la méthode ontologique - que la catégorie de croyance dont les Amérindiens disposent est bien différente par rapport à celle qui nous est familière.

D'une part, la croyance est en lien avec les évidences, et elle ne peut en aucun cas coïncider avec une foi aveugle. D'autre part, et c'est surtout cela qu'il faut retenir, les croyances ne sont pas forcément exclusives entre elles : pour les indiens, croire dans leurs divinités ne signifie jamais exclure l'existence des divinités des autres. Les Amérindiens n'ont jamais connu le premier commandement biblique¹⁹², celui qui est finalisé à la construction de l'unicité du monde, et cela explique très bien pourquoi ils n'ont jamais perdu la liberté de composer des mondes impossibles. D'ailleurs, ils sont habitués à avoir à faire à un monde peuplé d'une multiplicité ethnique parfois plus variée que celle de notre monde globalisé. Chaque peuple garde au moins une histoire, et cela ne provoque pas de disputes théologiques, tout simplement parce que, d'après eux, toutes les histoires sont vraies. Voilà le côté « théologico-politique » de l'affirmation de Clastres, « les sauvages veulent la multiplication du multiple¹⁹³».

En posant la question aux Sikuani, dans le dialogue final placé en conclusion de ce travail, nous aurons la possibilité d'aller beaucoup plus loin. Avec Don Clemente, nous pourrions vérifier que la croyance n'est pas quelque chose que le sujet s'attribue – ni forcément un sens (*meaning*) - mais au

192 « C'est le Seigneur, ton Dieu, que tu adoreras, et à Lui seul tu rendras un culte » (Matthieu 4,10).

193 Pierre Clastres, *Archéologie de la violence, la guerre dans les sociétés primitives*, Édition de l'Aube 1977/1999, p.84.

contraire une *force* constituante de la réalité. *En croyant, on crée*, voilà la question que m'ont posée mes amis Sikuani. Le chaman Don Clemente ne dirait donc jamais *ce* qu'il faut croire – de toute façon on croit toujours quelque chose - mais il ne douterait pas non plus du fait qu'il faut bien s'appliquer à croire¹⁹⁴, pour *créer* une réalité qui corresponde à ce qu'on désire. Évidemment, nous ne faisons pas référence, ici, à une foi aveugle, mais il n'est pas non plus question d'une simple adhésion intellectuelle ; la croyance, dans ce sens, est une force qui connecte notre vie consciente à notre vie inconsciente ou, dans les termes des Amérindiens, le monde visible aux mondes invisibles¹⁹⁵.

En somme, je ne pense pas que la mission d'un travail anthropologique ou philosophique doit être de décider qui ou quoi croire, mais je pense qu'il est plus important de montrer que les Amérindiens ont un concept de croyance beaucoup plus large et subtil qu'on ne l'imagine et - je me permets de l'affirmer - beaucoup plus fin que le nôtre. Au regard des contenus de leur pensée ou de leur spiritualité, je confie qu'on puisse arriver à *sentir* cette puissance de pensée, qui est celle de la présence simultanée des mondes impossibles et de la croyance en tant que force créatrice du réel, jusqu'à se l'approprier dans la vie à l'intérieur de notre monde. Si on n'aspire pas à cela le risque majeur est que notre travail finisse par se limiter à un divertissement intellectuel. Voilà ma position. J'ai confiance que cette étude puisse aider à bouleverser l'image que le gens construisent du monde et de la réalité, en fournissant des outils spéculatifs pour transformer leur vie, non pas de manière dogmatique – il n'y a aucun protocole à suivre – mais en toute liberté.

194 Nous pourrions utiliser l'expression « croire dans le réel », comme une possibilité envisagé par le discours des Sikuani. Don Clemente, met souvent l'accent sur le fait que l'origine de toute création de la réalité consiste en croire en soi-même. Comme nous le verrons dans la partie finale de ce travail, il s'agit avant tout de « créer en Unomismo », qu'on peut traduire par « croire en soi-même ». Mais il faut bien garder à l'esprit qu'il s'agit d'une traduction inexacte, étant donné que le concept de « Uno » (en espagnol), littéralement « Un » utilisé en tant que sujet, qui nous traduisons ici par « soi-même », est une traduction à la fois inexacte du mot sikuani *kaenü*, qui représente la quatrième personne pronominal du singulier – ce qui, évidemment, n'existe pas dans les langues indo-européennes modernes. Pour l'instant, nous pouvons garder cette idée que la réalité se crée à partir des croyances profondes, et qu'on peut arriver à progresser dans le gouvernement de ce processus par le fait de « croire en soi-même », à savoir dans ses propres possibilités. L'important, pour Don Clemente, est arriver à se rendre compte que cette libre création de la réalité ne connaît aucune limite de droit, tout comme les possibilités de la vie d'une personne. En croyant en soi-même, dans sa propre non-limitation, une personne atteint ainsi toute son potentiel dans la vie.

195 À maints égards, ce concept de croyance n'est bizarrement pas si loin de celui proposé par Deleuze, lorsqu'il affirme que le but de sa philosophie est d'arriver à croire dans la vie, ou dans le réel. Il s'agit d'une idée qui remonte au moins à William James. Ce dernier propose de retrouver la tâche de la philosophie dans une sorte de croyance dans le réel. « La tâche de la philosophie n'est donc pas de rechercher le vrai ou le rationnel, mais de nous donner des raisons de croire en ce monde comme le religieux se donne des raisons de croire en un autre monde. La méthode pragmatique est inséparable de ce problème général. ». David Lapoujade, *William James, empirisme et pragmatisme*, Les empêcheurs de pensée en rond 2007, p.19.

Conclusion : la méthode

Il paraît que la seule manière d’entrevoir une solution à toutes les apories que nous avons examinées soit de se rappeler que le genre de connaissance que nous sommes en train de discuter n’est pas propositionnel. En le rendant tel, en l’imprimant sur papier, qu’on y croie ou pas, qu’on le prenne plus ou moins au sérieux, on ne pourra pas se passer de faire face à un déphasage, une équivocité fondamentale par rapport au réel exprimé de cette pensée. L’ontologie écrite, propositionnelle, ne pourra que rester une forme « blanche » de parler des Amérindiens ; pourtant, nous n’avons pas d’autre choix. Mais la vraie différence, la vraie nouveauté introduite par le travail de Roy Wagner et reprise par Viveiros de Castro, consiste à dire qu’au lieu de penser cette mise par écrit comme une approximation, il faudra la concevoir comme une pratique créative : de cette manière, ayant laissé tomber tout souci de vérité comme adéquation à l’objet, elle pourra finalement se constituer comme une pratique de rupture de notre ordre du réel.

À maints égards, ce que nous produisons quand nous écrivons sur les indigènes est une sorte de pensée native « *for dummies* », vu que la seule manière de s’en approcher vraiment serait d’aller faire leur connaissance. Mais, en même temps, nous pouvons la voir comme une stratégie vouée à revaloriser des formes de connaissance et des perspectives ontologiques qui existaient et existent encore chez nous, et qui aujourd’hui connaissent un peu partout des tentatives de réactivation assez étonnantes, au moins parmi ceux qui se posent la question de mettre en transformation notre forme de civilisation. D’ailleurs, c’est de cette manière que mes amis sikvani voient la question. Bien entendu, nous ne faisons pas référence à l’argument selon lequel les Sikvani vivent comme nous vivions auparavant ; de leur point de vue, notre civilisation est comme endormie, en attendant qu’un choc la réveille à nouveau à la vraie vie. Don Clemente dit qu’il a été obligé de se « blanchir » un peu, parce qu’il sait qu’aujourd’hui il y a des Blancs qui sont intéressés à devenir un peu indiens et que cela est nécessaire pour faire face aux défis que la crise écologique planétaire nous pose¹⁹⁶. Le chaman sait bien qu’il a besoin de s’allier avec certains Blancs pour arrêter la dévastation prédisposée par les élites. L’intention du présent travail, n’est pas de parler d’un devenir exotique dont nous avons besoin pour partir d’un monde devenu monotone et voir ailleurs. La question de la métamorphose, m’a été posée par mes interlocuteurs sikvani, à partir de la reconnaissance que l’équilibre actuel du monde est sur le point de changer de façon inédite, et que nous tous, chacun en

196 Nous aurions occasion d’aller plus en profondeur sur la trajectoire personnelle de Clemente et sur son rapport avec le monde des Blancs par la suite, dans le chapitre qui prend en examen le contexte ethnographique dans lequel j’ai développé ma recherche.

ce qui le concerne, serons appelés à nous réadapter. Le cheminement vers cette métamorphose devra être tracé à partir de la problématique de la présence simultanée des points de vue impossibles : dans les termes sikuani, il s'agit d'apprendre à « vivre dans deux mondes en même temps ». C'est par là que l'on pourra, peut-être pas s'en débarrasser, mais à tout le moins remettre à leur place certaines habitudes épistémiques vicieuses de la modernité.

Ce travail se situe dans une trajectoire qui va de la philosophie à l'anthropologie contemporaine, pour ensuite revenir à la philosophie. Les nouvelles tendances en anthropologie, que nous avons regroupées sous le concept de « tournant ontologique », nous ont fourni un cadre pour pouvoir travailler avec les Amérindiens Sikuani d'une façon que j'estime inédite, en proposant non pas une ethnographie, mais plutôt un dialogue philosophique avec eux. La méthodologie que nous avons adoptée, déplace de manière plutôt radicale la subdivision disciplinaire habituelle pour des travaux de thèse. Je revendique donc pleinement cet usage impropre des frontières disciplinaires.

Pierre Charbonnier, entre d'autres, fait un travail généalogique intéressant pour reconstruire la séparation de la philosophie des sciences sociales, mais la question de formuler une proposition alternative reste ouverte. Il me semble qu'aujourd'hui plusieurs facteurs, dont évidemment la montée au premier plan de l'écologie et du passage à l'anthropocène comme principal problème épistémique de l'humanité, nous imposent d'aller plus loin dans le questionnement de la séparation des disciplines¹⁹⁷. Il n'est plus suffisant de mettre en communication, par des dispositifs interdisciplinaires, des disciplines déjà bien étalonnées, comme le sont la philosophie et l'anthropologie. Est arrivé le moment de penser que, pour des sujets comme celui que je présente, il conviendra de créer une discipline *ad hoc*, une discipline singulière qui s'occupe de la pensée amérindienne dans sa relation à la pensée européenne. Si nous voulons observer et étudier la pensée amérindienne selon le point de vue amérindien – pour autant que ce soit possible – il faudra ré-questionner la séparation actuelle entre les disciplines, pour qu'émerge enfin une zone d'indistinction entre anthropologie, philosophie, écologie, histoire, théorie de l'État, littérature et d'autres encore. Il s'agit d'un développement épistémique tout à fait naturel, une fois reconnue l'importance d'intérioriser le point de vue des natifs. D'ailleurs, il est assez facile de se rendre compte que la pensée indigène est beaucoup plus transversale – au sens de Guattari – que celle qui nous est offerte par l'académisme européen.

197 Nous reprendrons la question dans le chapitre quatre, voir le paragraphe : *La crise du partage épistémologique des sciences humaines*.

La dernière question, que nous ne pouvons que laisser en suspens, en attendant le résultat de cette enquête, est celle de savoir si les Indiens font de la philosophie. Le jeu de l'équivocité que j'ai décidé de parcourir est passé par le fait de prendre les pratiques et les énonciations des chamans sikuani comme des conceptualisations philosophiques. Si la comparaison n'est pas nouvelle, il me semble qu'assez novatrice soit la tentative de la prendre à la lettre. Auparavant, il existait des parallèles entre philosophie européenne et chamanisme amérindien, mais ils passaient pour un plan entièrement métaphorique, comme nous pouvons le remarquer dans le passage suivant.

De la même manière que les philosophes occidentaux s'engagent dans des spéculations métaphysiques, les chasseurs Yukaghirs et les pasteurs Mongols prennent en charge la question de l'être. Mais cela se produit moins sous la forme d'un examen philosophique rigoureux qu'à travers des pratiques sociales comme le sacrifice fait aux maîtres des animaux, ou les cérémonies chamaniques à destination d'un proche malade¹⁹⁸.

Selon ces analogies métaphoriques, dont l'origine est à retrouver dans *La Pensée sauvage* de Lévi-Strauss, la pensée indigène serait quelque chose de l'ordre d'une « science du concret ». On pourrait en extraire une métaphysique implicite, mais la spéculation abstraite ne serait pas son but.

Cela est peut-être vrai pour la plupart des villages indigènes, mais, en étant persuadé qu'on puisse aller plus loin et arriver à retrouver des sortes de philosophes entre les amérindiens, j'ai eu la chance de tomber sur un village où la spéculation et la pensée abstraite, dans le sens de première, d'inconditionnée, recouvrent une grande importance. Dans la communauté Kalia-Wirinae, la maison du village a été appelée *Liweisi-bo*, ce que les Sikuani traduisent comme « La maison de la pensée », en tenant à la différencier d'une commune *Maloca*.

Dans le *Liweisi-bo* on ne parle pas beaucoup de chasse. On peut éventuellement parler de politique, on y pratique bien sûr les soins chamaniques, mais ce qui caractérise et donne le nom à ce lieu est une valorisation d'une certaine pensée, dont l'image est sûrement différente de la nôtre, mais qui n'en représente pas juste une version plus « concrète ». Si l'on s'assoit là-bas, c'est pour se mettre à penser de la manière la plus générale et imprévisible qu'on puisse imaginer. Peu de temps après

198 Morten Axel Pedersen, Totemism, Animism and Northern Asian indigenous ontologies, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 7 (3), 2001, p.411-427, p.413.

avoir commencé à vivre et dialoguer avec eux, Don Clemente n'a pas hésité à me dire que le *Liweisi-Bo* était un « lieu de philosophie ».

C'est de ce point de vue que j'ai interrogé le monde amérindien, et même sa politique implicite. Les indigènes vivent dans un autre monde par rapport au nôtre, qui existe à son côté tout en lui étant *impossible*. En considérant cette question, celle de la présence simultanée de mondes contradictoires entre eux, je suis allé chercher une catégorie bien particulière d'indigènes.

Ni isolés, ni intégrés, ni mélangés, les Sikuanis du village Kali Wirnae continuent à vivre dans une réalité indigène, à savoir : non seulement ils croient à leurs dieux ou aux esprits gardiens des lieux qu'ils habitent, mais ils affirment entretenir avec ceux-ci un dialogue constant, qui les aide dans toute dimension de l'existence. Mais en même temps, ils vivent au milieu d'un monde blanc, un uni-monde où le capitalisme ne semble en apparence permettre aucune alternative.

Les Sikuanis, qui vivent une vie pleinement amérindienne, connaissent également très bien les Blancs. Ils affirment vivre dans deux mondes, ce qu'on pourrait traduire, dans notre langage, comme la capacité d'habiter simultanément deux différentes ontologies. Ces ontologies, l'une animiste/perspectiviste et l'autre capitaliste/essentialiste sont contradictoires entre elles, mais les Sikuanis arrivent à gérer, en quelque sorte, leur présence simultanée. De cette façon, ils sont devenus d'indubitables maîtres dans la capacité de traduction ontologique.

Chez eux, j'ai eu la possibilité d'apprendre beaucoup sur le monde amérindien, par des personnes qui savent maîtriser les deux langages, le mien et le leur. Comme je l'ai déjà dit, la problématique que notre expérience de contact a dégagée, est passée par la création d'un tableau dans lequel l'équivocité du rapport entre mon monde et le leur était déjà bien contrôlée par mes interlocuteurs. Clemente et les autres philosophes sikuanis n'ont jamais cessé de me conter leur monde de façon déjà comparative, en gardant toujours claire la problématique de l'existence simultanée des deux mondes impossibles. Cette relation a abouti sur deux axes majeurs de réflexion, qui vont constituer les prochaines parties de ce travail de thèse.

1- Le maintien de la réalité sikuanis est à maints égards une sorte de miracle si nous nous limitons aux catégories politiques auxquelles nous sommes habitués. Étant donné la dureté des conditions externes, ces gens auraient dû abandonner leur manière de vivre et leur mode de pensée originel depuis longtemps déjà. Pourquoi ne l'ont-ils pas fait ? Comment ont-ils réussi à garder intacte leur réalité en vivant dans une proximité extrême avec le monde capitaliste des Blancs ?

Pour répondre à cette question, j'ai voulu étudier avec eux ce que j'ai ensuite appelé l'Ontologie Politique Sikuanis. Nous allons voir, dans la prochaine partie de la thèse, que j'ai reconnu deux traits

fondamentaux de cette ontologie politique. Nous prendrons en compte la radicale différence d'orientation dans le monde dont les Sikuanis m'ont donné preuve, d'une part dans la relation à l'environnement ou au monde cosmo-naturel et d'autre part dans la relation à l'État et au pouvoir institutionnel en général.

2- En me trouvant face à des interlocuteurs tellement affinés dans la capacité de traduction ontologique, avec cette importance de l'idée d'habiter deux réalités impossibles en simultanée, j'ai pu proposer une étude de type méta-ontologique. En effet, si le tournant ontologique nous a fourni une grille de lecture non-uniformisante et capable de valoriser le monde indigène, en mettant au centre cette « relation entre variations¹⁹⁹ », il ne reste qu'à mettre cela dans les mains des chamans sikuanis, pour en tirer des conclusions philosophiques au caractère plus général. En particulier, nous partons du constat que Viveiros de Castro nous a aidés à identifier la problématique métaphysique qui est au fond de tous nos discours, celle du point de vue indigène. Il ne s'agit pas, il ne cesse de le répéter, de parler du point de vue indigène dans nos propres termes, mais plutôt de tenter de saisir, autant que possible, « le point de vue indigène sur la notion de point de vue ».

Une fois que j'ai finalement compris à quel point il s'agit de la question décisive, j'en ai imaginé un possible développement, en m'adressant directement aux Sikuanis, avec tous les risques et les possibilités que cela comportait. Comme nous le verrons, la manière qu'ont les Sikuanis de développer cette question finit par la situer à côté d'une autre problématique qui nous a préoccupé tout au long de ce chapitre, celle qui concerne la réalité. Non pas la *nature* du réel, mais son principe constituant. Il me semble que la question que je vais envisager, qui est celle de la quatrième personne du singulier faisant partie de la grammaire sikuanis, dans la manière qu'a Don Clemente de la présenter, répond à ces deux problématiques d'un même temps.

199 Nous proposons ici le passage d'un article de Viveiros de Castro qui radicalise au maximum cette problématique. « For what varies, most crucially, is not the content of relations, but rather the very idea of a relation, i.e., what counts as a relation in this or that culture. It is not the relations that vary, but rather the variations that are related. And if this is so, then what is imagined as the substrate of variation, namely "human nature"—to turn to the darling concept of the third great anthropological tradition—would completely change its function, or better, it would stop being a substance and would become a true function ». E. Viveiros de Castro, *The relative Native*, *HAU : Journal of Ethnographic Theory* 3 (3), 2013: 473–502, p.481.

Partie 2

L'ontologie politique Sikuani

Le but de cette partie est d'approcher les formes conceptuelles par lesquelles le peuple Sikuani envisage le domaine de la politique, notamment son côté *ontologique*, selon la définition que nous avons établie dans le chapitre précédent. Nous avons convenu de parler d'« ontologie indigène », pour nous référer à l'ensemble des conceptions de ces peuples concernant la réalité, à partir de la valeur attribuée à l'existence des choses et des sujets. Parler d'« ontologie politique » signifiera ainsi aborder la politique d'une manière inhabituelle, en prenant en considération les *a priori* intrinsèques à celle-ci, comme étant immanents. En effet, quand on fait référence au domaine de la politique, toutes sortes d'équivocités peuvent se créer, déjà dans le contexte des sociétés occidentales : est-ce que les affects, les passions sont politiques ? Est-ce que la vie domestique, les rapports entre hommes et femmes sont politiques ? Bien que beaucoup de personnes ne l'acceptent pas encore aujourd'hui, il s'agit d'exemples d'objets ayant tendance à être inclus dans le domaine de la politique actuellement. Maintenant, demandons-nous : « est-ce que les rapports aux animaux sont politiques ? », ou, encore plus problématique : « est-ce que les animaux sont des sujets de droit ? », ou bien : « est-ce que la Terre, les territoires expriment une volonté politique ? ». Voilà des exemples d'objets politiques qui ne sont généralement pas reconnus dans l'ontologie politique propre à nos sociétés contemporaines, pendant qu'ils font indubitablement partie, avec les nécessaires redéfinitions, de l'horizon problématique de la politique pour les indigènes. Étudier, dans un rapport de collaboration philosophique tel que nous le souhaitons, l'ontologie politique Sikuani, signifiera ainsi aller examiner ce que ce peuple considère de l'existence ou non des objets et sujets impliqués dans son horizon de vie pratique. En particulier, notre réflexion tournera autour d'un point notable : les Sikuani reconnaissent à la Terre un statut de subjectivité fondamentale, actualisé par l'existence de forces invisibles, qu'ils appellent les « gardiens » des territoires. Les implications de ce constat, apparemment simple, déterminent un regard entièrement alternatif, du point de vue épistémique, face aux problèmes que l'humanité est aujourd'hui en train d'envisager. Ainsi, toute notre proposition consiste en ceci, que les sciences sociales devraient faire l'effort de se confronter avec ces formes de pensée, dans un moment où la crise écologique, civilisationnelle, et, dernièrement sanitaire, nous oblige à remettre en question nos convictions épistémiques.

Avant d'arriver à débattre de l'ontologie politique Sikuani, nous allons d'abord introduire les traits fondamentales du peuple Sikuani, les données ethnographiques de base et surtout l'histoire socio-économique récente, en nous concentrant particulièrement sur le contexte du *resguardo* Wacoyo et du village Kalia Wirinae. Pour ce faire, nous nous appuyons sur les travaux de l'anthropologue Florangela Buitrago, qui a soutenu sa thèse quand ma première période de séjour venait de s'achever, et du jeune historien Hermes Gaitán, grandi dans ce village, qui a soutenu son mémoire sur l'histoire de la région en 2019. Ces deux travaux, très actuels et absolument remarquables pour leur connaissance du monde Sikuani, nous permettront de reconstruire assez synthétiquement un tableau de ce peuple, en nous laissant tout loisir de nous concentrer sur les questionnements philosophiques qui sont à l'origine de cette étude. En particulier, le travail de « micro-histoire » socio-politique de Hermes Gaitán constitue un document d'une valeur exceptionnelle, non seulement pour l'excellence de son contenu scientifique, mais aussi parce qu'il restitue le point de vue d'un jeune Sikuani, étant à la fois chaman *pejorbinü* – ayant accompli son apprentissage avec son grand-père, José-Antonio Casalua – et chercheur en histoire. Bien qu'il s'agisse d'un mémoire, pour la soutenance de ce qui serait une licence en histoire – mais qui en Colombie correspond à un parcours d'études académiques de cinq ans – je le tiens pour une des sources les plus importantes de tout ce travail. L'implication en première personne de Hermes Gaitán, nous permettra d'approcher un point de vue Sikuani réellement représentatif concernant les transformations récentes et celles qui sont encore en devenir.

En suivant cette logique, au-delà de l'usage de la troisième personne grammaticale, au long de l'écrit on pourra remarquer l'usage fréquent de la première personne – comme critère de réaffirmation du point d'énonciation de l'auteur –, puisque je ne me considère pas un observateur externe et étranger à la réalité que je décris et sur laquelle je réfléchis. Je me considère avant tout un sujet historique situé dans un contexte clairement défini et porteur d'un savoir ancestral. En tant que Sikuani qui étudie l'histoire et non pas l'inverse, en maniant les outils et savoirs acquis dans une académie occidentale, je réfléchis sur la situation critique à laquelle mon peuple fait face. La composition de sources orales et écrites, a été ce qui m'a donné en dernière analyse l'image d'un scénario complexe et divergent de la société Sikuani, au contraire de qui arrive aux posture essentialistes²⁰⁰ [...].

200 « Siguiendo esta lógica, además de recurrir a la tercera persona gramatical, a lo largo del escrito podrá notarse el uso frecuente de la primera persona- como criterio de reafirmación del lugar de enunciación del autor-, pues no me considero un observador externo y ajeno a la realidad que describo y sobre la cual reflexiono. Pues me considero ante todo un sujeto histórico situado en un contexto claramente definido y portador de un conocimiento ancestral. En tanto que Sikuani que estudia la historia y no al revés, acudiendo a las herramientas y conocimientos adquiridos en una academia occidental, reflexiono sobre la situación crítica que afronta mi pueblo. El haber conjugado las fuentes orales con las escritas, fue lo que dio en últimas la imagen

De son côté, Flor Angela Buitrago, lors d'un travail ethnographique remarquablement exhaustif, a enquêté sur les formes subjectives qui ont accompagné les transformations du peuple Sikuani, des anciens, comme Don Clemente, avec sa singulière trajectoire de vie dont nous parlerons, jusqu'à la jeunesse. Son interrogation vise à éventuellement déborder les frontières des seuls Sikuani, en ouvrant des fenêtres sur les transformations sociales qui ont investi le monde indigène dans un pays comme la Colombie à l'époque récente.

L'histoire de ce peuple présente un modèle pour comprendre les changements concernant l'habiter son environnement, comme il est arrivé avec d'autres peuples indigènes. Les expériences récentes entre ses membres montrent les changements d'une vie nomade à un sédentarisme forcé, à cause des conflits de longue date entre colons et indigènes. En outre, les récentes transformations dans la région de l'Orinoquia sont un échantillon de ce qui arrive dans d'autres régions du pays, où l'industrie des hydrocarbures et les plans d'agro-industrie ont impacté fortement dans les plans de vie des jeunes indigènes²⁰¹.

En suivant le parcours tracé par ces deux auteurs, nous aborderons dans le troisième chapitre le contexte socio-politique que les Sikuani doivent aujourd'hui envisager, constituant la base pour comprendre leur « ontologie politique ».

Une fois arrivés à disposer des rudiments du cadre socio-historique dans lequel les Sikuani construisent leur manière de vivre, nous allons entrer dans le détail de leur conceptualisation de deux problématiques fondamentales pour leur existence de peuple.

de un escenario complejo y divergente de la sociedad Sikuani respecto a las posturas esencialistas ». H. Gaitán, *Reconfiguración de las dinámicas económicas y socioculturales en el pueblo sikuani de puerto Gaitán-Meta, 1970- 2019, Op. Cit.*, p.16.

201 « La historia de este pueblo presenta un modelo para comprender los cambios en el habitar su entorno, como ha sucedido con otros pueblos indígenas. Las vivencias recientes entre sus miembros nos muestran los cambios de un vivir en el nomadismo a un sedentarismo forzado por causa de los conflictos de larga data entre colonos e indígenas. Además, las recientes transformaciones en la región de la Orinoquia son una muestra de lo que acontece en otras regiones del país, donde la industria de hidrocarburos y los planes de la agroindustria han tenido gran impacto en los planes de vida de los jóvenes indonógenas ». p.11 Flor Angela Buitrago Escobar, *Conocimiento, trayectoria y habitar en la transformación del mundo sikuani*. Thèse dirigée par Pablo Jaramillo Salazar, Bogotá 2017.

D'abord, dans le chapitre quatre, nous nous confronterons à l'*ontologie Sikuaní de la Terre*, placée dans le contexte de la crise écologique actuelle, dont souffre particulièrement la région du village Kalia Wirinae, non loin de la petite ville Puerto Gaitán. Nous tâcherons d'examiner quelles sont les formes de résistance et de conceptualisation des Sikuaní à cet égard, à travers une comparaison de la pensée indigène avec le discours de l'« anthropocène », qui s'est désormais généralisé au point de devenir une problématique cruciale de notre époque. Nous pourrions ainsi apprécier jusqu'à quel point les indigènes sont conscients des transformations dramatiques que l'humanité est en train de traverser aujourd'hui – entre autres, la récente pandémie globale – tout en les concevant d'une façon très différente, voire alternative à nos habitudes conceptuelles. Le point central de notre enquête visera la bifurcation concernant le statut de la Terre, considérée un objet de la théorie économique chez les Blancs et une subjectivité agissante chez les Sikuaní.

Ensuite, lors du chapitre cinq, nous reprendrons une ancienne discussion, devenue classique en ce qui concerne la « politique indigène », et notamment le rapport des peuples amérindiens avec les États dont ils font partie à leur corps défendant. Le fonds classique en question est constitué par l'œuvre de Pierre Clastres, qui a proposé de reconnaître dans la forme politique amérindienne fondamentale, qu'il appelle « communauté primitive », une « société-contre-l'État ». Cela nous donnera l'occasion de montrer que les indigènes arrivent souvent à fusionner, de manière spontanée, leur discours de sauvegarde de la planète et de ses écosystèmes avec le refus de reconnaître le dispositif étatique. À maints égards, cette convergence, impensable à nos yeux, résulte d'un fond d'indistinction entre questions politiques et spiritualité chamanique, dont nous essayerons d'examiner les caractères fondamentaux.

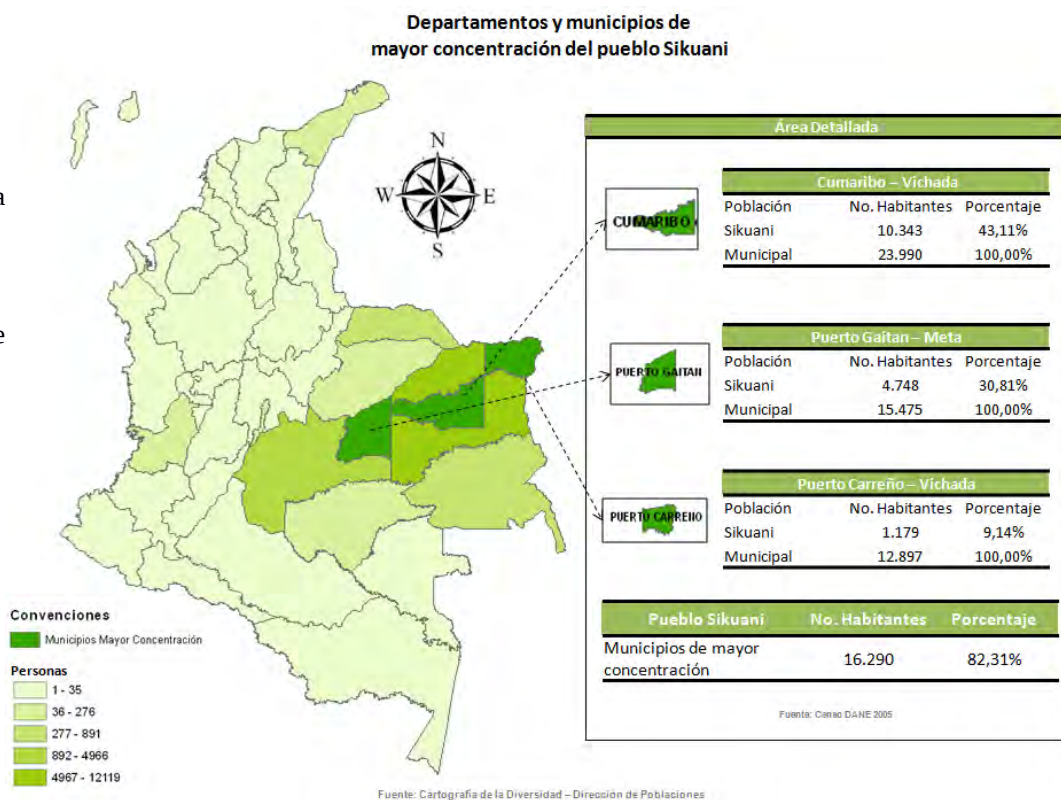
Nous avons déjà avancé d'où l'ontologie politique Sikuaní tire son intérêt : en s'en tenant au mécanisme sociologique, on aurait déjà déclaré la défaite d'un peuple comme le Sikuaní, souffrant des pires conditions d'exploitation socio-économique, et d'une contamination radicale de l'environnement à cause de l'économie extractiviste. Ici, nous aurons l'occasion d'étudier, à partir notamment des éléments pris en compte par Hermes Gaitán, une histoire de la dissolution des liens communautaires, qui n'a fait que s'agrandir. Parallèlement, nous chercherons à mettre en évidence cette capacité de résilience montrée par les Sikuaní, dont le village Kalia Wirinae constitue une expérience exemplaire : ces gens ont été capables de se transformer, en s'adaptant au nouveau contexte, tout en maintenant intact le noyau dur de leurs valeurs, de leur manière de vivre et de penser. La source de cette force réside dans leur ontologie, conçue comme l'ensemble de leurs formes fondamentales de réflexion sur le monde humain et sur la réalité en général — et ils n'ont aucune intention d'y renoncer.

Chapitre 3

Introduction au peuple Sikvani et à ses multiples

Avec leurs 19 791 individus “auto-reconnus” comme indigènes, les Sikvani sont un des peuples les plus nombreux de toute la Colombie, selon le recensement de 2005. À ceux-ci, nous devons ajouter les quelques 10 000 Sikvani vivant au Venezuela, et d’autres petits groupes qui se sont installés dans l’Amazonie brésilienne. En Colombie, Ils occupent la vaste région des “llanos orientales”, ou “Orinoquia”, particulièrement concentrés dans les départements du Méta et du Vichada. La zone de Puerto Gaitán, où est situé le « *resguardo* Wacoyo », représente l’un des lieux à concentration majeure de Sikvani, qui constituent autour de 30% de la population.

Source:
Ministerio
de Cultura
de
Colombia.
Dirección de
poblaciones
(2010)



Le « *resguardo* Wacoyo » compte une population d’environ 1 200 personnes dans un domaine de 8 000 hectares. En 2016, on enregistre 34 communautés différentes à l’intérieur de cette réserve, suite à un procès de désarticulation progressive que Hermes Gaitán analyse dans son travail²⁰².

202 H. Gaitán, *Op.Cit.*, p.35-36.

Du point de vue « religieux », très significatif dans ce contexte, nous pouvons retrouver à l'intérieur du *resguardo* le scénario aujourd'hui plus commun dans la région amazonienne et dans la plupart de l'Amérique du Sud. Les Sikuanis se partagent entre ceux qui – comme les habitants du village Kalia Wirinae – continuent à suivre entièrement leur spiritualité chamanique traditionnelle, et ceux qui, habituellement à la suite des courants évangéliques désormais majoritaires dans les endroits plus pauvres d'Amérique latine, se sont convertis au christianisme. Comme toujours chez les Amérindiens, ces formes de conversions sont finalement très ambiguës, donnant lieu à nombre de syncrétismes et de nouvelles formulations, mais je n'ai pas été en mesure de vérifier ces tendances dans le cas de cette réserve. Étant donné que la conversion représente le principal point de séparation entre les différentes communautés, et que les rapports ne sont pas toujours amicaux, je n'ai jamais eu l'occasion de connaître des Sikuanis chrétiens. Pourtant, j'ai souvent échangé avec des « dé-convertis », dont deux fils de Clemente, Elver et Marta, qui sont aujourd'hui des chamans, et Léonel Estrada, qui est le chaman responsable de la danse *Tsamanimonae Petajunamuto*. Une fois de plus, nous pourrions garder l'image d'un processus de dépouillement culturel des peuples indigènes qui s'opère à sens unique, dans un ordre temporel précis irréversible, mais ce n'est pas ce qui arrive concrètement. L'histoire des indigènes est faite d'allers et retours, tout comme nos vicissitudes historiques et personnelles. Ils sont nombreux les Sikuanis qui ont abandonné la christianisation, après avoir découvert leur chamanisme traditionnel. Dans l'attitude antirépressive adoptée par ce peuple du point de vue éducatif, personne n'empêchera ses enfants de fréquenter l'église tant qu'ils les souhaitent, et, une fois ceux-ci revenus sur leur décision, on considérera que cette expérience peut les avoir enrichis, dans la mesure où ils arriveront à mieux apprécier la valeur de leur tradition.

Quant à nous, notre analyse se limitera à la partie du peuple Sikuanis qui persévère, autant qu'il lui est possible, dans la pratique de sa manière de vivre traditionnelle et dans une vision « chamanique » de la réalité, comme c'est le cas des habitants du village Kalia Wirinae.

Hermès Gaitán tient à souligner que le peuple Sikuanis n'est pas pensable comme s'il s'agissait d'une entité homogène ; cette mise au point s'avère importante sous plusieurs aspects, étant donné que la littérature existante sur les Sikuanis est très variée. Il existe, d'abord, de grandes différences

entre les Sikuani des différents endroits, à cause de l'extension énorme et de la variété du territoire des *llanos*, à propos de laquelle nous apporterons bientôt davantage de précisions . Un premier élément à prendre en compte est constitué par les interactions avec les nombreux peuples qui habitent la région, à partir des Piapoco, alliés traditionnels des Sikuani, avec qui il a toujours été commun d'entretenir des échanges matrimoniaux ; la mythologie et la langue Piapoco sont de fait entremêlées avec celles des Sikuani²⁰³. Mais l'identité Sikuani n'est pas non plus pensable en dehors des échanges, qui ont toujours été fréquents, avec les autres peuples de la région : Saliva, Piaroa, Cuiva, Maliben et d'autres encore. Tous ces peuples du *llano*, peuvent être appelés « Sikuani » par les Sikuani eux-mêmes, ce qui semblerait suggérer que l'ethnonyme caractérise plus qu'autre chose les habitants de cette région²⁰⁴.

Le peuple est lui-même divisé dans une série de « clans », appelé *momowi*, à travers un système très complexe de différenciations, un véritable multivers à l'intérieur duquel chaque clan est doué de quelques traits caractéristiques. Florangela Buitrago, dans son étude ethnographique, a recensé 51 *momowi*²⁰⁵. Pour les Sikuani l'appartenance à un clan est révélée par les caractéristiques d'une personne à un niveau très évident, qui peut passer par des traits somatiques, la voix et la manière de parler, des tendances comportementales, la manière de marcher et ainsi de suite.

Par exemple, les personnes appartenant au clan du Jaguar, Newütjü *momowi*, sont censées être naturellement dotées de certains signes sur la peau, être plutôt grandes, avoir la voix plutôt forte et rauque et, surtout, parler très vite ; ces individus ne sont pas présents dans le *resguardo* Wacoyo. Appartenant au clan de la Grenouille, Busu *momowi*, ils sont censés avoir mains et pieds très petits par rapport au reste du corps, et marcher d'une manière plutôt particulière – ce qui m'a été révélé par Don Clemente, trouvant le fait amusant. Les habitants du village Kalia Wirinae, quant à eux, font partie du clan « Baju », des Sardines ; ils sont considérés être en général plutôt petits et, surtout, aux mouvances délicates : la manière de parler est souvent très posée, parfois avec un seul filet de voix ; leur point fort est surtout l'intelligence et la connaissance chamanique, mais je dois préciser que, évidemment, c'est la version qui m'en a été donnée par eux-mêmes ! D'autres clans très

203 « Le contact avec d'autres groupes indigènes a été tellement fort, qu'il est évidente la persistance d'éléments de tout ordre de ces cultures indigènes à l'intérieur de la propre. Par exemple, sur le plan de la langue, il existe des substrats linguistiques Piapoco dans le lexique Sikuani. D'autre côté, les histoires ancestrales de ces deux peuples sont partagées ». « El contacto con otros grupos indígenas fuetan fuerte, que es evidente la persistencia de elementos de todo orden de esas otras culturas indígenas dentro de los propios. Por ejemplo, a nivel de la lengua, existen substratos lingüísticos de los Piapoco dentro del léxico Sikuani. Por otro lado, las historias ancestrales son compartidas ». H. Gaitán, *Op. Cit.*, p.27.

204 Pour une discussion de la question de l'ethnonyme Sikuani, voir l'intervention de Hermes Gaitán lors du dialogue conclusif, chapitre 7.

205 F.A. Buitrago, *Op. Cit.*, p.310-312.

connus sont : les Yaliji *momowi*, le clan de la Fourmi ronde ; les Ocarra *momowi*, le clan de l'Armadille géant ; les Jawasiri *momowi*, le clan de la Chauve-souris.

Dans sa liste, Buitrago identifie des clans qui peuvent correspondre à d'autres peuples de la région. Par exemple, les Piapoco, traditionnels alliés des Sikuaní, correspondent au clan Tikueko *momowi*, un oiseau de la région ; les Cuiva, qui sont très nomades, au Tsamuli *momowi*, clan du Sanglier ; les Saliva, qui au contraire sont sédentaires et aiment l'élevage de bétail, au Tsumera *momowi*, clan du « Poisson dent », un poisson local d'eau douce ; ces derniers étaient historiquement persécutés par les Kowara *momowi*, clan du Piranha, correspondant au très célèbre peuple des Caribes²⁰⁶, cannibales et guerriers féroces ; en dernier, le Waeso *momowi*, clan du Moustique, est considéré être « similaire » au Piaroa, se déplaçant particulièrement la nuit.

Les Blancs ou *mestizos* sont parfois assimilés à un clan. L'interprétation donnée par Don Clemente à Buitrago à cet égard demeure très intéressante du point de vue contre-anthropologique.

Les Blancs ou Métissés, vous êtes les Ainawimomowi. C'est-à-dire, c'est à cause de cela que quand un enfant naît, ils ne prient pas l'eau, quand arrive la première menstruation, si la fille est en train d'étudier rien se passe, elle ne doit pas suivre un régime. Ainawimomowi veut dire « les gens qui ne connaissaient pas le monde spirituel ». Comme si pour eux il n'existe pas tout ce que nous disons. Pour ces gens il n'existe pas de Yajenü²⁰⁷, pour vous, il n'y a pas de Dowatjinü²⁰⁸, pas de Tukuenuü²⁰⁹, bref, beaucoup de choses, parce que vous ne sortez pas de la maison pour aller dans le bois, dans la savane. Pendant que nous si, nous vivons dans les champs, la savane, le lac, dans les sources, les ruisseaux, du coup, là-bas on sait qu'en effet il existe des Ainawi. Et tous les gens qui parlent espagnol, anglais, sont des Ainawimomowi ; pour cela nos grand-père et arrière-grand-père priaient avec des chants pour aller regarder de près en se protégeant contre les Ainawi de la forêt, puisqu'ils amènent les maladies²¹⁰.

206 Ce sont les Caribes qui ont chassé Colomb de la région de l'Orénoque durant son troisième voyage en 1498. Il est remarquable que Don Clemente raconte encore cette histoire, avec l'orgueil d'appartenir aux peuples des « Llanos Orientales ».

207 Esprit gardien de la forêt

208 Une particulière catégorie de mauvais esprits.

209 Esprit gardien du marécage.

210 « Ainawi: Los blancos o mestizos. Ustedes los blancos, ustedes son Ainawimomowi. O sea, ustedes por eso cuando nace un niño, no rezan agua, llega menstruación, si está estudiando no pasa nada, no guarda dieta. Ainawimomowi quiere decir "gente que no conoce el mundo espiritual". Como que para ellos no existe esto que nosotros decimos. Para la gente no hay yajenü, para ustedes no hay dowatjinü, no hay tukuenuü, bueno, muchas cosas, porque ustedes no salen de la casa para andar a bosque, sabana. Mientras que nosotros sí, como vivimos en el campo, a la sabana, a la laguna, al nacedero, al caño, entonces uno ahí sabe que eso sí hay ainawi. Y toda la gente que habla español, inglés, todo eso, es Ainawimomowi porque por eso nuestros abuelos y tatarabuelos ellos se rezaban, con oraciones, para mirar cerquita, con lo mismo para protegerse de los ainawi del monte. Porque traen enfermedad ». F.A. Buitrago, *Op. Cit.*, p.313.

Mais les caractéristiques des Blancs ne sont pas conçues, comme on le penserait à la première approche, seulement sous le signe du mépris. En effet, le Blanc aussi a son rôle, comme on l'explique lors de l'histoire de la création des différents clans, qui est parfois racontée comme l'histoire de la naissance des peuples, par le dieu *Matsu'jüldani*. Les Blancs, en effet, ne connaissent pas le monde spirituel, mais ils ont pour autant un rôle, qui est d'inventer beaucoup, notamment dans le domaine technique. Ils sont, d'après ce regard Sikuanis, des sorte d'inventeurs assez ingénieux, n'ayant en revanche aucune capacité de contact avec le monde naturel et l'invisible²¹¹. Il y a aussi une autre comparaison concernant une forme de sous-groupe parmi les Blancs, que Clemente formule d'habitude plus comme une plaisanterie, mais qui semble garder un certain sens analytique, du point de vue Sikuanis. Certains Blancs sont ainsi assimilés au Xura *mowowi*, le clan du Perroquet, reconnaissables par le fait qu'ils parlent beaucoup, en posant énormément de questions. Les anthropologues, et plus les chercheurs académiques sont assimilés à ce clan.

Les clans ne sont pas forcément héréditaires au sens biologique, ce qui montre une fois de plus que le *ius sanguinis* ne fait pas partie de la conception amérindienne. Habituellement, l'appartenance clanique peut être transmise par l'exemple des personnes avec qui un enfant grandit, mais elle ne semble pas être en relation à la filiation. D'ailleurs, le mélange entre personnes de différents clans est aujourd'hui considéré normal, mais la question pourrait être débattue en ce qui concerne les temps anciens²¹². Il est important de remarquer que, dans le compte-rendu des Ainawimomowi, les Sikuanis définissent leur identité par rapport aux Blancs à partir de leur connaissance du monde spirituel, ou de l'ignorance des Blancs à cet égard.

La multiplicité du peuple Sikuanis est attestée aussi par sa manière d'habiter et concevoir le territoire. En effet, il est encore aujourd'hui difficile de l'inscrire dans une case « nomadisme » ; bien qu'encore moins valable, ce serait la catégorie « sédentarisme ». En effet, dans le passé, la forme de vie des Sikuanis s'organisait selon une rotation de périodes sédentaires et de périodes nomades, mais les difficultés surgissent lorsqu'on se met à examiner les formes plus en détail, car

211 « C'est pour cela qu'ils ne laissèrent pas le Blanc pour maintenir un contact avec la nature, mais au contraire ils le dotèrent d'un art, pour construire et faire beaucoup de choses ». « Por eso el blanco, no le dejaron para tener contacto con la naturaleza, sino un arte para construir y hacer muchas cosas. ». F.A. Buitrago, *Op. Cit.*, p.313 Don Clemente, dans un entretien rapporté par Buitrago.

212 *Ibidem*

les emplacements n'étaient pas toujours insérés dans des contextes similaires. Comme nous l'avons vu, la division clanique joue un rôle non négligeable dans ce sens, étant donné que certains clans sont reconnus comme nomades et d'autres comme sédentaires.

Dans les zones du piémont (Orinoquie Andine) on trouve des traces de groupes sédentaires, principalement Achaguas et Guayupes. Dans les zones de l'« Orinoquia llanera » et des hauts-plateaux il existe des exemples autant de formes sédentaires que nomades. Il est possible de supposer que la population préhispanique Sikuaní n'était pas nomade de forme homogène. Les aires du sol plus aptes à l'agriculture ne permettaient pas toujours la sédentarisation, car les inondations obligeaient le transfert vers des zones sèches, mais moins fertiles, d'où la nécessité d'intégrer au régime alimentaire d'autres produits non agricoles²¹³.

Suite à ce contexte diversifié, la littérature anthropologique avait défini les Sikuaní comme des semi-nomades, mais, comme nous le verrons en prenant en compte la trajectoire de vie de Don Clemente, ces définitions peuvent s'avérer très limitantes. Ce qui paraît raisonnable, ce serait de penser que le nomadisme a toujours constitué une tendance majeure, et une possibilité effective, au même titre que le sédentarisme. Il y avait, bien sûr, un nomadisme saisonnier, qui suivait les cycles de l'environnement dans la quête de l'abondance d'aliments, mais un autre type de nomadisme « majeur » existait aussi.

Une des caractéristiques distinctives des Sikuaní est la pratique du *Itoma*, deuxième enterrement des morts, qui a fait spéculer les anthropologues sur la possibilité qu'elle soit à l'origine de l'ethnonyme lui-même²¹⁴. Quand un habitant du village mourait, les autres abandonnaient le village, juste après l'avoir enterré. Une fois passée une période d'environ deux ans, ils revenaient sur le site, en déterrants le squelette de la tombe. C'était l'occasion, après avoir peint le squelette et avoir réalisé les rituels chamaniques propres à ce contexte, d'échanger avec cette personne, censée se trouver dans une autre dimension, au cours du passage vers un autre monde. De ce qui m'en a été conté, j'ai compris qu'il s'agissait d'un véritable échange, dans la mesure où on donnait de bons conseils au mort, utiles pour son voyage, tout en recevant des informations importantes pour les vivants, avant

213 « En las zonas del piedemonte (Orinoquia Andina) hay evidencias de grupos sedentarios, principalmente Achaguas y Guayupes. En las zonas de la Orinoquia Llanera y la Altillanura hay hallazgos tanto de tipo sedentario y como de tipo nómada. Es posible inferir que la población prehispánica Sikuaní no es homogéneamente nómada. Las áreas de suelo más aptas para cultivo no siempre permiten la sedentarización, porque las inundaciones obligaban al traslado a áreas secas, pero menos fértiles, por lo que la dieta requería sostenerse con otros productos además de los agrícolas ». F.A. Buitrago, *Op. Cit.*, p.57.

214 Le mot « Sikuaní » dériverait selon cette hypothèse de *SI* (os) *KUA* (creuser) *NÜ* (personne) ; nous écouterons plus dans les détails l'opinion de Hermes Gaitán à ce propos lors du dialogue final.

tout pour la famille en question. Une fois ce rite accompli, la communauté ne s'établissait plus à vivre dans le lieu en question. Cela provoquait un état fondamental de semi-nomadisme, de manière que les Sikuanis étaient habitués à ne pas vivre toute leur vie dans un même endroit. Naturellement cette tradition a été pervertie par la sédentarisation forcée, introduite avec le système du *resguardo*, et aujourd'hui l'usage du deuxième enterrement est presque disparu, étant donné que les Sikuanis considèrent comme spirituellement dangereux de le pratiquer à proximité du lieu où ils vivent.

Que ce soit en régime de nomadisme ou de sédentarisme, le regroupement fondamental coïncidait, comme aujourd'hui, avec une famille élargie, mais il était commun, et il l'est encore, de joindre des groupes familiaux en partageant une vie communautaire pendant une certaine période. Buitrago souligne comment le calendrier Sikuanis n'est pas un « temps social », en le définissant comme un temps de l'environnement (« *tiempo del entorno* »), en ayant écarté la définition de temps de la nature²¹⁵. Dans ce cycle « saisonnier », l'été, la saison sèche, quand il fait très chaud, les Sikuanis ont tendance à s'approcher des rivières et des bois, en vivant de chasse et pêche, et en récoltant les œufs qui sont en nombre abondant dans cette période, comme les œufs d'iguanes ou de tortue. Dans l'hiver, au contraire, les pluies fréquentes rendent la chasse plus difficile, et les inondations sont un obstacle à la vie à proximité des cours d'eau. En revanche, dans des emplacements plus à l'intérieur des terres, l'agriculture devient plus facile, justement à cause de l'abondance d'eau²¹⁶.

215 F.A. Buitrago, *Op. Cit.*, p.61-62.

216 H. Gaitán, *Op.Cit.*, 45-46.

La géographie selon les Sikuanis

Dans la conception des Sikuanis il n'existe pas de termes conventionnels pour se référer à une fragmentation politique de la géographie. À savoir, on ne conçoit ni patrie ni appartenance régionale²¹⁷.

Comme nous le verrons en discutant des conceptions de Pierre Clastres, la fragmentation politique est à maints égards une valeur positive dans le contexte de la communauté indigène. Alors, l'impossibilité de concevoir la fragmentation territoriale dans des termes conventionnels, s'explique par une notion non conventionnelle de la problématique de l'appartenance.

L'histoire occidentale se fonde sur la mise en avant de l'archéologie en tant que trace majeure du passé historique, se posant inévitablement comme corollaire de la suprématie de l'histoire politique majeure, celle des États, de leurs gouvernements, de leurs guerres. En revanche, le point de vue Sikuanis engage un autre genre de rapport à la temporalité historique et une autre pratique de la narration du passé, se construisant par *les histoires* – le pluriel est à souligner – orales, les contes magiques de la tradition mythologique²¹⁸. Cette préférence formelle de l'oralité sous-entend un certain regard sur la réalité, sur la vie humaine, et donc sur le passé et le futur. De prime abord, la fragilité d'une histoire orale paraît bien plus grande que celle de l'histoire écrite, mais si les indigènes la préfèrent aux livres, en la considérant même plus « vraie » – nous suivons ici les idées de Don Clemente – cela devrait nous interroger sur le sens de ce que signifient la permanence et le changement pour ces peuples. En effet, si les Sikuanis continuent à croire davantage dans leurs histoires que dans l'écriture, c'est qu'ils gardent la conviction qu'elles ne vont de toute manière pas disparaître, pour la raison qu'elles ont vocation d'orienter la vie de l'homme dans ce monde.

Je me suis rendu compte que les histoires – au moins, de la manière dont nos grands-pères et grand-mères les conçoivent – comprennent un ensemble de valeurs qui orientent ce que nous pourrions appeler culture, si nous concevons cette dernière comme l'ensemble de pratiques,

217 « En la noción de los Sikuanis no existen términos convencionales para referir a una fragmentación política de la geografía, es decir, no se conciben ni patria ni chica ». H. Gaitán, *Op.Cit.* p.21 l'expression « ni patria ni chica » constitue un jeu de mots, étant donné que la « patria chica » indique l'appartenance régionale, en opposition à la nationalité.

218 En Sikuanis, on parle de *salinai liwaisi*, littéralement « la parole (ou la pensée) antique », pour se référer à l'ensemble de ces contes de la tradition.

habitudes, formes de relation avec le monde et avec les personnes, langue, etc. et qui donnent du sens à la vie²¹⁹.

Le corollaire d'une pareille histoire, que nous pourrions dire « enracinée », étant donné qu'elle se conçoit comme en continuité avec le monde naturel, est une archéologie qui ne s'érige pas selon l'arbitraire humain. Hérmes Gaitán utilise dans son travail le terme quasiment oxymoronique d'« archéologie naturelle » pour indiquer cette archéologie correspondant à la vision Sikuaní de la réalité, à leurs cosmologie et cosmogonie. Autour du territoire des *llanos*, et même au-delà de ses frontières, les Sikuaní reconnaissent une série de lieux qu'ils mettent en connexion directe avec des événements-clés de l'histoire de la création du monde. Ces monuments naturels, présentant toujours des caractéristiques morphologiques atypiques, se trouvent toujours à proximité d'aires indigènes, de manière que leurs habitants sont considérés avoir la tâche de les garder intacts. Leur interprétation représente la preuve d'un corollaire de la narration historique officielle, de manière analogue à l'interprétation des monuments transmis par notre civilisation « étatisée ». Voici, par exemple, comment Hérmes Gaitán interprète l'histoire de l'« arbre de la vie », montrant comme elle fournit aux Sikuaní cette orientation face à l'ensemble de leur territoire, en s'appuyant sur un de ces monuments naturels.

Le territoire Sikuaní, comme le content nos Anciens, s'étend depuis le lieu où nous situons l'histoire de l'« arbre Kaliawirinae », ou « arbre de la vie ». Cette histoire est bien connue, et transmise par les grands-pères et grand-mères aux nouvelles générations, comme une allégorie de l'abondance. Aujourd'hui, la véracité de cette histoire est évidente dans une formation rocheuse situé dans le *tepui* de Autana ou « cerro de Autana » dans l'état vénézuélien de Amazonas. Pour les Sikuaní, elle représente le tronc de l'arbre Kaliawirinae, actuellement gardé par les Piaroas, d'autres habitants millénaires des llanos colombo-vénézuéliens²²⁰.

219 « me ha dado cuenta que las historias – por lo menos como las entienden nuestros abuelos y abuelas – comprenden un conjunto de valores que orientan lo que podríamos denominar como cultura, si entendemos por esta al conjunto de prácticas, hábitos, formas de relacionamiento con el mundo y con las personas, lengua, etc., y que dotan de sentido a la vida ». H. Gaitán, *Op.Cit.*, p.53.

220 « El territorio Sikuaní, como lo cuentan nuestros mayores, se proyecta desde donde tuvo lugar la historia del árbol «Kaliawirinae» o árbol de la vida. Es bien conocida esta historia, y transmitida por los abuelos y abuelas a las nuevas generaciones, como una alegoría de la abundancia. Hoy en día, la evidencia de esta historia está en una formación rocosa ubicada en el tepuy de Autana o cerro Autana en el estado venezolano de Amazonas. Para los Sikuaní representa el tronco del árbol Kaliawirinae, actualmente custodiado por los Piaroas, otro de los habitantes milenarios de los llanos colombo venezolanos ». *Ivi*, p.52.

Cette histoire rend compte, en même temps, de l'origine du travail communautaire appelé *Unuma* ; comme il était impossible de couper cet arbre qui montait jusqu'au ciel, tous les animaux connus en ce temps furent convoqués pour participer à l'entreprise. Il n'est pas anodin de remarquer que l'arbre est censé être tombé vers le sud-est :

Selon cette histoire, l'arbre tomba en direction du sud-est, d'où l'on trouve que, pour les Sikuaní, la zone sauvage qui connecte les trois pays (la Colombie dans sa région orientale, notamment la tranche qui couvre l'actuel Parc National « el Tuparro » dans le département du Vichada ; la partie occidentale du Venezuela et la partie nord du Brésil qui s'étend vers l'État de Amazonas) est riche et diversifiée en flore et en faune. Mais, de surcroît, le sol présente les conditions de fertilité qui rendent la vie de n'importe quelle espèce végétale possible²²¹.

Voilà par exemple comment l'histoire traditionnelle est utilisée dans des buts d'orientation au sens strict, non seulement à propos de la manière de vivre, ou des événements passés, mais aussi de l'orientation géographique d'un territoire. D'ailleurs, cette histoire d'abondance est la preuve d'une région très riche, même en ce qui concerne la partie à l'ouest de l'arbre *Kalia Wirinae*.

Marcelino Sosa, écrivain Sikuaní, nous parle d'"un territoire très vaste" en référence aux terres ancestrales que les groupes "semi-nomades" des "llanos orientales" parcouraient librement dans le passé, [...]. Leonel Estrada, expert en danses, chants et histoires ancestrales Sikuaní, soutient que la libre circulation autour du territoire ancestral permettait aux groupes indigènes, d'un côté, de mener à bien leurs activités d'échange de produits et, de l'autre, d'établir des contacts à travers les rencontres autour des pratiques cérémoniales qui se développaient dans les villages permanents²²².

221 « según esta historia, el árbol cayó en dirección suroriente, de ahí que para los Sikuaní la zona selvática que conecta a tres países (Colombia en su región oriental, específicamente la franja que cubre el hoy parque Nacional el Tuparro en el departamento del Vichada; en Venezuela hacia el occidente y la parte norte de Brasil que se proyecta hacia el Amazonas) es rica y diversa en flora y fauna. Pero además, el suelo presenta las condiciones de fertilidad que hacen posible la vida de cualquier especie vegetal». *Ivi*, p.53.

222 « Marcelino Sosa, escritor Sikuaní, nos habla de "un territorio muy amplio" en referencia a las tierras ancestrales que los grupos "semi-nómadas" de los llanos orientales recorrían libremente en el pasado, [...]. Leonel Estrada, conocedor de las danzas, cantos e historias ancestrales sikuaní, pone de manifiesto que la libre circulación por el territorio ancestral permitía a los grupos indígenas, por un lado, llevar a cabo sus actividades de intercambio de productos y, por el otro, establecer contactos por medio de los encuentros entorno de las prácticas ceremoniales que se desarrollaban en los asentamientos permanentes ». *Ivi*, p.51.

La frontière naturelle de tout le territoire des *Llanos Orientales* colombiens est constituée par le fleuve Orénoque ou « *manuamene* », *Manua* “grand” en Piapoco, et *Mene* “fleuve” en Sikuani. L’Orénoque, déjà navigué par Colomb lors de son premier voyage aux Indes, sépare aujourd’hui de bout en bout la Colombie du Venezuela. En écoutant les histoires Sikuani, on comprend que cette frontière, bien avant d’être reconnue par les États, appartenait, elle aussi, à la géographie « naturelle » de la région, en déterminant des démarcations parfois assez nettes, comme celle entre le territoire des Sikuani – aujourd’hui dans le côté colombien – et celui des Piaroa – du côté vénézuélien.

Les formes économiques traditionnelles

La tradition Sikuaní concernant les questions économiques se fonde, avant tout, sur l'absence de notion de propriété et sur le refus de l'accumulation privée, dont nous allons examiner les raisons à partir du prochain chapitre. Bien que les habitants du village Kalia Wirinae aient élaboré une stratégie de résistance ontologique à cet égard, il s'agit du premier des principes qui est entré en crise depuis l'intensification de la colonisation politique et de l'extractivisme capitaliste.

Pour la population indigène Sikuaní, la terre est une propriété collective, et l'on considérait comme propriété individuelle seulement des biens spécifiques comme les outils, les habits et l'habitation (Sosa 1985). Les aliments étaient partagés lors d'une activité appelée *Wakena*, et les parcelles se travaillaient en collectif, pour autant que chacun soignait ce qui correspondait au nutriment de sa famille, lors de l'activité appelée *Unuma*²²³.

Le noyau central du travail d'Hermes Gaitán est consacré à une reconnaissance des formes ancestrales d'économie et d'échange culturel du peuple Sikuaní, en les comparant avec les récentes transformations induites par l'économie extractiviste depuis les années '70.

Ainsi, le mot *Unuma* exprime l'existence d'un lien familial, de la vie « sous un seul toit », du travail commun en famille, en faisant appel à un « esprit d'unité » fondamental, une « philosophie de vie en communauté²²⁴ », et au fait concret de vivre dans une seule maison, tous proches, ce qui était le cas auparavant. Aujourd'hui cette forme a été détournée, selon Hermes Gaitán, à cause de l'introduction de l'argent, parce que le travail en communauté – qui continue à être central – ne se fonde plus sur ce lien de solidarité primordiale, mais sur un *intérêt* commun ; le travail individuel se retrouve ainsi comptabilisé à travers un échange monétaire²²⁵.

Le *conuco* est l'« unité productive de survie », la forme de base de l'agriculture Sikuaní, qui s'établit traditionnellement dans la forêt, prévoyant une certaine variété de produits, dont le centre est indubitablement occupé par le manioc « amer » : la farine de ce manioc est la base de la

223 « Para la población indígena sikuaní, la tierra era una propiedad colectiva, sólo se consideraba como propiedad individual bienes específicos como sus herramientas, su ropa o su vivienda (Sosa, 1985). Los alimentos se compartían en una actividad llamada Wakena, y las parcelas se trabajan en colectividad, aunque luego cada uno cuidaba lo correspondiente para el sustento de su familia, actividad denominada Unuma ». F. A. Buitrago, *Op. Cit.*, p.25.

224 H. Gaitán, *Op. Cit.*, p.47.

225 Ibidem.

production du *casabe*²²⁶, galette séchée au soleil correspondant à la fonction de notre pain. Le *conuco* est un jardin organisé de manière à produire tout au long de l'année²²⁷, qui s'installe en pleine forêt, en défrichant et brûlant la portion que l'on exploitera ; pour l'année suivante, on choisira un autre endroit.

La *Wakena*²²⁸, de son côté, représente la pratique de « réciprocité communale »²²⁹, avec le partage des aliments, notamment provenant de la chasse, constituant aussi un moment fondamental de la socialité Sikuaní. Durant les moments de *Wakena* on peut passer des heures à écouter les Anciens conter les histoires traditionnelles ; c'est aussi à ce moment qu'on s'organise collectivement, en discutant des questions qui intéressent la vie communautaire.

En dernier, les Sikuaní ont toujours fait preuve d'une certaine propension à l'échange, au moins depuis le XIX^e siècle, ce qui en révélerait les racines traditionnelles, au moins en ce qui concerne le troc²³⁰. Buitrago fournit d'autres exemples des évidences de commerce avec d'autres groupes de la région, comme les Piaroa et les Cuiva. Dans tous les cas, cette propension au commerce des Sikuaní est un caractère plutôt répandu aujourd'hui, en représentant un potentiel vecteur d'autonomie parmi les activités économiques des indigènes.

226 Tourte de farine de manioc amère, principale source des glucides dans le repas quotidien, dont l'usage est comparable à celui du pain chez nous. Le processus de préparation du *casabe* prévoit qu'on quitte le poison qu'il contient naturellement, par l'usage de filtres en fibres d'arbre de *morice* ; il s'agit d'un travail communautaire essentiel, encore très pratiqué aujourd'hui. Avec le poison qui a été filtré, on prépare une soupe de poisson, au fort pouvoir détoxifiant.*f*

227 H. Gaitán, *Op. Cit.*, p.48.

228 Le mot est d'origine Maiven, selon Buitrago.

229 F. A. Buitrago, *Op. Cit.*, p.50.

230 Comme affirmé par Rivero en 1883: « leur propension au troc, comme comparable à celle des gitans » « su propensión al cambalache, como no les falta a los gitanos » (1883, p. 135, XIV), mentionné par F. A. Buitrago, *Op. Cit.*, p.58.

La vague des violences entre les années '50 et '70

Le tableau que nous venons de dresser se réfère aux formes socio-économiques de la tradition Sikuaní mais, bien entendu, ces pratiques, dans quelques cas millénaires, ont été perturbées – pour utiliser un euphémisme – par l'extension progressive de l'influence des *Wowainü*, les hommes blancs, dans la région, dont l'économie extractiviste représente, au fond, seulement le développement plus récent.

L'histoire des violences dont a souffert le peuple Sikuaní à cause des Blancs, particulièrement dans la deuxième moitié du XX^e siècle, est très exemplaire de la condition des peuples indigènes de Colombie et de l'Amérique Latine en général. En parcourir les passages fondamentaux suivant le point de vue d'un historien Sikuaní est, une fois plus, un grand privilège, nous permettant d'en saisir la réelle portée.

La stigmatisation envers l'indigène et les formes discursives de justification des pratiques génocidaires, par le « maître civilisateur », sont restées enregistrées dans les tribunaux pénaux. En fournissent des évidences des phrases comme celle du sous-chapitre [« ni l'indien est homme ni le *casabe* est pain] ou celle-ci du « je ne savais pas que tuer des indiens, c'était mal », encore vives dans la mémoire de quelques indigènes témoins de telles atrocités, qu'ils rappellent comme une partie d'un passé sombre qu'ils furent obligés de vivre²³¹.

Il est important, d'abord, de rappeler que, dans la décennie 1950, la Colombie a été investie par la montée d'une première guerre civile interne, dont l'origine, d'ailleurs, est à retrouver dans l'assassinat de Jorge Eliécer Gaitán – qui donne le nom à la petite ville Puerto Gaitán – en 1948. Gaitán était le candidat aux élections présidentielles du "Parti Libéral", le parti de la gauche de cette époque en Colombie ; c'était en effet un socialiste essayant d'amener le parti sur des positions plus radicales. Son assassinat provoqua immédiatement la plus grande insurrection de l'histoire colombienne, connue comme « *el bogotazo* ». La force du parti libéral, demandant une réforme agraire et une justice sociale majeures, était en train de monter, et les conservateurs utilisèrent tous les moyens en termes de répression pour garder le pouvoir. Ainsi, les territoires des *llanos* se

231 « El estigma hacia el indígena y las formas discursivas de justificación de las prácticas genocidas, por parte del "amo civilizador", quedaron registradas en los juzgados penales. Evidencia de ellas frases como la del subcapítulo ("ni el indio es hombre ni el casabe es pan") o esta del "no sabía que matar indios era malo" aún siguen vivas en la memoria de algunos indígenas testigos de tales atrocidades y lo recuerdan como parte de un pasado oscuro que tuvieron que vivir ». H. Gaitán, *Op. Cit.*, p.38.

transformèrent dans les années '50 en un théâtre privilégié de cette confrontation entre libéraux et conservateurs. L'armée et la police réprimaient dans ce contexte de manière indiscriminée, et les indigènes étaient ainsi particulièrement exposés. Les violences à leur encontre s'intensifièrent, au point qu'on se souvient de cette époque pour ses « *guahiabadas* », des véritables « chasses à l'Indien » : les colons partaient tuer des indigènes, notamment les Sikuanis, appelés « *Guahibo* » de manière péjorative, comme s'il s'agissait de partir pour une chasse aux animaux. Ce phénomène, qui a existé jusqu'à la fin des années '60, est désormais documenté, surtout dans les archives judiciaires, mais seulement récemment a été reconnu par l'histoire officielle du pays.

À cause de ces persécutions, de nombreux Sikuanis furent obligés de s'enfuir, en abandonnant leurs emplacements pour chercher un refuge dans les forêts. Quand, dans les années 60-70, vint le moment de revenir à leurs villages d'avant les conflits, ils trouvèrent qu'ils avaient été occupés par des colons. Tel fut le cas du *resguardo* Wacoyo, qui avait été occupé par un colon armé, dont la folie et les tendances violentes sont encore dans la mémoire des habitants actuels. Les années 1960 furent ainsi le théâtre d'un conflit permanent entre les indigènes et les colons, et le changement ne commença qu'à partir de l'année 1968, avec la reconnaissance des terres indigènes et l'établissement du système du *resguardo*. L'acceptation de ce système territorial représentait d'abord, pour les Sikuanis de l'époque, une manière de mettre fin à des décennies de persécution, mais aussi un compromis douloureux et aux résultats néfastes, étant donné qu'elle en décréait la définitive sédentarisation.

La sédentarisation n'a pas constitué une condition de protection et sauvegarde des indigènes – comme c'est généralement argumenté dans les instances judiciaires – mais plutôt un mécanisme de rétention et d'élimination de toute possibilité de réclamation de leurs terres ancestrales.

Entre 1960 et 1970, une fois revenus à leur emplacements ancestraux – qu'ils avaient été obligés d'abandonner à cause de la vague de violences dans ces décennies – les indigènes les retrouvèrent occupés par les colons, comme ce fut le cas de Wacoyo. La situation amena les indigènes à lutter pour leur territoire... Ce qui se traduisit par une réponse répressive de la part des colons, qui entreprirent la "persécution systématique des indigènes". Cette situation fit que les Sikuanis s'engagèrent dans la récupération des territoires ; dans quelques cas, appuyés par les congrégations religieuses, ils ont obtenu l'intervention des institutions étatiques, dont le résultat fut la reconnaissance de leur ancien territoire, maintenant sous la forme du « *resguardo*²³²».

232 [...] la sedentarización, no como condición de protección o salvaguardia de los indígenas – como suele argumentarse en los instrumentos jurídicos – sino como mecanismo de retención y eliminación de toda posibilidad de reclamo de sus tierras ancestrales.

Entre 1960 y 1970, tras el retorno de los indígenas a sus asentamientos ancestrales, que por la ola de la Violencia en décadas anteriores tuvieron que abandonar, se encontraron con que estaban siendo ocupadas por colonos, tal fue el caso de Wacoyo. Esta situación dio paso para que los Sikuanis emprendieran la recuperación territorial; en algunos

L'établissement du système des *resguardos* représente d'un certain point de vue un progrès pour la condition des indigènes de la région en impliquant la reconnaissance d'une propriété collective de la part des indigènes. Seule la lutte permit ce passage, tout en déterminant simultanément l'entrée des Sikuanis dans le système capitaliste, et donc la tendance à la dissolution des formes traditionnelles d'économie²³³.

Mais sur le versant politique aussi, avec le système du *resguardo*, un mécanisme proto-représentatif fit son apparition chez les Sikuanis, de par la création de la figure du "capitan", sorte de représentant d'une communauté, et de tout un système représentatif introduisant des hiérarchies à l'intérieur de ces réserves. Cette nouveauté ne correspondait pas aux usages des Sikuanis chez qui les chamans étaient les figures d'influence majeure, y compris dans le domaine politique²³⁴. L'introduction du *resguardo* arrivait à perturber non seulement les formes socio-économiques, mais, ce qui est peut-être encore plus délicat, les formes du pouvoir et de la prise de décisions.

Les habitants du village Kalia Wirinae, dont le même Hermes Gaitán, demeurent très critiques à l'égard de l'introduction de la "politique" – entendant par là le système représentatif – dans le système de vie Sikuanis, parce qu'elle se déroule, selon les mots de Don Clemente, "sous la pensée du Blanc²³⁵", en permettant des formes de corruption très répandues parmi les représentants de la réserve, que les habitants de Kalia Wirinae n'arrêtaient pas de dénoncer.

Le massacre de San Rafael de Planas représente le moment plus dramatique de cette phase de conflit, au moins pour les Sikuanis de l'aire de Puerto Gaitán, en constituant aussi le présupposé de la trajectoire de vie de Don Clemente dans son enfance. Dans l'article *Las guahibidas del Llano y la matanza de Planas*, paru sur la tribune du journal *El espectador* fin 2018, Alejandro Reyes Posada, qui était à l'époque "coordinateur de la commission sur la question indigène" pour le gouvernement central, donne sa version des événements concernant ce qui est aujourd'hui connu comme le "massacre de San Rafael de Planas" qui advint en février aux alentours de Puerto Gaitán.

casos, apoyados por las congregaciones religiosas lograron que las instituciones del Estado intervinieran, cuyo resultado fue el reconocimiento de una parte de su antiguo territorio ahora bajo la figura de resguardo". *Ivi*, p.54-55.

233 *Ivi*, p.57.

234 *Ivi*, p.58-59.

235 *Ibidem*.

S'agissant d'un compte-rendu très ponctuel des faits, il convient dans ce cas de rapporter la traduction intégrale de cet article.

Les *guahibadas* du Llano et le massacre de Planas²³⁶.

Jusqu'à la fin des années '60, il y a moins de 50 ans, on pratiquait la chasse des indigènes guahibo (Sikuani) en Casanare, Meta et Vichada ; c'était une pratique de quelques colons qui étaient en train de s'approprier de grandes extensions de savanes pour le pâturage du bétail, et souhaitaient que les indigènes abandonnent leurs territoires. Au cours du dernier massacre de 1969, dans la ferme La Rubiera, les colons invitèrent une famille indigène pour un sancocho (soupe traditionnelle colombienne) dans la maison principale du hameau, et, une fois le repas achevé, ils les assassinèrent tous à coups de carabine, y compris les bébés dans les bras de leurs mères. Dans le procès qui se déroula à Villavicencio, l'avocat Pedraza, défendant les colons, soutenait que tuer les Indiens n'était pas un délit, en étant une coutume ancestrale du Llano pour défendre les vaches des indigènes qui les chassaient pour manger, comme ils le faisaient avec cerfs et tapirs²³⁷.

Dans ces années un ex-inspecteur de police, Rafael Jaramillo Ulloa, créa une coopérative à San Rafael de Planas, pour vendre l'artisanat de palme de cumare à Villavicencio et amener aliments et équipements à un prix juste pour les indigènes. Les colons et les commerçants locaux rendirent la vie impossible à Jaramillo et aux partenaires de la coopérative, jusqu'au moment où ils décidèrent de se défendre en organisant un petit groupe, armés d'un ou deux fusils et avec leurs arcs et leurs flèches, ce qui lança l'alarme dans tout le Llano, dont les porte-paroles dénonçaient qu'avait surgi une guérilla indigène guidée par un Blanc civilisé, en réclamant ainsi l'intervention de l'armée²³⁸.

236 Alejandro Reyes Posada, "Las guahibadas del Llano y la matanza de Planas", *El Espectador* 2018.

237 « Hasta finales de los 60, hace menos de 50 años, se practicaba la cacería de indígenas guahibo en Casanare, Meta y Vichada, como una práctica de algunos finqueros que se estaban apropiando de grandes extensiones de sabanas para pastar ganados y querían que los indígenas abandonaran sus territorios. En la última masacre de 1968, en la finca La Rubiera, los colonos invitaron a una familia indígena a un sancocho en la casa principal del hato, y, una vez comieron, los asesinaron a todos a tiros de carabina, incluyendo bebés de brazos colgados a sus madres. En el juicio que se hizo en Villavicencio, el abogado Pedraza, que defendía a los vaqueros, alegó que matar indios no era delito, pues era una costumbre ancestral del Llano para defender las reses de los indígenas que las cazaban para comer, igual que hacían con venados y dantas. »

238 « En esos años un exinspector de policia, Rafael Jaramillo ulloa, creó una cooperativa en San Rafael de Planas, para comerciar las artesanías de palma de cumare en Villavicencio y traer alimentos y enseres a precios justos para los indígenas. Los colonos y comerciantes locales les hicieron la vida imposible a Jaramillo y los socios de la cooperativa, hasta que éstos decidieron defenderse y organizaron un pequeño grupo, armados con una o dos escopetas y sus arcs con flechas, lo que encendió la alarma en todo el Llano, cuyos voceros denunciaron que había surgido una guerrilla indígena encabezada por un blanco civilizado y clamaron por la intervención del Ejército. »

Le gouvernement envoya le « Batallón Vargas » dans la région des Planas, au sud-est de Puerto Gaitán. Les villages indigènes, dispersés dans une immense région de savanes, étaient restés vides, puisque leurs habitants s'étaient cachés dans les forêts galeries pour fuir l'armée. Les pleurs des bébés les trahirent bientôt, et quelques indigènes tombèrent aux mains des troupes. Étant donné que personne n'avait dénoncé les fugitifs jusqu'à la forêt du Guaviare et que Jamillo avait disparu sans laisser de trace, la répression se renforça, avec tortures et assassinats de quelques indigènes. Ces derniers dénoncèrent la situation au Père Ignacio Gonzáles, qui travaillait en faveur des Guahibo (Sikuani), et lui la communiqua aux autres congrégations des missionnaires réunies en congrès à Villavicencio. La dénonciation fut amplifiée par le père Gustavo Pérez Ramírez, ami du curé Camillo Torres, et eut un écho national et international dans les mois suivants. Jorge Silva et Marta Rodríguez ont réalisé par la suite un documentaire sur le massacre de Planas²³⁹.

En tant que coordinateur de la commission sur la question indigène du gouvernement, j'ai enquêté sur les dénonciations et j'ai envoyé une lettre au commandant du Batallón Vargas, le colonel José Rodríguez, lui demandant d'enquêter et de sanctionner les responsables, mais ce qui m'étonna fut la réaction du nouveau ministre du gouvernement Joaquín Vallejo Arbeláez, une fois reçue sa copie de la lettre adressée au colonel. Le ministre me dit : "Comment avez-vous pensé envoyer cette lettre à l'Armée? Je vous ordonne de vous rendre immédiatement à Villavicencio et de demander le service au colonel de vous rendre la lettre et de la considérer comme jamais écrite, vu qu'elle n'était pas autorisée par le ministre". Il m'expliqua que la situation du gouvernement était très difficile, parce que le doute était resté sur le vol des élections à Gustavo Rojas Pinilla (chef de l'armée), que la stabilité du gouvernement de Misael Pastrana dépendait de la fidélité de l'armée, et que j'étais en train de la mettre en péril avec ma lettre. Je refusai de le faire, vu que mon devoir légal était de défendre les indigènes, et je démissionnai. Le pacte d'appui mutuel entre élites civiles et militaires a toujours joué un rôle majeur dans l'appropriation violente du territoire²⁴⁰.

239 « El Gobierno envió el Batallón Vargas a la región de Planas, al suroriente de Puerto Gaitán. Los caseríos indígenas, dispersos en una inmensa región de las sabanas, habían quedado vacíos porque sus pobladores se escondieron en los bosques de galería para huir del Ejército. El llanto de los bebés los delató muy pronto y algunos indígenas cayeron en poder de las tropas. Como nadie daba razón de los que habían huido hacia las selvas del Guaviare y Jaramillo desapareció sin dejar rastro, se endureció la represión con torturas y asesinatos de algunos indígenas. Éstos denunciaron la situación al padre Ignacio González, quien trabajaba a favor de los guahibo, y éste la comunicó a las demás congregaciones misioneras reunidas en un congreso en Villavicencio. La denuncia fue amplificada por el padre Gustavo Pérez Ramírez, compañero del cura Camilo Torres, y tuvo eco nacional e internacional en los meses siguientes. Jorge Silva y Marta Rodríguez hicieron después una película documental sobre la matanza de Planas ».

240 « Como coordinador de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno, investigué las denuncias y envié una carta al comandante del Batallón Vargas, coronel José Rodríguez, pidiéndole que investigara y sancionara a los responsables, pero mi sorpresa provino de la reacción del nuevo ministro de Gobierno, Joaquín Vallejo Arbeláez,

La trajectoire de vie du *pejorbinü* Clemente Gaitán

Dans son étude de thèse, Florangela Buitrago a approfondi la trajectoire de vie de Don Clemente, depuis la période de nomadisme forcé – bien différent des formes traditionnelles – qu’il lui arriva de vivre dans son enfance. En février 1970, sa famille se trouva obligée de s’enfuir justement du municpe de “Las Planas”, en commençant une longue période de pénuries et de pérégrinations. Don Clemente raconte dans une conversation avec Buitrago que, à l’époque du massacre, sa famille venait d’obtenir l’attribution d’une terre appartenant à la coopérative de Jaramillo. Ils avaient leur terre, très fertile, et pouvaient vivre de l’agriculture, étant donné que la coopérative leur permettait de vendre les produits au juste prix – ce qui à l’époque était impensable pour les Sikuni. Un jour, quelqu’un arriva leur rendre visite sur un cheval, en soutenant qu’ils devaient partir, et qu’autrement l’armée arriverait pour les tuer²⁴¹.

À ce moment-là, Don Clemente avait environ cinq ans²⁴², et il ne pouvait pas bien comprendre les raisons du départ, ni les enjeux politiques de la coopérative. En effet, Buitrago rapporte, en s’étant entretenue avec lui à ce sujet, qu’« on ne posait pas de questions sur les raisons de la fuite²⁴³ », mais évidemment ils étaient en train de fuir une persécution liée aux événements de Las Planas. Don Clemente raconte souvent ce voyage de son enfance, et moi-même j’ai eu plusieurs fois l’occasion de l’écouter parler du fait qu’ils passaient des jours et des jours sans manger et parfois sans boire non plus, essayant de chasser des animaux de la savane, tels que le tatou ou l’iguane. Au fil des années, ils s’arrêtèrent temporairement dans plusieurs villages, fermes, ou de simples maisons où vivaient des grands-pères Sikuni; parfois, ils trouvaient des solutions leur permettant de rester un certain temps. Buitrago, s’est consacrée à reconstruire les étapes principales de ce voyage, et en a reconnu quasiment une vingtaine²⁴⁴. C’est autour de l’âge de neuf ans que Clemente s’établit avec sa famille dans le Resguardo Wacoyo, où, apparemment, les persécutions n’arrivèrent pas.

cuando recibí copia de la carta al coronel. El ministro me dijo: “¿Cómo se le ocurrió enviar esa carta al Ejército? Le ordeno que viaje de inmediato a Villavicencio y le pida el favor al coronel de que le devuelva la carta y la tome como no escrita, pues no estaba autorizada por el ministro”. Me explicó que la situación política del Gobierno era muy difícil, porque había quedado la duda del robo de elecciones a Gustavo Rojas Pinilla, y la estabilidad del Gobierno de Misael Pastrana dependía de la lealtad del Ejército y yo la estaba poniendo en riesgo con mi carta. Me negué a hacerlo, pues mi deber legal era defender a los indígenas, y presenté renuncia a mi cargo. El pacto de apoyo mutuo entre élites civiles y militares ha jugado un gran papel en la apropiación violenta del territorio ».

241 F. A. Buitrago, *Op. Cit.*, p.304-306.

242 Don Clemente ne connaît pas exactement son âge, et il plaisante souvent parce que chez les Sikuni il n’y avait pas la coutume de fêter l’anniversaire. À chaque fois, donc, la validité de son âge est à considérer approximative.

243 F. A. Buitrago, *Op. Cit.*, p.36.

244 Buitrago reconstruit une carte hypothétique du passage de Don Clemente, en reportant ses conversations avec lui au sujet de ce trajet. Elle raconte l’itinéraire de Don Clemente s’appuyant particulièrement sur des notions d’anthropologie phénoménologique venant de Schutz et Luckmann, ou encore l’Ingold de *Brève histoire des lignes*. p. 37 – carte. *Ivi*, p.39.

Buitrago rapporte les enregistrements des conversations, dans lesquels Clemente conte des souvenirs qui lui viennent à l'esprit, comme quand il affirme que la meilleure étape pour lui a été celle du village Pasoganao, plus proche de la région du Vichada, où vivait la grand-mère Laira²⁴⁵, une chamane qui l'a initié à la pratique de la danse *Tsamanimonae Petajutonamuto* et à l'usage du *yopo*. Dans les conversations rapportées par Buitrago et aussi dans les occasions que j'ai eues de l'écouter, on comprend que Laira était une sorte d'oracle, et Don Clemente la rappelle pour ses sentences prophétiques sur le futur de la région, qui d'après lui se sont toutes réalisées. La famille de Don Clemente s'établit à Pasoganao pendant deux ans. C'est en somme là-bas qu'il commençait, à l'âge de six ans, à faire ses premiers pas dans le monde chamanique.

Le nomadisme de la famille de Don Clemente devait son point de départ à cette situation de « guerre », à savoir la persécution des indigènes par l'armée, mais il gardait dans une certaine mesure des éléments des anciennes formes du nomadisme Sikuaní. Clemente explique que, déjà dans la tradition, chaque famille bougeait pour son compte, se regroupant de temps en temps avec d'autres.

Une fois établi à Wacoyo, Clemente commença à fréquenter l'école, à l'âge de onze ans. Mais, à cette époque, il ne parlait encore un mot d'espagnol, et le contexte très discriminatoire dans lequel il s'est trouvé plongé lui a vite fait prendre la décision d'abandonner. C'est pourquoi, encore aujourd'hui il arrive à peine à lire, mais il n'écrit pas. Presque au même âge, il a connu son maître, et futur beau-père, le chaman José-Antonio Casalua, qui l'a initié de manière définitive sur la voie de *pejorbinü*, chaman guérisseur. Cela impliquait un apprentissage très dur, qui pendant cinq ans l'empêcha de sortir de chez lui pour avoir des relations sociales normales, avec un régime alimentaire rigide et l'impossibilité de s'approcher aux femmes. Telle a été son école, à ce qu'il affirme, et la connexion avec le *yopo* lui a permis d'apprendre tout ce qu'il sait du monde. À l'âge de 17 ans, il était déjà prêt pour commencer sa vie de guérisseur, dans un monde transformé.

245 *Ivi*, p.296.

Les transformations socio-économiques récentes et la stratégie des Sikuani

L'extraction du pétrole dans la région des llanos orientales a commencé au début du XX^e siècle, et depuis 1976, le département du fleuve Méta est devenu un des trois pôles majeurs d'extraction pétrolière en Colombie. Hermes Gaitán enregistre l'installation de 25 nouveaux puits depuis 2018. Cette activité a permis à beaucoup de Sikuani de travailler en tant que salariés à des conditions de paye meilleures que la moyenne des travaux agricoles, en contribuant ainsi à l'abandon des formes économiques traditionnelles.

L'entrée de la main-d'œuvre indigènes aux postes de travail rémunérés qui sont offerts par les entreprises comme Aliar ou Pacific Rubiales, dans le cas des jeunes de Wacoyo qui terminent leur *baccalauréat*²⁴⁶, s'est révélée un contexte délétère pour la culture, en général, et pour les dynamiques économiques et socioculturelles, en particulier²⁴⁷.

L'extraction du pétrole, ensemble avec l'exploitation agro-industrielle du sol, a provoqué une contamination très importante des écosystèmes de ce territoire, à partir de la déforestation, en passant par la sécheresse provoquée par les processus d'extraction et par l'élevage intensif, et jusqu'à l'usage démesuré de pesticides dans le cas des cultures industrielles.

Hermes Gaitán dénonce le cas de la ferme industrielle d'élevage porcin « La Fazenda²⁴⁸», qui s'est installée à l'intérieur du Resguardo Wacoyo en 2007, avec l'accord de ses représentants légaux. Les habitants du village Kalia Wirinae, dans leur souci de garder leur vie traditionnelle, leur contact avec l'écosystème de leur environnement et surtout leur santé, ont bientôt dénoncé l'impact nocif d'une telle entreprise à l'intérieur de leur territoire, aussi bien que l'illégalité de son installation dans un site qui aurait dû être protégé, à l'usage exclusif des indigènes. Si aucun résultat n'a été obtenu par les voies légales – l'entreprise paraît être en lien avec de hauts potentats de la Colombie – cette dénonciation a en revanche provoqué la rupture de l'unité de la réserve. Depuis, comme Hermes Gaitán le mentionne dans son travail, les habitants de Wacoyo se trouvent divisés par un désaccord permanent entre ceux qui rejettent la présence de l'entreprise et ceux qui y sont

246 Dans le système colombien, le « bachillerato » se termine après la 11^e année d'études.

247 « La inserción de la mano de obra indígena a los puestos de trabajos remunerados que ofrecen las empresas como Aliar o Pacific Rubiales, en el caso de los jóvenes de Wacoyo que terminan su bachillerato, se concibió como una situación que atenta contra la cultura, en general, y de las dinámicas económicas y socioculturales, en particular ».
H. Gaitán, *Op. Cit.*, p.81.

248 *Ivi*, p.68-69.

favorables (dont les représentants du *resguardo*)²⁴⁹. Le résultat de cette situation a été la rupture des liens sociaux constitués par l'*unuma* et la *wakena* ; l'usage de l'argent est désormais hégémonique à l'intérieur de la réserve, pendant que l'esprit de concorde en a été fracturé. Dans l'entre-temps, l'artisanat est devenu la forme dominante de travail, notamment pour les femmes. Ne s'agissant pas d'une pratique ancestrale particulièrement courante pour les Sikuni, elle a pourtant « été incorporée à l'intérieur de la structure économique du peuple comme forme de vie »²⁵⁰ et représente aujourd'hui l'un des principaux moyens pour éviter de travailler en dehors du *resguardo* en tant que salarié et se rendre ainsi autonomes face au monde des Blancs.

En considérant le cadre que nous venons de présenter, on dirait que tout est perdu. Heureusement, ces transformations, pour autant que dramatiques, ne représentent pas toute la réalité, et la tonalité affective que j'ai rencontrée durant mes séjours au village Kalia Wirinae est d'un optimisme sincère. En effet, à côté de la destruction des liens socio-économiques traditionnels – ce qui demeure une donnée indéniable, mais pas forcément irréversible – nous pouvons compter au moins trois phénomènes qui vont dans la direction inverse.

D'abord, la scolarisation grandissante des jeunes, comme on le voit dans le cas exemplaire de Hermes Gaitán, qui n'est pas un *unicum* dans le contexte actuel. Étudier ne signifie pas forcément se défaire de son appartenance indigène, de son regard sur la vie et de ses pratiques. Ces possibilités existent, certes, mais il est plus probable, auprès de jeunes indigènes qui atteignent les plus hauts niveaux de scolarisation, de vérifier une tendance inverse. Il y a en effet la possibilité de mettre ses savoirs au service des communautés d'appartenance, de les utiliser comme des armes, tels qu'ils le sont à maints égards, pour se défendre face à la domination coloniale et extractiviste. La conclusion de la thèse de Hermes est significative à cet égard, ne faisant que rendre la parole à ses parents, les Anciens de la communauté, concernant les défis du futur :

La grand-mère María Isabel et le médecin traditionnel Clemente, reconnaissent que pour des circonstances diverses, quelques pratiques millénaires ont été laissées dans l'oubli, et à leur place des habitudes de la culture du Blanc ont été adoptées ; cependant, ils proposent que la

249 *Ivi*, p.69.

250 *Ibidem*.

« réparation » des dynamiques culturelles doit déclencher à l'intérieur du peuple lui-même, à savoir, par les mêmes indigènes, en prenant comme point de référence l'orientation par la parole de conseil gardée par les grands-pères et grand-mères, pour pouvoir « revivre » ces pratiques qui ont été laissées dans l'oubli.

De leur point de vue, ils soulignent qu'il faut en revenir à écouter les véritables porteurs de savoir, retourner l'attention vers les histoires ancestrales, les danses et la médecine, comme à la langue maternelle, depuis les enfants et les jeunes²⁵¹.

Un autre phénomène nouveau et grandissant est le militantisme des jeunes indigènes. Hermes Gaitán donne la parole, au long de son étude, à des jeunes « *comuneros* », qui luttent pour retrouver leur façon de vivre traditionnelle, tout en l'adaptant au contexte actuel. Cette découverte de nouvelles formes d'activisme indigène représente un phénomène émergent dans toute l'Amérique latine, et la tendance semble destinée à s'amplifier.

En dernier, mais pas de moindre importance, on ne peut pas négliger le rôle qu'est en train de jouer la redécouverte du chamanisme et des formes ancestrales de spiritualité indigène, particulièrement évidente dans le cas de la communauté Kalia Wirinae. L'intérêt grandissant envers ces pratiques, de la part des indigènes ou des jeunes *mestizos* colombiens, ne fait que donner un nouvel élan à ces ensembles de pratiques qui n'ont jamais, quant à elles, cessé d'être centrales chez les Sikuani, tout en s'adaptant aux nouveaux contextes. Encore une fois, l'exemple de Hermes Gaitán montre la possibilité d'une convergence entre toutes ces tendances au renversement de la condition des indigènes, sous le signe d'une centralité des ontologies chamaniques

Je pense que la vision « chamanique » prise en considération dans cet ouvrage s'est avérée indubitablement fondamentale ; puisque, d'un côté, elle m'a permis de dévoiler des éléments subtils que je n'aurais pas été capable d'apprendre ou d'approfondir par d'autres moyens et, d'un autre côté, m'a amené à élucider et développer la vision prospective, dans un exercice de réflexion collective, pour proposer les mécanismes qui pourraient permettre la réparation des dynamiques culturelles²⁵².

251 « la abuela María Isabel y el médico tradicional Clemente, reconocen que por diversas circunstancias, se han dejado en el olvido algunas prácticas milenarias y en su lugar se han adoptado hábitos de la cultura del blanco; no obstante, proponen en prospectiva que la “reparación” de las dinámicas culturales se debe dar desde adentro del pueblo mismo, es decir, por los mismos indígenas, tomando como punto de referencia la orientación mediante la palabra de consejo que dan los abuelos y las abuelas, para poder “revivir” aquellas prácticas que se han dejado en el olvido. Para ellos, enfatizan en que hay que volver a escuchar a los verdaderos portadores del saber, volver la atención a las historias ancestrales, a las danzas y a la medicina como a la lengua materna, desde los niños y los jóvenes ». *Ivi*, p.82.

252 « Pienso que la visión « chamánica » puesta en consideración en esta obra, para efectos de dar respuestas los propósitos trazados, resultó incuestionablemente fundamental ; pues, por un lado, me permitió develar las sutilezas

Le fait que ces activités chamaniques constituent désormais une source de revenus intéressante dans des tels contextes, est un facteur non négligeable, permettant d'en revaloriser l'importance sociale. S'insérant dans des contextes ontologiques absolument « traditionnels », cette circulation de l'argent ne sert pas à financer des profits privés, mais elle est immédiatement utilisée pour les projets communautaires. C'est le cas du village Kalia Wirinae, où, par exemple, le manque d'eau structurel a rendu nécessaire la construction d'un puits très profond, qui a été réalisé uniquement grâce à ces revenus.

En conclusion, nous pouvons être confiants que l'union des trois facteurs mentionnés – une scolarisation plus approfondie, le militantisme des jeunes et la redécouverte du chamanisme – pourront soutenir un nouvel élan du monde indigène dans les années à venir. Si les Sikuanis ont été obligés de renoncer à une bonne partie de leur formes traditionnelles de subsistance, ils sont en train d'envisager une réponse, passant par l'appropriation stratégique des quelques-unes des nouveautés que le monde de Blancs lui a imposé, sous le signe de la continuité de leur cosmogonie traditionnelle et de la construction de leur autonomie. Les habitants du village *Kalia Wirinae* sont conscients que le monde actuel a été investi par des transformations radicales, et ils sont prêts à remettre en question le schéma qui était valable jusqu'à il y a peu d'années. C'est ainsi qu'ils ont décidé d'entrer dans l'économie monétaire, notamment en demandant une rémunération pour leurs services chamaniques, et d'accepter le défi de la scolarisation. Si Don Clemente s'était vu obligé de refuser l'école, dans le cadre socio-politique précédent, cela n'empêche qu'il considère aujourd'hui important que ses fils aient étudié, et la tendance ne semble pas destinée à s'inverser : ses deux fils plus jeunes, Élias et Jade, viennent de s'inscrire en première année d'université en 2020. Ce passage ne signifie aucunement jeter l'éponge, représentant plutôt la tentative de s'approprier des armes de l'ennemi pour des finalités propres. Les diplômes, tout comme l'argent, seront mis au service de la communauté, dans la perspective de la récupération d'une manière de vivre en continuité avec les formes ancestrales, comme cela a été le cas de Hermes. La reconnaissance de ce tournant inéluctable, dérive d'un état de nécessité économique, certes – plus de territoires de chasse, et plus de possibilités de bouger librement dans le territoire –, mais pas seulement. Les Sikuanis projettent leur futur en ayant pleine conscience du passage que la planète et l'humanité tout entières sont en train de vivre. Face à cette situation, ils estiment qu'un certain état d'« échange » se rend nécessaire,

que no hubiera podido aprehender o profundizar recurriendo a otros medios y, por otro lado, me llevó a dilucidar y potenciar la visión prospectiva, en un ejercicio de reflexión colectiva, para proponer los mecanismos que permitieran la reparación de las dinámicas culturales ». *Ivi*, p.15.

s'ouvrant à la possibilité de partager leur savoir chamanique avec des Blancs, en apprenant, en revanche, un savoir académique blanc à réinvestir dans leur projet communautaires. Si pour la génération de Don Clemente il avait été question de refuser la scolarisation, pour la génération actuelle il s'agit d'aller jusqu'au but, en atteignant les plus hauts niveaux de formation universitaire, tout en gardant son appartenance indigène comme ancrage fondamental. Les savoirs, dans ce sens, constituent un axe fondamental de transformation dans la résilience, où des pratiques ancestrales et nouvelles vont se mélanger dans le but d'inventer une nouvelle manière de vivre en tant que Sikuni.

Dans ce contexte, l'enjeu majeur, pour les années à venir, est la réappropriation des dispositifs éducatifs de la part des Sikuni. C'est en effet le projet de longue durée que les habitants de Kalia Wirinae ont mis en chantier, et ils sont depuis quelque temps en quête de fonds pour réaliser une école autonome indigène. Cette école devrait se fonder sur la réappropriations des savoirs ancestraux, de par la transmissions aux enfants du point du vue Sikuni sur l'historicité, avec les contes de la tradition ; aussi, leur idée serait de prévoir des ateliers pratiques, en apprenant aux enfants l'artisanat et d'autres savoirs fonctionnels à fournir un bagage de compétences pouvant contribuer à une autonomisation économique. En même temps, ce serait l'occasion pour proposer depuis l'enfance les danses et les autres rituels traditionnels. Mais l'idée novatrice des Sikuni, serait de construire cette école sans renoncer aux savoirs qui ont été importés par les Blancs, se rendant compte qu'ils représentent désormais une arme irréfutable pour vivre dans notre monde. En somme, le projet d'une école autonome Sikuni représenterait l'accomplissement d'une stratégie précise de longue durée menée par les habitants de Kalia Wirinae, qu'il est important de soutenir par tous les moyens possibles.

Juste avant de rendre ce travail de thèse, le 22/04/2021, Hermes Gaitán a annoncé sur sa page Facebook d'avoir trouvé un accord pour insérer dans la programmation la matière de « identité historique » pour l'école primaire et secondaire de la région, et qu'il la prendra en charge personnellement. Il s'agit d'un premier pas, mais fondamental, en direction de cette réappropriation des dispositifs de formation.

La danse *Tsamanimonae Petajunamuto*

En voulant cerner la pratique la plus importante pour le renforcement des liens communautaires et de l'identité Sikuaní chez les habitants de Kalia Wirinae, nous devons nous tourner vers la danse *Tsamanimonae Petajunamuto*, traduisible comme « le chemin des Dieux ». Il s'agit de la danse que Don Clemente a commencé à apprendre quand, vers ses 7 ans, sa famille s'est établie temporairement à Pasoganao, chez la chamane Laira. Aujourd'hui, c'est l'arrière-petit-fils de Laira, le jeune chaman Léonel Estrada, qui guide la danse avec ses chants, ce qui montre que l'histoire de cette danse est entremêlée à une alliance intrafamiliale.

La danse *Tsamanimonae Petajutonamuto* n'a rien des célébrations festives, il s'agit d'un rituel complément chamannique, où les participants sont censés entrer en connexion avec l'histoire de la création du monde et les divinités qui l'ont accomplie. C'est un moment de grande concentration, où les participants peuvent arriver à rencontrer une clarté supérieure dans leur pensée, en expérimentant une élévation spirituelle. La danse se déroule depuis le matin jusqu'à l'après-midi, de sorte que l'on peut arriver à danser pendant 6, 7 heures d'affilée. Personne ne parle, à l'exception de quelques commentaires des Anciens et, surtout, pendant qu'on danse tous ensemble, les interactions entre les participants sont réduites au minimum pour ne pas interférer avec cet état de profonde concentration. Pour faciliter l'élévation de l'état de conscience, on utilise la pharmacopée habituelle des chamans Sikuaní : le *caapi*, le *yopo* et le tabac. Le maître de la danse, Léonel, est chargé de chanter en tant que voix principale, et les autres le suivent. Il ne faut pas confondre le chant accompagnant cette danse avec les *wají*, les incantations qui sont « soufflées » sur un patient ou dans l'eau, dont nous avons parlé dans le deuxième chapitre. Les *wají* sont censés convoquer des forces invisibles pour des buts très pratiques, comme la guérison d'une maladie, et non pas déterminer une quelconque altération de la conscience, pendant que les chants de la danse *Tsamanimonae Petajunamuto* sont de beaux chants, aigus et aux rythmes souvent rapides, à la finalité tout à fait extatique, mais d'une extase bien particulière, engageant la pensée.

Florangela Buitrago et Hermes Gaitán ont publié, en 2016, un article à quatre mains en langue anglaise qui essaie de donner une interprétation du processus qui s'active durant la danse *Tsamanimonae Petajutonamuto*, centrant leur attention sur le rapport entre le corps et la pensée. La danse est ainsi conçue comme une « incorporation d'information », pendant que pour définir

l'expérience du participant ils reprennent le concept de « dance-thinker » proposé par Brandstetter²⁵³.

Les finalités de la danse sont les plus variées. Généralement, les participants « communs », à savoir les non-chamans, qui aujourd'hui peuvent être aussi des non-Sikuani dans certaines occasions, dansent pour leur guérison personnelle, ou pour leur propre évolution spirituelle, pendant que les Anciens et les chamans s'occupent de diriger l'énergie créée par la danse à des finalités collectives. On peut danser pour soigner un fleuve qui a été pollué, ou bien pour qu'une situation de conflit puisse s'apaiser, ou encore, pour demander une purification énergétique pour les participants. Récemment, comme c'est le cas de beaucoup de peuples indigènes de Colombie, les Sikuani ont dansé pour demander que l'humanité arrive à résoudre la crise pandémique. Les habitants du village Kalia Wirinae dansent chaque semaine, habituellement les samedi et dimanche, depuis quelques années ; ils affirment que cela les a énormément aidés dans le processus de récupération de leur tradition chamanique, et, en effet, plusieurs d'entre eux s'y sont approchés par la danse.

La danse *Tsanimonae Petajunamoto* est le moyen par excellence de la « diplomatie écosystémique » des Sikuani dont il sera question dans les prochains chapitres, et en même temps leur plus importante institution. Nous pourrions observer à plusieurs reprises en quoi leur politique, c'est la danse.

Le contexte social Sikuani que nous venons de présenter est en pleine transformation, et aujourd'hui toute sorte de nouvelles alliances transversales peuvent se produire, les danses chamaniques traditionnelles, remplissant une double fonction. D'un côté, elles permettent de renforcer les liens communautaires, dans la continuité du chamanisme traditionnel, de l'autre, elles constituent un vecteur de nouvelles rencontres et nouvelles alliances, avec une partie de la société colombienne, spécialement parmi les jeunes, de plus en plus intéressés à la découverte d'une vie communautaire, inspirée par les principes de la vie indigène, en communion avec la Terre.

En conclusion, dans ce mélange d'innovation et tradition, de chamanisme traditionnel et d'appropriation des savoirs universitaires, la persévérance du peuple Sikuani, luttant pour son autonomie face aux pires conditions, constitue un exemple notable de résistance et de résilience, et une énorme source d'inspiration que ces peuples – ayant déjà souffert autant d'épreuves dans leurs histoire récente – peuvent fournir au monde entier. Nous allons maintenant nous consacrer à l'étude

253 « Dance is not merely entertainment or an aesthetic experience. Dance is a knowledge experience, produced by a *dance-thinker* ». F. A. Buitrago, H. Gaitán, *knowledge embodiment through dance : a study case among the colombian sikuani*, en *Knowledge Cultures* 4(3), 2016, p.18. Cit. Gabriele Brandstetter, *Dance as Culture of Knowledge. Body memory and the challenge of theoretical knowledge*. In S. Gehm, P. Husemann, & K. Von Wilcke (Eds.), *Knowledge in Motion. Perspectives of Artistic and Scientific Research in Dance* (p. 37-48). Piscataway, NY : transaction publishers, 2007.

de leur manière de penser l'espace de la politique, en remarquant jusqu'à quel point c'est précisément de leur ontologie, de leur manière de concevoir la réalité qu'ils ont tiré la force pour résister.

Chapitre 4

L'ontologie Sikuaní de la Terre

Nosotros vibramos con el corazón de la tTierra y danzamos para alimentar y vibrar con la misma fuerza. Nuestros actos nos aproximan a lo celeste para aprender a caminar y sentir el corazón y la fuerza de lo celeste. Somos el camino y andamos en Tsanimonae petajunamuto con bondad para vincular cielo y tierra como matakabi berrena, un nuevo amanecer y un nuevo pensamiento. Vamos a seguir danzando en Nakuene, el mundo, con la alegría y la fuerza de nuestras plantas espirituales para ser un solo corazón y pensamiento. A sanar nuestro camino como humanidad en este instante de fragilidad y aprendizaje. Bienvenido el aprendizaje. Jimillaly-Edwin Agudelo, durant une danse Tsanimonae Petjunamuto, 3/10/2020.

L'objectif de ce chapitre est de placer la vision amérindienne de la Terre au cœur du débat actuel sur l'anthropocène. Pour y arriver, nous esquisserons d'abord une reconstruction des contours de ce débat, notamment en ce qui concerne les lignes fondamentales de son épistémologie et de son ontologie. Dans un deuxième moment, nous tâcherons de montrer, par la confrontation avec les données de notre terrain d'étude chez les Sikuaní, jusqu'à quel point la prise en compte du point de vue amérindien peut jeter une nouvelle lumière sur les points de contradiction auxquels nous continuons à faire face en tant que civilisation.

La crise écologique nous impose de repenser notre forme de vie de façon tellement radicale qu'il est nécessaire de passer par une remise en question des fondements de notre métaphysique. En effet, il existe encore sur cette planète de nombreux peuples qui pratiquent une forme d'ontologie leur permettant de vivre en totale symbiose avec la Terre. Valoriser leur ontologie est fondamental pour stimuler l'imagination à trouver de nouvelles solutions face aux défis actuels. Les Sikuanis se présentent comme un exemple remarquable pour envisager ces questions, de par leur extraordinaire habilité à habiter les deux mondes, celui des indigènes et celui des Blancs, et à pouvoir ainsi construire des traductions efficaces.

L'idée de me dédier à cette problématique a surgi naturellement, étant donné que mes interlocuteurs Sikuanis discutent continuellement de la crise écologique en cours. Toutefois ils ne se limitent pas à dénoncer la dévastation du territoire et des alentours où ils vivent, en luttant pour ou rapprocher la vie humaine du cycle de la nature, comme dans leur tradition; les Sikuanis sont pleinement conscients que la planète toute entière est en train d'entrer dans une phase de bouleversement de son équilibre « écosystémique », que la température moyenne est destinée à monter un peu partout, pendant que les sources de la reproduction de la vie humaine, et notamment les eaux, le sol, la nourriture, l'air sont de plus en plus contaminés. Peut-être pour la première fois, pouvons-nous vérifier une certaine convergence entre la vision amérindienne du monde et celle de la science officielle, au moins en ce qui concerne le futur proche de l'humanité et de la planète. Ce chapitre sera l'occasion de remarquer que les « primitifs » amérindiens s'attendent une crise écologique depuis bien plus longtemps que nos scientifiques. Il s'agira ainsi de discuter du cadre problématique qui se déploie lorsqu'on met en relation question écologique et configuration culturelle ou ontologique.

Mais quelle porte d'entrée choisir pour introduire le point de vue amérindien sur cette classe de questions que nous pouvons qualifier d'écologiques ? Nous pouvons partir du constat que l'écologie s'est constituée comme science et comme problématique en contre-point du savoir économique. Essayons d'être plus précis : l'écologie, comme nous allons le montrer par la suite, est une science aux contours assez spéciaux, qui se définit d'abord par son caractère complètement transdisciplinaire. Mais le discours écologique « occidental » est inséparable de sa référence critique au savoir économique, en tant que savoir structurant notre vie sociale *par excellence*. Nous n'avons donc pas de choix : si nous voulons faire entrer le point de vue amérindien dans un jeu de comparaisons, il est nécessaire de commencer par pointer quelques concepts fondamentaux qui se trouvent – pour nous – au carrefour entre les domaines économique et écologique.

Il nous semble que la Terre, les différentes manières de la concevoir, et son statut ontologique peuvent constituer l'axe problématique autour duquel faire tourner le point de vue indigène dans sa puissance comparative. Comme nous le verrons, si pour nos sciences sociales la Terre est envisagée fondamentalement d'un point de vue économique, pour les Amérindiens il n'en va pas de même : la Terre comme problématique et l'usage de sa richesse relèvent simultanément et concomitamment du domaine politique « en tant que tel » et de celui de la spiritualité.

Il sera alors important d'envisager la question de l'anthropocène – ou capitalocène – en proposant une lecture sikuani de la question de l'accumulation primitive introduite par Karl Marx et donc plus en général de la question de la propriété privée. Nous allons nous apercevoir que ce déplacement de perspective permet de lier critique de l'économie politique, critique écologique et critique politique de manière, nous semble-t-il, assez inédite.

La Terre en tant que problème économique

Nous allons examiner un élément qui occupe une place bien particulière dans la théorie économique. La Terre, ne peut pas être considérée comme un objet parmi d'autres, puisque sa position est celle d'un fondement, d'un présupposé de base à toute forme de production. Il est impossible de penser le cycle économique en son absence, bien que ce statut fondamental ne soit pas souvent considéré au sein des pratiques théoriques de l'économie contemporaine.

Avant de devenir une donnée de la théorie économique, elle se présente donc comme la condition *a priori* de toute activité économique possible, autant que de notre existence même en tant qu'espèce. La Terre est le support matériel sur lequel toute production s'opère : lui appartiennent tous les éléments du cycle productif, de manière directe ou indirecte, y compris les êtres humains. Avant d'être appropriée par l'État en tant que territoire national ou public, et par le capital agricole ou extractif qui en font une propriété privée, la Terre est ce qu'il y a de plus commun – entendons ici le commun naturel, dans le sens plus fondamental et indéterminé.

À la différence de ce qui se passe avec la production industrielle, la Terre se présente comme dotée d'une puissance productive intrinsèque et éventuellement indépendante de l'homme. La Terre donne aux hommes et aux animaux de quoi se nourrir, mais pas seulement : dans l'économie moderne, on peut retrouver dans l'extraction des matériaux cachés au sein de la terre une des sources fondamentales de richesse. Métaux, gaz, pétrole, toutes ces valeurs sont simplement « extraites » et non pas vraiment « produites » par l'homme, en étant utilisées comme base matérielle d'autres productions.

Jusqu'à l'âge des physiocrates, qui sont arrivés à formuler une théorie à partir du constat de cette force productive spontanée, la Terre a toujours été considérée dans la pensée économique comme la source fondamentale de la richesse, selon une tradition qui remonte au tout début de l'agriculture. Évidemment, les formes de production économique ont changé depuis le début de l'âge néolithique il y a environ 12 000 ans. Nous sommes passés de l'usage de la terre en commun, à la propriété privée moderne, en passant par le féodalisme et nombre d'autres configurations socio-économiques. Mais toutes ces différentes formes économiques se fondaient sur le constat suivant : la Terre produit la nourriture dont nous avons besoin de manière spontanée, le travail humain lui est donc accessoire.

Avec l'industrialisation, qui a changé les formes de travail, s'est aussi transformée la considération de la Terre. La source fondamentale de la richesse a été transférée dans le travail humain, plutôt que

dans la Terre elle-même. En effet, depuis l'industrialisation, la production d'objets manufacturés a commencé à gagner en importance, en volume, et évidemment en valeur, au point de dépasser la production agricole en tant que critère général pour évaluer la santé d'une économie. Les usines ont progressivement pris la place des champs cultivés, en décidant de la richesse et de la pauvreté des nations. Aujourd'hui, dans une époque de relative désindustrialisation, avec la montée de l'économie « immatérielle », ce sont plutôt les hautes technologies et les services qui prennent une place croissante dans l'espace d'une économie nationale²⁵⁴.

Pourtant, la Terre, son appropriation et son exploitation n'ont jamais vraiment arrêté de se révéler centrales dans les enjeux économiques contemporains, et elles trouvent aujourd'hui un nouvel élan avec la reprise massive des processus d'extraction dans le monde entier. De surcroît, cette dévaluation de la Terre par rapport à une production économique entièrement humaine, ce refoulement, est peut-être à l'origine des grands déséquilibres écologiques auxquels l'humanité doit faire face aujourd'hui. La théorie économique a du mal à penser ses propres limites, en fonctionnant à partir d'un axiome implicite, selon lequel la production pourrait augmenter de façon infinie. La crise écosystémique qui se présente aujourd'hui pose ces questions, sans trouver de réponse théorique valable. Ces limites, qui ne sont pas prises en considération par la théorie économique, sont à peu près toutes adressables à la vie de la Terre.

La gestion de la Terre est le problème économique par excellence, incluant en dernière instance toute

valorisation des matériaux et des productions qui composent un système économie, mais la valeur de la Terre elle-même est d'une certaine manière toujours refoulée. En effet, est-il possible de mesurer la valeur de la Terre ? Le fait de compartimenter, délimiter, mesurer la terre, est en effet relativement récent.

Pour mettre en lumière ces problématiques, nous allons d'abord prendre en considération la théorie marxienne de l'accumulation « primitive », laquelle représente la base matérielle de ce processus. Dans *Le Capital*, Karl Marx reconstruit l'histoire de la clôture des terres communes dans l'Angleterre du XVI^e siècle, la faisant coïncider avec la naissance du capitalisme tout court. Il est assez naturel d'y retrouver le principe génétique de notre rapport contemporain à la Terre, qui se rend aujourd'hui évident dans toute sa criticité.

254 Pourtant, on peut remarquer combien la récente crise du covid-19 est en train de remettre la production agricole au centre des inquiétudes de l'économie mondiale, puisqu'elle est l'élément essentiel de notre survie, ce qui devient particulièrement évident en période de confinement.

Nous avons discuté jusque-là de la Terre comme objet économique, ou bien comme élément refoulé de la théorie économique - toujours présente, souvent exploitée, mais rarement prise en considération en tant que telle. L'économie fonctionnant par flux d'abstractions, elle a l'effet de traiter la Terre de façon complètement instrumentale. Comment les sciences humaines ont-elles été influencées par cette vision économiciste ? Que reste-t-il de la représentation économique de la Terre en dehors de celle qui provient du domaine strictement économique ?

Dans les sciences de l'homme comme dans les sciences de la nature, des alternatives à la vision économiciste ont toujours existé, même en Occident. Aujourd'hui, ces différentes visions sont en train de gagner de l'espace, du moins à cause du désastre écologique croissant auquel nous assistons. Cette violente transformation rend obsolète – et beaucoup trop dangereuse - l'image de la Terre en tant qu'objet inerte et fonds inépuisable, en forçant la pensée à proposer des solutions alternatives.

Avant tout, à la différence de tout objet inerte, on se rend compte que la Terre ne pourrait pas – même en pure hypothèse - être divisée sans changer de nature : ses éléments ne sont pas indépendants les uns des autres. Nous verrons donc qu'une des images qui s'est imposée dans la pensée théorique et dans l'imaginaire collectif, est celle qui reconnaît dans la Terre un *système complexe*, caractérisé par une profonde interconnexion entre ses éléments. Cette image, nous provient de la cybernétique et a gagné progressivement de l'espace à partir des années 70 ; elle est à la base du concept même d'écologie.

Mais nous allons prendre en compte un autre genre d'image, qui ne peut pas se vanter d'une grande actualité, mais qui a aidé la plupart des hommes du monde entier à s'adapter aux écosystèmes en évitant de les détruire. Selon cette image ancienne, qui fonctionne par analogie, la Terre n'est rien d'autre qu'un corps vivant, au rythme de vie particulièrement dilaté. Dans la vision de beaucoup de peuples indigènes, ainsi que dans nos propres cultures traditionnelles, la Terre aurait donc un corps qui fonctionnerait comme tout autre corps vivant. En allant encore plus loin, nombre de traditions indigènes, comme celle des Sikuanis, objet de ce travail, proposent de voir la Terre non seulement comme un corps vivant, mais encore comme une véritable subjectivité. À tous les stades, ils ont affaire à elle comme avec une personne, une grande subjectivité dont nous, les humains, ne sommes pas vraiment séparés.

Les deux dernières images sont-elles compatibles ? La Terre peut-elle être à la fois considérée comme une machine et un organisme ? Nous allons voir comment la pensée écologique essaye de faire face à ces questions.

Mais pour la penser comme un objet économique, ou faisant en quelque sorte partie d'un cycle « productif », il faut déjà accorder à la Terre un statut *ontologique* particulier, qui fonctionne de manière implicite. Au lieu d'une surface originare et indéfinie, elle va devenir un espace mesurable et divisible. Au lieu d'un organisme ou d'un être vivant, elle va devenir une matière inerte, une grosse « chose » qui fonctionne comme une réserve, une mine géante de matériaux utiles à l'usage humain qui attendent juste d'être extraits, pour se rendre compte, ensuite, que cette réserve apparemment illimitée a bien des limites, et qu'une exploitation démesurée est en train de produire des problèmes importants, aux risques incalculables.

Bref, le regard, la considération, le statut ontologique qu'on attribue à la Terre sont des éléments essentiels à son fonctionnement économique. L'absence, au sein de la science économique, d'une critique de la métaphysique implicite dans laquelle elle s'est développée, peut être reconnue comme étant à l'origine de son incapacité structurelle à se réformer. Quand on se trouve face à la Terre, il est difficile de parler de « lois naturelles du marché » ou d'une naturalité dans l'usage des ressources, ou encore d'une naturalité de la propriété privée. Il s'agit évidemment d'éléments qui se sont naturalisés à notre époque, mais qui trouvent leurs racines dans une dimension que nous pouvons appeler « culturelle », ou mieux encore, si l'on se place dans les termes des débats contemporains que nous avons introduits, ontologique.

C'est pourquoi, dans ce chapitre, après avoir traité la question de l'accumulation originare du Capital qui se fait par la Terre et introduit celle de l'anthropocène, nous allons prendre en considération le statut de la Terre à ce niveau. Nous allons voir comment d'autres cultures - et notamment les peuples indigènes des Amériques, chez qui la Terre est définie par un tout autre statut ontologique - développent leur rapport écologique avec elle de façon complètement différente. Nous allons remarquer l'étroit lien entre ontologie, manière de vivre et écologie, et mettre ainsi en discussion la naturalité supposée du fonctionnement de la machine économique.

En nous occupant de la Terre dans sa dimension économique et culturelle, il faudra évidemment développer une confrontation avec la question des changements climatiques, qui aujourd'hui a été redéfinie par le discours sur l'« anthropocène », en indiquant ainsi la nouvelle ère géologique qui est en train de s'ouvrir, déterminée, pour la première fois de ce que l'on sait, par l'activité humaine. Nous allons ainsi pouvoir remarquer le lien entre la dimension ontologique qu'on vient de mentionner et les répercussions dans la sphère écosystémique, dans la mesure où ce rapport passe par les pratiques économiques de reproduction de la vie.

Comment penser la Terre aujourd'hui, face aux défis et aux importants dangers du futur ? S'agit-il d'une question qu'on peut laisser à l'économie ou aux sciences géologiques ? Qu'ont à dire la philosophie et les sciences humaines sur ce sujet ? Comment penser la question des limites de l'activité humaine que la Terre soulève aujourd'hui ? Quelle est l'implication de notre métaphysique dans le rapport déséquilibré que nous avons établie avec la Terre ?

C'est en tentant d'aborder ces questions de fond que j'ai interrogé l'ontologie sikuani. Une fois qu'on approche le point de vue indigène sur la Terre, on se rend compte qu'il constitue en même temps l'impensé originel et le point limite de toute problématisation contemporaine. Mais pour arriver à apprécier sa puissance, à lui donner sa valeur propre, il faudra d'abord reconstruire les contours généraux du débat contemporain autour de l'anthropocène et du statut de la Terre dans les sciences humaines et dans sa dimension économique-politique.

L'accumulation originaire et la naissance du capitalisme dans *Le Capital*

Par les termes d'accumulation primitive, d'accumulation originaire ou d'accumulation initiale - selon les traductions - on entend le violent processus de séparation des travailleurs de leurs moyens de productions traditionnels, et leur appropriation par les capitalistes. Concrètement, il est question de savoir comment le Capital met progressivement fin au rapport organique qui liait les anciens paysans à la terre, ce qui a pour conséquence leur entrée dans une condition de spoliation matérielle. Cet appauvrissement de la paysannerie est reconnu par Karl Marx comme la condition fondamentale de la création du prolétariat moderne et donc de la naissance du capitalisme. Marx présente ce phénomène historique dans le chapitre 24 de son *Capital*. À son avis, bien que ce processus se soit passé de la même manière dans le monde entier, en Angleterre il s'est réalisé dans une « forme classique²⁵⁵ ». L'histoire en question sera donc celle de l'accumulation primitive en Angleterre, entre la fin du XV^e siècle et le XVIII^e siècle.

Marx montre comment dans l'« historiographie bourgeoise », ce même processus est présenté de façon complètement unilatérale. On y évoque assurément l'abolition de la servitude de la glèbe, mais on oublie de parler de ce qui a suivi. En effet, les premiers paysans sortis de l'époque de la glèbe, étaient encore des personnes qui travaillaient leurs propres terres. Marx montre comment, en conséquence de siècles de violences et de « pillages » par les grands propriétaires, ces mêmes paysans se retrouvent privés de toutes possessions en dehors de leur propre capacité de travailler.

La première phase du processus est celle qui voit la transformation des terres de travail agricole en pacage à brebis, dont la demande était croissante à cause de l'industrie de la laine. La période initiale prise en compte par Marx voit donc l'appropriation des terres libres par le capitalisme agraire et leur transformation en terres de pâturage. C'est ce qui advient entre la fin du XV^e siècle et le XVII^e siècle. À la différence de l'agriculture, le territoire du pacage est déjà à cette époque entièrement privatisé et organisé de façon proto-capitaliste.

Mais la phase culminante de l'accumulation primitive arrive plus tard, au XVIII^e siècle, avec l'expropriation des terres communales qui restaient, et avec l'introduction des lois sur le clôturage. La production agricole de l'humanité avant la période examinée, se fondait sur un usage commun des terres, qui va être brutalement anéanti par l'implantation de clôtures dans les campagnes.

255 Marx, *Le Capital, critique de l'économie politique*, PUF 1993, p.807.

La propriété communale dont nous venons de parler, qui est tout à fait autre chose que la propriété d'État, était une vieille institution germanique qui subsistait sous le couvert de la féodalité. Nous avons vu que cette usurpation violente de la propriété communale, qui le plus souvent s'accompagne de la transformation des terres de labour en pâturages, commence à la fin du XV^e siècle et se poursuit au XVI^e siècle. Mais à cette époque ce processus se réalise par l'intermédiaire d'actes de violence individuels, que la législation combat en vain pendant 150 ans. Le XVIII^e siècle introduit en l'espèce un progrès cynique du fait que c'est la loi elle-même qui devient désormais l'instrument du pillage des terres du peuple. Au demeurant, les grands fermiers ne cessent pas pour autant de poursuivre subsidiairement, leurs petites méthodes privées et indépendantes.

Ce vol trouve son exutoire parlementaire avec les « *bills for Inclosures of Commons* » (lois sur le clôturage des terres communales), qui sont des décrets, permettant aux propriétaires fonciers de se faire à eux-mêmes cadeau des terres du peuple et d'en faire leur propriété privée, bref des décrets d'expropriation du peuple²⁵⁶.

D'après Marx, ce qui advient entre la fin du XV^e siècle et le XVIII^e siècle crée les conditions pour la naissance du prolétariat contemporain, à travers une double articulation.

D'une part, avec l'introduction des clôtures dans les champs ces travailleurs sont séparés de la terre par un processus de privatisation et de mise à profit. Cela provoque une situation de spoliation dans laquelle ils se retrouvent définitivement séparés de leurs moyens de production traditionnels. Marx remarque que les clôtures (*enclosures*), qui à l'époque moderne apparaissent comme des formes naturelles d'organisation sociale, ont substitué une forme d'agriculture qui se basait sur l'usage direct des terres communales. Le début de cette privatisation remonte à l'époque indiquée, du moins en Angleterre, où ce processus a commencé en Europe, pour Marx, avant de se répandre dans le reste du monde.

D'autre part, les paysans se retrouvent privés de la possession de leurs terres et dans l'impossibilité d'en poursuivre leur usage en commun. Partout, le capitalisme agraire s'implante et une nouvelle classe de propriétaires s'enrichit avec le travail des salariés, qui s'appauvrissent de plus en plus.

Suite à cette situation, les travailleurs se trouveront obligés à partir en ville, avec la promesse, ou l'espoir, de pouvoir améliorer leur condition économique. Ils se retrouvent donc soudain concentrés dans les centres urbains, où ils commencent à vendre sur le marché leur propre *force de travail*, c'est-à-dire à travailler en échange d'un salaire en argent en tant que prolétaires, et en dehors de la

256 *Ivi*, p.815-16.

protection du système des corporations. Ne possédant rien de plus que leur force de travail, leur pouvoir contractuel sera infime, et ils seront obligés d'accepter n'importe quelle condition de paye et de travail. Voilà comment Marx présente la naissance du prolétariat industriel moderne, qui fait suite à la crise et à la spoliation du monde paysan provoquées par la délimitation et l'accaparement des terres communes.

Pour donner un exemple de ce que le processus d'introduction des clôtures n'a rien de naturel, je vais parler de mon expérience de terrain auprès de la communauté Kalia Wirinae. Ses habitants vivent dans la savane depuis des temps immémoriaux ; la région est celle des « llanos orientales » (plaines orientales), et se situe autour du fleuve Méta. J'ai décidé de partir de la question de l'accumulation primitive puisqu'elle permet de mettre en évidence une distance fondamentale entre l'ontologie sikuani de la Terre et la nôtre. En parlant de mon expérience de terrain auprès de la communauté Kali Wirnae, nous allons voir d'abord que le processus de clôtures n'a rien de naturel, mais on se rendra bientôt compte que le discours ne s'arrête pas là.

Dans la communauté, on se trouve face à une situation contemporaine dans laquelle on peut voir à l'œuvre le dispositif de *l'enclosure* en tant que principe de l'accumulation originaire, face à une résistance particulièrement consciente et tenace de la part des indigènes. Les Sikuani, sont un peuple semi-nomade de chasseurs, pêcheurs, cueilleurs plus que d'agriculteurs. Ils vivent aujourd'hui une condition paradoxale après avoir été obligés de s'enfermer dans un territoire délimité, une sorte de réserve indienne qu'en Colombie on nomme « *resguardo* ». Environ 1 600 personnes vivent dans cette espace, qui se révèle assez petit par rapport à d'autres réserves, aux États-Unis ou en forêt amazonienne, ce qui fait que les indigènes ont dû renoncer à chasser et pêcher à l'intérieur de leur territoire et que la plupart d'entre eux doivent travailler en dehors du *resguardo* en tant que salariés. Cela constitue sans doute la principale difficulté : la non-disponibilité de terres libres, non seulement communes, mais aussi sauvages, où l'on puisse accéder et trouver du gibier constitue le plus important facteur de risque culturel pour un peuple amérindien de la région des basses-terres²⁵⁷. Les terres cultivables restantes ne peuvent pas non plus être étendues, et les Sikuani, qui ne privilégieraient pas l'agriculture comme principal moyen de subsistance, doivent faire face à une situation de grande contamination du sol, causée par l'usage massif des pesticides de la part des exploitations agricoles intensives des alentours, notamment des immenses champs de maïs OGM.

257 La région du fleuve Meta peut être considérée comme pré-amazonienne, et les Sikuani ne diffèrent pas des peuples d'Amazonie quant à leur économie de subsistance, avec sa centralité de la chasse et la cueillette.

Nonobstant cette situation, chez eux, à l'intérieur de la réserve, la terre n'est pas clôturée, ni à usage domestique ni à usage agricole. Au contraire, ils revendiquent avec orgueil le fait de ne pas avoir de clôtures et considèrent leur introduction comme un véritable crime envers la Terre, respectée comme une sorte d'entité spirituelle générale. De surcroît, ils refusent de se considérer propriétaires de la terre qu'ils habitent. « *Aqui no hay dueno* », « ici, il n'y a pas de propriétaire », disent-ils. Pour expliquer cela aux Blancs, dont moi, ils disent que dans leur idée les hommes ne peuvent pas se considérer propriétaires de quoi que ce soit, et surtout pas d'un morceau de terre, car ils estiment qu'en tant qu'hommes nous ne sommes que « locataires ». Les vrais propriétaires sont les esprits gardiens d'un territoire, qu'ils affirment interpellier à propos de n'importe quel sujet.

Ce genre d'affirmation, qui déplace d'un seul coup une problématique qui n'est que socio-politique dans notre conception, vers une discussion d'ordre métaphysique / ontologique, est bien représentative de l'attitude des Amérindiens face à la politique. Loin d'être plus particulariste que la nôtre, leur méthode est celle de renvoyer toute question à son aspect plus général, et ce jusqu'à son ordre cosmologique. Cette attitude est inséparable de leur mépris de l'exceptionnalisme humain, qui est en effet à la base de toute la problématique que nous discutons dans ce chapitre, et de la politique tout court pour la tradition occidentale. Dire que nous ne sommes que des locataires, et entendre cela à la lettre, signifie miner dans le fond la prétention humaine de pouvoir tout s'approprier et contrôler. Dire que les vrais propriétaires sont les esprits gardiens de la Terre, signifie déjà reconnaître et honorer la place de l'homme face à l'interconnexion écosystémique de tous les êtres.

Si évidemment il s'agit là d'une culture très éloignée par rapport à nos modes de pensée, il faut voir la paysannerie de l'Angleterre du XVI^e siècle comme une voie moyenne entre cette vision sikuani et la vision « moderne », progressivement imposée depuis l'époque de l'introduction des clôtures. Nous pouvons ici apprécier, soit dit au passage, l'intérêt de prendre pour exemples des cultures si éloignées de la nôtre. On se rend compte que chez nous aussi il y avait – et il y a encore parfois – une conception qui n'est pas si différente que cela de la culture sikuani. La vision du monde qui s'est cristallisée en Europe est loin de correspondre à la nature des choses, elle n'est pas la seule vision possible, et peut-être même pas la plus rationnelle. L'autre – pour autant que sa vision soit étrangère à nos habitudes - peut nous permettre de revenir au cœur des certains choix ontologiques, et, dans quelques cas, proposer des alternatives.

La réalité de l'accumulation primitive est donc celle qui démontre la violence originaire et intrinsèque du Capital, ce que Marx définit comme son péché originel. Sans une spoliation qui trouve son point de départ dans l'élimination de l'usage en commun de la terre, par les clôtures, et plus tard par la privatisation des ressources naturelles essentielles comme l'eau, les paysans et les peuples indigènes n'auraient jamais été amenés à abandonner leur forme de production traditionnelle. Selon Marx, les paysans n'auraient jamais cessé ce rapport direct à la terre si les conditions fondamentales de leur travail n'avaient pas été annihilées par l'introduction des clôtures et des privatisations. On peut dire que dans le cas des indigènes Sikuanis cette dynamique devient encore plus évidente.

Le chapitre 24, *La prétendue accumulation initiale*, a été placé par Marx au final du premier livre du *Capital*. Bizarrement, le principe et le fondement du mode de production capitaliste sont placés à la fin. Ce n'est certainement pas un hasard, mais révèle plutôt un choix assumé, à propos duquel il conviendrait de s'interroger.

Nous avons vu comment l'argent est transformé en capital, comment, avec le capital, on fait de la survaleur, et à partir de la survaleur davantage de capital. Cependant, l'accumulation du capital présuppose la survaleur, la survaleur la production capitaliste, laquelle présuppose à son tour la présence de masses importantes de capital et de force de travail entre les mains des producteurs de marchandises. Tout ce mouvement semble donc tourner dans un cercle vicieux dont nous ne sortons qu'en supposant une accumulation « initiale » antérieure à l'accumulation capitaliste (« *previous accumulation* » chez Adam Smith), une accumulation qui n'est pas le résultat du mode de production capitaliste, mais son point de départ²⁵⁸.

En effet, au caractère « originaire » de cette accumulation on peut donner deux interprétations différentes. Le marxisme classique a toujours souligné son caractère historique, son statut de présupposé de la constitution du rapport de capital. L'accumulation originaire serait donc la forme historique à partir de laquelle les premiers capitalistes ont réussi à déplacer et appauvrir les paysans pour pouvoir ensuite les forcer à rejoindre la ville et accepter de travailler dans les usines urbaines. L'accumulation originaire appartiendrait donc au passé du capitalisme, à l'époque de l'introduction des *enclosures* en Angleterre, dans la période du XVI^e au XVIII^e siècle pour ce qui concerne

258 K.Marx, *Le Capital, Op. Cit.*, p. 803.

l'Europe, et à un passé plus récent pour ce qui concerne le reste du monde. Évidemment, ce processus, décrit pour la première fois dans ces importantes pages marxiennes, s'est bien passé comme Marx le décrit, mais s'est-il passé une fois pour toutes ? S'agit-il d'une page d'histoire désormais achevée²⁵⁹ ?

Selon une autre interprétation, l'accumulation originaire ne se limite pas à une sorte d'événement historique fondateur, mais elle est une dimension immanente du rapport au capital de toute époque²⁶⁰ : si elle s'est présentée une première fois dans l'Angleterre du XV^e siècle, cela n'empêche pas qu'elle continue de la même façon à se poursuivre aujourd'hui, notamment dans tous les processus qui passent sous le titre d'extractivisme capitaliste. Disons que si Marx met en parallèle l'accumulation primitive avec le péché originel biblique, pour en faire une sorte de péché originel du capitalisme, la question est de décider si ce péché a été juste accompli au début de l'existence du système capitaliste, ou bien s'il ne cesse de se répéter tout au long de son développement. D'un côté on voit que, nonobstant que le pouvoir du capital ne fasse que grandir depuis quelques siècles, il reste encore dans le monde des terres cultivées en commun – de moins en moins, certes – sur lesquelles le processus d'installation de clôtures et de privatisation continue. Ces terres en commun sont encore présentes surtout là où des cultures indigènes ont réussi à résister en continuant à pratiquer leur forme de vie ancestrale. Par exemple, on peut voir ce qui se passe en Amazonie aujourd'hui, où l'élection de Jair Bolsonaro au Brésil comme président a provoqué une montée inédite de la violence – dans une situation qui était déjà critique – lors de contextes qui peuvent rentrer dans la catégorie d'accumulation originaire.

Dans ce cas, ce sont les indigènes, et non les paysans, qui sont victimes de cette politique, mais, hors de l'Europe, l'accumulation primitive a été avant tout imposée à ce genre de peuples. Quand on parle de l'accumulation originaire comme de la manifestation de la violence intrinsèque du capital, il faut pouvoir prendre cela à la lettre. Ce qui se passe aujourd'hui au Brésil, c'est que les frontières pour la démarcation des territoires indigènes sont devenues tout à coup très relatives. Lorsqu'une entreprise agricole ou extractive est intéressée à y investir – aujourd'hui en particulier dans les secteurs du soja transgénique, de l'élevage intensif, de l'or etc. – l'État ne manquera pas de

259 Le terme d'accumulation primitive peut aussi générer des malentendus. Nous parlons ici d'une accumulation faite de spoliation des paysans et basée sur l'appropriation des terres communes. Mais il faudrait aussi examiner le rôle joué par l'accumulation de richesses financières qui a rendu possible, entre autres, l'investissement dans les structures de capital fixe à l'origine de la révolution industrielle. Bizarrement, si la première est à mettre en lien avec l'expropriation des paysans, la deuxième pourrait avoir encore plus affaire à la conquête des Amériques. Nous n'avons pas l'espace d'ici d'explorer l'énorme accumulation d'or à la suite de la conquête des Amériques qui a effectivement renversé les équilibres monétaires et économiques mondiaux depuis le XVI^e siècle, mais il faut garder cet élément à l'esprit. La conquête des Amériques est objectivement à mettre en lien avec la naissance du capitalisme

260 Voir Sandro Mezzadra, *La « cosiddetta » accumulazione originaria* in A.A.V.V., *Lessico marxiano*, Manifestolibri 2007, où l'auteur discute les implications de considérer l'accumulation initiale comme un processus immanent au capitalisme de tous les temps.

lui vendre un titre de propriété. De cette façon, l'entreprise en question pourra en toute légalité occuper ces territoires déjà habités, et elle le fera avec les armes, prête à tuer si nécessaire sans souci de respecter la légalité voire même avec l'aide de la police si nécessaire. Au Brésil, depuis le début de l'année 2019, avec l'installation de la nouvelle présidence, quasiment tous les jours des gens sont en train de mourir de cette façon, et tout ça, évidemment, au nom du progrès économique et social, et avec une tentative continuelle de la part du gouvernement de fournir un cadre légal qui puisse permettre de poursuivre ces activités plus aisément pour les exploiters. La même chose se passe évidemment en Colombie, dans un contexte où la guerre civile n'est pas vraiment terminée, et où donc la violence est aggravée par le phénomène du para-militarisme.

En analysant les manifestations d'accumulation primitive qui se présentent aujourd'hui, on pourra remarquer que les résultats vont bien plus loin que le tableau initial dépeint par Marx. À notre époque il devient évident que l'accumulation originaire n'est pas un simple outil pour la création d'un prolétariat appauvri, mais qu'au contraire elle est profitable pour le Capital surtout en tant que telle. Contrairement à ce que Marx pouvait peut-être imaginer, la rentabilité économique de l'extractivisme du Capital n'a pas diminué avec le développement des forces productives, mais au contraire elle tend à prendre toujours plus d'espace. Il est certain que Marx n'imaginait pas que le développement du Capital épuiserait progressivement les ressources de la terre (voire les combustibles fossiles, l'or et aujourd'hui les minéraux rares), et que le développement technologique aurait amené une demande grandissante de matériaux rares à extraire de la terre²⁶¹. Aujourd'hui, comme auparavant, l'accaparement des ressources naturelles – à savoir, l'exploitation intensive de la terre - est un enjeu majeur des conflits géopolitiques parce qu'il est au centre de notre économie. Cette dimension n'entre pas en contradiction avec la nature plus immatérielle de notre production, tout au contraire. En effet, si l'économie se fait immatérielle, les supports de cette production restent toujours très matériels. Le contrôle des matériaux devient autant, ~~ou~~ voire plus important pour le Capital que le contrôle du travail humain.

261 Aujourd'hui le lithium, le silicium et bien d'autres encore sont indispensables à la production *hi-tech*, et leur extraction génère toute sorte de *scenarii* néo-coloniaux, guerre comprise, notamment en Afrique et en Amérique Latine. C'est dans un tel scénario qu'il faut inscrire, par exemple, les récentes tentatives golpistes au Venezuela et en Bolivie, motivés, dans le premier cas, de la grande disponibilité du cobalt (aujourd'hui bien plus demandé du pétrole), et, dans le deuxième, du lithium.

Nous avons donc, d'un côté la plus-value du travail humain qui perd en importance face à la dimension financière du profit²⁶², et de l'autre l'épuisement des ressources naturelles qui produit un régime de pénurie face à l'augmentation constante du volume de la production, ce qui rend les ressources naturelles de plus en plus profitables. Voilà un cercle vicieux, qui n'avait pas été prévu par Marx, et qui pousse de plus en plus vers l'épuisement du système-Terre. Si Marx avait bien identifié l'accumulation originaire comme étant indispensable et immanente au processus de développement du capitalisme, il n'avait pas été capable d'en percevoir les enjeux écologiques.

Il n'est pas question ici d'accuser Marx, ni de juger si son travail était ou n'était pas réellement anticapitaliste, mais il faudra bien se demander pour quelle raison il n'est pas parvenu à inclure la dimension écosystémique à l'intérieur de son analyse. Le fait est que malgré des prévisions remarquables sur les transformations du Capital, Marx, qui a consacré sa vie à cette analyse, n'est pas arrivé à mettre en question ses présupposés ontologiques dont, avant tout, le rapport instrumental à la terre et sa privatisation.

On peut le remarquer déjà dans les Manuscrits de 1844, le document témoignant sa vision philosophique juvénile, dans un passage du troisième cahier où il analyse les physiocrates et de leurs théories centrées sur la production agricole nationale. La physiocratie a été la théorie économique dominante en Europe, avant que le capitalisme industriel ne s'impose en révolutionnant les formes de productions précédentes. Dans le passage en question, on pourra retrouver les présupposés ontologiques de l'analyse marxienne par rapport à la Terre.

La doctrine physiocratique du *Dr. Quesnay* constitue la transition entre le système mercantile et Adam Smith. La *physiocratie* est immédiatement la dissolution *nationale-économique* de la propriété féodale, mais pour cette raison tout aussi immédiatement la *transformation nationale-économique*, la restauration de cette même propriété féodale, sauf que sa langue n'est plus féodale et devient économique. Toute richesse est résolue en la *terre* et *l'agriculture* ; (agriculture) la terre n'est pas encore du *capital*, qui doit valoir dans et *au nom* de sa particularité naturelle ; mais la terre est pourtant un *élément* naturel universel, tandis que le système mercantile ne connaît que le *métal noble* à titre d'existence et de richesse. L'*objet* de la richesse, sa matière, a donc aussitôt obtenu la plus grande généralité à l'intérieur des *lois de la nature* – dans la mesure où il est encore, en tant que *nature*, immédiatement richesse objective. Et la terre n'est que par le travail, l'agriculture n'existe que pour l'homme. Mais, en même temps, l'agriculture est l'*unique* travail *productif*. Le travail n'est donc pas encore saisi dans sa généralité et son abstraction, il est encore lié à un *élément naturel* particulier *comme à*

262 Je fais référence à tous les travaux qui ont étudié le passage au « capitalisme cognitive » et à la financiarisation.

sa matière, il est donc connu encore seulement dans un *mode particulier d'existence déterminé par la nature*. De sorte qu'il est encore seulement une perte d'expression *déterminée, particulière*, de l'homme, de même que son produit est également saisi comme un (produit) déterminé – comme une richesse qui est chez elle plutôt dans la nature que dans le travail lui-même. C'est plutôt le travail qui apparaît comme un moment *de la terre*²⁶³.

Marx explique que le passage au capitalisme implique la création du travail et du capital comme des variables *indépendantes* par rapport à l'existence de la Terre. L'expression n'est pas problématisée dans un sens écologique par Marx, mais elle reste tout de même valide : chez les physiocrates, la Terre est « encore » - les six occurrences de ce terme sont ici très significatives - considérée avoir une existence « naturelle indépendante des hommes ». Ce qui se passera après, sera ni plus ni moins l'oubli de la Terre en tant que force vitale autonome par rapport au cycle économique humain. La terre ne deviendra en effet rien d'autre qu'une variable dépendante du cycle économique, caractérisée par la dynamique du rapport entre capital et travail. Elle sera destinée à devenir du capital, plus précisément du capital fixe, à savoir un moyen de production, tout comme les machines des usines. Avec l'avènement de l'anthropocène, la production économique humaine commencera à se rendre toujours plus indépendante par rapport aux cycles de la Terre. Dans le même temps, la Terre commencera à être influencée dans son cycle vital par la production humaine – ce qui définit le concept d'anthropocène. S'il ne s'agit pas – nous l'avons déjà déclaré - de juger l'œuvre de Karl Marx, laquelle continue à fournir des outils importants, entre autres, pour les luttes des peuples exploités par le capitalisme extractiviste, de par le paradigme de l'accumulation originaire. Nous pouvons pourtant tirer quelques conclusions. Il est hors de question qu'aujourd'hui le paradigme de la lutte de classe centrée sur le conflit entre capital et travail – mais d'un travail strictement humain – ne tienne plus face au niveau de déséquilibre que la production humaine a désormais atteint par rapport à la Terre. La prise en charge de la contradiction entre le capital et la vie de la terre nous semble aujourd'hui prioritaire même pour redéfinir et relancer ces mêmes luttes ; il est temps d'aller jusqu'au bout dans ce changement de paradigme.

263 K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, troisième cahier, p.141.

Le contexte actuel nous met face à un paradoxe. D'un côté nous nous trouvons face aux scientifiques, qui tirent la sonnette d'alarme sur l'état de santé de la Terre au niveau global, pendant que toute une production dans les sciences humaines essaye de penser le rapport à la Terre en termes d'interdépendance. De l'autre côté, la science économique essaye de répondre en apportant sa méthode de valorisation profitable, en essayant de s'adapter à cette situation sans renoncer aux impératifs de la production et du profit. Elle continue, de cette façon, à imposer une ontologie anthropocentrique et objectiviste ; pourtant, c'est à cause de cette même ontologie aveugle que nous sommes arrivés à provoquer l'actuelle crise écologique. Cette situation paradoxale a donné lieu depuis au moins une vingtaine d'années à toutes sortes d'oxymores, qui seraient en effet très plaisant à écouter, si ce n'était qu'ils ne font que produire l'illusion qu'une quelque conciliation entre production capitaliste mondialisée et écologie soit possible. « Développement durable », « *green economy* », « éco-bonus », voilà quelques-unes de ces formules du refoulement structurel de l'urgence écologique, pendant qu'on espère de soigner les manifestations du déséquilibre avec ladite géo-ingénierie. Désormais, il y a même des penseurs qui, se référant à l'anthropocène, parlent de la nécessité de mesurer la valeur des biens naturels²⁶⁴, en monétisant la valeur de ce qui devrait être considéré comme des biens communs et dont il vaudrait mieux préserver et développer l'usage en commun. Comme toujours avec le capitalisme, à de multiples niveaux, on essaye de soigner le mal par le poison qui l'a provoqué.

264 Christophe Bonneuil, Jean-Baptiste Fressoz, *L'événement anthropocène, la Terre, l'histoire et nous* Seuil 2017, p.242.

L'anthropocène : l'histoire de la Terre et son statut ontologique.

Depuis une dizaine d'années, les théories du changement climatique ont progressivement commencé à se redéfinir à partir de l'introduction d'un nouveau mot d'ordre : l'anthropocène.

Tout le monde sait désormais que les activités humaines deviennent à chaque instant plus invasives envers le système-Terre. Cela fait au moins une quarantaine d'années qu'on a commencé à évoquer la possibilité que les activités de l'homme industrialisé auraient provoqué de profonds déséquilibres, qui auraient affecté le climat, les écosystèmes, les eaux²⁶⁵ etc. La génération à laquelle j'appartiens a grandi en écoutant ce genre de présages, qui pourtant paraissaient encore plutôt abstraits.

À partir des années 2000 les choses sont devenues plus claires, et le souci pour le climat s'est progressivement répandu. C'est en février 2000 que le terme *anthropocène* apparaît, proposé par le chimiste de l'atmosphère et Prix Nobel Paul Crutzen. L'usage du terme anthropocène gagnera en popularité une dizaine d'années plus tard en se révélant plus marquant que l'expression « changements climatiques ». Selon cette théorie, l'activité humaine est en train d'intervenir de façon si profonde sur le cycle vital de la Terre, que cela va provoquer l'entrée dans une toute nouvelle ère géologique. L'holocène, qui a débuté il y a environ 11 500 ans arrive à son terme et il a été une très, très courte période si on se réfère au cycle vital terrestre. L'holocène a été caractérisé par une stabilité sans précédent et un équilibre climatique qui a à maints égards permis aux hommes de développer l'agriculture.

Le mot anthropocène indique « l'âge de l'homme », à savoir l'âge dans laquelle l'activité humaine devient déterminante pour l'évolution de la vie de la Terre et du climat. Une nouvelle ère géologique, en somme, dans laquelle l'homme prend en mains le destin climatique de la planète. Cette dénomination se révèle d'ailleurs assez paradoxale : d'un côté on reconnaît le rôle néfaste de l'activité humaine ; de l'autre, on laisse la place à des interprétations plutôt néo-positivistes, quant à la capacité des hommes à gérer ces changements climatiques avec l'usage massif de nouvelles technologies. Face à cet usage ambiguë du mot anthropocène, les propositions de réponse n'apparaissent absolument pas homogènes aujourd'hui.

Les mouvements écologistes ont anticipé ce passage en alertant le monde avec des prédictions catastrophistes, qui se révèlent aujourd'hui de plus en plus réalistes. Ces mouvements ont toujours

265 Du point de vue des moments d'études internationales, il faut au moins faire commencer cette histoire avec ledit *Club de Rome*, qui lança en 1972 son *Rapport sur les limites du développement*, en commençant à poser aux institutions politiques la question du dérèglement du système naturel amené par notre système économique.

revendiqué une remise en question de notre modèle de développement, à partir de la demande d'une franche diminution du volume de la production.

Mais aujourd'hui, il y en a aussi qui pensent pouvoir résoudre la crise climatique avec un investissement massif sur des technologies avancées, dites de *géo-ingénierie*. Les partisans de la *géo-ingénierie* arrivent à proposer comme solution un scénario assez inquiétant, caractérisé par une intervention technologique radicale de l'homme sur l'environnement²⁶⁶. Cela va de la proposition de remplir de fer les océans, pour stimuler l'activité des algues et bactéries qui absorbent le CO₂, jusqu'à celle de produire un nuage de soufre dans l'atmosphère pour provoquer artificiellement un « anti-effet de serre » capable de refroidir la planète. Ces propositions se multiplient, et toutes posent la question de savoir qui pourra éventuellement les réaliser, et comment.

Qu'il s'agisse de reconvertir le modèle productif en éliminant les combustibles fossiles, ou de réaliser des travaux de *géo-ingénierie*, il est assez évident qu'il faudrait un accord mondial pour réaliser des mesures d'une telle portée. Par contre, les informations qui nous parviennent sont d'une teneur totalement différente. Apparemment les services secrets des puissances militaires mondiales sont aujourd'hui en train d'investir dans la *géo-ingénierie* ; non pas pour compenser la production humaine, mais plutôt pour arriver à la création de phénomènes atmosphériques à usage militaire²⁶⁷. Il semble, donc, que la guerre du futur sera, aussi, une guerre climatique. Voilà comment cette idée d'une intervention humaine – plus ou moins consciente – sur le climat peut amener à des scénarios absolument dystopiques.

Pour l'instant, les conséquences de ce rapport dérégulé envers le système-Terre commencent à devenir très concrètes et évidentes, surtout dans certaines parties du monde. L'anthropocène n'est pas une hypothèse sur le futur, elle est déjà présente, et elle montre ses premiers signes. Le dernier rapport du GIEC (Groupe d'Experts Intergouvernemental sur le Climat) a mis en garde contre le risque, désormais assez probable, d'une hausse globale des températures moyennes au-delà de 1,5°C. Il n'est pas intuitif de penser qu'une augmentation moyenne de 2°C pourrait déjà se présenter comme délétère pour l'équilibre de l'écosystème, mais les scientifiques montrent que, au-delà de ce niveau, les effets catastrophiques arriveraient à s'enchaîner les uns aux autres. Selon le GIEC, pour arriver à limiter la hausse à « seulement » 1,5°C il faudrait mettre en place des politiques assez radicales quant à l'émission de gaz à effet de serre. Il s'agirait de limiter de 45 % les émissions de CO₂ d'ici à 2030, pour arriver à réaliser une « neutralité carbone » en 2050.

266 Voir Clive Hamilton, *Les Apprentis sorciers du climat : raisons et déraisons de la géo-ingénierie*, coll. Anthropocène, Seuil, 2013.

267 <https://www.bastamag.net/Geo-ingenierie-scientifiques>

Par contre, si on continue avec le volume de production actuelle, sans intervenir sur les émissions de gaz à effet de serre, la prévision donnée par le GIEC est celle d'une hausse des températures moyennes de 5,5°C d'ici à 2100, ce qui aurait des conséquences totalement catastrophiques. Les désastres arriveraient à se stimuler les uns les autres dans une réaction en chaîne, au point de devenir imprévisibles. On peut sérieusement se demander si l'espèce humaine pourrait survivre à une telle évolution climatique.

La situation est très grave, et pourtant, le monde politique ne se montre pas du tout à la hauteur de ces défis. L'Accord de Paris, qui a officialisé l'objectif de ne pas dépasser la hausse de 2°C d'ici 2030, ne prévoit pas de mesures spécifiques contraignantes, sans compter que cet accord n'est encore pas reconnu par des acteurs fondamentaux, comme les États-Unis et le Brésil²⁶⁸. De façon très évidente, le système économique capitaliste – avec son impératif du profit privé – n'arrive pas à concevoir une réponse générale à une menace d'une telle gravité. Face à cette menace qui concerne tous les habitants de la planète, et dont les plus pauvres subissent la majeure partie des conséquences, l'inertie règne. On ne comprend jamais très bien quel serait l'acteur politique apte à résoudre la situation : les États ? Les grandes corporations ? Ou bien le monde de la finance, qui a démontré être le plus à même d'intervenir – dans ses propres termes néolibéraux, évidemment - sur les politiques concrètes des États-nations ?

L'entremêlement de l'anthropocène avec le capitalisme, pose la question de savoir si on ne pourrait pas, plutôt, parler d'un « capitalocène ». Pour certains théoriciens, le mot anthropocène est inexact, parce qu'il laisse penser que la responsabilité du passage à la nouvelle ère géologique serait le fait de l'homme en général. Au contraire, l'idée est de dire que c'est la particularité du système économique capitaliste qui a généré l'actuel déséquilibre, et non pas l'activité de l'homme en tant que telle²⁶⁹. Nous allons reprendre ce débat dans la suite, mais le constat est que désormais, même un dépassement du capitalisme n'arriverait pas à empêcher le passage à une nouvelle ère géologique. Il n'en demeure pas moins, que ce qui est incontournable, c'est de poser la question de la responsabilité. On se trouve face à une narration qui conçoit les changements climatiques en termes de nécessité de réduire les consommations privées. En France, nous avons récemment assisté à la tentative, mise en échec par le mouvement des Gilets Jaunes, de faire payer une taxe sur le carburant qui aurait difficilement changé quelque chose dans le volume des productions de gaz à

268 Il faut s'attendre à ce que la seule vraie nouvelle dans l'élection de Joe Biden sera la ratification de l'Accord de Paris ; mais, aussi, que les mesures mises en place pour réduire l'usage des combustibles fossiles se révéleront encore très insuffisantes.

269 Voir les travaux de Jason Moore, dont *The Capitalocene*. Nous reprendrons la question dans la suite du chapitre.

effet de serre. Pourtant, une récente étude a montré que moins de cent entreprises sont responsables de la plupart des émissions de gaz à effet de serre depuis le début. Sommes-nous donc, tous responsables de la même manière ? Les Indiens d'Amazonie, doivent-ils être considérés aussi responsables que nous ? Les paysans autant que les chefs d'entreprises ? Mais même si nous ne sommes pas tous responsables de la même manière, ce qui est sûr c'est que ceux qui vont « payer » en premiers seront ceux qui n'étaient responsables de rien ! Voilà comment la lutte pour le climat et la lutte contre les inégalités se joignent forcément.

Comment en sommes-nous arrivés là ? D'où cet anthropocène est-il arrivé ?

Selon les médias *Mainstream*, l'humanité se serait réveillée après un long sommeil climatique, qui l'empêchait d'établir des choix politiques pertinents. On aurait sous-évalué, en toute innocence, le rôle désormais déterminant des activités économiques de notre espèce par rapport à l'équilibre climatique de la terre. De toute façon, si on observe la courbe qui représente le volume total des émissions de CO₂ dans l'atmosphère, on peut distinguer facilement trois étapes, qui correspondent clairement aux étapes du développement de l'époque industrielle.

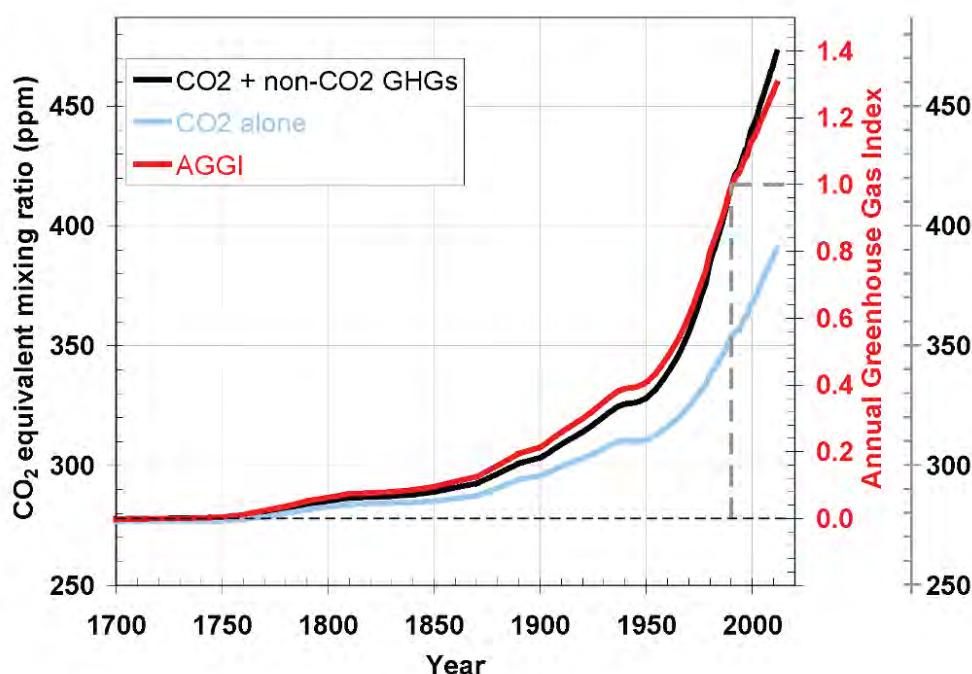
Ébauchons une brève description de ces trois étapes :

- Le début de l'anthropocène coïncide avec la révolution industrielle et l'apparition de la machine à vapeur. L'usage du charbon qui a suivi cette découverte a amené l'humanité à une augmentation sans précédent des émissions de CO₂. On est passé d'une concentration de CO₂ dans l'atmosphère de 277-280 parties par million au XVII^e siècle à 311 ppm au milieu du XX^e siècle

- Une deuxième phase, que l'on a baptisée de « grande accélération »²⁷⁰, démarre après la 2^{ème} Guerre Mondiale de 1939-1945. Durant cette période, caractérisée par une croissance économique généralisée, avec des innovations techniques sans précédent et la diffusion de l'industrialisation à l'échelle globale, la courbe de la concentration du CO₂ commence à monter de façon exponentielle.

270 C. Bonneuil, J-B. Fressoz, *L'événement anthropocène*, Op. Cit., p. 67.

- La troisième phase serait censée avoir démarré autour de l'année 2000, pour plusieurs raisons. Avant tout, ce n'a été qu'en 2001 que la communauté scientifique, suite au troisième rapport du GIEC a commencé à reconnaître comme une certitude, et non plus une hypothèse, l'existence de changements climatiques d'origine principalement humaine.



En somme, pour vérifier cette hypothèse dont on parlait depuis tant d'années, on a attendu que ses effets critiques se manifestent à plein. Si les historiens du climat placent autour de l'année 2000 un troisième tournant, c'est parce qu'à cette époque commence à se présenter une montée exponentielle dans l'extinction de la biodiversité – il faut donc remarquer que la courbe des émissions de carbone n'est qu'une des variables à prendre en considération.

Dans un livre paru pour la première fois en 2013, intitulé *L'événement anthropocène*²⁷¹, les chercheurs Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz se consacrent à la réalisation d'une histoire critique du passage à l'anthropocène. Il s'agit là d'une contribution particulièrement ponctuelle et exhaustive, utile pour comprendre cette problématique, pour avoir un regard d'ensemble sur la production théorique contemporaine et surtout une approche critique par rapport à la narration dominante de l'avènement de l'anthropocène. Un des arguments principaux avancés dans cet ouvrage, est que les humains n'auraient pas été aussi inconscients qu'on le dit quant à leur

271 C. Bonneuil, J-B. Fressoz, *L'événement anthropocène, La Terre, l'histoire et nous*, Op. Cit.

rapport avec la Terre, bien au contraire. Ainsi, des choix comme celui de l'usage massif des combustibles fossiles seraient le résultat d'une décision, prise en pleine conscience des risques encourus. Pour arriver à naturaliser une vision qui oublie complètement le rapport organique à la Terre, il a fallu le choisir, et installer une toute nouvelle manière de penser.

Le problème de tous ces grands récits d'éveil, de révélation ou de prise de conscience est qu'ils sont historiquement faux. La période entre 1770 et 1830 se caractérise au contraire par une conscience très aiguë des interactions entre nature et société. La déforestation, par exemple, était pensée comme la rupture d'un lien organique entre l'arbre, la société humaine et l'environnement global. La médecine néo-hippocratique explorait les circulations entre l'état du corps organique, du corps social et celui de l'environnement. Une pensée scientifique organiciste concevait la Terre comme un être vivant jusqu'au cœur du XIX^e siècle.²⁷²

Cette vision de la Terre comme d'un être vivant, on peut la retrouver aujourd'hui chez les derniers peuples indigènes de la planète. Le discours de la « pachamama²⁷³ » est présenté comme étant éloigné et étranger à notre culture, et ceux qui le proposent comme des amoureux de l'exotisme. Pourtant, Bonneuil et Fressoz affirment que chez nous on trouve des traces d'une image assez similaire jusqu'au cœur du XIX^e siècle. Toutefois, il reste un grand point de différenciation : chez les indigènes, en règle générale, la Terre n'est pas simplement un corps vivant ; au-delà de sa propre vitalité, elle possède le caractère de la *subjectivité* – et on peut dire même de l'humanité - c'est-à-dire qu'elle possède une sorte de volonté propre²⁷⁴.

Depuis le XIX^e siècle, l'image qu'on se fait de la Terre a bien continué à changer, mais toujours autour d'une même partition. Si la vision économiciste sous-entend la Terre comme une sorte de fonds inépuisable de profitabilité, à côté de cette image, nous avons celle de la Terre vue comme une machine - une machine très complexe, bien entendu, mais qui n'est en tout cas pas un corps

272 Ivi, p.94.

273 « Terre-mère » en langue Quechua. Le concept andin de Pachamama mériterait une sérieuse discussion, que nous n'avons pas l'espace de détailler ici. Le concept se révèle en effet comme beaucoup plus articulé de ce qu'on peut prendre en considération dans ce contexte. Nous choisissons, ici, une simplification consciente en nous référant à l'usage plus commun et même vulgarisé de ce concept, en en saisissant le point central, à savoir l'idée de la Terre comme une entité de l'ordre d'une personne.

274 Pour une discussion autour du statut de l'humanité dans la pensée amérindienne, voir E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques Cannibales*. Je me suis occupé de ces questions dans le deuxième chapitre. Nous reprendrons la question de la subjectivité de la Terre à la fin de ce chapitre.

vivant, Dans un autre passage, Fressoz et Bonneuil montrent cette dynamique d’alternance et de tension entre la vision de la Terre comme une machine ou comme un organisme.

La vision de la Terre comme un « système » est à la source de la naissance de la géologie moderne. On trouve ce terme aussi bien chez Lyell que chez James Hutton, son prédécesseur dans la formulation de l’uniformitarisme. Dans sa *Théorie de la Terre* de 1788, Hutton estime qu’« on peut donc considérer le globe terrestre comme une machine », avec ses pièces, ses principes mécaniques et ses fonctions. Mais, ajoute-t-il immédiatement, la Terre peut aussi « être considérée comme un organisme » dans lequel « l’affaiblissement de la machine est naturellement corrigé, par l’action des forces productives mêmes qui l’ont générée ». Cette tension entre machine et organisme traverse donc non seulement toute la pensée de la biologie, mais aussi celle de la Terre²⁷⁵.

On remarque ainsi que depuis Hutton, la tentative a été d’arriver à une sorte de synthèse entre ces deux visions de la Terre-machine ou de la Terre-organisme. Un changement de paradigme important trouve ses racines dans un nouveau courant de pensée, après la 2^{ème} Guerre Mondiale. La cybernétique et la théorie des systèmes complexes, sont arrivées à renouveler l’image de ce qu’une machine peut être, en dépassant la vision mécaniciste. Notamment, le tournant est arrivé dès qu’on a commencé à envisager la connaissance des machines d’information, et qu’on s’est rendu compte que ce type de machines doit forcément être pensé comme un tout unitaire. On a donc dépassé la vision mécaniciste, en commençant à envisager des systèmes composés par des éléments qui devaient fonctionner dans une profonde interconnexion, qu’on pourrait dire holistique. De cette façon on s’est progressivement éloigné de l’idée de la machine comme d’un assemblage de parties relativement indépendantes.

Les tentatives de surmonter cette tension entre machine et organisme ont ainsi trouvé de nouvelles formulations. Une des plus importantes, est sûrement l’hypothèse Gaïa, formulée par James Lovelock, qui date de 1974. Cette théorie présente l’hypothèse d’une radicale interdépendance entre les formes de vie et la vie de la Terre en tant qu’écosystème. D’après Lovelock, l’habitabilité de la planète fut générée par l’action des êtres vivants eux-mêmes, ceux-ci travaillant à entretenir des conditions favorables à la vie²⁷⁶. En effet, les algues bleues ou « cyanobactéries », apparues il y a

275 C. Bonneuil, J-B Fressoz, *Op. Cit.*, p.74.

276 J. Lovelock, *L’hypothèse Gaïa*, 1974. Pour une évolution récente des concepts de Gaïa, il faut évidemment prendre en compte les travaux de Bruno Latour.

plus de trois milliards d'années, ont été reconnues comme étant à l'origine de la formation de l'atmosphère. Elles ont fixé le carbone atmosphérique, libéré l'oxygène, produit la couche de l'ozone qui protège la planète des ultraviolets, et elles continuent aujourd'hui à faire de même – les océans sont encore aujourd'hui les ressources majeures d'absorption du carbone atmosphérique. Voilà donc une tentative qui arrive à décrire le système-Terre dans les termes de la vie d'un seul organisme vivant, dont les différentes formes de vie se posent comme étant un ensemble d'éléments fortement interdépendants les uns des autres.

Dans le domaine de la philosophie, nous pouvons remarquer la tentative présentée par Deleuze et Guattari, aux débuts des années 70. Dans *L'Anti-Œdipe*, toute une théorie assez articulée présente la Terre comme étant un « corps-sans-organes ». Si nous n'avons pas l'espace ici pour traiter la question du corps-sans-organes, nous nous limiterons à dire qu'il s'agit d'une tentative de repenser le fonds unitaire des corps. Placé à l'intérieur de l'économie du désir présenté par Deleuze et Guattari, le corps-sans-organes représente d'un côté l'instance « anti-productive » sous-jacente à toute production, et de l'autre la production d'un espace lisse, à savoir fluide, qui connecte les éléments d'un système en éliminant toute sorte de discontinuité²⁷⁷.

À côté de cette vision de la Terre comme un système holistique d'éléments interconnectés, nous pouvons constater aujourd'hui la reprise d'une autre vision organiciste, notamment avec une nouvelle valorisation de la pensée indigène. Pour les peuples indigènes du Monde entier la Terre est sans doute un corps vivant, avec son cycle vital et ses liens d'interdépendance. Mais, encore plus que ça, les indigènes arrivent à penser la Terre comme un être doué d'une véritable subjectivité. La Terre n'est pas seulement vivante, comme nous le sommes, elle est aussi humaine au même titre que nous. Elle est donc capable de prendre des décisions, de provoquer des phénomènes qui affectent l'environnement et la vie des humains. Bien que cette manière de penser trouve un certain écho dans le domaine artistique, ou dans la sensibilité populaire, on est très loin de la voir prise en considération dans le domaine de la science officielle, et cela parce que sa propre constitution objectiviste ne le permet pas.

277 Voir G. Deleuze et F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Op. Cit., 1972, et *Mille Plateaux*, Op. Cit., 1980, notamment le quatrième plateau : 10 000 a.c. *Géologie de la Morale*. À remarquer, encore une fois, comme le dernier concept de « corps-sans-organes », présenté dans *Mille Plateaux*, soit débiteur de l'œuvre de Carlos Castaneda et de ses spéculations quant à la configuration énergétique des corps.

Aujourd'hui, il faudrait bien se demander comment concilier cette vision technoscientifique de la Terre comme étant un système complexe avec une vision plus ancienne et plus intuitive d'un corps vivant ou même d'une subjectivité agissante. Mais bien que ce type de tentatives théoriques existe et rencontre une popularité croissante, le changement de paradigme théorique n'a en effet déterminé aucun réel changement dans le système de production. Tout au contraire, les actuelles conditions du capitalisme extractif, thermo-industriel, pétrochimique, ne vont pas dans le sens d'une réduction du volume de la dépense énergétique ou d'un changement de paradigme dans la relation avec la Terre. Bien qu'on se soit généralement rendu compte que nous habitons dans un environnement qui ne dépend pas que de nous, mais sur l'état duquel nos comportements ont beaucoup d'influence, nous continuons à agir comme si ce n'était pas le cas ; à savoir, comme si on vivait dans un monde où les ressources sont infinies et où l'humanité ne doit pas se soucier de conserver les éléments naturels qui rendent possibles toutes nos activités.

La crise du partage épistémologique entre sciences de l'homme et sciences de la nature.

Nous sommes en train d'entrer dans une nouvelle ère géologique. Nous commençons à vivre une première anticipation des bouleversements tragiques que l'humanité sera forcée d'envisager. Une crise de cette portée va amener une profonde transformation de notre relation au monde, et évidemment des formes de la pensée, comme nous commençons déjà à en prendre conscience.

En particulier, l'anthropocène met en crise le partage épistémologique qui a caractérisé la modernité des sciences : celui entre sciences de l'homme et sciences de la nature. Ce partage correspond à une profonde coupure entre nature et culture, dont la définition, à l'intérieur de notre société, se présente sous le signe d'une forte discontinuité. Les sciences naturelles se sont toujours revendiquées comme non humaines et objectives, alors que les sciences humaines et sociales se sont développées à partir d'une supposée « liberté » construite par l'homme face à la nature.

Cette dichotomie ne tient plus, face aux contradictions qui sont en train de se manifester avec le déséquilibre du système-Terre que l'activité humaine a provoqué à l'échelle mondiale. Comment sortir de cette impasse ? Il s'agit d'investiguer de nouvelles manières de penser, capables de dépasser les présupposés dualistes et anthropocentriques et d'atteindre une nouvelle écologie épistémologique. La proposition des auteurs du livre *L'événement anthropocène* passe par une pratique de mélange scientifique entre les anciennes sciences de l'homme et celles de la nature, à partir de la reconstruction d'une histoire *socio-géologique* de la Terre²⁷⁸.

Aux humanités « hors-sol » de la modernité industrielle, l'Anthropocène requiert donc de substituer de nouvelles humanités environnementales qui s'aventurent au-delà du grand partage entre « environnement » et « société ». Histoire environnementale, anthropologie de la nature, droit et éthique de l'environnement, écologie humaine, sociologie de l'environnement, *political ecology*, théorie politique verte, économie écologique, etc., (...) Dans l'anthropocène, il est impossible d'occulter que les relations « sociales » sont truffées de processus biophysiques et que les divers flux de matière et d'énergie qui traversent le système-Terre à différentes échelles sont polarisés par des activités humaines socialement structurées²⁷⁹.

278 D'autres chemins possibles de pensée nous arrivent en prenant en considération des cultures indigènes du monde entier. Nous nous occuperons dans la suite du chapitre de ces formes de pensée, qui se posent déjà au-delà de l'anthropocentrisme et du dualisme qui caractérisent la culture occidentale.

279 C. Bonneuil, J-B Fressoz, *Op. Cit.*, P.47.

Il est sans doute possible d'ajouter à cette liste une mise en question des présupposés anthropocentriques et dualistes dans le domaine des sciences psychologiques. Si on commence à parler aujourd'hui d'« écopsychologie », il faut rappeler l'ouvrage – désormais classique – de Gregory Bateson : *Vers une écologie de l'esprit*. Bateson, penseur en provenance de l'anthropologie et qui s'est progressivement tourné vers la psychologie, a été beaucoup influencé par les études cybernétiques et la théorie des systèmes²⁸⁰. Il faisait donc partie de ce mouvement qui, déjà dans les années 60, formulait la question « holistique » des systèmes informationnels dans les termes de relations de complexité. Dans cette vision, le système se caractérise par l'interdépendance de ses éléments.

Plusieurs éléments qui font partie de l'exceptionnalisme humain – donc de la définition moderne du rapport nature/culture - sont remis en question à l'ère de l'anthropocène. Ce processus de réévaluation épistémologique intéresse de la même manière certains présupposés philosophiques et métaphysiques qui ont caractérisé notre passé récent. Nous allons prendre un exemple paradigmatique : à l'ère de l'anthropocène, il est impossible de poursuivre dans une narration – typique du XIX^e siècle - qui pense la liberté humaine par opposition à la nature.

Il faudrait par exemple questionner sur ce point la psychanalyse, qui peut être reconnue comme le fondement par excellence de la culture occidentale du vingtième siècle. Prenons le célèbre ouvrage de Freud, *Le Malaise de la Culture*, nous pourrions voir à l'œuvre cette métaphysique, qui pense la culture par arrachement d'une nature sauvage qu'il est nécessaire d'arriver à domestiquer. Ici, la culture est pensée comme l'apprentissage d'un processus de civilisation²⁸¹, qui arriverait à contrôler socialement les pulsions instinctuelles des individus – ces dernières étant à placer du côté de la nature. Laissés libres, les instincts naturels amèneraient selon Freud à la destruction de la possibilité d'une vie collective - d'où la nécessité de l'institution civilisationnelle, des tabous, des interdits, des bonnes manières etc. Voilà de quelle manière les dispositifs culturels s'installent, avec le but de contrôler et canaliser ces pulsions primaires et en limiter la possibilité d'expression par des conventions sociales. La nature y est donc présentée comme étant une pulsion agressive et incontrôlée, dont il faut se défendre par la création de dispositifs de répression culturelle, selon une logique propre à l'anthropologie politique hobbesienne. Il y a bien une différence avec la métaphysique positiviste, typique du vingtième siècle. Si chez des auteurs tels que Stuart Mill ce passage à la culture est décrit dans des termes enthousiastes, chez Freud l'arrachement à la nature réalisé par l'homme moderne a un prix à payer. La nature négligée et expulsée va revenir sous la

280 G. Bateson, *Vers une écologie de l'esprit*.

281 Le livre se trouve en français sous deux éditions qui ont choisi deux titres différents, *Le malaise de la culture*, et *Le malaise de la civilisation*. Cette difficulté de traduction en langue française est significative, par rapport à l'entremêlement entre le concept de « culture » et de « civilisation », particulièrement évident dans le mot allemand « cultur ».

forme du refoulé, et les avantages de la civilisation vont provoquer, en contrepartie, un malaise inéliminable, sorte de mélancolie destinée à accompagner tout progrès de l'humanité.

Bien que Freud reconnaisse l'impossibilité de s'arracher complètement de la nature, il reste quand même partisan du projet général de la civilisation, et confiant dans la capacité humaine de domestiquer et préserver cette nature sauvage qui ne fait que revenir. Toutefois, dans le domaine de la psychanalyse, notamment par des solutions plutôt freudo-marxistes, on a assisté à la tentative d'utiliser les constats de Freud pour amener la critique à un autre niveau, en questionnant les présupposés anthropologiques sur lesquels se fondait la théorie freudienne. Cela a été le cas, d'abord, des travaux de Wilhelm Reich, l'élève plus radical et hétérodoxe de Freud, qui a essayé de refonder l'analyse psychique à partir de l'investissement politique et cosmologique de l'Éros. Ensuite, avec la philosophie d'Herbert Marcuse, et les livres *Éros et Civilisation* et *L'homme Unidimensionnel*, qui ont connu une énorme diffusion, aux États-Unis comme en Europe, lors de la révolution culturelle autour de l'année 1968. L'œuvre de Marcuse reprend l'opposition présente dans *Le malaise de la culture*, mais en renversant les choses. Pour lui, la modernité s'est instituée de par une répression des instincts entièrement fondée sur la domination politique. Son idée de liberté, n'est donc plus basée sur l'image d'une libération (arrachement) de la nature, mais plutôt sur la libération de la puissance érotique, qui a été réprimée par le pouvoir politique avec la finalité du contrôle social. Son anthropologie sous-jacente, est donc caractérisée par un optimisme métaphysique qui se pose comme opposé spéculaire du pessimisme freudien. L'Éros – qui est la puissance originaire et naturelle propre aux êtres humains - n'a rien de destructif, mais il est, tout au contraire, intrinsèquement révolutionnaire. Il faut remarquer qu'un dualisme demeure encore, bien qu'il soit inversé par rapport au dualisme freudien. Si Freud prend le parti de la culture contre la nature, Marcuse estime que la culture est la forme de domination que les hommes se sont donnés pour enfermer une puissance naturelle complètement positive.

Si ensuite on prend l'*Anti-Œdipe* de Deleuze et Guattari, on peut remarquer une tentative de poursuivre sur cette ligne en éliminant le dualisme qui demeure. Deleuze et Guattari ne sont pas des freudo-marxistes, mais ils partagent les mêmes questions des auteurs que nous venons de mentionner. Pour eux, tant que la production est en même temps production économique et production du désir, elle est aussi de la même façon toujours production naturelle, même dans l'artificialité la plus pure ; la technique est nature, parce que la nature est déjà « machinique » dans son fonctionnement. L'univers décrit par Deleuze et Guattari est composé de « machines désirantes », « machines abstraites », et toutes ces machines font partie du plan général de ce qu'on peut appeler « nature ». Leur tentative est donc de faire tomber le dualisme qui sépare technique et vie. Dans ce sens, la vie est déjà technique en elle-même. En même temps, le stoïcisme éthique

deleuzien, fondé sur une réévaluation de l'*amor fati*²⁸², se pense déjà comme étant alternatif à tout volontarisme subjectif. Dans ce sens, la question de la liberté ne pourrait jamais être pensée comme un arrachement de la nature. Si, peut-être, cette question de la liberté est laissée de côté par Deleuze et Guattari, c'est que dans leur « système » philosophique toute la valeur est attribuée à une autre notion : l'« intensif ». Nous occuper de ces questions nous mènerait très loin par rapport aux objectifs de cette partie de la thèse, mais on peut affirmer que cette philosophie correspond très bien à une tentative de réconciliation entre machine et organisme, technique et nature, bref, d'une sorte de dépassement de la tradition dualiste comme nous l'avons présentée.

En revenant sur notre questionnement, il faut se demander de quelle manière il est possible de proposer un dépassement de l'image dont nous avons hérité, celle de la liberté comme d'un arrachement à la nature. Il faut quand même rappeler que ce débat est, heureusement, loin de se présenter comme homogène pour ce qui concerne l'histoire de la philosophie européenne. Si le couple nature/culture se présente comme assez monolithique, le partage entre liberté et nécessité a en effet soulevé toutes sortes de solutions différentes. Mais l'image qui s'est cristallisée en tant que forme culturelle dominante, intériorisée par le sens commun, est sans doute celle dont nous venons de discuter ; selon cette image, la libération de l'homme serait un arrachement à ces données naturelles. Les auteurs de *L'événement anthropocène* ne manquent pas de reprendre la question, en spécifiant les enjeux.

Dès lors qu'il n'est plus possible de s'abstraire de la nature, il s'agit de penser *avec* Gaia. Une des tâches majeures de la philosophie contemporaine est sans doute de repenser la liberté autrement que comme un arrachement aux déterminations naturelles ; d'explorer ce qui peut être infiniment enrichissant et émancipateur dans ces attachements qui nous relient aux autres êtres d'une Terre finie. Que nous reste-il d'infini dans un monde fini²⁸³?

La philosophie européenne a parfois introduit des hypothèses qui se détachent de cette vision de la liberté comme arrachement. Il n'en demeure pas moins que, malheureusement, aucune d'entre elles n'a donné lieu à une alternative significative quant à la manière de vivre. Notre proposition ici est donc de poser la question autrement, à partir d'une critique ontologique fondée sur des réalités

282 Voir Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Éditions du Minuit 1969.

283 C. Bonneuil, J-B Fressoz, *Op. Cit.*, p.56.

culturelles vivantes, et sur leur philosophie plus ou moins implicite. Encore une fois, pour penser autrement le partage homme/nature il convient de s'adresser aux peuples qui ont démontré une sorte d'attitude écologique spontanée, immédiate.

Ce qu'il y a de plus fascinant chez les peuples indigènes, c'est qu'ils manifestent des attitudes écologiques sans la médiation d'une structure conceptuelle lourde comme celle que nous sommes forcés de proposer dans nos sociétés industrialisées pour parler de l'anthropocène. En effet, les habitants de la forêt amazonienne ont montré que l'homme n'est pas nécessairement un ennemi du milieu naturel, mais qu'il peut bien fonctionner comme un allié des plantes, des animaux et de la forêt. En Amazonie, il a été démontré que l'activité des peuples indigènes a joué un rôle positif, de stimulation par rapport à la biodiversité. Face à un récit qui nous présente un homme condamné à une sorte de pêché originel envers la nature, ces gens nous montrent que les choses peuvent être pensées et que l'on peut agir autrement. Les Amérindiens d'Amazonie, n'ont pas un mot spécifique pour désigner le concept d'« écologie », pour la simple raison que la vision écologique est tellement intrinsèque à toutes leurs pratiques, qu'ils n'ont pas besoin de la spécifier dans un concept séparé. Voilà la réaction du chaman Yanomami Davi Kopenawa quand il a découvert le signifié du concept d'écologie chez les Blancs.

*Omama*²⁸⁴ a été, depuis le premier temps, le centre de ce que les Blancs appellent « écologie ». C'est vrai ! Bien avant que ces paroles n'existent chez eux et qu'ils se mettent à en parler autant, elles étaient déjà en nous, sans que nous les nommions de la même manière. Depuis toujours, elles étaient pour les chamans des paroles venues des esprits pour défendre la forêt. Si nous possédions des livres, comme eux, les Blancs constateraient combien elles sont anciennes ! Mais ce sont, tout autant que nous, les *xapiri*, le gibier, les arbres, les rivières, les poissons, le ciel, la pluie, le vent et le soleil ! C'est tout ce qui est venu à l'existence dans la forêt, loin de Blancs ; tout ce qui n'est pas entouré de leur clôtures²⁸⁵.

On voit bien ici, encore une fois, le lien entre le dispositif des clôtures, à savoir l'accumulation originaire, et l'oubli des principes « écologiques » ancestraux. Pour les indigènes, installer des clôtures signifie déjà commettre un délit envers la Terre, défier des principes qui ne sont pas des lois humaines, mais plutôt des lois intrinsèques à la Terre même. Il s'agit de ce qu'on appellerait chez nous des principes écologiques, sorte de droits de la nature que l'homme doit respecter. La

284 Il s'agit du dieu qui a créé la forêt dans l'univers Yanomami.

285 B. Albert, D. Kopenawa, *La Chute du Ciel*, Op. Cit., p.647-48.

différence est que, comme nous l'avons mentionné, pour les Amérindiens, la Terre est vivante et intelligente, les lieux le sont au même titre, et toute une diplomatie doit s'installer pour gérer le rapport avec le lieu qu'on habite. Un rapport qui peut être qualifié d'écologique au même titre que de cosmologique.

Chez eux, le fait de penser avec un regard écologique, de penser la vie de l'homme comme ce qui doit être gardé par la reconnaissance de l'interdépendance avec tout le reste, est tout simplement normal et intrinsèque à leur manière de vivre. Il s'agit en effet, de l'exact contraire par rapport à l'idée de l'arrachement à la nature, qui a caractérisé la modernité européenne, et influencé l'actuelle culture dominante à l'échelle mondiale. Mais les Yanomami vont encore plus loin : il ne s'agit pas de penser l'interdépendance par voie négative, c'est-à-dire encore la vie de l'homme comme une exploitation du milieu dans lequel il vit, avec un impératif moral écologique qui puisse équilibrer cette tendance naturelle. Pour les indigènes d'Amazonie – tout au contraire – « nous les humains sommes l'écologie » Tout comme d'autres formes vivantes, les agents atmosphériques et tout ce qui fait partie du « système-Terre ». Les Yanomami, comme la plupart des peuples indigènes du monde, pensent d'une manière qu'on qualifie habituellement d'« animiste ». Cela veut dire, en bref, qu'ils pensent le monde comme étant habité d'une énorme quantité d'agents, de subjectivités, humaines ou autre qu'humaines. C'est de cette manière qu'ils arrivent à penser que la Terre est *humaine*, et que les lieux sont protégés par des gardiens qu'il faut respecter pour vivre bien dans un territoire. Au-delà de cette reconnaissance, la question pour eux est toute pragmatique. Il s'agit d'arriver à communiquer avec ces gardiens, ou à capter les signaux qui arrivent de la Terre.

Évidemment, même avec la plus avancée dotation technoscientifique, nous ne serions pas capables de fonctionner d'une telle manière, au moins, si on continue à suivre les contours généraux de notre épistémologie. Ces peuples utilisent un tout autre dispositif de connaissance et d'intervention dans le monde, ce qu'on peut appeler une autre ontologie. Le rêve, par exemple, est l'instrument par excellence grâce auquel les Yanomamis connaissent le monde, comme Davi Kopenawa nous explique dans son *La chute du Ciel*. Chez les Amazoniens, l'homme fait partie de cet ensemble vivant qu'est la forêt et il lui faut contribuer à sa vie et à sa prospérité. Si donc on veut chercher une image de l'infini dans un monde fini, et savoir où et comment le trouver, il faudra demander aux peuples indigènes que, tout en étant très soucieux de garder la vie des écosystèmes et en respectant ces lois intrinsèques de la terre, ils nous parlent de leur grande liberté de visiter spirituellement l'univers entier par les rêves.

En conclusion, nous pouvons remarquer que l'idée de casser la frontière entre sciences de l'homme et sciences de la nature pourrait se révéler très féconde, et qu'on pourrait même penser au pas ultérieur. Pour autant que la vision écologique progresse, il faut reconnaître que notre civilisation ne

pourra atteindre que difficilement une capacité de connexion avec les forces naturelles comparables à celle de certaines cultures indigènes. Au-delà d'une nouvelle science – qui est sans doute nécessaire - nous avons peut-être besoin d'une nouvelle valorisation des formes de vie ancestrales du monde entier. Si nous n'arrivons pas à mettre de côté l'eurocentrisme avec lequel la science s'est historiquement constituée, nous allons devoir renoncer aux plus grandes avancées que les hommes ont produites sur le terrain écologique, et ce depuis très longtemps.

Une nouvelle science est nécessaire, mais elle pourrait se révéler insuffisante. Ce qui s'imposera à notre réflexion, c'est de réussir à amener la critique jusqu'à un niveau « ontologique », et à partir de cela, réinterroger nos pratiques de vie.

La colonialité de l'anthropocène

Cette lutte pour l'arbre et la forêt est surtout une lutte anti-impérialiste. Car l'impérialisme est le pyromane de nos forêts et de nos savanes.

Thomas Sankara

Face à la situation de crise que nous venons de décrire, l'intellectualité de la gauche est aujourd'hui prise, un peu partout, dans le débat terminologique qui oppose « anthropocène » et « capitalocène ». En effet, la question de remettre en discussion la supposée « neutralité » de l'écologie ne cesse de se reposer, sous plusieurs formes. Il s'agit de montrer que la crise écologique n'a pas été provoquée par une sorte d'humanité abstraite, générique et universelle : derrière la situation actuelle, il y a en effet des modes de production spécifiques, ainsi que des choix politiques précis qui sont identifiables tout au long des années. Parfois, on peut dire qu'il y a même des entreprises, voire des personnes, qui sont les premières responsables de la situation actuelle. En effet, même en considérant l'humanité dans son ensemble comme la responsable du désastre en cours, il n'y aurait pas de sens d'adresser à tout le monde le même niveau de responsabilité, même si l'on se place à l'intérieur du monde le plus industrialisé. Un ouvrier d'usine a certainement pollué de par son travail, mais il n'a pas choisi librement de se dédier à ce type d'activité, en y ayant été obligé pour gagner sa vie ; son patron, par contre, a disposé des moyens pour orienter sa production. Et lui, à la fois, n'a fait que s'insérer dans un système qui a été constitué par des choix économiques et politiques précis sur la manière de produire et de consommer. Il y a même la possibilité d'approfondir l'analyse par voie quantitative : par exemple, on arrive à vérifier que plus de 70 % des émissions de gaz à effet de serre émaneraient de seulement 100 entreprises²⁸⁶. Mais, au-delà de ce qu'on peut montrer par des chiffres, il est très facile de reconnaître les grandes multinationales de

²⁸⁶C'est la conclusion un rapport de l'ONG internationale *Carbon Disclosure Project*, 2017, qui prend en compte les données entre 1988 et 2015. La disparité dont il est question se révèle encore plus disproportionnée quand on remarque que les 25 premières entreprises sont responsables de la moitié des émissions. Toutefois, on pourrait critiquer les conclusions du rapport, en se rendant compte que les compagnies en question sont celles liées aux combustibles fossiles, mais qu'elles ne sont pas les usagers de pétrole, gaz et carbone, ce qui est le cas de la quasi-totalité des entreprises industrielles du monde. Donc, arrêter les investissements envers ces entreprises, comme l'ONG le propose, pourrait paraître un peu utopique sans un plan massif de reconversion générale de l'économie et de la production.

l'extractivisme, celle du secteur agro-alimentaire (Monsanto, Coca-Cola etc.) et en général celles du secteur industriel comme étant les principales responsables du collapse écologique dont nous voyons les prémises aujourd'hui.

C'est d'abord de cette exigence politique, visant à établir des distinctions entre qui est plus ou moins responsable, que naît le terme *capitalocène*. Mais, en même temps, il s'agit d'une catégorie analytique qui interroge la genèse de la crise climatique à l'origine dudit anthropocène. Les narrations de l'anthropocène, dénoncent les partisans du concept de capitalocène à la suite du sociologue Jason Moore, ne font que masquer la réalité, en posant une subjectivité humaine abstraite à l'origine du dérèglement écologique, quand celui-ci s'est développé du fait d'une certaine manière de produire et de consommer, ainsi que de certains antagonismes de classe lui étant constitutifs. Selon l'opinion du sociologue Jason Moore, l'anthropocène ne se serait pas produit en dehors des rapports de classes et de production qui constituent le capitalisme. Il est plus approprié, argumente Moore, d'utiliser le terme de capitalocène, pour ne pas risquer de cacher une partie de cette réalité. D'ailleurs, seul un dépassement radical du capitalisme pourrait permettre de sortir de la course – apparemment irréversible – vers la catastrophe. L'argumentation de Moore est à recevoir : que l'on choisisse d'adopter ou non sa terminologie – problème mineur – on ne pourra pas se passer d'introduire à l'intérieur même de la critique écologique une plus large critique des rapports de production et de classe, mais aussi des rapports entre les peuples et entre les genres. Toutefois, cette manière de penser risque de cacher l'irréversibilité dramatique qui caractérise le passage à la nouvelle ère climatique, parce que même en abandonnant aujourd'hui le capitalisme comme système d'accumulation et d'exploitation, on resterait avec le problème du mode même de production à résoudre. Il ne nous reste donc qu'à accueillir cette exigence analytique et politique de la constitution des distinctions, de l'attribution des responsabilités, de la politisation du débat écologique, tout en gardant à l'esprit que, étant donné l'ampleur du problème, ce dernier est destiné à dépasser toutes les catégories conceptuelles que nous avons connues. De cette manière, on ne pourra pas se passer de revoir une bonne partie de l'analytique de la lutte des classes dont nous disposons, à partir du constat que le passage à la nouvelle ère climatique se pose d'ores et déjà comme *La* question à résoudre pour l'espèce humaine dans les années qui viennent.

Certains auteurs commencent à penser à radicaliser aujourd'hui la question posée par Jason Moore. Si le problème avec le concept d'anthropocène est constitué par sa généralité abstraite, on peut se demander si adresser toute la question au capitalisme au sens plus large ne pourrait pas se révéler encore trop générique. En effet, déjà, l'historisation des étapes que nous avons prises en compte précédemment ne nous montre pas seulement que la courbe des émissions de carbone – qui est seulement l'un des facteurs à considérer – coïncide avec le développement du capitalisme. Il y aurait plusieurs autres corrélations qu'on pourrait prendre en compte ; par exemple, son origine est clairement euro-américaine, venant en somme du nord-ouest du monde. La genèse de l'anthropocène a été développée dans le cadre d'une inégalité très radicale entre les peuples, les classes sociales, entre les genres. Si le concept de capitalocène arrive à pointer l'inégale distribution des responsabilités au sein de classes sociales, il faut un autre type d'analyse pour arriver à révéler les autres genres d'inégalités.

La situation se complique si l'on prend en compte le côté plus directement politique de la question. Aujourd'hui, les mouvements sociaux anticapitalistes s'expriment dans toutes les dimensions que nous venons de citer, mais malheureusement ils ne communiquent pas toujours entre eux. Notamment, le mouvement féministe est sans doute le plus transversal – et ce n'est donc pas par hasard s'il est arrivé à se généraliser sur la scène mondiale dans la mesure que nous connaissons - en arrivant à croiser ses instances avec les mouvements contre les inégalités économiques, mais aussi avec les mouvements décoloniaux et, plus récemment, avec les mouvements écologistes. Si aussi le mouvement contre la discrimination raciale a une tendance naturelle à se joindre aux revendications des luttes sur le salaire ou les droits sociaux, il y a une difficulté encore très forte à relier les mouvements contre la stratification coloniale de la société avec le mouvement écologiste. C'est en prenant cette « double fracture » comme point de départ, que le jeune chercheur martiniquais Malcom Ferdinand, dans un livre récemment sorti, essaye d'associer revendications écologistes et point de vue décolonial. L'auteur, très attentif à ce qui se passe dans les mouvements sociaux actuels, commence par s'interroger sur ce manque, encore très évident, d'une vraie mise en connexion de ces deux aspects.

Voici la double fracture. Soit l'on remet en cause la fracture environnementale à condition *de maintenir* le silence de la fracture coloniale de la modernité, de ses esclavages misogynes et de ses racismes. Soit l'on déconstruit la fracture décoloniale à condition *d'abandonner* les enjeux écologiques. Pourtant, en laissant de côté la question coloniale, les écologistes négligent le fait

que les colonisations historiques tout autant que le racisme structurel contemporain sont au centre des manières destructrices d'habiter la Terre. (...) ²⁸⁷

Pour réaliser cette tâche, celle de combler le vide de la double fracture, Ferdinand va proposer une redéfinition conceptuelle des axes directeurs de l'analyse écologique. Au lieu de s'attarder sur l'alternative entre anthropocène et capitalocène, en cherchant à saisir une définition générale et abstraite, valable de la même manière pour tous et partout, il préfère multiplier les définitions, en posant au premier plan les espaces, les territoires autour desquels la crise écologique s'articule.

L'idée de spécifier, de rendre plus concrète l'analyse de l'anthropocène signifie la lier à un certain modèle de production sur un territoire spécifique. On pourra, à la suite de Ferdinand, parler de *plantatiocène*, pour décrire l'ensemble écologique et colonial qui a été réalisé – sur la plupart du continent américain - autour du modèle de la plantation, fondé sur l'exploitation agricole intensive, mais aussi sur l'esclavage et sur l'exportation d'énormes quantités de produits vers les pays plus riches. On parlera d'*usinocène*, pour décrire le modèle de production industrielle, et d'*automobilecène* pour en décrire la forme de consommation.

À chaque fois, il s'agit pour Ferdinand de raconter la modernité coloniale en gardant ensemble l'exploitation des hommes et celle de la nature, en retrouvant la connexion de la production et du consumérisme capitalistes dans leur contexte écologique. Étant donnée une distinction bien formulée entre la Terre – comme horizon de l'économie et de l'écologie – et le monde – comme espace du politique et du social - sa proposition est celle de prendre en compte « le monde comme objet d'écologie ». Un monde « créolisé », à savoir enrichi par la « reconnaissance politique de la présence des non-humains ²⁸⁸ ».

Il est intéressant de garder à l'esprit cette tentative de Ferdinand, tant que ma proposition, issue de la vision des peuples amérindiens, en général, et des Sikuani en particulier, pourrait s'énoncer avec la formule inverse : il s'agit de prendre en compte la Terre en tant que *sujet* de la politique.

La proposition de Ferdinand, peut-être plus utilisable du point de vue des revendications politiques, s'enracine dans une redéfinition du domaine de la mondialité de façon à y inclure « l'ombre de la modernité », représentée par les subalternes du rapport colonial, avec une référence privilégiée au contexte des Caraïbes. Toutefois, pour autant qu'elle soit redéfinie par la présence des non-humains, on peine un peu à trouver leur trace à l'intérieur du beau texte de Ferdinand. Son discours n'en demeure pas moins vital à l'heure actuelle ; il était temps de poser la question du rapport entre écologie et colonialité, et on n'aurait pas pu le faire de manière plus nette et ponctuelle. Prendre en

²⁸⁷ Malcolm Ferdinand, *Une écologie décoloniale*, Seuil 2019, p.28.

²⁸⁸ *Ibidem*.

compte le point de vue d'une humanité post-esclavage signifie se poser dans une des positions les plus universelles de la condition humaine contemporaine, dans le sens que cela concerne le plus grand nombre de personnes et de contextes propres au capitalisme globalisé.

Ma démarche a été différente. Dans le cas du discours que j'essaie de mener, comme nous allons le voir, le fait est que les non-humains ne sont pas juste intégrés à l'intérieur de la politique humaine ; ils en constituent pour ainsi dire le centre. Les indigènes qui ont gardé ces cosmologies, quant à eux, se sont intégrés de façon toujours très relative à notre monde capitaliste globalisé. Le cas de mes amis Sikuaní va nous montrer comment il est possible de vivre dans ce monde, mais tout en gardant à l'esprit un autre monde, une autre ontologie, une autre vision de ce que ces choses sont. Si cela peut apparaître un peu abstrait au premier abord, il faudra juste rappeler que l'écologie des Amérindiens n'est pas récente, ni à retrouver : elle est plus que manifeste, et il est possible d'en retrouver des traces qui remontent au tout début du contact. Notre tâche sera d'enquêter sur les racines métaphysiques, pour rendre justice à la grande pertinence et prévoyance de cette ontologie.

La philosophe Donna Haraway, déjà très célèbre pour sa production cyborg-féministe, propose une autre tentative de description du passage que nous sommes en train d'examiner. Les mots d'ordre de cette nomination alternative sont : *chthulucène*, « staying with the trouble », FS. Leur combinaison²⁸⁹ produit une nouvelle narration, capable de court-circuiter la mono-directionnalité des contes habituels, en arrivant à réaliser un exemple de dépassement du dualisme ontologique sous plusieurs aspects : du point de vue du genre, naturellement, mais encore plus du rapport aux formes de subjectivités non humaines, à partir de la relation homme-animal.

Chthulucène est une combinaison de racines indiennes et grecques²⁹⁰, dénomination d'un âge dominé par des forces monstrueuses issues de la Terre, qui sont en train d'être libérées suite aux bouleversements écosystémiques dont nous sommes en train de débattre. Il s'agit donc d'une

289 Donna Haraway, *Staying with the Trouble: Making kin in the Chthulucene*, Duke University Press, *Experimental Future*, 2016.

290 « Le néologisme *Chthulucène* a trois sources : une petite araignée californienne, *Pimoides Cthulhu*, dont Haraway reprend le nom en le croisant avec le terme grec *chthonos*, qui fait référence aux forces et créatures chthoniennes, c'est-à-dire aux créatures de la terre, des profondeurs, aux forces rhizomatiques qui se ramifient et qui se lient. « Cène » vient aussi du grec : *kainos* renvoie à une temporalité présente, que Haraway dit « épaisse ». Dans un des entretiens du livre, elle définit donc le *Chthulucène* comme « un temps épais pour les chthoniens » (p. 74). Ainsi formulée, cette définition est obscure et inaccessible : *Habiter le trouble avec Donna Haraway* la déplie et l'éclaire. Laura Aristizábal Arango, *Continuer. Une exploration du Chthulucène avec Donna Haraway*, revue *Terrestre*, intervention en ligne, au <https://www.terrestres.org/2020/03/06/continuer-une-exploration-du-chthulucene-avec-donna-haraway/>.

approche mythopoïétique aux transformations en cours, mythopoïèse complètement contemporaine. Pour ma part, il est étonnant que j'aie eu quelque chose de très proche de la part de mes interlocuteurs Sikuani. Don Clemente m'a une fois parlé du fait que des forces de la Terre – des êtres qu'il appelait « cannibales » de manière métaphorique – allaient bientôt être libérées, que cela troublerait l'humanité et qu'il s'agissait d'une réponse de la part de la Terre et de ses gardiens aux abus des humains. D'après lui, cela serait très problématique pour la plupart des êtres humains, mais il s'agissait d'un passage nécessaire. Évidemment, cette « fabulation spéculative » est plus qu'une simple invention d'histoire sous des formes littéraires²⁹¹.

Chthonic ones are beings of the earth, both ancient and up-to-the-minute. I imagine chthonic ones as replete with tentacles, feelers, dig- its, cords, whiptails, spider legs, and very unruly hair. Chthonic ones romp in multicritter humus but have no truck with sky-gazing Homo. Chthonic ones are monsters in the best sense; they demonstrate and perform the material meaningfulness of earth processes and critters. [...] The scandals of times called the Anthropocene and the Capitalocene are the latest and most dangerous of these exterminating forces. Living-with and dying-with each other potently in the Chthulucene can be a fierce reply to the dictates of both Anthropos and Capital²⁹².

La proposition de Donna Haraway passe pour cette réévaluation des *FS*, acronyme dans lequel elle fait rentrer différents signifiants : science-fiction, *fabula* spéculative, féminisme spéculatif, fait scientifique et d'autres encore. Avec ce mot d'ordre, en acronyme, Haraway propose une manière de faire philosophie qui ne passe pas par les formes canoniques, argumentatives et logo-centrées. L'idée est celle de construire des fabulations, donc des sortes de mythes, capables de tracer des nouvelles trajectoires discursives face au contexte dont nous sommes en train de débattre. Ces narrations incluent des expérimentations « collaboratives » avec des animaux, des jeux, des cosmologies indigènes. Le but de cette pratique expérimentale est d'arriver à fournir une image de ce qui signifie « *staying with the trouble* », qu'on pourrait traduire par « cohabiter avec le trouble ». Le trouble, le contexte troublant, est bien évidemment celui du *chthulucene*, face auquel, estime Haraway, il est nécessaire d'éviter les deux erreurs plus communes : celle de la foi réparatrice - qui

291 Durant un de nos échanges téléphoniques, en décembre 2020, j'ai rappelé à Don Clemente cette conversation, en lui demandant si les êtres cannibales de la Terre dont il avait parlé durant mon séjour auraient pu être interprétés comme des métaphores de phénomènes tels que le virus covid-19. Sans répondre oui ou non – car ses mots étaient issus de visions qui lui avaient été montrés lors des sessions chamaniques, il me répondit qu'il s'agissait d'une possibilité tout à fait probable.

292 Donna J. Haraway, *Staying with the trouble*, *Op. Cit.*, p.2.

termine en confiant notre futur à une technologie prétendue salvifique – ou bien celle du désespoir, selon lequel « les jeux sont faits », et il n’y a plus rien à faire.

Il est intéressant de penser qu’au fond le virus Covid-19, qui a tellement troublé nos vies dans la dernière année, fait partie de ces *Khthôn* protagonistes du *Chthulucene*, et que la seule possibilité pour s’en sortir est d’adopter une méthode de survie fondée sur un changement radical des paradigmes. Apprendre, en somme à vivre avec le « trouble » que ce virus a apporté à l’humanité, en tant qu’émissaire d’une restructuration que la Terre est en train de mettre en actes suite aux abus provoqués par les humains. La cure ne sera pas facile pour nous, mais elle est l’occasion de changer ce qui ne va pas, de réaliser un *reset*²⁹³ des valeurs et des manières de vivre. Pour autant que les gouvernements, les élites, et aussi la majorité grégaire de la population s’efforcent de dire que notre vie redeviendra « comme avant », cela n’est pas possible. Nous ne sommes qu’au début d’une transformation, par rapport à laquelle nous avons l’alternative entre désespérer ou apprendre à surfer, en modifiant nos vies face au trouble. La proposition de Haraway – qui n’a aucunement l’ambition de se penser comme un programme politique – est celle d’un jeu imaginaire et conceptuel, visant à construire une image de survie au milieu de cette transformation éprouvante. S’il n’est pas négligeable que nous vivions dans des temps catastrophiques, trop souvent nous avons tendance à en fournir une image de collapse, ou de lent déclin, qui laisse de côté les nouvelles possibilités que ces temps précaires ne peuvent qu’offrir. Haraway montre des exemples de nouvelles alliances transversales qui se font entre humains et animaux, entre artistes et scientifiques, entre toutes sortes de subjectivités qui ne sont pas habituées à se penser en communication. Le

²⁹³ Voir le carnet du confinement du philosophe et agitateur italien Franco Berardi (Bifo), qui propose de lire l’événement du Covid-19 comme un « *reset* » généralisé. « La crise en cours n’est pas une crise. C’est un *reset*. Il s’agit d’éteindre la machine et la rallumer plus tard. Mais en la rallumant nous pouvons décider si la faire fonctionner comme avant, avec par conséquent de nous retrouver encore une fois dans des nouveaux cauchemars. Ou bien, nous pouvons décider de la reprogrammer, selon science, conscience et sensibilité. Quand cette histoire finira (et elle ne finira jamais dans un certain sens, parce que le virus pourra battre en retraite, mais non pas disparaître, et nous pourrions inventer des vaccins, mais les virus muteront) nous entrerons de toute façon dans une période de dépression extraordinaire. Si nous prétendons de revenir à la normale nous aurions violences, totalitarisme, massacres, et l’extinction de la race humaine avant la fin du siècle. Cette normalité ne doit pas revenir. Nous ne devons pas nous demander ce qui convient aux bourses, à l’économie de la dette et du profit. La finance est allée se faire foutre, nous ne voulons plus en entendre parler. Nous devons nous demander qu’est-ce que c’est utile. Le mot *utile* doit devenir l’*alpha* et l’*omega* de la production, de la technologie et de l’activité ». Ma traduction de l’italien : « La crisi in corso non è una crisi. È un reset. Si tratta di spegnere la macchina e di riaccenderla dopo un po’. Ma quando la riaccendiamo possiamo decidere di far sì che funzioni come prima, con la conseguenza di ritrovarci da capo dentro nuovi incubi. Oppure possiamo decidere di riprogrammarla, secondo scienza, coscienza e sensibilità. Quando questa storia finirà (e non finirà mai in un certo senso, perché il virus potrà recedere ma non scomparire, e potremo inventare vaccini, ma i virus muteranno) entreremo comunque in un periodo di depressione straordinaria. Se pretenderemo di tornare alla normalità avremo violenze, totalitarismo, stragi, e l’estinzione della razza umana entro la fine del secolo. Quella normalità non deve ritornare. Non dovremo chiederci cosa va bene alle borse, all’economia del debito e del profitto. La finanza è andata a fare in culo, non ne vogliamo più sentir parlare. Dovremo chiederci cosa è utile. La parola *utile* dovrà essere l’*alfa* e l’*omega* della produzione, della tecnologia e dell’attività ». Franco Berardi (Bifo), *Fenomenologia della Fine*, Nero Edizioni 2020, p.63.

mérite de ce texte est qu'il s'agit d'un manifeste pragmatique, voué à définir notre époque par les transformations pratiques qu'elle impose, plutôt que par des signifiants majeurs. Nous essayerons d'intégrer cette proposition dans la suite de ce travail, en gardant à l'esprit que nous ne sommes pas en train de fournir des propositions précises, des programmes politiques, mais que notre tâche est de bouleverser l'imagination conceptuelle et pratique dans la confrontation avec une ontologie non-européenne, qui puisse être porteuse de *stimuli* à la création de nouvelles alliances et solutions dans ces temps de trouble.

Les alternatives ontologiques comme réponse à la crise

L'anthropocène n'est pas le seul facteur de crise qui traverse notre monde. La crise est aujourd'hui écologique au même titre qu'économique, sociale, et culturelle : en somme, il s'agit d'une crise générale de notre monde²⁹⁴.

Mais c'est dans la dimension écosystémique de cette crise, qu'on peut constater la difficulté d'entrevoir une solution. S'il est vrai que nous sommes déjà entrés dans une nouvelle ère écologique, nous pouvons encore penser pouvoir empêcher que cela ne devienne un effondrement général de l'humanité. Pourtant, ce qui nous est interdit est le retour en arrière. Impossible de penser de revenir aux conditions productives et sociales du XX^e siècle, et en vérité de toute époque historique aujourd'hui connue. Que ce soit à cause d'un effondrement général des conditions de vie humaines sur Terre, ou d'un nouvel éveil de conscience et d'une transformation très radicale des formes de la vie à l'échelle planétaire, ce qui demeure certain c'est que les nouvelles générations vivront dans un monde radicalement transformé par rapport à tout ce qu'il y eut auparavant.

Dans ce contexte, le paradigme révolutionnaire que nous avons connu – surtout en Europe – depuis au moins deux siècles, va devoir, lui aussi, forcément se transformer. Il faut partir du simple constat que, face aux menaces qui arrivent, même une révolution pourrait ne pas être suffisante !

294 Évidemment aujourd'hui ce qui apparaît en premier plan est la crise sanitaire. Une crise qui, pourtant ne se serait jamais produite – ou pas dans les mêmes formes – sans le contexte productif actuel. On a affaire à un virus qui semblerait s'être installé auprès des humaines à cause du commerce d'animaux sauvages, pendant que les élevages intensifs ont servi de foyer de contamination. Si son origine n'est pas encore certaine, elle est sans doute à mettre en lien avec le rapport dérégulé que l'humanité entretient avec la Terre. De surcroît, ce qu'on peut constater est que la soudaine « globalisation » du phénomène Covid-19 n'aurait pas été pensable avec une économie moins mondialisée et accélérée.

Le modèle de la révolution socialiste, qui a dominé la scène politique au XX^e siècle, portait en effet sur l'objectif de l'appropriation des moyens de production par le prolétariat. Sa version réformiste, qui passait par les courants sociaux-démocrates et laboristes, proposait plutôt une redistribution générale de la richesse, qui n'impliquait pas forcément cette appropriation collectiviste. Dans le monde actuel la question de la redistribution radicale de la richesse semble lentement regagner de l'espace, et certaines coalitions et gouvernements de gauche ont été amenés à se réinventer, de façon encore très timide, à partir de cette question, avec des propositions qui pourraient au moins aider à compenser l'inégalité croissante entre riches et pauvres²⁹⁵. Nous sommes encore très loin d'une révolution, mais même en considérant l'hypothèse abstraite d'une révolution de type socialiste, est-ce que cela changerait la manière de produire, de consommer, de construire le monde social, bref, de « faire monde » ?

Des projets politiques très actuels, comme celui de Bernie Sanders et Alexandria Ocasio-Cortez aux États-Unis, ont lancé la proposition d'un *green new-deal*. Ce programme de campagne électorale prévoirait un nouveau plan massif d'investissements publics afin de sortir de la dépendance de l'extraction des combustibles d'origine fossile, et développer en contrepartie d'autres formes d'énergies vertes ou renouvelables. Il s'agit sans aucun doute d'un projet qui va révéler toute son urgence dans les années à venir²⁹⁶. Un projet tout à fait nécessaire, voire incontournable si l'on considère avec un minimum de réalisme les rapports qu'experts et scientifiques ne cessent de mettre en avant; nous devrions plutôt nous demander si cela serait suffisant.

Face à ce genre de projets, on se trouve d'abord confronté à la réponse qui a dominé le début de notre siècle. Le mantra du *There is no alternative* a été répété sans cesse par les gouvernants et les élites, en l'appliquant tant aux politiques sociales qu'aux remises en question de notre modèle de production. On nous a répété qu'arrêter la machine économique néolibérale était impossible, parce qu'une chute du PIB aurait engendré des catastrophes sociales sans précédents, impossibles à gérer politiquement.

295 En Europe, nous trouvons le projet de redistribution radicale de la richesse proposé par Jeremy Corbyn au Royaume-Uni, qui n'a pas abouti seulement parce que la question du Brexit a pris le devant de la scène. Dans le même esprit, le nouveau gouvernement d'Espagne, vise, de façon encore limitée bien entendu, à introduire de nouvelles politiques de *welfare* dans le sens de la redistribution. En vérité, face à la crise provoquée par la pandémie, la nécessité d'une redistribution plus radicale commence à s'imposer comme une exigence incontournable pour la survie même de notre système social.

296 Le nouveau Président Joe Biden a repris ces mots d'ordre dans son programme, mais il faudra s'attendre à une version beaucoup plus modérée, qui pourrait se limiter à l'adoption (enfin !) des Accords de Paris et un peu d'investissement sur une mobilité électrique dans le style d'Ellon Musk. Ce dernier, personnage paradigmatique du capitalisme *green*, ne fait qu'utiliser ses profits – qui trouvent leur origine dans l'extractivisme du lithium, voir le cas bolivien - pour projeter la colonisation d'autres planètes (sic!).

Mais la dynamique ne pourra pas perdurer ainsi indéfiniment. L'histoire de l'humanité se déroule avec d'importantes alternatives, d'alternances de vie, de crises, ayant beaucoup plus d'impact que la crise financière de 2008. Bien que la catastrophe approche, elle ne pourra pas conduire à une extinction de la race humaine. Dans ce scénario, la récente crise du Covid-19 représente cette rupture nette d'une continuité follement aveugle, parce qu'elle a été capable – de par une sorte de grève générale involontaire reconductible – de montrer la fragilité non seulement de l'être humain quant à sa propre santé, mais de notre système économique si moderne et si efficient. En l'espace de quelques mois, les certitudes mondiales ont commencé à tomber, en nous replaçant face à l'inévitable retour des alternatives. Maintenant, le *there is no alternative* a changé de visage : ce qui est devenu impossible étant la poursuite du système social antérieur. Bien entendu, les élites ne vont pas « jeter l'éponge », et le retour aux conditions précédentes deviendra le nouveau mantra – cette foi complètement irréaliste – destiné à engendrer toute sorte de nouveaux monstres autoritaires. Mais il faut bien garder l'espoir qu'ils ne pourront nullement tenir le cap sur le plan idéologique : la propagation du virus et le confinement généralisé ont mis en évidence l'inévitable interdépendance des humains, l'arbitrarité de notre mode de vie, l'importance de l'investissement économique dans la sphère publique – primat de la santé, mais aussi sauvegarde de la Sécurité Sociale – le rôle central de la production agricole et d'un mode de vie sain. Toutes les études sont en train de valider l'hypothèse d'une origine animale du virus, provoquée par le trafic d'animaux sauvages et par l'élevage industriel « concentrationnaire ». Dans ce contexte, le retour au monde d'avant, avec des conditions croissantes de déséquilibre écosystémique et social, finira par représenter la pire des dystopies. Nous allons faire face à la possibilité que cela empire encore, mais ce n'est pas inéluctable. Il est certain que pour la première fois depuis plusieurs années, aujourd'hui *there is NO alternative* !

Mais les changements à la suite de la crise du Covid 19 ne se trouvent pas seulement dans le domaine de la macro-politique, bien au contraire. Ce nouveau sens d'alternative, de possibilité, est vécu par les gens dans leur contexte personnel, familial, micro-politique. C'est dans ce domaine que la réflexion ici présentée peut trouver sa place : pour chercher des repères dans notre rapport *ontologique* à la Terre, ou plus généralement dans notre approche à la vie et à la réalité.

Pour certains intellectuels contemporains, les sujets de la transformation sociale et de la transformation écologique, posent des questions tellement importantes qu'il est difficile de les limiter au seul domaine de la production matérielle. Et même, pour des anthropologues comme Eduardo Viveiros de Castro et Arturo Escobar, la question à poser est encore plus radicale : il ne s'agit pas de changer seulement de système économique, il faudrait envisager de changer de civilisation.

Ces débats se développent depuis quelque temps surtout hors d'Europe, tout en demeurant encore très fragmentés, car il s'agit de régions du monde où la crise écosystémique frappe déjà très fortement, et où il existe encore des cultures indigènes porteuses d'une manière de vivre et de concevoir le monde différente. Dans ce discours, la critique du modèle économique et social, du rapport à la Terre et aux écosystèmes, se conjugue avec une critique radicale de la civilisation occidentale en tant que modèle qui a imposé son hégémonie au reste du monde, se retrouvant ainsi à l'origine de la crise actuelle.

Certains mouvements et débat intellectuels latino-américains proposent des voies concrètes s'éloignant du « modèle de civilisation » de la modernité eurocentrée, de la modernisation et du développement globalisé. Lors des sommets des peuples - réunissant indigènes, Afro-descendants, femmes et paysans – qui se sont succédé, la crise du modèle de civilisation occidentale a été invoquée comme étant la principale cause de l'actuelle crise globale – qu'il s'agisse du climat, de l'alimentation ou de la pauvreté. Certain.e.s intellectuel.le.s relie en effet « l'offensive politique » des peuples à un « nouveau projet de civilisation ». [...] Dans la plupart de ces discours, les alternatives ont nécessairement un caractère anticapitaliste, mais pas seulement : elles se doivent d'affirmer la vie dans toutes ses dimensions comme le suggèrent les formes d'existence des communautés et des peuples paysans et indigènes du Sud global²⁹⁷.

Comment y arriver ? Évidemment, quand on parle d'un « nouveau projet de civilisation », on ne se réfère pas à une sorte de programme détaillé ou une liste de tâches. Il s'agirait plutôt d'un processus général, dans lequel on puisse retrouver plusieurs formes de participations, différentes entre elles. Contentons-nous de quelques exemples :

297 Arturo Escobar, *Sentir-penser avec la terre*, Op. Cit., p.61.

- Mouvements écologistes et pratiques répandues de nouvelle agriculture, projets de reforestations, mais aussi transformations radicales dans les domaines social et politique visant à changer le modèle économique.
- Nouvelles pratiques de proximité, de prises de décisions, démocratie directe qui vise à dépasser, plutôt qu'à abolir, la primauté de la politique représentative.
- Pratiques spirituelles en collaboration avec les forces ancestrales de la Terre, en s'inspirant de ce qui existe dans les cultures indigènes.
- Nouvel investissement des sciences et des techniques dans le but de construire des alternatives au consumérisme et à l'exploitation des écosystèmes.

Il s'agit là d'un simple aperçu entre les très nombreuses solutions qui pourraient être envisagées comme des éléments de construction critique et pratique d'un nouveau modèle de civilisation. Mais quel serait dans ce contexte le rôle des intellectuels et des universitaires ? Quel serait, plus généralement, le rôle de la pensée théorique dans cette perspective ?

En effet, il s'agit d'investiguer de nouvelles formes de relation au monde, à partir d'une mise en perspective de certains éléments qui proviennent des cultures indigènes, mais pas seulement. Pour créer une nouvelle civilisation, il faut créer de nouvelles manières de penser, de nouveaux concepts, une nouvelle métaphysique pratique, de nouveaux mondes. Tel est le programme tracé par Arturo Escobar : considérer les formes de pensée indigène comme des véritables ontologies, alternatives à celle de la métaphysique occidentale. Il propose de partir de ces ontologies-là pour mettre en transformation dans sa totalité notre rapport au monde.

L'ontologie politique consiste donc en l'analyse des mondes et des processus au moyen desquels ils ne cessent de se constituer comme tels. Cela s'applique évidemment tout aussi bien à la modernité elle-même, dans toute son hétérogénéité et ses différences internes, y compris à sa version dominante, naturaliste, dualiste et rationnelle. L'ontologie politique remet le monde moderne à sa place : ce dernier est *un* monde parmi des nombreux autres. Ce travail théorico-politique fondamental est aujourd'hui le fait d'universitaires critiques autant que de certains mouvements sociaux²⁹⁸.

Escobar, tout comme Viveiros de Castro et les anthropologues qui se réfèrent au « tournant ontologique », utilise le mot « ontologie » avec un détournement de sens par rapport à la tradition

298 *Ivi*, p.130

philosophique. Si l'ontologie désigne traditionnellement le discours rationnel sur l'être, elle vient plutôt chez ces auteurs indiquer une manière d'être au monde, de se mettre en relation avec la réalité, ou bien la manière de « faire monde », comme dit Escobar. Comme nous l'avons déjà vu²⁹⁹, il s'agit de la tentative de construire une relativité de point de vue par rapport à ce qu'est le monde, mais en même temps de ne pas rendre les différentes alternatives sous l'angle relativiste. Ces auteurs revendiquent une pensée de la multiplicité qu'ils finissent par nommer *multivers*, ou *plurivers*, dans le cas de l'anthropologue colombien.

Mais comment réaliser ce programme ? Comment arriver à modifier notre ontologie dans cette direction, visant à créer des nouveaux modèles de civilisation, et comment le faire dans le domaine des études universitaires ?

Nous partirons du sujet de ce chapitre : la Terre. Nous avons vu qu'on peut penser la Terre et notre relation à elle selon différentes approches. Il s'agit maintenant de vérifier la fécondité d'une confrontation avec des ontologies non européennes, à partir de la condition indigène. Nous le ferons en nous confrontant, d'abord, dans la suite du chapitre, aux formes ontologiques amérindiennes de relation à la Terre. Puis, dans le prochain chapitre, nous étudierons, à partir de la centralité de la politique écologique indigène, les formes amérindiennes de politique, la relation (une non-relation en vérité) que ces peuples ont construite envers l'État et leur ontologie politique proprement dite. Il en résultera évidemment que ces deux côtés de l'ontologie politique sikuani sont inséparables et s'impliquent réciproquement.

299 Chapitre 2

L'ontologie indigène de la Terre.

Pour présenter l'ontologie amérindienne de la Terre, nous allons d'abord nous appuyer sur une intervention d'Eduardo Viveiros de Castro, intitulée *Les Involontaires de la Patrie*³⁰⁰.

Dans cet article, l'anthropologue brésilien essaye de faire le point sur les défis et les revendications des indigènes du Brésil actuel. Le texte a été publié quelques années avant que l'élection du Président Bolsonaro ne radicalise de façon inédite le conflit toujours latent entre l'État et plus de 300 peuples amérindiens du Brésil. On ne pourra pas manquer de remarquer, à tout le moins, que notre anthropologue avait vu juste, car le conflit en question s'est révélé le point de contradiction le plus évident dans le contexte du Brésil actuel³⁰¹. La re-proposition du paradigme de l'accumulation originare et l'exploitation extractiviste des ressources naturelles se présentent désormais comme les points essentiels de la politique du président. Quant aux Amérindiens, ils se retrouvent sous une pression croissante face aux lobbies de l'agro-business. Dénoncer le génocide actuellement en cours, signifie également prendre position contre la dévastation de cette forêt, qui représente le principal poumon de la planète. D'ailleurs, les Amazoniens donnent continuellement la preuve qu'ils ressentent cette responsabilité, en se revendiquant habituellement comme les « gardiens » de la forêt amazonienne³⁰².

Au-delà de l'analyse proprement politique présente dans le texte de Viveiros de Castro, il s'agit d'une occasion de faire le point sur des questions de terminologie consubstantielles à notre discours. Il est question notamment de la définition de ce qu'est être *indigène* aujourd'hui. Comment définir le statut de l'indigénéité ? Comme l'auteur le remarque, tous les Amérindiens sont des indigènes,

300 Eduardo Viveiros de Castro, *Les involontaires de la patrie*, Dans *Multitudes* 2017/4 (n°69), pages 123 à 128. Traduit du portugais (Brésil) par Armand Aupias-L'homme, Henrique Rocha De Souza Lima. Si les Sikuani ne se reconnaissent pas dans les lois étatiques – ce qui les inscrit, comme on le verra, entre les sociétés sans État décrites par Pierre Clastres – c'est parce qu'ils se reconnaissent plutôt dans ce qu'ils appellent les « lois de la Terre ».

301 Au-delà, bien entendu, du négationnisme et de la politique d'extermination que Bolsonaro a entreprise face à la pandémie de Covid-19, tout à fait cohérente avec le reste de sa politique. Voir : Eduardo Viveiros de Castro, *Ce qui se passe au Brésil relève d'un génocide*. Publié par PhiloMag à l'adresse <https://www.philomag.com/articles/eduardo-viveiros-de-castro-ce-qui-se-passe-au-bresil-releve-dun-genocide>.

302 *La Chute du ciel* de D. Kopenawa et B. Albert, se présente de ce point de vue comme une tentative d'expliquer aux Blancs qu'il faut arrêter de détruire la forêt. Le chaman ayant compris que les Blancs n'écoutent que la parole écrite, il se décide à demander à l'anthropologue d'écrire un livre. La conviction des peuples amérindiens d'être les « gardiens » du monde naturel, est très commune dans le discours indigène à l'intérieur du contexte colombien. Il s'agit d'un concept que Don Clemente ne cesse de re-proposer, mais on peut penser aussi aux peuples de la *Sierra Nevada* de Santa Marta, les *kogis*, *Araucos*, *Wiwaw*, qui prennent très au sérieux ce rôle de gardiens, en arrivant à se considérer les « frères majeurs » de l'humanité, qui ont la tâche de sauvegarder de façon spirituelle et cosmopolitique l'équilibre entre les humains et la planète qu'ils habitent.

mais il y a en Amérique latine des indigènes qui ne sont pas amérindiens³⁰³. Être amérindien, cela signifie qu'on appartient à un complexe ethnoculturel. Mieux, c'est la conscience d'appartenir à un peuple qui se reconnaît dans la « relation historique avec les indigènes qui vivaient sur la Terre avant l'arrivée des Européens³⁰⁴».

Bien que les Amérindiens appellent en général « blancs » tous les non-amérindiens, ils ne sont pas non plus les seuls indigènes au monde. D'autres peuples indigènes sont présents en Amérique du Sud, mais aussi en Afrique, en Asie, en Australie et même en Europe.

Qu'est-ce donc qu'être indigène ?

Bien qu'il soit difficile de trouver une définition univoque, on arrive à une formule satisfaisante en énonçant que l'indigène est quelqu'un qui entretient un rapport fondamental avec la *terre* qu'il habite. Pour montrer la validité de ce concept, Viveiros de Castro construit une opposition radicale entre le statut de l'indigène et celui du *citoyen*. L'anthropologue présente une proportionnalité à l'intérieur du texte : l'indigène est à la Terre ce que le citoyen est à l'État.

Être indigène, c'est avoir pour référence primordiale la relation avec la terre où l'on est né, ou avec la terre où l'on s'est établi pour vivre sa vie, qu'il s'agisse d'une *aldeia*[6] dans la forêt, d'un hameau dans le *sertão*, d'une communauté au bord d'un fleuve ou d'une favela dans les périphéries urbaines des grandes métropoles. C'est faire partie d'une communauté liée à un endroit spécifique, c'est donc faire partie d'un « peuple ». Être citoyen au contraire, c'est faire partie d'une « population » contrôlée (à la fois « défendue » et attaquée) par un État. L'indigène regarde vers le bas, vers la Terre qui lui est immanente ; il tire sa force du sol. Le citoyen regarde vers le haut, vers l'Esprit incarné sous la forme d'un État transcendant ; il reçoit ses droits d'en haut³⁰⁵.

J'ai retrouvé, chez les Sikuani du village Kalia Wirinae, une correspondance quasi littérale avec la dernière partie de ce passage.

Est assez claire la raison pour laquelle, que ce soit l'État ou le Capital, les deux font tout pour arracher les indigènes – ou les paysans, qui dans beaucoup de cas peuvent être considérés eux aussi comme des indigènes – à leur rapport symbiotique à la Terre. Nous avons déjà rapporté la description marxienne de ce processus de spoliation matérielle, dans le chapitre sur

303 Au Brésil, des communautés ethniques telles que les afro-descendants, notamment ceux qui vivent dans des « *quilombos* » les *sertanejos*, les *caboclos*, constituent à tous égards des communautés indigènes.

304 E. Viveiros de Castro, *Les involontaires de la patrie*, Art. Cit.

305 *Ibidem*

« l'accumulation primitive ». Voici comment le même processus est interprété par Viveiros de Castro du point de vue de l'anthropologie et du rapport différentiel indigène/citoyen.

[...] Séparer les Indiens (et tous les autres indigènes) de leur relation organique, politique, sociale et vitale avec la terre et avec les communautés qui vivent de la terre — cette séparation a toujours été considérée comme la « condition nécessaire » pour transformer l'Indien en citoyen. En citoyen pauvre, naturellement. Parce que sans pauvres, il n'y a pas de capitalisme, le capitalisme a besoin de pauvres, comme il avait besoin (et a toujours besoin) d'esclaves. Transformer l'Indien en pauvre. Pour cela, il suffit de le séparer de sa terre, de la terre qui le « constitue » comme indigène³⁰⁶.

Il s'agit, en dernière analyse, de la même dynamique qu'on a appelée « accumulation primitive », à la différence que Marx en fait un discours centré sur les différences et les luttes des classes ; et donc, qu'il considère le processus d'accumulation originaire comme un phénomène à l'intérieur d'un champ culturel homogène. De cette façon, il y a le risque de laisser échapper à l'analyse un élément d'important. En effet, dans les faits, l'accumulation primitive s'est pratiquement toujours accompagnée de conflits culturels, ontologiques, à savoir de conflits qui portent sur la manière de vivre et de voir le monde. Il s'agit souvent de conflits qui ne sont pas seulement « de classe », mais qui se présentent comme des conflits « entre peuples », entre identités culturelles très différenciées. Au-delà du fait que faire clôturer leurs terres puisse ne pas être économiquement profitable pour des paysans ou des indigènes, la plupart des conflits montre une autre forme d'attachement à la Terre chez les indigènes. Car si Marx donne une centralité à la « prolétarianisation » des paysans, opérée par le Capital, Viveiros de Castro propose de donner une centralité à la transformation en « citoyens » des indigènes, opérée par l'État. Somme toute, il s'agirait de deux points de vue complémentaires, puisqu'au-delà des apparences, État et Capital ne sont jamais placés en alternative, mais tout au contraire, ils doivent toujours coopérer pour gouverner.

L'État essaye donc de détacher l'indigène de son appartenance. Au lieu de se considérer lié à la Terre qu'il habite, il va dorénavant répondre à l'État. Mais quel est le sens de cet attachement à la Terre ? Viveiros de Castro propose une explication de ce que signifie pour les indigènes, « appartenir » à la Terre.

306 *Ibidem*

Les Indiens sont les premiers indigènes du Brésil. Les terres qu'ils occupent ne sont pas leur propriété — pas seulement parce que les territoires indigènes sont « Terres de l'Union [10] », mais parce que ce sont eux qui appartiennent à la terre et non l'inverse. Appartenir à la terre, au lieu d'en être le propriétaire, est ce qui définit l'indigène. Et en ce sens, de nombreux peuples et communautés du Brésil, outre les Indiens, peuvent se dire indigènes plutôt que citoyens, parce que c'est ce qu'ils ressentent³⁰⁷.

Comme nous l'avons déjà remarquer en parlant de l'accumulation primitive, les Sikuanis du village *Kalia Wirinae* s'expriment – encore une fois – presque dans les mêmes termes. Pour eux, le fait de ne pas se considérer comme des propriétaires est une condition strictement nécessaire pour garder le rapport privilégié qu'ils affirment entretenir avec les « esprits gardiens » de la terre qu'ils habitent. Ce sont ces gardiens, affirment les Sikuanis, les vrais propriétaires, pendant que nous, les humains, ne sommes que des « locataires ». Si ce langage au ton humoristique montre une inversion quasi littérale de la terminologie des « Blancs », le sens profond en demeure autant intact. Les Amérindiens, comme tous les indigènes, sont allergiques à la définition moderne de la propriété privée.

À côté de l'opposition entre indigènes et citoyens, on peut en formuler une autre, celle entre Terre et territoire. Nous allons prendre le livre *La chute du ciel*, et notamment l'épigraphe placée au début du chapitre XVII, intitulé *Parler au Blanc*. Il s'agit d'un bref échange entre le chaman Yanomami Davi Kopenawa et le Général R. Bayma Danys, au cours d'une audience avec le Président de la République du Brésil.

À la demande du Général :

« Ton peuple souhaiterait-il recevoir des informations pour cultiver la terre ? »

Davi Kopenawa répond :

« Non. Ce que je voudrais obtenir, c'est la démarcation de notre territoire.³⁰⁸ »

Viveiros de Castro présente cet échange dans l'introduction à l'édition brésilienne de *La chute du ciel*, laquelle, malheureusement, n'est pas traduite en français³⁰⁹. Il remarque très bien comment dans cet échange, l'Indien donne au Général la réponse qu'il méritait. En effet, ce dernier parle

³⁰⁷ *Ibidem*

³⁰⁸ B. Albert, D. Kopenawa, *La Chute du Ciel*, Op. Cit, p. 498.

³⁰⁹ D. Kopenawa, B. Albert, *A queda do Ceu, palavras de um xamã yanomami*, Companhia das letras.

d'une Terre qu'il ne connaît pas, d'une Terre seulement bonne être cultivée, alors que les habitants de la forêt, vivent en symbiose avec la Terre. Le chaman a immédiatement compris le combat qu'il aurait à mener et demande à son interlocuteur de ne s'occuper que de la démarcation du « territoire », enjeu essentiel pour Davi Kopenawa. Ce dernier sait désormais que l'État ne comprend rien de la Terre, la seule langue qu'il est capable de parler étant celle des frontières et de la démarcation.

Durant l'étude de terrain dans la communauté Kalia Wirinae du peuple Sikuani, j'ai pu mettre à l'épreuve des faits toutes les idées que je viens de présenter ici. Le contexte en question, nous l'avons vu, est celui d'un peuple qui a gardé ses croyances ancestrales, tout en ayant déjà résisté aux phases canoniques du processus de colonisation³¹⁰; ce qui fait que les Sikuani possèdent une remarquable capacité de traduction de leurs formes ancestrales de pensée dans la langue des « Blancs ».

Entre autres, j'ai pu trouver un terrain de vérification des théories issues de l'anthropologie politique de Pierre Clastres, celles qui portent sur l'interprétation des sociétés amérindiennes comme étant des sociétés « non-étatiques³¹¹ ». Fondamentalement égalitaires, ces sociétés ne connaissent pas, selon l'élève de Lévi-Strauss, une séparation en leur sein entre gouvernants et gouvernés. À mon avis, les théories de Clastres peuvent être reprises et redéfinies, à partir du discours que nous venons de traiter, qui donne une centralité à une « légalité » alternative à celle de l'État, issue de la Terre. Pour le prouver, nous allons reprendre certains éléments du contexte de terrain.

Comme nous l'avons vu, les habitudes étaient très différentes pour les Sikuani. Étant semi-nomades, ils avaient coutume de changer assez souvent le site du village. Ils bougeaient pour différentes raisons, la plus importante étant, justement, le manque d'eau, vu que la savane où ils

310 À savoir : conquête, diabolisation / christianisation, enfermement dans une réserve, imposition de l'école et de la langue espagnole, accumulation originaires, introduction de l'argent et du travail salarié etc.

311 Voir, par exemple, P. Clastres, *La société contre l'État, recherche d'anthropologie politique*, Les Éditions de Minuit 1974, Par rapport à l'analyse de Clastres, il faut quand même remarquer que la guerre n'occupe pas, chez les Sikuani, la même place que Clastres lui attribue en prenant en compte des sociétés amazoniennes. Pour lui, ces sociétés sont *contre* l'État, et la guerre représente le dispositif qui leur permet d'éviter sa construction. Pourtant, les Sikuani semblent avoir été une population pacifique depuis toujours, et ce constat procure quelque doute sur la possibilité de généraliser cette thèse de Clastres concernant la guerre indigène. Nous nous occuperons de ces questions dans le prochain chapitre.

habitent est un milieu généralement plutôt aride ; un problème qui, comme nous avons vu, est devenu encore plus grave à cause du processus d'extraction du pétrole dans la région. Si un nouveau village était installé dans une zone où il y avait de l'eau potable et si les réserves hydriques s'épuisaient, les Sikuanis partaient alors à la recherche d'un autre site. Un autre motif de départ était le décès : quand un membre de la tribu mourait, l'ancien village devenait une sorte de cimetière. Dans ce dernier cas, c'étaient leurs croyances funéraires qui les amenaient à quitter le village : ils jugeaient incompatible la présence de la tombe avec la vie profane³¹². Aujourd'hui, pas loin du village, sur la crête d'une petite colline, on voit une petite construction blanche, une sorte de mausolée dans lequel repose le dernier grand-père chaman, José-Antonio – le père de Dona Maria Isabel, beau-père et maître de Don Clemente - mort il y a quelques années.

En somme, nous avons remarqué jusqu'à quel point ce peuple a été forcé de modifier radicalement ses coutumes, suite à l'imposition d'une vie sédentaire. Les semi-nomades Sikuanis ont été obligés de s'installer sur un territoire démarqué, mais en s'adaptant, ils ont tout de même réussi à préserver leur manière de vivre et leur vision du monde. Avant tout, ils ont gardé intacte cette primauté de la Terre sur le territoire, qui est à la base de la vision amérindienne du monde. Chez eux, à l'intérieur du village, la terre n'est pas divisée, elle demeure une terre commune et, ce qui est plus important, ils ne s'en considèrent pas propriétaires. S'il y a bien un territoire tout autour, c'est du point de vue de la police de l'État à laquelle ils sont - dans une certaine mesure - soumis, mais cette clôture n'est pas « entrée dans leurs têtes ».

Les Sikuanis sont un peuple de la Terre, comme on le voit dans leur mythologie. Dans l'histoire de la création du monde qu'ils content, un groupe de personnages, les *Tsamani Monae*, est reconnu être à l'origine de tout ce qu'il y a. Non seulement leurs dieux sont considérés comme des ex-humains, mais la particularité de la mythologie sikuanis est que ces dieux sont nés directement de la Terre³¹³. C'est l'histoire du premier bout de terre, apparu lorsque la Terre était encore entièrement couverte d'eaux. De ce premier bout de terre, selon le conte, sont sortis des œufs, qui ont continué à grandir au-fur-et-à-mesure que la Terre gagnait de l'espace. Après quelque temps, quand les œufs étaient déjà assez grands, ils se sont ouverts, et huit personnes, qui sont tout à la fois les premiers humains et les plus anciens dieux selon la tradition sikuanis, en sont sortis, déjà adultes et avec leurs sonnailles. Selon l'histoire, ce sont eux qui, en dansant jour et nuit, ont créé tout ce qui existe, y compris le jour, le soleil, la lune, les plantes et la faune. Il faut souligner qu'encore aujourd'hui,

312 Nous avons déjà mentionné le *Itoma*, rituel du deuxième enterrement, et sa valeur pour les Sikuanis dans le chapitre précédent.

313 Beaucoup de peuples amérindiens affirment être arrivés de quelque étoile, en ayant de cette façon, à l'envers des Sikuanis, une origine céleste et une trajectoire descendante.

dans le village en question, les Sikuani, jamais convertis au christianisme, continuent à conter et à croire à cette histoire. Celle-ci est donc, pour eux, comparable à nos propres récits européens de création du monde, qu'il s'agisse du conte biblique ou de la théorie du « big bang ». On peut remarquer, c'est que la création du monde ne se fait pas par émanation d'une entité transcendante. Chez les Sikuani, ce sont des personnes humaines qui ont créé le monde, lesquelles sont montées au ciel et devenues des dieux dans un deuxième moment seulement, une fois leur tâche accompli.

Ce qu'il y a d'intéressant pour soutenir notre propos, c'est qu'aujourd'hui encore, les Sikuani se disent non concernés par les lois de l'État. Ils affirment que ces lois ne font que défendre l'intérêt des riches et des puissants. On peut entendre couramment des discours du genre : « C'est quoi, les lois³¹⁴? Les vrais voleurs sont au gouvernement, et ceux qui volent une poule parce qu'ils ont faim sont en prison. Donc, je ne me sens pas concerné par les lois³¹⁵».

Voilà donc la réalisation, sous forme de conscience explicite et auto-déclarée, de ce que Pierre Clastres avait appelé l'« anarchie sauvage », à savoir une forme de vie communautaire privée de toute forme de domination. Pour Clastres, l'important est de retrouver une communauté dans laquelle il n'existe pas de séparation entre gouvernants et gouvernés. Les Sikuani, qui ne permettent aucune hiérarchie formelle en leur sein, argumentent aussi sans problème leur non reconnaissance de l'État³¹⁶.

Voilà donc une société se reconnaissant comme *hors-la-loi*. Pourtant, la réalisation pratique de cette société hors-la-loi est très différente des images que notre tradition culturelle – du moins depuis Hobbes et jusqu'à Freud – avait présentées. Loin d'être le règne du chaos et de l'expression indisciplinée des pulsions incontrôlées, ce qu'on peut retrouver chez les Sikuani c'est une vie très sobre et judicieuse, dont la paix et l'harmonie constituent les valeurs fondamentales.

Si pour eux les lois étatiques n'ont aucune valeur, il y a un *autre genre de loi* qui est d'une importance vitale pour la vie de l'homme. Cette loi, ils la nomment, dans leur tentative d'expliquer, en espagnol, leur concept aux Blancs, la « *loi originelle de la mère-Terre* ». Il s'agit d'une loi qui

314 Le plus difficile à restituer c'est le ton qui accompagne ces mots, qui démontre une attitude à traiter les lois comme étant quelque chose d'exotique et d'un peu bizarre.

315 Il faut remarquer que cette représentation de la loi est, dans un pays comme la Colombie, particulièrement facile à vérifier.

316 Cette critique de la loi fait souvent le pendant avec leur critique de l'écriture. Nous allons reprendre toutes ces questions dans le chapitre suivant.

n'est pas écrite, mais pourtant absolument réelle et pragmatiquement présente. Dans la cosmovision Sikuaní, il existe bien des lois, à ceci près que ces lois ne sont pas établies, délibérées par les hommes, mais se présentent comme les règles incontournables de la vie sur cette planète.

Comme nous l'avons vu, les Sikuaní considèrent absurde l'idée selon laquelle les hommes se déclarent propriétaires d'un morceau de Terre. De la même façon, ils considèrent plutôt honteuse l'idée que, face à la Terre qu'on habite, on puisse faire semblant qu'il n'y ait pas des principes à respecter. Par exemple, l'extraction du pétrole représente pour eux une sorte de violation. Vu que la Terre est pour eux un organisme et une personne, la creuser pour en prendre le pétrole correspond à enlever du sang à un organisme humain. Donc, si la Terre qui nous donne toutes ses richesses continue d'être saignée et vidée de son sang, elle va tomber malade et nous aussi en conséquence, sans qu'il y ait là une quelconque rétorsion de la Terre à notre rencontre. Il s'agit, au fond d'un principe qui valorise la pure évidence, selon lequel si nous, en tant qu'humanité, provoquons de la douleur à cet organisme qui nous héberge, c'est à nous-mêmes en vérité que nous allons nuire.

Pour ne pas tomber dans ce piège, les Sikuaní considèrent que, face à la Terre, quel que soit le désir qui vient des hommes, la question primordiale est celle de la « permission », une permission qui doit être demandée aux vrais propriétaires : les esprits gardiens des lieux et les dieux qui ont créé le monde, qui intercèdent face à l'équilibre même de la Terre. S'ils doivent couper un arbre, ou fumer du tabac, ils demandent la permission, ils ont des pratiques qui leur permettent de le faire. Et c'est une attitude permanente.

La question se posait, à propos des conséquences de l'anthropocène sur la pensée, comment il peut changer le rapport entre nature et liberté humaine, dès lors que la reconnaissance de certaines limites nous est donnée.

Selon la vision sikuaní, nous, les humains, sommes bien limités dans notre pouvoir de décision sur la Terre sur laquelle nous vivons. En se donnant le droit de faire tout ce qui nous chante, nous finirons simplement par nous attirer des problèmes. C'est comme cela d'ailleurs que les Sikuaní interprètent les changements climatiques en cours³¹⁷. À savoir, comme un manque de respect par rapport aux « gardiens » de l'équilibre de la Terre ou, si l'on préfère, à la Terre en tant qu'organisme vivant et subjectif. Si l'on veut traduire ces idées dans nos termes, les Sikuaní – comme à peu près

317 Le même discours est valable en ce qui concerne le virus Covid-19.

tous les peuples indigènes du monde - pratiquent une sorte de *diplomatie écosystémique*, dans laquelle le volontarisme humain ne peut pas trouver d'espace. La danse *Petajüto Namuto*, dont nous avons parlé précédemment, est pour eux l'outil par excellence pour la pratiquer. D'après ce qu'ils m'ont témoigné en plusieurs occasions, ils peuvent mettre en place une danse pour harmoniser, réguler, régler un problème qui concerne le monde naturel – comme soigner un torrent, un bois qui ont été exposés à une pollution d'origine humaine. Il s'agit là de leur manière de pratiquer une diplomatie qui ne peut que dépasser les contours de l'humanité actuelle, mais où, estiment-ils, les hommes reprennent la place qui leur aurait été assignée, celle de gardiens et protecteurs de la Terre ou, au moins, de dignes locataires.

Voilà pourquoi chez eux, l'anarchie sauvage est une écologie de la Terre, qui se déroule comme un processus de négociation et de coopération cosmopolitique et trans-spécifique permanent.

CONCLUSION : *Le Ciel sous la Terre*

Reste-t-il une place pour la liberté dans un monde ainsi composé ? Il faudrait ouvrir un autre chapitre, parce que le discours des Sikuanis que nous avons rapporté demeure, en vérité, assez incomplet. Lors de mon deuxième voyage de terrain, quand je m'ouvrais à Don Clemente de mon projet d'écrire ce chapitre concernant leur vision de la Terre, j'ai essayé de synthétiser à son intention ce que j'avais compris à propos de ce sujet. Il me semblait, à l'époque, que si l'on veut saisir le noyau dur de l'incapacité des Blancs à comprendre les lois de la Terre, il faille le placer du côté d'une incapacité de reconnaître les limites qui nous sont adressées. L'erreur des Blancs, en somme, aurait été de penser qu'ils peuvent vivre sur la Terre sans considérer qu'il y a des limites à respecter, et donc des permissions à demander. Clemente ne fut pas persuadé par mon discours. Il m'avoua, au contraire, que les Blancs sont, de son point de vue, des gens généralement très limités – dans le sens de conditionnés par les limitations - par rapport à eux. Évidemment, nos références étaient très différentes, mais cet échange – exemple typique de communication équivoque – m'apprit beaucoup.

A la suite d'autres questions et précisions, je compris que Clemente voulait dire que les Blancs sont généralement *spirituellement* très limités, donc pas très libres en vérité, et que cela est à mettre en

relation avec leur manque d'*écoute* et donc de compréhension de la vie de la Terre. Je vais rapporter ici une sorte de synthèse – comme toujours très imparfaite – de la position qui avait émergé, ce jour-là, dans notre dialogue avec Don Clemente.

Certes, les indigènes respectent les lois de la Terre et considèrent comme une grave erreur de les violer, mais aussi que, en même temps, ils vivent dans un monde qui a été, dans leur métaphysique, entièrement créé par des humains. Ces humains d'antan sont aujourd'hui leurs dieux, avec lesquels ils affirment entretenir encore un rapport quotidien. Ils ne connaissent pas de limitation, justement parce qu'ils vivent dans un espace qui se situe hors du domaine terrien.

Les Sikvani de *Kalia Wirinae*, qui respectent les lois de la Terre, affirment être tout le temps en connexion avec le monde du Ciel. Dans le Ciel, selon eux, il n'y a aucune limite. Dans cet espace céleste, qui ne connaît pas de mal, toutes choses se créent. Le Ciel est pour les Sikvani le lieu de la création perpétuelle du monde, qui commence avec l'histoire que nous avons partiellement rapportée, mais qui a continué bien après. C'est pour cette raison, qu'ils affirment ne pas craindre la fin du monde. De leur point de vue, la crise actuelle, bien que déjà dramatique et destinée à s'aggraver, n'est qu'un moment de passage nécessaire, où des histoires finissent quand d'autres commencent.

Si le Ciel ne connaît pas de limite, la Terre, quant à elle, est le lieu des limitations. C'est ainsi que cette création libre et sans limite doit faire face ici, à toute une série d'interdictions, règles à respecter, permissions à demander.

Notre tradition présente un ordre bien différent. Nous partageons un héritage qui parle de « lois du Ciel ». Pour le christianisme, le Ciel est souverain, législateur, pendant que sur la Terre ce c'est le « libre arbitre » qui domine. Or, pour les Sikvani, dans le Ciel il n'y a aucune loi, ce n'est pas nécessaire, parce qu'il n'y a pas de « mal », et donc aucune limitation. Le Ciel est le lieu du bien, et cela n'est pas à concevoir d'un point de vue moral, mais bien au contraire dans un sens strictement ontologique. Pour faire la guerre, on ne peut pas convoquer de divinités célestes, pas même pour tuer un tyran ! Ces forces, avec lesquelles ils affirment entretenir un rapport, ne peuvent être convoquées que pour ce qu'ils appellent « le bien » : soigner des gens, des animaux, des plantes, ou même un territoire, ainsi que demander des aides liées à l'abondance, des aliments par exemple.

La seule réalité dans cette dimension céleste, c'est la création perpétuelle de mondes, une sorte de virtualité infinie qui peut éventuellement s'actualiser sur Terre, sous des conditions déterminées.

Mais il y a une autre différence importante. Dans notre tradition, Ciel et Terre sont bien séparés, le Ciel étant une pure transcendance qu'on peut rencontrer après la mort, mais qu'il n'est pas possible de connaître de son vivant, sauf dans des cas très exceptionnels. Pour rencontrer le Ciel, dans la

tradition chrétienne et monothéiste en général, il faut un miracle. Rien de tout cela chez les Sikuani. Tout comme le monde invisible, peuplé d'êtres spirituels, est toujours immanent à notre monde, le Ciel, chez eux, est présent à chaque instant, de façon plus ou moins cachée. Terre et Ciel sont séparés en tant qu'espaces et mondes, mais ils sont au même titre dans une connexion perpétuelle. À la limite, la Terre est une partie du Ciel, un petit espace gouverné par des lois toutes particulières. Dans cet espace, la liberté de création du Ciel se trouve limitée par un certain régime des corps. Le corps, espace de la puissance et limite absolue, est en même temps ce qui nous sépare et ce qui nous relie à cette libre création du Ciel. D'où la nécessité de *faire le corps*, continuellement.

En vérité, pour les Sikuani, ce qui vient de la Terre n'a pas toujours un caractère positif. Sur la Terre, il y a du « bien » et du « mal », tout comme le sont ses gardiens toujours ambivalents, à l'instar des hommes. C'est grâce à eux que nous avons accès aux aliments, par exemple, mais c'est aussi à cause d'eux que nous pouvons faire l'expérience des maladies. En revanche, ils estiment que ce qui vient du Ciel est toujours bon pour les hommes, qui devraient seulement se soucier de ne pas couper cette communication.

La liberté humaine pourrait donc se définir, dans le monde des Sikuani, comme la pratique de cette négociation permanente entre Ciel et Terre. C'est la liberté de créer le(s) monde(s), ce que chacun fait à sa manière, mais qu'eux aiment faire en dansant, en lien avec le monde invisible.

Prenons garde, ils affirment aussi que la culture des Blancs se trouve placée dans l'air, qui est l'espace des représentations mentales, et donc de la confusion. Ils parlent alors de la nécessité d'atterrir et de s'enraciner pour ne pas rester piégés dans l'air, et pouvoir ainsi se connecter réellement au Ciel. Au fond, il s'agit d'une pensée qui – plus proche d'une certaine vision orientale – accueille les oppositions binaires en termes de complémentarité, et jamais en termes d'exclusivité. Atterrir est ainsi le plus important moyen pour se connecter au Ciel, et pouvoir se reconnecter avec cette libre capacité de création. Si nous sommes habitués à donner plus d'importance à la « liberté négative » - l'absence de répression, des limitations et de toute influence externe - pour les Sikuani la liberté est en revanche une force positive et intérieure, qui passe par la capacité de créer la réalité en pleine conscience³¹⁸.

Le rapport entre Ciel et Terre est donc conçu selon une ontologie très différente de la nôtre. On peut la rapprocher avec beaucoup plus de facilité de la cosmologie du taoïsme chinois, et particulièrement du *Yi-King*. Ciel et Terre constituent les premiers des 64 hexagrammes présents

318 Pour une discussion autour de la question métaphysique de la création de la réalité, voir le dernier chapitre de ce travail.

dans ce livre – le plus ancien encore connu au monde –, en étant pensés comme le couple fondamental d’opposés complémentaires, le Ciel en tant que « créatif » et la Terre en tant que « réceptif ». Idéalement, respecter le cycle de l’existence ne signifie pas simplement prendre les parties de la Terre - ce qui n’a pas trop de sens tant dans le monde Sikuanian que dans la cosmologie taoïste en question. L’idée est plutôt que le créatif – la force spirituelle qui fait le monde – soit obligé, pour se réaliser de faire face à la Terre en tant que dimension des limites, des lois et des permissions, mais surtout, en tant que principe de l’écoute absolue, capable d’accueillir la force créatrice. Le point de réalisation, qui correspond, me semble-t-il, aux désirs des Sikuanian à ce propos, est atteint dans l’hexagramme 11, *La Paix*³¹⁹, où le Ciel se trouve littéralement *sous* la Terre.

Dans la langue Sikuanian, le mot pour désigner la Terre est « *Irra* ». Les autres planètes s’appellent aussi *Irra*, mais se voient accoler un nom propre. Imaginons un Mars *Irra*, ou Venus *Irra*, et une Terre simplement *Irra*. À maints égards, le préjugé selon lequel les Amérindiens seraient des « primitifs » qui attendent d’évoluer est battu en brèche par les Sikuanian qui n’ont aucune difficulté conceptuelle à considérer que la Terre est insérée dans la vie astrale. Il n’y a aucune trace de géocentrisme chez eux, mais il y a, certes, une profonde fidélité envers la Terre. Cette planète sur laquelle nous marchons tous de la même manière représente, pour les Sikuanian, un principe d’égalité universelle. Il vaut mieux éviter de s’en sentir propriétaires. La Terre va rester libre, parce qu’elle ne sera jamais séparée du Ciel.

319 Je me réfère ici, en m’excusant pour la banalité de la vulgarisation, à la traduction « canonique » du *Yi King* de Richard Wilhelm, qui circule en Europe depuis 1924.

Les Sikuanis face à l'État.

Il y a quelque part encore des peuples et des troupeaux, mais ce n'est pas chez nous, mes frères : chez nous il y a des États. État ? Qu'est-ce, cela ? Allons ! Ouvrez les oreilles, je vais vous parler de la mort des peuples. L'État, c'est le plus froid de tous les monstres froids : il ment froidement et voici le mensonge qui rampe de sa bouche : « Moi, l'État, je suis le Peuple. »

Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*,
De la nouvelle idole.

Le propos de ce chapitre est d'inscrire l'ontologie politique Sikuanis à l'intérieur d'un débat désormais classique de l'histoire de l'anthropologie, concernant les « sociétés sans État ». Ce débat est inséparable, particulièrement en France, du nom d'un auteur presque légendaire, qui continue, aujourd'hui comme à son époque, à représenter une option hérétique dans le domaine de la théorie anthropologique. Nous faisons référence à Pierre Clastres, l'élève de Lévi-Strauss qui proposa la fondation d'une *anthropologie politique*, et qui est encore célèbre dans le milieu intellectuel – et militant – pour le concept de *Société-contre-l'État*. Anarchiste d'inspiration libertaire, Clastres a élaboré ce concept pour décrire l'organisation socio-politique de celle qu'il appelait la « société primitive ».

Une vaste littérature, déjà présente à son époque, avait reconnu l'existence de ces groupes humains qui ne vivaient pas sous la juridiction d'un gouvernement étatique. Dans la définition que cet anthropologue en a donné, la principale caractéristique d'une société non étatique est d'échapper à la division, en son sein, entre une élite de *gouvernants* et une majorité de *gouvernés*, en empêchant ainsi la polarisation du pouvoir politique et le développement de rapports de subordination. Dans ce chapitre, nous allons en somme prendre en considération la théorie clastrienne de la « société-contre-l'État » - et les lectures qui l'ont suivie, bouleversant sa formulation initiale – pour la confronter avec la pensée « politique » Sikuanis.

L'inspiration de Clastres est inséparable d'une dénonciation, d'une accusation radicale adressée aux études anthropologiques. L'élève de Lévi-Strauss supportait mal de constater l'usage courant de définir les sociétés indigènes *par voie négative*, notamment à propos de leur constitution politique – tout en ne trouvant rien de mieux que de les nommer « Sociétés sans État ».

Inachèvement, incomplétude, manque : ce n'est certes point de ce côté-là que se révèle la nature des sociétés primitives. Elle s'impose bien plus comme positivité, comme maîtrise du milieu naturel et maîtrise du projet social, comme volonté libre de ne laisser glisser hors de son être rien de ce qui pourrait l'altérer, le corrompre et le dissoudre³²⁰.

Que ce soit à cause de celle-ci ou d'autre *manques* fondamentaux - « sans écriture, sans histoire, sans marché, sans technologie, etc. » - cet anthropologue pensait que derrière cette mise en avant d'un manque quelconque³²¹, toujours calquée sur une supposée justesse, historique ou naturelle, de notre vie sociale moderne, se cachait un jugement de valeur ethnocentrique.

Qu'en est-il en réalité ? Si l'on entend par technique l'ensemble des procédés dont se dotent les hommes, non point pour s'assurer la maîtrise absolue de la nature (ceci ne vaut que pour notre monde et son dément projet cartésien dont on commence à peine à mesurer les conséquences écologiques), mais pour s'assurer une maîtrise du milieu naturel adaptée et relative à leurs besoins, alors on ne peut plus du tout parler d'infériorité technique des sociétés primitives : elles démontrent une capacité de satisfaire leurs besoins au moins égale à celle dont s'enorgueillit la société industrielle et technique³²².

Comme nous avons déjà eu l'occasion de le voir, à l'époque où Clastres écrivait, l'anthropologie avait largement dépassé la phase de l'ethnocentrisme explicite, d'après lequel les sociétés indigènes seraient « inférieures », et les nôtres « évoluées ». Pourtant, dans une mesure plus ou moins consciente, on continuait à en donner une définition à partir de critères entièrement « nôtres » en les considérant, au fond, comme manquantes. Au long de cette étude, nous avons déjà mentionné à

320 Pierre Clastres, *La société contre l'État, recherche d'anthropologie politique*, Les Éditions de Minuit 1974, *Postface*, p.17

321 Pour une reconstruction de ce « préjugé du manque » et de l'image des sauvages sous le signe du négatif, voire Alberto Toscano, « *By contraries we execute all things. Figures of the savage in European philosophy* », in *Radical Philosophy* 2.04, Printemps 2019.

322 Pierre Clastres, *La société contre l'État, Postface*

plusieurs reprises le noyau plus profond de l'ethnocentrisme de l'occident contemporain, à savoir, le préjugé progressiste, qui peint les indigènes comme les représentants de notre passé, qui attendent de nous suivre sur une route du progrès déjà tracée et désormais inéluctable.

Clastres ne doutait pas – comme nous essayons en quelque sorte de le faire dans cette étude – de la réalité de cette tendance « progressive », mais au lieu de la considérer comme un développement nécessaire, naturel et au fond souhaitable, il en dénonçait le caractère arbitraire, colonial et violent. Il considérait que les indigènes n'avaient aucune envie de suivre notre parcours de « civilisation », et que leurs « manques » – d'État, de marché, d'écriture etc. - ne relevaient pas d'une incapacité de poursuivre ce parcours, mais au contraire d'un choix délibéré. Les « primitifs » - cet épithète que, hélas, Clastres continuait à utiliser, n'arrivant pas à couper complètement avec le progressisme susmentionné ont leurs propres raisons de ne pas vouloir suivre notre parcours de civilisation.

Le projet de Clastres était de transformer l'anthropologie, « sociale » ou « culturelle » en anthropologie politique, au double sens d'une anthropologie qui considère le pouvoir (et non pas la « domination », l'« exploitation », ou le « conflit ») comme immanent à la vie sociale, et, plus important, qui soit capable de prendre au sérieux l'altérité radicale des peuples dits primitifs, ce qui impliquait avant toute chose la pleine reconnaissance de leur auto-invention et de leur autoréflexion³²³.

La tâche d'un anthropologue réellement intéressé à comprendre le monde des indigènes, serait donc de commencer en se confrontant avec leurs idées, jusqu'à en faire valoir la potentialité critique à l'intérieur de notre monde. Se rendre compte que la forme État n'a pas encore réussi à pénétrer dans la totalité des communautés humaines, nous amènerait à produire des réflexions d'un tout autre niveau, une fois qu'on se soit éloigné du préjugé progressiste susmentionné. Au lieu de penser ces sociétés comme des résidus marqués par le paradigme du manque, du « pas encore », etc., elles deviennent alors des alternatives conscientes, légitimes, concrètes, à l'instauration de la machine étatique. Pour Clastres, il s'agissait de montrer la non-neutralité de l'État, de le détrôner du rôle de destin inéluctable de l'humanité que lui avait assigné la presque totalité de l'anthropologie philosophique moderne. Dans la lecture de Viveiros de Castro, Clastres n'a jamais arrêté, de par ses recherches, de poser la question suivante :

323 Eduardo Viveiros de Castro, *Politique des multiplicités, Pierre Clastres face à l'État*, Éditions dehors 2019, p.39.

Pourquoi l'État, alors qu'il est une contingence anthropologique, est-il devenu une fatalité historique pour tant de peuples, et surtout pour notre tradition³²⁴?

En effet, les critiques à l'État ne manquent jamais, ni les plaintes, mais pourtant, il arrive toujours à en sortir gagnant, justement à cause de ce manque d'alternative. Les sociétés primitives³²⁵, pourtant, montrent de manière limpide qu'une alternative a existé, et qu'elle continue d'exister dans des formes résiduelles – peut-être pas tellement résiduelles, comme nous le verrons ensuite. Alors, non seulement les sociétés primitives sont « contre-l'État » dans un sens intégral et, surtout, délibéré ; non seulement elles veulent explicitement éviter la constitution d'un État et elles se dédient à cette tâche. Mais – et c'est le but de Clastres – nous rendre compte de cela signifie ouvrir le champ du possible, montrer qu'il est possible rêver, ou projeter, d'autres formes d'existence sociale, basées sur d'autres coordonnées politiques, sociales, économiques, bref, sur des formes alternatives de civilisation. Cette dernière partie de la réflexion de Clastres est souvent laissée implicite, comme il est normal pour ce qui restait, après tout, un travail académique, autant que sous le signe de la contestation. Évidemment, l'intention de cet auteur n'était pas de proposer d'émuler les formes politiques primitives, mais de reconnaître la valeur – politique, technologique, économique, humaine – de leur forme de vie, et de s'en inspirer, plutôt, pour des transformations à imaginer à l'intérieur de notre monde. De ce point de vue, il n'y a aucun doute que cet anthropologue représente un précurseur de tentatives qui se sont développées par la suite, ainsi qu'une source de premier plan pour cette étude. Plutôt que par l'élaboration d'une proposition politique, Clastres était intéressé par la puissance critique de l'étude des primitifs, comme quand, en citant Marshall Sahlins, et en suivant son collègue Lizot, il revendiquait la force des sociétés primitives comme sociétés de l'abondance, en montrant que ces sociétés « arriérées » étaient capables de s'organiser de façon à dédier énormément moins de temps au travail que nous ne le faisons³²⁶.

Il s'agit donc, ici, de parcourir la trajectoire de Clastres et de ses principaux lecteurs, pour arriver à inscrire la pensée politique Sikuan – celle qui se reconnaît dans les lois de la Terre – à l'intérieur du débat sur la Société-contre-l'État. Nous avons l'intention de pousser plus loin le discours clastrien, au moins dans deux sens :

324 *Ivi*, p.45.

325 Nous assumons ici, de manière provisoire, la terminologie de Clastres.

326 Les travaux de Sahlins sont souvent mentionnés dans la production clastrienne, comme si le fait d'être une Société-contre-l'État signifiait immédiatement être une société contre l'accumulation et le marché. Clastres a toujours souligné la priorité du politique sur l'économique à l'intérieur des sociétés primitives, et c'est dans cette perspective qu'il faut lire leur refus de l'économie capitaliste. Pour ce qui concerne Jacques Lizot, Clastres nous rappelle que ce dernier avait calculé, durant son étude de terrain, le temps de travail effectif des yanomami, en l'estimant autour de trois heures quotidiennes de travail, dont la plupart dédiées à la chasse et à la cueillette, et de façon saisonnière à l'agriculture.

- Celui de l'« endo-consistance³²⁷ » du monde indigène. Si Clastres a posé la question de l'intentionnalité politique propre aux sociétés primitives, il n'a cependant pas été capable – ou n'a-t-il pas eu le temps ? - d'arriver à la placer à la juste hauteur, notamment à reconnaître que cette intentionnalité est enracinée dans leurs cosmologies et dans leurs métaphysiques. Pour pousser plus loin cette question, il faut chercher, dans les limites du possible, à présenter et valoriser le discours « politique » indigène *dans ses propres termes*. Il s'agira, nous le verrons plus tard, de passer de la vision de la *Société-contre-l'État* à celle de la *cosmologie-contre-l'État* ou, comme nous disons ici, de l'*ontologie politique des lois de la Terre*.

- Dans la question de l'autonomie (toujours dérivée de la problématique de l'endoconsistance). La définition par voie négative – cette fois pas seulement sous le signe du manque, mais de l'opposition – des sociétés-*contre-l'État*, se trouve plutôt déplacée face à une ontologie politique qui fait de la pure pratique affirmative son signe caractéristique. Le cas du peuple Sikuaní – traditionnellement pacifique, en ayant réussi à résister justement par une stratégie d'évitement du conflit frontal – nous montre cette capacité de poursuivre positivement, affirmativement, sa propre politique « instituante » sans se soucier de tout ce qui arrive en dehors, y compris de l'État.

Nous reprendrons la question de l'ontologie politique Sikuaní dans la partie finale de ce chapitre. Pour l'instant, occupons-nous de reconstruire la théorie de la *Société-contre-l'État* et des principales dérivations qui s'en sont suivies.

327 Nous reprenons cette terminologie, qui a été proposée par Viveiros de Castro dans *Politique des Multiplicités*, en la reprenant de *Mille Plateaux*. Avec ce concept, l'auteur veut souligner l'importance de reconnaître aux indigènes une capacité de définition autonome de leur propre monde politique. Au lieu de penser la politique indigène sous le signe d'un quelconque « manque » de concept qui lui a été imposé par la colonisation, il faut retrouver sa propre logique interne et en reconnaître la cohérence pour ces peuples. « Clastres attribuait aux Indiens une forme d'intentionnalité politique qui n'était pas consciente, délibérée, dans le sens de l'« assemblée générale ». Il s'agissait d'une intentionnalité politique *a priori*, pour ainsi dire, qui retirait ces sociétés de la pure contingence. Les sociétés indigènes n'étaient pas simplement le produit des lois historiques, ou les *alias* de l'écologie. Au contraire, Clastres reconnaissait un choix, un choix politique précis, à partir duquel ces sociétés adoptent une physionomie consistante propre ». Dans l'interview: E. Viveiros de Castro, A. Manconi, *Il punto di vista indigeno. Una conversazione con Eduardo Viveiros de Castro*, in «Studi Culturali», [Il Mulino 1, 2020], p.105 (ma traduction de l'italien). « Clastres attribuiva agli indiani una forma di intenzionalità politica che non era cosciente, deliberativa, nel senso dell'« assemblea generale ». Si trattava un'intenzionalità a priori, per così dire, che toglieva queste società dalla pura contingenza. Le società indigene non erano semplicemente il prodotto della legge della storia, o gli *alias* dell'ecologia. Al contrario, Clastres riconosceva una scelta, una precisa scelta politica, a partire dalla quale queste società assumono una fisionomia consistente propria ».

Pierre Clastres et la société-contre-l'État

Nous allons ici reconstruire les traits fondamentaux de la trajectoire intellectuelle de Pierre Clastres. Sa carrière brève mais intense est liée au concept de « Société-contre-l'État », s'articulant sur deux phases différentes, qu'il est à la fois possible d'opposer ou de composer. La première période est marquée par la réflexion autour des formes de pouvoir qui se développent à l'intérieur de la communauté primitive, en mettant en avant son caractère égalitaire et sa tendance à l'indivision. La partie finale de sa carrière est, quant à elle, caractérisée par une réflexion sur le rapport entre les différents communautés, tribus, peuples. Plutôt que sur le souci de l'indivision interne et de l'égalitarisme, l'accent est posé dans cette deuxième période sur les tendances belligérantes qu'on constate chez la majorité des peuples indigènes, notamment en Amazonie. La guerre constituait, à l'époque de Clastres, un phénomène plutôt sous-évalué dans l'anthropologie américaniste ; cela a été son mérite de l'éclairer avec une toute nouvelle interprétation quant à son sens et à sa valeur pour les indigènes.

La question de la chefferie sans pouvoir est apparue pour la première fois dans un article de 1962, titré *Échange et Pouvoir, philosophie de la chefferie amérindienne*. Il s'agit d'un texte que Clastres a rédigé pendant qu'il suivait les cours de Lévi-Strauss, auquel cet article avait été proposé. Comme Viveiros de Castro raconte dans l'entretien que j'ai réalisé avec lui en 2020, il paraît que le titre a été suggéré par Lévi-Strauss même. Cette proposition ne venait pas sans une certaine ironie, celle de dire qu'en fait il s'agissait d'un texte de philosophie, écrit avec une certaine fantaisie, et non pas d'une véritable étude ethnologique, basée sur l'évidence factuelle³²⁸. Pourtant, dans l'article dont il est question – le premier que Clastres a publié – on retrouve déjà toutes les prémisses du concept de

328 « On dit que le titre de cet article, philosophie de la chefferie amérindienne, a été suggéré par Lévi-Strauss lui-même et, aussi, avec une intention légèrement ironique, à savoir de dire "c'est de la philosophie". Je pense qu'il s'agissait d'un travail qu'il avait écrit pour un cours de Lévi-Strauss. Quand il lui a montré cela, Lévi-Strauss lui a dit "Voilà, pourquoi ne le titrez-vous pas *Philosophie de la Chefferie Amérindienne* ?" Ma traduction de l'italien original : "Si dice che il titolo di questo articolo, filosofia della chefferie amerindiana, sia stato suggerito dallo stesso Lévi-Strauss, e anche con un'intenzione leggermente ironica, ovvero di dire «questa è filosofia...». Credo che si trattasse di un lavoro che aveva scritto per un corso di Lévi-Strauss; quando gliel'ha mostrato, Lévi-Strauss gli ha detto «ecco, perché non lo intitola filosofia della chefferie indiana?» Eduardo Viveiros de Castro, Antonio Manconi *Il punto di vista indigeno. Una conversazione con Eduardo Viveiros de Castro*. In «Studi Culturali», Il Mulino, p.97.

chefferie qui constitue le premier pilier, fondamental, de la pensée clastrienne de la Société-contre-l'État. Il s'agit de l'idée selon laquelle, à l'intérieur de la communauté primitive, le chef ne détient, en réalité, aucun pouvoir ; il se limite à jouer le rôle de porte-parole et, surtout, de mémoire collective et historique du peuple, en rappelant aux autres membres de la communauté, à chaque occasion, le sens et la valeur de leur forme de vie.

Dans cet essai de '62, Clastres argumente à partir des thèses du philosophe Lapierre, qui s'était attaché à établir la nature effective du pouvoir politique, à savoir se demander s'il s'agissait ou pas d'un phénomène naturel ; l'enquête visait aussi à établir la temporalité de son apparition au monde³²⁹. Lors de cette quête, le très jeune anthropologue visait à individuer le centre problématique et en extraire les implications politiques, qui visaient la dénaturalisation du pouvoir politique tel que nous le connaissons.

La position de Clastres n'était pas de nier l'existence du pouvoir dans les Sociétés-sans-État, mais plutôt de montrer qu'il s'agissait d'un « pouvoir non coercitif³³⁰ ». Le chef est une figure de grande importance dans la société primitive, mais il ne détient, à la rigueur, aucun pouvoir. Il est entièrement soumis au reste de la communauté, à laquelle il ne fait qu'obéir. Son rôle est celui d'un médiateur et d'un représentant « sous mandat ». Son occupation quotidienne n'est pas la politique au sens strict ; il passe plutôt son temps à raconter les histoires de la tradition³³¹, à rappeler au groupe la valeur de leur forme de vie et des lois intrinsèques au monde naturel et, surtout, à résoudre les problèmes qui se présentent dans le but du maintien de la concorde. Son autorité « n'est à la rigueur rien³³² », mais sa figure est essentielle pour garantir l'« indivision » de la communauté primitive. Il est vrai que son rôle lui assure des avantages matériels assez évidents par rapport aux autres membres de la tribu – notamment le privilège de la polygamie – mais Clastres soutient que, concrètement, il passe sa vie à donner et à servir les autres³³³.

La décision politique de la communauté se base sur le *consensus omnium*, sur l'unanimité de tous les membres du groupe. Cette méthode horizontale et fondée sur la concorde n'est rompue qu'en cas de guerre, quand, dans la plupart des communautés, le chef se trouve à guider son peuple de

329 On peut déjà retrouver, dans cet usage de l'œuvre de Lapierre, l'inspiration qui a toujours rapproché l'anthropologue Pierre Clastres de la philosophie : « M. Lapierre inaugure son travail en dénonçant à juste titre une prétention commune aux sciences humaines, qui croient assurer leur statut scientifique en rompant tout lien avec ce qu'elles appellent la philosophie. Et, de fait, point n'est besoin d'une telle référence pour décrire des calebasses ou des systèmes de parenté. Mais il s'agit de bien autre chose, et il est à craindre que, sous le nom de philosophie, ce soit tout simplement la pensée elle-même que l'on cherche à évacuer. Est-ce alors à dire que science et pensée s'excluent mutuellement, et que la science s'édifie à partir du non-pensé, ou même de l'antipensée » Pierre Clastres, *Copernique et les sauvage, La Société-contre-l'État*, p.24

330 *Ivi*, p.20.

331 « en des sociétés qui ont su protéger le langage de la dégradation que lui infligent les nôtres, la parole est plus qu'un privilège, un devoir du chef », *Ivi*, p.37.

332 Voir la note 16 *supra*.

333 *Ivi*, p.28-29.

manière plus unilatérale, en rentrant, d'après Clastres, dans la sphère du pouvoir coercitif. Mais cette verticalité imposée par la guerre n'est pas destinée à durer, parce que dès que la paix fait son retour le chef se dédie fondamentalement au maintien de la concorde entre les membres de la tribu. Clastres ne manquait pas de remarquer les implications anthropologiques et jusqu'à psychologiques de ces questions ; notamment la tendance des Amérindiens à ignorer les ordres et les total désintérêt par rapport à l'obéissance.

S'il est quelque chose de tout à fait étranger à un Indien, c'est l'idée de donner un ordre ou d'avoir à obéir, sauf en des circonstances très spéciales comme lors d'une expédition guerrière³³⁴.

Mais, plus en général, il s'agissait pour Clastres de redéfinir entièrement les contours du domaine du *politique*, d'une telle façon que ce dernier ne coïncide plus avec l'institution politique. Si les sociétés-sans-État établissent des rapports non-coercitifs, cela signifie que la politique, dans son noyau profond, ne fonctionne pas forcément selon la modalité de la domination, de la coercition, de la « relation commandement-obéissance³³⁵». La politique est le domaine de l'exercice du pouvoir, mais la communauté primitive nous fournit un exemple d'un pouvoir qui s'autolimité dans son exercice, jusqu'à laisser évaporer toute tendance à l'autoritarisme. Ce qui est plus important et qui vaut la peine d'être rappelé, est que cela n'est pas arrivé, selon Clastres, de manière contingente. Les indigènes sont motivés par une volonté politique effective d'empêcher la division de la communauté en deux groupes, ce qui deviendrait le fondement d'une différenciation sociale entre dominants et dominés. Leur dynamique sociale est explicitement vouée à empêcher l'apparition de l'autoritarisme politique.

(...) le pouvoir est exactement ce que ces sociétés ont voulu qu'il soit. Et comme ce pouvoir n'y est, pour le dire schématiquement, rien, le groupe révèle, ce faisant, son refus radical de l'autorité, une négation absolue du pouvoir³³⁶.

334 *Ivi*, p.12.

335 *Ivi*, p.10.

336 *Ivi*, P.39.

Le plus étonnant, entre autres, dans ce premier article de Pierre Clastres, est que ses sources étaient entièrement livresques. Il n'avait jamais eu l'occasion de partir en Amérique du Sud, ni n'avait jamais rencontré un Amérindien. De surcroît, la bibliographie dont il disposait à cette époque était, elle aussi, très limitée³³⁷. Pourtant, ce premier article qui date de 1962 avait saisi un point que l'anthropologie de son temps peinait encore à mettre en lumière. Quand il eut l'occasion de rencontrer les Guarani du Paraguay, Clastres ne rencontra aucune difficulté à y retrouver les dispositifs qu'il avait déjà imaginés. Les communautés amérindiennes, au moins celles des basses-terres sud-américaines, ont toujours impressionné ceux qui allaient leur rendre visite par leur égalitarisme et en même temps par le grand respect de la liberté laissée à chacun de vivre comme il veut.

Les Sikuanis sont, eux aussi, un peuple très horizontal, et ce caractère égalitaire est attesté dans leur mythologie. Comme nous l'avons souvent rapporté, le monde – pour ce peuple – a été créé depuis le bas, par des personnes qui ont poussé de la Terre, à l'intérieur d'œufs. C'étaient des gens avant de devenir les dieux de cette tradition, et, dans les histoires, il résulte clairement que le type de société humaine qu'ils construisent de par ces histoires est de l'ordre de ce qu'on pourrait appeler un égalitarisme familiste. Ces premiers hommes constituaient en effet une famille, d'où la formule « *Tsamani Monae* », littéralement « la famille de *Tsamani* », considérée comme le premier chaman de ce monde et, si l'égalitarisme en est la condition sociale élargie, la famille et les échanges matrimoniaux en constituent le centre plus significatif.

Mais si la métaphysique de la plupart des indigènes est incontestablement égalitaire, cela n'empêche pas, à vrai dire, que des hiérarchies se présentent dans l'ordre de la pensée, comme le montre, par exemple, Marshall Sahlins, dans l'œuvre qu'il a publiée à quatre mains avec David Graeber, *On Kings*.

So, while, on one hand, Howell characterizes the Chewong as having “no social or political hierarchy” or “leaders of any kind,” on the other, she describes a human community encompassed and dominated by potent metapersons with powers to impose rules and render justice that would be the envy of kings. “Cosmic rules,” Howell calls them, I reckon both for their scope and for their origins. The metahuman persons who mandate these rules visit illness or other misfortune, not excluding penalty of death, on Chewong who transgress them³³⁸.

337 Pour une reconstruction ponctuelle de la bibliographie à disposition de Pierre Clastres, voir Viveiros de Castro, *Politique des multiplicités*, op. Cit.

338 David Graeber, Marshall Sahlins, *On kings*, Hau books 2017, p.25.

Dans cet article, Sahlins montre que les sociétés plus égalitaires conçoivent souvent une sorte de hiérarchie en leur sein. Sauf qu'il s'agit d'une hiérarchie qui dépasse les frontières de la politique humaine, s'agissant plutôt d'une hiérarchie cosmique. En fait, en prenant en compte des exemples très variés, entre les aborigènes australiens, les Inuits ou les Chewong de Malaisie, il montre comment ces sociétés égalitaires sont tout le temps en relation avec des forces qui pourraient correspondre aux esprits gardiens dont parlent les Sikuanis. Loin d'en faire un éloge simpliste, Sahlins montre toute l'ambiguïté révélée par l'action de ces êtres spirituels, ces humanités autres qu'humaines.

The metahuman beings with whom people interact socially are often hierarchically structured, as where gods such as Sedna and species-masters such as Caribou Man encompass and protect the individual inua in their purview. These hierarchies are organized on two principles which in the end come down to the same thing: the proprietary notion of the higher being as the "owner" – and usually also the parent – of his or her lesser persons; and the platonic or classificatory notion of "the One over Many," whereby the "owner" is the personified form of the class of which the lesser persons are particular instances³³⁹.

Ce qu'il y a d'intéressant dans cette reconstruction proposée par Sahlins, est que des peuples de l'extrême Nord comme les Inuits, ou d'autres comme les Chewong en Malaisie, présentent cette même configuration métaphysique qui identifie les esprits gardiens comme propriétaires, « *owners* ». Il s'agit, en effet, d'un principe dont la compréhension n'est pas immédiate pour nous. Pourquoi ces peuples, dont l'opposition aux paradigmes de la hiérarchie et de la propriété dans le monde humain est évidente, considèrent toutefois ce genre de rapport face à des forces plus qu'humaines ? Il serait difficile de donner une vraie réponse à cette question, mais il peut être intéressant de proposer une nouvelle piste de lecture. En effet, nous pouvons trouver un principe pratique, visant à réguler ce type de dynamique dans le concept de « permission », comme les Sikuanis me l'ont présenté. Ainsi que nous l'avons déjà montré dans le chapitre précédent, l'idée des Sikuanis est que nous vivons sur une Terre dont nous ne sommes pas propriétaires, pendant que nous devons nous considérer comme des locataires. Il faudra donc demander la permission aux propriétaires pour tout ce que nous souhaitons faire. Mais pourquoi ? D'où ce principe trouve-t-il

339 *Ivi*, p.42.

son origine ? Comme nous le savons déjà, il s'agit d'un principe qu'on pourrait définir écosystémique. Sa finalité est de faire que les actions des êtres humains soient en accord avec l'ensemble de la dynamique de la vie sur Terre. Mais, au-delà de ses implications écologiques, le souci de la permission est pour les Sikuanis avant tout d'ordre spirituel. Dans la pratique chamanique proposée par Don Clemente, j'ai remarqué que la permission est quelque chose qu'on est censé ressentir, dès qu'on se présente au monde spirituel avec une grande ouverture d'esprit. Je n'ai jamais entendu parler de hiérarchies au sens strict, mais, évidemment, les êtres auxquels les Sikuanis s'adressent lors de ces pratiques sont d'un autre ordre que nous, les êtres humains. Tantôt, il s'agit de divinités, du fait de leurs soins chamaniques, tantôt de « gardiens », pour leur relation aux forces de la Terre et de leur région. Nous avons généralement traduit par « gardiens » l'expression « *dueños* » en espagnol, qui signifie littéralement « propriétaires », tout comme les « owners » des Chewong – peuple de la Malaisie Péninsulaire – étudiés par Howell et mentionnés par Marshall Sahlins. Une curieuse coïncidence terminologique, qui permet de supposer que cette configuration ontologique est bien plus qu'une singularité Sikuanis. Il s'agit très probablement d'une conception qui doit relier beaucoup de ces peuples indigènes, caractérisés par une tendance sociopolitique égalitaire et une cosmovision qui les relie aux forces de la Terre.

Clastres, dont le travail est à considérer pionnier dans cette ligne de réflexion, ne s'était pas avancé si loin. Dans la première partie de sa carrière, il était arrivé à montrer le caractère fortement égalitaire et antiautoritaire de la société indigène, sans pourtant en dévoiler le sous-fonds cosmologique.

L'autre pilier du concept de Société-contre-l'État, qui se développe autour d'une tout autre problématique, allait être proposé par Clastres à l'époque de l'incident qui lui coûta la vie de manière si prématurée. Il s'agit de la question de la guerre, que le dernier Clastres reconnaît comme étant le principal mécanisme par lequel la société primitive prévient la naissance de l'État. L'article axial de cette réflexion, est le posthume *Archéologie de la Violence, de la guerre dans les sociétés primitives*³⁴⁰. Ici, Clastres formule une nouvelle hypothèse concernant la structure de la communauté primitive. L'accent n'est plus mis, comme lors de la réflexion sur la chefferie, sur la volonté de la communauté primitive de rester indivise, sur la recherche du *consensus omnium*. Cette

340 Pierre Clastres, *Archéologie de la violence, la guerre dans les sociétés primitives*, Édition de l'Aube 1977/1999

fois, Clastres préfère souligner que chaque communauté se définit à partir de sa différence radicale, de sa singularité par rapport à toutes les autres. Le souci de garder cette précieuse singularité détermine, d'après lui, le refus de l'unification avec d'autres tribus. À la volonté d'indivision interne du premier Clastres, il faut donc ajouter cette autre volonté « négative » : la détermination à éviter toute fusion avec des groupes différents. C'est de cette non volonté d'unification que se déclenchent les guerres communautaires. Une tribu préférera faire face à la mort et à la disparition, en se battant, plutôt qu'accepter de perdre une partie de sa singularité.

De prime abord, on ne voit pas comment Clastres pourrait considérer cette question inscrite dans une anthropologie de l'anarchie sauvage, vu que non seulement l'ethnologie avait refusé d'attribuer une centralité à cette question de la guerre, mais aussi la tradition libertaire s'y est toujours opposée de manière nette. Il faut alors remarquer qu'il y a aussi un autre aspect, qui politise à proprement parler la question de la guerre. L'unification avec un autre groupe impliquerait une augmentation de sa taille, ce qui est inconciliable avec la nature de la communauté primitive. L'augmentation numérique ne pourrait que déterminer l'impossible division au sein du groupe entre une élite de gouvernants et une majorité de gouvernés. Voilà que le principe de l'indivision revient pendant qu'un autre principe, celui de la conservation de sa propre singularité, a pris le premier plan.

Clastres arrivera à dire que non seulement la guerre évite objectivement la structuration de la société primitive en groupes différenciés, mais qu'il s'agit d'un dispositif en quelque sorte conscient, tout comme le refus de l'autoritarisme interne. Les Amazoniens choisiraient de se faire la guerre parce qu'ils seraient conscients que l'alternative à cela serait l'avènement de l'État, donc la fin de leur égalitarisme et de leur liberté.

Il y a dans ce discours quelque chose de difficile à accepter, de presque scandaleux. Si la première narration de la communauté primitive s'inscrivait, après tout, dans une sorte de réédition de la représentation du bon sauvage, nous avons affaire là à une exaltation des côtés considérés comme les plus sombres pour notre sensibilité – ce qui avait provoqué, soutient Clastres, le silence de l'anthropologie sur cette question. Mais ce qui étonne plus le lecteur approchant l'œuvre de Clastres pour la première fois, est la perception d'une sorte d'adhésion de ce dernier aux principes de la guerre indigène. Face à cette situation paradoxale, il faut commencer par rappeler que, comme l'explique bien Davi Kopenawa, la guerre indigène n'a rien à partager avec ce que nous connaissons comme guerre dans nos sociétés³⁴¹. Non seulement le nombre d'assassinats est très réduit, se

341 « Ce que les Blancs nomment dans leur langue “la guerre”, nous n'aimons pas cela. Ils reprochent aux Yanomami de se flécher, mais ce sont eux qui font vraiment la guerre ! Nous nous ne nous combattons certainement pas avec la même dureté qu'eux. Si l'un des nôtres est tué par les flèches ou la sarbacane de sorcellerie d'un ennemi, nous ne

limitant habituellement à des cercles de vengeance très ciblés et limités, mais, dès qu'on se met à étudier la question avec un regard anthropologique, on se rend compte qu'il y a toute une attention, un respect de l'ennemi de la part des indigènes, qui en quelque sorte rendent la guerre une pratique sacrée. Dans son ethnographie sur les Araweté, Viveiros de Castro est allé très loin sur cette question, en la rapprochant de celle qui concerne le cannibalisme rituel dans les sociétés de l'aire linguistique Tupi-Guarani³⁴². De surcroît, les guerres indigènes ne sont jamais finalisées à la conquête territoriale, ni à l'annihilation ou à la soumission durable de l'ennemi. Il s'agit de guerres qui se font pour l'honneur, dans la quête de la vengeance entre familles, voire même pour des finalités spirituelles, et qui ne sont pas économiquement rentables, si ce n'est pour le butin des fournitures d'un village qui n'accumule presque rien.

Si la plupart de ces constats rendent plus acceptable notre vision de la guerre indigène, ce qu'il y a d'étonnant chez Clastres est qu'il ne se limite pas à en fournir une vision détachée, mais il donne toujours l'impression d'une adhésion très forte à ce même principe guerrier. Il pousse quasiment jusqu'à prendre les défenses des *Yanoãma* qui auraient enlevée Hélena Valero, sans mettre en discussion la véracité d'une histoire assez controversée³⁴³. Notre intérêt n'est pas d'entrer en détail dans cette sympathie de Clastres pour la guerre indigène – qui apparaît souvent mal placée – mais nous pouvons remarquer que sa visée, cette fois, n'était pas seulement politique, mais aussi métaphysique. L'intérêt de Clastres était d'entrer, de par la guerre, dans la pensée des sauvages concernant la problématique de l'Un et du Multiple, à partir du constat de ce refus de la fusion entre différentes communautés et de la revendication de l'autonomie de chacune. D'ailleurs, quelle est la dynamique de transformation des communautés sauvages, si on prend pour donnée que toute fusion est interdite ?

faisons que rendre la pareille en essayant de tuer celui qui l'a mangé et qui se trouve en état d'homicide *õnokaë*. c'est différent des guerres par lesquelles les Blancs ne cessent de se maltraiter ! Eux se battent en très grand nombre, avec des balles et des bombes qui brûlent toutes leurs maisons. Ils tuent même les femmes et les enfants ! » D. Kopenawa, B. Albert, *La Chute du Ciel*, Op. Cit., p.593.

342 Voir, Eduardo Viveiros de Castro, *From the enemy point of view, humanity and divinity in an amazonian society*, Chicago University Press 1992. Nous allons reparler de ce travail dans les pages qui suivent.

343 Il faut souligner que Pierre Clastres n'a pas pris vraiment en considération la possibilité que les Yanomami puissent avoir une autre opinion de toute cette question. Par exemple, face à l'histoire d'Elena Valero, une femme brésilienne qui avait été enlevée par des Indiens Yanoãma et obligée à se marier à l'un d'entre eux, selon l'histoire rapportée par l'anthropologue italien Ettore Biocca. Ettore Biocca, *Yanoãma, Récit d'une femme brésilienne enlevée par les Indiens*, PLON 1993. Au lieu de se demander s'il s'agit d'un cas généralisable ou d'un épisode à considérer isolé – dans un contexte de pénétration de Blancs à l'intérieur de la forêt amazonienne, de surcroît – Clastres utilise cette histoire pour formuler une généralisation sur un supposé « malheur » du guerrier sauvage, obligé à trouver des excuses pour poursuivre les guerres, qui n'est absolument pas vraisemblable avec les données d'aujourd'hui. Davi Kopenawa, en ayant eu nouvelle de ce genre d'opinions, répandue chez certains anthropologues, donne sa version, très fâché contre l'idée que la guerre indigène soit provoquée par le vol des femmes : « Ce n'est certainement pas à cause de femmes que nous anciens guerroyaient, comme les disent parfois les Blancs ! [...] il s'agissait de venger les morts, non pas de se disputer des femmes » D. Kopenawa, B. Albert, *La Chute du Ciel*, Op. Cit., p. 603.

Si la division entre deux castes est impossible au sein d'un même groupe, ainsi que la fusion entre deux communautés, ce qui reste possible d'après Clastres est la scission, la possibilité qu'une communauté se divise en deux nouvelles communautés, à la suite de quelque événement traumatique. La société primitive – en tant qu'ensemble de communautés – suivra alors le principe de la *fragmentation*, qui définit sa propre dynamique évolutive. La guerre devient ainsi, dans l'économie du discours de Clastres, une pratique de haute valeur métaphysique, en tant que moyen d'empêcher l'avènement de l'Un totalisant. Les « sauvages » – que dans l'entre-temps il a cessé d'appeler « *primitives* » - « veulent la multiplication du multiple³⁴⁴ ». Tout cela fascine beaucoup les gens qui approchent le monde indigène pour la première fois, et spécialement les jeunes philosophes. Mais, pour autant qu'il faut reconnaître la valeur spéculative de toute cette réflexion clastrienne, nous devons préciser qu'elle ne correspond pas à la majorité des contextes amérindiens. D'abord, il n'est pas vrai que la guerre est omniprésente chez la totalité de ces peuples, bien que très présente en Amazonie. Si les informations à ce propos vont dans les deux directions, en décrivant les Amérindiens tantôt comme des peuples belligérants tantôt comme des exemples de vie pacifique, c'est parce qu'il existe une division plutôt nette entre les différents peuples. Par exemple, les Sikuani, d'après ce qu'on sait de leur histoire, de leur anthropologie et de leurs affirmations, n'ont jamais été un peuple guerrier – ce qui ne signifie pas que leur monde soit libre de toute forme de violence. Mais, au moins, il est sûr qu'ils n'attaquent jamais d'autres peuples, qu'ils n'ont pas une tradition guerrière et qu'ils ne pratiquent pas le vol des femmes. Les Paumari, peuple étudié par l'anthropologue Oiara Bonilla, sont aussi un peuple pacifique, mais qui, en étant complètement insérés dans la métaphysique de la prédation amazonienne, se voient eux-mêmes comme des proies d'autres peuples guerriers³⁴⁵. Les Yanomami, par contre, le peuple que Clastres prenait comme modèle durant l'écriture de *Archéologie de la Violence*, ont été historiquement, quant à eux, un peuple très connu pour ses tendances belligérantes. Davi Kopenawa, en les mentionnant, ne les présente toutefois pas avec orgueil, comme il le fait pour d'autres parties de leur tradition, se limitant à dire que leur guerre ne prévoit pas l'atrocité qui est à l'œuvre dans la guerre des Blancs, dans laquelle les assassinats et la violence sont indiscriminés. Nous reprendrons cette question de la centralité de la guerre chez les indigènes dans les lignes qui suivent et nous pourrons ainsi remarquer que, si l'œuvre de Clastres a ouvert un nouveau terrain d'étude, qu'il aurait aimé appeler de *l'anthropologie politique*, beaucoup de ses thèses sont aujourd'hui à considérer dépassées.

344 Pierre Clastres, *Archéologie de la violence, la guerre dans les société primitive*, Édition de l'Aube 1977/1999, p.84.

345 Voir Oiara Bonilla, *Des proies si désirables, soumission et prédation pour le Paumari d'Amazonie brésilienne*, thèse dirigée par Philippe Descola, École des Hautes Études en Sciences Sociales 2007. Nous examinerons plus en détail cette question lors du prochain chapitre.

Quarante ans d'anthropologie contre l'État

En parcourant l'œuvre de Pierre Clastres, nous avons déjà mentionné un essai de Viveiros de Castro, récemment paru en France sous le titre de *Politique des multiplicités*.

Commentaire de la production de Clastres, il s'agit surtout d'un texte signé Viveiros de Castro, où l'anthropologue brésilien s'attache à reconstruire la généalogie interne de la ligne de pensée que lui-même a baptisée « perspectivisme amérindien », ou « multinaturalisme »³⁴⁶. C'est l'occasion de voir un auteur contemporain se confronter avec un prédécesseur pour établir des continuités et des connexions. Clastres occupe une place particulière entre les prédécesseurs de Viveiros de Castro, et spécialement si nous le mettons à côté des plus connus, en particulier du duo Deleuze et Guattari, et naturellement de Lévi-Strauss. Dans sa relative simplicité, Clastres est le représentant, chez Viveiros de Castro, d'un élan vers l'aventure ethnographique – pas tant dans le sens du travail de terrain, mais plus par rapport à la capacité de politiser la pratique ethnographique et la rendre, justement, une aventure spéculative.

L'anthropologue gascon recouvre un rôle spécial dans la mesure où il a été un indiscutable précurseur des études amazoniennes, en influençant particulièrement l'école brésilienne qui s'est développée dans les années immédiatement successives à sa mort. Dans les pages qui suivent nous prendrons en considération la ligne conceptuelle qui va de Clastres à Viveiros de Castro, en ajoutant quelques éléments pour mieux mettre en lumière l'évolution que la critique anthropologique de l'État et le concept de Société-contre-l'État ont connue dans le laps de temps qui sépare les deux auteurs.

Nous le savons déjà : pour Clastres l'État ne représente pas une étape nécessaire du développement humain. Son affirmation est de l'ordre d'une contingence absolue, il nous parle de l'émergence d'une option entre beaucoup d'autres qui auraient été possibles – et au moins autant valides –, tout le contraire, en somme, d'un destin nécessaire et inéluctable pour l'humanité. Ce qui importait à cet auteur était de réaliser une sorte de dénaturalisation, une relativisation de l'apparente nécessité inévitable que l'État représente habituellement, selon un point de vue qui se référait ouvertement à l'anarchisme libertaire. Sa stratégie a été d'enquêter le monde indigène amazonien – d'en extraire un concept de « société primitive » – pour montrer qu'il existe une alternative à la domination étatique, à la coercition, à la souveraineté. Mais la critique politique élaborée par cet auteur s'est

346 Nous nous consacrerons à la reconstruction de la théorie du perspectivisme amérindien toujours dans le prochain chapitre.

distinguée par la capacité de bouger sur des plans divers : de l'exigence de la rendre très évidente par la mise en avant d'exemples concrets, jusqu'au niveau ultime de l'abstraction théorique. Bref, la proposition de Clastres a consisté, dans son noyau essentiel, en une *philosophie politique au moyen d'ethnologie* – parfois revendiquée explicitement, parfois au caractère plus implicite. Le but en a toujours été de discuter les problèmes fondamentaux de la politique de « notre monde », en passant par la confrontation avec l'exemple privilégié offert par les sociétés « primitives », devenues ainsi un laboratoire vivant du philosophe politique. Il s'agissait, somme toute, d'un autre précurseur du tournant ontologique, si l'on se réfère à la stratégie dont nous avons parlé dans le Chapitre II : déplacer notre regard vers les sociétés indigènes pour mettre en transformation notre image de la réalité. Pour Clastres, réalisait ainsi une critique ontologique de l'anthropologie politique de la modernité, se nourrissant du point de vue indigène.

On pourrait objecter – Viveiros de Castro discute ce genre de polémiques dans l'essai en question – que Clastres « utilise » les indigènes, dans la mesure où, au fond, il n'est pas réellement intéressé à – ni capable de – restituer leur point de vue. Au fond, ce qui intéresse Clastres est d'utiliser le monde indigène pour un enjeu interne au monde occidental, dont les indigènes sont ignorants. Pourtant, ne s'agit-il pas toujours de cela ? Comme nous l'avons remarqué lors du premier chapitre, l'image que les occidentaux construisent du monde des natifs – notamment de ceux des Amériques – a souvent joué un rôle clé dans des débats qui se sont déroulés dans notre partie du monde. Se montrant conscient du rôle que l'image des sauvages a joué dans les philosophies fondatrices de la politique moderne – de Hobbes à Kant, juste pour faire deux exemples – Clastres a essayé d'en renverser le sens.

Justement quand le structuralisme de Lévi-Strauss avait atteint son zénith, en indiquant la route pour une étude « scientifique » et détachée du monde indigène, Pierre Clastres se lançait dans une *politisation spéculative* de la pratique ethnographique, en donnant naissance à un point de vue nouveau, destiné à exercer une grande influence, indubitablement, sur les études amazoniennes, mais aussi au-delà des frontières de sa discipline, et avant tout dans la philosophie politique.

Cet « usage politique » des données ethnographiques – qui prend le parti des « primitifs » – a ouvert la route à de nouvelles alliances, entre les indigènes et une certaine philosophie critique, qu'aujourd'hui paraissent évidentes, mais qu'à l'époque de Clastres étaient encore en formation. Si ce dernier n'a pas posé la question de la reconstruction de la pensée des indigènes *dans leurs propres termes*, il en a pourtant pris le chemin, en revendiquant la reconnaissance de leur pleine autonomie politique. Les « primitifs » ne nous suivent pas sur la voie de l'étatisation ; ils savent très

bien ce qu'ils font quand ils refusent d'introduire des hiérarchies au sein d'une communauté, de constituer des élites, bref, quand ils préviennent la formation d'un appareil d'État.

Au-delà du contenu des questions introduites par Clastres, un tel usage courageux du travail anthropologique, et en même temps militant et spéculatif, était totalement inédit, et celui-ci ne pouvait que laisser une marque profonde sur la scène intellectuelle française et européenne, aussi bien que dans le milieu militant. Clastres, antimarxiste, se met en jeu dans une « lutte politique dans la théorie anthropologique³⁴⁷ », avec la capacité d'arriver au cœur des questions de l'anthropologie politique, de l'une, philosophique « blanche » et de l'autre, indigène. Sa mort prématurée a ensuite contribué à rendre sa figure quasi légendaire, et l'hommage de Deleuze et Guattari l'a rendu célèbre auprès du public des philosophes et de celui des mouvements. Après lui, parler de l'État et de son anthropologie signifie être obligé de prendre en compte cette « société primitive », qui en serait intentionnellement libre. De ce point de vue, Clastres est l'initiateur d'une ligne qui nous amène jusqu'à Viveiros de Castro, en alternant philosophie et études ethnologiques.

Ce que l'avenir a retenu de cette ligne zigzagante, ce sont plutôt le style, l'intention et la stratégie de Pierre Clastres, que le contenu spécifique de sa proposition. Clastres n'a certes, pas fondé d'école, mais il a sans doute ouvert un premier chemin au milieu d'une forêt qui restait encore à explorer. Ainsi, le concept de « société-contre-l'État » n'a jamais arrêté de subir des modifications, des torsions, de bouger, en somme, dans des directions toujours nouvelles en partant de cette intuition fondamentale.

Deleuze et Guattari – les premiers à « rendre hommage » à sa mémoire – objectaient dans *Mille Plateaux* que le concept de société primitive continue à souffrir d'un certain progressisme, bien qu'inversé. Certes, les deux auteurs reconnaissent chez Clastres la capacité de rompre avec le « postulat évolutionniste³⁴⁸ », selon lequel une société qui ait atteint un certain degré de développement et de complexité formera inévitablement un appareil d'État ; mais cette rupture n'était pas, à leur avis, portée jusqu'à ses dernières conséquences.

347 L'expression est de Viveiros de Castro, qui reformule ainsi le concept althussérien d'une « lutte de classe dans la théorie ». L'anthropologie devient une « lutte des peuples dans la théorie » lors du déjà mentionné colloque *La Chose-en-soi*, Paris 2016.

348 G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux*, *Op. Cit.*, p.443.

Clastres s'est perdu derrière le problème de l'origine de l'État, en n'arrivant à le résoudre que par l'usage de quelques images un peu magiques, qui en font une rupture absolue, un événement qui surgit du néant et de manière absolument contingente – mais alors, comme aurait-il été capable de se généraliser autant ? En particulier, les deux auteurs de *Mille Plateaux* ne pardonnaient pas à Clastres d'avoir renouvelé une polarisation qui repropose une sorte de binôme nature-culture, quand, en effet, le passage d'un « état de nature » primitif à une forme étatisée (« civilisée ») d'existence sociale retrace celui de notre anthropologie philosophique – hominisation d'un côté civilisation de l'autre. L'« Anti-Hobbes » ne nous a pas libérés de Hobbes³⁴⁹. Le fait d'attribuer une valeur inverse aux deux pôles, en préférant le pôle primitif – naturel – ne suffit pas à éviter de le considérer résiduel par rapport aux formes « civilisées » de l'étatisation, qui d'une manière difficile à expliquer auraient pris le dessus à partir d'un certain moment. Tout le problème que Clastres avait posé à l'anthropologie politique européenne restait encore sur la table.

Les deux auteurs de *Capitalisme et Schizophrénie* cherchèrent alors à repropose le discours de Clastres dans un scénario différent : l'État « a toujours existé », au moins, nous ne pouvons que postuler cela aujourd'hui, mais lesdites « machines de guerre » antiétatiques l'ont toujours accompagné. Celui-ci, en vérité, en est dépendant, pour autant qu'il arrive pour la grande partie du temps à les éclipser, en apparaissant auto-suffisant, capable d'imposer son pouvoir en autonomie. La naissance de l'État arrête ainsi de représenter un début absolu entouré de mystère : celui-ci existe déjà dans le monde primitif et indigène, comme configuration latente et potentielle, ou bien comme extériorité impériale toujours présente. Cependant, le « dehors de l'État » est inhérent à son propre intérieur, depuis sa genèse dont il n'est pas possible d'établir le début. Et l'État est tellement dépendant de ce « dehors », qu'on l'appelle société-contre-l'État ou machine de guerre, qu'il ne peut pas exister au-delà de cette relation, bien que tout son problème soit d'en cacher l'importance.

Mais le plus important est l'hypothèse inverse : que l'État lui-même a toujours été en rapport avec un dehors, et ce n'est pas pensable indépendamment de ce rapport. La loi de l'État n'est

349 Comme le remarque Abensour, l'état de nature clastrien décrit une organisation humaine qui prévoit déjà une société. Mais Abensour laisse ouverte – de par la lecture de Hobbes proposée par Sahlins – la possibilité que pour le philosophe anglais les choses puissent fonctionner presque dans les mêmes termes. Voir Miguel Abensour (éd.), *L'esprit des lois sauvages*, Seuil, Paris 1987. Quand j'affirme que l'Anti-Hobbes ne nous a pas libérés de Hobbes, c'est dans un sens beaucoup plus simple. L'opération de postuler une identité entre société indigène et société primitive n'est aucunement évidente – ce n'est pas par hasard qu'aujourd'hui il s'agirait d'une opération très mal vue. Il aurait suffi à Clastres d'aller plus en profondeur dans sa propre logique, pour se rendre compte que le fait de considérer les sociétés indigènes comme étant dotées d'une endoconsistance propre signifie déjà les reconnaître comme temporellement contemporaines à nous. Dans ce cas, il serait inutile de les considérer plus « naturelles » que les nôtres, comme le faisait Clastres effectivement, et cela, au-delà qu'elles soient ou non dotées d'une socialisation articulée.

pas celle du Tout ou Rien (société à État *ou* société contre État), mais celle de l'intérieur ou de l'extérieur³⁵⁰.

La société-contre-l'État, transformée en *machine-de-guerre*, devient une entité omniprésente, qui existe déjà partout où un État est présent, en s'actualisant dans des conditions déterminées comme, entre autres, certaines minorités ethniques³⁵¹. Voilà que, dans ce cadre, la société primitive ne devient qu'une des actualisations possibles du concept de machine de guerre. Certes, elle en représentera toujours un exemple privilégié, non pas à cause de sa nature originaire, mais plutôt en vertu du fait qu'elle représente une *ligne de fuite* indéfinie de l'État : les nomades, les habitants plus authentiques de la Terre, sont ceux qui n'arrêtent pas d'échapper à la capture étatique.

Il faut éclaircir, et il s'agit d'un point non négligeable, que la définition du concept de machine de guerre ne prévoit pas que celle-ci prenne pour objet la guerre en tant que telle. Quand cela arrive, dans le contexte des sociétés étatisées, la dynamique de « fuite » consubstantielle à la machine de guerre se renverse, en se faisant capturer par l'État et en donnant ainsi naissance à des fascismes, pour lesquels la présence – effective ou fantasmée – d'une guerre totale est essentielle.

Or, sous tous les aspects qu'elle prend ici, guerre limitée, guerre totale, organisation mondiale, elle ne représente pas du tout l'essence supposée de la machine de guerre, mais seulement, quelle qu'en soit la puissance, l'ensemble des conditions sous lesquelles les États s'approprient cette machine, quitte à la projeter comme horizon du monde, ou l'ordre dominant dont les États eux-mêmes ne sont plus que des parties³⁵².

De cette manière, tout en rendant hommage à Clastres de par l'usage de ce concept, les deux schizo-analystes enlèvent à la guerre sur le terrain toute centralité dans la lutte antiétatique, en éparpillant cette dernière au long de tous les niveaux de l'existence, individuelle ou collective, et en poussant jusqu'à poser la question décisive, celle qui peut avoir, plus que toute autre, caractérisé leur pratique philosophique : « Y-a-t-il moyen de soustraire la pensée au modèle d'État ?³⁵³ ». C'est à cette

350 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux*, *Op. Cit.*, p.445.

351 Dans la lecture qui en donne Viveiros de Castro : « Société primitive ou « contre l'État » est le nom que Clastres a donné à son objet, et à sa propre rencontre avec la multiplicité. Si l'État a toujours existé, comme l'ont soutenu Deleuze et Guattari, alors la société primitive existera aussi toujours : comme extérieur immanent à l'État, force d'anti-production menaçant toujours les forces productives, multiplicité non assimilable par les grandes machines mondiales ». Viveiros de Castro, *Politique des multiplicités*, *Op. Cit.*, p.27.

352 G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux*, *Op. Cit.*, p. 434.

353 Ivi, p.403.

question que notamment *Mille Plateaux* essaie de donner une réponse, et le concept de machine-de-guerre est à concevoir comme un outil dans cette direction.

En nous limitant à la problématique que nous nous sommes proposés de prendre en examen ici, nous pouvons remarquer que l'enjeu du discours de Deleuze et Guattari consiste en un autre type de relativisation de l'État, une autre stratégie visant son redimensionnement. Il ne s'agit pas tant d'insister sur le fait que l'État n'est pas naturel, mais plutôt qu'il n'est pas si puissant, si capable de totaliser l'existence sociale qu'il aimerait faire croire. L'État peut s'instaurer seulement à condition de cohabiter avec d'autres instances, avant tout la machine de guerre, qui lui est nécessaire, et à la fois ne cesse d'en provoquer la crise. Viveiros de Castro aussi semble valider, dans *Politique des multiplicités*, cette hypothèse guattaro-deleuzienne, capable, à son avis, de nourrir les intuitions de Clastres d'une véritable profondeur conceptuelle, et de lui conférer ainsi une réelle puissance politique. Une fois de plus, Viveiros de Castro se confirme comme un de plus fins lecteurs de Deleuze et Guattari, et le remarquable chapitre *La philosophie et l'ethnologie* se révèle le plus réussi – avec la partie finale – de l'essai en question, en arrivant à reconstruire le noyau dur de la philosophie politique contenu dans *Mille Plateaux* avec une précision et une clarté inédites³⁵⁴.

En conclusion, grâce au passage de *Mille Plateaux*, la Société-contre-l'État abandonne le statut d'exemple absolu, mais gagne la dignité d'un concept axial – celui de machine de guerre – dont la validité est encore à l'ordre du jour dans les sociétés modernes et dans notre époque.

Plus récemment, d'autres solutions se sont présentées, d'autres tentatives d'articuler ce binôme problématique de l'État et de la Société-contre-l'État. Nous en prendrons en considération une d'entre les plus significatives. Dans son *Zomia, l'art de ne pas être gouvernés. Une histoire anarchiste des hauts-plateaux de l'Asie du sud-est*, James C. Scott³⁵⁵ présente le cas d'un énorme haut-plateaux, situé au carrefour entre différents États de formes très différentes entre elles. Le

354 Le rôle axial de Clastres dans *Mille Plateaux* est comparable seulement à celui d'un autre anthropologue, autrement hétérodoxe : Carlos Castaneda. À la théorie de la machine de guerre et des sémiotiques *pré-* et *contre-*signifiants il faut ajouter celle des sémiotiques *a-signifiantes* et des « machines abstraites », qui trouve une source privilégiée justement dans l'œuvre scandaleuse de cet anthropologue/brujo. À remarquer que même cette partie extrêmement théorique de *Mille Plateaux*, celle qui repose sur le niveau maximal d'abstraction – le plan sémiotique dite *diagrammatique* – trouve son origine dans la lecture d'un récit provenant du monde amérindien.

355 James C. Scott, *Zomia, l'art de ne pas être gouvernés. Une histoire anarchiste des haute-plateaux de l'Asie du sud-est*, Seuil 2014/2019.

Zomia s'étend sur la frontière entre nord-est de l'Inde, sud-ouest de la Chine, Birmanie, Thaïlande, Bangladesh, Vietnam, Laos, Cambodge, en présentant les caractéristiques d'une société non étatique – un ensemble de petites communautés contre l'État – de dimensions gigantesques. Il s'agit, selon l'auteur, de la dernière région au monde qui n'a pas été englobée dans les frontières des États-nations, pour autant que le temps de cette assimilation approche de plus en plus. Différemment des sociétés « primitives » de Pierre Clastres, le Zomia de Scott ne serait pas composé d'habitants ancestraux de ces terres, mais plutôt d'exilés, de personnes qui ont abandonné des sociétés fortement étatisées, de leur propre volonté ou en étant chassés par les gouvernements. Les populations de ces hauts-plateaux se sont ainsi stratifiées au long d'une histoire de vagues migratoires pour se soustraire à la domination d'empires et de royaumes qui entourent la région, en gardant une forme de vie relativement nomade.

Donc, si l'État arrête d'être un destin, involution perverse de la société primitive, le tableau présenté par Scott ne correspond même pas à la cohabitation d'État et machine de guerre au sein d'une même société. La société anarchique est dans ce cas une société d'exilés, et si l'État résulte, comme chez Deleuze et Guattari, déjà donné au point d'être presque indépassable, il est en même temps incapable de déterminer toute la socialité humaine. Parce que le Zomia se constitue comme vecteur de sécession de l'État, de construction radicale et instituant d'indépendance. À la différence de *Mille Plateaux*, nous ne trouvons plus la coprésence d'État et non-État, mais leur séparation spatiale, en lien direct avec la géographie physique des territoires. Bref, il s'agit de la sécession antiétatique comme choix politique.

Le Zomia est un exemple de cette modalité de sécession qui se réalise en partant vers la montagne, vers les hauteurs – qui fonctionne à l'envers dans le cas sud-américain, dans le moment où les hauts-plateaux ont favorisé, au-delà, évidemment, des zones côtières, la formation de sociétés étatiques, pendant que l'immense forêt se pose comme base matérielle de l'*invisibilité* des communautés antiétatiques³⁵⁶. Le Zomia offre, en somme, l'exemple particulier d'une société indigène non-originnaire, qui est contre l'État non pas préventivement, mais dans une forme

356 Il est intéressant remarquer que, dans la lecture de Viveiros de Castro, celle de l'invisibilisation dans la forêt de par l'« isolement volontaire » soit considérée une des stratégies indigènes pour échapper l'invasion des Blancs. Nous pouvons en apprécier la résonance avec le cas zomien. « Ce qu'il y a d'important est que dans l'anthropologie des indiens, je veux dire dans leur propre théorie sur eux-mêmes il y a encore une partie d'eux qui n'est pas entrée en contact, qui est encore en forêt. Donc, c'est comme si, pour rester des Indiens, il fallait présumer ce double de soi-même, réel ou pas, peu importe, qui est comme si c'était le gardien de l'indigénéité de ces peuples qui ont déjà été contactés. » [ma traduction, l'original est publié dans un entretien que j'ai réalisé avec Viveiros de Castro en Italie : "Quello che è importante è che nell'antropologia degli indiani, voglio dire nella loro propria teoria su loro stessi, c'è ancora una parte di loro che non è entrata in contatto, che è ancora nella foresta. Dunque, è come se, per restare indiani, occorre presumere questo doppio di se stessi, reale o meno poco importa, che è come fosse il guardiano dell'indigenità di questi popoli che sono stati contattati". Eduardo Viveiros de Castro et Antonio Manconi, *Il punto di vista indigeno. Una conversazione con Eduardo Viveiros de Castro*, in «Studi Culturali», Il Mulino 1, 2020, p. 113. Cette présupposition d'un dehors, fait de groupes invisibles mais bien présents, ne peut que signifier, depuis le point de vue que je suis en train de présenter ici, une sorte redimensionnement de la toute-puissance étatique.

fugitive ; sur ces énormes hauts-plateaux les peuples cohabitent sans besoin d'une articulation verticale, en bougeant continuellement pour échapper aux tentatives d'étatisation – notamment le paiement des impôts.

Le millénarisme présenté par Scott fait écho naturellement au prophétisme clastrien, en se déterminant comme vecteur de fuite de l'État. Ce dernier, particulièrement approfondi par Hélène Clastres, était un mouvement spirituel associé à un mouvement migratoire, depuis la région du Paraguay et vers les côtes atlantiques de la Bahia au Brésil. Les *karai* – appellation des prophètes chez le peuple Mbya examiné par Clastres – incitaient leur peuple à la fuite, en soutenant qu'au-delà de la mer ils auraient trouvé la *Terre Sans Mal*, et se seraient libérés ainsi de la souffrance de l'existence³⁵⁷.

Nous pouvons remarquer une résonance objective entre la figure des *karai* reportée par Clastres, le concept de ligne de fuite nomade chez Deleuze et Guattari, et le millénarisme des prophètes nomades du Zomia. Il y a tout un côté spirituel, évidemment alternatif aux religions organisées, mais absolument primordial, qui demeure essentiel à l'autoreprésentation même des minorités contre l'État. Son rôle est fondamental dans la construction d'ontologies non dualistes, non hiérarchiques, donc, non-étatiques. Pourtant, il reste un territoire encore inexploré. Je me propose ici d'offrir une petite contribution dans ce sens, en montrant l'évidente corrélation qui existe entre d'un côté la mythologie terrienne des Sikuanis, avec leurs mythes fondateurs anthropomorphiques, et de l'autre leur égalitarisme radical et leur non reconnaissance de l'État.

L'hypothèse de Scott jette un nouvel éclairage sur l'histoire mondiale, dont le récit, explique-t-il, est traditionnellement dominé par la centralité axiale de l'architecture impériale et de l'histoire politique. Ce récit restitue un portrait, encore une fois, de la surpuissance de l'État – l'inéluctable destin universel – où en réalité l'histoire des marges, des territoires soustraits aux empires et à la domination souveraine, est extraordinairement plus vaste que la représentation qu'on en donne couramment. Scott arrive à reconstruire les contours d'une de ces histoires invisibles, faites d'exilés

357 Je ne peux pas éviter de mentionner mon ami amazonien Caraimirim, qui a eu l'occasion de passer trois mois de sa vie dans une communauté Guaraní bien protégée, du côté brésilien, en partageant leurs pratiques chamaniques. Si d'un côté il m'a confirmé que cette idée de la *Terre sans Mal* est encore vivante, l'interprétation qu'il m'en a rapportée est un peu différente. Il s'agirait bien d'un pèlerinage spirituel que les Guaranis accomplissent encore aujourd'hui quand il se sentent prêts, avec le but de rejoindre la Terre Sans Mal. Mais celle-ci ne serait pas située « de l'autre côté de la mer », comme Clastres raconte, mais au Ciel, dans une autre dimension de la réalité. Le but serait donc celui de disparaître littéralement de ce monde. Ce qu'il y a d'étonnant est que ce type de schéma se retrouve dans la production de Carlos Castaneda, en provenant de toutes autres traditions du *nagualisme* mexicain. Dans les histoires Sikuanis des conceptions similaires sont présentes.

qui, pour ne pas payer d'impôts à l'État, ont organisé une société hors-la-loi, une société nomade des hauts-plateaux.

L'État se trouve ainsi relativisé sur beaucoup de fronts. Non seulement la société primitive démontre la non-naturalité de l'État, non seulement l'existence de la machine de guerre en démontre la non-totalité, l'impossibilité de monopoliser la puissance sociale, mais, à partir d'une relecture historique des sociétés des exilés, on arrive à apprécier aussi la limitation de son extension dans l'histoire et la possibilité pour des groupes d'abandonner le territoire étatique et fonder *ex nihilo* des communautés-contre-l'État. Les sociétés-contre-l'État peuvent surgir comme de véritables lignes de fuite à partir de l'impossibilité pour les États centralisés de contrôler toutes les terres disponibles. L'évolutionnisme historiciste est désormais un lointain souvenir.

Ce qui est intéressant, c'est que la ligne ouverte de Clastres continue à tracer son chemin, à ouvrir de nouvelles routes et à revenir sur ses propres pas pour tenter de fournir des nouvelles perspectives à partir d'une même intuition profonde, qui bouge entre différents auteurs en construisant une certaine *stratégie* contre-l'État. En effet, il semble possible d'individuer une bifurcation, comme s'il existait deux possibilités, deux chemins pour construire une philosophie contre l'État. La première passe par une critique de l'État qui pointe son injustice constitutive. Il apparaîtra alors comme une hydre à sept têtes, à laquelle il est impossible d'échapper, et on se concentrera sur la dénonciation de son caractère intrinsèquement abusive ; sa surpuissance sera considérée à l'origine de son injustice fondamentale³⁵⁸.

L'autre possibilité, en quelque sorte introduite dans l'anthropologie philosophique contemporaine Clastres, consiste dans la relativisation de la force, de l'extension, de la naturalité de l'État pour l'être humain. Les expressions en sont multiples - nous en avons juste mentionné quelques-unes – mais il y a toujours, au fond, une même tension stratégique. Il s'agit de dire que l'État n'est pas tellement une injustice, mais plutôt un *mensonge*, parce qu'il n'arrive pas à déterminer, pas tout seul

358 Il me semble possible d'inscrire dans cette première possibilité stratégique, fondamentalement ressentie, tant les options réformistes qui postulent l'impossibilité de changer les choses, que les théories du complot les plus paranoïaques. La pensée agambénienne de la « vie nue », une réflexion fondamentalement idéaliste, me semble partager cette même présupposition de la surpuissance de l'État.

au moins, le sens des réalités politiques. Le monopole de la décision qu'il semble garder est complètement illusoire, mais l'État peut conserver son pouvoir seulement grâce à cette illusion. Il est possible de trouver même à nos latitudes beaucoup d'exemples de cette attitude, issue de la stratégie contre l'État que nous sommes en train de reconstruire, vouée à son redimensionnement. Voilà ce qu'en dit un célèbre philosophe italien très proche des mouvements sociaux, qui a peut-être ignoré beaucoup de potentialités des ontologies indigènes, mais qui paraît partager avec ces peuples une sorte de désir d'autonomie de la machine étatique. Un auteur, dans tous les cas, qui a fait expérience en première personne de la violence dont l'État est capable face aux tentatives révolutionnaires. Je parle d'Antonio « Toni » Negri, qui, dans un entretien de 2003, affirmait :

La télévision, les films policiers, une certaine littérature montrent en action une force de l'État qui n'existe pas. Les seules choses sur lesquelles se fonde la force de l'État sont l'illusion, la présomption de l'absence d'une résistance et la passivité³⁵⁹.

L'horizon de cette ligne clastrienne – libertaire et autonome – est d'émettre la métaphysique de la souveraineté, qui accompagne l'anthropologie politique de la modernité. L'État n'est pas naturel, mais il n'est pas non plus un destin et, surtout, l'État n'est pas *tout*, il est toujours beaucoup plus fragile de ce qu'il paraît. La Terre est en train de nous révéler cela, de par l'actuation de ces lois que les indigènes semblent comprendre beaucoup mieux que nous ; lois qui – cela semble évident par les temps qui courent – sont beaucoup plus effectives que les promulgations de tout parlement.

359 Ma traduction de: « La televisione, i film polizieschi, una certa letteratura mostrano in azione una forza dello Stato che non esiste. Le sole cose su cui si fonda la forza dello Stato sono l'illusione, la presunzione d'assenza di una resistenza e la passività » Antonio Negri, Anne Dufourmantelle, *Il ritorno, Quasi un'autobiografia*, Rizzoli, Milano 2003.

La société-pour-la-Terre

Cette reconstruction sous le signe du redimensionnement de la centralité de l'État sur la scène de la politique reste, pour comme nous l'avons présentée jusque-là, pensée *par voie négative*. En vérité, le problème existait déjà chez Clastres, qui a bien revendiqué l'« endo-consistance » des sociétés primitives, mais qui n'a pas trouvé mieux que le définir à partir de leur caractère « contre ». L'autre côté du problème concerne le fonctionnement effectif des sociétés non étatiques, ou des machines de guerre. Il ne suffit pas de revoir à la baisse la force réelle de l'État comme élément fondateur de la politique, il faut aussi donner consistance à ses alternatives. Il faut montrer, en plaçant au premier plan le point de vue indigène, les principes de fonctionnement qui sont propres aux sociétés non étatiques. Les avancées majeures dans cette direction sont venues, encore une fois, des travaux de Viveiros de Castro.

Avant tout, dans son ouvrage, la Société-contre-l'État dévient inséparable d'une *cosmologie-contre-l'État*³⁶⁰, comme on peut constater à partir du travail ethnographique avec les Araweté, publié dans les années 80. Ce n'est pas par hasard si l'anthropologue brésilien met au centre le concept d'« endoconsistance » pour décrire l'importance du tournant clastrien dans l'anthropologie. La limite de Clastres a été, en effet, de ne pas tirer toutes les conséquences de ce concept ou, au moins, tel est le défi qui s'est présenté aux anthropologues successifs. Si Clastres revendiquait l'existence d'une *intentionnalité politique* antiétatique auprès des primitifs, qui faisait de leur refus de l'État un choix délibéré, le problème est que ces catégories n'étaient pas celles que les indigènes auraient utilisées pour décrire ce même refus³⁶¹. Leurs motivations, comme remarque Viveiros de Castro dans *Politique des multiplicités*, s'articulent toujours sur un plan d'*indistinction* entre politique et spiritualité, matérialité de l'existence et activité cachée du monde invisible, monde de l'humanité et autres mondes, animales, infra-terrestres, célestes. Dans *O ponto de vista do inimigo*³⁶², l'auteur propose un portrait du guerrier – et de la guerre de vengeance qui lui appartient – dans un enchevêtrement de cosmologie cannibale, pratiques spirituelles associées aux cycles de vengeance,

360 Comme explicité dans *Politique des Multiplicités*. » « Le perspectivisme, enfin, est la cosmologie contre l'État », E. Viveiros de Castro, *Op. Cit.*, p.62.

361 Viveiros de Castro souligne la pauvreté d'éléments cosmologiques dans la description clastrienne de la société primitive ; à propos des Yanomami, il affirme que « ce sont les présupposés cosmologiques Yanomami – leur théorie et leur pratique de la mort – qui se révèlent 'contre l'État', et non pas leur théorie de la société en tant que telle ». Il nous semble de pouvoir individuer ici toute la limite de l'œuvre de Clastres, qui a bien posé la question de l'endoconsistance du point de vue indigène, mais qui n'a pas eu la capacité – ou le temps ? - de l'amener jusqu'à ses dernières conséquences.

362 En français : *Du point de vue de l'ennemi*. Eduardo Viveiros de Castro, *From the enemy point of view. Humanity and divinity in an amazonian society*, Chicago University Press, 1986. Il s'agit de sa monographie sur le peuple Araweté, auprès duquel l'auteur a réalisé son étude de terrain entre les années '70 et '80.

jusqu'à l'exemple frappant du ventriloquisme cérémoniel³⁶³. On ne peut pas faire abstraction, en parlant de la guerre et du cannibalisme Araweté, du fait que les *Maiï*, leurs divinités, sont conçus comme des cannibales, qui mangent les âmes de ceux qui sont montés au ciel après les avoir soumis à une série d'épreuves apparemment cruelles, et que, suivant cette déglutition, le guerrier s'unira aux *Maiï*, devenant l'un d'entre eux. On ne peut pas éviter d'analyser avec précision ce qui arrive à un guerrier qui a accompli sa vengeance, des nombreuses interdictions à l'absence d'honneurs qui lui sont rendus de son vivant, jusqu'aux moments cérémoniels qui rendent compte de son union éternelle avec l'âme de l'ennemi décédé.

À partir de ces moments et d'autres, propres à la vision du monde Araweté, Viveiros de Castro a élaboré toute une métaphysique de l'altérité qui jette un nouveau éclairage sur la pratique de la guerre radicalement antiétatique élaborée par Clastres. Si la volonté politique de maintenir leur forme de vie *contre l'État* est évidente dans cette reconstruction, ce n'est pas du seul point de vue « sécularisé » qui appartient à notre théorie politique, mais s'inscrit pleinement dans le point de vue indigène, notamment dans sa cosmologie et dans sa métaphysique de la personne et de l'altérité. Certes, la politisation de cette question est moins linéaire, et l'effet recherché est davantage un dépaysement du lecteur, qu'une revendication antiétatique explicite. Il y a bien une lutte, qui se déroule entièrement dans la théorie, dans l'imaginaire, une lutte d'affects et de concepts.

Plus récemment, Viveiros de Castro a formulé avec une clarté majeure sa proposition philosophico-politique, en mettant ensemble les études ethnologiques avec un discours général sur l'attaque de l'Amazonie repris autour des années 2010 – mais dramatisé dans une forme inédite et criminelle par l'actuel gouvernement Bolsonaro. Nous l'avons présentée dans le chapitre précédent, quand nous avons mentionné le texte *Les involontaires de la patrie*. Être indigène, signifie reconnaître un lien primordial avec « la terre où l'on est né » ; un lien qui sera toujours au-delà de toute inscription possible à l'intérieur d'un État. La Terre devient ainsi l'élément fondateur de l'appartenance d'un peuple, et la Société-contre-l'État trouve de cette manière une définition propre, dans la mesure où elle devient une *société-pour-la-Terre*. Nous avons eu la possibilité de remarquer comme cet « anti-citadinisme » indigène implique le refus de la propriété de la terre. Les indigènes appartiennent à la Terre, et non pas l'inverse.

C'est ici que nous trouvons, d'ailleurs, la jonction du côté économique avec celui proprement politique dans la compréhension de la société indigène. Le refus de la propriété privée de la Terre et le refus des lois étatiques représentent un seul même refus, étant donné que – en dernière analyse – la principale fonction économique assurée par l'État est de garantir l'inviolabilité de la propriété

363 Lors d'une cérémonie qui suit de plusieurs mois l'assassinat d'un ennemi, le guerrier Araweté dont il est question entonnera un chant – reçu en rêve – avec la voix de l'ennemi tué, qui narrera les gestes du tueur au moment où il a réussi à l'avoir. D'où le titre de l'ouvrage : *Du point de vue de l'ennemi*.

privée. Et la propriété privée de la Terre est sûrement plus fondamentale, en ce sens, que celle des moyens de production.

Dans *Politique des multiplicités*, Viveiros de Castro propose une distinction entre un premier Clastres, substantiellement humaniste – celui repris par les phénoménologues dans le volume *L'esprit des lois sauvages* – et un deuxième Clastres, qui s'inscrivait sur la ligne de la philosophie de Deleuze et Guattari. Si le premier était concentré sur la question de la chefferie sans pouvoir, le deuxième avait pleinement fait propre la question de la « multiplication du multiple », qui réverbère comme thème privilégié dans le commentaire en question. Il s'agit d'une position tout à fait correcte, dans le sens que, avec l'introduction de la question de la guerre et de la multiplicité, le registre du discours clastrien changera beaucoup, par rapport aux tonalités humanistes qui caractérisent les années de la « chefferie sans pouvoir ».

Cependant, il y a bien un élément qu'il faut aujourd'hui dépasser de l'image de la Société-contre-l'État, à savoir l'obligation de la concevoir comme une société-pour-la-guerre. Avant tout, cela nous est demandé par les indigènes, dont la trajectoire vers la réappropriation de leur propre représentation – leur endoconsistance – a finalement abouti à la prise de parole à la première personne. De ce point de vue, il est légitime d'affirmer que les sociétés indigènes qui se trouvent aujourd'hui dans les meilleures conditions de santé – celles qui ont été capables ou en condition de conserver le noyau dur de leur forme de vie – préfèrent largement se présenter par leurs présupposés cosmologiques et ontologiques, plutôt que par leur identité guerrière. Bref, la mythologie, le chamanisme, le rapport avec le monde invisible semblent désormais marquer la différence avec la société des Blancs beaucoup plus que la guerre. Cela est évident dans *La Chute du Ciel*, où le chaman et chef Davi Kopenawa n'hésite pas à déclasser au deuxième rang les pratiques guerrières Yanomami par rapport à leur histoire de la création de la forêt, à leur rapport avec celle-ci et avec les êtres spirituels qui l'habitent, ainsi qu'avec leurs ancêtres mythiques. Pourtant, nous sommes en présence de l'actuel porte-parole du peuple Yanomami, celui que Clastres considérait un modèle de cette tendance belligérante et qui est à l'origine de l'essai *Archéologie de la violence*³⁶⁴. S'il est hors

364 On peut retrouver l'origine de cette « sale réputation » du peuple Yanomami dans la publication des mémoires d'Helena Valero, enlevée par les indiens et obligée à se marier en 1939, récoltées par l'anthropologue italien Ettore Biocca. E. Biocca, *Yanoãma, Recit d'une femme brésilienne enlevée par les Indiens*. Comme nous avons déjà remarqué, Davi Kopenawa, auquel Bruce Albert doit avoir conté cette histoire, s'en prend beaucoup aux anthropologues, coupables à son avis d'avoir menti sur son peuple. Voir la note précédente, 143.

de discussion que Kopenawa soit « contre-l'État », et plus encore contre la dévastation de la forêt amenée par l'homme blanc, il ne lui oppose la guerre indigène pas même une seule fois dans tout le volume³⁶⁵, préférant expliquer, par exemple, que les Yanomami connaissent depuis toujours ce qu'aujourd'hui les Blancs appellent l'écologie. Dans le récit de ce chaman-philosophe, c'est bien la forêt qui est contre l'État, comme force vitale auto-instituante ; une « extériorité fondatrice » - nous suivons là la terminologie de *Politique des multiplicités*³⁶⁶ – dont il est bien légitime de se demander combien elle est, pour un Yanomami, réellement extérieure.

D'ailleurs, nous avons vu que les nouvelles tendances en anthropologie, comme celles qui se réfèrent au tournant ontologique, n'hésitent pas à reconnaître le caractère anthropologique fondamental des sociétés indigènes à partir d'une valorisation de leur altérité « métaphysique ». Nous savons désormais que non seulement la cosmologie, mais aussi les définitions ontologiques de base – les concepts comme « personne », « chose », « animal » - peuvent différer de manière tellement radicale pour les indigènes au point de les rendre déjà en elles-mêmes incompatibles avec la pensée de la souveraineté, sans la nécessité de mettre sur la table leur attitude guerrière. Si la guerre est, chez Clastres, le moyen par lequel les primitifs réalisent une fascinante « multiplication du multiple », il faut avouer que bien avant la guerre, dans la manière même qu'ils ont de définir la réalité, cette multiplicité est partout. Encore une fois, pour montrer le lien entre cette disposition ontologique de base et cette politique des multiplicités nous pouvons nous adresser à la contribution d'Arturo Escobar. Ce qu'il appelle les « ontologies non-dualistes » s'inscrivent dans une réalité qui contemple l'existence d'un « pluri-vers », à savoir une image de la réalité intrinsèquement multiple, qu'il oppose à l'« uni-monde » capitaliste. Sa proposition d'« ontologie politique » est explicitement inspirée de la revendication métaphysique zapatiste, celle qui vise « un monde fait de beaucoup de mondes ». De mon point de vue, Escobar, dans la simplicité de son discours, arrive à saisir le point de la « multiplication du multiple » en ce qui concerne une ontologie politique.

365 Si ce n'est pas pour dire que la guerre indigène est différente de la nôtre, parce qu'elle n'a jamais comme finalité l'extermination indiscriminée. Voir encore la note 143.

366 « Clastres séparait la politique de la nature, en pensant la “fonction politique” comme un mouvement de séparation auto-instituant qui projetait et ré-symbolisait une extériorité naturelle. Il restait à politiser la nature, ou le cosmos – penser la dimension cosmopolitique de la société-contre-l'État ». Viveiros de Castro, *Politiques des multiplicités*, *Op. Cit.*, p. 104. Il s'agit du programme suivi par la ligne des études amazoniennes à laquelle Albert et lui appartiennent. Viveiros de Castro fait dériver de Marchel Gauchet l'idée de cette séparation de nature et culture, et de la nature comme extériorité auto-fondatrice, qui aurait dans ce sens influencé la vision de Clastres.

Nous pouvons enfin ajouter une autre pièce à ce tableau, venant de la confrontation avec ces sociétés indigènes qui sont seulement relativement indépendantes, ou seulement relativement assujetties, comme c'est le cas du peuple Sikuaní. Peuple à l'origine semi-nomade, qui a été obligé de se sédentariser, les Sikuaní semblent de prime abord faire partie des peuples dont Clastres déclarerait la défaite. Originellement pacifiques, mais experts en médecine chamanique et en guerre invisible, les Sikuaní ont réussi à trouver une forme singulière de coexistence avec la société étatique et capitaliste, lui permettant de r-exister au milieu de notre monde, tout en gardant leur pratique ontologique de la réalité. Dans le village *Kalia Wirinae*, Don Clemente affirme, nous l'avons vu, que l'État n'a aucun pouvoir. La terre n'est pas clôturée ni divisée, mais surtout les lois que les Sikuaní affirment suivre et respecter sont les « lois de la Terre ».

Il est intéressant de voir jusqu'à quelle limite les Sikuaní poussent ce processus de redimensionnement de l'État, en arrivant à affirmer, de manière aussi péremptoire qu'apparemment folle, que « l'État n'existe pas ». L'État est pour les Sikuaní une sorte de petite et transitoire illusion, qui a temporairement caché la seule loi éternelle et véridique, la seule qui soit digne de respect : la loi de la Terre. L'État n'est pas *critiqué par* ces indigènes en tant qu'*injuste*, à partir de critères politiques, il est plutôt *nié* en tant que *mensonge*, à partir de critères ontologiques.

Naturellement, s'occuper de cette question du point de vue d'une anthropologie « ontologique », signifie s'interroger sur le sens du concept d'existence chez les Sikuaní. Il s'agit d'une problématique passionnante. Dans l'univers amérindien, d'abord, le monde visible n'est pas exhaustif de la réalité ; le monde « invisible » est toujours présent, ses effets sont tangibles, ses agents existent à un degré en général non inférieur à celui que nous jugeons ordinaire. En même temps, les agents qui sont présents et visibles sur Terre ne disposent pas, tous, d'un même niveau de réalité, ou, si nous voulons être plus précis, il faudrait dire qu'ils ne disposent pas d'un même niveau de *vérité*. Quand les Sikuaní affirment que l'État n'existe pas, ils veulent dire que l'État n'est pas capable, comme il le fait accroire, de décider de la vie des êtres sur cette planète. De leur point de vue, cela équivaut à dire que, loin d'être une cause de ce qui se passe, il en est quelque chose de l'ordre d'un effet.

Donc, d'un côté, nous trouvons ici une prise de position partisane de la part des indigènes, selon lesquels la législation et l'actuation des dispositifs étatiques ne pourront jamais correspondre au vrai « bien » pour la Terre et pour l'humanité. Mais, d'un autre côté, il y a aussi la conviction que les vraies décisions, celles qui déterminent le destin de la planète, ne sont pas prises par les

gouvernants, comme ils le laissent croire. Il y a tout une série de causes plus cachées, dont les Blancs sont généralement considérés comme ignorants, qui reviennent à la « diplomatie cosmique » pratiquée par les chamans que nous avons déjà introduite. Les Sikuni, et les Amérindiens en général, se disent non intéressés à la politique, parce que dans leur réalité tout est issu d'une politique *supra* humaine, et la transformation de la vie des hommes est l'effet de cette diplomatie incessante.

La résistance affirmative des indigènes

En disant que l'État n'existe pas, les Sikuni proposent une pratique purement affirmative, instituante, créatrice d'une réalité toujours nouvelle et tournée vers l'avenir. Ce qui est important est mettre en lumière leur ontologie du politique, en se rendant ainsi compte de la portée de ce constat, à savoir qu'ici la politique commence à devenir ontologique. La politique devient une question de la réalité, de l'existence ou de l'inexistence des choses et des sujets.

Ces indigènes nous offrent un exemple privilégié de résistance et résilience. Si l'on se réfère à une rationalité politique ordinaire, en fait, il n'y a aucune possibilité d'expliquer comment il est possible de les trouver encore là, en train de danser et de vivre dans leur réalité ontologique. Le village *Kalia Wirinae* se trouve dans un territoire où la contamination du monde étatique, extractiviste et capitaliste est très élevée, et dont le développement naturel serait celui d'une prolétarianisation généralisée, de par l'assimilation à la culture du reste du pays. Et pourtant, il n'en est rien. Non seulement ces personnes revendiquent avec orgueil leur appartenance culturelle, en refusant de s'assimiler à notre monde, mais il est encore plus étonnant qu'ils arrivent à se mettre en relation, à échanger avec celui-ci tout en gardant leur autonomie du point de vue ontologique, d'une manière qui nous est très difficile à comprendre, tant elle nous est étrangère.

Il est un exemple qui m'a été rapporté par Don Clemente, qui montre bien comment se déroule l'interaction entre mondes ontologiques différents. Il m'a raconté, assez tôt et comme si nous étions en train de parler d'un événement ordinaire, leur rencontre avec les paramilitaires, au cours des années 2000, dans le contexte de la guerre civile. Un groupe de ces paramilitaires s'était présenté au village pour l'occuper et en utiliser les ressources, comme cela arrive dans tout le pays, dans ce

contexte de guerre civile qui dure depuis au moins soixante ans³⁶⁷. Les Sikuanis se sont limités à leur suggérer de partir. Ils ont seulement prévenu les envahisseurs qu'il s'agissait d'une terre indigène, que ses habitants n'étaient pas des guérilleros, et qu'aucune armée n'avait donc le droit de s'y installer. Ensuite, ils se sont mis à danser, jour et nuit, disent-ils, leur danse *Petawüto Namuto*. Après 10 jours, le chef des paramilitaires est revenu, en lui disant : « d'accord, nous avons compris, nous partons ». Depuis, ils n'ont plus eu aucun problème avec les paramilitaires, ni avec les guérilleros.

Cet exemple montre bien ce que nous avons déjà envisagé en débattant, dans le deuxième chapitre, de la question « est-ce qu'on peut croire aux Indiens ? ». Il est facile de ne pas entrer dans les détails de cette question, quand nous nous trouvons face à de croyances qui se placent dans le domaine de l'interaction avec des êtres spirituels ou des forces de la nature. Cela reste situé dans leur monde indigène, nettement délimité. Mais accepter leur vision des choses devient plus difficile lorsqu'il est question de l'interaction entre notre société – malheureusement représentée dans ce contexte par les paramilitaires – et la leur – peuplée d'agents plus qu'humains : divinités, forces de la Terre. Le fait qu'en dansant l'on puisse résister, et provoquer le départ d'une petite armée, est un résultat qui peut relever chez nous du seul miracle. Pour les Sikuanis, il s'agit d'un événement qui fait partie du monde naturel, bien que sa portée soit plutôt exceptionnelle, au point de les rendre orgueilleux. Nous pouvons les croire ou pas, mais il demeure certain que nous sommes face à un exemple concret de politique indigène, à savoir, la mise au service de la « diplomatie cosmique » chamanique à des finalités interhumaines. Il s'agit d'un dispositif, bien entendu, que les Sikuanis mettent en place en dernière instance seulement, parce qu'ils préfèrent ne pas s'occuper de l'État, des paramilitaires ou d'autres problèmes extérieurs, se concentrant sur la construction de leur propre monde.

Si j'affirme que nous nous trouvons face à un exemple paradigmatique de politique indigène, c'est parce que le cas que nous venons de rapporter n'est en rien unique. En prenant l'article *Drinking Yahé to resist to capitalist society*, nous trouverons des grandes similitudes chez les chamans Siona du haut Putumayo³⁶⁸. Dans cet article, l'anthropologue Musalem reporte la résistance du peuple

367 Et qui, il vaut mieux le rappeler, n'a pas arrêté avec le processus de paix entre l'État et le FARC, avec les différents accords signés depuis 2016. Le *llano* n'a pas été entre les plus touchés par le conflit, mais les paramilitaires y sont présents, plutôt comme armée « contre-révolutionnaire », comme armée de défense des grosses propriétés. Discuter de la question du paramilitarisme en Colombie nous amènerait hors sujet ; nous nous limiterons à garder à l'esprit que la totale impunité des armées paramilitaires, agissant en autonomie ou défendues secrètement par le gouvernement, est encore aujourd'hui à l'ordre du jour. Notamment, les assassinats de leaders sociaux, syndicaux et communautaires continuent de se produire quotidiennement, en restant pratiquement tout le temps impunis.

368 Pedro Musalem, p.h.d., *Drinking Yahé to resist to capitalist violence*. Disponible sur internet à l'adresse suivant : <https://chacrana.net/yage-resist-capitalist-violence/> Le *Yahé* est la version « colombienne » de l'*ayahuasca*.

Siona face à la tentative de pénétration extractiviste de la compagnie pétrolière britannique AMERISUR, en 2013. Comme il arrive toujours dans un contexte de ce genre, la proposition d'installer une entreprise d'extraction a divisé le peuple Siona, entre ceux qui y étaient opposés, défendant la forêt et leur mode de vie ancestrale, et ceux qui y voyaient une possibilité de travail et donc d'amélioration de leurs conditions de vie. Les Siona ont d'abord réussi à imposer leur temps à la compagnie, pour entamer une discussion interne, qui les a au-fur-et-à-mesure recompatés/réunifiés sur une position contraire au projet.

Dans l'entre-temps, le peuple s'est littéralement partagé le travail. Pendant que les jeunes s'occupaient de la politique au sens strict – manifester, négocier, communiquer sur les réseaux sociaux, chercher des alliances en dehors du territoire Siona – les vieux, plus experts dans l'art chamanique, se consacraient à « nettoyer l'espace », à savoir négocier avec les forces invisibles pour ne pas permettre l'installation de la compagnie pétrolière. Après une journée d'activisme politique, les jeunes militants se présentaient aux chamans, en participant aux cérémonies nocturnes. Le résultat de ce processus très articulé, qui trouvait son centre dans la diplomatie cosmique chamanique du peuple Siona, a été que le projet a petit à petit perdu de sa crédibilité, arrivant au retrait de la compagnie AMERISUR.

Les deux exemples que nous venons de rapporter nous montrent l'une de deux grandes stratégies que les Amérindiens ont adoptées face à la colonisation. Celle-ci consiste en une sorte de résistance passive apparente, en vérité une résistance invisible chamanique, et qui est particulièrement évidente dans le cas des Sikuanis. Les indigènes choisissent de refuser, tant qu'ils peuvent, la confrontation directe avec les envahisseurs, en se concentrant sur la construction de leur propre monde et sur la négociation avec l'invisible.

L'autre grande stratégie, celle de la confrontation armée, pratiquée par des peuples tels les Sioux ou les Tupinambà s'est, historiquement, révélée moins efficace dans la durée. Bien entendu, ces deux stratégies se sont toujours mélangées, au moins dans les premières phases de la colonisation, mais au fil du temps les Indiens ont été obligés de choisir, et les options entre ces deux polarités ont été multiples. Du point de vue spirituel, par exemple, nombreux sont les peuples qui ont décidé, tout en conservant leur ontologie, d'adhérer au christianisme. Dans nombre de cas, cela a donné lieu à une véritable négociation spirituelle, à l'origine de grands phénomènes folkloriques, particulièrement

évidents dans la région amazonienne, ou, sous une forme différente, au Mexique. On en arrive à voir des rituels chamaniques et jusqu'à des sacrifices d'animaux à l'intérieur des églises !

Les Sikuanis de *Kalia Wirinae*, de leur côté, offrent un exemple privilégié d'une stratégie de résistance chamanique passive. Une résistance invisible, mais bien efficace, visant à l'autonomie absolue, procède par la dévalorisation systématique de la puissance des forces au gouvernement, comme une sorte de non-reconnaissance. Cette stratégie de résistance ontologique ne serait pas envisageable sans la métaphysique, les assomptions philosophiques plus ou moins implicites de la pensée Sikuanis. En effet, elle se fonde sur la conviction profonde que la réalité est toujours en formation, et que les humains peuvent intervenir sur des sortes d'*a priori* du réel qui déterminent le plan des phénomènes³⁶⁹. Il s'agit d'un principe fondamental du chamanisme, qui est aussi appliqué par les Sikuanis aux phénomènes que nous sommes habitués à inscrire dans le « politique ». De leur point de vue, il vaut mieux éviter le combat visible, qui n'aboutit jamais à de vraies victoires, mais chercher à aménager autrement les événements dans l'espace invisible. Pour autant que cela paraisse utopique, les Sikuanis sont là, après 500 ans, à témoigner de cette manière de penser et de résister.

Seulement à partir de ces prémisses nous pouvons commencer à discuter de l'affirmation que j'ai entendue à plusieurs reprises au village *Kalia Wirinae*, selon laquelle « vamos acabar con la politica », « nous allons en finir avec la politique ». Il est indiscutable que ces personnes sont convaincues de ne pas pratiquer de politique – pas même une politique d'opposition. Mais quel est

369 Le physicien et philosophe argentin Gabriel Catren, dans une intervention au colloque métaphysique *La chose en soi*, avec Viveiros de Castro en invité d'honneur, ce physicien a présenté une théorie de grand intérêt pour la compréhension de la pensée amérindienne et du monde chamanique plus en général. Cette théorie se basait sur une double récupération, et détournement, de la théorie kantienne. Du concept de *transcendantal*, d'un côté, de *chose-en-soi*, de l'autre. Cardel soutient que les chamans se pensent capables d'intervenir là où Kant avait fixé les limites de la connaissance humaine. Dans le but de transformer la réalité, ils essaient tout le temps de manipuler une région du réel qui n'est pas accessible à l'expérience ordinaire. Une région qu'ils appellent généralement le « monde invisible », mais qui correspond, selon un certain point de vue, au domaine de ce que nous sommes capables de penser dans l'ordre de la logique transcendantale, de par les concepts de transcendantal ou de noumène. Si on transfère cela au domaine de la politique, il est facile de se rendre compte pourquoi ils ne considèrent généralement pas intéressant de s'y plonger. Ils pensent qu'il est plus facile, et efficace, d'intervenir sur des *a priori* de la réalité, qui sont la véritable cause des phénomènes politiques observables. La danse *Petawuto Namuto*, est pour les Sikuanis l'un de ces moyens pour intervenir dans ce domaine des *a priori* du politique. Cela m'a été confirmé à plusieurs reprises par Don Clemente. Voir Gabriel Catren : « *Phénomène* » et *réalité sans réalisme*, dans le colloque *Chose-en-soi*, Paris, 2016.

le sens véritable de cela ? Selon notre méthode « ontologique », nous savons déjà que le concept de politique des Sikuani diffère de celui qui nous appartient, et tout l'enjeu consisterait dans l'éclairage de cette équivocité fondamentale. Nous pouvons affirmer, que les Sikuani, tout comme la grande partie des natifs des basses-terres du continent sud-américain, sont hostiles à toute vision d'une politique publique ou étatique, notamment pour ce qui concerne les formes représentatives et les inégalités. Ces dernières seraient inconciliables avec leur vision de la liberté de chaque être humain, inaliénable, et qui correspond au principe de non-obéissance décrit par Clastres, ainsi qu'avec le désir de construction d'égalité substantielle.

Si nous voulons retrouver un dispositif de l'ordre de la politique chez les Sikuani, il vaut mieux le définir ainsi : il s'agit d'une politique radicalement *affirmative*. Face à toute nouvelle présentation du « *pouvoir de non* », de la force de négation et de répression constituée par l'État, les compagnies multinationales ou les forces armées de toute sorte, la réponse n'est jamais de l'ordre du « mur contre mur ». Les Sikuani sont toujours prêts à considérer des solutions issues d'une pensée latérale, qui passe par des fuites apparentes. Leur politique, à la différence de la nôtre, est une pratique déjà méta-ontologique, parce qu'elle se déroule dans la perpétuelle négociation qu'ils établissent avec le monde invisible. Leur politique, c'est la danse, le chant, et toute la diplomatie écosystémique qui est consubstantielle à leur manière de vivre. Mais, surtout, leur politique est pure création, production de nouvelles réalités, ne se limitant jamais à la confrontation sur le plan de la réalité qui leur offre le pouvoir.

Encore une fois, s'il n'est pas envisageable de les imiter, cela nous apprend beaucoup sur la question de la durée des luttes de résistance, en partant du constat qu'il n'y a pas de résistance sans des nouvelles créations de réalité. Aucune alternative n'est donnée, tant qu'on ne construit pas d'alternatives, des politiques de création institutionnelle par exemple. Même si nous ne disposons pas d'une danse chamanique, il serait bien intéressant, face à une situation de lutte, de ramener l'ordre de la discussion à cela. Quels outils avons-nous à notre disposition pour déplacer le plan de la confrontation au pouvoir ? Comment pouvons-nous, au lieu de juste nous opposer, utiliser cette situation pour produire des nouvelles formes d'action et de pensée, visant à définir notre propre réalité de manière différente par rapport à ce qui se passe d'habitude ?

Cela arrive, parfois, chez nous aussi, lors de mouvements citoyens très excédant, qui arrivent à redéfinir entièrement l'ordre du discours, ou lors de luttes territoriales – dont l'exemple par excellence constitué en France par la ZAD de Notre-Dame-des-Landes. À chaque fois, l'enjeu en est la réappropriation et la redéfinition du territoire, et la mesure dans laquelle on arrive à y imposer des normes alternatives à la domination étatique. Cette dynamique instituante, de réappropriation et

d'autonomisation territoriale, qui passe souvent par la violation – du point de vue de l'État – du dogme de la propriété privée, est en fait beaucoup plus efficace chez les mouvements anticapitaliste. Arriverons-nous à apprendre ce qu'il y a de plus important chez les Amérindiens, en nous interrogeant sur les dispositifs de la durée ? Arriverons-nous à laisser d'un côté notre caractère « anti- », ou nos revendications d'un « autre monde possible », en commençant par pratiquer la construction d'un monde alternatif sans attendre la permission ? Cette dernière, les Amérindiens ne la demandent jamais à l'État, mais aux forces de la Terre, avec lesquelles ils disent être réellement en rapport.

Je me suis rendu sur mon terrain d'étude avec un bagage d'études "décoloniales", qui se caractérisaient par la mise en avant du conflit irréductible et profondément inégal entre les subalternes et le système colonial. Mon hypothèse – qui a été partiellement vérifiée par l'expérience du terrain – était que la colonisation avait amené non seulement une domination « matérielle », fondée sur l'extractivisme, mais au même titre une expérience de l'ordre d'une « colonisation de l'esprit ». Selon cette lecture, la distance entre les ontologies des mondes en conflit avait amené ce que je considérais être une véritable « guerre métaphysique », dans laquelle la cosmovision chamanique s'opposait à la domination établie par l'ensemble des pouvoirs coloniaux, à savoir l'État – la conquête politique –, la religion – la conversion spirituelle –, le capital – la réduction au marché de la Terre et de la force de travail –. Il s'agissait déjà, dans mon propos, de montrer que le conflit ne se disposait pas seulement entre forces qui se déploient sur un même plan de réalité, mais qu'il s'agissait d'un combat entre mondes, ou réalités, ontologiquement inconciliables. Il s'agit, sans doute, d'une partie « à valider » parmi mes hypothèses de départ, mais sa vérification sur le terrain m'oblige à devoir en spécifier certaines caractéristiques, et à en revoir d'autres. Ce qui me semble aujourd'hui problématique – et à la fois extrêmement intéressant – est que mes interlocuteurs Sikuaní ne se reconnaissent pas dans une description qui fixe leur identité par une dynamique d'opposition. Au moins, le conflit en question n'est pas symétrique. Ils se rendent bien compte que « les Blancs » – leurs institutions de pouvoir et les entreprises d'extraction des richesses de la terre – leur ont rendu la vie « difficile », qu'il leur a fallu disparaître avec les persécutions des siècles derniers, ainsi qu'ils gardent, certes, la mémoire des « *guahiabadas* », des guerres civiles, des assassinats de ceux qui ont essayé de relever la tête. Pourtant, ils refusent aujourd'hui de se laisser

impliquer dans cette logique conflictuelle. On pourrait dire, en essayant encore de traduire plusieurs affirmations que j'ai entendues, que le conflit, s'il existe, est tout entier le fait des Blancs. Eux, au moins, ce petit groupe de survivants, refusent de se reconnaître par le conflit. Ils sont en effet des survivants, des résistants, mais ils n'aiment pas mettre en avant – contrairement à ce qui semblerait arriver dans d'autres peuples amazoniens – le statut de la guerre, même pas de celle contre les Blancs.

Avant tout, ils ont bien appris à faire des distinctions, et ils savent qu'aujourd'hui ils peuvent compter sur l'appui et la solidarité d'une partie consistante de la société des Blancs³⁷⁰ de leur pays, au moins dans la jeunesse, pendant qu'une grande partie des Sikuanis a malheureusement abandonné de façon radicale son appartenance ontologique³⁷¹. Mais, surtout, ils n'aiment pas se définir et se reconnaître à partir d'un rapport d'opposition, parce que cela reviendrait à construire leur propre image de façon négative, par ce qu'ils ne sont pas. Leur souci est celui de se garder libres et indépendants, dans leur esprit, et ce, dans la plus grande mesure possible, pour pouvoir continuer à créer leur propre monde en autonomie. Ils pensent, dans cette disposition, qu'accepter d'entrer dans un rapport oppositif, même dans une forme anticoloniale, comporterait une trop grande limitation dans la démarche de libre création de leur propre identité. Ils continuent à dire que les Sikuanis sont des « gens qui vivent avec la nature, dans les bois, sous les étoiles, en suivant le soleil et la lune » – et qui donc ne ressentent pas le besoin ou l'envie de se dédier à la politique – et autres propos de ce genre. Ils se disent les « gardiens³⁷² » de ces lieux, de ces savanes face à l'humanité prise dans son ensemble, et ils pensent que continuer leur danse pour créer et transformer le monde est tout ce qu'ils ont à faire. En même temps, ils affirment que désormais il faut vivre « dans les deux mondes », celui des Indiens et celui des Blancs, mais il n'est pas difficile de se rendre compte qu'ils estiment le monde des Blancs bien moins intéressant et riche par rapport au leur.

Il arrive aussi, aux nouvelles générations qui se sont formées dans ce monde des Blancs, d'imaginer quelque chose comme une lutte politique. Ainsi comme ils appuient de manière explicite la lutte

370 Il convient ici de rappeler qu'en Colombie on parle officiellement de *Mestizos*, littéralement « mélangés », pour représenter la majorité de la population. Les Blancs ne sont pas reconnus comme étant un groupe ethnique à part, pendant que les institutions reconnaissent, au-delà des Amérindiens, les Afro-colombiens et les Gitans comme des minorités ethniques. Pour les Sikuanis de *Kalia Wirinae*, est « blanche » toute personne qui parle espagnol.

371 Comme nous l'avons déjà rappelé, une grande partie du peuple Sikuanis, peut-être sa majorité, est désormais convertie au christianisme évangélique – qui vise encore aujourd'hui à diaboliser littéralement les pratiques chamaniques même si dans des modalités parfois très folkloriques, comme il arrive souvent chez les indigènes des Amériques. Une autre grande partie, malheureusement très répandue, qui coïncide souvent avec la première, est aujourd'hui victime de l'alcoolisme, le piège historique des Amérindiens. La presque totalité, enfin, travaille en dehors de ses territoires et formes de vie originaires en tant que salariée. La combinaison de ces trois dispositions fait que, peut-être dans la majorité des cas, il n'est pas possible de considérer que les Sikuanis aient conservé leur monde ontologique.

372 Dans ce cas la traduction est littérale, depuis l'espagnol « *guardianos* », différemment de « *dueños* », « propriétaires » que nous avons utilisé auparavant pour définir les « esprits gardiens ».

menée par la « *minga* » du Cauca, et ladite *Guardia Indigena*³⁷³ - véritable dispositif d'union nationale pour les indigènes – en essayant d'apporter leur contribution, notamment par des soins chamaniques à fin de protéger et d'aider les membres de ce groupe. L'important, est que la lutte n'en arrive jamais à déterminer leur propre identité, leur propre autodéfinition, qui doit rester dans la plus large mesure possible autonome.

Ce qu'il y a de plus frappant dans le discours de Don Clemente, si on le considère au plan strictement politique, est qu'il refuse à chaque fois de se penser comme subalterne. En effet, du point de vue de leur ontologie politique, j'ai eu l'impression – difficile à démontrer dans une argumentation écrite, je m'en rends compte – que le souci de Don Clemente est de penser les actions des pouvoirs des Blancs comme une sorte de réponse à leur manière de vivre. L'État, le Capital n'existent que sous la forme folle de parasites, sortes de vampires qui extraient leurs richesses de la Terre, mais donc aussi des peuples indigènes qui en sont les gardiens³⁷⁴. Pour ne pas se faire dépouiller par ces parasites, il a été essentiel, dans la trajectoire de Don Clemente comme des autres survivants Sikuanis, de se rappeler qu'il s'agit de « petites choses ». Cela signifie avant tout ne pas trop y penser, donc ne pas se faire dominer par la colère, pour pouvoir continuer en toute sérénité la construction affirmative de son propre monde.

L'État, nous l'avons vu, ne constitue pas une réalité en soi, il n'a pas une véritable place cosmologique, pas de réelle consistance, il s'agit seulement d'une très récente invention d'une partie folle de l'humanité, dont le but est de faire croire aux autres qu'aucune alternative n'est possible. À la limite, pour ceux qui font de la diplomatie avec les forces de la Terre et du Ciel, l'État est une distraction, dont il faut éviter qu'elle captive trop notre attention – ce qui serait sa manière de nous capturer, d'avoir du pouvoir sur nous. Donc, face au système, nous pouvons affirmer que les Sikuanis essayent de ne pas se penser *contre* le système, tout en sachant que le système, lui, est contre eux, mais il est, heureusement, moins efficace de ce qu'il essaie de montrer³⁷⁵.

373 Il s'agit d'une sorte d'armée d'autodéfense indigène très importante dans les luttes actuelles.

374 Il est bien possible que cette remarque de ma part soit à mettre en lien avec ma connaissance préalable – une véritable déformation professionnelle ! - de la tradition théorique de l'*operaismo* italien. Ce dernier, dans un contexte de lutte de classes sur fonds marxiste, a toujours essayé d'inverser la dialectique maître-esclave, en postulant que la classe ouvrière est la classe qui introduit toute dynamique novatrice au sein de la société. Voir notamment Mario Tronti, *Ouvriers et Capital*, Entre-monde, 2016. Le rôle du Capital, serait ainsi limité à une réponse à cette poussée continue exercée par la classe ouvrière. Bien entendu, les « ouvriéristes » n'ont jamais fait les comptes avec le développementisme implicite de leurs thèses, et les similitudes avec la pensée des indigènes se limitent à cette inversion du rapport de subalternité envers le pouvoir constitué. Pour le reste, le rapport dialectique de type oppositif – jusqu'à la haine de classe – était considéré au centre de toute la dynamique de lutte de classes.

375 Je paraphrase ici un adage du mouvement des *hippies* américains – dont le nom n'est pas par pur hasard inspiré par les indiens *Hopi* – qui ont construit un slogan à partir de ce concept, très populaire dans la décennie 1960 : « nous ne sommes pas contre le système, le système est contre nous ». Je pense que les mouvements culturels et sociaux les plus gagnants passent forcément par cette reconnaissance, qui n'est rien d'autre que celle de leur propre puissance.

Il y a en effet une manière de parler, un discours que Clemente utilise pour identifier son antagoniste dans cette « guerre métaphysique ». Il parle parfois de l'« homme intelligent ». On peut dire que l'État, le Capital, la Religion fournissent des exemples de cette catégorie, celle d'une personne qui « pense sans le cœur », ce qui revient à dire qu'elle pense sans la Terre et ses forces, sans le monde invisible, sans « la vérité ». Ce qu'il est difficile de rendre par écrit, est l'effet humoristique provoqué par ces histoires sur « l'homme intelligent ». Son intelligence, son pouvoir, coïncident avec ce qui a été appelé la « raison instrumentale³⁷⁶» en philosophie, mais à la différence de la narration qui en a fait la philosophie, cette raison n'arrive jamais à être exhaustive de la réalité, parce qu'il lui manque l'essentiel, elle est littéralement sans cœur.

Pour autant que le but objectif de l'homme intelligent soit de détruire la planète qui rend la vie possible, et d'exploiter la majorité de ses habitants, un peu comme un virus ou un cancer sur le corps humain, ses efforts sont en définitive destinés à l'échec. Son intelligence technique a pour finalité de pouvoir s'abstraire des lois de la Terre, par un matérialisme aveugle, mais cela ne va pas arriver. Certes, l'homme intelligent est capable de causer beaucoup de souffrance aux autres habitants de la planète, et cela restera toujours très triste et méprisable, mais les Sikuni semblent trouver une consolation cosmologique intangible dans la conscience de son caractère transitoire et destiné à la faillite.

Pour autant qu'ils puissent détruire les forêts, aidés par leur surpuissance technologique, et rendent presque impossible la vie des peuples indigènes, ils ne pourront, en définitive, pas gagner. Les forêts recroîtront et le peu d'indigènes restés, ces survivants, auront gardé la connexion fondamentale de l'humanité à sa propre planète, et la vie pour repartir, mieux qu'avant³⁷⁷. S'ils s'étaient pensés comme subalternes, semblent dire les Sikuni, ils auraient perdu, parce qu'ils

376 Voir Max Horkheimer et sa notion de « raison instrumentale », *Le concept de Raison*, in AA.VV., *La scuola di Francoforte*, Einaudi 2005.

377 Cette attitude est confirmée par de nombreux reportages qui montrent la réaction des peuples *Huni Kuin*, dans le sud-ouest de l'Amazonie, suite aux incendies qui ont détruit leur territoire. Ils se montrent toujours calmes, parfois souriants, et surtout confiants que les choses vont petit à petit se remettre à leur place. J'ai discuté de cette attitude très caractéristique de la majorité des peuples indigènes, dans l'entretien que j'ai réalisé avec Viveiros de Castro. Il attribue ces réactions à une sorte d'ironie qui caractérise les classes populaires, dont, explique-t-il, la vie est tellement dure que rire en constitue un soulagement. Voir E. Viveiros de Castro, A. Manconi, *Il punto di vista indigeno. Una conversazione con Eduardo Viveiros de Castro*, in «Studi Culturali», Il Mulino 1, 2020. Je pense qu'au-delà de cet effet de soulagement, il y a une sincère « confiance cosmologique » à l'origine de cette ironie, c'est au moins le cas de mes interlocuteurs Sikuni, auprès desquels cette confiance est absolument palpable.

auraient accordé à leur ennemi ce qu'il cherche : la reconnaissance de sa puissance. L'homme intelligent vise à établir que la seule réalité est celle constituée par l'État et le dualisme métaphysique, et qu'aucune alternative n'est possible. Les Sikuani, en revanche, savent être libres, et en pleine capacité de créer leur monde de manière autonome, avec la conscience que la surpuissance revendiquée par l'homme intelligent est en fait petite chose par rapport à la force de la Terre, dont ils retiennent être les gardiens.

Il n'y a pas là de dialectique maître-esclave, mais c'est plutôt l'art indigène de la perspective mis à l'œuvre. Dans le cas des chamans Sikuani, défendre son monde signifie se rendre compte que le monde des Blancs n'est qu'une excroissance, une tentative de capture du vrai monde gardé par les peuples indigènes³⁷⁸. L'homme intelligent fait rire, et l'humour est une tonalité affective invincible, une source infinie pour la résistance politique.

378 Les réflexions de Viveiros de Castro sur les combats perspectivistes amazoniens, où l'enjeu est toujours constitué par qui va garder la position d'humain, et dans quel monde on est réellement, résonnent complètement avec cette manière de penser la politique.

Écrire la loi vs. Écouter la Terre.

En rapportant la position des Sikuanis, nous avons remarqué que, de leur point de vue, l'État n'a pas le degré d'existence qu'on lui attribue habituellement. Nous l'avons résumé dans la formule « l'État n'existe pas ». Mais nous pouvons aussi tenter d'exprimer le même concept en passant par une autre voie ; on utilisera alors l'énonciation suivante : « L'État n'est pas *vrai*³⁷⁹ ». Or, depuis le début de cette étude, nous sommes en train de faire face à la position radicale des Sikuanis concernant la vérité, à savoir, qu'elle « n'est pas écrite ». En effet, une autre clé de lecture pour entrer dans la critique indigène gagne en pertinence, lorsqu'on se rend compte que la loi est l'une des expressions les plus paradigmatiques de l'écriture en général. Il n'y a pas d'État – au moins, dans la forme qu'on lui connaît – sans écriture. D'ailleurs, il est à maints égards difficile d'imaginer une naissance de la parole écrite qui ne soit pas liée à l'État et à son appareil. Il s'agit d'un point qui réunit beaucoup d'auteurs auxquels nous nous sommes référés au long de ce chapitre, en commençant par Pierre Clastres, qui n'hésite pas à mettre la loi en lien direct avec l'écriture tout court.

Car, dure, la loi est en même temps écriture. L'écriture est pour la loi, la loi habite l'écriture ; et connaître l'une, c'est ne plus pouvoir méconnaître l'autre. Toute loi est donc écrite, toute écriture est indice de loi. Les grands despotes qui jalonnent l'histoire nous l'enseignent, tous les rois, empereurs, pharaons, tous les Soleils qui surent imposer aux peuples leur Loi : partout et toujours, l'écriture réinventée dit d'emblée le pouvoir de la loi, gravée sur la pierre, peinte sur les écorces, dessinée sur les papyrus³⁸⁰.

Il ne s'agissait pas d'une prise de position inédite dans le domaine de l'anthropologie. D'ailleurs, déjà dans *Tristes Tropiques*, nous trouvons un passage qui relève d'une surprenante prise de conscience de la part de Lévi-Strauss. Avec le regard un peu mélancolique de quelqu'un qui était évidemment amoureux de la parole écrite, ce dernier se trouve contraint d'avouer que, à maints égards, ce n'est pas si facile de considérer l'écriture comme un dispositif dans son ensemble positif pour l'humanité. À bien regarder ses effets pratiques, on trouvera plutôt le contraire, qu'elle a toujours été du côté des dominants, comme une technique fondamentale d'exploitation, à l'avantage de ces derniers, au sein d'une société.

379 Littéralement : « El Estado no es *de verdad* », qu'on pourra traduire avec « Ce n'est pas *du vrai* », même si la traduction ne serait pas parfaite. L'idée, dans tous les cas, c'est de dire que l'État est fondamentalement un mensonge.

380 Pierre Clastres, *La Société-contre-l'État*, Op. Cit., p.152.

Telle est, en tout cas, l'évolution typique à laquelle on assiste, depuis l'Égypte jusqu'à la Chine, au moment où l'écriture fait son début : elle paraît favoriser l'exploitation des hommes avant leur illumination. Cette exploitation, qui permettait de rassembler des milliers de travailleurs pour les astreindre à des tâches exténuantes, rend mieux compte de la naissance de l'architecture que la relation directe envisagée tout à l'heure. Si mon hypothèse est exacte, il faut admettre que la fonction primaire de la communication écrite est de faciliter l'asservissement. L'emploi de l'écriture à des fins désintéressées, en vue de tirer des satisfactions intellectuelles et esthétiques, est un résultat secondaire, si même il ne se réduit pas le plus souvent à un moyen pour renforcer, justifier ou dissimuler l'autre³⁸¹.

De son côté, J.C. Scott révisé de manière très radicale et très ponctuelle, dans son *Zomia*, la réelle ampleur historique du phénomène de l'écriture, en mettant en évidence que son usage, en dehors de la simple suprématie des classes dominantes, a été en général plutôt limité. Cette forme d'expression, tellement importante pour la culture officielle au point de s'y confondre, passe par un dispositif de redimensionnement tout à fait analogue à celui de l'État. Il convient de reporter un passage entier du chapitre dédié au rapport entre État et écriture.

La perte ou l'abandon de l'écriture ne trouve pas sa place dans les grands récits civilisationnels. L'acquisition de l'écriture est envisagée comme un aller simple, tout comme peut l'être la transition de la culture sur brûlis à la riziculture irriguée, ou le passage de la horde forestière aux villages, aux villes et aux métropoles. Et pourtant, la connaissance de l'écriture dans les sociétés prémodernes était dans le meilleur des cas réservée à une infime fraction de la population, que l'on évalue avec une quasi-certitude à moins de 1 %. L'écriture était le privilège des scribes, des dignitaires religieux accomplis et d'une toute petite caste d'aristocrates savants dans le cas des Han. Dans ce contexte, dire d'une société toute entière ou de tout un peuple qu'ils connaissent l'écriture est faux. Dans toutes les sociétés prémodernes, la grande majorité de la population était illettrée et vivait au sein d'une culture qui restait orale, bien qu'elle fût infléchie par les textes. Si l'on se tient à un point de vue strictement démographique, il n'est pas exagéré de dire que la connaissance de l'écriture ne tenait plus souvent qu'à un fil. Non seulement sa diffusion était limitée à une petite élite, mais sa valeur sociale dépendait d'une bureaucratie d'État, d'un clergé organisé et d'une hiérarchie sociale au sein de laquelle elle représentait un moyen d'avancement et une marque de statut. Tout

381 Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Plon Terre Humaine Poche, 1955, p.354.

événement qui menaçait ces structures institutionnelles menaçait aussi, du même coup, l'écriture elle-même³⁸².

L'analyse de Scott se situe bien au-delà du constat historique dénonçant lien entre écriture et hiérarchisation élitiste de la société. Suivant le même procédé avec lequel il s'était adressé aux sociétés-sans-État, Scott se demande s'il ne serait pas possible de trouver des exemples d'un abandon de l'écriture, au sein de sociétés auparavant alphabétisées. Tout comme face à l'État, il s'agit de casser le stéréotype progressiste, qui pense l'écriture, ou l'étatisation, comme des processus irréversibles, comme des « allers simples » en montrant que, au contraire, il s'agit de choix, plus ou moins délibérés, plus ou moins imposés.

Scott rappelle comment les Grecs avaient récupéré l'écriture, après l'« âge obscur » mycénien, durant lequel l'alphabétisation était complètement disparue³⁸³. Le même phénomène s'est présenté en actuelle Grande-Bretagne, où la domination romaine avait introduit l'alphabétisation comme requis de *status* élitiste, mais où le collapse de ce système politique provoqua la disparition du « fondement social » de celle-ci.

Après avoir établi que l'écriture puisse être abandonnée par un peuple et que son introduction ne soit pas à considérer comme un phénomène irréversible, Scott arrive à poser la question décisive. Il s'agit de savoir s'il est possible et légitime de reconnaître dans le refus de l'écriture une stratégie intentionnelle du même ordre que celle que nous avons envisagée en considérant le refus indigène de l'État.

Et pourtant, ne pourrait-on faire l'hypothèse que, considérés dans la longue durée, de nombreux peuples sans écriture ne sont pas tant *pré*-lettrés que, pour reprendre le terme de Leo Alting von Geusau, *post*-lettrés ? Et si, à la suite de l'exode et des changements intervenus dans leurs structures sociales et leurs pratiques de subsistance, ils avaient laissé derrière eux les textes et les écritures ? Et si, pour avancer une hypothèse radicale, cet abandon du monde des textes et des lettres relevait d'une stratégie délibérée³⁸⁴?

Le chercheur américain semble trouver dans le Zomia des exemples de ce refus intentionnel de l'écriture, bien qu'il faille avouer qu'aucun d'entre eux ne paraît si irréfutable. En revanche, si on se

382 J.C Scott, *Zomia, Op. Cit.* p.415.

383 Ibidem.

384 *Ivi*, p.408.

tient au monde amérindien, plutôt que d'un abandon volontaire de l'écriture³⁸⁵ nous avons bien des exemples du refus délibéré et pondéré d'apprendre à écrire. C'est le cas de Davi Kopenawa – qui fait de l'écriture un trait anthropologique des Blancs – et, comme nous le verrons, le cas des Sikuani. De fait, en ce qui concerne ces peuples, la prise de position n'est pas aussi nette que Scott ne l'imaginait. Don Clemente et les autres Sikuani, par exemple, ne soutiennent pas que l'écriture soit un mal en soi. L'erreur que les Blancs ne cessent de répéter est « seulement » celui d'attribuer une valeur de *vérité* à la parole écrite, voire de considérer que ce qui est écrit sur le papier correspond à la réalité. Le même discours, pour Les Sikuani, est valable face à toute sorte d'écrans. D'après eux, on le sait, ce qui est réel est la Terre avec ses forces, et se plonger dans un texte écrit ou sur un écran signifie oublier toute cette dimension de la réalité, et réduire le domaine de sa propre réalité à des abstractions purement imaginaires³⁸⁶. Certes, ils savent que l'écriture peut être utilisée à de bonnes finalités – ou contre-utilisée, comme dans le cas de *La Chute du Ciel*³⁸⁷ - quand on tient compte de sa nature, à savoir lorsqu'on se rappelle qu'elle est intrinsèquement trompeuse³⁸⁸. D'après les Sikuani, l'écriture présente des problèmes particuliers dans deux genres « littéraires » : la législation et les textes sacrés, avec tout ce qui peut aller de pair. Don Clemente, qui n'est pas chrétien, m'a confié qu'il pense que Jésus n'était rien d'autre qu'un guérisseur, donc, de son point de vue, une personne très respectable. Le problème, dit-il, a été créé par ses épigones, qui ont fait croire en écrivant les livres qu'il était possible de systématiser ce qui – les enseignements de Jésus – est plutôt en lien avec les expériences, les ressentis. Encore une fois, si la vérité ne s'écrit pas, c'est

385 Ce genre d'exemples existe, pourtant, et il est légitime, par exemple, d'imaginer que la « reconversion » indigène du même Davi Kopenawa ait impliqué un abandon volontaire de l'écriture, dont il avait entamé le processus d'apprentissage dans sa jeunesse, lorsqu'il voulait « devenir blanc ». Dans la trajectoire personnelle de Don Clemente, on peut rappeler qu'il avait commencé l'école – lorsque la guerre civile se calma, autour de ses 10 ans – mais que sa difficulté avec la langue espagnole lui imposa de désister. Il est bizarre de remarquer qu'aujourd'hui Don Clemente parle un très bon espagnol – qui garde juste les traits caractéristiques de l'argot populaire de sa région. Il réussit, donc, à apprendre l'espagnol oral, mais il refusa à jamais, en quelque sorte, sa version écrite.

386 Cette expression implique une simplification parfois trop grande de la pensée Sikuani, que je vais essayer de préciser ici. Pour les Sikuani, comme, je crois, pour les Amérindiens en général, la sphère de l'imaginaire n'est aucunement irréaliste. Les livres, tout comme le film, sont bien réels, et ont des effets. Mais, tout comme, d'ailleurs, la politique, leur réalité n'est pas « vraie », en étant issue d'une fiction. Cette sphère du purement imaginaire est de surcroît mensongère, d'après les Sikuani, parce qu'elle donne l'impression – tout comme l'État, curieusement – de pouvoir s'abstraire de la vie de la Terre et de ses vraies lois. Les films ou les livres peuvent générer une confusion, d'après les Sikuani, parce qu'ils donnent en quelque sorte l'impression d'être vrais. Parce qu'en effet ils sont *réels*, mais non pas *vrais*, dans le sens qu'il s'agit de créations purement humaines, arbitraires, qui ne sont pas passés par une réelle permission de la part des forces de la Terre et du Ciel. De cette manière, ils demeurent structurellement ambigus du point de vue spirituel.

387 La décision de faire écrire ce livre à Albert, a été prise lorsque Davi s'est rendu compte que « les Blancs n'écoutent que leurs *peaux d'image* », à savoir, leurs textes écrits. L'urgence était de communiquer au reste du monde la gravité de la situation dans laquelle verse la forêt amazonienne aujourd'hui, et le constat était que la seule parole orale – qui est une parole de vérité chez les Yanomami – n'était pas suffisante pour se faire écouter du reste de l'humanité.

388 Ce constat du caractère trompeur de l'écriture trouve un écho très frappant dans la pensée zomienne reportée par Scott. « Pour ces dernières [les Wa], l'écriture est associée à la ruse, et le terme « écriture », qui désigne aussi le négoce, implique la tromperie et la tricherie. » James. C. Scott, *Op. Cit.*, p.411.

parce que chacun peut la trouver lui-même, en faire l'expérience, ce qui sera très relativement communicable. Même dans le cas où existe une communication de cet ordre, elle se produira uniquement au cours d'un échange vivant, présentiel, énergétique entre personnes. Le même discours vaut pour la loi écrite. Dans ce cas aussi, le problème au regard des Sikuanis est constitué par le fait que la loi est une abstraction, pas tout à fait réelle, qui s'inscrit dans un cadre représentatif destiné à limiter les possibilités d'expression humaine.

Dans notre tradition, l'écriture est valorisée à partir de sa capacité de permanence, déjà selon le proverbe de la Rome antique : *verba volant, scripta manent*. Le fait que l'écriture ait tendance à rester, et les paroles à voler, faisait pencher les Romains en faveur de la première – au moins, les élites de cette société. Mais pour ce qui concerne notre culture actuelle, il est très rare de voir une vraie prise de conscience de cette problématique, pendant que la préférence est attribuée à l'écriture sans réflexion effective.

Scott montre bien comment, à l'intérieur du monde indigène, nous nous trouvons face à une scène inversée. Si les sociétés-sans-État ne valorisent pas l'écriture, c'est parce qu'elles attribuent une valeur négative au concept de permanence. Ce qui gagne en importance, en centralité dans les préoccupations des indigènes, ne semble pas le fait que les choses continuent telles qu'elles sont, qu'on puisse en conserver des traces, mais bien au contraire, les Amérindiens attribuent généralement la plus haute valeur à la capacité de se rendre flexibles, ouverts au changement que la réalité, imprévisible, ne cesse de présenter. D'ailleurs, nous avons déjà reporté depuis le début de cette étude la préférence que les Amérindiens attribuent au temps présent et au futur, par rapport au passé. Pour arriver à se connecter réellement avec le présent, il est nécessaire de ne pas alourdir la mémoire³⁸⁹.

Le principal inconvénient des monuments et des textes écrits est précisément cette pérennité relative. Quel que soit le degré de contingence des circonstances qui les ont vus naître, ils deviennent, une fois érigés ou écrits, des sortes de fossiles sociaux qui restent inchangés et peuvent être « déterrés » à tout instant. Tout texte écrit rend ainsi possible une certaine forme

389 Il est possible de retrouver un fort écho de cette idée dans l'œuvre de Friedrich Nietzsche, selon lequel l'oubli est un présupposé de la vie, depuis la deuxième considération inactuelle et tout au long de son œuvre.

d'orthodoxie – qu'il s'agisse d'une légende d'origine, d'un récit des migrations, d'une généalogie, ou d'un texte religieux tel que la Bible ou le Coran³⁹⁰.

Nous trouvons là un point majeur du « désaccord anthropologique » entre notre culture occidentale et les ontologies indigènes, notamment celles de l'Amazonie et alentours. La culture européenne a toujours valorisé cette permanence, en y voyant une sorte d'immortalité spirituelle. Les personnes meurent, dit-on, mais leurs œuvres restent. La manière dont nous narrons l'histoire en fournit un exemple privilégié, comme J.C. Scott le démontre à plusieurs reprises. À l'école, nous apprenons ponctuellement la succession des royaumes, leurs intrigues politiques, leurs guerres. Tout est à chaque fois certifié par l'archéologie, qui reconstruit cette domination étatique très valorisée dans la culture populaire, notamment par le tourisme dans les villes historiques européennes. On apprend très peu, à l'école, sur la manière de vivre, sur les coutumes, les croyances, la mythologie des peuples qui nous ont précédés. Très peu, en somme, sur leur culture – la *cultural history* continue, après tout, d'être considérée une ligne mineure dans la discipline – ou sur leur anthropologie. Tout cela nous semble tellement naturel qu'il est même impensable de le remettre en question. Et c'est justement là que se trouve, souvent, le point d'appui d'un déplacement généré par la méthode ontologique. Pour aussi bizarre qu'il puisse paraître, en fait, les Amérindiens n'aiment pas la condition de la permanence après la mort.

Davi Kopenawa est très clair sur ce point, dans l'un des chapitres au cœur de son ouvrage : *L'amour de la marchandise*³⁹¹. Les Blancs, il y affirme, sont obsédés par la peur de mourir. Ils ne veulent pas quitter leur incarnation terrienne. C'est à cause de cela, d'après le chaman, qu'ils passent leur vie à accumuler des biens, avec le principe de les transmettre à leurs fils. Il y a toute une critique du principe de l'héritage au long de ce chapitre perturbant. Davi Kopenawa affirme que son désir au moment de sa mort est juste de disparaître de ce monde, pour pouvoir continuer son voyage dans une autre dimension de l'existence. Dans ce but, il faut laisser le moins de traces possibles. C'est pourquoi, explique-t-il, les Yanomami donnent tous leurs biens lors de la mort de l'un d'entre eux ; non pas à leurs fils, mais à d'autres gens, des étrangers, en tant que cadeaux. Si ce n'est pas possible, ils préfèrent les brûler. Le principe est d'aider l'âme de la personne qui a perdu la vie à quitter ce monde – voilà pourquoi leur souci est précisément l'inverse du nôtre. Si pour nous il s'agit de laisser autant de traces que possible, pour nous « éterniser », il s'agit pour eux de n'en laisser aucune, pour permettre à leur âme de partir au plus vite³⁹².

390 Ivi, p.420.

391 D. Kopenawa, B. Albert, *La Chute du Ciel*, Op. Cit., p.539.

392 Concernant la mort, le discours de Don Clemente est très similaire de celui de Kopenawa. Il dit, par exemple, ne pas être intéressé à ce qu'on fera de son corps – et avec cela il se détache même des rites funéraires de la tradition

Enfin, cet exemple nous montre mieux encore pourquoi la valeur que nous attribuons à la permanence, base de la valorisation de l'écriture, peut mal s'accorder avec les ontologies indigènes. Dans l'oralité, ils trouvent une forme d'expression vivante, donc directement connectée avec les « lois de la Terre », et c'est là que, d'après eux, la vérité a tendance à se présenter. Quant à James C. Scott, nous le retrouvons partisan de cette de l'oralité, à cause de sa tendance à simplifier les innovations, les changements et, naturellement, les révolutions.

Certes, les récits historiques et généalogiques écrits offrent des possibilités d'ajustement tout aussi nombreuses que les récits historiques et généalogiques oraux, à ceci près que, dans le cas des traditions orales, les processus d'oublis et de rappels sélectifs sont beaucoup plus discrets. Une tradition orale oppose tout simplement moins de résistance à l'innovation dans la mesure où celle-ci peut parfaitement passer pour la voix de la tradition, sans craindre d'être contredite³⁹³.

En arrivant au village *Kalia Wirinae*, au-delà de me dire que la vérité n'est pas écrite dans un sens un peu « théorique », les Sikuanis m'ont fourni bon nombre d'exemples concrets, concernant les implications pratiques de cette conviction. Entre autres, ils m'ont expliqué que, dans « leur monde », ils trouvent qu'il n'y a aucun sens d'enregistrer son identité sur un support papier, ou plastique. Ce qu'ils affirment, en alternative, avec la parole ironique et dépaysante qui est la leur, est qu'ils ont, eux aussi, leur manière de s'enregistrer, de certifier leur identité, non pas sur du papier, mais directement dans la nature. Don Clemente m'a expliqué à plusieurs reprises qu'il est enregistré dans le courant qui passe derrière le village, de manière que quand il va s'y baigner, il est reconnu de ce lieu et des forces qui l'habitent. Il n'a qu'à se présenter, il est reconnu, et il peut participer de la diplomatie écosystémique et spirituelle de ce lieu. De la même façon, il affirme être enregistré « au Ciel », de même que tous leurs chamans. Dans un rituel, qui se fait généralement durant la

Sikuanis – parce que son seul désir est de disparaître de ce monde le plus vite possible. En ayant risqué plusieurs fois de perdre la vie dans son parcours, il dit n'avoir jamais eu peur de mourir, et que c'est grâce à cela qu'il a survécu dans ces situations limites. D'ailleurs, il affirme avec son ironie : « la muerte es la mas seguro que hay ! », « la mort est ce qui est le plus sûr ! ». Il soutient aussi être mort et revenu de son vivant, et avoir ainsi pu voir ce qu'il y a après.

393 James C. Scott, *Op. Cit.*, p.432.

danse, la personne qui commence à devenir chaman va être – de manière même plutôt formelle – présentée aux dieux *Tsamani Monae*, auxquels les chamans demandent de la suivre et la protéger.

Je pense que pour élaborer une théorie sémiotique de la pensée chamanique, notamment amérindienne, il serait intéressant réviser la théorie que Deleuze et Guattari ont formulé dans *Mille Plateaux*³⁹⁴. Il s'agit d'une taxonomie des « régimes de signes », où les deux auteurs introduisent différentes sémiotiques, qui correspondent à différents « états des corps » du point de vue politique. Nous trouverons ainsi, une sémiotique « pré-signifiante », iconique, qui correspond à la société-contre-l'État ; une sémiotique « signifiante », qui correspond aux régimes de la souveraineté ; une sémiotique « contre-signifiante », qui correspond aux formes de lutte révolutionnaire ; une « sémiotique a-signifiante », enfin, très énigmatique, qui correspond aux régimes « diagrammatiques », dont fait partie le chamanisme, et qui se révèle être plus *adhérente* au réel en tant que tel, par rapport aux autres. Le centre indubitable de cette taxonomie d'alternatives sémiotiques possibles est constitué par la problématique du *signifiant despotique*, qui est considéré être à la base de tout dispositif de domination étatique.

Toute la question que je veux soulever face à ce schéma, est de savoir s'il ne serait pas possible, en suivant les Sikuni et Davi Kopenawa, de mettre l'accent sur l'écriture alphabétique, plutôt que sur l'expression signifiante. Pourrions-nous, ainsi, parler de sémiotiques *pré-* ou *post-alphabétiques* ? Il n'est pas tellement question de réfuter la centralité de la question du signifiant³⁹⁵. Il s'agit plutôt de considérer jusqu'à quel point l'image de la signifiante a été redéfinie par l'introduction de l'écriture alphabétique. Il s'agit d'une question de première importance, au moins depuis l'âge de Platon et des sophistes. Deleuze et Guattari, qui ont compris tout l'enjeu de cette problématique, ont proposé une solution qui passe par l'introduction du concept de *machine abstraite*. La machine abstraite est en prise directe avec le réel, ne fonctionnant pas par la notation, la symbolique et toute sorte de représentation. Il s'agit d'un concept purement théorique, qui existe seulement en tant que construction de l'imagination conceptuelle, mais qui arrive pourtant, au-fur-et-à-mesure de la lecture du texte, à gagner en consistance.

394 C'est ce que j'ai proposé lors de mon mémoire de master pour l'Université de Rome III, Antonio Manconi, *Sciamanismo e semiotiche asignificanti in Mille Piani di Deleuze e Guattari*, 2014.

395 Il faut rechercher l'origine politique de toute cette théorie dans une critique que Deleuze et Guattari adressent à la psychanalyse, et notamment à Jacques Lacan. Selon ce dernier, en fait, l'inconscient est un langage, dont on peut interpréter le fonctionnement suivant ses chaînes signifiantes cachées. La solution que Deleuze et Guattari proposent pour s'éloigner de cette position est de la politiser, en reconnaissant que l'adhésion à ce paradigme n'est pas politiquement neutre, et sous-tend en vérité une adhésion au paradigme épistémique de la souveraineté. Le signifiant est central dans un certain régime, lié aux formes de souveraineté.

Il y a diagramme chaque fois qu'une machine abstraite singulière fonctionne directement dans une matière. Voilà donc que, au niveau diagrammatique ou sur le plan de consistance, il n'y a même pas de régimes de signes à proprement parler, puisqu'il n'y a plus de forme d'expression qui se distinguerait réellement d'une forme de contenu. Le diagramme ne connaît que des traits, des pointes, qui sont encore de contenu dans la mesure où ils sont matériels³⁹⁶.

S'il ne s'agit pas d'une sémiotique, d'un régime de signes à proprement parler, c'est parce que ce décalage que nous avons décrit entre le signe et la référence disparaît dans le concept de machine abstraite. Ce concept indique ainsi une sorte d'écriture au-delà de l'écriture. Bien qu'ils s'en servent dans l'analyse littéraire ou dans la critique politique, Deleuze et Guattari se sont inspirés pour ce concept, encore une fois, de la production de Carlos Castaneda, qui est explicitement mentionné dans le chapitre en question. Il est alors étonnant, en relisant cette partie de *Mille Plateaux* après avoir écouté les Sikuni à propos de la reconnaissance de l'identité personnelle, qu'il soit possible de reconnaître une conception similaire. Don Clemente « est enregistré » dans le cours d'eau qui passe derrière le village, mais d'une manière beaucoup plus réelle, beaucoup plus *vraie* que celle que pratiquent les Blancs avec leurs documents en papier. Si ces derniers sont de pures conventions, qui conviennent tant qu'il y a accord sur le mode de reconnaissance, ce n'est pas ainsi, d'après ce chaman, que fonctionne la manière de s'enregistrer des Sikuni. Ces derniers estiment être *réellement, vraiment* – nous pourrions nous lancer en disant *objectivement* – enregistrés.

Voilà jusqu'à quel point peut être conduit un combat prospectiviste³⁹⁷. Don Clemente, avec cet exemple, m'a très bien montré ce qui signifie « l'État est une croyance » – sans laquelle les documents d'identité n'auraient aucune valeur – tout à fait comparable à leur croyance, qu'ils considèrent, au contraire de nous, davantage réelle et évidente. D'ailleurs, si dans notre univers ontologique nous sommes habitués à voir la convention se naturaliser, eux, estiment que la nature elle-même consiste dans des lois intrinsèques, qui ont été établies par des personnes au début de l'ère que nous sommes en train de vivre comme humanité³⁹⁸. Sauf que, contrairement aux gouvernements qui alternent à chaque élection, ou des dictateurs qui monopolisent le pouvoir politique par la force, ces gouvernants avaient un *vrai* pouvoir, un pouvoir intrinsèque ou réel, qui leur a permis de créer le monde.

396 G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux*, *Op. Cit.*, p. 132.

397 Nous approfondirons ce concept proposé par Viveiros de Castro lors du chapitre 6.

398 Cette vision est parfaitement éclaircie par l'ouvrage de Roy Wagner, *L'invention de la Culture*, *Op. Cit.*, que nous avons mentionné à plusieurs reprises.

Tout cela devient encore plus compréhensible si nous nous référons au sens originel du terme *pouvoir*, celui du verbe à l’infinitif. Les dieux « anim-humains » qui sont à l’origine de ce monde, soutiennent les Sikvani, étaient réellement capables de façonner la réalité selon leur intention. Voilà ce qu’est le pouvoir. Il y a là quelque chose d’objectif et de juste, parce qu’il est facile d’imaginer et de comprendre que seule une conscience radicalement non égotique, non attachée à ses propres désirs et à ses avantages personnels en serait capable. Et, en effet, chaque histoire des *Tsamani Monae* présente ces êtres qui sont humains, mais qui sont aussi largement au-delà des points de vue et des intérêts individuels³⁹⁹.

Ce pouvoir gardé par les divinités Sikvani coïncide avec une possibilité de création de la réalité. L’État, quant à lui, n’a pas de *pouvoir* dans ce sens. Il ne peut, en vérité, rien créer. Tout ce qu’il peut faire est nier, opposer son refus aux populations qu’il garde sous sa domination, et aussi mesurer, contrôler, délimiter, clôturer, enfin s’approprier ce qu’il n’a pas construit. C’est un *pouvoir de non* qui est au cœur de la souveraineté. Bien sûr, le capitalisme ou d’autres forces sont capables de déterminer, dans une certaine mesure, les désirs des populations⁴⁰⁰, mais pour les Amérindiens il s’agit de forces de deuxième ordre, de forces trompeuses, auxquelles il faut résister.

399 Nous devrions ouvrir une autre réflexion en constatant que les Sikvani conçoivent plutôt la science comme un pouvoir, dont la capacité de transformation de la matière est évidente. Elle a un pouvoir, aux contours beaucoup plus sombres, tant qu’elle est appropriable par les intentions les plus variées ; mais, surtout, tant qu’elle est associée aujourd’hui à une vision matérialiste et objectifiante de la réalité. Il me semble que la puissance opératoire de la science occidentale constitue à l’heure actuelle un vrai questionnement problématique pour les Sikvani.

400 Michel Foucault, dans ses travaux des années ‘70, affirmait quant à lui qu’il est toujours le Pouvoir qui établit le terrain du combat. Ce qui signifierait, du point de vue des combats perspectivistes des Sikvani, avoir déjà perdu.

Partie 3

Une philosophie Sikuani

Dans cette partie finale, nous tâcherons de lancer une expérimentation philosophique qui fait suite à l'étude de terrain réalisée avec mes interlocuteurs Sikuani. Après avoir examiné ce que nous avons appelée l'« ontologie politique Sikuani », il s'agit maintenant d'interroger la pensée Sikuani dans sa dimension « théorique » et spéculative. Bien entendu, le mot « théorique » n'appartient pas au vocabulaire des Sikuani, qui préfèrent parler de « parole de vérité » pour qualifier le discours dont il va être question ici. Il est intéressant, dans ce cadre, de reprendre une conversation que j'ai entretenue avec Hérmes Gaitàn, concernant le sens du mot que les Sikuani traduisent par « vérité » : *jamijai*. Ce concept, selon lui, n'a rien à voir avec la « validité », l'« énoncé vrai » en tant qu'opposé au « faux », avec les définitions ou l'essence d'un objet ; en somme, rien à voir avec l'essentialisme, comme nous en avons débattu dans le deuxième chapitre. Le *jamijai* est en relation aux histoires traditionnelles et aux pratiques chamaniques, comme la danse *Petajuto Namuto*, et il consiste, nous l'avons vu à plusieurs reprises, en une expérience. De surcroît, cette « expérience de vérité » émergeant des histoires n'est jamais « déjà écrite », dans le sens qu'elle est tout le temps à mettre en relation avec le présent : il s'agit toujours, dans les mots d'Hermes Gaitán, d'« interpellier le présent avec une parole de conseil ». C'est une éthique, le *jamijai* ayant la fonction de nous orienter, à travers le *salinei liweisi*⁴⁰¹, mais ne se limitant pas au domaine de l'éthique humaine. Hermes précisait qu'il s'agit d'une pratique de diplomatie avec les forces invisibles de la terre et des mondes spirituels, dans le but de rechercher un équilibre, pour pouvoir vivre en paix avec ces dernières, ne pas les affecter et ne pas en être affecté.

Dans le cas de ce travail, qui est indubitablement guidé par les présupposés de la tradition occidentale quant à sa forme, nous essayerons de tenir compte de ces suggestions et, après avoir reconstruit les éléments « théoriques » qui nous seront nécessaires à un minimum de compréhension, nous lancerons une expérimentation prenant en compte ce concept de vérité, le *jamijai*, qui ne coïncide pas avec celui de notre tradition.

401 Littéralement « la parole ancienne », indique l'ensemble des contes de la tradition.

Nous allons donc présenter un discours philosophique, l'un parmi les plus caractéristiques du grand-père chaman du village *Kalia Wirinae*, Don Clemente Gaitàn, sous forme de dialogue. Il s'agit d'un « agencement de pensée » que Don Clemente a élaboré de manière personnelle, mais, en même temps, ce discours s'enracine tellement dans la pensée Sikuani qu'il est possible d'en repérer des traces un peu partout, depuis les histoires traditionnelles jusqu'à des éléments linguistiques et grammaticaux. Ainsi, si nous ne pouvons certes pas revendiquer la présentation de *la* pensée des Sikuani, nous pouvons en revanche parler d'*une* philosophie Sikuani.

Enfin, qui écrit ces lignes a pris en charge la rédaction du discours, et donc sa traduction « littéraire ». Il s'agira d'un assemblage assez singulier, mais, d'ailleurs, seulement de telles formes peuvent convenir, lorsque le but est de présenter un essai d'une pensée provenant d'une tradition qui nous est à ce point étrangère, et surtout non-écrite.

Au-delà des aspects concernant son caractère expérimental dans la forme, ce dialogue est particulièrement intéressant du point de vue scientifique pour au moins une raison afférant à son contenu. En effet, il s'installe au cœur même de la problématique qu'Eduardo Viveiros de Castro a placée au centre de sa réflexion sur la pensée indigène : celle du point de vue indigène. Nous avons déjà eu l'occasion (chapitre II), de rappeler la position de l'anthropologue brésilien concernant cette question. La mission de l'anthropologie, son questionnement profond, ne se limiterait pas, d'après lui, à la présentation ou à la reconstruction *du* point de vue *des* indigènes sur le monde. Cela reviendrait à supposer comme neutre, universelle en quelque sorte, la notion de « point de vue ». La question qu'une véritable anthropologie devrait poser serait plutôt la suivante : « quel est le point de vue indigène sur le *concept* de point de vue ? » Non pas, en somme, quel est le point de vue des indigènes, mais qu'est-ce qu'*un* point de vue pour les indigènes ? Il s'agit, pour Viveiros de Castro, de la question décisive, forçant la pensée à mettre en jeu une élaboration philosophique articulée, sans laquelle toute analyse anthropologique se trouverait vouée à l'échec, face aux limites constitutives de la différence entre les réalités ontologiques.

Le cas, la chance, ou je ne sais qui, a voulu que j'aie eu la possibilité de rencontrer un philosophe indigène, le chaman Clemente Gaitàn, qui a élaboré un enchaînement conceptuel tout à fait utilisable comme une réponse directe à ce même questionnement, concernant la notion amérindienne de point de vue. Ce discours de Don Clemente fournit une réponse tellement pertinente à la question posée par Viveiros de Castro, qu'il semblerait avoir été élaboré dans ce but. Mais il n'en est pas ainsi. Les buts du chaman Sikuani sont assez différents, parce qu'il conçoit son discours comme un outil voué à la guérison spirituelle, à la libération de la conscience humaine de par la pensée pure. Il s'agit, en effet, d'un discours qu'il a élaboré en tant que piste conceptuelle,

pouvant accompagner sa pratique chamanique. S'il utilise un langage spéculatif, ce n'est pas pour le goût de spéculer, mais bien au contraire pour aider les personnes dans leurs processus de guérison, pour produire des effets dans la réalité. Comme à l'époque de Socrate, sa philosophie, sa quête de la « vérité » est inséparable de la tentative de soigner l'âme – même si, au contraire de Socrate, il dispose d'autres moyens que la seule parole philosophique – et va donc bien au-delà de la spéculation pour la spéculation. C'est juste que, comme chez Socrate, arriver à soigner les couches plus profondes de la conscience humaine signifie se confronter avec ses présupposés métaphysiques.

En revenant sur la question de « qu'est-ce qu'un point de vue pour les indigènes », il nous convient de remarquer que nous n'avons pas arrêté d'y faire face tout au long de ce travail. Depuis le premier chapitre, lorsque nous avons mentionné la controverse de Valladolid, nous avons entrepris un raisonnement sur la différence anthropologique majeure qui sépare la pensée amérindienne de la tradition des Blancs, concernant, notamment, la question de l'âme. En-suite, lors du deuxième chapitre, nous avons présenté le monde des Sikuani comme une réalité où « il n'y a que des sujets », et il n'y a pas de « chose ». Puis, quand nous sommes entrés, lors des troisième et quatrième chapitres, dans le détail de l'« l'ontologie politique Sikuani », nous avons remarqué que leur politique se fonde sur la reconnaissance de toutes sortes d'agents, de subjectivités non-humaines, pendant que le rôle et les prérogatives des humains demeurent bien moins « volontaristes » par rapport à nos habitudes de pensée. La reconnaissance des « lois de la Terre » n'est rien d'autre qu'une manière de fournir une notion de point de vue très particulière.

En effet, tout au long de ce travail, nous n'avons fait qu'opposer comparativement l'hyper-subjectivisme Sikuani à l'objectivisme de notre tradition scientifique et métaphysique. Il s'agira alors, dans le présent chapitre, d'aller disséquer cette conception philosophique Sikuani en essayant de restituer un peu de la force et de la cohérence qui lui est propre.

Pour arriver à saisir pleinement la portée du discours de Don Clemente, il conviendra de passer au moins une étape préliminaire. Il est en effet essentiel de reconstruire les traits fondamentaux de la théorie du perspectivisme amérindien, telle que Viveiros de Castro la présente dans sa production scientifique, en reconnaissant son origine dans les conversations avec sa collègue Tania Stoltze Lima. Une fois menée à bien la discussion sur le perspectivisme, il s'agira d'en saisir le point qui concerne la notion de point de vue, en la confrontant avec les données qui ont émergé lors de l'étude de terrain avec les Sikuani.

Seulement en-suite, dans le chapitre sept, nous passerons à la formulation du discours philosophique de Don Clemente. S'agissant d'un discours oral et vivant, dont il est à la rigueur impossible de restituer entièrement le sens originel, j'ai choisi de le présenter sous forme de dialogue. Après avoir longtemps discuté en faveur d'une philosophie « littéraire », capable de se pousser au-delà de la forme de l'essai argumentatif et de la vérité comme objectivation, et de la valeur de l'oralité en philosophie, j'ai estimé que le moment était venu de passer à l'acte et d'expérimenter une autre modalité d'écriture. Une modalité qui, d'ailleurs, ne devrait pas résulter de manière si étrange pour un public de philosophes. J'assume ainsi ce choix, en revendiquant sa légitimité à partir de la reconnaissance du caractère premièrement oral de la pratique philosophique, de son lien indissoluble avec l'invention littéraire et, enfin, de son statut épistémologique, la rendant alternative à la quête d'objectivité sur le modèle scientifique. Il ne me reste qu'à m'excuser si, en n'ayant pas eu la possibilité, au cours de mes années d'études, de m'exercer dans un tel format, les résultats en seront stylistiquement plutôt modestes.

Chapitre 6

Le point de vue Indigène

Me, we

Mohammed Alí

Définition du perspectivisme amérindien

Nous en arrivons à la présentation des principales lignes théoriques du perspectivisme selon la formulation qui en a été donnée par Eduardo Viveiros de Castro, telle qu'elle est présentée, en langue française, dans la première partie de *Métaphysiques cannibales*⁴⁰². Nous ferons ici davantage référence à ses écrits en langue anglaise, parce qu'ils démontrent une complétude majeure par rapport au sujet du perspectivisme.

La définition de base du perspectivisme amérindien est de prime abord assez simple, mais les implications et les enjeux théoriques en seront plutôt complexes et philosophiquement féconds. Selon ce paradigme, les animaux, les esprits et toutes les subjectivités non-humaines auxquelles nous avons fait référence durant ce travail, *se voient eux-mêmes comme des êtres humains*, non seulement dans l'esprit, tant qu'ils sont doués de conscience, mais aussi dans leur apparence extérieure. Évidemment, dans des conditions normales, nous ne sommes pas capables de le percevoir, mais la pratique du chamanisme amène à de pareils conclusions plusieurs peuples indigènes, avant tout les habitants d'Amazonie, mais aussi ceux de l'extrême Nord du continent américain, et en général beaucoup de sociétés de chasseurs/cueilleurs voués au nomadisme dans le monde entier.

En effet, le point de départ de toute culture animiste se situe dans une égalité fondamentale de tous les êtres vivants dans la possession d'une âme. Nous sommes habitués, au contraire, au discours de fond sur la nature de l'âme qui vient d'Aristote, visant la différenciation des âmes quant à leur « citoyenneté » dans le domaine de l'esprit. Lors du premier chapitre, nous avons constaté la différence anthropologique qui sépare les Amérindiens de notre monde ontologique, en remarquant que, dans leur réalité ontologique, il n'est pas de sens à trouver des différenciations *de nature* entre les âmes. Il est impossible, chez les Amérindiens, de trouver la conception d'une classe d'âmes qui

402 Mais qui avait déjà été formulée précédemment, à savoir dans l'article :

soit *par nature* supérieure à une autre – si ce n’est, interrogeons-nous, pour le cas des divinités. D’ailleurs, même dans ce dernier cas, nous avons envisagé l’idée qui surgit dans la cosmogonie Sikuaní à cet égard: les dieux *Tsamani Monae* ne sont que des *ex-humains*, des humains « élevés », étant montés au Ciel, et ayant ainsi changé de *status*, une fois seulement la création du monde actuel terminée. Il s’agit, certes, d’humains d’un autre niveau, et notamment d’une autre capacité d’entrer en relation avec la réalité⁴⁰³. Pourtant, ils restent encore, dans leur qualité subjective, des humains. En somme, notre point de départ pour la formulation de la théorie du perspectivisme, le noyau de ce que nous devons garder à l’esprit – et qui se rendra très utile lors du discours sur le concept de *Kaenü* de Don Clemente – sera le principe « animiste » qui n’a jamais cessé de se reproposer tout au long de notre discours: l’humanité, la subjectivité, n’est pas limitée aux seuls êtres humains. Loin d’être une prérogative de notre espèce, il s’agit au contraire du caractère primaire de toute sorte d’agents : animaux, végétaux, minéraux, agents atmosphériques comme le vent, lieux, comme une montagne, forces spirituelles de toutes sortes, divinités. Tout cela est humain dans la cosmovision amérindienne.

1 - La perspective est dans le corps.

Tout ce discours, pointant la condition de parité fondamentale de tout être, en tant que doué de subjectivité, constitue le paradigme classique de la pensée animiste et reste valide pour la plupart des cultures indigènes du monde et pour la totalité des peuples amérindiens. Pourtant, en nous arrêtant là, nous aurions esquissé un monde où les différences ne semblent pas avoir trop d’importance ; un monde, en vrai, très loin de celui des Amérindiens. La question s’impose, arrivés à ce point, de savoir où se place les différences au sein d’une réalité animiste. Si toutes les âmes sont égales en droit, s’il n’y a pas de distinction d’humanité qui se pose, au niveau spirituel, même entre un homme et un animal, est-ce que l’ontologie amérindienne connaît d’autres critères de différenciations entre les sujets ?

Il est question de savoir comment les Amérindiens opèrent des distinctions entre les êtres, de comprendre comment ils rendent compte des différences, étant donné qu’elles n’existent pas du point de vue de la nature fondamentale de l’âme. C’est à partir de ce problème qu’il faut passer de l’animisme au *perspectivisme*. Il est légitime d’affirmer que l’hypothèse théorique formulée dans *Métaphysiques cannibales* est tout entière destinée, de prime abord du moins, à répondre à cette question. Le premier point de la réponse élaborée par Viveiros de Castro, peut s’énoncer de la

403 Nous avons discuté cette notion de « pouvoir » des divinités Sikuaní lors du quatrième chapitre.

manière suivante : « la perspective est dans le corps ». Le perspectivisme, ne se contentant pas d'attester l'égalité de fond susmentionnée, prend son origine dans une inversion du dualisme métaphysique qui distingue corps et âme.

Il faudra d'abord bien clarifier le fond du point de vue occidental à ce sujet, pour pouvoir mettre en évidence la différence entre les deux conceptions. Dans notre tradition, les différentes natures de l'âme ont été classiquement considérées comme le critère fondamental de différenciation entre les êtres vivants. Pour nous, si l'homme se distingue, par nature, des animaux, c'est à cause de différentes configurations de l'âme, puisque, en effet, nous considérons avoir un corps animal. Le corps humain est différent de tout autre corps animal, à cause de ses parties, mais cette diversité n'implique aucune différence *de nature*. Nous avons un corps animal et une âme humaine.

Pour les Amérindiens, les éléments de cette configuration se trouvent inversés. Les âmes des hommes et des animaux ne diffèrent pas quant à leur nature : les animaux, spirituellement, sont en effet « humains » au même titre que nous. Comme le souligne Viveiros de Castro, cela est vrai au point que les Amérindiens considèrent que les animaux ont les mêmes activités que les humains, à l'intérieur de leur propre monde. Cependant, les Amérindiens ne pensent absolument pas que les hommes et les animaux soient semblables, bien au contraire. Ils diffèrent radicalement ; cependant, ils ne diffèrent pas à cause de la nature de leurs âmes : ils diffèrent radicalement par rapport à leurs corps.

the ability to adopt a point of view is undoubtedly a power of the soul, and non-humans are subjects in so far as they have (or are) spirit; but the differences between viewpoints (and a viewpoint is nothing if not a difference) lies not in the soul. Since the soul is formally identical in all species, it can only see the same things everywhere - the difference is given in the specificity of bodies⁴⁰⁴.

Comme nous avons désormais l'habitude de le comprendre, tout l'enjeu consiste à savoir ce qu'est une différence entre corps dans le contexte d'une ontologie indigène. Les Amérindiens considèrent qu'avoir des corps différents – aussi différents que ceux d'un homme et d'un tapir – ne signifie pas simplement avoir des capacités physiques différentes dans un même espace de réalité : avoir des corps différents signifie *vivre dans des mondes différents*. C'est en ce sens que la perspective est toujours liée au corps. Si toutes les âmes ont la même nature – ce qui n'empêche pas que chacun ait

404 Eduardo Viveiros de Castro, *Cosmological deixis and Amerindian Perspectivism*, The Journal of the Royal Anthropological Institute, Vol. 4, N° 3 (Sep. 1998), p. 469-488.

la sienne, différente des autres – tous les corps n’ont pas la même nature ; si quelqu’un devient animal – ce qui arrive souvent dans les contes magiques amérindiens – il reste celui qu’il est, mais il change de monde. Il ne verra plus la réalité autour de lui de la même façon. Il ne verra plus, notamment, les hommes comme des hommes et les animaux comme des animaux.

Comme dans l’histoire amazonienne « canonique », que nous avons déjà mentionnée et que nous allons bientôt reprendre, où quelqu’un se promène dans la forêt et, en rencontrant un groupe de personnes, se rendra compte seulement en-suite qu’il est « tombé » dans un monde différent du sien. Les humains que cette personne voit sont en fait des animaux, ou des esprits, et cette personne en est devenue une proie spirituelle. L’interprétation de ce genre d’événements par le perspectivisme est assez simple : l’âme de la personne a été capturée, et amenée dans un autre monde ; mais, lorsqu’on se demande si cela signifierait qu’elle a changé de corps, nous nous trouvons déjà face à un cas controversé. Ce que nous venons d’énoncer n’implique pas forcément, en effet, que le corps de la personne en question se soit transformé. J’ai déjà rapporté que, chez les Sikuanis du *resguardo Wacoyo*, il arrive encore aujourd’hui de voir des phénomènes d’« enlèvement spirituel », surtout chez des enfants. Ce que les autres peuvent conclure d’un pareil événement, c’est que la personne en étant affectée tombe dans un état catatonique, comme endormie, en ne répondant plus aux *stimuli* externes, mais encore vivante pour autant. L’interprétation que les Sikuanis en donnent, c’est que la personne en question a été kidnappée par des esprits qui l’ont amenée dans un autre monde, possiblement un monde animal. Seule l’intervention d’un chaman pourra la récupérer et la ramener dans son monde. En effet, les chamans sont présentés par Viveiros de Castro comme des spécialistes de ces « changements de monde », en apprenant à maîtriser les passages, ce que les profanes n’arrivent pas à faire.

Concernant l’interprétation qui voit la perspective « dans le corps », nous pouvons déjà constater ici un point problématique. En effet, n’est-ce pas l’âme de la personne qui a été enlevée ? Cette ambiguïté de la théorie du perspectivisme amérindien restera en-suite aussi, mais elle finira par se révéler féconde ; d’abord, essayons de préciser davantage pour pouvoir en saisir les enjeux.

Le point est de se rendre compte que le signifié du concept de corps – et d’âme – n’est pas le même dans les deux contextes. Par exemple, l’anthropologue franco-brésilienne Oiara Bonilla, qui a

réalisé son étude de terrain auprès du peuple Paumari en Amazonie, reprend le concept de « *abonoi* », en le traduisant par « âme-corps » pour se référer à ces contextes ontologiques où le perspectivisme est le paradigme dominant.

(...) le terme *abonoi* désigne plus que la physicalité. L'*abonoi* est aussi ce que nous entendons par l'âme, le corps doublé de son principe vital, de son esprit. L'*abonoi* est l'âme-corps, ou le corps animé. Le corps animé de toute singularité. La physicalité en vie, animée par le souffle et la parole⁴⁰⁵.

Ni simplement âme, ni seulement corps, l'*abonoi* n'est pas le seul concept qui participe de la définition de la « physicalité », ce qui complique ultérieurement la compréhension de l'ontologie du corps chez les Paumari.

L'*abonoi* est recouvert d'une (ou contenue dans une) enveloppe corporelle invisible que l'on appelle le *toba*. Cette enveloppe n'est pas liée à la peau. Elle recouvre l'*abonoi* tant que celui-ci est animé, vivant. D'ailleurs, les Paumari ne l'évoquent que lorsqu'ils décrivent son processus de détachement de l'*abonoi*, après un décès de la personne. Nous n'avons jamais entendu les Paumari évoquer l'enveloppe corporelle de quelqu'un en vie, sauf lorsque nous les interrogeons à ce sujet. Le *toba* est conçu comme le vêtement de l'*abonoi* vivant⁴⁰⁶.

Évidemment ici, il devient même difficile d'établir si le *toba*, qui devrait représenter la partie plus externe de la personne – son enveloppe, qui en détermine l'aspect physique – est doué d'une consistance matérielle. L'impression est qu'il s'agit d'un élément visible, certes, mais absolument impalpable, se rapprochant ainsi davantage d'autres éléments invisibles.

Cet exemple montre bien que, quand nous reportons l'inversion entre corps et âme propre au perspectivisme, nous faisons référence à une couche métaphysique très profonde, sous-jacente à l'élaboration de l'ontologie, dont les possibilités de réalisation sont les plus variées. Il s'agit, en somme, d'une synthèse des conceptions amérindiennes, à ne pas confondre avec une homogénéité. En ce qui concerne les phénomènes d'« enlèvement spirituel », c'est généralement une entité de l'ordre

405 Oïara Bonilla, *Des proies si désirables, soumission et prédation pour le Paumari d'Amazonie brésilienne*, thèse dirigée par Philippe Descola, École des hautes études en sciences sociales 2007, p.148-49.

406 Ibidem.

de l' « âme-corps » de la personne qui se retrouvera capturée, ni purement âme, ni purement corps. De cette manière, la compréhension avance, mais des problèmes restent sur la table, concernant l'équivocité du terme « corps ».

Il convient alors de nous demander à quel *corps* fait référence Viveiros de Castro dans sa théorie. Lors d'une très importante série de cours qu'il a tenus à Cambridge, l'anthropologue brésilien avance qu'on ne doit pas entendre, par corps, quelque chose de l'ordre d'une différence physiologique. Ce qui intéresse les Amérindiens est un corps « affectif », qui trouve une définition de par ses capacités ou sa puissance relationnelle, à la manière spinoziste.

I am not referring to physiological differences – as far as that is concerned, Amerindians recognize a basic uniformity of bodies – but rather to affects, in the old sense of dispositions or capacities which render the body of every species unique: what it eats, how it moves, how it communicates, where it lives, whether it is gregarious or solitary . . . The visible shape of the body is a powerful sign of these affectual differences, although it can be deceptive, since a human appearance could, for example, be concealing a jaguar-affect⁴⁰⁷.

Nous n'avons clairement pas affaire au corps dans son aspect physiologique, ni à son aspect structurel : nous nous référons au corps dans sa capacité relationnelle. Pour mieux saisir les enjeux de ce discours, j'aimerais rapporter une discussion que j'ai entretenue avec Don Clemente durant mon séjour au village *Kalia Wirinae*, à propos d'une dichotomie souvent présente dans notre sens commun, celle entre le corps et le cerveau, puisqu'elle peut nous aider en nous fournissant une image de ce corps relationnel auquel Viveiros de Castro fait référence.

Un jour, durant mon séjour, le chaman était en train de parler de l'importance de soigner le cerveau, et aussi de soigner la pensée. J'eus l'idée de lui demander comment il pensait la relation entre corps et cerveau. Il me répondit, de manière très nette et immédiate, comme on le fait avec ce qu'on connaît déjà, que le cerveau *est* le corps : les deux sont, en effet, une seule et même entité. Cela me surprit beaucoup, en déclenchant chez moi une longue réflexion, qu'encore aujourd'hui je ne pense pas avoir menée à terme. Pour ce qui nous intéresse maintenant, cela permet d'ajouter un élément au discours de Viveiros de Castro. En effet, lors du passage que nous venons de mentionner, ce dernier met l'accent sur le côté « actif » et extérieur de la « mise en relation » : ce qu'on mange,

407 E. Viveiros de Castro, *Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere, four lectures given in the department of social anthropology, Cambridge University*, Hau books 1998, p.104.

dans quel espace on se déplace, comment on communique, si on est seul ou accompagné. L'ensemble de ces pratiques recouvre une importance fondamentale pour ce discours, mais l'autre côté aussi, celui de la réceptivité, est digne de considération. En effet, c'est par le corps-cerveau qu'on regarde le monde extérieur, qu'on écoute, bref, qu'on ressent. Ressentir, écouter, sont des activités qui vont de l'extérieur du corps vers l'intérieur, mais, tout aussi bien, de l'intérieur vers l'intérieur (on s'écoute, on se ressent), ce qui est indubitablement crucial pour l'activité chamanique. En somme, le corps peut être pensé aussi comme la terminaison ultime – possiblement pas même la dernière – du cerveau. Ce dernier, quant à lui, en tant que « partie » intérieur du corps, en constitue en même temps une fenêtre ouverte vers l'extérieur : j'ai entendu dans plusieurs contextes Don Clemente le comparer à une antenne, capable de capter des signaux qui peuvent arriver de lieux très éloignés dans l'espace. D'ailleurs, nous savons aujourd'hui que le caractère fondamental du cerveau en est la « plasticité », l'indétermination de sa structure, la capacité, en somme, de construire lui-même sa propre configuration structurelle. Nous pouvons ainsi formuler l'hypothèse que, dans ce devenir-animal des Amérindiens, qui correspond à un changement de corps étant tout aussi bien un changement de monde, la disposition interne du cerveau se restructure entièrement, en altérant de manière radicale les formes perceptives et affectives, d'où le changement de réalité.

Si celle que nous venons de formuler est une pure hypothèse spéculative, cela n'empêche qu'elle puisse fournir une image assez cohérente (pour nous) de ce que les Amérindiens comprennent quand ils disent que changer de monde c'est changer de corps, et quand Viveiros de Castro affirme que la perspective est dans le corps.

En conclusion, l'emphase posée sur le *corps* par Viveiros de Castro, et par toute cette ligne d'anthropologie des années '90, est justifiée dans la mesure où elle permet de montrer les inversions métaphysiques qui caractérisent notre différence avec les Amazoniens. En effet, dans le cas de l'anthropologue brésilien, l'origine de cette conception remonte bien loin, quand, déjà lors de son premier travail de terrain dans le *Haut Xingu*, dans la région du Mato Grosso du Sul, il a travaillé avec le peuple Yawalapiti, en élaborant le concept de « fabrication du corps⁴⁰⁸ ». Cette accentuation de la thématique corporelle est aussi restée par la suite dans le bagage théorique de cet auteur, en l'amenant jusqu'à des affirmations de cette sorte : « la métamorphose corporelle est l'homologue amérindien de la thématique européenne de la conversion spirituelle⁴⁰⁹ ».

408 Eduardo Viveiros de Castro *A fabricação do corpo na sociedade xinguna*, en *Boletim do museu nacional*, nova serie n° 32, Rio de Janeiro, Mai 1979.

409 « bodily metamorphosis is the Amerindian counterpart to the European theme of spiritual conversion ». E. Viveiros de Castro, *Cosmological deixis*, *Op. Cit.*, p.481

Le contexte de terrain dans lequel l'étude présente s'est déroulée a été différent. Les Sikuni du village Kalia Wirinae participent certainement d'une ontologie du corps très différente de l'europpenne, mais ils ont toujours montré un clair accent spiritualiste dans leur conception du chamanisme. Ils n'utilisent guère de tatouages, piercings, et ils sont même très discrets en ce qui concerne les peintures corporelles. De surcroît, il ne montrent pas beaucoup d'intérêt pour les métamorphoses en animal – toute en les considérant bien possibles – pendant qu'ils valorisent au maximum la connexion à la sphère du « céleste ». Comme nous le verrons, leur conception de la subjectivité n'accentue pas énormément le rôle du corps, si ce n'est par le fait que le corps pense, lui aussi, en dansant⁴¹⁰, par exemple. Si nous avons choisi de commencer l'étude du perspectivisme par un de ses côtés plus controversés, c'est parce qu'il montre une fonction explicative indubitable par rapport à la présentation de la théorie du perspectivisme, dans son renversement de la métaphysique européenne. Nous gardons ainsi, pour l'instant, cette conception de Viveiros de Castro.

2. La métaphysique de la prédation

Pour arriver à définir le perspectivisme selon Viveiros de Castro, il faut combiner ce premier énoncé fondamental – la perspective est dans le corps – avec la reconstruction de l'univers de rapports interspécifiques propres à la forêt – et à tout endroit « sauvage » en vérité. Ces rapports interspécifiques sont à concevoir, d'abord, comme des rapports de prédation, et dans *Métaphysiques Cannibales*, c'est une « métaphysique de la prédation » qui donne jour au paradigme du perspectivisme.

La métaphysique amazonienne de la prédation est un contexte pragmatique et théorique hautement favorable au perspectivisme. Cela dit, il n'y a guère d'existant qui ne puisse être défini dans les termes de sa position relative sur une échelle de puissance prédatrice⁴¹¹.

410 Pour l'application du concept de « *dance-thinker* » à la danse *Tsamanimonae Patajutonamuto* des Sikuni, voir le chapitre 3.

411 E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques Cannibales*, Op. Cit., p.22.

Si la perspective est bien dans le corps, notons qu'avoir le corps d'un jaguar ne sera pas équivalent à avoir un corps de tapir, à savoir que les deux mondes ne seront pas les mêmes. Mais ce qui résiste à notre compréhension, constituant la définition même du paradigme perspectiviste, c'est que les jaguars, dans leur monde, se verront *eux-mêmes* comme des humains, et de la même manière, les tapirs, les anacondas ou les pécaris. Comme nous le savons déjà, loin d'être la prérogative unique de notre espèce, l'humanité – tout comme la subjectivité – est, pour les Amérindiens, le trait le plus universel dans le monde naturel, et cela est à comprendre absolument hors métaphore. Chaque espèce constitue un monde – impossible à voir pour notre humanité dans des conditions ordinaires – à l'intérieur duquel les membres de l'espèce se voient comme des humains. De surcroît, les Amérindiens décrivent ces mondes comme ressemblants, analogues dans leur configuration au monde des humains, du point de vue de la famille, des rapports interpersonnels et affectifs, et même des institutions sociales.

L'entrée en jeu de la métaphysique de la prédation détermine tout un changement de perspective concernant les rapports interspécifiques, qui se retrouvent ainsi disposés sur la mentionnée « échelle de puissance prédatrice ». Si les jaguars se voient comme des hommes, comment est-ce qu'ils voient les hommes ? Évidemment, comme ces derniers voient leurs proies, donc comme des pécaris. Arrivé à ce point, Viveiros de Castro introduit son exemple le plus spectaculaire : du point de vue du jaguar, le sang humain correspond à la bière de manioc, une boisson très commune auprès des peuples amazoniens. C'est-à-dire que, du point de vue de la théorie perspectiviste, boire du sang d'un homme, pour un jaguar, revient à ce que nous sommes habitués de faire en buvant une bière⁴¹². Il est connu que le monde amazonien – et toute forêt en vérité – est caractérisé par une lutte incessante pour la survie, et selon cette métaphysique de la prédation, chaque espèce verra les autres comme des proies ou comme des prédateurs, ou encore comme des esprits. Les membres de l'espèce se verront comme nous nous voyons, comme êtres humains, de manière à voir les autres comme nous nous voyons nous-mêmes, proies ou prédateurs. Du point de vue d'un pécaris, les hommes seront des jaguars, ou éventuellement des esprits, mais ils n'auront pas la forme que nous connaissons. Ce système de pensée implique la disparition de tout centre d'équilibre. La position d'humanité arrête d'être une condition privilégiée – nous verrons que cela ne vaut pas complètement dans le cas des Sikuni – et devient l'enjeu d'une dispute permanente entre les espèces et leurs mondes.

412 E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques Cannibales*, Op. Cit., p.38

Or nous avons préalablement établi que le point de vue est dans le corps. Donc, cette théorie implique, une fois plus, une certaine neutralité du regard sur la question de la subjectivité : *toutes les formes d'intentionnalité/subjectivité se ressemblent*. Ce qui change entre nous et le jaguar, c'est « simplement » le fait que nous avons des corps très différents. Mais avec le corps, ce n'est pas seulement le regard qui change, mais aussi ce qui est regardé, le monde entier lui-même, et avec lui la forme d'auto-perception de l'humanité. Un corps différent implique un monde différent. Il n'est pas facile de se représenter immédiatement ce que cette hypothèse implique comme représentation générale de l'univers, vu qu'il s'agit plutôt d'un *multivers*. Mais au lieu d'avoir, comme dans le relativisme culturel, un monde sur lequel s'exercent plusieurs regards subjectifs, nous nous trouvons en présence de la conception inverse : une seule forme de base de la subjectivité, laquelle se diffracte en une multiplicité potentiellement infinie de mondes. Ce concept, d'une unité se retrouvant seulement par la subjectivité, nous introduit directement à la problématique dont il va être question dans le discours de Don Clemente, et nous n'arrêterons pas d'y revenir.

Essayons maintenant d'aller plus en profondeur sur la conception amazonienne de l'animalité, en intégrant à notre discours quelques données de terrain. Il convient d'ajouter, d'abord, que les événements qui se passent à travers des mondes différents ne sont pas parfaitement réciproques, et notamment la prédation. Nous allons éclaircir cela par un exemple : le fait de capturer un poisson n'implique pas forcément que, dans le monde du poisson, le poisson-humain se voit capturé par un prédateur ou un esprit. Les différents mondes sont ainsi communicants, mais non pas réciproques, puisque les événements entre deux mondes ne se produisent pas de manière symétrique. L'anthropologue Oiara Bonilla, en rapportant le perspectivisme assez radical des Paumari du fleuve Purus, décrit leur dynamique de prédation selon un mélange de logique du don et d'une autre propre au rapport de travail salarié. Le passage suivant, plutôt difficile à comprendre entièrement sans connaître l'ethnographie de Bonilla, nous est très utile pour comprendre jusqu'à quel point la relation entre les différents mondes des différentes espèces peut devenir une affaire subtile et complexe :

La prédation, pour ces pêcheurs des lacs du Purus, est conçue comme un don fait par le pamoarihi de la proie. Le pamoarihi est un terme polysémique qui pourrait être simplement traduit par « la forme humaine sous laquelle tout être peut apparaître ». Les autres sens que le terme implique nous ont obligés à le considérer avec plus de précautions. Le pamoarihi désigne également, par extension, le collectif de ces êtres faisant référence, de façon implicite, à leur mode de vie, dans leurs villages, avec leurs affins et leurs consanguins, leurs proies et leurs prédateurs, etc. Il est

parfois utilisé comme une façon de désigner le maître ou le seigneur de cet être. Ce maître est le chef (ka'da'di) de tous les individus issus du collectif en question. C'est donc le maître, l'humanité de la proie, qui cède un artefact (contenant ou non un aliment non préparé) aux Paumari lorsque ceux-ci pêchent, chassent, attrapent des chéloniens ou des lamantins. Le fait qu'il s'agisse d'un don paraît étonnant dans une société où tout est constamment attribué à quelqu'un et comptabilisé dans une dette perpétuellement recyclée. Mais ce sont ces mêmes maîtres humains des proies qui capturent les âmes-corps des enfants et en font leurs employés, en les transformant en animaux familiers et donc en enfants adoptifs. Ce qui est une capture d'âme-corps et une adoption du point de vue des Paumari, est une capture d'animal familier du point de vue des proies. L'équivalence entre animal familier/enfant adoptif et employé est faite par les Paumari, qui décrivent la relation liant l'âme-corps d'un enfant au maître de la proie comme une relation de soumission entre un familier et un apprivoiseur, ou entre un employé et son patron.

Si nous avons suivi Viveiros de Castro dans sa généralisation de la théorie du perspectivisme, pour décrire certains traits métaphysiquement remarquables par rapport à la façon de penser et de vivre des Amérindiens, nous ne devons pas entendre que nous nous trouvons face à un monde homogène, bien au contraire ! Nous en avons plusieurs fois souligné le caractère essentiellement multiple. Les Paumari constituent en effet une exception entre les exceptions, dans la mesure où ils se conçoivent eux-mêmes comme des proies par rapport à d'autres groupes ethniques, pendant qu'ils ont élaboré tout un système basé sur l'extension métaphysique de la relation patron/employé, hérité de l'époque de l'extraction du caoutchouc. Non seulement cette relation de patronage s'entremêle au rapport de chasse, mais elle s'applique, plus en général, au rapport à l'alimentation, étant donné que les Paumari ne chassent pas, leur alimentation étant à base de poisson⁴¹³.

Ce qui est plus commun en Amazonie, ce sont les peuples se reconnaissant comme des prédateurs, comme les Apurinã, très redoutés par les Paumari, vers le Sud-ouest par rapport au territoire du fleuve Purus, dans la région du Acre au Brésil, les *Huni Kuin* se définissent comme « gens Jaguars », en utilisant ainsi un ethnonyme directement connoté par un caractère prédateur. La variété est dans ce sens la seule règle dans le multivers amérindien. Nous avons rappelé la division clanique au sein du peuple Sikuani, qui dispose chaque *momowi* selon un point de vue particulier

413 « Ainsi, les esprits alimentaires entre eux sont souvent aussi liés par une relation de mise au service. Les aliments considérés comme les plus importants sont annoncés par d'autres esprits qui sont leurs employés. Dans le contexte cosmologique, cette condition d'employé coïncide avec une condition de parasite de l'espèce patronale. Le rapprochement entre parasite et employé est intéressant à faire puisque le parasitage n'est pas sans rappeler la relation de dépendance extrême que manifeste un enfant vis-à-vis de ses parents ». O. Bonilla, *Des Proies si désirables*, Op. Cit., p.216.

par rapport à la prédation. Nous trouvons le clan jaguar, bien sûr, mais aussi des clans qui font référence à la grenouille, à la fourmi ronde, au tatou géant, à la chauve-souri.

Le clan des Sardines, dont font partie les interlocuteurs de ce travail, ne semble pas spécialement connoté par rapport à sa spécialité dans le domaine de la chasse, en étant en revanche réputé de par les connaissances chamaniques de ses membres.

Pour gérer les rapports de prédation, les peuples chasseurs de l'Amazonie font souvent référence au « maître des animaux », qui représenterait une sorte de « grand esprit » de la forêt, gérant les rapports de chasse, auxquels ils demandent la permission de chasser, et duquel ils reçoivent des informations directes comme les endroits trouver des proies⁴¹⁴. La présence de « maîtres d'animaux spécifiques » est aussi très répandue. Dans ce cas, les chasseurs s'adressent au maître des pécaris, par exemple, ou d'un autre animal particulier, pour obtenir, encore, la permission de chasser et une facilitation dans la réalisation de cette tâche.

En ce qui concerne les Sikuni, nous pourrions baptiser leur conception concernant les animaux comme un perspectivisme « à basse intensité », qui s'explique par le fait qu'ils n'habitent plus dans un milieu très sauvage, entouré de forêt⁴¹⁵. Leur métaphysique autour de ces questions est bien similaire de l'amazonienne, pourtant, pendant que les tendances à l'anthropomorphisme demeurent comparables ; ce qui émerge est une accentuation non négligeable des tendances anthropocentriques.

D'après ce que j'ai compris en posant des questions à ce sujet à Don Clemente, leur idée est que les animaux ont bien leur propre monde, où ils se voient comme nous nous voyons, mais ils considèrent

414 Voici une référence classique à ce propos : « En fait, le Maître des Animaux est les deux ; sous sa forme de jaguar, il domine tous les autres animaux, et parmi ses créatures, il est le sage chamane, le protecteur, le médiateur entre le chasseur et sa proie ». p.262-263 en *Desana animal categories, food restrictions, and the concept of color energies*, Journal of Latin American Lore, 4 (2) : 243-91, 1978, mentionné par Jeremy Narby, *L'intelligence dans la nature, en quête du savoir*, Buchet Chastel 2005. Narby fournit dans cet ouvrage nombre d'exemples de l'importance du « maître des animaux », en ce qui concerne les rapports de chasse et l'équilibre écosystémique de la forêt.

415 Cette transformation récente n'a fait qu'accentuer un caractère traditionnel de ce peuple, qui a toujours vécu en grande proximité, mais en dehors des bois, connaissant aussi le milieu plus aride de la savane. D'ailleurs, leur chamanisme – au moins, en ce qui concerne les habitants du village Kalia Wirinae – se consacre à la connexion « céleste », et valorise ainsi ce lieu où il est possible d'apprécier sa vue en entier, plutôt que la pénombre de la forêt. Les animaux y sont, bien évidemment, présents, surtout en ce qui concerne des spécifiques *Waji*, les chants traditionnels de guérison. Mais ils estiment n'être pas intéressés à approfondir la possibilité de se transformer en animal, tout en admettant cette possibilité. Dans les histoires que j'ai écoutées, de surcroît, le jaguar n'est pas forcément valorisé, et toute une épopée à l'effet humoristique le présente comme très arrogant, et parfois un peu idiot, lui opposant l'intelligence du lapin, qui arrive à chaque épisode à le gagner par la tromperie.

que notre humanité garde un rôle à part, même à l'intérieur de ce multivers. Cela s'explique, encore une fois, par leur cosmogonie, selon laquelle, lors de la création, les animaux et les êtres humains partageaient un seul et même monde. Viveiros de Castro aussi mentionne ce « temps mythique » des origines, mais il ne rapporte jamais le processus par lequel hommes et animaux se seraient séparés. C'est le cas des Sikuani, dont la plupart des histoires finissent par conter la naissance d'une espèce animale. Dans ces temps mythiques des débuts, il n'y avait qu'un monde sur la Terre, habité par des êtres que la littérature ethnologique a déjà définis : des « animhumains⁴¹⁶ », décrits par un mélange de traits humains et animaux. En effet, au fur et à mesure, ce sont les animaux qui ont formé un autre monde, se séparant de l'humanité⁴¹⁷ et perdant ainsi la capacité de parler (à nous). Or, le plus caractéristique de la mythologie Sikuani est que cette séparation résulte toujours d'une erreur des animaux concernés. Lorsque les humains créaient le monde en dansant, des règles étaient établies, sous la forme des « lois de la Terre » dont nous avons débattu lors des chapitres quatre et cinq. De temps en temps il arrivait que quelqu'un, par une sorte de mauvaise foi ou simplement par une incompréhension, enfreignait une de ces règles, en déterminant ainsi son abandon de l'humanité. De prime abord, nous serions habitués à concevoir ces transformations comme une punition divine, mais, en demandant aux Sikuani, dans la plupart des cas on se rend compte que la métamorphose est automatique, et qu'aucune divinité n'est mise en cause. Une fois plus, il est important d'encadrer la mythologie Sikuani à partir de leur méconnaissance de la notion de punition divine suite à un jugement. Si la condition animale n'est généralement pas souhaitable pour les humains, l'idée des histoires est souvent qu'elle a été déterminée par un processus naturel et conséquent, comme si les animaux eux-mêmes l'avaient choisie, bien qu'il ne s'agisse pas d'un bon choix.

Ce qui est important pour notre discours est que le perspectivisme Sikuani garde une place privilégiée pour notre humanité ; un rôle qui est dominant et, peut-être, supérieur dans la mesure où les hommes sont en lien avec le processus général de création et de transformation du monde, ce qui représente non seulement un privilège, mais aussi un fardeau, une responsabilité face à l'équilibre de la Terre. D'où il devient facile de comprendre que les Sikuani estiment l'humanité actuelle particulièrement perdue, ayant abandonné son rôle.

416 Il faut préciser que le monde des poissons, en bas de la mer, existait déjà avant que les *Tsamani Monae* commencèrent leur danse de création.

417 Viveiros de Castro fournit une confirmation de cette idée dans la littérature : « The original common condition of both humans and animals is not animality but rather humanity. The great mythical separation reveals not so much culture distinguishing itself from nature but rather nature distancing itself from culture: the myths tell how animals lost the qualities inherited or retained by humans (Brightman 1993: 40, 160; Levi-Strauss 1985: 14, 190; Weiss 1972: 169-70). Humans are those who continue as they have always been: animals are ex-humans, not humans ex-animals. » *Cosmological deixis*, p.472.

Voyons maintenant quelques exemples de la relation que les Sikuanis entretiennent avec les principales espèces animales avec qui sont en rapport :

Les poissons du fleuve Méta, qui en est abondant, constituent la base alimentaire traditionnelle du peuple Sikuanis, davantage commune que la viande. Étonnement, la mythologie sikuanis soutient que les poissons dont ils se nourrissent ne sont pas humains, puisqu'il ne s'agit pas des « vrais » poissons, ceux qui habitaient déjà la mer quand le *Tsamani Monae* ont commencé leur danse⁴¹⁸. À cette époque, suite à une négociation, on prit la décision de créer des « copies⁴¹⁹ » des poissons, qui ne sont pas humains, et qui auraient servi à alimenter l'humanité, pendant que les vrais poissons humains furent envoyés au fond de la mer. Là-bas, ils sont censés vivre, en tant qu'humanité du fond de la mer, encore aujourd'hui.

Les poissons ont aussi une grande importance spirituelle. Ils sont convoqués lors de certains travaux chamaniques, et surtout, ils sont au centre de la célébration qui fait suite à la première menstruation des jeunes filles, coïncidant avec leur passage à l'âge adulte, ce dont nous avons déjà parlé lors du troisième chapitre.

La chasse aussi garde une place importante dans la tradition des Sikuanis, mais les récentes transformations socio-économiques, et fondamentalement l'éloignement des territoires de chasse par rapport aux réserves, en ont déterminé une forte diminution. De toute manière, de ce que Clemente m'a conté, je suis arrivé à comprendre que la chasse traditionnelle, avec arc et flèche, est une pratique entièrement magique, dont l'habileté d'exécution occupe seulement une petite part. Pour aller chasser dans un bois, les Sikuanis utilisent toute une série de chants et d'autres techniques de relation à l'ensemble de la forêt, souvent à l'usage du tabac, lui permettant de savoir où aller et quand, et en soutenant que les proies vont s'offrir au bon moment. Mais je n'ai pas été capable d'enquêter plus loin, puisque lors de ma permanence aucun habitant du village n'est parti chasser. En revanche, pas loin du village, toujours à l'intérieur du « Resguardo Wacoyo », j'ai eu la possibilité de participer au traditionnel « festival de l'alligator », où l'on trouve des repas à base de

418 Le problème de soustraire leur humanité aux animaux se retrouve partout en Amazonie aussi, parfois par des pratiques spécifiques vouées à obtenir la permission de manger de la viande.

419 Il est intéressant de remarquer que cette histoire révèle l'usage d'un concept de « copie », et donc d'un qui semblerait correspondre à « originel » auprès des Sikuanis. Il s'agit, en effet, d'un concept qui revient souvent, et dont on peut remarquer l'usage particulièrement dans le contexte du chamanisme, quand il s'agit de distinguer les vrais chamans des faux, soi-disant, et ainsi de suite. En effet, à bien y regarder, les livres sont présentés comme des sortes de copie des « paroles de vérité », les lois comme des copies des « lois de la Terre », les documents comme des copies de l'enregistrement direct de l'identité dans le monde naturel et spirituel. Si nous avons choisi de ne pas utiliser ce paradigme interprétatif, c'est parce qu'il se prêtait à de forts malentendus, parce qu'à côté de ce caractère de copie – explicite dans le seul cas des poissons qu'on vient de rapporter – des autres caractères tout aussi importants sont toujours présents, pouvant légitimement conduire à mettre l'accent sur d'autres aspects.

viande sauvage, accompagnés par la vente de l'artisanat Sikuanî, quelques danses traditionnelles et d'autres manifestations culturelles. J'ai remarqué que, au-delà de l'alligator, très réputé comme une nourriture qui rend très fort, d'autres viandes sauvages comme celle de singe ou encore de tortue étaient disponibles, mais je n'ai pas été en mesure d'avoir plus d'informations sur les pratiques de chasse.

Il faut préciser que, tant chez les Sikuanî qu'en Amazonie, ce ne sont pas tous les animaux qui sont considérés humains. Durant une discussion avec Clemente autour de ce que nous appelons le perspectivisme amérindien, nous étions juste en train de convenir sur le principe que tous les animaux ont un monde, quand j'ai eu l'idée de lui demander comment était fait le monde des poulets. Cette question sortait naturellement, dans un village où poules et coqs vaquent partout – sans aucune clôture, bien entendu – se nourrissant des résidus alimentaires des humains et des fruits qui tombent des arbres. La réponse m'a surpris : les poulets n'ont pas de monde. Ce n'était pas ce que j'attendais, et je pris avec ironie cette situation, en me disant que l'exception est toujours la règle pour ces gens. Je ne pus m'empêcher de demander pourquoi. La réponse en fut toute simple : parce que les poulets « sont de *Un* », en entendant qu'ils appartiennent à une personne. Comme quoi, je me trouvai obligé de constater que les Sikuanî envisagent, eux aussi, la domestication comme forme de rapport à certains animaux⁴²⁰.

Pour ce qui concerne le concept d'humanité, qui garde parfaitement le sens du perspectivisme décrit par Eduardo Viveiros de Castro, les Sikuanî utilisent le mot *jivi*, signifiant « être humain », mais plus dans le sens de « gens », « d'humanité ». Ainsi, *jivi* peut s'appliquer aux animaux, pour exprimer le fait qu'on ne se réfère pas à lui en tant qu'animal, mais en tant que « monde humain » de cet animal. Il sera donc possible de parler du jaguar, *newütjü*, ou des gens-jaguars, *newütjü jivi*. *Jivi* constitue le concept d'humanité, perspective plus générique et universelle, pendant que le suffixe *-nü* recouvre la fonction plus dynamique de déictique comme nous le verrons vers la fin du chapitre.

420 Pour approfondir la question de la domestication, il convient de s'adresser aux travaux de l'anthropologue libanais Ghassan Hage. En langue française, voir G. Hage, *Le loup et le musulman*, Wildproject 2017.

3. La position d'humain

Nous pouvons maintenant introduire ce qui, après la conception de « la perspective dans le corps » et la « métaphysique de la prédation », peut constituer un troisième point cardinal pour arriver à la formulation du perspectivisme de Viveiros de Castro. Nous pourrions le formuler de la manière suivante : « la position d'humain est l'enjeu d'une lutte de perspectives ». La chasse amazonienne a été souvent racontée, imaginée, parfois peut-être fantasmée, comme une pratique spirituelle. Une lutte qui n'engage pas seulement la capacité d'attention, les réflexes, la rapidité et la précision lors de l'exécution, mais qui se joue largement dans l'espace de l'invisible. De ce qui est à notre connaissance, les formes de ce combat sont multiples, mais l'élément considéré fondamental par Viveiros de Castro, est celui de l'« humanité disputée ».

En posant notre attention sur un milieu comme la forêt amazonienne, où les « choses » n'ont pas de consistance⁴²¹, pendant que les sujets, les « humanités potentielles » sont partout, nous pouvons imaginer cet espace où les identités n'ont pas la fixité qu'elles ont ailleurs. Cette instabilité fondamentale des formes de la reconnaissance mutuelle, provoque une incertitude concernant la plupart des rencontres sur lesquels on puisse tomber. Il est alors facile de se rendre compte que, au milieu de la forêt, pour arriver à chasser il est nécessaire de des-humaniser la proie que l'on souhaite capturer. Dans le moment où le chasseur humanise sa proie, toutes sortes de difficultés pourraient surgir, dont la possibilité de devenir lui-même une proie à son tour. Sa tâche, en ce qui concerne le côté spirituel de la chasse, consistera ainsi en cette capacité de garder un équilibre métaphysique paradoxal, entre la conscience que, au fond, tous les êtres qu'il va croiser sont des humains, et l'affirmation que, dans son propre monde, seulement les êtres comme lui sont des humains.

En effet, il faut comprendre que la prédation ne s'exerce pas sur le seul plan matériel, mais aussi dans l'espace invisible ou spirituel. Nous le savons désormais : un des plus grands risques, en Amazonie, est de « tomber » dans un monde non humain, d'y rester pour ainsi dire « capturé ». À ce niveau, toute inversion est possible : ce ne sont pas forcément des esprits prédateurs qui capturent, ce peuvent tout aussi bien être des esprits appartenant à d'autres animaux, considérés d'habitude comme des proies par les humains. Nous avons déjà introduit le scénario de l'histoire amazonienne que nous avons baptisée de « canonique » : quelqu'un se promène, seul, dans la forêt, et rencontre des personnes qui l'accueillent, l'invitent chez eux, pour ensuite se rendre compte que ce ne sont pas des personnes mais des serpents, ou des pécaris ou autres. Dans le village *Kalia Wirinae*, extérieure, mais encore sous l'influence ontologique de l'Amazonie, les Sikuni

421 Voir le chapitre 2.

connaissent ce genre d'événements, qui arrivent surtout aux enfants, et l'histoire canonique concernant cette question voit comme protagoniste une petite fille. Entrée seule dans le bois, la fille rencontre un monsieur, habillé avec un *poncho*, un chapeau et portant un pistolet. Elle fuit en courant ; elle fait bien, car il s'agissait d'un fourmilier⁴²², qui était prêt à l'amener dans son monde. Les Sikuaní considèrent ce genre de rencontres toute à fait possible. Plus, ils soutiennent que de telles « pertes d'âme » arrivent de temps en temps, particulièrement à des enfants. La personne affectée par ce problème peut tomber dans une sorte de paralysie catatonique, la rendant incapable de reconnaître son propre monde. Comme nous l'avons vu, seule l'intervention d'un chaman permettra de la faire revenir dans son monde, de par un travail de diplomatie interspécifique, visant à convaincre les esprits en question de restituer l'âme capturée. Évidemment, le monde dans lequel la personne se retrouve capturée peut être aussi un monde purement spirituel, un monde d'esprits en somme, n'impliquant aucun animal, mais souvent la frontière n'est pas si nette entre un monde spirituel et un monde régi par une autre espèce.

Dans chacun des cas que nous venons de présenter, il est toujours question d'une lutte de perspectives : à l'intérieur de la forêt, le statut d'humain n'est pas certain, pas défini par avance, en résultant plutôt de cette confrontation. Il s'agit d'une lutte qui vise à établir la position du sujet humain et celle de la proie, en configurant ainsi tout un *système pronominal*, comme le remarque Viveiros de Castro dans le passage suivant :

The canonical form of these supernatural encounters, then, consists in suddenly finding out that the other is "human," that is, that *it* is the human, which automatically dehumanises and alienates the interlocutor and transforms him/her into a prey object, that is, an animal. As a context wherein a human subject is captured by another cosmologically dominant point of view, wherein he/she is the "you" of a non-human perspective, *supernature is the form of the other as subject*, implying an objectification of the human I as a "you" for this other. It is revealing, in this connection, what the Achuar Jívaro studied by Anne-Christine Taylor (1993) recommend as the basic method of protection when you encounter an *iwianch*, a ghost or spirit in the forest. You must say to the ghost: "*I, too, am a person !*" You must assert your point of view: when you say that you, too, are a person, what you really mean is that you are the "I," you are the person, not the other. "*I, too, am a person*" means: I am the real person here⁴²³.

422 « Oso hormiguero » ou « oso palmero » en espagnol, selon les variété, en français il est connu aussi sous le nom de « grand tamanoir ».

423 E. Viveiros de Castro, *Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere*, Op. Cit., p.140.

Si ces rencontres concernent surtout les personnes qui se retrouvent isolées, c'est parce que c'est dans la solitude qu'on atteint cette « zone d'indiscernabilité » des identités. La vie du groupe, à travers les dispositifs de la reconnaissance réciproque, constitue une sorte de zone de protection face à ces dangers. Se retrouver seul dans la forêt, signifie être prêt à rencontrer le surnaturel, à devoir faire attention à garder son propre monde, son humanité. Le concept Sikuani de *Kaenünü*, faisant partie du discours de Don Clemente, en représentant une dérivation de celui de *Kaenü* répond justement à cette situation et à ce souci, en étant traduisible par « une personne, toute seule », et constituant le sujet de nombre d'histoires magiques du chamanisme Sikuani.

Or, ce que pointe Viveiros de Castro dans le passage précédent, est que l'enjeu de la lutte pour la condition d'humanité est la position de sujet, et l'imposition concomitante à la proie d'une sorte d'objectification. Cette condition d'humanité, loin d'être, comme chez nous, une prérogative unique et indiscutable de notre espèce, est un résultat, l'enjeu d'un combat pour atteindre une position. Si l'humanité est partout en Amazonie, cela n'empêche que la position d'humain face aux autres êtres nécessite d'être continuellement réaffirmée. Non seulement, mais même en ce qui concerne les relations *infra*-humaines, il faudra toujours renouveler la reconnaissance mutuelle qui rend possible le partage d'un même monde, d'une même espace de réalité. En Amazonie, lors d'une visite dans un village inconnu auparavant, une personne sera souvent invitée à tenir un « discours cérémoniel ». Il s'agit d'une allocution qui se passe sous forme rituel, à la durée variable, dont le but est de reconnaître l'humanité de l'étranger. Ce dernier, tiendra un long discours, dont le contenu fondamental est toujours le même : « je suis un être humain ».

... la position d'humain est continuellement disputée. Et cela entre groupes culturellement différents aussi. Elle est bien connue l'importance des dialogues cérémoniels en Amazonie. ... Même quelqu'un qui appartient à un autre groupe local, n'habitant pas dans tel village, en y arrivant tiendra un discours que dans l'anthropologie amazonienne on appelle discours cérémoniel, plus ou moins long, plus ou moins élaboré, une simple salutation suffit. Mais un discours qui garde dans son fond l'affirmation « je suis un être humain ». Donc, vous pouvez me recevoir, je ne suis pas un jaguar, je ne suis pas un vautour, je suis un être humain. Et toi, qui reçois la personne, tu dis : « bien, t'es un être humain, tu fais partie de notre famille, nous pouvons te recevoir et tout va bien »⁴²⁴.

424 Ma traduction de l'italien : « ... la posizione di umano è continuamente contesa. E questo anche tra gruppi culturalmente differenti. ... È ben conosciuta l'importanza dei dialoghi cerimoniali in Amazonia. Che cosa sono questi dialoghi cerimoniali quando si è stranieri? Anche qualcuno di un altro gruppo locale, che non abita in un determinato villaggio, quando vi arriverà farà un discorso che nell'antropologia amazzonica si chiama discorso

Dans ce contexte, beaucoup d'ethnonymes amérindiens, tels « Yanomami », avaient été interprétés par Lévi-Strauss comme signifiant « le vrai être humain », par opposition aux autres, en y reconnaissant en ce sens une expression ethnocentrique, un argument en plus, en somme, pour rendre l'ethnocentrisme une donnée universelle de l'humanité. Mais Viveiros de Castro, n'étant pas persuadé de cela, en donne une interprétation un peu différente : des tels ethnonymes ne fonctionneraient pas, pour lui, selon le principe du substantif et de la première personne. Cela ne rendrait pas justice à la capacité amérindienne de concevoir la relativité des points de vue. Il serait plus correct de voir dans ces ethnonymes des « marqueurs d'énonciation », indiquant une position plutôt qu'une essence. Voyons-le dans le suivant passage, assez long, mais important à rapporter par entier :

Let us return to the observation by Lévi-Strauss about the widespread character of those ethnic self-designations which would mean “real humans” or some suchlike myopic conceit. The first thing to be considered is that the Amerindian words which are usually translated as “human being” and which figure in those self-designations do not denote humanity as a natural species, that is, *Homo sapiens*. They refer rather to the social condition of personhood, and – especially when they are modified by intensifiers such as “true,” “real,” “genuine” – they function less as nouns than as pronouns. They indicate the position of the subject; they are enunciative markers, not names. Far from manifesting a semantic shrinking of a common name to a proper name (taking “people” to be the name of the tribe), these words move in the opposite direction, going from substantive to perspective (using “people” as a collective pronoun “we people/us”; the modifiers we translate by adjectives like “real” or “genuine” seem to function much like self-referential emphases of the type “we ourselves”). For this very reason, indigenous categories of identity have that enormous – variability of scope that characterizes pronouns, marking contrastively Ego's immediate kin, his/her local group, all humans, humans and some animal species, or even all beings conceived as potential subjects: their coagulation as “ethnonyms” seems largely to be an artefact of interactions with ethnographers and other identity experts such as colonial administrators. ... Ethnonyms are names of third parties, they belong to the category of “ they, ”, not to the category of “ we ”. This, by the way, is consistent with a widespread

cerimoniale, che può essere più o meno lungo, più o meno elaborato, anche solo un semplice saluto. Ma un discorso che abbia come fondo l'affermazione «io sono un essere umano». Dunque, voi potete ricevermi, non sono un giaguaro, non sono un avvoltoio, sono un essere umano. E tu, che ricevi la persona, tu dici, bene, tu sei davvero un essere umano, tu sei un nostro parente, possiamo riceverti e va tutto bene ». À l'intérieur de l'interview : Eduardo Viveiros de Castro, Antonio Manconi, *Viveiros de Castro e l'endoconsistenza del mondo indigeno*, Op. Cit., p.110.

avoidance of self-reference on the level of onomastics: personal names are not spoken by their bearers nor in their presence; to name is to externalize, to separate (from) the subject⁴²⁵.

Nous nous retrouvons finalement à proximité de la problématique dont nous étions en quête, celle de la notion amérindienne de point de vue, selon deux aspects. D'abord, celui que nous avons nommé, de manière provisoire, le principe de l'« humanité disputée ». Si l'humanité est disputée, c'est parce que la position d'humain n'est jamais garantie dans le contexte amazonien. Il faut continuellement la réaffirmer, tant dans la chasse que face au monde spirituel, comme, encore, dans les relations entre différents villages, peuples⁴²⁶.

La proposition de Viveiros de Castro, face aux apories montrées par l'interprétation des ethnonymes, passe par le concept linguistique de « déictique ».

Amerindian souls, be they human or animal, are thus indexical categories, cosmological deictics whose analysis calls not so much for an animist psychology or substantialist ontology as for a theory of the sign or a perspectival pragmatics⁴²⁷.

Le mot « déictique » vient du grec ancien δεικτικός, *deiktikos*, ou, encore avant, δεῖξις, *deixis*, signifiant l'« action de montrer » : *moi, toi, ceci, cela, maintenant, hier* sont des expressions déictiques. Il s'agit d'expressions dont le sens peut être compris seulement par la position du locuteur. À la différence des énoncés performatifs⁴²⁸, elles ne constituent pas des actions, en marquant plutôt des positions, dans l'ordre de l'espace, du temps ou, et voilà notre intérêt, des positionnements des sujets. Ce que Viveiros de Castro entend avancer, est que les ethnonymes amérindiens constituent des sortes de pronoms déictiques, marquant leur position de sujets, non pas de manière substantialiste, « ontologique », mais de manière absolument contingente, et donc éventuellement appropriable par d'autres.

425 E. Viveiros de Castro, *Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere*, *Op. Cit.*, p.97-98.

426 Cette nécessité de réaffirmer continuellement la condition d'humanité nous amène au deuxième aspects de la notion de point de vue des Amérindiens, constitué par la problématique de l'« appellation », du groupe d'abord, mais des individus aussi. Il est possible de retrouver l'idée selon laquelle le nom propre n'est jamais prononcé en présence de la personne chez Kopenawa, par exemple, car ce n'est pas « poli » pour les Yanomami. Voilà un élément de la socialité amérindienne dont la difficulté d'interprétation est sûrement remarquable, un indice révélateur d'éléments cruciaux pour la compréhension du point de vue amérindien. « c'est ainsi. Nous n'aimons pas entendre notre nom, même s'il s'agit d'un surnom d'enfant. Cela nous met vraiment en colère [...] D. Kopenawa, B. Albert, *La Chute du Ciel*, *Op. Cit.*, p.51.

427 E. Viveiros de Castro, *Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere*, *Op. Cit.* p.99

428 On fait référence à des énoncés qui constituent déjà en eux-mêmes une action, tels « je jure », « je te bénis/maudis ».

Nous aurions occasion d'examiner plus en profondeur, dans la dernière partie de ce chapitre, l'hypothèse de l'humanité « pronominale » et « déictique » proposée par Viveiros de Castro, ce qui nous permettra de conclure notre présentation de la théorie du perspectivisme amérindien, et de la comparer ainsi au discours philosophique sur le concept de *Kaenü*, en introduisant ainsi la question de la quatrième personne du singulier dans la langue Sikuani.

4. Questions méthodologiques

Une fois introduit le perspectivisme amérindien, et une fois faite l'éloge du geste théorique de l'auteur de *Métaphysiques Cannibales*, il conviendra de préciser un aspect méthodologique important. Si cette théorie apporte une avancée énorme dans la possibilité de compréhension de l'univers amérindien, nous ne devons pas oublier qu'il s'agit d'une théorie universitaire, formulée par un anthropologue dont la créativité conceptuelle est la qualité plus remarquable.

Loin de représenter la vérité ultime sur le chamanisme amérindien, cette théorie nous offre une nouvelle possibilité de conceptualisation de toute une classe d'événements et de contextes dont la compréhension était plus difficile auparavant. Aucun chaman ne pourrait pourtant exprimer ces idées de la même manière, et nous pouvons douter qu'en lui présentant une pareille théorie, il puisse être d'accord sur toute la ligne. Déjà, la variété du monde amérindien – dont la théorie du perspectivisme saisit certainement un des traits communs – est telle, et les formes du chamanisme que pratiquent les Amérindiens sont si différentes, qu'il est pratiquement impossible que cette théorie puisse correspondre, au même titre, aux réalités vécues par les différents peuples. Mais surtout, lors d'une transmission théorique, intellectuelle, nous ne pouvons que traduire via notre propre grammaire intellectuelle, à savoir sous forme de concepts, ce que ces gens considèrent des réalités dont ils font l'expérience continuellement. De cette façon, nous ne pourrons jamais rendre complètement justice à une réalité qui se tisse par les rêves et les visions quotidiennes.

Le point fort de la contribution de Viveiros de Castro se trouve en ceci : qu'elle revendique son même statut de fiction ; il faut toujours s'en souvenir pour comprendre que nous avons affaire à ce qui ressemble davantage à la littérature et à la philosophie, voire au cinéma, qu'au chamanisme réel, qui, selon les Amérindiens, ne peut être transmis ni connu par un enseignement livresque. Nous avons déjà établi la valeur de la fiction, et de la capacité de jouer avec l'équivocité inéliminable inhérente au contact entre cultures, lors du chapitre deux. La méthodologie qui a amené à la

formulation théorique du perspectivisme amérindien correspond complètement à ce que nous nous demandions à cette occasion.

Il y a naturellement tout un débat interne à la discipline anthropologique, dans lequel Viveiros de Castro est souvent pris pour cible au motif que sa théorie ne correspondrait pas vraiment aux faits qui se donnent à voir, ou qui proposerait des généralisations non justifiables. Il est également accusé de faire des Amérindiens des sortes de deleuziens sans Deleuze.

Le dernier épisode de cette querelle est représenté par la parution en France d'un ouvrage de l'anthropologue Pierre Déléage : *L'autre mental, figures de l'anthropologue en écrivain de science-fiction*. Ce chercheur ne semble pas avoir trop bien saisi le sens de la valorisation de la pensée amérindienne proposée par Viveiros de Castro. En effet, Déléage, s'étant rendu compte que l'anthropologue brésilien formule une fiction conceptuelle, se précipite tout de suite à le comparer aux écrivains de science-fiction, notamment à Philip K. Dick, sans se rendre compte que nous sommes face à une tout autre démarche. Déléage met dans ce même charrette d'autres anthropologues hérétiques, comme Lévi-Bruhl et Castaneda – qui sont d'autres références du présent travail – en les dénonçant comme « inventeurs » du monde amérindien. Il ne se rend pas compte qu'une invention conceptuelle qui se construit avec la contribution des indigènes réels, par un rapport direct, personnel, et pour des buts théoriques précis, est autre chose qu'une invention littéraire – tout de même respectable, comme celle de Dick – se rapportant à l'imagination populaire. Surtout, il ne se rend pas compte qu'envisager l'expérience du contact sous le paradigme de la description fidèle signifierait trahir bien davantage une pensée qui ne se structure pas à partir de ces préoccupations, tout en gardant une cohérence très profonde, comme nous essayons de le montrer tout au long de cette étude.

Voici un passage exemplaire de *L'autre mental*.

On dit des anthropologues qu'ils sont par vocation des spécialistes du relativisme. Étudiant les langues, les mythes, les rituels de sociétés au mode de vie le plus éloigné possible du leur, ils sont souvent à la recherche d'une forme de pensée inconnue, véritablement *autre*, à la fois étrange et saisissante. Il arrive que certains d'entre eux fassent un pas de plus. Plutôt que de décrire les modes de pensée des sociétés qu'ils se proposent d'étudier, ils décident alors de les inventer⁴²⁹.

429 Pierre Déléage, *L'autre mental*, La découverte, 2020.

La grossièreté d'une telle position, accusant des personnes qui n'ont jamais revendiqué une objectivité descriptive, ne mérite pas de commentaire. Mais ce qu'il y a d'étonnant, c'est que, dans la conclusion, s'étant quasiment rendu compte qu'une telle position n'a aucun sens, étant donné que l'anthropologie n'est pas une Science pouvant vanter l'exactitude de ses résultats, Déléage fait un surprenant demi-tour : il affirme enfin que la fiction est une bonne nouvelle, mais que, alors, pour que ce soit bien, il faut assumer la posture du roman et abandonner les analyses qui ne sont pas exactes. Combien de confusion ! On avait vraiment donc besoin d'un tel J'accuse ?! Ce qui est amusant, c'est que Déléage prend pour modèle le très beau chapitre de *Mille Plateaux, 10.000 a.C., Géologie de la Morale*, avec sa parabole du professeur Challenger, sans se rendre compte que Carlos Castaneda – l'auteur le plus controversé entre les quatre présents dans le livre de Déléage – constitue une référence majeure pour l'ensemble de *Mille Plateaux*, en inspirant Deleuze et Guattari pour des concepts tels : « sémiotiques asignifiantes », « machines abstraites », « corps sans organes », « devenir animal », « micropolitiques », pendant que Don Juan constitue la référence par excellence du personnage du *sorcier*, dans son opposition axiale au prêtre. Deleuze, en particulier, était un lecteur passionné de Castaneda dans les années '70, justement quand la communauté anthropologique l'avait rejeté, en soutenant qu'il n'était pas de sens à s'inquiéter si ses affirmations étaient fausses ou moins⁴³⁰.

Au vu des objectifs de cette étude, dont les buts ; nous l'avons déclaré, sont entièrement philosophiques, la critique de Déléage constitue un non-sens, parce que l'adéquation à l'objet étudié ne nous intéresse pas autant que la puissance créatrice de la conceptualisation, la capacité de construire de nouveaux mondes par la confrontation avec les ontologies non occidentales. Nous ne cherchons pas à établir si la théorie du perspectivisme est plus ou moins correcte du point de vue des données ethnographiques, mais plutôt à en apprécier la puissance spéculative, imaginative et politique, qui en est sans aucun doute très remarquable, et à pouvoir l'utiliser en vue de nouvelles créations conceptuelles. Mais cela n'empêche que, comme nous l'avons – me paraît-il – démontré en plusieurs occasions, les anthropologues n'inventent pas de la même manière que les romanciers.

430 « Au fil des livres de Castaneda, il peut arriver que le lecteur se mette à douter de l'existence de Don Juan l'Indien, et de bien d'autres choses. Mais cela n'a aucune importance. Tant mieux si ces livres sont l'exposé d'un syncrétisme plutôt qu'une ethnographie, et un protocole d'expérience plutôt qu'un compte rendu d'initiation. Voilà que le quatrième livre, *Histoires de pouvoir*, porte sur la distinction vivante du « Tonal » et du « Nagual » ... » G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux, Op. Cit.*, p.200. Pour qui connaît les livres de Castaneda (dont, contrairement à ce qu'affirme Déléage, seul le premier avait l'ambition d'un travail scientifique), il est facile de se rendre compte que les concepts de Tonal et Nagual sont à l'origine du dualisme métaphysique de *Mille Plateaux*, dont celui entre territorialisation et déterritorialisation, qui traverse tout cet ouvrage majeur de la philosophie contemporaine. D'ailleurs, Roy Wagner, dans l'introduction de *The invention of culture Op. Cit.*, 1981, inscrit cette même théorie du Tonal et Nagual comme l'une des plus importantes théories du symbole, d'entre celles qui avaient paru dans les années précédentes.

Si le perspectivisme est une traduction fictionnelle, *en tant que théorie*, cela n'empêche que la pratique du chamanisme est réelle, et que certaines affirmations et spéculations sont vraiment très facilement vérifiables, une fois qu'on se trouve face à un chaman amérindien. Dans mon parcours, avant de rencontrer Don Clemente et les Sikuani, j'ai effectivement entendu des *taitas* – des chamans colombiens – soutenir qu'il est possible de se transformer en jaguar ; d'autres qui m'ont parlé de mondes animaux où les animaux se voient eux-mêmes comme des humains et ainsi de suite. La fiction ne signifie pas le mensonge, et l'invention, qui existe, certes, explicitement revendiquée comme indépassable depuis Roy Wagner, consiste – qu'on m'excuse pour la répétition – dans l'*équivocité* de construire une théorie écrite se référant à des pratiques/formes de pensée qui fonctionnent sous un autre régime de réalité.

Nous pouvons donc discuter de *Métaphysiques cannibales* comme d'un ouvrage philosophique, ou, mieux, discuter de ses implications pour une théorie du sujet d'origine indigène, sans nous soucier des regards envieux. Parce qu'une chose demeure certaine : présenter de cette façon la pensée amérindienne déplace d'un seul coup l'imaginaire de toute pensée archaïque. Pour arriver à en saisir la portée par nos moyens, plutôt qu'à l'histoire officielle de la tradition européenne, il semble utile de se confronter aux nouvelles frontières de la science.

En considérant la mécanique quantique, on se rend compte que le fonds de cette théorie résonne plus avec ces idées amérindiennes qu'avec la métaphysique substantialiste de l'occident moderne⁴³¹, le principe d'indétermination d'Heisenberg représentant une possible piste pour interpréter cette conception de la réalité. La centralité de l'expérience subjective vécue, qui est le caractère indubitable de la forme de connaissance chamannique, fournit un point de vue complémentaire qui s'installe justement où la science rencontre ses limites plus radicales. Le principe d'indétermination arrive à montrer l'impossibilité d'éviter toute interaction du sujet avec les données d'une expérimentation, ce qui auparavant constituait un dogme pour la méthode scientifique. À maints égards, le chamanisme amérindien se joue autour de la possibilité de cette expérimentation, son but étant d'arriver à maîtriser la capacité du sujet d'influencer son milieu, par des techniques

431 On le voit dans le titre ironique d'un entretien que Viveiros de Castro a réalisé au Brésil, *O chocalho do xamã é um acelerador de partículas*, traduit : « le hochet du chaman est un accélérateur de particules ». in « Sexta-feira » n° 4 - Corpo, 1999.

d'amplification de l'intentionnalité. Ce savoir, s'effectue et se transmet dans une rigueur vraiment « scientifique », s'installant dans cette région que la science n'arrive pas à maîtriser.

Un autre versant de possible convergence des résultats de la science et de la pensée amérindienne est constitué par les paradigmes qui reconnaissent le caractère de conscience et d'intelligence au monde naturel. Les nouvelles données sur l'intelligence végétale, un passage épistémique désormais consolidé, ne font que donner raison aux Amérindiens dans la querelle métaphysique millénaire dont nous avons débattu. Mais après avoir reconnu l'intelligence chez les plantes, on ne sait pas à quel moment ce processus de révision ontologique va s'arrêter, étant donné qu'on continue à découvrir des formes d'intelligence partout dans le monde naturel. Un travail pionnier dans ce sens, commencé il y a une vingtaine d'années, a été proposé par l'anthropologue Jeremy Narby. Suite à des expériences avec la tradition chamanique Ashaninka, parmi les plus réputés dans le monde indigène pour leur connaissance de l'ayahuasca⁴³², Narby s'est lancé dans une enquête de divulgation transdisciplinaire sur la reconnaissance de formes d'intelligence dans le monde naturel. Dans cet ouvrage, après avoir rapporté de la capacité des organismes unicellulaires dites myxomycètes – une espèce d'amibe – de sortir d'un labyrinthe, en employant la route la plus courte pour ce faire, Narby fait le constat suivant :

D'ordinaire, on assimile l'intelligence à la présence d'un cerveau. Et les cerveaux sont constitués de cellules. Mais dans ce cas, une seule cellule se conduit comme si elle avait un cerveau. Le fait qu'une seule cellule de mucus jaunâtre réussisse à trouver la solution d'un labyrinthe ne confirme-t-il pas que l'édifice de la vie dans sa totalité est porteur d'intelligence⁴³³?

Il ne s'agit pas seulement d'une spéculation. Le paradigme, encore plus radical, soutenant la priorité de la conscience par rapport au monde organique est quelque chose qui – au-delà de trouver un appui dans une vaste littérature orientale – est en train d'être discuté par des scientifiques importants : on peut mentionner l'ouvrage *Biocentrism*⁴³⁴ des physiciens Bob Berman et Robert

432 Cette période d'expérimentation avait abouti à son ouvrage plus connu : Jeremy Narby, *Le serpent cosmique, le ADN et l'origine du savoir*, Georg, 1997, où ce chercheur s'aventurait dans l'hypothèse d'une correspondance entre la symbolique des serpents à double hélice, récurrente en Amazonie et dans le monde entier, et l'ADN, en arrivant à formuler l'hypothèse que les chamans amazoniens sont capables d'interagir avec l'ADN lors de leurs travaux de guérison.

433 Jeremy Narby, *L'intelligence dans la nature _En quête du savoir* 2005, Buchet Chastel p.117

434 Bob Berman, Robert Lanza, *Biocentrism, how life and consciousness are the key to the understanding of the true nature of the universe*, Benbella books Inc., Dallas 2009.

Lanza, dans lequel les auteurs discutent l'hypothèse que, du point de vue de l'énergie, la conscience serait originaire, constituant une couche plus profonde par rapport à la matière.

Quand nous avons envisagé la cosmogonie Sikuani, qui affirme que, lors de la création du monde, il y avait déjà des personnes – qui ont ensuite créé le monde que nous connaissons – nous étions en présence d'une idée analogue, exprimée dans un langage différent. Le perspectivisme, lui aussi, insiste sur la priorité de la forme de la personnalité, du point de vue, qui est une autre manière de dire conscience et intelligence – l'enjeu de ce type de parallèle serait à discuter à partir de l'équivocité des termes impliqués. À maints égards, l'anthropomorphisme amérindien, s'opposant radicalement à toute conception anthropocentrique⁴³⁵ possible, arrive à rejoindre en cela les scientifiques bien davantage que la philosophie contemporaine, laquelle ne s'est pas encore remise de la dissolution qui a investi la catégorie de sujet durant tout le XX^e siècle. Le perspectivisme amérindien fournit alors une possibilité pour refonder la conception de la subjectivité sur de tout autres bases, non plus « humanistes » - dans le sens d'anthropocentriques – et surtout non plus séparés de la nature extérieure. À maints égards, le perspectivisme amérindien est plus une théorie critique du sujet qu'une théorie de la perspective.

Animism is not a projection of substantive human qualities cast onto animals, but rather expresses the logical equivalence of the reflexive relations that humans and animals each have to themselves: salmon are to (see) salmon as humans are to (see) humans, namely, (as) human. If, as we have observed, the common condition of humans and animals is humanity not animality, this is because “humanity” is the name for the general form taken by the subject⁴³⁶.

En dernier lieu, l'idée de multivers, au caractère encore aujourd'hui spéculatif, n'arrête pas de susciter l'intérêt des scientifiques, quand sa première formulation remonte à William James ; il est étonnant de se rendre compte qu'une telle forme conceptuelle est déjà maîtrisée – avec tous les *distinguo* du cas – par les peuples d'Amazonie dans leur pensée spéculative.

435 « Let me make two remarks by way of conclusion. The attribution of human-like consciousness and intentionality (to say nothing of human bodily form and cultural habits) to non-human beings has been indifferently denominated “anthropocentrism” or “anthropomorphism.” However, these two labels can be taken to denote radically opposed cosmological outlooks. Western popular evolutionism, for instance, is thoroughly anthropocentric, but not particularly anthropomorphic. On the other hand, animism may be characterized as anthropomorphic, but it is definitely not anthropocentric: if sundry other beings besides humans are “human,” then we humans are not a special lot. So much for primitive “narcissism.” » E. Viveiros de Castro, *Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere*, *Op. Cit.* p. 91-92

436 Ibidem.

Avant d'avancer dans la discussion philosophique autour de la question de la subjectivité, qui émerge de la confrontation avec les conceptions de Don Clemente et des autres chamans du village Kalia Wirinae, nous allons encadrer la discussion de la théorie du perspectivisme dans l'histoire de la philosophie contemporaine, à partir de la confrontation avec la version nietzschéenne du perspectivisme. Cela nous permettra de saisir davantage l'enjeu philosophique que ces discussions indigènes ne cessent de soulever.

Sources de la théorie du perspectivisme amérindien dans la philosophie

Il est possible de voir dans le travail d'Eduardo Viveiros de Castro une sorte d'assemblage, plutôt qu'une synthèse, de différentes sources, qui donne lieu à de nouvelles possibilités à explorer. Si l'inspiration initiale de la théorie du perspectivisme est à retrouver dans les expériences de terrain des spécialistes des études amazoniennes, et notamment de sa collègue Tania Stoltze Lima – qui a la première baptisé le concept – précisons que sa formulation finale n'aurait pas été possible sans le background de notre anthropologue, celui d'un intellectuel soixante-huitard carioca, qui partageait ses intérêts entre les avant-gardes tropicalistes de Rio de Janeiro et les élaborations plus avancées du structuralisme et poststructuralisme parisiens.

En effet, une source philosophique fondamentale commune aux deux milieux – au modernisme de Oswald de Andrade au Brésil et à la philosophie française des années 1960 – est indubitablement représentée par la pensée de Friedrich Nietzsche. Ce dernier a relancé l'expression *perspectivisme*⁴³⁷, pour se différencier tant de l'essentialisme de la tradition philosophique européenne que de son ombre, le nihilisme. Si dans l'essentialisme il s'agit de retrouver une essence déjà donnée, en tant que *chose-en-soi*, représentant le fondement ultime de la consistance du réel, et si dans le nihilisme il s'agit de dire que rien n'est réel (ou que rien ne vaut), le perspectivisme propose toute autre démarche. Loin de reconnaître un partage entre un monde vrai et un monde illusoire, le perspectivisme nietzschéen fait la proposition que tous les mondes existent, chacun à sa manière et avec ses propres règles. Et que chaque monde, chaque univers existant exprime un sujet, dont le monde en question se présente comme une sorte d'explicitation. La célèbre question nietzschéenne, « qui parle ? », est à prendre dans ce sens : Qui est le sujet, quelle est la perspective cachée derrière une énonciation, derrière la présentation d'un monde ?

Comme Deleuze remarque, pour Nietzsche les traditionnelles questions philosophiques de la « vérité » et de l'« essence » sont substituées par celles du « sens » et de la « valeur »⁴³⁸.

Il s'agit d'un questionnement totalement perspectiviste, puisque, si chaque idée d'un *en-soi*, d'une essence originelle et immuable tombe dans la philosophie de Nietzsche, le problème subsiste, cependant, de construire une évaluation des différentes perspectives. Si toute référence objective est

437 L'autre grande source du perspectivisme européen est représentée par la « monadologie » de Leibniz, qui présente aussi beaucoup de points résonnant avec le perspectivisme de Viveiros de Castro. Encore précédemment, le premier à avoir utilisé la formule « perspectivisme » est Nicholas de Cuse. La différence est que, pendant que pour ce dernier, et en partie pour Leibniz, le perspectivisme est avant tout une théorie de la perspective, chez Nietzsche ou Viveiros de Castro il s'agit par ce terme de proposer une théorie critique de la subjectivité.

438 Voir Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962.

effectivement perdue, cela ne va jamais impliquer que tout soit simplement égal ; la différence se déplace : elle est à retrouver sur le plan du « *qui parle* » – donc du sujet sous-jacent. L'évaluation devient perspectiviste.

L'image de la pensée nietzschéenne se présente alors comme un pluralisme de perspectives, dans lequel il faut savoir évaluer le *qui*, n'étant jamais une essence donnée, mais plutôt le résultat d'un processus de création. La différence existe, mais elle n'est pas à placer entre le vrai et le faux, le bien et le mal ; il s'agit d'une différence *de monde*, donc de sens et de valeur. Chacun a sa propre vérité, chacun définit à sa façon ce que le bien est. Ce qui diffère, c'est la valeur des valeurs qu'un sujet établit. Le sujet est donc évalué par le monde qu'il *crée* – il coïncide à tous les effets avec ce même monde - et non pas par son adhérence au monde déjà donné, en dehors de lui.

Un autre caractère crucial dans la pensée de Nietzsche, est la centralité donnée au corps, contre la tradition philosophique, présentant aussi une pleine résonance avec l'affirmation dont nous sommes partis : la perspective est dans le corps. Le corps devient non seulement réel – enfin – de par la réévaluation de l'apparence et de l'extériorité, mais même le principe d'un possible savoir.

En effet, en relisant Nietzsche à la lumière du perspectivisme de Viveiros de Castro, nous ne pouvons pas éviter de penser que le philosophe allemand se serait épargné quelques crises de solitude, si seulement il avait eu la possibilité de connaître de près la conception de la réalité des peuples amérindiens. Malheureusement, les sources de l'époque étaient tellement enfermées dans une idéologie raciste qu'il n'a eu absolument aucune possibilité d'y parvenir⁴³⁹. Il a été obligé de se contenter de rêver des anciens Perses zoroastriens, une culture certes très intéressante, sans doute moniste, mais pas aussi perspectiviste et ouverte à la multiplicité que le philosophe allemand l'aurait peut-être désiré.

Néanmoins, soulignons dès à présent que le perspectivisme nietzschéen ne soutient pas tout à fait la même position que les Amérindiens. Nous ne voulons surtout pas suggérer qu'il représente une version plus fine ou avancée du perspectivisme, philosophiquement mature, dont celle des Amérindiens représenterait l'ancêtre ignorant.

439 En effet, dans *Le Gai Savoir*, les Amérindiens sont décrits comme pris par la fièvre de l'or et hyperactifs, ce qui correspond peut-être à l'inverse de l'image qu'on en a aujourd'hui, à une époque où il est nettement plus facile d'aller vérifier personnellement. « Il y a une sauvagerie tout indienne, particulière au sang des Peaux-Rouges, dans la façon dont les Américains aspirent à l'or ; et leur hâte au travail qui va jusqu'à l'essoufflement - le véritable vice du nouveau monde - commence déjà, par contagion, à barbariser la vieille Europe et à propager chez elle un manque d'esprit tout à fait singulier ». Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, Les Échos du Maquis, 2011, p.169. Nous ne voulons aucunement sous-estimer le racisme dont Nietzsche fait preuve, notamment envers les Noirs. Mais ce qu'il y a d'étonnant dans ce passage est qu'il ne corresponde en rien à la réalité, même de loin. Il s'agit de constater à quel point l'image des Amérindiens vers la fin du XIX^e siècle était faussée, même chez les intellectuels.

Ici, l'objectif est d'adopter un autre regard sur la question de la pensée amérindienne. Les Amazoniens vivent dans ce genre de monde, ils pratiquent quotidiennement une forme de vie qui trouve ses cordonnées dans un perspectivisme interspécifique et cosmique. Ils n'ont donc surtout pas besoin d'en faire une théorie écrite, étant donné que pour eux, l'écriture est une sorte de folie, destinée à produire des problèmes de mémoire, comme nous avons vu tant chez Davi Kopenawa que chez les Sikuanis, à l'instar de Socrate. À maints égards, ils demeurent bien plus prospectivistes de Nietzsche, quand ils attribuent le caractère de la personnalité et de la subjectivité à des agents non humains.

Si nous en savons très peu de la « philosophie amérindienne », ce qui est devenu clair, dans les derniers temps, c'est qu'il y a une grande richesse passée inaperçue. C'est une évidence que la théorie du perspectivisme présentée par Viveiros de Castro est une théorie « blanche » ou « occidentale », une théorie qui demeure européenne dans la forme, quitte à se placer du côté des Amérindiens et à se situer dans l'expérimentation réelle du terrain provenant – ce qui n'est pas négligeable – d'un penseur du Sud du monde. Ce qu'il y a d'important, c'est que pour arriver à formuler une telle théorie, et à ouvrir tout un champ inédit d'expérimentations, il a fallu qu'une partie de la philosophie mette en crise les fondements de la métaphysique occidentale, avec sa prétention à l'uniformisation du monde, à l'unicité du réel telle qu'elle est mesurée par le dispositif scientifique classique. Bref, c'est grâce à Nietzsche, entre autres, que nous, Européens, avons été en capacité de penser que le réel est plus que ce qu'on croyait, qu'il n'y a pas qu'un monde et, *last but not least*, que nous créons le réel que nous habitons de façon inconsciente.

Si, pour les « modernes », cette manière de penser est au résultat très innovante, il est ironique de remarquer que pour des cultures extra-modernes, comme celle des Amérindiens parmi d'autres, cela reste au fond assez basilaire. Mais seulement ce chemin nous a amené – au travers de la critique des fondements de la métaphysique européenne, à nous aussi en entrevoir une partie, et à reconnaître des positions semblables⁴⁴⁰. Loin d'être les plus avancés, en somme, nous peinons beaucoup, avec beaucoup de complications conceptuelles, pour atteindre une compréhension d'idées qui pour les Amérindiens sont évidentes, naturelles, parfois si naturelles au point d'être incluses dans leur grammaire, comme nous allons le vérifier bientôt.

440 On se réfère bien à d'une minorité très restreinte entre les « Blancs ».

Le perspectivisme nietzschéen ne se formule pas dans les termes des oppositions classiques de la modernité, du rapport entre nature et culture, ni du partage homme-animal ; on pourrait se demander si, dans sa critique du moi-sujet, l'idée de l'incorporation est déjà présente jusqu'à ce niveau. Ce qui compte, c'est que Nietzsche a compris que chaque point de vue est un monde, et que ce monde est en train d'être créé à chaque instant. Loin d'être un relativisme à la mode libérale ou un multiculturalisme, le travail de Nietzsche a ouvert la possibilité de voir que chaque perspective est absolue, et que le travail de création de sa propre perspective, d'invention de son propre monde, est le travail que le sujet fait à chaque instant.

Étant donné que l'on se réfère aussi à la dimension psychologique de cette problématique, cela vaut la peine de rappeler l'hypothèse faite par Roy Wagner concernant la maladie de Nietzsche et la folie dans laquelle il est tombé dans la dernière partie de sa vie. Selon Roy Wagner, en fait, cette folie est une conséquence très naturelle de sa pensée, une fois que Nietzsche a pris la décision de la pousser jusqu'à ses derniers retranchements⁴⁴¹. S'il n'est pas conseillé de suivre le destin de Nietzsche, il reste qu'il a voulu éprouver ses idées jusqu'à leurs limites, et il a buté sur la folie, qui est bien la limite de la pensée. Nous devrions peut-être lui en être reconnaissants, parce qu'avec son sacrifice il nous a montré la validité d'une certaine lecture du réel, et aussi quelles sont les limites de ce qui est infranchissable. Dans tous les cas, il est très probable que, sans sa contribution, nous ne serions pas arrivés à déceler un perspectivisme à l'œuvre dans les pensées et pratiques des Amérindiens.

Le perspectivisme de Viveiros de Castro est-il donc une théorie amérindienne, ou seulement la nouvelle édition d'une théorie contre-culturelle européenne ? Nous pouvons le placer entre les deux. Ni l'une ni l'autre, mais en résonance avec les deux, et c'est en cela qu'elle est féconde.

441 R. Wagner, *L'invention de la culture*. Il s'agit de la folie propre à qui veut « créer le monde » de façon consciente, tout en ignorant les limites inhérentes à cette opération. Wagner cite un célèbre passage d'une lettre adressée à Buckhardt : « j'aimerais bien mieux être professeur à Bâle que Dieu ; mais je n'ai pas osé pousser si loin mon égoïsme privé que, pour lui, je renonce à la création du monde ».

De l'humanité déictique à la quatrième personne du singulier.

En revenant sur la théorie du perspectivisme, nous pouvons bien remarquer le goût de l'inversion de perspective maîtrisée par Viveiros de Castro. À chaque tournant, au lieu de dire que notre dualisme contemporain ne correspond pas au monisme amérindien, ce dernier préfère montrer que des dualismes de toutes sortes se présentent aussi au sein des Amérindiens, mais qu'il s'agit pratiquement tout le temps d'une inversion symétrique par rapport à nos dualismes.

Nous avons examiné ce qui se passe par rapport à la dichotomie entre corps et esprit. À propos du dualisme qui est, selon lui, le plus important chez les Occidentaux, à savoir celui entre nature et culture, il va proposer la même inversion.

the classic distinction between nature and culture cannot be used to describe domains internal to non-Western cosmologies without first undergoing a rigorous ethnographic critique. That critique, in the present case, implies a dissociation and redistribution of the predicates subsumed within the two paradigmatic sets that traditionally oppose one another under the headings of "Nature" and "Culture": universal and particular, objective and subjective, physical and social, fact and value, the given and the instituted, necessity and spontaneity, immanence and transcendence, body and mind, animality and humanity, among many more⁴⁴².

Si du côté occidental il n'y a qu'une nature, objective, au sujet de laquelle chacun peut avoir son propre point de vue subjectif, du côté des Amérindiens, Viveiros de Castro parvient à affirmer qu'il n'existe qu'une culture. Pour aussi choquant que cela puisse paraître, son idée est que pour les Amérindiens, face à la multiplicité des mondes existants, il s'agira toujours de former une famille, de chasser, d'avoir des relations sociales ; certes, il existe une infinité de manières de réaliser ces tâches, mais il s'agit tout le temps de trouver le moyen de se marier, de faire des enfants, de chasser, danser, chanter etc... Les animaux se consacrent à ces activités autant que les humains. Mais, si la culture n'est qu'une, les natures sont multiples : il existe une infinité de natures, de mondes, de configurations des corps, qui poussent Viveiros de Castro jusqu'à affirmer que, chez les Amérindiens, au lieu d'un « multiculturalisme », nous pouvons parler d'un « *multinaturalisme* ». Si l'auteur aime jouer avec les mots, la différence en reste toute réelle, et elle est à mettre en relation avec la thématique que nous avons étudiée tout au long du deuxième chapitre concernant le tournant

442 E. Viveiros de Castro, *Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere*, Op. Cit., P.45.

ontologique en anthropologie. Nous avons soutenu à cette occasion que le relativisme est trop peu relativiste. En effet, il l'est parce qu'il y a une différence entre dire que chacun a son point de vue sur un monde commun, et dire que chacun vit dans un univers propre qui n'est jamais complètement saisissable par l'autre.

À chacun son monde, en somme, mais d'un autre côté, tous les mondes se retrouvent parfaitement égaux, au moins en principe, car tous leurs habitants sont également des sujets, des intentionnalités agissantes, des humains, enfin, chacun dans un univers propre. En reprenant notre discussion initiale concernant la nature de l'âme, nous pouvons remarquer une fois de plus que la question de la « citoyenneté spirituelle » ne peut pas se poser dans le multivers amérindien. Nous sommes tous citoyens, également humains, justement parce que nos univers sont radicalement différents, chacun à sa façon. Cette vision amérindienne se montre complètement égalitaire, tout en affirmant la puissance des différences, en somme, ce que la philosophie contemporaine a toujours recherché.

Toute cette inversion des dualismes propres à la tradition occidentale peut être reconduite à un point de synthèse, peut-être jusqu'à son dépassement, qui nous intéressera particulièrement lors du dialogue philosophique présenté dans le prochain chapitre, concernant le concept de *Kaenü* et la métaphysique sikuaní du sujet et de la réalité. Dans la tradition occidentale, comme nous avons vu dans plusieurs contextes, la réalité « est une », les sujets sont multiples. Chez les Amérindiens, nous nous trouvons face à une multiplicité de mondes assumée jusqu'au bout, et, parallèlement, à une paradoxale uniformité de la subjectivité. Une telle multiplicité, dont la multiplication ne connaît pas de limite en principe, permet de beaucoup spéculer sur le statut du multiple ou de la multiplicité « en tant que telle », en amenant parfois les auteurs concernés jusqu'à affirmer qu'on pourrait se passer du Un, en tant que principe de totalisation métaphysique. En effet, celle proposée par les philosophes sikuaní est une totalisation, sauf que, à maints égards, il ne s'agit pas de la même totalisation.

Ce qu'il est important de comprendre, dans cette reconstruction perspectiviste de la pensée amérindienne, c'est qu'il y a bien la proposition d'une unité, mais d'un ordre tellement différent par rapport à celle de notre tradition qu'il est même difficile de la reconnaître. Et donc, la seule unité connue par la réalité, n'est certainement pas à trouver dans tout ce qui est de l'ordre de l'objet. La seule unité est le sujet qui, au fond – et cela est décisif – représente aussi la seule véritable réalité : comme Viveiros de Castro le remarque, si les natures sont multiples, l'esprit n'est qu'un⁴⁴³.

443 L'interprétation de cette unité de l'esprit fournie par l'anthropologue brésilien passe une reformulation du concept durkheimien de « surnature », que nous avons retrouvé peu avant, lors de la ré-proposition de l'histoire « canonique » amazonienne. Viveiros de Castro pousse jusqu'à arriver à affirmer que « *Supernature is the form of the Other as Subject, implying an objectification of the human I as a 'you' for this Other* », ce qui est intéressant, mais qui ne semble pas exhaustif de la thématique de l'unité général de l'esprit. Comme nous le verrons, au

Tout ce qui existe sur le plan de l'extériorité, ce dont les corps sont constitués, a, par un ironique renversement de la même théorie du perspectivisme, une existence assez relative. Il est vrai qu'avec un changement de corps on change de monde, mais on restera toujours soi-même, on n'arrêtera pas d'être *une* personne et de construire sa réalité à partir de cette donnée. Lorsqu'on parle avec un chaman, non pas avec un cahier de notes, mais en mettant son être à disposition pour l'écouter, on ne pourra pas manquer de remarquer que, pour lui, la seule réalité ultime est constituée de la conscience. La conscience propre aux âmes individuelles, certes, mais surtout celle qui les excède et les englobe, une conscience universelle et généralisée qui nous rend tous *une* personne.

Nous venons là de toucher le cœur de ce chapitre : le point de vue amérindien sur la notion de point de vue ; il s'agit d'un avant-goût de ce que nous serions en mesure de mieux systématiser par le discours sur le concept de *Kaenü* de Don Clemente Gaitàn, mais arrivons-y en suivant tous les passages.

D'abord, reprenons la définition que Viveiros de Castro donnait de l'humanité pronominale et, faisant un moment abstraction du fait qu'il se référait aux ethnonymes, vérifions son discours comme base d'une possible définition du concept de personne en général :

The first thing to be considered is that the Amerindian words which are usually translated as "human being" and which figure in those self-designations do not denote humanity as a natural species, that is, *Homo sapiens*. They refer rather to the social condition of personhood, and – especially when they are modified by intensifiers such as "true," "real," "genuine" – they function less as nouns than as pronouns. They indicate the position of the subject; they are enunciative markers, not names⁴⁴⁴.

En effet, dans la langue Sikuani, un tel « marqueur d'énonciation » existe, consistant dans le suffixe « *-nü* ». Nous l'avons déjà rencontré dans certaines définitions. Par exemple, « chaman » se dit « *pejorbinü* », le « vent » (l'un des quatre types reconnus par les Sikuani) se dit « *bolojonünü* », le gardien de la forêt se dit « *Yajenü* ». Nous pouvons le voir ajouté à des noms qui ont déjà une existence indépendamment. Par exemple, le dieu Kuwai peut devenir *Kuwainü*.

Le concept de *-nü*, s'appliquant tant à des hommes qu'à d'autres êtres, certifie le statut de sujet, mais d'une forme assez particulière. Comme nous le verrons avec l'intervention de Hermes dans le

contraire, le discours philosophique de Don Clemente vise justement ce résultat. E. Viveiros de Castro, *Cosmological Deixis*, *Op. Cit.*, p. 483.

444 E. Viveiros de Castro, *Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere*, *Op. Cit.*, p.97.

dialogue, le suffixe *-nü* exprime que ce qui précède possède une « force spirituelle », un pouvoir. Cela nous révèle déjà beaucoup à propos du concept Sikuaní de subjectivité et de la position d'humain, n'étant pas de l'ordre d'une essence statique, mais plutôt d'une force, d'un pouvoir d'influence sur le monde. Ainsi, si les animaux peuvent bien être humains en puissance, le marqueur *-nü* permettra de comprendre quand c'est vraiment le cas, ce qui est commun, mais non pas omniprésent dans le perspectivisme à basse intensité Sikuaní. Par exemple, le fourmillier que nous avons mentionné, celui qui chassait la petite fille, est dit « *Tsonü* », un animal très puissant du point de vue chamanique. Mais notons que, généralement, le suffixe *-nü* concerne davantage les « esprits » que les animaux, notamment les « gardiens » dont il était question dans la deuxième partie, comme *Yajenü*.

Il est aussi très intéressant de remarquer que le mot Sikuaní semblerait dériver de *Sikua-nü*, dans lequel de manière encore plus claire le *-nü* fonctionne comme un marqueur de la position d'humain ; d'ailleurs, il existe la possibilité de dire *Sikuaní-nü*, pour se référer de manière plus précise à l'identité du peuple Sikuaní. Nous pourrions aller plus en profondeur sur la question de l'ethnonyme Sikuaní à travers le discours de Hermes Gaitán dans le prochain chapitre.

En conclusion, *-nü* est effectivement un marqueur d'énonciation, signalant que ce qui précède est un humain doué d'une force spirituelle ; à maints égards, assumer la position d'humain lors d'un combat perspectiviste est une question de force spirituelle, et ce concept s'accorde complètement avec les théories de Viveiros de Castro concernant l'« humanité disputée ».

Mais l'intérêt de la pensée des Sikuaní, et de leur langue, à propos de la définition d'humain et du statut de personne, ne s'arrête pas ici. Nous allons maintenant considérer le mot *Kaenü*, qui est relatif à une « quatrième personne du singulier », constituant à maints égards une sorte de généralisation métaphysique du concept de *-nü*. Le concept de *Kaenü* est au centre des élaborations spéculatives du dialogue que nous exposerons dans le prochain chapitre, mais d'abord, il représente pour nous une énigme linguistique inédite, que nous allons maintenant examiner en détail.

Essayons maintenant de nous approcher de ce concept Sikuaní de quatrième personne du singulier, qui déterminera un nouveau point de vue sur la problématique objet de notre enquête. La référence qui fait autorité dans ce cas, pour l'ethnologie du monde Sikuaní plus généralement, mais en particulier pour l'étude de sa grammaire, est l'ethnolinguiste Francisco Queixalós. Ce spécialiste a

en effet, à l'intérieur de sa vaste production, publié un bref article en 1981⁴⁴⁵, qui se concentre sur la question de l'existence de cette quatrième personne du singulier, en essayant d'en fournir une explication linguistique. Il relève d'abord, en début de l'article que, au-delà des trois personnes grammaticales dont nous avons l'habitude – correspondantes au Je, Tu, Il/Elle – en Sikuani, on retrouve l'usage courant d'une quatrième personne, dont il n'est pas simple, d'identifier le sens de prime abord. Il montre l'usage de ces quatre personnes par leur suffixes :

1 – Sujet : 1^e personne +*hũ*
 _____ 2^e personne +*me*
 _____ 3^e personne +*ǒ*
 _____ 4^e personne +*tsi*

2 – Objet : 1^e personne - *ne*+
 2^e personne - *ka*+
 3^e personne - *ǒ*+
 4^e personne - *naka*+⁴⁴⁶

Le morphème +*tsi* correspond ainsi à ce mystère représenté par une quatrième personne du singulier, dans son usage de sujet. Queixalós remarque, d'abord, que pour les 3^e et 4^e personnes il n'existe aucun signe distinctif pour le pluriel, que donc la première personne peut fonctionner déjà comme un pluriel, sans élément ultérieur⁴⁴⁷. En-suite, que la différence entre l'usage du « nous » en première personne, et celui du « nous » en quatrième personne, correspondrait à la distinction entre un pluriel « exclusif » et un pluriel « inclusif »⁴⁴⁸. Ces deux constatations l'amènent, ainsi, à formuler une première hypothèse concernant le sens de la quatrième personne :

Ces deux observations peuvent nous induire à penser que la « quatrième personne » sikuani ne serait qu'une forme de pluriel de la premier, ce qui reviendrait au paradigme en trois personnes.

Il n'est pas rare que les langues qui connaissent une distinction inclusif/exclusif réservent un

445 Francisco Quixalós, « *Love me do* », *o la persona indefinida en Sikuani (Guahíbo)*, Thesaurus, Tomo XXXVI. N° 1 (1981).

446 *Ivi*, p.105.

447 « Para la 3ª y 4ª persona no hay marca explícita de plural ... la cuarta persona es ya, de por sí, un plural, y non precisa marca alguna de pluralización ». *Ivi*, p. 105.

448 « la diferencia entre el « nosotros » *pa+...+hũ* y el « nosotros »...+*tsi* se ajusta a la conocida distinción entre plural exclusivo y plural inclusivo ». *Ivi*, p.106.

traitement morphématique spécial au pluriel inclusif. De cette façon, en sikuani, quand le pluriel exclusif est formé avec le morphème de première personne +*hũ*, pendant que l'inclusif dispose d'une forme syncrétique originelle +*tsi*⁴⁴⁹.

En effet, cette interprétation, selon laquelle le suffixe *tsi* exprimerait un pluriel inclusif, n'est pas suffisante, et Queixalós se verra obligé de la revoir par la suite. La démonstration de ce passage prend des formes souvent trop compliquées pour pouvoir être rapportées dans les détails ici et, de toute façon, nous verrons que le discours se simplifiera beaucoup une fois que nous donnerons la parole aux Sikuani. Mais, en bref, le rejet de cette première hypothèse est obligé, une fois qu'on s'est rendu compte que sont possibles d'autres usages de ce suffixe -*tsi*, qui n'ont rien à voir avec la première personne du pluriel, mais, au contraire, peuvent sans problème fonctionner pour des usages au singulier. Notamment, le +*tsi* peut être utilisé dans le cas de « personne non identifiée » et de « personne impersonnelle », et aussi par des usages qui correspondent, dans nos langues, à l'usage du simple impersonnel (« on » en langue française). Suite à ces nouveaux constats, l'ethnolinguiste propose une nouvelle définition de « personne indéfinie sujet », pour essayer d'unifier les différents usages. Voici l'aboutissement de son analyse :

L'hypothèse avancée ici est que nous sommes en présence d'un seul concept unifié de personne indéfinie sujet, exprimé par +*tsi*. En sont des manifestation particulières la référence à :

- 1) « Je & tu & etc. » nous inclusif
- 2) une « personne non identifiée » (mieux dit : « une personne que l'orateur, intentionnellement ou pour ignorance, laisse à identifier ») quelqu'un aime K. = K. est aimée
- 3) Une « personne impersonnelle » K. *romeaba* +*tsi* = K. a la fièvre
- 4) Un « Je » dont on désire atténuer sa relation au « tu » (on ne dit pas « je t'aime », mais « on t'aime » ..., sous-entendant que « je suis celui qui t'aime »)⁴⁵⁰.

449 « Esas dos observaciones pueden inducirnos a pensar que la « cuarta persona » Sikuani no es sino una forma de plural de la primera. Con lo que resultaría el paradigma en tres personas, 1ª, 2ª, 3ª. No es un hecho raro sin embargo el que las lenguas que conocen la distinción exclusivo/inclusivo deparen un tratamiento morféxico especial al plural inclusivo. Así en Sikuani quando el plural exclusivo está formado con el morfema de 1ª persona +*hũ*, mientras que el inclusivo dispone de una forma sincretica y original +*tsi*. » F. Queixalós, *Art. Cit.*, p.106.

450 « La hipótesis que aquí se adelanta es que estamos en presencia de un solo concepto unificado de persona indefinida sujeto, expresado por +*tsi*. Manifestaciones particulares son la referencia a:

1) « yo & tú & etc. » en (5) d.) nosotros

Queixalós termine sa discussion en formulant des esquisses d'hypothèses ultérieures, mais sans vraiment arriver beaucoup plus loin qu'il ne l'avait déjà fait. En effet, il aboutit à une notion de « personne complexe initiatrice du processus⁴⁵¹», en essayant d'unir les 4 points précédents. Nous verrons que nos données de terrain, dont le discours sur le concept de *Kaenü*, vont le mettre sous un nouvel éclairage, mais seul par une conceptualisation tout à fait philosophique. Passons maintenant, pour mieux approcher cette conceptualisation, à la première explication, immédiate et orale, du concept de *Kaenü*, celle qui m'a été donnée par les Sikuanis aux débuts de mon étude de terrain. Cette version peut paraître plus simple et plus incompréhensible à la fois ; en effet, seul le discours métaphysique de Don Clemente m'en a fourni une interprétation satisfaisante.

Depuis que je suis arrivé au village, j'ai essayé par tous les moyens d'apprendre la langue sikuanis autant que possible, ce qui n'a pas été du tout facile, au point que je peux me vanter de résultats plutôt modestes. Le problème est que les Sikuanis sont tous bilingues, et habitués à parler en espagnol avec les étrangers, et donc ils s'adressaient à moi toujours en espagnol, ce qui a beaucoup entravé mon apprentissage. Quand il s'est agi de m'expliquer la grammaire fondamentale, grâce à la gentillesse d'Elver Gaitán, « capitán » du village, nous avons bientôt été amenés à examiner les personnes pronominales. Quel n'a été mon étonnement lorsque j'ai appris qu'elles sont en nombre de quatre. Heureusement, Elver Gaitán a travaillé en tant que professeur de langue sikuanis dans le collège qui est situé à l'intérieur de la réserve ; il était donc capable de me présenter ces concepts sous une forme assez compréhensible pour moi. Déjà, au lieu de la complication constituée par l'usage des suffixes, il m'a fourni une explication plus directe, en présentant les sujets pronominaux :

2) una « persona inidentificada » (mejor dicho : « una persona a la que el hablante, intencionalmente o por ignorancia, deja por identificar ») alguien ama K. = K. es amada quelqu'un aime K. - .

3) una « persona impersonal » K. romaeba+tsi = K. tiene fiebre

4) un « yo » al que se quiere atenuar en su relación al « tú » (no se dice « yo te quiero » sino « se te quiere » (o sea qual fuere el verbo), sobre-entendiendo que « yo soy ése que te quiere ».) - F. Queixalós, *Ivi*, p.108.

451 « persona compleja iniciador del proceso », *Ibidem*.

Xanü = Je

Xamü = Tu

Ponü /Powa = Il / Elle

Kaenü = correspondant au suffixe *-tsi*, se réfère à cette quatrième personne du singulier = Un

N'arrivant pas à comprendre immédiatement, j'ai commencé à demander des explications à propos de l'usage de *Kaenü* à Elver et aux autres habitants du village avec qui j'échangeais, en recevant toujours la même réponse. Les personnes traduisaient *Kaenü* dans l'espagnol « Uno », « Un », utilisé en tant que sujet. Il s'agit d'une formule qu'il est possible de retrouver en italien et en espagnol, et dont on trouve un usage encore aujourd'hui, plus répandu dans certaines zones rurales ; en Colombie, cette formule est généralement plutôt utilisée. Malheureusement, cet usage n'existe ni en français, ni en portugais, mais il existe bien en anglais, lorsqu'on utilise « One » pour indiquer une personne générique, comme dans l'exemple suivant, pris d'un ouvrage que nous avons déjà mentionné :

One may think that by changing one's viewpoint on one's material (e.g. scaling up to gain an overview of its general contours as opposed to scaling down to limit the amount of data considered, or shifting between different terms of reference altogether) *one* may reduce its complexity, but in doing so *one* soon realizes one is playing a zero-sum game⁴⁵².

L'usage de la quatrième personne en Sikuanî ne se limite pas tout à fait à cette formule du « Un » sujet générique, comme dans ces autres langues que je viens de mentionner, mais il s'agit de l'usage plus commun, et en tout cas de celui qui m'a été manifesté comme inhérent à sa définition par les habitants du village. Il correspond à ce que Quixalós appelait une « personne indéfinie », ne se présentant pas, comme dans les langues latines, avec un impersonnel, mais avec ce « Un » sujet, correspondant à un « pronom personnel indéfini ». À cela il faut ajouter, naturellement, le pluriel inclusif, et d'autres usages encore ; pour comprendre ce passage de la quatrième personne du singulier au pluriel, nous devons passer par la discussion avec Don Clemente, notamment à travers l'idée, déjà mentionnée, d'une unité générale de l'esprit, qui joint les hommes et le monde naturel. Voyons donc, une fois ce point éclairci, l'exemple qui me donnaient mes interlocuteurs Sikuanî :

452 Holbraad, Pedersen, *New departures in anthropology, Op. Cit.*, p.124.

Je suis *Un/Une*, Tu es *Un/Une*, Il/Elle est *Un/Une* = nous tous sommes *Un*

Voilà la définition du concept de *Kaenü*, qui demeure la plus exacte possible de mon point de vue aujourd'hui. Il s'agit pour nous, d'un concept complètement philosophique, à l'interprétation difficile; et pour les Sikuanis, d'un concept de base de leur grammaire. Nous commençons à nous rendre compte, peut-être, que le « frappant retour » de la philosophie sur la scène anthropologique a sa raison d'être, et ce n'est pas un hasard si le plus grand spécialiste de la langue sikuanis n'avait pas réussi à élaborer une réponse satisfaisante à cette énigme linguistique. En effet, il ne faisait que chercher une réponse linguistique, qu'il a effectivement trouvée, mais cela n'éclairait pas grand chose de la véritable signification de l'usage de ce pronom. L'explication exhaustive viendra des paroles de Don Clemente. Pour l'instant, limitons-nous à constater que cette personne pronominale constitue une généralisation du concept de « *-nü* », à savoir de la conception sikuanis de la « personnalité », dont, à la suite de Viveiros de Castro, nous nous étions mis en quête.

Si *-nü* est un suffixe, exprimant que ce qui le précède est une personne, *Kaenü* en exprime la forme générale, en signifiant, littéralement, « une personne », de « *kae* », correspondant à l'« un » numérique et *+nü*, suffixe exprimant la personnalité. Voilà que nous nous trouvons en présence d'un élément linguistique, *pronominal*, en mesure de nous rapprocher davantage de la notion indigène de point de vue, ou de subjectivité, étant donné qu'il ne peut pas se conjuguer dans les trois personnes pronominales de notre connaissance.

Le *Kaenü* est mobilisé en tant que « parole de mystère », et son usage le plus caractéristique sont les discours chamaniques à caractère spéculatif, dans lesquels les chamans ne prennent jamais la parole en Je, ni dans d'autres formes pronominales. Préparons-nous à lire, dans le dialogue qui suit, un discours métaphysique qui vise à établir ce que c'est qu'une personne, et donc un sujet, du point de vue Sikuanis.

Enfin, le point de vue exprimé par la métaphysique Sikuanis de la quatrième personne se révèle un complément théorique à la pragmatique du perspectivisme amérindien. Ce qu'il y a d'intéressant,

c'est que, se posant comme une abstraction face à la multiplicité infinie de perspectives, elle fonctionne également comme une méta-ontologie, capable de fournir un point de vue spéculatif visant à la multiplicité des formes de réalité, dont naturellement les cultures des êtres humains. En d'autres termes, face au multivers des ontologies humaines, *Kaenü* constitue un point d'ancrage indépassable.

L'anthropomorphisme se manifeste ici dans toute son altérité à l'anthropocentrisme, en devenant une forme absolument généralisée, un caractère *commun* de la réalité, dont le lien à la subjectivité est attesté par le suffixe *-nü*, pendant que la généralité univoque est garantie par le *kae*. Comme Viveiros de Castro le soutient, la condition de personnitude est antérieure à toute perspective : voilà qu'elle coïncide avec le concept de *Kaenü*, en tant que personne indéfinie. Cette même condition rend compte d'une unité dépassant toutes les configurations possibles du multivers ; une unité qui, en revanche, ne s'établit jamais, comme dans notre métaphysique, au sein du monde « là-dehors », mais qui est garantie seulement par la fondamentale unité spirituelle de toutes les formes de conscience subjective.

Kaenü est-il un déictique ? Oui et non. Si Viveiros de Castro met l'accent sur le déictique pour montrer l'irréductible multiplicité du point de vue indigène, nous remarquerons que Don Clemente utilise sa quatrième personne du singulier dans un sens contraire : pour montrer l'unité irréductible de toute forme de subjectivité ou, ce qui revient au même, de réalité.

Si nous prenons pour bonne l'idée d'un déictique qui est la forme de l'humanité pronominale, voilà qu'il s'agit bien du concept de *Kaenü*. En effet, *Kaenü* « montre », mais ce qu'il montre n'est limité d'aucune manière. À la limite, en suivant cette idée, nous pourrions affirmer qu'il s'agit d'un *déictique au-delà du déictique*. La dénomination de « déictique universel » semblerait excessive, non seulement par un parti pris philosophique, mais puisque l'universel, pour abstrait qu'il soit, s'oppose au particulier, ce qui n'est pas le cas du concept de *Kaenü*, valable dans tout contexte, selon sa définition même. Nous sommes en présence d'un dépassement de la fonction déictique, étant donné que *Kaenü* est à la fois tout, et partout, aussi bien l'ensemble que les plus petits détails, comme s'il s'agissait de la structure fractale sous-jacente à la réalité (en gardant les nécessaires précautions face à des telles objectivations). Ce qui demeure certain, c'est que ce « déictique au-delà du déictique », démontre un indubitable caractère « *cosmologique* ». Plutôt que de parler d'universel, il conviendrait mieux de lui attribuer le statut de *commun*, comme de ce qui n'est pas attribuable à quelqu'un en particulier, toute en demeurant librement appropriable par chacun. Nous dirions, ainsi, que *Kaenü* détient le statut spécial d'un « pronom personnel indéterminé », ce qui le

rend un « déictique cosmologique commun », exprimant, enfin, un point de vue sikuani crucial, à propos de la notion de point de vue.

Cette forme d'unicité est tout moins qu'uniformisante. Si l'on prend, par exemple, l'idée que « la perspective est dans le corps », nous ne trouverons pas dans l'usage du *Kaenü* de Don Clemente une alternative à cela, mais plutôt un complément. La perspective, le sujet, l'humain, ne sont jamais *donnés*, comme dans toutes les variantes du subjectivisme occidental, mais toujours en formation, de par leur connexion avec l'ensemble qui les entoure. En effet, la perspective est le point de précipitation de « Un », pendant que ce dernier n'est en aucun cas objectifiable. Le corps deviendrait ainsi la dynamique d'actualisation de Un, en même temps la forme de consistance et la limite indépassable d'une personne, laquelle, si ce n'était pour cela, ne serait pas limitée, en tant que participant de l'unité spirituelle générale.

En conclusion, nous avons l'habitude de prendre la grammaire comme un point de départ, lorsqu'elle est en fait l'aboutissement de la forme traditionnelle de pensée d'un peuple. Dans le prochain chapitre, nous nous trouverons apparemment dans la situation inverse : le grand-père Sikuani Clemente Gaitàn nous présentera une véritable philosophie, qui ne semble rien d'autre que l'explicitation de sa propre grammaire. Mais nous ne devons jamais oublier que, d'abord, le concept de grammaire est un concept Blanc, dont les Sikuani n'avaient pas grand besoin ; et, surtout, que les ancêtres des Sikuani ne sont pas « en arrière », mais en avance sur la ligne du temps⁴⁵³. Il est peut-être toute cette série de paradoxes qui m'a toujours laissé abasourdi en écoutant Don Clemente. Les paroles de cette personne, qui est notre contemporain, sont imbriqués dans une langue très ancienne, qui seulement récemment s'est vu reconnaître une existence grammaticale, mais elles sont inspirées par le futur, en arrivant à donner l'impression qu'avant et arrière ne fassent que *Un*.

453 Voir l'introduction.

Chapitre 7

Kaenü

Dialogue autour de la quatrième personne du singulier en langue Sikuani, et d'une philosophie lui étant associée

*Quello che non ho è
una camicia bianca
Quello che non ho...*

Fabrizio de André

Ce matin-là, un jour de mars 2018, je ne pouvais pas arrêter de penser à ce concept de quatrième personne du singulier, dont l'existence m'avait été confirmée par tous les habitants du village Kalia Wirinae que j'avais interpellés, mais que je n'étais pas arrivé à comprendre. Je savais que, enfin, Don Clemente serait seul ce jour-là, parce que les « patients » venus de Médellin et Bogotá venaient de quitter la communauté. Il aurait du temps pour moi.

Après avoir pris mon petit-déjeuner, je partis marcher dans la savane, pour aller me baigner au minuscule ruisseau situé à moins de 200m du village. Grâce à l'aide d'une conduite d'eau, il y a un point où l'on trouve une sorte de baignoire naturelle. Un bois de végétation bien épaisse entoure cette petite oasis, avec un changement soudain de paysage typique de la région du Llanos Orientales.

La chaleur commençait à devenir un peu plus supportable. Après les violents orages du début de mois de mars, la température avait finalement baissé, on soufflait. J'écoutais les oiseaux et les bruits du bois. Il est difficile, une fois revenu, d'amener avec soi ces atmosphères qui constituent pour nous, voyageurs étrangers, un mélange inévitable de très grande beauté et de petites, mais continuelles, difficultés d'adaptation.

Pendant que je rentrais vers mon hamac pour m'habiller pour la journée, je remarquais que Don Clemente était déjà à son poste de travail, assis dans le Liwaisi-Bo, en train d'inhaler son Yopito, comme pratiquement tous les jours. Une des choses les plus étonnantes de cette personne est sa ponctualité. Le chaman va se baigner avant que le soleil ne monte, autour de 5h30, mais depuis 4h00 il est généralement déjà debout et actif ; il est le premier à prendre un petit-déjeuner, avant de commencer à travailler dans son jardin, vers 6h30/7h00. Après une heure et demie, on le trouve assis dans le Liwaisi-Bo, et sa journée de chaman commence, jusqu'à l'après-midi. Vers 15h, il « ferme » la Maloca et arrête un peu. Il mange seulement une fois, très légèrement, vers 16h ; quand la nuit tombe, tout au plus un peu de « manioco⁴⁵⁴ » dans de l'eau. Vers 18h30/19h, il va se baigner encore au ruisseau. La nuit, il reste assis, avec tout le monde, à parler et regarder le ciel.

En continuant à m'interroger sur la signification possible de la quatrième personne du singulier, je me retrouvais enfin au Liwaisi-bo. Je m'assis avec Don Clemente, pendant que son fils Elver, le capitain du village, arrivait pour se joindre à nous. C'était lui qui m'avait appris ces premiers rudiments de la langue Sikuani, mais nous n'avons pas encore eu l'occasion de bien examiner la question de la quatrième personne du singulier.

Antonio Manconi : *Abuelo⁴⁵⁵, vous m'avez parlé de ce concept Sikuani, celui de « Kaenü ». De ce que vous m'avez expliqué, il s'agit de ce qu'on appellerait, en espagnol, italien, ou en français, la « quatrième personne du singulier ». Vous savez que nous n'avons pas ce concept dans nos langues latines, au moins, dans nos grammaires : en espagnol et en français, nous utilisons le « Je », le « tu » et le « il/elle/ce ». Nous appelons cela les trois « personnes du singulier », et ici Elver m'a expliqué que vous avez les mêmes, qui sont « Xanü », « Xamü », « Ponü/Powa ». mais vous avez aussi cela, que nous ne connaissons pas, le Kaenü, que j'aimerais comprendre mieux. Comment pourrais-je le traduire en espagnol ?*

454 Les Sikuani appellent « manioco » o « manioquito » les restes de l'élaboration du « casabe », leur tourte de manioc amer. Le « manioco » est baigné dans l'eau et utilisé comme une boisson, au goût acidulé.

455 Signifiant « grand-père » en Espagnol, c'est l'appellation que j'avais l'habitude d'utiliser avec Don Clemente ; parfois, si je voulais utiliser le Sikuani, je l'appelais « amo ».

Clemente Gaitán « *Kaenü* » est « Un », cela signifie *Un*⁴⁵⁶, dans le sens de « un type », « une personne ». Je parle toujours de *Un*⁴⁵⁷, de *Kaenü*, quand je parle du monde spirituel, de la vérité, de la pensée.

A.M. Et quelle est la différence avec l'expression « un type », « un tel », « une personne » en espagnol ? Pourquoi vous utilisez une autre personne grammaticale pour exprimer ce concept ?

C.G. La différence c'est que moi, je suis *Kaenü* et toi, t'es aussi *Kaenü*. Une autre personne, par exemple ton ami, il est aussi *Kaenü*. Nous, les êtres humains, nous sommes tous *Kaenü*. Nous sommes tous *Un*.

A.M. Mais alors, comme ça, cela semble plutôt un pluriel qu'un singulier ! Ne sera-t-elle pas une manière de dire « nous », en incluant tous les autres aussi.

C.G. C'est que moi je ne sais rien de tout cela ! [en riant] Singulier, pluriel, pour moi cela n'existe pas, je n'ai pas été à l'école ! *Kaenü* est « *Un* » ! Qu'est-ce que t'en dit Elver, cela sera singulier ou pluriel ?

Elver Gaitán : Antonio, tu sais que le Sikuani a été « grammaticalisé », il y a presque un siècle, par une femme qui était une missionnaire, mais mon père n'a pas étudié la grammaire, il connaît juste l'usage de la langue. Alors, « *Kaenü* », selon la grammaire, c'est du singulier, une quatrième personne, mais dans certains usage nous pouvons l'utiliser pour indiquer beaucoup de personnes, comme un groupe.

C.G. Toute l'humanité aussi ! Je ne sais pas comme expliquer... C'est que nous sommes tous *Un*, nous sommes tous *Kaenü*.

456 « *Uno* », en espagnol ou en italien. Il faut préciser que, à la différence du français, il existe dans ces langues une expression populaire, informelle, qui donne la possibilité d'utiliser le « Un » en tant que sujet. La même chose existe en anglais, où le mot *One* peut être utilisé en tant que sujet même dans des contextes cultivés, voire, par exemple, des travaux académiques. Pourtant, dans aucune de ces langues cette expression ne donne lieu à une autre personne pronominale. Le *Uno* ou le *One* est tout simplement conjugué à la troisième personne,

457 Dans l'impossibilité de traduire en français l'usage que Don Clemente fait du mot espagnol « *Uno* », à la rigueur « Un » en français, j'ai décidé de le considérer une sorte de néologisme, en le marquant en italique. Nous suivrons, pendant tout le dialogue, cet usage détourné, en estimant que seulement par la vérification de sa mise en pratique conceptuelle nous arriverons à capter le sens que Don Clemente lui attribue. Il faut aussi rappeler ce que nous avons vu dans le chapitre précédent : « *Kaenü* », constituant la quatrième personne du singulier, prévoirait une conjugaison à part – en admettant que cela puisse avoir un sens en Sikuani –, ce qui est impossible en langue espagnole et française. Nous devons en somme nous garder du risque de le réduire à une troisième personne grammaticale indéfinie, ce qui en limiterait trop le champ sémantique.

A.M. D'accord. Il me semble comprendre que l'usage fondamental, l'usage de base, disons ainsi, indique qu'il s'agit d'une personne, comme ça, générique, dans le sens que tout le monde est une personne, n'est-ce pas ?

E.G. C'est comme ça. Simplifions les choses pour le moment.

A.M. Et ainsi, seulement les êtres humains sont des *kaenü* ?

C.G. Non, pas seulement. Tu sais que pour nous, les indigènes, les êtres humains ne sont pas les seules personnes qui existent. Il y a les animaux aussi, et après il y a les êtres spirituels, les « esprits », comme disent les Blancs. Par exemple, nous, les Sikuani, connaissons les êtres de la nature, les « gardiens » des territoires où nous vivons. Nous avons déjà parlé de *Yajenü*, le gardien de la forêt qui, selon l'histoire, nous a fait don du *juipa*, le petit *capi*⁴⁵⁸. Je sais qu'en espagnol ils parlent du vent, comme ça, en général. Alors que, pour nous, les Sikuani, il s'agit d'êtres, d'esprits. Et il n'y pas seulement un esprit du vent, parce qu'il y a différents vents, qui sont des êtres, des personnes très différentes entre elles. Nous en connaissons plusieurs : par exemple, *Jowibonü* est le vent qui fait bouger les feuilles qui sont tombées au sol, il est celui qui prend soin de notre respiration et du mouvement, c'est un monsieur ! *Bolojonünü*, au contraire, est un vent destructeur, qui produit des tornades, des tourbillons qui écrasent tout ce qu'ils trouvent sur leur chemin. Il est un autre monsieur, plus du côté de l'obscurité, pour ainsi dire. Tous ces êtres spirituels sont des personnes, ce sont des *Kaenü*, eux aussi.

A.M. Et les animaux ? Sont-ils humains eux aussi ?

C.G. Ça dépend, il y en a qui sont humains, mais cela est difficile à expliquer. Par exemple si *Un* va dans le bois, il peut rencontrer un monsieur et ne pas se rendre compte que c'est un fourmiller, *Tsonü*, il y a une histoire pour cela. On raconte qu'une petite fille va dans la forêt et trouve un monsieur habillé avec un *poncho*, un chapeau et un pistolet, qui l'invite tout tranquille à le suivre ; mais elle ne lui fait pas confiance et du coup elle court en arrière très vite ; à ce point, l'homme aussi commence à courir vite derrière elle... Il ne l'attrape pas de très peu. Donc, ce monsieur n'était pas un être humain, c'était un fourmiller qui voulait la capturer dans son monde. L'histoire

458 *Juipa* en Sikuani, *capi* en espagnol, se réfèrent au *banisteriopsis caapi*, la racine qui constitue un des deux composantes de l'ayahuasca, et qui est utilisée par les Sikuani sous forme de racine séchée au soleil, à mâcher. Voir la note . dans l'introduction de ce travail.

c'est pour dire que, quand on va dans la forêt, nous ne savons pas à quoi nous attendre, et il faut être préparé. Ce n'est pas pour les enfants de se promener seuls dans la forêt. C'est que, à l'intérieur de la forêt, il y a beaucoup de ces animaux qui sont des personnes.

A.M. Donc, dans la forêt, ce fourmiller était une personne ?

C.G. Voilà, disons comme ça.

A.M. Mais tous les animaux sont-ils des personnes et ont-ils leur monde ? Par exemple, les poules qui courent ici partout, sont-elles des personnes ? Y-a-t-il un monde des poules et des coqs ?

C.G. Ah... Non, [*en souriant*] pas les poules, eh eh. Les poules, les coqs appartiennent à *Un*. Donc, ils n'ont pas de monde.

A.M. Et alors, nous pouvons les tuer, les manger et rien ne se passe ?

C.G. Pour moi, c'est fait pour ça, pour fournir un aliment aux êtres humains. Mais il faut que ce soit un bon animal, bien adulte, et qu'il ait mangé des vers et d'autres petites bêtes de la terre, des peaux des fruits et de restes de légumes, comme tu vois ici. Alors, à ce point-là, la poule fait ses poussins – pas comme les poulets industriels qu'on trouve aux supermarchés ! – et quand elle fait l'œuf, elle chante en nous avisant.

A.M. Je vois, ici les poules montent sur les arbres et se baladent avec les poussins sous leurs ailes. Cela n'arrive plus facilement en Europe.

C.G. C'est que le monde de l'humanité est perdu aujourd'hui, et ceci en est un bon exemple. Parce que les poules font des œufs. Et comme les poules que les gens mangent normalement n'ont mangé que des « *purina*⁴⁵⁹ », alors, cela est plein de produits chimiques, d'hormones, parce que comme ça les poulets grandissent et grossissent vite, et les poules font beaucoup d'œufs. Du coup, ces œufs sont pleins d'hormones, et nous les mangeons. J'ai étudié tout cela moi-même ici : cela provoque plein de troubles psychologiques pour les hommes, alors c'est pour cela qu'on voit autant de sexualité chez les plus jeunes par exemple. Ils ont en fait plein d'hormones qui ne sont pas naturelles. Mais tout cela, ce n'est pas un autre monde, une énergie démoniaque, non, c'est

459 Nourriture pour poulets la plus commune chez nous comme désormais dans la campagne colombienne.

l'homme lui-même, nous sommes en train de nous tuer nous-mêmes, dans le cœur et dans la pensée. L'homme fait cela avec la Terre. Ils coupent tous les arbres, ils creusent la terre pour prendre le pétrole et après qu'est-ce qu'ils vont manger ? de la terre ? De cette façon la Terre, notre mère, est vidée de son sang, et il devient plus difficile de cultiver. Alors, ils mettent beaucoup de pesticides sur les champs cultivés, et ils empirent encore les choses. Au final, ils vont avoir beaucoup d'argent, mais ils ne pourront plus acheter une nourriture d'être humain. L'humanité est perdue, ils ne savent plus où ils sont en train d'aller sur cette Terre, il n'y a plus une orientation. Nous, les indigènes, en revanche, nous naissons et nous sommes orientés. Nous respectons, nous prenons soin de nos lieux, de nos territoires. Pour tout ce que nous faisons, nous demandons la permission. À qui ? à l'État ? Non ! Aux gardiens qui prennent soin de ces terres où nous habitons. Ce qui est important est que nous ne sommes pas propriétaires ici, nous ne sommes que des locataires, nous sommes de passage et nous devons respecter les véritables propriétaires de ces territoires.

[Après un moment de silence] Mais nous étions en train de parler de *Un*, de *Kaenü*. Alors, est-ce que vous avez compris un peu mieux ?

A.M. Un peu mieux, mais il me manque encore beaucoup, il me semble. J'étais en train de réfléchir à ceci : j'ai remarqué qu'à chaque fois que vous parlez d'un parmi les esprits gardiens, comme *Yajenü*, *Jowibonü*, la parole pour l'exprimer est composée par le suffixe « *nü* », y-a-t-il quelque rapport avec *Kaenü*?

C.G. Bien sûr ! « *nü* », cela exprime le fait que le mot se réfère à une personne qui garde un pouvoir, une force spirituelle. Par exemple, *pejorbinü*, c'est moi, le chaman, disons le plus avancé, le médecin général. *Bolojonünü* est ce vent fort dont je parlais, il est une personne aussi. « *Kae* », en revanche, cela signifie « un », comme le premier des nombres, une quantité.

A.M. Donc, pouvons-nous dire que *Kaenü* signifie « une personne » ?

C.G. Bon, dans un certain sens. Mais nous ne l'utilisons pas de la même manière. Quand nous parlons de *Kaenü* c'est une personne, mais je suis cette personne en même temps. Tu es cette personne. Nous tous sommes *Kaenü*. *Kaenü* est une personne, mais qui est cette personne ?

A.M. Ah, j'attends que vous me l'expliquiez...

C.G. *Un* est tout. Je suis *Un*, tu es *Un*, il est *Un*, nous tous sommes *Un*. Et *Un* est une personne. Mais qui est cette personne ? [*en attendant avant de répondre*]
Personne. [*en souriant*]

A.M. C'est un peu difficile pour moi, en effet.

C.G. C'est que, regardez, *Un* est difficile. *Un* est qui se complique, *Un* construit des labyrinthes mais *Un* est simple, « *sencillo* ! ». Les êtres humains arrivent en ce monde, et ils auraient tout pour vivre tranquilles. Ils leur ont laissé des incantations, pour se protéger de tout ce qui peut nous déranger. Mais l'homme, le Blanc, l'« homme intelligent » je l'appelle, a voulu toujours inventer des nouvelles choses. Parce qu'il ne se contente pas, il veut toujours plus, et alors il invente de tout ; il pense être celui qui va gagner, je ne sais pas contre qui, contre la Terre-mère ? Contre les gardiens ? contre le Ciel ? En tout cas, il ne préoccupe de tout cela, et alors, il invente de tout. Aujourd'hui ils ont inventé, avec des produits chimiques, pour faire les légumes qu'ils appellent « génétiquement modifiés » ; et du coup, il y en a, ici à côté, qui font pousser un maïs comme ça, et au bout d'un moment ils passent avec une avionnette pour répandre un produit chimique, du « glyphosate », sur toute cette Terre de maïs, tout cela parce qu'ils veulent faire beaucoup plus de maïs, pour vendre plus et faire plus d'argent, etc. Et cela contamine beaucoup notre propre terre. C'est toujours *Un* qui a inventé ça, *Kaenü*, c'est toujours une personne, mais cette personne est bien confondue. Moi, je l'appelle l'« homme intelligent ».

A.M. C'est bien triste cette histoire. Et concernant le maïs, est-ce que cela est légal ?

C.G. Regardez Antonio. Qu'est-ce que légal ? Les lois, pour nous, ce n'est pas vrai, ce n'est pas la vérité de ce monde. C'est une mensonge. Regardez : nous avons contacté un avocat, nous avons essayé de dénoncer, parce que, à certaines époques, s'il y a du vent, tout ce glyphosate arrive dans notre village, les poules et les chiens tombent malades, parfois ils meurent. Et nous tombons malades aussi, nous commençons à tousser, tousser. Et alors, l'avocat a essayé de dénoncer cela, mais après un certain temps sa dénonciation a disparu, et lui, il a reçu une lettre, qui le menaçait, qu'ils allaient le tuer. Moi, je n'ai pas de problème, je suis là, s'ils veulent venir me chercher je n'ai pas peur, mais ce n'est pas bon que les gens soient menacés de mort comme ça.

Mais alors, qu'est-ce qu'on fait ? Pour nous, les indigènes, les Sikuanis, cela a toujours été comme ça, ils ont de tous leurs moyens essayé de nous éliminer. Mais nous sommes encore ici, debout, nous allons très bien, vous le voyez. C'est que nous n'attendons pas que l'État arrive pour nous

soigner, que l'État arrive pour arrêter les gens qui font des injustices. L'État n'arrivera jamais, parce que ce n'est pas vrai, c'est un mensonge total ! Ce sont les mêmes qui contaminent la Terre, c'est les même personnes, se croyant très intelligentes. Ils disent qu'ils sont là pour nous protéger, mais, en fait, les grands voleurs sont au gouvernement, et si l'on vole une poule, on finit en prison. Nous ne croyons pas à de tels mensonges. Cela n'est pas vrai, ils appellent cela « La justice », ce n'est pas la justice. En revanche, pour nous c'est différent.

Regardez, nous allons bien pour autant. Nous ne manquons de rien et nous sommes bien contents. Pourquoi ? Parce que nous vivons avec la Terre, nous demandons la permission aux gardiens. Ainsi, nous sommes protégés, nous sommes orientés, et quoi qu'il nous arrive, pour autant qu'ils essaient, ils ne vont pas gagner, ils ne vont pas nous détruire. Eux, ils vont se détruire eux-mêmes, en revanche, parce que le jour où la Terre commencera à dire que ça suffit, cela sera difficile pour la plupart des hommes, et vous voyez, on s'approche de ce moment. Mais nous, nous ne craignons pas la fin du monde, nous sommes juste en train de nous préparer, il faudra danser beaucoup et nous connecter davantage.

C'est que nous sommes *Un*, nous, les indigènes, nous avons conscience que nous sommes toujours une seule et même chose avec la Terre, avec l'univers. Et nous savons que la vie de *Un* peut être difficile, il peut y avoir plein de complications. Mais, si *Un* trouve la vérité dans son cœur, rien ne va le faire tomber, rien. Je pense que c'est grâce à cette conscience, grâce à cette pensée que les amérindiens ne sont pas encore tombés. Au contraire ! Nous allons bien et nous ne pensons pas au passé, nous regardons le futur, et nous savons qu'après tout ce temps de difficultés un nouveau monde va venir pour l'humanité.

Un long silence suivit ce premier échange. Don Clemente entonna un chant léger, en sifflant, pendant que Marta, sa fille, s'était installée dans un angle du Liwaisi-Bo, en silence, en fumant de grandes quantités de cigares. Dehors, le vent sifflait et le soleil aveuglait la vue. Après une heure et demie de concentration silencieuse, je sentis que le moment était venu de reprendre notre discussion ; ainsi, je demandais aux autres participants :

A.M. Je suis encore en train de réfléchir à ce concept de *Kaenü*. J'ai entendu que vous utilisez aussi l'expression « *kaenü-nü* », en redoublant, donc, le *nü* final. Quelle est la différence entre les deux ?

C.G. *Kaenü* signifie *Un*, une personne comme tout le monde, parce que nous sommes tous *Un*. Ainsi, *Kaenünü* signifie « *Un* tout seul ». *Un* quand il est tout seul.

A.M. Je ne crois pas arriver à capter la différence.

Elver, qui jusqu'à ce moment avait écouté sans bouger ni regarder, en concentration, prit la parole pour répondre à ma question.

E.G. : *Kaenü* est un mot mystérieux en Sikuani, et aussi « *kaenünü* », qui signifie « Un, tout seul ». Plein d'histoires traditionnelles commencent par ce concept. Par exemple, beaucoup de contes ont comme protagoniste le « pratiquant du *yopo* », qu'en Sikuani nous appelons *dopatübinü*.

A.M. Voilà un autre personnage qui garde le *-nü* final. Ainsi comme *kaenünü*, où on en trouve jusqu'à deux dans un seul mot !

E.G. Oui, parce qu'ils sont des personnes, et des personnes qui gardent une connexion, une force spirituelle. En effet, dans notre tradition, il n'y pas que le *pejorbinü*, le médecin traditionnel. Ce dernier reste toute la journée dans sa *maloca*, dans le *Liwaisi-bo* ici ; il est le plus importants parmi les chamans Sikuani. Il peut soigner, il peut se connecter avec le Ciel. Mais le *dopatübinü* non, il se déplace après avoir inhalé son *yopito*, comme s'il se mettait en chemin pour rencontrer le savoir.

Le pratiquant du *yopo*, part ainsi se promener dans la savane. À un certain moment, il lui apparaît une personne – qui est en vérité un esprit – et qui lui demande : « Tu viens avec qui ? » Et il répond juste : « *Janü, kaenünü* ! », ce qui signifie, « moi, je viens tout seul ». Le sens de ces histoires, est que pour que les forces spirituelles se présentent, il faut se détacher des autres, du monde, il faut se retrouver tout seul ; c'est là la magie du mot *kaenünü*. Et c'est une réponse typique, qui se fait en un seul mot. « Tu viens avec qui ? » « *kaenünü* », c'est comme dire, je suis partie en quête de moi-même, du savoir, de la connaissance spirituelle, pour rencontrer les mystères de ce monde.

C.G. C'est comme ça ! C'est que *Un*, un être humain, n'a pas de limites. Spirituellement, *Un* peut tout rencontrer, en commençant à regarder à l'intérieur de *Un*-même. Parce que *Un* est tout ! Et alors, il ne faut pas chercher la solution en dehors de *Un*, comme je disais tout à l'heure. *Un* est le problème, *Un* est le compliqué, mais toujours *Un* est qui peut tout solutionner, en commençant par trouver la vérité dans son cœur, en croyant en *Un*-même⁴⁶⁰. Il n'y a pas de limites pour *Un*, pas de fin parce que *Un* est tout.

460 L'expression espagnole « *uno-mismo* », très utilisée par Don Clemente, peut indiquer « soi-même ». S'agissant encore du concept de *Kaenü*, nous le traduisons par « *Un*-même ».

Évidemment ces concepts ne faisaient que réveiller en moi les souvenirs de certaines théories philosophiques que j'avais étudiées lors de mes années universitaires. Ce qui n'arrêtait pas de m'étonner, était que les Sikvani concevaient un concept d'« unité de toutes les choses », non pas comme résultat d'un raisonnement ou d'une intuition, mais justement à l'intérieur de leur propre grammaire. Il s'agit, chez nous, d'un concept purement philosophique, à propos duquel nous pouvons avoir des opinions différentes et, éventuellement, débattre. Mais chez les Sikvani je me trouvais face à une autre manière de concevoir un tel concept, en sa valeur et jusqu'à son usage pratique. Mais, d'abord j'étais très curieux de voir ce qu'ils auraient pensé des métaphysiques de quelques-uns des philosophes européens, et je commençai par demander :

A.M. Jusqu'à maintenant, vous m'avez expliqué que le sens de dire que Je suis *Kaenü*, tu es *Kaenü*, il, elle aussi, est que nous tous sommes *Kaenü*. Dans nos cultures de Blancs, en effet, il est possible de trouver par-ci par-là cette idée, ce concept exprimant le principe que nous sommes tous une seule et même chose, entre nous ou, mieux, avec l'univers. Par exemple, certains philosophes européens, par exemple Spinoza, un homme qui a vécu il y a environ 400 ans, ont soutenu d'une certaine manière cette idée. Mais je ne sais pas s'il s'agit de la même idée. D'habitude, chez nous, on formule ce concept en disant que « tout est un ». Est-ce la même chose ?

C.G. Bien sûr, tout est un, tout est Un, parce que *Kaenü*, est Tout. Et c'est pour cela que nous sommes tous Un.

A.M. Et n'y a-t-il rien au-delà de cela ? Rien qui ne soit pas *Kaenü* ?

C.G. Rien de rien. Un est tout. Totalement tout⁴⁶¹!

A.M. Et nous alors, qui sommes des personnes, nous faisons tous partie de cet Un.

C.G. *Claro !* Nous faisons partie, oui. Je dirais plus, ce n'est pas juste que nous sommes partie, nous sommes tous Un !

A.M. Mais alors, nous et les animaux, par exemple, nous sommes tous Un ? Nous et un jaguar nous sommes la même chose ?

461 Expression typique de Don Clemente, en espagnol : « totalmente todo ».

C.G. Ce n'est pas que nous sommes pareils, non. Parce que le jaguar, il a son monde de Jaguar, nous sommes très différents. Mais si ce jaguar est une personne, alors il est un *Kaenü* aussi, et alors nous sommes tous *Un* dans un certain sens.

A.M. D'accord, je vois, par exemple, Spinoza, il soutenait que, au fond, seulement le *Un* existe, ce fond dans lequel nous sommes tous *Un*, et les êtres humains, ou les animaux, existent seulement tant qu'ils se trouvent « en relation » avec cet *Un*. Pensez-vous que vous seriez d'accord ?

C.G. Je ne sais pas si je comprends bien, mais cela me semble proche de ce que nous soutenons en disant que nous sommes tous *Un*, et que *Un* est tout.

A.M. Pourtant, il y a un point à propos duquel je ne pense pas que vous seriez d'accord, lorsque vous soutenez que *Un* est « une personne ». Même si, après, vous précisez que cette personne n'est personne, ce qui demeure encore très obscur pour moi. Mais dans tous les cas, je ne pense pas que, pour Spinoza, cet *Un* serait une personne. Je pense que, lui, il pensait le *Un* comme l'ensemble de l'univers, par exemple l'ensemble de la nature. Il disait que c'était la seule véritable « substance » qui existe.

C.G. Ce monsieur était religieux ?

A.M. Pas vraiment, probablement. Il disait, en effet, que cet *Un* était Dieu, mais aussi que cela était comme dire « la nature ». Donc, il disait Dieu égale nature, et pour cette raison ils l'expulsèrent de l'église, Mais il n'était pas chrétien, il était hébreux.

C.G. Ils sont terribles ces religieux, ils n'acceptent pas que les autres pensent ce qu'ils veulent. En tout cas, je pense avoir compris la question, et je vais essayer de vous répondre.

Après avoir pris son temps, allumé une cigarette, Don Clemente s'est adressé à moi de cette manière :

C.G. Nous, les indigènes, nous n'avons pas un concept de Dieu comme ça, comme les Blancs, quand ils affirment que Dieu est tout. Nous avons nos divinités, certes, comme les *Tsamani Monae*, mais je pense que ce n'est pas tout à fait pareil.

Pour nous, les indigènes, tout est vivant. Partout il y a beaucoup d'intelligence. Tu sais, quand nous voulons parler de ce quelque chose qui est vraiment tout, « *totalément* », nous avons une autre expression, qui est la plus similaire, je crois, du concept de Dieu des chrétiens : « *Najuo Jumàli* ». Pour la comprendre nous pouvons penser à un oiseau qui est en train de voler. Il bat juste des ailes dans l'air et il vole, n'est-ce pas ? Mais comment est-ce qu'il y arrive ? En fait il est connecté, il est comme en accord avec tout l'univers, avec l'air autour de lui. Il bat ses ailes sous un certain rythme, et il se trouve qu'il continue à aller droit et se déplacer où il veut. C'est qu'il a un cerveau, et ce cerveau est comme une antenne le connectant avec le tout, et après ses nerfs amènent l'information qui vient de l'univers au corps qui bouge, synchronisé. C'est un miracle, n'est-ce pas ? C'est que cet oiseau est connecté au tout, et ce tout respire, tout comme nous. Donc pour nous *Najuo Jumàli* signifie cela. Cela correspond, à peu près, à ce que les Blancs appellent Dieu, n'est-ce pas ? Dans le sens que c'est l'ensemble, le tout de tout. Nous l'appelons comme ça, *Najuo Jumàli*, qui signifie en Sikuanî « la respiration de l'univers ».

A.M. Donc, pour vous, le tout est une respiration, est inséparable de ce mouvement vital.

C.G. C'est comme ça ! Pour nous, l'univers est vivant et respire, et si on s'accorde bien à son souffle nous arrivons à voler, exactement comme l'oiseau.

A.M. Et alors, quand vous affirmez que *Un* est une personne c'est ça, c'est littéral, c'est comme un être humain.

C.G. *Sì, claro !*

A.M. Bien, *abuelo*, je ne sais pas encore si j'arrive à bien comprendre, mais tu as été très clair. Voyons si j'ai compris. Parce que nous avons compris, maintenant que *Un* est tout, que tout est *Un* et que nous tous sommes *Un*. Nous avons compris que cet *Un* est quelque chose comme le tout, et est chacun de nous à la fois. Mais si je te demandais, par exemple, « qu'est-ce que *Un* ? », qu'est-ce que tu pourrais répondre ?

C.G. Je ne sais pas si c'est la bonne question. *Un* n'est pas une chose. Je pense que la bonne question serait « *qui est Un ?* ». Et la réponse serait toute simple - ici nous sommes très simples. *Un* est une personne.

A.M. Tu veux dire que ce *Kaenü*, cet *Un* qui est ce Tout n'est qu'une personne ? Donc ce *Najuo Jumáli* est au fond une personne. Et nous, nous faisons partie d'une personne.

C.G. *Cierto*. Bien sûr. Et, tu me diras : « c'est qui cette personne ? », et la réponse sera : « personne⁴⁶² ». *Un* est tout, tout est *Un*, mais qui est cet *Un* ? Une personne, qui est cette personne ? Personne.

A.M. Cela ne me simplifie pas pour autant, mais je le trouve très intéressant. En fait, tu sais, *abuelo*, que chez les Blancs, par exemple chez les philosophes, les « théologues », on ne parle pas de *Un*. Par contre, cela oui, on parle *du Un*. C'est-à-dire que ce tout, on se l'imagine bien comme quelque chose d'unitaire. Mais je n'ai jamais entendu dire que cet ensemble si vaste serait en fait une personne, tout comme nous. Cela est déjà bien étrange pour moi. Mais, de surcroît, quand vous affirmez que cette personne n'est personne, cela complique encore davantage. Est-il possible que cela ait à faire avec la vision indigène en général, dont tu parlais tout à l'heure, selon laquelle beaucoup d'êtres sont des personnes ? Comme les animaux, les différents vents, les esprits.

C.G. Voilà où je voulais arriver depuis tout à l'heure. C'est que, d'après ce que j'ai compris, pour la religion le monde a été créé par Dieu, mais Dieu n'est pas une personne, n'est-ce pas ?

A.M. Je pense qu'il y a eu toutes sortes de débats autour de cela, mais en général, je pense qu'il en est ainsi. Au moins, il n'est pas une personne comme nous le sommes.

C.G. Si j'ai bien compris, le monde a été créé par ce Dieu, mais lui il n'a jamais été dans ce monde, n'est-ce pas ? Il a créé le monde, mais après, le monde tourne et fonctionne au-delà de lui, est-ce juste ?

A.M. Je dirais : il me semble.

C.G. Alors, chez nous, le monde a été créé par des gens, tout comme nous. Certes, ils étaient des grands chamans, les *Tsamani Monae*, mais ils étaient aussi des êtres humains. Donc, pour nous c'est normal de concevoir que des êtres humains créent le monde.

462 En français, le double usage du mot « personne » peut rendre encore plus difficile la compréhension de ce passage. En espagnol, Don Clemente s'exprime de la façon suivante : « Quien es esta persona ? . Nadie ».

A.M. D'accord, je comprends. Au moins, il me semble, mais cela soulève encore beaucoup de questions en moi.

C.G. Bueno. Du coup, je pense que pour aujourd'hui cela suffit. Nous avons déjà beaucoup étudié, beaucoup appris. Nous allons maintenant manger, et demain nous reprendrons cette étude de *Kaenü*.

Le lendemain

Le matin suivant notre première discussion, je n'allais vraiment pas bien. Les coqs – j'en avais compté au moins une dizaine³ qui bougeaient libres dans la communauté – m'avaient réveillé au moins 5-6 fois. Il est vrai qu'ils ne chantaient pas tout le temps, mais ils commençaient depuis très tôt autour de 1h du matin, et ils répétaient leur concert à chaque heure, heure et demie, à chaque fois tous ensemble. Don Clemente soutenait que c'était la manière traditionnelle de compter les heures durant la nuit, avant l'arrivée des horloges. D'ailleurs, les Sikvani devaient avoir un concept particulier du temps, car, quand je les entendais parler en Sikvani, j'avais remarqué qu'ils utilisaient le mot « tiempo », en espagnol, qui, tout comme « dinero », n'a pas de traduction ; ce qui est très significatif du décalage ontologique dans lequel ils vivent tout le temps. Dans tous les cas, je ne me sentais pas bien, et mes rêves ne m'avaient pas laissé en repos. Accomplir les mêmes tâches ordinaires – prendre un petit-déjeuner, aller me baigner – me coûta énormément. Inutile de le cacher, j'ai vécu nombre de journées comme celle-là au milieu de la savane. Don Clemente me disait toujours que c'était normal, et que, en plus, c'était la condition pour apprendre beaucoup de choses.

Je me trouvais déjà dans le Liwaisi-bo, en train de reprendre le minimum de pouvoir sur moi-même nécessaire pour envisager une telle discussion. Cette fois, je me trouvais seul avec Don Clemente, ce qui d'une certaine manière me mettait à l'aise, et j'ai commencé par demander :

A.M. Abuelo, j'ai beaucoup pensé à notre discussion d'hier, et j'ai hâte d'en savoir davantage sur votre pensée du *Kaenü*. Au juste, je n'ai pas trop bien dormi, et j'espère pouvoir bien saisir ce que vous pourrez me conter aujourd'hui. D'abord, ce qui me fascine beaucoup dans ce concept, c'est qu'il fait partie de votre grammaire, Je veux dire, nous avons des exemples de concepts assez

similaires, en Europe, même si pas tout à fait pareils... Mais pour y arriver, il faut faire tout un discours, construire toute une « philosophie », pendant que, paraît-il, chez vous c'est une idée qu'on apprend depuis l'enfance, en apprenant à parler.

C.G. C'est comme ça⁴⁶³! Pour nous c'est naturel, *claro*. C'est la manière que nous avons de voir la réalité, et c'est aussi notre manière de vivre. Nous apprenons depuis tout jeunes à vivre avec la nature, à connecter avec la Terre, avec le Ciel. Le soir nous regardons les étoiles et les grands-pères nous content les histoires de la tradition. C'est comme cela que nous apprenons tout. Et nous apprenons que nous sommes tous *Kaenü*, que nous sommes *Un* avec l'univers qui nous entoure. Nous apprenons que l'univers est plein d'êtres⁴⁶⁴, que le soleil, la lune, les étoiles, c'étaient des gens, des personnes comme nous, qui ont eu le destin de se transformer, en prenant leur forme actuelle.

A.M. Tout cela est très fascinant, mais je me demande toujours jusqu'à quel point je peux arriver à comprendre. Il me semble avoir compris de ce que tu disais que, si tout est *Un*, *Kaenü*, et que nous tous sommes *Un*, il y a aussi, d'un autre côté le fait que *Un* est tout. Je ne comprends pas bien ce point.

C.G. Regardez, Antonio. Je ne sais pas comment expliquer, donc je fais des exemples. Disons que *Un* peut chercher tout ce qu'il veut en dehors, il va chercher, chercher, il va voir beaucoup de choses. *Un* va penser qu'il lui faut une maison, mais après il lui faut manger, mais après il lui faut une voiture, des chaussures, etc. Et après, il va penser que s'il achète telle voiture et une maison plus grande, alors il va être content. Et après, il va vouloir une chemise qui coûte plus cher. Au final, cette personne va penser que la richesse de ce monde est faite par l'or, par les diamants, par de telles choses. Mais il ne va rien trouver, il va se confondre, il va se perdre. Il va croire à tout ce qu'on lui dit, mais tu sais déjà qu'il y a beaucoup d'illusion dans ce monde, beaucoup. La vie d'une personne pareille va demeurer sans orientation, dans sa tête il va y avoir comme un film, tout le temps. Et elle va se sentir mal, mais ne va même pas comprendre pourquoi elle se sent mal. Elle ne va plus savoir dans quel monde elle est.

Par contre, si *Un* veut connaître la vérité dans ce monde, *Un* doit regarder à l'intérieur de *Un*-même. Parce qu'il y a quelque chose qui ne vaut pas tout l'or, tous les diamants, toutes les richesses de ce monde. La *vie* de *Un*, cela est plus importante que toutes les richesses. C'est *une vie* ! Elle n'a pas

463 Traduction de l'espagnol « Así es », qui est à la fois une traduction du Sikuani « *Barpakuenta* »

464 « *Seres* » en espagnol.

de valeur, cela serait toujours plus. Et *Un* est celui qui peut profiter de toute cette richesse. Si *Un* s'ouvre à l'univers, si *Un* a de bon cœur l'intention de se connecter, de s'éveiller, de savoir qui il est, dans quel monde il est et comment vivre sur cette planète, comment vivre avec notre mère, la Terre. Ce n'est pas un jour, ce n'est pas une semaine. Faisons l'hypothèse, que dans trois ans *Un* va voir que sa vie s'est transformée, elle va épanouir. La vie de *Un* va prendre un goût, comme un parfum. Cela revient à *Un*⁴⁶⁵, il en est le seul responsable. *Un*, tout seul, *Kaenünü*, peut créer son monde de vérité, ou continuer à souffrir et à se confondre. Ce n'est qu'à lui que cela revient.

A.M. D'accord, il est très clair le point de la « responsabilité » face à l'existence, la responsabilité de *Un* face à la vie de *Un*. Mais il me semble que vous voulez dire aussi autre chose, en disant que tout ce qu'il y a, toute la réalité, se trouve à l'intérieur de *Un* ? N'est-ce pas ? *Un* contient, ainsi, tout l'univers en son intérieur ? C'est à cause de cela qu'il peut tout trouver à l'intérieur de *Un* ?

C.G. C'est comme ça ! Exactement comme ça ! Très bien.

A.M. En effet, ce discours soutenant qu' *Un* contient tout l'univers rassemble à la « théorie » d'un philosophe allemand il y a environs 300 ans. Il s'appelait Leibniz.

C.G. Liziliz ? [en souriant]

A.M. C'est un peu difficile à prononcer, en effet ! [cela a été un moment très amusant] En tout cas, il avait imaginé un monde où chaque *Un* – qu'il appelait « monade » – contient tout l'univers, et tous les *Un* le font en même temps. Est-ce ainsi ?

C.G. C'est comme ça ! *Claro* ! Sauf que nous ne l'avons pas « imaginé », c'est juste la réalité. Nous vivons dans ce monde tous les jours.

A.M. D'accord Clemente. Je comprends bien ce que vous voulez dire, mais là, je ne comprends pas encore bien dans quel sens *Un*, *Kaenünü*, est tout. Je me demande : ce monde est assez grand et plein de choses, comment peut-on penser qu'on puisse l'avoir tout, à l'intérieur de *Un* ?

C.G. C'est que, une fois qu'on commence, il n'y a pas de limites, il n'y a pas de fin. *Un* peut tout connaître par soi-même, parce que *Un* est infini, et contient l'infini. En connaissant *Un*-même, avec

⁴⁶⁵ Possible traduction de l'espagnol « *Està en Uno* », voulant signifier qu'il est la responsabilité d'une personne.

l'écoute, *Un* connaît le monde dehors aussi. Mais cette fois, il le connaît pour de vrai. Regardez, tout se passe dans le cœur de *Un*. Tout, même ce qui est en dehors, tout est à l'intérieur de *Un* en même temps ! Si *Un* veut vraiment connaître *Un*-même, il va arriver. Des choses vont se passer, des personnes vont venir pour l'aider, comme des guides. Ses rêves vont l'orienter. La décision est en *Un*, dans sa pensée, et tout part du cœur. Comment peut-il commencer ? C'est que, je ne sais pas si je m'explique bien, mais *c'est en croyant qu'on crée*. Mais non pas en croyant à ce que les autres lui disent, à ses parents, ou aux curés de l'église, ou aux professeurs des écoles. Non, c'est en croyant en *Un*-même que *Un* peut rencontrer la vérité dans ce monde.

A.M. Vous avez dit beaucoup de choses avec cela, je ne sais pas si j'arrive à tout capter. En arrivant ici vous m'avez conté de prime abord l'histoire du *yopo*, qui est l'histoire de la création du monde pour vous, les Sikuni. Je me demande alors, quelle relation y-a-t-il avec ce *Kaenü*, tout ce discours que vous êtes en train de me présenter. J'essaie de mettre ensemble les informations que vous m'avez données depuis mon arrivée, et je remarque qu'il y a d'un côté *Kaenü*, *Un* qui est tout, et de l'autre les *Tsamani Monae*, les divinités qui sont pour vous, de par la danse qu'ils ont faite au début du monde, à l'origine de tout ce qui existe.

C.G. L'histoire garde le même principe dont nous avons commencé à parler. Le fait est que non seulement *Kaenü*, *Un*, est tout ; mais c'est que *Un* crée tout, tout comme les *Tsamani Monae* ont créé la planète sur laquelle nous marchons. « *Un* est qui crée son propre monde⁴⁶⁶ », qui crée tout ce qu'il y a.

A.M. Comment ça ? Qu'est-ce que cela signifie de créer son propre monde ?

C.G. Regardez, nous allons y arriver au fur et à mesure. Déjà, est-ce que cela demeure clair : ce principe, que *Un* est tout, puisqu'il n'a pas de limites ?

A.M. Pas vraiment. Je vois bien ce que vous voulez dire, mais comment en donner un exemple pratique ? Je comprends en tout cas que votre idée est que *Un* contient tout l'univers, comme disait « Liziliz ».

C.G. C'est que ce n'est pas facile dans ce cas, puisque c'est une ressentie, autrement c'est compliqué d'en parler. Par exemple, quand j'inhale mon *yopito*, moi je peux quitter mon corps, je

466 Formulation absolument typique de Don Clemente, en espagnol : « *Un es quien crea su mundo* ».

sais le faire, mais vous ne me verrez pas. En revanche, si vous inhalez du *yopito*, il est très difficile pour vous d'arriver à quitter votre corps, à voler, n'est-ce pas ?

A.M. En effet, il est difficile pour moi, cela est hors de question !

C.G. Mais de toute manière, si *Un* commence à pratiquer le chamanisme, beaucoup de choses qu'il ne pensait pas possibles vont entrer dans sa vie, par exemple dans ses rêves. Par les rêves, nous pouvons avoir des informations sur des choses qui sont distantes, dans le temps et dans l'espace, n'est-ce pas ? Vous-même vous en avez eu l'expérience depuis que vous êtes là, est-ce vrai ?

A.M. En effet, depuis que je suis ici au village je rêve différemment que d'habitude, et grâce à votre aide dans l'interprétation de mes rêves, je suis arrivé à obtenir des informations sur ma famille, ou sur mes amis, que je n'aurais jamais imaginé pouvoir cerner.

C.G. Très bien, cela arrive parce qu'ici vous êtes en contact avec une force spirituelle, qui vous permet de vous connecter déjà dans une certaine mesure. En continuant à rester avec nous, vous verrez que cette force va continuer son expansion, si vous le souhaitez. C'est que cela dépend de *Un*. Mais, de toute manière, l'important est qu'au fur et à mesure qu'on progresse dans le monde spirituel, on se rend compte que, dans le domaine de l'esprit, il n'y a pas de limites. On peut continuer à progresser autant qu'on le souhaite, nos guides n'arrêteront jamais de nous apprendre plus de choses. En vérité, des limites existent, mais ce n'est pas dans l'esprit, c'est nos corps qui sont limités.

A.M. Donc, nous pouvons créer seulement dans le monde spirituel, celui de la conscience, mais nous n'avons pas d'influence sur comment les corps sont composés ?

C.G. Ce n'est pas ce que j'entendais. Parce que, par exemple, les *Tsamani Monae*, ils ont créé le monde que nous voyons, donc le monde des corps aussi, parce qu'ils géraient une force spirituelle très, très grande. Je voulais simplement dire qu'*Un*, tant qu'il est un être humain, n'a pas de limites en principe, mais il faut qu'avant tout il prenne soin de son corps, parce que cela pourrait le limiter dans sa possibilité de créer librement sa propre réalité.

A.M. Vous venez de dire, si je comprends bien, que chacun d'entre nous crée son propre monde. S'agit-il d'un processus qui se passe continuellement, d'une manière dont on ne se rend pas forcément compte?

C.G. C'est comme ça ! Je parlais tout à l'heure de *Un* qui crée sa propre vie, ainsi, *Un* est qui crée sa propre réalité... Sa propre manière de vivre, sa propre perception, son propre monde... C'est toujours *Un*, *Kaenü*, qui crée tout cela. Mais *Un* le fait de deux manières : avec sa conscience, quand il est orienté, il comprend comment ce monde fonctionne, et il trouve dans son cœur la vérité lui permettant de créer le monde ; ou bien, sans conscience, il crée également sa réalité. Sauf que, comme il n'est pas conscient de ce qu'il crée, il peut créer des choses qui ne lui correspondent pas du tout, donc, ensuite, il se plaint, il dit : « oh, pauvre de moi , je suis triste parce qu'il m'arrive des choses si terribles, le monde est méchant, etc... » C'est une mensonge. Parce que de cette manière *Un* ne lutte plus, *Un* perd la confiance, l'envie de vivre. Mais ce n'est pas ce qu'il se passe en dehors, c'est *Un*-même qui fait ça ! Il est vrai que parfois c'est dur, surtout parce qu'aujourd'hui le monde de l'humanité est totalement perdu, sans orientation. Regardez-nous et ce qui nous arrive avec toutes ces entreprises polluantes ; le monde est très contaminé. Mais pourtant, nous sommes là et tout va très bien. Tant qu'ils ne nous tuent pas, tant que nous avons la vie, nous pouvons résister, construire notre monde, trouver la manière de nous en sortir. Parce que, pour autant qu'il puisse y avoir des choses valables dans ce monde, la vie a plus de valeur, et il faut s'en soucier. C'est *une vie*, la vie de *Un*, il faut toujours se rappeler que c'est le plus important.

A.M. Je remarque que vous donnez beaucoup d'importance au processus de création : on crée son propre monde, sa propre réalité. D'ailleurs, la plupart de vos histoires se réfèrent à cette époque où le monde a été créé, elles me semblent comme des principes pour orienter cette création, n'est-ce pas ? Donc, ce que font les chamans, ce que vous faites ici, c'est continuer ce processus de création du monde qui a été commencé par les *Tsamani Monae* ? Tout à l'heure vous avez affirmé que *Un* crée le monde comme les *Tsamani Monae* ont créé le monde.

C.G. Nos histoires, ce ne sont que des histoires, mais ce ne sont pas des histoires comme toutes les autres. Pour nous, c'est notre manière d'apprendre, de nous orienter dans ce monde, et nous les écoutons depuis que nous sommes enfants, le soir, autour d'un feu, contées par nos grands-parents. Ces histoires sont des conseils, pour trouver toujours une voie, le chemin dans cette vie. Et ces histoires parlent de comment ce monde a été créé, donc, oui, nous suivons cette voie qui a été tracée par nos ancêtres. Ils nous guident, pour savoir où c'est que nous allons.

A.M. Mais le monde est grand, et plein d'événements peu souhaitables arrivent à l'humanité en ce moment. Comment expliquez-vous cela, et comment l'envisagez-vous ?

C.G. Ce n'est pas facile à expliquer ! [*il rit*] Et en plus, je ne connais pas bien l'espagnol ! C'est que *Un*, lui-même tout seul, *Kaenünü*, crée son propre monde avec la vérité. Mais il n'est pas seul dans ce monde non plus ! Malheureusement, l'humanité aujourd'hui est très perdue, sans orientation, et les hommes créent de plus en plus un monde de folie. Mais les chamans, enfin, ils ne sont pas là juste pour se soigner eux-mêmes et leurs propres familles, ils sont là pour soigner le monde entier, l'humanité entière. C'est notre tâche, nous ne pouvons pas y échapper.

A.M. Et comment faites-vous alors ?

C.G. Nous n'avons pas le choix, nous devons continuer notre danse, continuer à nous connecter, à vivre avec la vérité à l'intérieur de nous-mêmes et à soigner l'humanité. Il ne faut surtout jamais perdre confiance, il n'y a rien d'autre qu'on puisse faire.

A.M. Donc *Un*, en créant, se connecte toujours au reste de l'humanité ?

C.G. C'est difficile à dire, dans une certaine mesure, mais pas toujours. Voyez, c'est que cette histoire de la création de son propre monde dépend des croyances, je le disais tout à l'heure.

A.M. Comment cela ? Je ne comprends pas.

C.G. C'est en croyant qu'on crée le monde. C'est parce que *Un* croit, disons en profondeur, il a toute la confiance. Mais, je le disais, non pas en croyant à ce qu'ils nous disent, par exemple à la télé. Beaucoup de monde chez les Blancs croit à la télé, n'est-ce pas ?

A.M. Plutôt oui, je dirais.

C.G. La télé n'est qu'une manière, il y a plein de manières de laisser d'autres créer sa propre réalité. En revanche, si *Un* veut créer son propre monde avec la vérité, tout ce qu'il a à faire est poser son cœur, croire en soi-même, se rappeler qu'il n'a pas de limites, et il verra que là, il y a un chemin à suivre.

A.M. Cela a l'air simple une fois énoncé de cette manière, mais en fait, ce n'est pas facile.

C.G. En vérité, Antonio, regardez : c'est que *Un* est qui se complique, *Un* est qui crée des labyrinthes ; mais toujours *Un* est qui peut rencontrer le chemin pour sortir du labyrinthe. Parce que, au fond, *Un* est simple, *sencillo* ! Cela, ne revient qu'à *Un*. L'important est juste de ne pas arrêter de croire : en *Un*, en la vie de *Un*, en l'univers, en le bien qui existe dans ce monde.

[*Don Clemente fit une pause, en cherchant plus de concentration, avant de reprendre à parler.*]

C.G. Quand j'ai commencé à apprendre le chamanisme, en étant tout jeune, je ne savais pas beaucoup de ce monde, mais je me disais : *Janü, kaenünü, kaenü dajitanü malafota*, Ce que nous pouvons traduire ainsi : Moi, je, en tant que *Un* tout seul [*kaenünü*] je suis *Un* [*kaenü*] avec le tout qui est *Un* [*dajitanü*] et je vais épanouir dans ce monde avec la vérité [*malafota*].

A.M. C'est comme ça, *Abuelo*, merci beaucoup pour ces mots. Tout cela est très fort pour moi, très significatif. Pour aujourd'hui, je crois n'avoir rien d'autre à ajouter ni à demander. *Janepana amo*⁴⁶⁷!

C.G. *Jehee ! Janepana !*

467 Traduisible par « merci, grand-père »

Troisième jour

Je me sentais finalement mieux. J'avais réussi à bien dormir, sans jamais me lever de mon hamac, les coqs s'étaient tenus à distance, et mes rêves avaient été légers. En plus, cette troisième matinée, l'atmosphère, l'air autour de moi me semblait plus détendu. Quand le moment arriva d'aller m'asseoir au Liwaisi-Bo, j'appris que nous serions nombreux, parce que c'était le jour de la danse Tsamanimonae Petajunamuto. Je trouvais déjà assises là-bas, avec Don Clemente, la grand-mère Maria Isabel, épouse de Clemente, et Marta, leur fille. Un peu plus tard, d'autres fils de Don Clemente : Elver, Merardo et Hermes s'ajoutèrent à nous. Hermes venait d'arriver, le soir d'avant. J'avais entendu parler de ce garçon qui était prêt à recevoir son diplôme en histoire, et nous avions eu juste le temps d'échanger quelques mots, après les présentations. Il m'avait parlé de la différence entre l'histoire universitaire et la conception Sikuani du temps historique, de manière brève, mais je l'avais trouvé très intéressant et j'avais hâte de poursuivre la conversation. Mais, d'abord, cela aurait été l'occasion de partager mes questions à propos du concept de Kaenü et sur la pensée philosophique du peuple Sikuani. La danse n'aurait pas commencé avant 11h, parce qu'il fallait attendre l'arrivée de Léonel, le chaman qui est chargé de la diriger.

A.M. Abuelo. J'ai longtemps réfléchi à vos mots d'hier. J'ai été presque abasourdi par tout ce que tu me disais. Mais, tu sais, hier je n'allais pas très bien, je n'avais pas bien dormi et j'avais pas mal de confusion en tête, et notre conversation m'a aidé à me recentrer. Je vous remercie beaucoup.

C.G. *[se met à rire]* C'est comme ça, c'est normal, tout va bien. Mais dites-moi, qu'est-ce que vous avez pensé encore ?

A.M. En revenant sur la question de la création du monde. Du coup, je me demandai : ce n'est pas juste *Un* tout seul, *keanünü*, qui crée son propre monde ; il y a toujours un côté collectif, n'est-ce pas ? Par exemple le monde que nous vivons en commun avec le reste de l'humanité, nous le créerons, de toute manière, tous ensemble ? N'est-ce pas ?

C.G. C'est comme ça, Antonio. Dans cette région, nous disons ainsi : « chacun amène son petit grain de sable ». Et en effet, si chaque *Un* ne le portait pas, comment pourrions-nous voir la plage ?

Donc, c'est vrai, ce discours concerne toute l'humanité, parce que l'humanité, nous disons, elle n'a qu'*Une* seule pensée. Nous disons *Kae Liwaisi* pour exprimer cette idée, ce qui signifie : « Une seule pensée ».

A.M. Ah, c'est vraiment très intéressant cela ! Donc, chez vous la pensée a une existence collective ?

C.G. [*en riant*] Intéressant oui, je dirais encore plus : c'est comme ça. Autrement, comment pensez-vous que j'aurais appris tout seul tout ce que je sais ?!

Quand j'apprenais, vous savez, j'ai passé cinq ans en solitude, avec ma maman qui me faisait la cuisine, je ne voyais presque personne d'autre. J'avais l'habitude de m'asseoir à étudier, dans cette période, toute la journée, à étudier le Ciel, et à étudier la pensée. C'est de cette manière que j'ai tout appris. Ils m'ont montré tout ce qu'il y a dans ce monde ; durant la journée, en connexion avec le *yopo*, ou la nuit, par les rêves.

C'est que la pensée est comme un endroit où *Un* peut aller. Quand *Un* est bien connecté, en grande concentration, il n'y a pas de limite, il peut tout savoir de comment vont les choses dans ce monde.

A.M. C'est bien *Un* qui pense, donc ? Ou bien cet endroit est comme séparé, comme s'il y avait une mémoire externe à laquelle on se connecte ?

C.G. Tout ce qui arrive dans ce monde, c'est *Un*. Donc, c'est toujours *Un* qui pense. Sauf que, dans ce cas, cet *Un* qui pense a toujours affaire avec tout le monde. Il est possible de se trouver ensemble, dans un groupe, et devenir *Une seule pensée*, *Kae Liwaisi*, tous ensemble. C'est ce qui nous arrive lorsqu'on danse. Nous dansons, nous nous connectons bien avec la Terre, jusqu'au cœur de la Terre, nous connectons bien, en bonne concentration, et nous commençons à nous élever par les chants et la danse. Et parfois, il arrive un moment où nous nous retrouvons en *Une seule pensée*, *Kae Liwaisi*. Nous sommes en train de chanter et danser, mais nos esprits commencent à vibrer ensemble et on se retrouve à penser tous ensemble. La danse *Tsanimonae Petajunamoto*, elle est là pour cette raison entre autres. Et les étrangers peuvent ressentir cela aussi. D'ailleurs, vous avez vu vous-même, quand on faisait cette blague en parlant de vous avec la *Abuela*⁴⁶⁸, il y a quelques jours, vous avez compris, n'est-ce pas ? Pourtant nous parlions en Sikuani.

468 La grand-mère, Maria Isabel Quintero, son épouse. Don Clemente se réfère à elle comme « grand-mère » dans ces contextes.

A.M. En effet, j'ai compris, ç'a été un moment très amusant en plus.

C.G. Vous voyez ?! Dans cette occasion, j'ai commenté, *Kae Liwaisi*, *Une seule pensée*, mais cela vous ne l'avez pas compris. C'est parce que je ne vous avais encore parlé de cette idée.

A.M. Merci beaucoup, *Abuelo*. C'est très bien toutes ces idées autour du *Kae Liwaisi*. Je me demande alors : est-ce que, pour penser, il vaut mieux être en groupe, en concentration, comme vous le dites de la danse ?

C.G. Habituellement non, ou bien, ça dépend. La danse *Tsamanimonae Petajunamoto* est très spéciale, même à l'intérieur du monde Sikuaní. En général, c'est comme maintenant, en parlant, en dialoguant que *Un* apprend à penser. Avec beaucoup de questions, de réponses. Ce sera ainsi ? Ce sera autrement, comme ça ? En cela vous, les philosophes et anthropologues, vous êtes des spécialistes. De purs perroquets ! [*tout le monde éclate de rire*]. Ils sont très intelligents les perroquets, pour nous ce n'est pas offensant de dire cela. Mais quand *Un* veut élever sa pensée, connaître les secrets de ce monde, créer son monde par la pensée, il vaut mieux être *Un tout seul*, *kaenünü*. Pour nous, une manière pour rencontrer cette clarté, cette concentration, est de partir dans la savane, dans le bois, de trouver un endroit calme, où il y a un bon silence, une belle concentration, en amenant un grand tabac, un cigare comme vous l'appellez. Et là, écouter le silence. De cette manière *Un* peut connaître des choses très profondes de ce monde.

A.M. Cela donne vraiment envie d'essayer.

C.G. Il faut essayer ! Si *Un* n'essaie pas, il ne va jamais comprendre. Mais nous étions partis de la question de la création du monde, et hier, quand nous n'étions que vous et moi, nous avons convenu que notre histoire, qui conte la création du monde, est là pour nous montrer la direction, pour nous conseiller et montrer comment il se fait que nous, qui sommes tous *Un*, pouvons arriver à créer notre propre monde, avec la vérité. Peut-être que mon fils Hermes aimerait dire quelque chose à cet égard ?

Hermes Gaitán. En effet, j'y pensais depuis tout à l'heure. Je vous ai écouté parler du concept de *Liwaisi*, *Kae Liwaisi*, *Une seule pensée*, mais nous utilisons beaucoup un autre concept aussi, celui de *Salinai Liwaisi*, qui signifierait, selon une traduction littérale, « parole antique », ou encore « pensée antique ». Mais nous utilisons ce concept pour nous référer aux histoires de la tradition

Sikuani. Disons que le concept de *Salinai Liwaisi* contient toutes ces nuances en fonction de l'usage que nous décidons d'en faire. Ce constat me semble déjà assez significatif, n'est-ce pas ? Il indique que, chez nous, les histoires que nous attribuons à l'antiquité sont déjà conçues comme un savoir, comme un élément qui nous connecte à la pensée. En effet, notre vision de l'histoire est opposée par rapport à celle des Blancs, parce que nous n'avons jamais adopté le point de vue selon lequel l'humanité évolue par des stades successifs de développement, et le chemin vers le futur ne s'oppose jamais, pour nous, à la tradition, bien au contraire ! Nous considérons plutôt que, une fois qu'on est arrivé à se connecter avec cette sphère du *Liwaisi*, cette pensée dont vous avez parlé, qui est en fait collective, c'est là que nous rencontrons nos ancêtres. Nos ancêtres, ainsi, nous indiquent le futur, et nous allons à leur suite. Nous disons *pe wajünaya* pour exprimer ce concept de suivre, comme être leur ombre⁴⁶⁹.

Nous créons le monde, certes, mais à partir d'une voie qui a été bien tracée par les ancêtres, qui nous permet de ne nous perdre jamais, comme un fil qu'ils nous ont laissé.

J'étais resté bouche bée pendant tout le discours de Hermes, et je n'avais pas particulièrement de questions à poser. Pendant qu'il parlait, Léonel était arrivé, en saluant seulement avec un léger lever de main, et s'était assis dans un coin tout tranquille, en concentration, en mâchant un petit peu de son capi. Une fois qu'Hermes termina de parler, Don Clemente annonça que la danse serait commencée, et la discussion allait s'interrompre.

Épilogue

Après la danse, qui s'avéra ce jour-là magnifique pour tous les participants, Don Clemente reprit la parole, après avoir allumé sa cigarette.

Clemente Gaitán. Voilà notre manière d'étudier, voilà notre manière d'apprendre. Nous dansons pour notre santé, pour que notre chemin soit bon et clair, nous dansons pour l'humanité, qu'elle puisse dépasser l'avidité, l'injustice, la guerre et nous dansons pour la Terre, notre mère, pour l'aider à se soigner de tout ce qu'elle souffre en ce moment. Nous sommes des Sikuani. Nous sommes des gens qui vivent dans la savane, dans les bois, qui vivent avec le soleil, la lune et les

⁴⁶⁹ Voir l'introduction, dans le sous-chapitre *Le temps du temps, les Amérindiens hors les musées*.

étoiles, qui savent qu'ils sont *Une seule chose* avec l'univers. Nous sommes des êtres humains, rien de plus que cela. Il n'est pas difficile de devenir chaman. Ce qui est réellement difficile est devenir un vrai être humain. Cela prend toute une vie.

Un autre long silence s'ensuivit, dans une atmosphère plus paisible, comme de libération. Le discours de Don Clemente avait soulevé d'autres questions en moi, mais je n'osais pas prendre la parole. Mais mon état n'échappait évidemment pas au Kae Liwaisi.

C.G. Nous avons l'occasion d'avoir Antonio ici avec nous, qui fait une recherche en « philosophie » pour l'université. Je suis sûr que vous avez d'autres questions, Antonio, n'est-ce pas ? [*en souriant*] Alors n'hésitez pas s'il vous plaît, nous sommes ici pour cela.

A.M. Merci *Abuelo*, de cette opportunité, c'est tellement riche de partager mes questions avec vous, ici dans le *Liwaisi-Bo*. Alors, j'aimerais arrêter de vous déranger autant, mais en effet j'ai une question à vous poser. Nous avons parlé du concept de *Kaenü* et de *Kaenünü*, les deux étant composés avec le suffixe *-nü*, qui exprime la position de personne. Et maintenant, vous avez énoncé ce principe, selon lequel, devenir un être humain est le plus grand défi, la chose la plus importante dans ce monde. Alors, je vous demanderais de me préciser davantage sur le concept d'être humain en Sikuani.

C.G. C'est que cette question est très large. Je ne crois pas pouvoir répondre. D'ailleurs, moi, je ne fais pas de théorie, je ne fais que des exemples.

A.M. Je ne dirais pas, celle que vous m'avez énoncé jusqu'à maintenant me semble bien une théorie.

C.G. Bien, en tout cas, je pense que celui qui peut vous répondre mieux est encore une fois mon fils Hermes.

H.G. Merci Antonio, c'est une très bonne question, et c'est un plaisir d'y répondre. Alors, commençons par dire que le suffixe *-nü* n'exprime pas simplement le fait qu'on se trouve face à une personne. La personne à laquelle un tel suffixe est rajouté, est une personne qui garde un pouvoir, comme une force spirituelle. Par exemple, pour nous, tous les êtres spirituels, tels *jowibonü*, *yajenü*,

dowatjnü sont des personnes avec une forces spirituelle. Et de la même façon, les chamans : *dopatübinü*, le pratiquant du *yopo*, et *pejorbinü*, le médecin traditionnel.

470

A.M. Merci Hermes de me répondre, nous avons commencé à en parler avant-hier, avec votre père et Elvèr, mais votre manière d'exposer est très méticuleuse me donne davantage de précisions. J'avais donc compris, alors, que les animaux peuvent se trouver avec le suffixe *-nü*. Est-ce ainsi ?

H.G. Bien sûr ! Certains animaux, justement les animaux que nous considérons spirituellement puissants. Par exemple, pour nous le fourmillier, qui est pour nous un animal qui garde cette force spirituelle, nous l'appelons *Tsonü*, ou bien nous pouvons rajouter *-nü*. Sur le *Kaenü* et *Kaenünü* je n'ai pas grand-chose à rajouter, cela exprime le fait que pour nous l'univers est composé d'êtres qui n'ont la forme de personne, donc pas de sujets en quelque sorte. Vous avez déjà vu cela avec mon père.

Mais nous avons aussi une manière de dire être humain, par le mot *Jivi*. *Jivi* signifie l'humanité en tant que « les gens humains », disons ainsi.

A.M. Voulez-vous dire que, avec ce *Jivi*, vous vous distinguez des animaux, comme il arrive chez nous avec le concept d'humanité ?

H.G. Absolument pas ! Il existe bien des *Jivi* animaux. Dans ce cas, on se réfère à leur propre monde, et nous disons qu'il y a des gens parmi les jaguars par exemple, alors nous utilisons ce mot, *Jivi*, pour signifier « les gens jaguars ».

A.M. D'accord, cette fois j'ai compris. Concevez-vous, donc, que les animaux au moins, certains d'être eux, sont humains, à l'intérieur de leur propre monde, n'est-ce pas ? Cela correspond à la théorie du perspectivisme amérindien, de l'anthropologue brésilien Eduardo Viveiros de Castro, je ne sais pas si vous en avez entendu parler à l'université.

H.G. Oui, c'est à peu près comme ça pour nous. J'ai entendu parler de cet anthropologue, mais je n'ai pas encore eu le temps de le lire.

A.M. Une dernière question Hermes. J'ai remarqué que le mot « Sikuaní », se termine avec un « -ni » final. Ne serait-ce pas dérivé d'un *-nü*, encore une fois ?

470 En espagnol : « *Oso Formiguero* ».

H.G. Tout à fait ! Il existe plusieurs théories à l'égard du nom Sikuaní, et mon opinion est que ce nom a été créé lors du contact avec les Blancs. L'opinion plus courante chez les anthropologues le connecte au rituel de l'*Itoma*, le deuxième enterrement, parce que « *Si* » signifie « os » , « *kua* » peut signifier « creuser » et *-nü*, naturellement, c'est la personne. Personnellement, je ne suis pas persuadé, je pense qu'il y a d'autres interprétations possibles. Mais, bien sûr, le *-nü* est essentiel. Pensez que nous utilisons l'expression *Sikuaninü* pour faire référence aux questions qui concernent notre identité profonde de peuple. Parce que sinon, le mot Sikuaní demeure assez générique, et nous l'utilisons parfois pour décrire les habitants indigènes de ce territoire en général, même s'ils appartiennent à d'autres groupes ethniques et parlent des langues différentes. Nous disons « Qui était ce type-là ? Je ne sais pas, un Sikuaní » pour exprimer le fait qu'il est un indigène vivant dans ce territoire, il pourrait bien appartenir au peuple *Salíva* ou *Piapoco*, mais nous pouvons dire Sikuaní sans problème.

A.M. Très surprenant.

H.G. Et de toute manière, par rapport à l'ethnonyme, rien n'est certain. Récemment, avec Edwin, un copain, nous étions en train de réévaluer le mot « Guahibo », qui était plus utilisé par les Blancs auparavant, et qui avait été considéré offensant, je pense à cause des « guahiabadas », les persécutions dont notre peuple a souffert. Mais si on pense à ce mot, pour nous c'est *Waji – Bo*. Donc, notre chants de guérison *Waji* et notre maison cérémonielle *Bo*. En effet, il n'y a rien plus caractéristique de notre peuple. Donc, vous voyez, c'est un grand mystère.

A.M. Merci beaucoup Hermes, vous avez été très clair et exhaustif, je suis émerveillé par la subtilité du concept d'humanité de votre peuple. Si le mystère est grand pour vous, imaginez pour moi ! Et pourtant, vous m'avez beaucoup aidé à faire de la clarté. Plus en général, la « pensée Sikuaní de l'humanité », appelons-la comme ça, est en train de me donner beaucoup d'inspiration, de m'ouvrir de pistes de réflexion que je n'avais jamais explorées. Aussi, la connexion que je ressens avec la Terre, depuis que je suis là, est en train d'éclairer avec une nouvelle lumière pour moi le rôle que nous, l'humanité, avons sur cette planète. En somme, je ne veux pas parler plus que cela, mais je suis plein de reconnaissance, les amis. Je suis venu en pensant qu'ici j'aurais pu apprendre beaucoup, et je n'arrête pas de découvrir des choses belles et importantes, à chaque jour qui passe. Merci beaucoup.

À ce point-là, à ma grande surprise, la grand-mère Maria Isabelle prit la parole et je me rendis compte pour la première fois qu'elle était incontestablement la véritable autorité du village.

Maria Isabel Quintero. Antonio. Cela fait déjà quelques semaines que vous êtes ici avec nous. Depuis, je vous ai bien observé. Puisque je sais que vous venez de très loin, et je me demandais ce que vous êtes venu chercher, ici chez nous. Aujourd'hui, je vais le dire à ma famille. [*après, s'adressant aux autres, mais en espagnol*] - Les intentions de cette personne sont sincères, il est venu de loin pour apprendre, et nous devons le recevoir comme un petit-fils.

Le discours de la grand-mère Maria Isabel m'avait ému, après m'avoir surpris. La conversation continua sur d'autres sujets. Un peu plus tard, la grand-mère et Marta étaient parties, et je continuais à discuter avec Don Clemente et ses fils. Jusqu'au moment où j'ai exprimé une fois plus ma gratitude, en recevant une réponse inattendue.

Antonio Manconi Je suis à chaque jour plus émerveillé face à toutes ces belles idées, à ce beau *Liwaisi*. C'est vrai qu'on arrive à le ressentir, ce *Kae Liwaisi*. Je pense que c'est une très profonde philosophie ce que vous m'apprenez ici.

Elver Gaitán Oui, mais, tu sais, nous nous sommes demandé ce qu'est cette pratique que les Blancs appellent « philosophie ». Les gens qui viennent ici, depuis l'université, ils ont l'air de penser de garder un grand savoir, et il se montrent en fait très ignorants de la vie. Alors, c'est quoi le pouvoir de cette philosophie, en quoi consiste-t-elle ?

J'étais plutôt étonné par toute la discussion, et je ne savais pas comment expliquer à Elver que, en effet, j'étais plutôt d'accord avec lui. Mais, d'un coup, la réponse sortit comme toute seule de ma bouche.

A.M. La philosophie... Dans les universités ils donnent beaucoup de définitions, mais ce n'est pas la vérité sur la philosophie. En effet, c'est *une histoire*, ce ne serait qu'une histoire traditionnelle de chez nous, comme celle que vous contez ici. C'est l'histoire d'un type qui s'appelait Socrate, vous en avez entendu parler ?

Clemente Gaitán. Jamais entendu. Et alors ? Contez-nous l'histoire s'il vous plaît.

A.M. En effet, l'essentiel c'est que ce type disait : « je sais que je ne sais pas ».

C.G. Comment ? Je sais ce que je ne sais pas ?!

A.M. No, *abuelo* : « Je sais *que* je ne sais pas ». En fait, il passait la vie à montrer aux autres qu'ils ne savaient pas tant qu'ils pensaient, et disait qu'il faut se connaître soi-même pour rencontrer la vérité.

C.G. Ah, c'est pas mal ! ça me paraît très bien ! Comment est-ce qu'il disait ?

A.M. « Je sais que je ne sais pas », *abuelo*. Le fait est que la plupart des philosophes oublient vite cette histoire.

Ensuite, j'ai conté toute l'histoire, depuis le verdict delphique, et jusqu'à la mort de Socrate, autant que je pouvais me rappeler, et en précisant à mes interlocuteurs que malheureusement cette histoire je l'avais apprise dans les livres, et qu'il était possible qu'elle contînt des parties qui ont été perdues. Grosso modo, c'était l'histoire de Socrate telle qu'elle est contée dans nos universités, mais le contexte très inhabituel m'obligeait à mettre l'accent sur des éléments qui chez nous passaient pour secondaires, notamment tous les éléments magiques, à partir de l'importance du verdict delphique. Cette situation m'a, en effet, permis de beaucoup réfléchir sur cette scène initiale de la philosophie, et de revoir beaucoup de certitudes que j'avais à l'époque à cet égard. À la fin, Don Clemente donna son opinion :

C.G. « *Està muy bien este Socrate. Buena historia. Janepana !* ». C'est très bien, ce Socrate. Belle histoire, merci !

J'étais encore une fois étonné, mais tout cet échange me rendit très content, comment, au fond, ce que j'avais fait de ma vie avant d'arriver dans ce village, ce n'était pas si mal.

Un long silence, de concentration tranquille s'était installé après les derniers mots de Don Clemente. Au moment d'arrêter la séance et de partir manger, Merardo, un autre fils de Clemente, qui a le même âge que moi, mais qui était encore en train de faire ses premiers pas dans le chamanisme sikuani, s'adressait à moi :

Merardo Gaitán : Tu n'es pas un philosophe...

A.M. C'est bien possible. [*me demandant qu'est-ce qu'il voulait dire*]

M.G. Tu es un *philosikuani* !

[*tout le monde éclatant de rire, moi compris*]

A.M. *Jaepana ato* !

M.G. *Jehee ato* !

A.M. *Barpakuenta* !

C.G. « *Barpakuenta ! Asì es.* » C'est comme ça ! C'était comment alors ? « Je sais... *ce que je ne sais pas...* »?!

A.M. Je sais *que* je ne sais pas !

C.G. Ah oui ! C'est bon, c'est bon !

Sur le côté du Liwaisi-bo, la petite fille de Elver et Cella, Émildré, fit son apparition pour nous annoncer que le déjeuner était prêt. Il était tard, en effet, quasiment 16h00. Tout ce temps avait passé sans que je m'en rende compte, et nous partîmes tous manger une excellente soupe de bagre⁴⁷¹ avec casabe.

⁴⁷¹ Il s'agit du poisson plus commun péché dans le fleuve Meta. Il est considéré bon pour les soupes et pas cher. La soupe est servie avec des galettes de *casabe*, que chacun trempe à son goût.

Conclusion

Vers un philosikuanisme

Sans nom, il représente l'origine de l'univers ; avec un nom, il constitue la Mère de tous les êtres.

Laozi

J'ai élaboré ce projet de thèse à partir d'une conviction : les Amérindiens ne présentent pas simplement une altérité « culturelle ». Les rencontrer, signifie se préparer à visiter un autre monde, où les « choses » ne sont pas les mêmes choses, et les « sujets » ne sont pas les même sujets.

L'altérité indigène a été toujours équivoquée par les Européens, et l'équivoque a évolué dans le temps, en commençant par un mépris très explicite et en arrivant récemment à une sorte de reconnaissance de leur valeur – récemment attestée même par le Pape en personne et les autorités des pays sud-américains (à l' exception honteuse du président du Brésil). Cette réévaluation se présente toujours sous le signe de la catégorie d'*ancestralité*, du sentiment de reconnaissance d'une forme de vie représentant notre passé, encore considérée, au fond, en voie de disparition ; les Amérindiens se sont de cette façon affirmés sur la scène de la contemporanéité comme les représentants d'une vie ancestrale. Ils témoignent d'une alternative à la modernité qui n'a pas été complètement soumise, en fournissant un exemple de ce que nous-mêmes, les peuples « modernisés » du monde, avons été et de ce qu'on pouvait être, sans l'État, sans le capitalisme, sans l'oubli de la Terre.

Il s'agit certainement d'un gros progrès. Les dérèglements écologiques, climatiques et, dernièrement, l'explosion de la pandémie globale du Covid-19 ne font que témoigner les limites de la vision occidentale du développement social. Beaucoup de personnes autour du monde craignent un peu désormais d'avoir perdu cette existence ancestrale que les Amérindiens ont d'une certaine manière réussi à conserver. Mais au fond, il s'agit d'un phénomène qui n'est pas si nouveau. Avec les distinctions nécessaires, nous pouvons affirmer que ce qui l'a emporté est le discours du bon sauvage, qui se présentait comme une possibilité réelle depuis le début de ce rencontre de mondes impossibles, tout en demeurant, certes, très minoritaire. Il faut absolument le souligner, il s'agit

d'un progrès. Bien que leur existence continue d'être mise en question par la voracité du capitalisme extractif, les peuples indigènes sont aujourd'hui énormément plus respectés par notre population et notre culture officielle qu'ils ne l'étaient dans le passé.

Mais ce qui m'a poussé à penser ce travail, c'est que plus je m'approchais du monde amérindien, par les études, mais surtout par le contact réel, plus cette représentation me laissait insatisfait. La catégorie de l'ancestralité n'a pas fait les comptes avec sa propre représentation du temps historique, ce qui révèle non seulement une colonialité de fond, mais surtout un aveuglement, empêchant encore aujourd'hui d'écouter vraiment ce que les peuples amérindiens tiennent à dire, et ce qu'ils peuvent nous apprendre.

Tant qu'on continuera à les voir comme de belles pièces de musées, face auxquelles on peut s'émouvoir, parce qu'au fond leur image nous plaît beaucoup, nous risquons de n'apprendre pas grand-chose, encore et encore. Parce que nous continuerons à les poser en dehors de toute possibilité réelle, en les plaçant dans leur coin de témoignage ancestral, ce qui n'est aucunement leur perspective. Nous ne cesserons jamais de le répéter, ces peuples sont vivants et, ayant mieux que nous fait leur profit du passé, ils posent leur regard sur le futur avec la tranquillité de celui qui n'a jamais fermé l'horizon du possible.

Comment rendre compte de cette exigence ? comment faire justice de l'existence indigène à l'heure actuelle dans les études philosophiques universitaires, où le passé continue à peser dans une mesure telle, que souvent il arrive à empêcher tout avancement ? Comment, autrement dit, faire parler les Amérindiens sans tomber dans un paradigme de l'ancestralité simpliste, où finalement le positionnement moral prend davantage d'espace par rapport aux élaborations de pensée ?

Ce que la représentation du bon sauvage efface, c'est que le sauvage est très intelligent. En continuant à regarder les Amérindiens comme des mineurs, des enfants de l'humanité, on en perdra toujours l'essentiel, en se bloquant justement au moment de les glorifier. En effet, c'est ce qui arrive dans les représentations courantes: ils sont bons, beaux et ils ont raison, bien qu'ils ne comprennent pas vraiment ce que nous, qui au fond sommes méchants mais avertis, réalistes, adultes, avons compris. Essayant de nous placer aux antipodes de cette image, ce travail a pris son départ avec la conviction que les indigènes sont de fins connaisseurs de notre monde occidental, et qu'ils le comprennent davantage que ce que nous sommes capables de faire avec le leur.

Nous pouvons simplifier toute cette problématique en disant que je me suis convaincu que les Amérindiens sont des penseurs sophistiqués, ayant donc forcément beaucoup à nous apprendre aux plus hauts niveaux de la pensée. Bien sûr, cela n'arrive pas sans raison. Le fait d'avoir gardé leur pensée totalement orale l'a maintenue à la fois vivante, flexible, capable de s'adapter aux bouleversements dramatiques que le monde leur a présentés ; mais une fois cela constaté, il reste pour nous sur la table tout le problème de sa traduction.

Comment traduire ces « hauteurs » de pensée dans notre langage académique si entremêlé à la métaphysique substantialiste et théologique qui a dominé notre histoire ?

Cette étude a pris son départ d'un premier choc, un véritable *thaumatzlein*⁴⁷² rencontré sur le terrain, concernant la nature essentiellement orale de la pensée chamanique amérindienne. Je dois maintenant avouer que, face à la prise de conscience de ma position paradoxale, lorsque j'ai été investi par la force de la pensée Sikuaní sur le terrain, j'ai été tenté de tout abandonner ; j'avais même pensé traduire mes motivations à une éventuelle renonciation du projet de thèse, de la sorte : « ce n'est pas écrit. ». Ce qu'il y a de paradoxal, c'est que c'est à Don Clemente lui-même que je dois de m'avoir convaincu de mieux examiner la question, lorsque je lui ai confié mes sentiments.

Une fois accepté mon destin de rédacteur de ce qui ne peut être rédigé, j'ai médité pendant longtemps sur comment mettre ce projet de thèse au service des *stimuli* que je recevais sur mon terrain, en cherchant une solution capable de déplacer autant que possible le discours de l'ancestralité des Amérindiens, ainsi que la description fidèle du travail scientifique. Ma position actuelle est que, même par ce passage à l'écrit, il doit de toute façon y avoir des manières de laisser passer quelque chose de la pensée vivante des Amérindiens. Bien sûr, nous l'avons vu, l'équivoque est intrinsèque à toute opération de contact, et d'ailleurs à toute opération d'écriture d'une sagesse « ancestrale » ; cela est au fond connu depuis l'âge de *Laozi*. La nouveauté, s'il y en a une, a été de prendre au sérieux le parallèle entre le chamanisme amérindien et une philosophie qui a commencé à circuler depuis quelques années, en acceptant de jouer le jeu sur le fil de l'« équivocité contrôlée ».

Faire des Amérindiens des philosophes, enfin. Cela a été la tentative, et voilà finalement le résultat de cette expérimentation. L'avis de qui écrit ces lignes est que le dialogue précédant a montré une possibilité qui reste à explorer et approfondir, concernant la modalité d'interaction avec une pensée orale. Nous nous sommes au fond tenus à la tradition la plus classique, en écrivant ce bref dialogue.

472 En utilisant cette catégorie pour me référer à l'état d'étonnement et de perte de repères qui a caractérisé le début de mon rencontre avec les Sikuaní, j'ai voulu faire référence à Rocco Ronchi, qui dans *La ligne mineure* a fait du *thaumatzlein* le début de toute philosophie.

D'autre côté, sur le plan du contenu, nous pouvons légitimement affirmer avoir ouvert, avec la mise en lumière du concept de *Kaenü* et la problématique de la quatrième personne du singulier, un véritable chantier de réflexion qui demande une continuation de la recherche, n'étant pas possible de le pénétrer plus en profondeur dans ce travail. Nous le considérons, ainsi, la digne conclusion d'une étude qui a voulu chercher sans idée préconçue, en arrivant à une telle conclusion seulement par l'abandon délibéré d'une pensée autre. Dans les lignes qui suivent, nous allons donc tirer des premières conclusions à propos de ce concept de quatrième personne du singulier, dans la conscience de leur caractère encore incomplet.

La quatrième personne du singulier et la philosophie

En cherchant sur *YouTube*, en italien, la quatrième personne du singulier⁴⁷³ on retrouve quelque chose de familier pour nous : dans une intervention de l'année 2008, la philosophe Monia Andreani présentait la philosophie de Deleuze à partir de ce mot d'ordre⁴⁷⁴. À l'entendre, Deleuze avait essayé de construire une philosophie qui fonctionnait selon le principe d'une quatrième personne du singulier. Pour Andreani, ce concept représente une clé de lecture privilégiée pour interpréter l'ontologie et l'éthique du philosophe français, sauf que, comme elle le souligne depuis le début, il est en même temps *impossible*, il « n'existe pas en tant que tel ». Elle s'en servira, ainsi, comme d'une « inspiration purement poétique⁴⁷⁵ », capable de faciliter la compréhension des problématiques ontologiques et éthiques de la philosophie deleuzienne. Au fait, cette attestation d'inexistence trahit une sorte de préjugé ethnocentrique inconscient, montrant dans quelle mesure ce dernier est capable d'affecter des penseurs insoupçonnés, telle Andreani. Comme le dirait Tobie Nathan, nous ne sommes pas seuls au monde, et pourtant il paraît assez difficile pour les philosophes européens de rappeler ce simple constat. Mais, d'un certain point de vue, cette affirmation d'inexistence trahit la pensée même de Deleuze. À la rigueur, pour Deleuze, si un concept est pensable, s'il existe dans la virtualité infinie de la pensée, alors il existe quelque part, ne serait-ce que dans la sphère de l'imaginaire, et très probablement il trouvera sa manière de s'actualiser.

473« quarta persona del singolare »

474Monia Andreani, *La quarta persona del singolare, ontologia ed etica in Gilles Deleuze*.

Intervention en ligne au <https://www.youtube.com/watch?v=5r8w4zSpzZQ>.

475« Uno spunto poetico », *Ibidem*.

Eh bien, cette quatrième personne du singulier, cette idée tellement abstraite au point de nous paraître nouvelle et impossible, inspirante et « provocatrice ⁴⁷⁶», existait déjà, non pas en qualité d'idée régulatrice ou interprétative, mais à l'intérieur de la grammaire d'un peuple que nous sommes habitués à considérer comme appartenant au passé de l'humanité : les Sikuani. D'ailleurs, il doit bien s'agir d'une idée très antique.

Il est intéressant de continuer à constater cette convergence équivoque, mais réelle, entre la pensée des Amérindiens et celle de Gilles Deleuze ; et il est étonnant pour le scripteur, puisque cette recherche a commencé sous le signe de ce parallèle. La philosophie de Deleuze m'a d'abord poussé à chercher en direction des Amérindiens, notamment par la lecture de *Mille Plateaux*, m'amenant à découvrir, en 2013, *Métaphysiques Cannibales* de Viveiros de Castro. Ensuite, elle est presque devenue un obstacle, une fois que j'ai considéré, à l'époque de mon étude de terrain, le risque de tout surinterpréter dans des termes deleuziens. Le fait qu'elle continue à revenir – cette fois par une recherche complètement aléatoire sur *YouTube* – pendant que j'ai essayé de m'en détacher, constitue un bon indice de la fécondité de la convergence susmentionnée.

Ainsi, ce n'est que sous le signe de Deleuze et du deleuzisme que nous essayerons, maintenant, de fournir non pas une interprétation exhaustive, mais au moins un bref commentaire du discours philosophique résultant du dialogue avec Don Clemente. Nous revenons à Deleuze seulement, peut-être, par manque d'alternatives. En effet, la distance sidérale séparant la philosophie amérindienne de la nôtre, semble s'avérer en toute sa nature de différence de potentiel seulement par quelques concepts deleuziens, au moins, c'est l'impression du rédacteur de ces lignes. Certes, la distance reste, et les désaccords entre Deleuze et les Amérindiens sont au moins aussi nombreux que les accords, mais, au moins, il y a de quoi débattre !

Nous procéderons en mentionnant les points notables du discours de Don Clemente, et en les rapprochant des certains concepts de la philosophie européenne, pour mettre en évidence les points d'accords et les distances infranchissables. Je le souligne, nous n'avons pas eu le temps ni l'espace, étant donné la grande quantité de questions soulevées par cette recherche, d'aller en profondeur sur ces problématiques. Il conviendra alors, de les penser comme des pistes possibles pour des recherches à venir.

476 *Ibidem*.

Dajita Kaenü - Tout est Un

Nous avons déjà remarqué, lors du débat, le « sikuanisme » de Spinoza : si nous tous sommes *Un*, c'est parce qu'il n'y a que *Un*. La philosophie Sikuanie prend sa source dans la conscience de l'unité fondamentale de tout ce qui existe. Si on prend l'*Éthique* de Spinoza, en se demandant d'où le philosophe hollandais en a tiré une intuition fondamentale, une « image médiatrice », il est assez probable que notre conclusion s'avérera très proche de ces affirmations Sikuanie.

Mais une objection pourrait surgir immédiatement, puisque la pensée des Amérindiens a été présentée, dans les dernières années, sous le signe d'une multiplicité de mondes, et nous avons aussi, depuis le deuxième chapitre, suivi cette piste. En effet, loin de s'opposer à la « multiplication du multiple », nous devrions considérer que le statut de *Un* en représente la précondition. L'unité est assurée, d'après Don Clemente, par le regard en tant que forme *a priori* de la perspective, ne concernant pas les actualisations des mondes. Selon la terminologie de Viveiros de Castro : si les corps sont infiniment multiples, tout comme les mondes, les *natures* (multinaturalisme), c'est parce que *Un* seul est l'esprit, à la limite, *Une* seule la culture, mais sûrement, *Une* seule la condition d'humain. Voilà que l'image spinozienne « Tout est un », coïncide seulement dans une certaine mesure avec l'affirmation sikuanie « Tout est *Un* ». Enfin, il semble que l'on puisse inclure l'image dans l'affirmation, et parler ainsi du sikuanisme de Spinoza, plutôt que du contraire : *Un* contient « l'un », comme sa possible actualisation, mais le contraire n'est pas sûrement vrai, étant donné que *Un*, au contraire de « l'un » est pure puissance, aux possibilités illimitées, tout en étant mise en acte simultanément.

Mais alors, pourquoi mettre en jeu Deleuze ? En effet, nous sommes, dans ce cas aussi, habitués à voir mettre l'accent sur la question de la *multiplicité pure* quand on se réfère à la philosophie de Deleuze, décrite par une sorte d'hostilité aux dispositifs d'unification. Pourtant, il faudrait toujours rappeler ce qu'il affirme à propos l'« univocité du réel », en considérant qu'il arrive, dans *Logique du Sens*, à soutenir qu'il n'existe qu'une affirmation ontologique, à savoir que « l'être est univoque ». Loin de s'opposer à la multiplication « disjonctive » des « étants » – nous dirions, des « mondes » - comme si c'était leur unité « plate », cette univocité atteste plutôt le fait qu'on les pourra toujours nommer ensemble.

L'univocité de l'être signifie que l'être est Voix, qu'il se dit, et se dit en un seul et même « sens » de tout ce dont il se dit. Ce dont il se dit n'est pas du tout le même. Mais lui est le même pour

tout ce dont il se dit. Il arrive donc comme un événement unique pour tout ce qui arrive aux choses les plus diverses, *Eventum tantum* pour tous les événements, forme extrême pour toutes les formes qui restent disjointes en elle, mais qui font retentir et ramifier leur disjonction. L'univocité de l'être se confond avec l'usage positif de la synthèse disjonctive, la plus haute affirmation : l'éternel retour en personne [...] ⁴⁷⁷

Certes, Don Clemente n'utilise pas le langage de l'« être », mais n'est-ce pas *Kaenü* ce « même pour tout ce dont il se dit », qui, lui, n'est pas du tout le même partout ? D'accord, dira-on, mais comment considérer le lien entre cette univocité et l'individu ? Parce que le discours du *Kaenü* se fonde sur la possibilité d'une équivalence entre le *Kaenünü*, *Un tout seul*, avec le *Un* en tant que totalité (mieux dit, univocité). Voici Deleuze :

Le problème est donc de savoir comment l'individu pourrait dépasser sa forme et son lien syntaxique avec un monde pour atteindre à l'universelle communication des événements, c'est-à-dire à l'affirmation d'une synthèse disjonctive au-delà non seulement des contradictions logiques, mais même des incompatibilités alogiques. Il faudrait que l'individu se saisisse lui-même comme événement ⁴⁷⁸. Logique du sens.

Il semble que Don Clemente ait trouvé une nouvelle solution à une aporie qui avait tourmenté Deleuze, et Guattari aussi. Les deux auteurs de *Mille Plateaux* avaient en fait essayé donner un autre statut au multiple, entre autres par l'« élévation du multiple à l'état de substantif ⁴⁷⁹ », n'étant certes disposés, à l'époque, à s'engager dans une redéfinition des catégories de la subjectivité. Ce qui est intéressant pour notre discours est qu'ils l'ont fait en parlant d'« une multiplicité », et que l'élévation à l'état de substantif va dans la direction de *Un*. Mais en effet non, à leur époque, il n'était pas encore pensable que l'esprit soit un, et les natures multiples, une idée qui a été introduite par Viveiros de Castro. Enfin, pour dire que l'esprit soit *Un*, il fallait demander à Clemente Gaitán. Pour revenir à Deleuze et Guattari, le problème de l'élévation au substantif, est que la catégorie de substance est consubstantielle à ce dont nous aimerions tous nous débarrasser, et il y en a encore trop dans le substantif.

⁴⁷⁷Gilles Deleuze, *Logique du sens*, PUF, 1969, p.210.

⁴⁷⁸Ivi, p.208.

⁴⁷⁹ « C'est une multiplicité - mais on ne sait pas encore ce que le multiple implique quand il cesse d'être attribué, c'est-à-dire quand il est élevé à l'état de substantif. »

Kaenünü Dajita - Un est tout

La monadologie de « Liziliz » semblerait s'accorder plus naturellement à la métaphysique de *Kaenü*, *Kaenünü* proposée par Don Clemente, la raison en étant toute simple. Leibniz a conçu un concept de monade qui n'est pas forcément substantialiste, pendant qu'il est interprétable dans les termes *simili*-subjectivistes de l'ontologie Sikuaní. L'important est que non seulement *Un* contient tout l'univers à son intérieur, mais que les Amérindiens semblent concevoir une sorte d'État d'incommunicabilité intersubjective indépassable en total accord avec les principes monadologiques. Parfois, dans le cas des Amérindiens, on a l'impression de se trouver dans un multivers encore plus « sans fenêtres » par rapport au leibnizien. La théorie du perspectivisme amérindien, en postulant l'existence de cette multiplicité de mondes qui existent simultanément tout en étant – en condition normales – bien délimités entre eux, voire impossibles, revient à ce principe⁴⁸⁰. Il convient juste de préciser que, si la communication *intersubjective* est impossible pour les Amérindiens, la communication de *Un* avec le « tout » et avec tous les êtres qui l'habitent est toujours envisageable, et que donc, une véritable communication entre humains peut s'établir, dans la mesure où elle est fondée par la communication avec le « tout ».

Enfin, le côté monadique de *Un* constitue aussi le principe de son autonomie politique inaliénable. Voilà que pour les Sikuaní, la politique n'est jamais question de l'appropriation d'un donné qui se trouve en dehors de *Un*, *conquête* du pouvoir *and so on*, mais plutôt l'articulation pratique de la construction de la réalité que *Kaenünü-Kaenü* opère continuellement, tout seul ou en communauté. La diplomatie écosystémique constituant le fonds de cette politique se produit toujours dans un espace d'intériorité, en constituant ainsi une véritable communication. Dans d'autres termes, s'il n'est pas tout le temps facile de s'entendre entre êtres humains, il est en revanche toujours possible de communiquer avec des gardiens, guides, et d'autres êtres, et cette négociation produit l'espace de la politique cosmique des Amérindiens.

Qui est ce Un ? Un est une personne → il n'existe que des personnes

Nous l'avons désormais remarqué sous tous les angles possibles, de la métaphysique de l'âme (chapitre 1) à l'ontologie politique (chapitres 4 et 5), de l'image de la réalité (chapitre 2) à la théorie

480En résonnant d'ailleurs avec la théodicée leibnizienne.

du perspectivisme (chapitre 6) : les Amérindiens considèrent le monde composé de toutes sortes d'agents. Pour mieux dire, ils considèrent que la réalité n'est composée, en dernière analyse, que d'êtres spirituels dotés de subjectivité, analogues aux êtres humaines quant à leur nature. La position selon laquelle *Kaenü*, qui est *Tout*, est une personne, impliquant qu'« il n'existe que des personnes », représente l'accomplissement de l'opposition que nous avons vérifiée tout au long de cette étude, plaçant la métaphysique amérindienne aux antipodes de l'objectivisme occidentale. C'est précisément sur ce point que la rupture avec toute la tradition occidentale devient complète, deleuzisme comprise. À la limite, l'hyper-subjectivisme Sikuani peut être rapproché de certaines variantes de l'idéalisme allemand, et il en résulterait très intéressante une comparaison avec la philosophie de Fichte, qui a essayé, peut-être, d'aller dans cette direction, mais, paraît-il, avec des résultats difficilement joignables à ceux des Sikuani.

En effet, l'importance du « ça » français ou du « it » anglais, révèle le caractère « objectal » du réel que nous concevons habituellement. Prenons cette célèbre affirmation de Jacques Lacan : « Un ça ne veut rien dire⁴⁸¹ », se référant au réel, qui est sans loi, selon le célèbre psychanalyste. Nous pourrions lui opposer l'énoncé suivant : « Un, ça peut tout dire ». Le réel sans loi est l'espace de création pour *Un*. *Un* est créé à partir de *Un*, et à la fois n'arrête pas de créer le réel. Cette dynamique de « créationnisme immanent », absolument constructiviste, s'oppose ainsi au simpliste « irrationalisme » psychanalytique, qui risque parfois, de supposer un réel « déjà écrit » non seulement dans la « surcodification édipique », mais aussi par la simple naturalisation du « manque », et par la métaphorisation de l'inconscient en langage. Qu'on nous excuse, nous n'avons pas l'espace ici de conduire ce parallèle plus en profondeur, ne pouvant que nous limiter à renvoyer le lecteur à la critique des « sémiotiques signifiantes » développée par Deleuze et Guattari dans *Mille Plateaux*⁴⁸². Loin de la logique objectale de la psychanalyse, se fondant sur la naturalisation du désir, la pensée de *Un* est celle de la plus grande liberté de création, concevant la création continue et sans limites de sa propre réalité.

La métaphysique de *Un*, passant par le caractère anthropomorphe de la réalité, arrive à solutionner d'un seul coup toutes les apories concernant le dualisme entre individu et collectivité. En effet, d'après la philosophie Sikuani énoncée par Don Clemente, la collectivité est immédiatement un individu, et parallèlement, chaque individu est habité par une infinité de collectivités. Une

481 Jacques Lacan, *Le synthome. Sem XXIII*, p.123.

482 Voir, à ce propos, le chapitre ... de ce travail.

communauté humaine est *Une* personne, tout comme *Une* seule personne. Mais qui est cette personne ?

Qui est cette personne ? Personne.

Il s'agit, d'après le point de vue du rédacteur, du passage le plus énigmatique de la théorie de Don Clemente, et nous essayerons ici de fournir une piste de lecture possible, conscient que d'autres seraient également possibles.

C'est sur ce point, en effet, que nous pouvons essayer de réhabiliter la relation transversale entre sikuanisme et deleuzisme que nous venons tout juste d'écartier. Deleuze avait en effet proposé, vers la fin des années '60, les concepts d'« individuation impersonnelle » et de « subjectivité transindividuelle », notamment suite à sa lecture de la philosophie de Nietzsche, et la critique du Moi-sujet qu'on jugeait, à l'époque, avoir été rendue définitive par cet auteur. Ce qui intéressait Deleuze était la possibilité de cerner une région ontologiquement précédente à l'instauration de la subjectivité individuelle, mais pourtant active, agissante, en reprenant l'examen du processus d'individuation qui avait été avancé par Gilbert Simondon, au cours des années '60. Il convient de considérer que ces intuitions deleuziennes de l'époque ont amené le philosophe jusqu'à la collaboration avec Félix Guattari, qui s'est développée sous le signe de la recherche d'un dépassement des conditions de la subjectivité individuelle. Guattari, quant à lui, venait de ses recherches sur le « groupe sujet » et de la tentative de mettre au centre (nous ne pouvons qu'utiliser cet oxymore), la dimension *transversale* au sein des dynamiques de subjectivation. Le résultat de cette rencontre est connu : des concepts comme « *schizo* », « machine désirante », « corps sans organes » et d'autres encore.

Il semble qu'au fond de ces tentatives il y ait l'exigence de trouver une sorte de personne qui n'est personne, véritable responsable des phénomènes de création du réel. On se surprendra davantage, en prenant en considération le dernier écrit de Deleuze, tout aussi célèbre que les autres désormais, au titre très significatif pour notre discours : « *Immanence, une vie* ». Bien sûr, les termes de la question sont différents, dès le moment où la tentative passe par le refus du couple sujet-objet. Mais il serait peut-être possible d'interpréter le concept Sikuan de *Kaenü* en le considérant équivalent du concept de « champ transcendantal », s'agissant en effet de la forme *a priori* de la réalité.

D'ailleurs, en appliquant encore les nécessaires *distinguo* résultant de l'équivocité des concepts, comment ne pas retrouver *Kaenü* dans le passage suivant ?

Non bisognerebbe limitare una vita al semplice momento in cui la vita individuale affronta l'universale morte. "Una" vita è ovunque in tutti i momenti attraversati da questo o quel soggetto vivente e misurati da tali oggetti vissuti: la vita immanente porta in sé gli eventi o le singolarità, e questi non fanno che attualizzarsi nei soggetti e negli oggetti. Non bisognerebbe limitare una vita al semplice momento in cui la vita individuale affronta l'universale morte. "Una" vita è ovunque in tutti i momenti attraversati da questo o quel soggetto vivente e misurati da tali oggetti vissuti: la vita immanente porta in sé gli eventi o le singolarità, e questi non fanno che attualizzarsi nei soggetti e negli oggetti⁴⁸³.

En substituant « une vie » avec « *Un* », ou « *Une* vie », voilà que les résonances deviennent frappantes.

Un crée tout ce qu'il y a.

Mais ce qui reste plutôt à l'écart de l'empirisme transcendantal deleuzien, si on le compare à la pensée chamanique Sikuanï que nous avons exposée, est le principe de la création continue du réel. Qui crée ? En effet, en relisant *Immanence, une vie*, à la lumière du dialogue sur le concept de *Kaenü*, on continue à avoir l'impression que la conscience en résulte d'une propriété émergente de la matière, en parfaite continuité avec le schéma métaphysique occidental⁴⁸⁴. Ce n'est pas notre intention ici, de critiquer ce schéma en tant que tel, mais plutôt de montrer jusqu'à quelles limites une juxtaposition entre deleuzisme et sikuanisme s'avère valable.

En effet, *qui* crée la réalité, dans le schéma de *Une vie* ? Est-il vraiment envisageable qu'une métaphysique puisse faire abstraction de sa propre cosmogonie sous-jacente ? Quelle lien, pourrions-nous nous demander rétrospectivement, entre théorie des propriétés émergentes et théorie – complètement mythologique – du *Big Bang* ? Ces questions demeurent insolubles, et nous ne

483G. Deleuze, *L'Immanence, une vie*, in *Philosophie*, 47, 1995.

484Finalement un hylé-morphisme ?

pouvons que constater la différence radicale du *sikuanisme* avec tout ce qui entre sous le nom de philosophie en Europe. Deleuze, dans son dernier texte, a été capable de répondre d'un seul coup à la problématique centrale de la philosophie contemporaine, mais au prix de laisser en arrière d'autres problématiques que lui-même avait mises sur la table, lors de sa collaboration avec Félix Guattari. Dans *Mille Plateaux*, le concept d'« une multiplicité » est tout à fait dynamique, mais, surtout, le concept de « machine abstraite », est censé écrire « à même le réel⁴⁸⁵ ». Le problème de la création du réel n'a indubitablement jamais cessé de se présenter au deleuzisme, mais son instance anti-volontariste, antihumaniste, en a toujours empêché des formulations anthropomorphiques.

Pour aller plus en profondeur dans cette problématique de la création de la réalité, et de la réévaluation possible d'un anthropomorphisme constructiviste, en clé *multi-naturaliste*, il conviendrait plutôt de s'adresser à Roy Wagner, qui a proposé avec *L'invention de la culture* une théorie spéculative de la création culturelle, parfaitement interprétable comme création ontologique, ou création de réalité. Nous ne pouvons que nous arrêter ici sur cette frontière, en laissant la question ouverte. Est-ce que le concept de transcendantal arrive à rendre compte du fait que le réel est continuellement créé ? Ou bien continue-t-il au fond, subrepticement, à prendre pour donnée la séparation entre sujet et réalité, en étant lui-même considéré la fonder, mais non pas en représenter une alternative conceptuelle ? Il paraît difficile de sortir de cette alternative, ou de donner une réponse à ces questions.

Une autre solution possible à ces apories, semblerait indiquée par l'intervention d'un physicien-philosophe, Gabriel Catren, que nous avons mentionné lors du cinquième chapitre. Il s'agit d'une interprétation dynamique du transcendantal, qui tente de casser la frontière infranchissable du *noumène*, en formulant l'hypothèse qu'il soit en effet possible d'entrer en interaction avec le champ transcendantal pour produire des effets de réalité, en atteignant une zone qu'il appelle *phénomène*⁴⁸⁶. De surcroît, ce sont les chamans qui arrivent à le faire, à ce qu'affirme Catren. En somme, nous risquons de vérifier que cette jonction de transcendantalisme et de chamanisme n'est pas si casuelle, tout comme, peut-être, le fait que cette théorie spéculative n'a pas encore, à notre connaissance, une version écrite.

Sans prétendre fournir une explication ni une solutions à ces problématiques passionnantes, nous nous limiterons à remarquer que la théorie de *Un, Kaenü* que nous venons de présenter pourrait s'avérer très significative, pour entrevoir de nouvelles solutions spéculatives. Nous soulignons

485 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux*, p.84.

486

Gabriel Catren : « *Phénomène* » et *réalité sans réalisme*, dans le colloque *Chose-en-soi*, Paris, 2016.

enfin, sa formulation très simple – « sencillo ! » dirait Don Clemente, parce que c'est le Blanc qui se complique – et son caractère immédiatement pratique.

Kae liwaisi – Une seule pensée, la pensée de Un. Qui pense ? Un pense.

On admettra que la véritable obsession de la philosophie critique contemporaine a été de trouver une alternative au « Je pense » cartésien.

Dans ce sens, la théorie de l'intellect (*nous*) unique, lancé par Aristote et reprise par Averroé, a souvent constitué une référence importante pour qui soutenait une image non individualiste de la pensée. Suivant ces tracés, les théories avancées par Antonio Negri, suivi par beaucoup d'autres, ont réinterprété le concept de *general intellect* marxien sous le signe de la centralité des dispositifs de capture capitaliste de la pensée, en arrivant à parler de « capitalisme cognitif⁴⁸⁷ ». La critique du capital, est donc devenue ontologique, dans la mesure où sa capacité productive avait atteint les dispositions « naturelles » de l'animal humain, comme la faculté de langage⁴⁸⁸, qui se retrouvait ainsi exploitée par le capitalisme financiarisé selon une forme aérienne, invisible.

Toutes ces théories arrivaient à parler d'une nature fondamentalement « impersonnelle » de la pensée ; mais quand il était question d'en trouver des exemples concrets, voilà qu'on revenait au transcendantalisme plus classique, en mettant l'accent sur l'impersonnalité de la faculté de langage et des dispositions « naturelles » de l'espèce humaine, se retrouvant contraintes au travail. La ligne deleuzienne, parallèle à cette dernière, avait plutôt fait référence au concept de « pensée mécanique », dans la tentative de rendre consistante cette instance impersonnelle de la pensée. Concept très intéressant à penser, ce dernier, dans le contexte des années '70, au moment où la philosophie envisageait l'exigence de casser l'humanisme anthropocentrique de la raison moderne ; un peu hors place aujourd'hui, dans un monde souffrant désormais la domination des algorithmes, à coup d'intelligence artificielle. Dans le monde actuel, la question semblerait s'être renversée : quel est la différence de l'humain, son caractère distinctif face à l'infosphère algorithmique qui semble gouverner, littéralement, la pensée des hommes ? On n'entrevoit pas de réponse satisfaisante à cette question chez les philosophes européens, qui continuent souvent de paraître fascinés par le post-humain, le mécanique et ainsi de suite.

487

Voir les études de Carlo Vercellone pour une définition du capitalisme cognitif.

488Paolo Virno a particulièrement travaillé dans ce sens : Paolo Virno, *Grammaire de la multitude, pour une analyse des formes de vie contemporaines*, Éclat 2002.

Le concept de *Kae liwaisi* – Une seule pensée – n'étant pas impersonnel, pourrait représenter une alternative à ces apories. C'est une personne qui pense, mais cette personne n'est personne en particulier. La pensée est donc *personnelle*, mais non individuelle, collective et non anthropocentrique. La personne qui la pense est indéterminée, nous ne savons pas qui c'est, parce que nous en faisons partie, en nous connectant avec elle. *Un* pense, voilà tout, *Un* pense tout seul ou en compagnie, et en compagnie tout en étant tout seul. Quand il pense, *Un* ne fait que se brancher à un courant de pensée *commune*, étant simultanément partout et nulle part. Ainsi, « penser », chez les Sikuanis, ne signifie rien d'autre que « se connecter », « se brancher » à une sphère qui existe – tout comme le *nous* – de manière séparée et fondamentalement immatérielle, s'actualisant de temps en temps dans certaines formes, toujours provisoires.

Salinei liwaisi, la parole antique, les histoires de la tradition mythologique Sikuanis, ne représentent qu'une forme pour se brancher à ce *liwaisi* débordant toute frontière individuelles et spatio-temporelles. C'est une forme particulièrement efficace, parce que la parole orale, vivante, qui passe par les contes magiques, permet de *charger* tout discours avec une force, une lumière, un caractère pouvant aider chaque *Un* à « rencontrer la vérité en lui-même ».

Finalement, *Salinei liwaisi*, la parole antique, ne pourra jamais se réduire au langage ni à sa faculté, parce qu'elle témoigne d'une capacité bien plus profonde, celle de création de la réalité par la pensée et la parole. Voilà ce que mes amis Sikuanis ont été capables de me montrer.

Un selon la quantité : n est plus ou moins de Un ?

Pour Don Clemente, il n'y a pas « plus que *Un* », et donc ce principe semblerait de prime abord nous rapprocher davantage d'une vision théologique à la Saint Anselme. Mais, à maints égards, si en se plaçant du point de vue de *Un*, on se rend compte que *Un* fait toujours partie d'*Un* plus grand, et c'est à ce dernier *Un* majeur – par exemple, les *Tsamani Monae* – que l'*Un mineur* est obligé d'envisager. C'est à lui qu'il demande les permissions, c'est avec lui qu'il accomplit sa diplomatie. En ce sens, *Un* est toujours mineur de *Un*, ce qui revient – *mutatis mutandis* – à la célèbre formule de Deleuze et Guattari : le multiple, selon la quantité, est n-1. Le même discours vaut pour *Un*, dont la quantité est aussi n-1.

Le multiple, il faut le faire, non pas en ajoutant toujours une dimension supérieure, mais au contraire le plus simplement, à force de sobriété, au niveau des dimensions dont on dispose, toujours $n-1$ (c'est seulement ainsi que l'un fait partie du multiple, en étant toujours soustrait). Soustraire l'unique de la multiplicité à constituer; écrire à $n - 1$. Un tel système pourrait être nommé rhizome⁴⁸⁹.

En effet, du point de vue du sikanisme, le monde n'a pas été créé une fois pour toutes ; il continue d'être créé, aujourd'hui encore, autrement dit, *Un* n'arrête jamais de créer le monde. *Un* le fait, bien sûr, en étant aidé de forces qui le dépassent, étant tout le temps majeures de *Un*. Mais le *Un* qui crée, est toujours le mineur. En dernière analyse, ce ne sont pas les gardiens, propriétaires des lieux, ou les divinités à même de créer la réalité, mais bien les humains, vivant actuellement, en pouvant (ou non) profiter de leur aide.

En vérité, ce schéma exprime un certain point de vue sur l'infinitude, qui revient à travers la dimension fractale de la réalité, au principe de Hermes Trimegiste⁴⁹⁰, postulant l'analogie fondamentale entre l'infiniment petit et l'infiniment grand, un principe que, à maints égards, la science n'a pas encore réfuté.

En somme, j'ai voulu présenter ici les prémisses d'un possible *philosikuanisme*, dont j'espère avoir montré l'intérêt pour une reformulation de la problématique de la philosophie à l'heure actuelle. Je demande ainsi de les prendre pour ce qu'ils sont, des hypothèses, demandant des enquêtes supplémentaires.

489G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux, Op. Cit.*, p.13.

490Pour les possibles connections entre hermétisme et deleuzisme, voir Joshua Alan Ramey, *The hermetic Deleuze, philosophy and spiritual ordeal*, Duke Press University 2012.

Bibliographie

Abensour Miguel, (2007) (éd.), *L'esprit des lois sauvages*, Paris, Seuil.

Andreani Monia (2008) *La quarta persona del singolare, ontologia ed etica in Gilles Deleuze*.Intervention en ligne au <https://www.youtube.com/watch?v=5r8w4zSpzZQ>.

Berardi (Bifo) Franco (2020), *Fenomenologia della Fine*, Nero Edizioni.

Berman Bob, Lanza Robert, (2009) *Biocentrism, how life and consciousness are the key to the understanding of the true nature of the universe*, Benbella books Inc., Dallas.

Bonilla Oiara (2007), *Des proies si désirables, soumission et prédation pour le Paumari d'Amazonie brésilienne*, thèse dirigée par Philippe Descola, École des hautes études en sciences sociales 2007.

Bonneuil Christophe, Fressoz Jean-Baptiste, (2017) *L'événement anthropocène*, Paris Seuil.

Buitrago, Flor Angela (2017), *Conocimiento, trayectoria y habitar en la transformación del mundo sikuani*. Thèse dirigée par Pablo Jaramillo Salazar, Bogotá.

Buitrago, Flor Angela, Gaitán, Hermes (2016) *Knowledge embodiment through dance : a study case among the colombian sikuani*, in *Knowledge Cultures* 4(3), 2016.

Boumedienne, Samir (2016), *La colonisation du savoir, une histoire des plantes médicinales du nouveau monde (1492-1750)*. Les Éditions des mondes à faire.

Castaneda Carlos (1975), *Histoires de pouvoir*, Gallimard.

Catren Gabriel (2016) « *Phénomène* » et *réalité sans réalisme*, dans le colloque *Chose-en-soi*, Paris. Disponible en ligne à l'adresse : <https://www.youtube.com/watch?v=p4DJJAJti9s>

Charbonnier Pierre (2017), *Breaking the modern epistemic circle, the ontological engagement of critical anthropology*, in Charbonnier, Salmon, Skafish, (ed.), *Comparative Metaphysics. Ontology after Anthropology*, Rowman & Littlefield.

Clastres, Pierre (1999), *Archéologie de la violence, la guerre dans les sociétés primitives*, Édition de l'Aube (1977).

_____ (1974) *La société contre l'État, recherches d'anthropologie politique*, Les Éditions de Minuit.

_____ (1980) *Recherches d'anthropologie politique*, Seuil 1980, 2012.

Coccia, Emanuele (2016), *La vie de plantes, une métaphysique du mélange*, Rivages.

Colli, Giorgio (1981), *La naissance de la philosophie*, Éditions de l'aire.

Daher, Andrea (2016), *L'oralité perdue*, Classiques Garnier.

Davis Wade (1997), *One river, explorations and discoveries in the Amazon rain forest*, Simon Schuster.

Déléage Pierre (2020), *L'autre mental*, La découverte, 2020.

Gilles Deleuze (1962), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF.

_____ (1969), *Logique du sens*, Éditions du Minuit 1969.

_____ (1968), *Différence et Répétition*, PUF 1968.

_____ (1990), *Pourparlers*, Éditions de Minuit 1990

_____ (1995), *L'Immanence, une vie, i Philosophie*, 47.

Gilles Deleuze et Félix Guattari (1980), *Milleplateaux*, Éditions de Minuit.

De Martino, Ernesto (2003), *Le monde magique*, Les empecheurs de pensée en rond.

_____ (2016), *La fin du monde*, éditions de l'EHESS

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

Evrigenis, Ioannis D. (2005) *Images of anarchy, The rethoric and science in Hobbes State of Nature*, Cambridge University Press, 2014

Escobar Arturo (2018), *Sentir-penser avec la terre*, Seuil.

Federici Silvia (2014), *Caliban et la sorcière, corps et accumulation primitive*, Entremonde.

Ferdinand Malcolm (2019), *Une écologie décoloniale*, Seuil.

Sigmund Freud (2013), *Totem et tabou*.

_____ (1929) *La malaise de la civilisation*.

Gaitán Hermes (2019), *Reconfiguración de las dinámicas económicas y socioculturales en el pueblo sikuani de puerto Gaitán- Meta, 1970-2019*, Universidad Externado de Colombia, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Bogotá.

Gliozzi Giuliano (1977), *Adamo e il Nuovo Mondo, la nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, La Nuova Italia editrice, Florence.

Goddard Jean-Christophe (2019), *esthétique transcendantale de la chose à manager*, dans Gourmandise, *Le ventre et l'oreille n*2*.

Graeber David (2013), *Dettes, 5000 ans d'histoire*, Les liens qui libèrent.

Nicolas Grimaldi (2004), *Socrate, le sorcier*, PUF.

Gumilla Joseph, *El Orinoco ilustrado y defendido* (1741)

Hage Ghassan (2017), *Le loup et le musulman*, Wildproject.

Hamilton Clive (2013), *Les Apprentis sorciers du climat : raisons et déraisons de la géo-ingénierie*, coll. Anthropocène, Seuil.

Haraway Donna (2016), *Staying with the Trouble: Making kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Experimental Future.

Henare A., Holbraad M., Wastell S. (2007) *Thinking Through Things : theorising artifacts ethnographically*, Routledge 2007.

Holbraad Martin, Pedersen Morten Axel (2017), *New departures in anthropology, the ontological turn, an anthropological exposition*, Cambridge University press, 2017

Kopenawa Davi, Albert Bruce (2010), *La chute du ciel, Paroles d'un chaman Yanomami*, Terre Humaine, Plon 2010.

Kuper Adam (1988), *The invention of the primitive society, transformations of an illusion*, Routledge, London and New York.

Ingold Tim (2000), *A circumpolar night's dream*, dans *The perception of the environment*, Routledge.

_____ (2011) *The perception of the environment essays on livelihood dwelling and skill*, Routledge.

James William (1996) , *A pluralistic universe*, University of Nebraska Press.

Landucci Sergio (2014), *I filosofi e i selvaggi*, Einaudi, Torino.

Lapoujade David (2007), *William James, empirisme et pragmatisme*, Les empêcheurs de pensée en rond.

Lévi-Bruhl (2010), *La mentalité primitive*, Flammarion.

Lévi-Strauss Claude (1952), *Race et Histoire*, Unesco, Paris.

_____ (1955) *Tristes Tropiques*, Plon Terre Humaine Poche, 1955.

_____ (1962), *La pensée sauvage*, Plon.

Lovelock James (2000), *Gaia: A New Look at Life on Earth*, Oxford University Press.

Stefano Mancuso, Alessandra Viola (2018), *L'Intelligence des plantes*, Albin Michel.

Patrice Maniglier (2017), *Dionysos anthropologue*, in *Les temps modernes* 2017/1 (n° 692).

Marx Karl (2018), *Formes économiques précapitalistes*, in *Manuscrits 1857-1858 dits Grundrisse*, éditions sociales.

_____ *Capital, critique de l'économie politique*, PUF 1993.

Mezzadra, Sandro (2007), *La cosiddetta accumulazione originaria*, in A.A.V.V, *Lessico marxiano, Manifestolibri*.

Mignolo Walter (2011), *The darker side of modernity, global futures, decolonial options*, Duke university press durham & London.

de Montaigne Michel (2009), *Les Essais*, Gallimard.

Narby Jeremy et Huxley Francis (2018), *Anthologie du chamanisme*, Albin Michel.

Narby Jeremy (2005), *L'intelligence dans la nature, en quête du savoir*, Buchet Chastel.

Nathan Tobie et Stengers Isabelle (2004), *Médecins et sorciers*, Les empêcheurs de penser en rond.

Negri Antonio et Anne Dufourmantelle (2003), *Il ritorno, Quasi un'autobiografia*, Rizzoli.

Negri Antonio et Hardt Michael (2010), *Comune*, Rizzoli.

Friedrich Nietzsche (2011), *Le Gai Savoir*, Les Échos du Maquis.

Ott Jonathan (1993), *Pharmactheon. Entheogenic drugs, their plant sources and history*, Natural products co.

Pedersen Morten Axel (2001), Totemism, Animism and Northern Asian indigenous ontologies, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 7 (3), 2001.

Platon (2008), *Œuvres Complètes*, (éd.) Luc Brisson, Flammarion.

Queixalós Francisco (1981), « *Love me do* », o la persona indefinida en Sikvani (*Guahíbo*), Thesaurus, Tomo XXXVI. N° 1.

Reale Giovanni (1998), *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, R.C.S libri. 1998.

Ribeiro Darcy (1995), *The Brazilian People, The formation and meaning of Brazil*, University Press of Florida.

Ronchi Rocco (2020), *La ligne Mineure, Pour une philosophie de la nature*, Mimesis.

Rousseau Jean-Jacques (1971), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Éditions sociales.

Simondon Gilbert (1964), *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, PUF.

Todorov Tzvetan (1982), *La Conquête de l'Amérique, La question de l'autre*, Seuil.

Toscano Alberto (2019), *By contrairies we execute all things, figures of the savage in European philosophy, in Radical Philosophy*, Rp 2.04, Avril 2019.

Mario Tronti, *Ouvriers et Capital*, Entre-monde, 2016.

- Eduardo Viveiros de Castro (1979), *A fabricação do corpo na sociedade xinguna*, in *Boletim do museu nacional*, nova serie n° 32, Rio de Janeiro, Mai 1979.
- _____ (1992), *From the enemy point of view, humanity and divinity in an amazonian society*, Chicago University Press 1992.
- _____ (1998), *Cosmological deixis and Amerindian Perspectivism*, *The Journal of the Royal Anthropological Insitute*, Vol. 4, N° 3 (Sep. 1998), p. 469-488.
- _____ (1999), *O chocalho do xamã é um acelerador de partículas*, traduit : « le hochet du chaman est un accélérateur de particules ». in « Sexta-feira » n° 4 - Corpo, 1999.
- _____ (2009), *Métaphysiques Cannibales*, PUF.
- _____ (2013), *The Relative Native*, in *HAU : Journal of Ethnographic Theory* 3 (3).
- _____ (2017), *Les involontaires de la patrie*, Dans *Multitudes* 2017/4 (n°69)
- _____ (2019), *Politique des multiplicité, Pierre Clastres face à l'État*, Editions Déhors.
- _____ (2020), *Ce qui se passe au Brésil relève d'un génocide*. Publié par PhiloMag à l'adresse <https://www.philomag.com/articles/eduardo-viveiros-de-castro-ce-qui-se-passe-au-bresil-releve-dun-genocide>.

Eduardo Viveiros de Castro et Antonio Manconi (2020), *Il punto di vista indigeno, una conversazione con Eduardo Viveiros de Castro*, in *Studi Culturali*, n°1, Il Mulino.

Eduardo Viveiros de Castro et Deborah Danowsky (2014), *Ha mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, Florianópolis, Cultura e Barbárie/Instituto Socioambiental.

Wagner Roy (1981), *The invention of culture*, The university of Chicago Press., (1975).

_____ (2010), *Coyote Anthropology*, Nebraska Press.

Williams Carlos William (2006), *Au grain d'Amérique*, Christian Bourgois éditeur, (1923).