

Cosmopolitiques dans les Andes et en Amazonie

Comment l'Autochtone politique influence-t-il la Politique ?

Marisol de la Cadena et Jorge Legoas P.

Volume 42, numéro 2-3, 2012

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1024098ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1024098ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (imprimé)

1923-5151 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

de la Cadena, M. & Legoas P., J. (2012). Cosmopolitiques dans les Andes et en Amazonie : comment l'Autochtone politique influence-t-il la Politique ? *Recherches amérindiennes au Québec*, 42(2-3), 5–12.
<https://doi.org/10.7202/1024098ar>



INTRODUCTION

Cosmopolitiques dans les Andes et en Amazonie

Comment l'Autochtone politique influence-t-il la Politique ?

Marisol de la Cadena

University of California, Davis

et

Jorge Legoas P.

Université Laval, Québec

*Traduit de l'anglais
et de l'espagnol
par Pierre
Beaucage*

C'en est trop ! Ces gens ne portent pas de couronne ! Ces gens – 400 000 autochtones – ne sont pas des citoyens de première classe qui puissent nous dire à nous, 28 millions de Péruviens : « Tu n'as pas le droit de venir ici ! » Il n'en est pas question ! C'est une très grave erreur et celui qui pense comme ça veut nous ramener à l'irrationalité et nous faire reculer dans le passé primitif.

(Alan García, président du Pérou,
5 juin 2009)

Est-ce une obligation d'extraire du gaz et du pétrole du nord amazonien de La Paz ? Oui. Pourquoi ? Parce que nous avons besoin d'équilibrer les structures économiques de la société bolivienne [...] En même temps que le droit d'un peuple à la terre, il y a le droit de l'État, de l'État conduit par le mouvement autochtone populaire et paysan, de faire prévaloir l'intérêt collectif supérieur de l'ensemble des peuples. Nous allons procéder ainsi désormais.

(Álvaro García Linera, vice-président de Bolivie, 1^{er} septembre 2009)

[Elle est] absurde, la grève anti-minière, parce qu'il s'agit de positions intransigeantes, irrationnelles, et avec ça comme toile de fond on ne peut pas discuter [...] Il faut être responsables, nous ne pouvons pas vivre comme des mendiants assis sur un sac d'or ; nous ne pouvons pas, à cause des fondamentalismes, sacrifier le bien-être du pays.

(Rafael Correa, président de l'Équateur,
24 janvier 2009)

CE DOSSIER traite des pratiques autochtones, telles qu'elles occupent des domaines modernes et non modernes de la vie et telles qu'elles émergent dans des circonstances partagées avec ceux qui ne participent pas à la différence radicale. La différence qu'elles présentent est radicale puisqu'elle émerge de circonstances qui ne se situent pas à l'intérieur des divisions qui séparent l'humanité de ce qui est autre (nature/culture, animé/inanimé, matériel/spirituel) et normalisent la compréhension de la vie moderne. Plutôt que cette norme qui divise, dans ces articles, les montagnes sont des êtres, les anacondas sont des ancêtres, un couteau communique, les corps (humains et animaux) sont le résultat de ce qu'ils font (incluant ce qu'ils mangent), et l'eau refuse d'être H₂O. C'est pourquoi, alors que ces articles traitent des pratiques autochtones, ni l'ethnicité, ni la race (catégories habituelles lorsqu'on étudie l'altérité) n'y remplissent une fonction analytique parce que ces deux concepts réfèrent uniquement aux humains comme protagonistes. Comme ils se concentrent sur les différences entre les humains, ils ne sont pas en mesure d'incorporer des choses autres que des entités humaines comme agents des pratiques autochtones que décrivent les articles de cette section.

La différence que ces articles explorent échappe aux catégories qui veulent expliquer la différence à partir d'un « monde partagé », à savoir le monde qui découle de la division entre des humains considérés comme des agents ou sujets agissants, et des objets considérés comme dépourvus d'agentivité, habituellement appelés « nature » et sur lesquels les premiers agissent. Le rapport entre les deux peut être la connaissance (s'il procède de la science) ou la croyance (s'il procède de pratiques définies comme religieuses, superstitieuses, spirituelles, magiques et ainsi de suite). Dans les récits hégémoniques, le savoir l'emporte sur la croyance. L'hégémonie de cette victoire (qui n'est *pas* nécessaire à la science pour avoir des résultats importants) repose sur la condition onto-épistémique qu'il existe une « réalité extérieure ». Cette condition est onto-épistémique, car c'est une notion qui crée un monde, en même temps que les conditions de sa compréhension, à travers la connaissance ou la croyance. On appelle cette réalité extérieure « nature », et elle attend que ceux qui vivent dans la « culture » l'interprètent (Law 2004; Viveiros de Castro 2004). Ainsi, ces articles soulignent la différence radicale face aux catégories de race, d'ethnicité, de nature ou de culture (et celles qui s'y rattachent) puisqu'elles sont incapables de relier la différence sans la réduire à des événements qui se déroulent exclusivement entre des humains – et une certaine catégorie d'êtres humains, en outre : ceux que les États considèrent comme différents de leur Centre. Et ce Centre est habité, par exemple (si l'on se réfère à l'article de Cayón), par des gens si radicalement différents des anacondas qu'ils ne peuvent pas être leurs descendants. Ou par des gens qui n'ont pas la possibilité de devenir ce qu'ils mangent ou ce qu'ils font, comme les amis ashaninkas de Sarmiento. Ou par ceux qui participaient à la rédaction de la constitution bolivienne et qui étaient très mal à l'aise à l'idée que la Pachamama – qu'ils traduisaient par terre agricole (une catégorie économique) et par Terre Mère (une entité religieuse) – était effectivement un être.

Un trait qui ressort de ces textes est que plusieurs des pratiques qu'ils décrivent n'ont pas leur place à l'intérieur de la dichotomie nature/culture. En outre, on ne saurait affirmer non plus que ces pratiques représentent un « monde autochtone » homogène. En fait, elles mettent en scène différents mondes, dans lesquels les distinctions et les similitudes entre les entités sont distribuées d'une manière qui leur est propre. La troisième caractéristique est peut-être contre-intuitive : en dépit de différences radicales par rapport au monde *énacté** selon la division nature-culture, les pratiques ici décrites sont *énactées* aussi

en rapport avec celui-ci. De sorte que *leur contemporanéité se révèle aussi indéniable que leur différence*, qui dépasse la seule analyse historique – pratique employée pour comprendre le monde moderne. Cela nous porte à considérer un autre dénominateur commun dans ces textes : comme ensemble, ils participent à une conceptualisation de l'autochtonie comme formation historique qui a lieu dans un rapport de connexion partielle avec les institutions des États-nations latino-américains. Le concept de « connexion partielle », que nous empruntons à Marilyn Strathern, réfère à une relation formant un agrégat qui n'est « ni singulier, ni pluriel; ni un, ni plusieurs; un circuit de connexions plutôt que des pièces assemblées » (Strathern 2004 : 54). Les connexions partielles ne créent pas d'unité simple : l'entité qui en résulte est plus qu'une, et pourtant moins que deux. Les frontières entre les éléments ainsi connectés sont complexes. Elles existent historiquement en tant que relation symbiotique entre les domaines de vie (et les pratiques) qu'elles séparent tout en mettant en œuvre une connexion entre eux. Aucun domaine de vie n'existe sans l'autre, mais ils ne constituent pas une unité, pas même différenciée. Ils partagent des histoires, des calendriers, des identités, des pratiques. Cependant, ils sont distincts l'un de l'autre, à travers des modalités dans lesquelles l'autre ne peut pas participer. En conséquence – et d'une manière évidente – les situations partagées, ainsi que les frontières et les pratiques qui les créent, affectent différemment ces domaines de vie partiellement connectés.

En tant que domaines de vie partiellement connectés, et partageant le domaine de l'État-nation, les formations autochtones décrites dans ces articles participent à la politique moderne. Souvent, elles s'intègrent à des mouvements sociaux sous l'étendard des droits ethniques à la vie et contre les modèles hégémoniques qui priorisent la croissance économique (Ramos et Sabatella, Salas, Sarmiento), mais elles peuvent parfois s'engager elles-mêmes dans des pratiques hégémoniques (Cayón, Schavelzon, Martínez). Elles reçoivent alors le soutien d'alliés environnementalistes, d'organisations de droits humains ainsi que d'ONG et d'intellectuels progressistes; elles participent également aux actions étatiques. Toutefois, l'appui des ONG et la participation à l'État comportent des limites – et les limites sont établies par ce que la politique moderne peut reconnaître. Dans leurs manifestations les plus bienveillantes, ces limites sont représentées comme une expression de la prépondérance de l'État dans la quête du bien commun. La deuxième citation d'ouverture, qui provient du vice-président réélu de Bolivie, Álvaro García Linera, un socialiste avoué, exprime précisément ces limites : les droits autochtones n'existent que de façon contingente au bien commun – ils constituent aussi la limite de la tolérance de l'ancien président néolibéral du Pérou, Alan García. La divergence idéologique entre les deux dirigeants s'arrête précisément là où s'arrête leur tolérance par rapport aux

* Anglicisme utilisé dans certaines disciplines scientifiques pour signifier « représenter », « mettre en scène », « mettre en œuvre » [NDLR].

droits autochtones, battue par ce qu'ils jugent être l'obligation de l'État envers le développement et la croissance économiques. Ce point où s'arrête la tolérance de la politique moderne constitue aussi le point de départ d'une autre forme de politique : celle-ci révèle la mésentente fondamentale qui découle d'une différence ontologique. Nous nous référons par là aux pratiques qui font que les mondes divergent symbiotiquement, qui les font se construire eux-mêmes et en relation l'un avec l'autre. La divergence est alors partiellement connectée et, partant, complexe – tout comme la politique qui se fait jour à travers cette complexité. Il s'agit d'une politique qui affirme la multiplicité des mondes et qui, par le fait même, révèle que sa négation moderne revient à une volonté de destruction. Une question essentielle se pose alors : devons-nous hausser les épaules face à une telle volonté et devons-nous continuer à soutenir un monde commun qui n'est pas tel et ne le sera jamais ? Ou devons-nous confronter la complexité de mondes partiellement connectés et suivre des politiques autochtones alors qu'elles se font jour en accord avec cette complexité ? Les articles de cette section traitent de la deuxième question. Toutefois, avant d'expliquer comment ils le font, une présentation de notre proposition conceptuelle s'impose.

MÉSÉNTENTE OU UNE POLITIQUE ENTRE DES MONDES

Le sous-titre de cette introduction : « Comment l'Autochtone politique influence-t-il la Politique ? » cherche à explorer et, nous l'espérons, à enrichir un thème que Bruno Latour a proposé lorsqu'il parlait de Boyles et de Hobbes. Le premier a inventé la science expérimentale, tandis que le second a inventé la politique. Pourtant leurs travaux, dit Latour, convergent finalement pour établir une convention majeure. Ils étaient comme

deux pères fondateurs, agissant de concert pour promouvoir une seule et même innovation en théorie politique : à la science revient la représentation des non-humains mais est interdite toute possibilité d'appel à la politique ; à la politique revient la représentation des citoyens mais il lui est interdit d'avoir une relation quelconque avec les non-humains produits et mobilisés par la science et la technologie (Latour 1991 : 44).

Si le libéralisme reliait la politique à l'éthique et, ainsi, niait le conflit, tandis que le socialisme l'accentuait (ainsi que la « lutte des classes », dans la version marxiste), cette différence était liée à un accord concernant une distinction ontologique entre l'« Humanité » et la « Nature », distinction qui a servi de fondement à la naissance du domaine moderne de la politique et à la théorie politique.

Conformément à cette idée (que propose aussi Haraway 1991), nous conceptualisons cette distinction comme représentant et étant représentée par ce que Latour appelle la « Constitution moderne ». Comme régime épistémique de base, cette constitution a assimilé des notions de politique dont nous avons hérité : l'organisation et la

régulation des humains au sein d'États (ainsi que les pratiques qui en découlent : gouvernements, parlements, institutions légales, partis politiques), lesquelles, de concert avec la Nature, font le monde tel que nous le connaissons, comme unifié et, bon gré mal gré, partagé. La division qui existe entre une Nature et une Humanité une-mais-diverse a permis la création d'un « homme naturel », voué à une inévitable extinction, similaire à celle des êtres « autres-qu'humains ». Le domaine politique que nous reconnaissons comme tel n'a pas seulement été formé en distinguant les amis des ennemis parmi les hommes, ainsi que Carl Schmitt (1996) l'a souligné ; cela a nécessité la séparation antithétique entre l'Humanité et la Nature. Plus on possédait de l'une, moins on avait de l'autre et cela a organisé le « monde-un » en le rendant un espace unifié et hiérarchisé. Ce couple d'antithèses – entre l'homme et la nature et entre des humains censément supérieurs et inférieurs – a signifié la disparition graduelle des êtres « autres-qu'humains » et des mondes dans lesquels ils existaient. L'antithèse épistémique avait une contrepartie empirique : la destruction des peuples autochtones, accompagnée par une « Humanité » hiérarchiquement organisée et qui se veut inclusive. Ainsi, on fermait la voie à la destruction antagonique, seuls ceux qui sont pleinement humains prenaient part à l'antagonisme et ils étaient les seuls à pouvoir transformer leurs inimitiés en rapports entre adversaires – c'est-à-dire faire de la politique.

Initialement, l'antagonisme entre les Européens universalistes et les entités locales autres-qu'humaines – selon Schmitt, la guerre entre ennemis – était visible. Dans l'Amérique espagnole, l'Église catholique considérait ces entités comme des ennemis diaboliques. Les pratiques avec des êtres-terre étaient considérées comme de l'idolâtrie et il fallait les extirper. En Amérique britannique, John Locke a autorisé la guerre contre les indigènes : leur proximité à la nature les rendant, selon lui, improductifs, et la terre devant être incorporée à la civilisation par le biais du travail agricole de l'homme blanc. On a dû progressivement taire cet antagonisme en même temps que la raison gagnait du terrain comme régime de savoir/pouvoir et monopolisait la politique au profit de ceux qui connaissaient par la science. L'interaction avec des choses à travers des pratiques non représentationnelles – l'absence de distinction entre le signifiant et le signifié qui permettait la pratique scientifique moderne tout comme la politique – était jugée équivalente à l'absence de raison et, plus spécifiquement, de raison politique. Dans un tel champ de bataille – dominé par la raison –, on prend des décisions à propos du *qui* sont les ennemis mais, également, à propos du *qui*, en dépit de l'antagonisme, ne méritent même pas le statut d'ennemi. Dans certaines circonstances, ils ne valent même pas la peine d'être tués. On peut les laisser mourir parce que, même s'ils sont compris dans le concept d'Humanité, ils ne comptent pas – ou pas du tout

– parce qu'ils sont dépourvus de raison et, dès lors, se situent trop près de la Nature (enlevant ainsi toute possibilité d'antagonisme).

Le monde occidental a défini sa quête coloniale comme civilisatrice et a accru son pouvoir hégémonique pour homogénéiser l'humanité dans sa propre relation avec la Nature. Dans ce récit, la marque du rapport entre les mondes était la guerre – souvent hégémonique au point de ne pas se faire remarquer comme telle. Que cela semble exagéré – peut-être pour certains lecteurs – reflète simplement l'hégémonie continue de la Constitution moderne, son droit à gouverner les peuples qui s'opposent à la division qu'elle continue de représenter. Le politique comme relation de mésestime entre les mondes – et, selon les mots de Rancière (1999 : 42), émergeant de la « rencontre des hétérogènes » (*ibid.* : 32) dans l'espace public – n'avait pas de place dans cette constitution, laquelle n'offrait que l'assimilation, à travers la conversion (sacrée ou séculière), à ceux qui se situaient hors de son domaine. Au lieu de cela, l'assimilation a créé un espace d'entente où les convertis ont participé à une rencontre des homogènes, ou ce que Rancière dénomme la « police » – la négociation de la distribution des biens à l'intérieur d'une « partition du sensible » fondée sur la règle de participer au principe de la séparation ontologique entre Nature et Humanité. Ceux qui ne partagent pas le principe qui compose le sensible, ne peuvent, par conséquent, participer à sa composition : ils *ne sont pas*, donc ils ne comptent pas. Un mécompte fondamental (le compte de ceux qui ne comptent pas!) engendre alors la mésestime qui est essentielle à la politique qui, elle, se révèle impossible lorsqu'elle confronte la partition du sensible : « la politique existe par le fait d'une grandeur qui échappe à la mesure ordinaire » et elle est possible par « l'introduction d'un incommensurable au cœur de la distribution des corps parlants » – explique Rancière (1999 : 15, 19). À titre d'exemple de notre propos : les Tehuelches avec lesquels Ramos et Sabatella ont travaillé définissent leurs activités politiques comme « *estar en la lucha* », expression qu'on peut traduire comme la lutte pour faire compter leur monde – leur sensible – et pour compter eux-mêmes à partir de ce sensible.

La mésestime, ainsi que la politique selon Rancière, n'a peut-être pas cessé d'exister. Elle a pu survivre au niveau local, à travers des confrontations entre ceux qui pratiquent le « paganisme » ou « les superstitions » (ceux qui se rapportaient à des « autres-qu'humains » et enfreignaient ainsi la Constitution moderne) et ceux qui jugeaient ces cultes indignes d'exister (les partisans de la Constitution moderne). Les articles dans cette section du présent numéro portent sur la politique locale, laquelle transcende fréquemment le local et rend visible la rupture du principe qui engendre et diffuse le sensible. Une telle politique enfreint la Constitution moderne, même quand elle interagit avec l'État et à travers des pratiques qui

n'entraînent rien de moins que la réécriture de la constitution, ainsi que le relate l'article de Schavelzon.

LA POLITIQUE AUTOCHTONE : DE LA GUERRE AU COSMOPOLITIQUE

Pour construire notre notion du cosmopolitique nous empruntons (et ajustons) la « proposition cosmopolitique » qui a été présentée par Isabelle Stengers pour « ralentir le raisonnement et créer une occasion permettant de stimuler une perception légèrement différente des problèmes et des situations qui nous mobilisent » (Stengers 2005 : 994). Sa proposition cherche à provoquer la réflexion ; elle diffère des projets qui savent où ils vont et ce qu'ils veulent et qui, souvent, commandent. Tournant le dos à ces projets, elle « préfère ne pas » suivre le commandement de l'habituel, mais plutôt écouter les murmures de ce qui – pour reprendre ses mots – « n'a pas de voix politique, ne peut en avoir une, et peut-être ne veut pas en avoir une ». Ces murmures tiennent à demeurer sourds à la légitimité de la politique moderne. C'est dans ce contexte qu'intervient la proposition cosmopolitique, qui propose d'agir « en présence de » ceux qui peuvent ignorer les paroles qui commandent, mais sans prétendre connaître le résultat de cette intervention. « Parler en présence de » veut dire apprendre un langage qui n'insiste pas sur ce qui est et veut plutôt être affecté par ce qui n'est pas – généralement sans se traduire lui-même en ce dernier. Parler en présence de ce qui préfère obstinément ne pas obéir au commandement invite à une autre sorte de pensée : il ne s'agit pas d'expliquer pourquoi on n'a pas obéi au commandement, mais bien plutôt de prendre au sérieux l'*insistance* à ignorer le commandement. En d'autres termes, ce qui devient important ici n'est pas le *refus* du commandement, qui existe alors par lui tout en le niant, mais la positivité d'être qui est capable d'ignorer le commandement sans explication : il présente alors une différence qui n'est pas *seulement* à l'intérieur du commandement – elle lui échappe aussi.

Ces articles ont des intonations cosmopolitiques. Ils restreignent le champ de l'accord qui est à la base de la guerre silencieuse qui a exterminé des mondes qui, obstinément, « préféreraient ne pas » être assimilés au principe qui a divisé le sensible entre les humains et les choses, ni aux oppositions binaires qui ont suivi ni aux hiérarchies qu'elles ont mises de l'avant : la connaissance et la croyance, la tradition et la modernité, l'Occident et le reste. Les pratiques décrites dans ces articles – des rapports avec les institutions modernes (l'État, les marchés hétérogènes, les ONG nationales, les fondations internationales) qui incluent des êtres « autres-qu'humains » – mettent en évidence des moments fascinants de rupture épistémique par rapport au monde que nous connaissons et révèlent comment il entre dans une connexion partielle avec quelque chose d'autre que la séparation entre les humains et les

choses. Cette transformation, même si elle est peut-être éphémère et limitée à des interactions spécifiques, bouleverse l'accord qui a homogénéisé les mondes et révèle des mécontentes tenaces qui seront le sujet de la cosmopolitique : une conversation entre des mondes divergents capable de transformer un rapport de guerre en un rapport politique. L'introduction d'une dimension cosmopolitique, pour reprendre les mots de Stengers, bouleverse la rencontre des homogènes et révèle en son intérieur « la part des sans-part » (l'expression est de Rancière) et donc le tort qui est à la base de la politique moderne. Ce tort qui crée cette part des sans-part est divers. Celui que ces articles révèlent est situé dans la Constitution moderne, dont la pratique a créé la part des sans-part et l'a invitée à être considérée dans la politique moderne comme ne comptant pour rien (cf. Legoas 2012).

Le dialogue avec Rancière, ou le moment où nous introduisons la mécontente que les pratiques politiques autochtones présentent – et même imposent – à la politique moderne, est peut-être le point où les articles de cette section s'éloignent de la proposition de Stengers et où la cosmopolitique émerge de nos conversations avec des personnes des Andes et de l'Amazonie (humaines et autres-qu'humaines) et à leur sujet. Dans ces conversations, la cosmopolitique n'est pas une notion spéculative mais une pratique concrète. Bien que nous ne conceptualisons pas la politique comme une catégorie anthropologique universelle, contrairement à Stengers nous ne croyons pas que la politique soit « notre » signature (voir Stengers 2005 : 996) ou qu'elle l'ait jamais été. C'est quelque chose que l'Europe a offert aux autres, certes, mais quand les autres ont rencontré la politique, ils l'ont contaminée avec des excès que l'Europe n'a pu reconnaître. La Constitution moderne n'a jamais été pure, même si les politiciens modernes faisaient obstinément comme si elle l'était. Dans ce qui deviendrait l'Amérique latine, une telle constitution a été forgée par la Cité lettrée et ses mots – mais elle était aussi remplie de silences que l'État ne pouvait pas entendre et d'angles morts d'où il ne pouvait voir ce qui était là. Et ici, nous parlons des Constitutions sur un plan spéculatif, mais aussi concret. Le processus qui a débouché sur la récente Constitution bolivienne (que décrit Schavelzon) révélait la mécontente, le tort du compte comme un mécompte – c'est-à-dire la politique dans les termes de Rancière –, mais aussi les procédés par lesquels la mécontente arrivait à des silences, qui pourtant n'ont pas signifié la fin de la mécontente. Les silences indiquaient plutôt des lieux où la mécontente pouvait continuer à émerger, où elle n'a pas été supprimée, où les conditions pour son émergence ont été préservées. La politique moderne était et continue d'être un événement historique proposé sur un champ de bataille complexe où la proposition de construire le monde-un a fait l'objet d'un accord qui n'était pas seulement tel – la mécontente, ou les

pratiques de la part des sans-part, y était insérée. De la sorte, la proposition politique est inévitablement – « toujours déjà » comme certains aiment dire – contaminée par un excès de « nos » termes. Le « nous » qui émerge du rejet de la contamination n'annule pas la contamination et ne purifie pas non plus le « nous ». L'« autre » en fait toujours partie, et inversement – mais aucun des deux n'est réductible à l'autre. C'est la connexion partielle que nous avons mentionnée plus tôt dans cette introduction, et ni la politique moderne ni l'Autochtone politique n'y échappent : ils s'y entremêlent plutôt, chacun dépassant l'autre en différence radicale et participant de lui.

La cosmopolitique autochtone défie le pouvoir de la politique moderne d'ignorer ces humains et ces « autres-qu'humains » dont elle décide de nier l'existence. Cependant, et c'est crucialement important, la cosmopolitique ne remplace pas ce pouvoir par un autre qui serait différent : elle révèle simplement le cosmos – des pratiques inconnues dans la différence qu'elles créent – et, avec cette révélation, elle peut proposer le besoin d'une prise de conscience des excès à la politique moderne et à son mode de représentation. De façon encore plus fascinante, la cosmopolitique autochtone invite à une pratique de la pensée qui soit extérieure aux divisions nature/culture, sujet/objet, matérialité/spiritualité, humain/animal, corps/esprit et d'autres termes apparentés. Elle permet donc une analyse qui se sent tout à fait à l'aise sans la distinction entre le moderne et le non-moderne, tout en étant capable de mettre en lumière (une pratique qui ne va pas plus loin que ce qu'on met en lumière !) des différences radicales. Ces différences radicales sont tout simplement celles qui « nous » surprennent, ontologiquement et épistémologiquement, parce que « nous » ne les reconnaissons pas. En fait, la manière dont les humains gèrent ces surprises peut aussi « nous » distinguer d'« eux » – aussi connus comme « l'autre ». L'attitude qui tend à « les » expliquer peut pointer vers le « nous » ; une attitude de reconnaissance et de curiosité peut indiquer le « eux ». Cette dernière situation peut posséder la capacité, acquise historiquement, de promulguer un « nous tous » inclusif qui n'efface pas les différences.

ET LES ARTICLES...

Sans avoir la prétention ni la possibilité d'épuiser les multiples dimensions qui font que ces textes contribuent à une réflexion sur les cosmopolitiques autochtones, nous essaierons d'en souligner certains traits qui ressortent plus particulièrement. Nous commencerons par mentionner le travail d'Ana Ramos et María Emilia Sabatella sur les groupes mapuches-tehuelches qui remettent à jour une forme ancienne de parlements autochtones (*futa trawün*) ; on y élabore des stratégies d'action collective face aux politiques de l'État, aux projets extractifs ou aux spoliations de terres. Dans ces espaces participent des êtres qu'on appelle

newen, ainsi que les couteaux cérémoniels qui assurent leur présence.

Les *newen* soustraient les espaces où se tient le parlement mapuche à la division nature/culture, ce qui fait que les ressources naturelles vont cesser d'être des ressources, et naturelles. À partir de ce nouvel espace, on invite au dialogue l'État ainsi que les corporations extractives privées, ce qui déconcerte leurs épistémologies et arrête l'invasion des territoires mapuches. Les *newen* se révèlent être des entités génératives qui permettent un tel assaut épistémique aux instances de dispute avec les agents étatiques ou privés en s'interposant comme un élément obligé dans les négociations.

Alors que les *newen* préparent les Tehuelches pour la « lutte » ou la « politique », le texte de Guillermo Salas propose un matériel important pour historiciser l'action des apus (*apukana*) – êtres non humains qui font partie des mondes quechuas dans les Andes du Sud péruvien – dans leurs relations directes avec les acteurs de la confrontation. Ce qui ressort de son travail, c'est quand il raconte comment ces relations changent en accord avec les processus dans lesquels elles se manifestent. Ainsi, en suivant les formes qu'ont prises, historiquement, les rapports entre les *runakuna* et divers agents (l'État, les grands propriétaires et les entreprises minières), les apus, autrefois construits comme des entités subordonnées au gouvernement central, seraient devenus ses négociateurs directs, les responsables de l'imposition des lois et même ses plus efficaces saboteurs. Plus récemment, ils passent aussi du rôle de protecteurs de la communauté à celui de médiateurs dans les conflits entre celle-ci et les entreprises minières.

On pourrait penser également que cette considération des voix les moins importantes dans la politique n'est pas possible aujourd'hui, alors qu'elles font irruption dans l'espace public. Cependant, le travail de Salas nous donne des pistes concrètes pour retrouver la présence d'imaginaires politiques villageois déjà présents sur la même scène de relations, et qui, peut-être, affectent aussi complètement les relations entre les autochtones et les patrons, l'État ou les entreprises. En définitive, le texte propose que les formes dans lesquelles les paysans ont compris les montagnes et ont entretenu des rapports avec elles ont influencé le rapprochement des autochtones de la sphère publique à différents moments du siècle dernier.

William Martínez, sur la base de son travail de terrain dans une communauté (*resguardo*) autochtone coconuco, dans les Andes colombiennes, reprend une controverse concernant l'application de modèles de petite entreprise de gestion communale des systèmes d'eau potable. Cela lui sert de cadre pour présenter cet hybride de nature et de culture que constitue l'eau dans ces communautés. Martínez fait ressortir principalement comment différents mondes sont interconnectés par un système d'eau potable.

C'est un contact qui ne se fait pas seulement à travers les tuyaux mais aussi à travers des récits concernant les « esprits » ; cela produit un Puracé également hybride, qui négocie avec des « esprits » autant qu'il accorde d'importance aux aspects matériels. La connexion partielle, à Puracé, devient manifeste comme produit de la longue coexistence des mondes moderne et non moderne qui s'y rencontrent. Les pratiques d'approvisionnement en eau peuvent se comprendre comme le résultat d'un pacte entre les acteurs, pacte qui maintient dans un équilibre fragile le développement stimulé par l'État moderne, et l'autonomie territoriale autochtone avec ses lutins, ses récits fabuleux et ses « esprits ».

Par ailleurs, reprenant l'analyse que fait Rosengren (2003) du mouvement autochtone amazonien, Juan Pablo Sarmiento décrit les formes sous lesquelles les Ashaninkas du bas Urubamba produisent leur subjectivation politique. S'opposant à la ligne ethniste que Rosengren attribue à la pratique des leaders et des autorités autochtones, l'analyse de Sarmiento s'intéresse aux fondements relationnels qui alimentent d'autres voies (collectives et symétriques) par lesquelles l'Ashaninka se constitue comme sujet politique. Ce qui donne leur contenu concret à ces fondements, ce sont les principes du « vivre-bien » et d'être une personne productive – dans le sens ashaninka – et intégrée au groupe.

Vu que les pratiques et les savoirs ashaninkas se fondent autant sur les pratiques ethno-politiques (que Sarmiento situe dans les rapports avec l'État) que sur les pratiques relationnelles (qu'il trouve dans les rapports communautaires) on peut conclure à partir de l'analyse de Sarmiento que la stratégie politique ashaninka fait usage de deux arguments. D'abord le recours à des portions « permises » de l'argument ethno-politique survient quand le groupe fait face à la pression d'intérêts extérieurs, comme celle des ONG et de l'État. En second lieu, ce vecteur est contrebalancé par l'usage de l'argument relationnel, qui vise à éviter la création de différences entre des semblables. À partir de là, Sarmiento se concentre surtout sur le sens de l'égalité et de l'autonomie présentes dans les arguments relationnels. La symétrie qu'ils contiennent permettrait aux Ashaninkas d'opérer une agentivité qui défie les formes asymétriques d'intervention que l'État et les ONG interposent à travers des hiérarchies qui excluent (c'est-à-dire qui ignorent, déforment, interprètent mal ou discréditent) les intérêts et les formes d'expression autochtones.

Tandis que Sarmiento illustre un cas d'opposition à l'intervention d'agents extérieurs à la communauté, Luis Cayón, pour sa part, fait ressortir les solutions de rechange qu'inventent les leaders et les autorités makunas du Vaupés, quand il s'agit d'articuler leur monde avec celui de l'État colombien. Par exemple, ils s'inscrivent de façon générative dans des processus de reconnaissance qui, de

toute façon, leur sont imposés par l'État. À l'intérieur de ce cadre, ils élaborent des plans de développement (sous la forme de « Plans de vie ») en rendant visibles certaines pratiques que l'État n'a pas la possibilité de reconnaître parce qu'elles lui sont ontologiquement et épistémologiquement étrangères. Les Plans de vie se transforment donc pour eux en instruments de recherche d'une intelligibilité et d'une revendication profonde pour l'autonomie.

Cayón met l'accent sur la manière dont les organisations autochtones peuvent se montrer perméables au contact avec l'État, cherchant à maintenir leurs objectifs collectifs au milieu de mécanismes de gestion qui s'imposent et qui traduisent généralement toute différence dans le langage d'une gouvernabilité multiculturelle libérale. Cependant, dans un tel contexte, la recherche d'intelligibilité a ses limites. Cayón souligne ainsi les différences entre les pratiques autochtones susceptibles d'articulation et où se manifeste une habileté de traduction, ainsi que des agents d'État qui imposent des règles et qui considèrent les acteurs non humains et les arguments non occidentaux comme des « croyances » qu'on respecte seulement si elles ne se posent pas en solutions épistémiques à l'efficacité productive, à la croissance économique du développement durable et même à l'écologie.

Finalement, Salvador Schavelzon situe la discussion sur un plan où l'autochtone rejoint le cadre plus « officiel » de la politique d'État. Il analyse la différence épistémique qui a divisé les autochtones, les socialistes, les libéraux et les conservateurs concernant la production d'une nouvelle constitution pour la Bolivie, pendant le premier mandat d'Evo Morales. Son étude rend compte de la difficulté de faire valoir de nouveaux ordres politiques qui proviennent des pratiques autochtones, dans un domaine où prévalent encore des logiques modernes, tant libérales que conservatrices. La Constitution a été élaborée à l'intérieur de cette tension entre les autochtones et l'alliance des libéraux et des conservateurs. Cette alliance accusait les autochtones de se faire l'écho de ressentiments sociaux et de mettre de l'avant un fondamentalisme archaïsant. Dans l'Assemblée constituante, régnaient deux idées opposées : l'une affirmait que la communauté et ses formes politiques particulières ne valaient pas la peine qu'on en tienne compte pour élaborer une constitution, l'autre proposait que la Bolivie – le pays tout entier – était fortement marquée par l'autochtonie.

Schavelzon révèle que, face à la friction et à l'impossibilité de traduction entre ces deux mondes qui ont caractérisé la polémique constitutionnelle, il a fallu adopter une stratégie spéciale pour que les mondes autochtones puissent faire irruption et se faire valoir dans un milieu qui cherchait à les inclure tout en les excluant. La stratégie fut la dissimulation, l'autorestriction, la présentation de notions indéfinies qui cachaient des silences. Ne pas mentionner

un thème ou ne pas l'aborder sont apparus plus stratégiques que de résigner à l'inclure de façon déformée. Ainsi c'est la proposition d'un cadre incomplet et ouvert, plutôt qu'une assertion spécifique et définie, qui a caractérisé la lutte ardue de l'instituant tentant de se frayer un chemin à travers le constitué, en Bolivie.

Dans leur ensemble, les articles décrivent d'abord des relations entre humains et non-humains qui ont lieu dans des mondes aux compositions naturelles-culturelles spécifiques (Poirier 2008). Mais, immédiatement, des éléments comme des flûtes, la Pachamama, le « bien-vivre », des lutins, les *nwen* et les *apus* qui disposent de volonté et de capacité d'action, se mêlent aux Plans de vie, aux manifestations publiques, à la tuyauterie, aux partis politiques et aux assemblées constituantes. À partir de ce mélange, qui ne synthétise pas les différences en les faisant disparaître dans une formation « métisse », les auteurs assument la tâche d'appréhender la politique autochtone dans sa rencontre avec les mondes et les pratiques avec lesquelles elle établit des liens. Ils décrivent le *comment* de cette connexion partielle, situant l'idée de « cosmos » dans la différence qui à la fois sépare les pratiques non modernes de celles qui sont surtout modernes, et les réunit symbiotiquement – même si ce rapport est « forcé » à partir de l'État et de ses institutions politiques (un projet de développement, une assemblée constituante, un parti politique de masses, des processus étatiques de reconnaissance ou des négociations minières).

L'analyse rend compte également de stratégies politiques qui sont le produit d'une intentionnalité réfléchie et accumulée au fil des ans ou un recours pragmatique devant des circonstances inattendues. Ce sont des silences, des dissimulations, des adhésions stratégiques, des rencontres et performances publiques; autant de gestes qui peuvent signifier un point de suspension de la politique formelle, ou un point de friction entre des différences fondamentales. Les stratégies cosmopolitiques apparaissent ainsi comme une gestion autochtone du possible. Elles nous laissent, en plus, entrevoir la possibilité d'échapper au principe que « les visions du monde peuvent tout concevoir, sauf des visions du monde alternatives » (Eco 1984). L'interpellation symétrique entre des mondes en désaccord fondamental pourrait ainsi nous montrer des voies de sortie de cette impasse, même si elle contient aussi le risque inéluctable de produire le résultat contraire.

Finalement, le fait de prendre au sérieux les pratiques autochtones (de la Cadena 2010; Ingold 2000; Povinelli 1995) ne veut pas dire qu'on cesse de regarder les autres acteurs de cette rencontre contemporaine : les grandes entreprises et les gouvernements « développementalistes ». Face à leur approche « techniciste » qui soutient que l'acteur local ne peut saisir la complexité des problèmes (voir De Echave et Diez 2013 : 114) ou qui se présente comme une simple

exigence de « clarté » au moment de rédiger une constitution (comme nous le relate Schavelzon), la négociation de la possibilité d'être – qu'implique la cosmopolitique – continuera de dériver souvent vers une politique de guerre entre ennemis. La conviction absolue de la légitimité de ces discours dans la politique moderne produit alors la disqualification des présences autochtones et attaque de plein fouet les revendications les plus profondes dont elles sont porteuses, leurs non-dits, leurs *nwen*, leurs montagnes. Nos récits – parce qu'ils sont cela, des récits – auront aussi leur mot à dire concernant ce désavantage énoncé.

Médiagraphie

DE ECHAVE, José, et Alejandro DIEZ, 2013 : *Más allá de Conga. Red Peruana por una Globalización con Equidad*, Lima.

DE LA CADENA, Marisol, 2010 : « Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond "Politics" ». *Cultural Anthropology* 25(2) : 334-370.

ECO, Umberto, 1984 : *Semiotics and the Philosophy of Language*. University of Indiana Press, Bloomington.

HARAWAY, Donna, 1991 : *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. Routledge, New York.

INGOLD, Tim, 2000 : *The Perception of the Environment: Essays in livelihood, dwelling, and skill*. Routledge, Londres et New York.

LATOUR, Bruno, 1991 : *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. La Découverte, Paris.

LAW, John, 2004 : « And if the Global Were Small and Non-Coherent? Method, Complexity and the Baroque ». *Society and Space* 22 : 13-26.

LEGOAS, Jorge, 2012 : « La inclusión asimétrica: Trasfondo de la participación ciudadana en el Sur andino peruano », in S. Rousseau et V. Armony (dir.), *Diversidad cultural, desigualdades y democratización en América Latina* : 107-134. Peter Lang, Bruxelles.

POIRIER, Sylvie, 2008 : « Reflections in indigenous cosmopolitics-poetics ». *Anthropologica* 50(1) : 75-85.

POVINELLI, Elizabeth, 1995 : « Do rocks listen? The cultural politics of apprehending Australian aboriginal labor ». *American Anthropologist* 97(3) : 505-518.

RANCIÈRE, Jacques, 1999 : *Disagreement: Politics and Philosophy*. University of Minnesota Press, Minneapolis.

ROSENGREN, Dan, 2003 : « The Collective Self and the Ethnopolitical Movement: 'Rhizomes' and 'Taproots' in the Amazon ». *Identities: Global Studies in Culture and Power* 10(2) : 221-240.

SCHMITT, Carl, 1996 : *The Concept of the Political*. University of Chicago Press, Chicago.

STENGERS, Isabelle, 2005 : « The Cosmopolitical Proposal », in B. Latour et P. Weibel (dir.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy* : 994-1004. MIT Press, Cambridge.

STRATHERN, Marilyn, 2004 : *Partial connections*. AltaMira, New York.

VIVEIROS de CASTRO, Eduardo, 2004 : « Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation ». *Tipiti, Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2(1) : 3-22.

AU PAYS DES INNUS Les Gens de Sheshatshit

par José Mailhot

José Mailhot

Au pays des Innus
Les Gens de
Sheshatshit



RAQ

Les Gens de Sheshatshit sont à présent connus grâce à la campagne qu'ils mènent depuis des années contre les activités militaires des pays membres de l'OTAN au Labrador. Ce livre propose une rencontre plus intime avec eux en montrant comment ils ont tissé des liens avec le territoire et avec les groupes innus du Québec.

Collection **Signes des Amériques**, n° 9

Un volume de 184 pages comprenant 9 tableaux, 38 figures, 24 planches, une bibliographie.
29,30 \$ (tps et port inclus)

Faire parvenir votre commande accompagnée d'un chèque à :
Recherches amérindiennes au Québec
6742, rue Saint-Denis, Montréal, Québec H2S 2S2