Les Amérindiens comme territoires de connaissance utopiques entre deux anthropologies

Cristhian Teófilo DA SILVA
Université de Brasilia

1 Les Amérindiens en tant que symboles utopiques

L'anthropologue Darcy Ribeiro a écrit un jour que l'Amérique latine a toujours existé sous le signe de l'utopie (1982 : 38). Celle-ci qualifie les cultures de ses habitants qui, depuis même avant la Conquête, offrent à l'Occident un miroir dans lequel se comparer. L'utopie inaugurale est attribuable à Thomas More, qui s'est inspiré des premières nouvelles arrivées en Europe en provenance de ces nouveaux territoires qu'on appelait les « Indes Occidentales ». « Depuis lors », écrit Darcy Ribeiro, « l'ardeur utopique qui s'épanouit dans des vagues successives de fantasmes généreux ou pervers, repensant le monde comme un projet, s'est allumée » (*ibid.* : 39). Je me penche ici sur la persistance de l'imagination utopique à travers les « vagues successives de fantasmes généreux ou pervers » qui mettent en scène des « Amérindiens » dans le discours anthropologique contemporain.

Pour lancer le débat, je voudrais présenter une interprétation critique de l'idée d'autochtonie qui se rattache aux Premiers Peuples pour expliquer pourquoi la notion persiste dans le discours théorique de l'anthropologie. Les différents usages du terme « autochtonie » se sont mués en querelles anthropologiques en ce début de XXI^{e} siècle, querelles qui portent sur son adéquation (au-delà de la variation sémantique en portugais, espagnol, anglais et français) à désigner les habitants dépossédés de leurs terres par des processus coloniaux. L'un de ces usages relève d'une vision essentialiste de l'autochtonie, qui soutient l'existence d'un lien entre certains peuples et la terre sur laquelle ils se trouvent ; l'autre d'une vision situationniste de l'autochtonie, dans la-

quelle les identités collectives et les attachements au territoire découlent d'interactions historiques avec les autres.

Même si les penseurs critiques, autochtones et non autochtones, ont déconstruit les deux définitions de l'altérité en termes d'ethnicité interne/privée et d'ethnicité externe/publique (voir, par exemple, Smith 1999 ; Champagne 2007 ; Andersen 2009 ; Zavala 2013 ; Moreton-Robinson 2016), la catégorie de l'autochtonie paraît problématique lorsqu'il s'agit de l'appliquer au discours théorique anthropologique. À la suite de la pensée critique anticoloniale qui émerge des travaux des intellectuels des Premiers Peuples, je soutiens qu'une notion essentialiste de l'autochtonie déforme l'ethnicité de ces derniers. Pour aborder la notion d'autochtonie et son usage en anthropologie, au-delà de son rôle dans le déni de cotemporalité (*coevalness*) inscrit dans la définition de l'objet même de la discipline (Fabian 1983), il est important d'aborder ses significations culturelles, en particulier dans les langues occidentales. Pour ce faire, j'aimerais revenir sur le fait que certains anthropologues emploient le terme « autochtone » dans un sens très similaire à celui mobilisé par les utopistes pendant des siècles. Je parle ici du fait de projeter sur l'Autre (Dussel 1993), comme sur l'Amérindien, des fantasmes qui satisfont des projets utopiques formulés au seuil d'un monde (dont nous, anthropologues, faisons partie) qui contemple aujourd'hui sa fin.

Il me semble que la catégorie *autochtone* est à nouveau activée en tant que symbole utopique dans les discours théoriques de la discipline anthropologique. Les Premiers Peuples, ainsi que leurs savoirs traditionnels, y sont investis à nouveau d'une force utopique. On les voit comme une bouée de sauvetage, comme des aperçus d'un « nouveau monde possible », si tant est que l'on puisse encore imaginer un monde différent et habité par des humains ! J'évoque ici, bien que de manière très timide et en passant, le livre de Deborah Danowski et Eduardo Viveiros de Castro (2014) intitulé *Y a-t-il un monde à venir ? Essai sur les peurs et les fins*. Dans ce livre, les auteurs élaborent une réflexion cosmopolitique en dialogue avec la pensée amérindienne, réflexion devant servir à l'émergence d'une « mythologie appropriée pour notre temps ». Cette intention soulève cependant la question de la manière dont cette utopie pourrait s'inscrire dans le monde politique réel, et nous amène aussi à nous demander dans quelle mesure une telle utopie pourrait tenir compte d'une diversité d'altérités autochtones.

Dans le contexte latino-américain, ces expériences reposent sur la reconnaissance juridique des droits des peuples autochtones à leurs territoires et modes de vie, reconnaissance acquise après des décennies de résistance et de luttes politiques pour l'autodétermination au XX^{e} siècle. La nouvelle vague utopique qui anime l'anthropologie au début de ce siècle dystopique m'a amené à me demander dans quelle mesure ses thuriféraires sont conscients des significations tout à fait modernes qui la sous-tendent. On peut aussi s'interroger sur les écarts qui existent entre les projets que différents Premiers Peuples ont sur leurs propres territoires et les attentes utopiques que le perspectivisme en vogue peut parfois leur imposer. Dans ce sens, si je comprends bien le point de vue perspectiviste, les Amérindiens semblent aujourd'hui autant qu'hier servir de territoires anthropologiques de connaissances utopiques. La figure de l'*autochtonie* devient ainsi une notion hétérotopique mise en œuvre pour gé-

Published in : HEBERT, M. ; SAILLANT, F. ; BOURDAGES DUCLOT, S. (dir.), *Savoirs, utopies et production des communs*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004505, doi : 10.17184/eac.9782813004505

nérer de nouvelles cosmopolitiques rédemptrices d'un monde dans lequel nous vivons irréversiblement ensemble. Pourquoi les choses se passent-elles ainsi ?

Pour mieux situer cette discussion entre la modernité commune et le recours à l'autochtonie comme « espace autre » contemporain, je voudrais m'attarder plus particulièrement sur deux définitions de l'*Autochtone* qui habitent encore les discours théoriques en anthropologie, l'une perspectiviste, l'autre en lien avec les réflexions sur l'ethnicité. Toutes deux sont, me semble-t-il, des expressions académiques de l'embarras de la pensée moderne devant la question de l'altérité culturelle des Premiers Peuples et leurs revendications politiques.

2 *Autochtonie* : entre le commun et l'utopie

Je voudrais commencer par rappeler que l'idée d'*autochtonie* telle que la conçoivent les colonialistes pour représenter les habitants dépossédés de leurs terres est problématique. Comme beaucoup d'autres notions erronées transmises à l'anthropologie par le colonialisme et qui ont contribué à façonner l'ethnocentrisme érudit des évolutionnistes, nous pouvons nous interroger sur les raisons pour lesquelles les anthropologues continuent de penser aux autres en termes d'*autochtonie*.

Autrement dit, pourquoi un tel état de fait persiste-t-il en anthropologie, une discipline pourtant si critique à l'égard des préjugés des sociétés modernes et si encline à accueillir les formes de pensée et d'autodétermination de ses sujets dans ses discours et ses pratiques quotidiennes ? La réponse à ces questions pourrait nous aider à ouvrir les rideaux et laisser entrer le soleil pour qu'il enlève de la chambre la moisissure des notions essentialistes d'*autochtonie* qui rendent certains rêves de nouveaux imaginaires politiques dans la discipline véritablement délirants.

Cette remarque ne s'applique pas aux différents usages essentialistes auxquels les peuples autochtones recourent eux-mêmes dans différents contextes pour exprimer leur identité culturelle et revendiquer leur droit à l'autodétermination. Je me contenterai de noter qu'il y a une différence pragmatique entre le discours anthropologique et le discours des Premiers Peuples sur l'autochtonie, les deux s'exprimant souvent à partir de positions bien différentes dans l'espace public. Mais ce n'est pas de cette distinction qu'il s'agit ici. En orientant les projecteurs plutôt vers le discours anthropologique, j'espère sincèrement que notre discours disciplinaire sera approfondi par la reconnaissance de la pluralité des projets de transformation du monde. Ceux-ci incluent même de possibles projets modernes ou transmodernes déployés par des Peuples premiers avec un certain potentiel révolutionnaire, dans la mesure où ils procèdent d'autres processus de réélaboration culturelle de la différence.

L'anthropologie doit sortir de la position essentialiste gênante dans laquelle l'ont placée certaines personnes pour qui la différence autochtone se situait nécessairement à l'extérieur de la modernité. Pour cela, il peut être utile de passer en revue les choix des anthropologues antérieurs qui ont été appelés à expliquer l'autochtonie et qui ont, pour ce faire, invariablement eu recours aux dictionnaires et à l'étymologie. En effet, il semble que chaque fois que les anthropologues sont appelés à expliquer l'*autochtonie*, ils se tournent vers les dictionnaires et l'étymologie plutôt que vers les significations

Published in : HEBERT, M. ; SAILLANT, F. ; BOURDAGES DUCLOT, S. (dir.), *Savoirs, utopies et production des communs*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004505, doi : 10.17184/eac.9782813004505

émiques du terme. Selon les dictionnaires anglais courants, par exemple, l'usage du terme « autochtone » remonte au XIX^{e} siècle, où il signifiait littéralement « sorti de la terre », de *autos* « self » et *khthon* « terre, sol ». Les dictionnaires français mentionnent également les synonymes du mot autochtone : aborigène, indigène, naturel, natif. Les autres langues d'Europe occidentale ne s'écartent pas beaucoup de ces significations. Ainsi, pour Louis-Edmond Hamelin, d'un point de vue vernaculaire, l'Autochtone est « naturellement originaire d'un certain lieu » (Hamelin 1994 : 422), indépendamment de ce qu'auraient pu être ses lieux de résidence précédents, et il poursuit :

> Le mot autochtone, dérivé du grec, se présente comme substantif et non seulement comme adjectif. En français, on dirait tout aussi bien les Autochtones que les Peuples autochtones, à moins de tenir à l'utilisation de peuple ou d'imiter la façon anglaise en privilégiant la fonction adjective. La forme française apparaît vers 1560, peu après les premières colonisations des Amériques. D'après l'*Oxford Dictionary*, le dérivé *autochtonism* date de 1857. (1994 : 422)

Le sens endogène d'*autochtonie*, qui sous-tend certains usages courants de la notion telle qu'elle est appliquée à des peuples spécifiques, est alors un attribut supposé par analogie avec le monde naturel où les plantes, les animaux, les minéraux, etc., jaillissent spontanément du sol comme des champignons. Selon cette logique, il existe vraisemblablement des liens naturels primordiaux qui unissent les individus entre eux et à une terre, une région ou un territoire particulier, c'est-à-dire à un environnement génératif unique. C'est précisément ce sens primordialiste de l'*autochtonie* qui a informé la méthode ethnographique traditionnelle et le style insulaire du travail de terrain canonisé par Bronislaw Malinowski il y a cent ans. C'est aussi ce sens qui pousse encore aujourd'hui des ethnographes perspectivistes à nier la contemporanéité de la pensée amérindienne et à la décrire comme suspendue entre la persistance intemporelle des catégories des Peuples premiers et le temps historique des contacts coloniaux.

L'*autochtonie* ainsi conçue n'est pas moins hyperréelle que les utopies. Comme cette dernière, elle entretient un rapport problématique avec l'historicité, ici en mettant entre parenthèses les migrations, les mélanges et les interconnexions passés et actuels entre peuples et régions. L'autochtonie n'existe « à l'état assez pur » que pour ceux qui négligent de s'attarder aux processus d'invention discursive qui la créent. Par conséquent, l'*autochtone* hyperréel peut être considéré comme une figure de l'imaginaire occidental à travers lequel des personnes qui ne sont pas elles-mêmes *Autochtones* s'arrogent l'autorité de dépeindre ces derniers comme elles l'entendent. C'est une pratique dont l'anthropologie peut se passer, pour des raisons éthiques et politiques évidentes. Mais tel n'est pas le cas, et les productions discursives dans lesquelles s'engage la discipline rendent difficile de savoir qui est le véritable sujet derrière le masque de l'*autochtone*. Ce flou conceptuel est néanmoins ce qui lui donne une utilité pour contrer le primordialisme moderne. Encore une fois, selon Louis-Edmond Hamelin :

> « Autochtone » est une notion créée par des personnes extérieures aux peuples en cause. Elle risque donc d'être aussi inadéquate qu'a été du-

Published in : HEBERT, M. ; SAILLANT, F. ; BOURDAGES DUCLOT, S. (dir.), *Savoirs, utopies et production des communs*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004505, doi : 10.17184/eac.9782813004505

> rant quatre siècles « Esquimau » (dans l'un des sens indiens, « mangeur de viande crue ») à la place du mot Inuit (l'homme). On peut supposer qu'une partie de la signification d'« Autochtone » demeure insaisie. (1994 :422)

On peut concevoir cette indéfinition de l'idée d'*autochtonie* comme la source même de son ouverture potentielle à l'innovation théorique et utopique en anthropologie. L'*autochtonie*, pour aussi erronée qu'elle soit au sens vulgaire, fonctionne pour certains anthropologues comme un condensateur symbolique qui déclenche l'imaginaire utopique et l'oriente vers des voies d'expérimentation de la pensée d'autrui. Eduardo Viveiros de Castro, par exemple, prétend faire exactement cela avec son anthropologie perspectiviste (voir Viveiros de Castro 2002 ; Lambert et Barcellos 2012). En suivant ce même chemin, on peut voir de nos jours réapparaître « l'animisme », le « chamanisme » et le « totémisme » dans le vocabulaire anthropologique, qui pose ces termes en opposition au « naturalisme occidental » (Costa et Fausto 2010). Par conséquent, on pourrait dire que dans les premières décennies de ce siècle, l'*Autochtone* renaît en tant que « catégorie bonne-à-penser », en particulier pour les anthropologues « ontologiquement orientés » qui reconnaissent soudain le perspectivisme amérindien partout et à chaque fois. Ceci est particulièrement apparent dans les travaux de « panperspectivistes » tels que Pedersen (2001) et Lind (2014).

En ce sens, le « créneau autochtone » (*savage slot*) actualise des jeux de langage qui étaient pratiqués par les intellectuels européens et européanisés autour du « créneau de l'homme primitif » jusqu'au début du XX^{e} siècle, qui fut une autre ère de changements structurels. Cependant, les anthropologues qui s'avancent sur ce terrain discursif y côtoient l'imagerie colonialiste commune. Chaque fois qu'ils élaborent leurs interprétations des cosmologies perspectivistes au sens vernaculaire, ils se rapprochent de l'exotisme anthropologique, alias « l'occidentalisme » (Coronil 1996) où le « perspectiviste autochtone » est la nouvelle sensation scopophile ! En ce sens, l'*autochtone* fonctionne pour la rhétorique perspectiviste de la même manière que le totémisme le faisait autrefois pour la théorie anthropologique, comme une projection hypernaturalisée de l'ordre social (en l'occurrence l'ordre philosophique de l'anthropologue) sur des êtres (*autochtones*) et leur pensée sur les êtres. Ainsi, chaque fois que les perspectivistes prétendent prendre au sérieux les cosmologies *autochtones*, cela apparaît comme une manière très élaborée et contradictoire de réifier les idées préfabriquées de l'*autochtonie* comme contrepoint à la philosophie occidentale. C'est là un exercice d'imagination très proche des utopies, comme Hayden White le remarquait déjà en 1978 !

3 L'autonomie au lieu de l'*autochtonie* : pour échapper au « créneau autochtone » et sortir de l'hétérotopie perspectiviste

Afin de dissiper la gêne occasionnée par ce sens particulier de l'*autochtonie* greffé dans l'imaginaire anthropologique contemporain, il est important de rappeler que la référence à l'originalité et à l'antériorité naturelles de l'*autochtone* n'épuise pas tous les sens possibles de ce concept. Critiquer cet essentialisme ne nous oblige pas à nous détourner des ethnophilosophies et de rejoindre le perspectivisme dans sa volonté de les prendre au sérieux. Le but de ma critique ici n'est pas de jeter le bébé avec

Published in : HEBERT, M. ; SAILLANT, F. ; BOURDAGES DUCLOT, S. (dir.), *Savoirs, utopies et production des communs*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004505, doi : 10.17184/eac.9782813004505

l'eau du bain ! Au contraire, il s'agit de mobiliser la conscience anthropologique quant aux implications éthiques et politiques des sens obsolètes et des usages théoriques de l'*autochtonie* afin de donner plus de place à d'autres perspectives issues des Premiers Peuples au sein, à côté et au-delà du perspectivisme amérindien.

Pour se rapprocher de ces mondes (*worldings* au sens de Spivak), l'anthropologie gagnerait beaucoup à se pencher davantage sur les débuts de l'expansion impérialiste et colonialiste globale sur les terres autochtones. Elle doit s'intéresser à ce processus en premier, sous plusieurs approches et aussi longtemps que la domination interethnique perdurera. Cela lui permettra d'appréhender l'*autochtonie* comme un processus historique de formation d'altérité qui menace au quotidien l'autodétermination des Premiers Peuples. En ce sens, l'anthropologie doit porter une attention critique continue aux enchevêtrements d'utopies de longue durée créées par la pensée occidentale pour représenter les peuples et les terres des Premiers Peuples avant d'embrasser si volontiers l'idée que les perspectives ontologiques des *Autochtones* peuvent démanteler les piliers de la philosophie occidentale et finalement éroder l'Empire (qui est le projet utopique explicite du perspectivisme amérindien).

Face à la notion problématique d'*autochtonie* entendue au sens essentialiste décrit plus haut, des anthropologues comme Robert Paine (1996) ont mis en évidence la portée critique de l'indigénéité telle qu'elle se manifeste dans les processus d'expansion territoriale du colonialisme. Paine explique « l'autochtonie » (*aboriginality*) comme une imposition de l'être colonial sur l'être natif. Le premier se considèrerait lui-même comme exogène, supérieur, et comme se substituant aux populations antérieures. Le second serait pensé par les colonisateurs comme endogène, inférieur et antérieur, voué à être subalterne. Cette imposition aurait été un dispositif idéologique clé pour contrôler et exploiter les Premiers Peuples et leurs territoires, tout en construisant l'identité ethnique des colonisateurs aux dépens des autochtones. Pour le dire plus crûment, les « Allochtones non autochtones » conçoivent avec arrogance l'être des *Autochtones* comme original et antérieur sur un certain territoire par rapport à eux-mêmes, extérieurs et postérieurs sur ce même territoire, afin de justifier leurs propres pratiques colonisatrices et leurs récits d'expansion territoriale et d'édification de la nation. Ainsi, l'*autochtonie* en tant que processus historique de domination interethnique est mieux comprise en fonction de son émergence au sein de situations coloniales où elle peut signifier plusieurs choses à la fois : « Il suffit de considérer comment Louis Riel, en tant que poète francophone et leader métis, représentait différentes réalités politiques pour les Anglais, les Français et les Autochtones au XIX^{e} siècle et au-delà » (Lacombe, MacFarlane et Andrews 2010 : 6).

En raison de la nature hétéroglosse[1] des situations coloniales, les Premiers Peuples ont créé des sens subversifs de l'*autochtonie*. Ainsi que l'a explicitement affirmé le mouvement katariste en Bolivie : « Comme les Indiens nous avons été exploités, comme les Indiens nous nous libérerons » (Harnecker et Fuentes 2008 : 33). En d'autres termes, ces sens coloniaux de l'*autochtonie* ont été réinterprétés pour revendiquer le droit à l'autodétermination, c'est-à-dire le droit de se représenter de manière autonome en

[1] Je comprends « hétéroglosse » comme la diversification sociale des types de langage et de discours au sein de situations plurielles.

Published in : HEBERT, M. ; SAILLANT, F. ; BOURDAGES DUCLOT, S. (dir.), *Savoirs, utopies et production des communs*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004505, doi : 10.17184/eac.9782813004505

tant que peuples distincts selon leurs propres termes dans de nouvelles situations de répartition du pouvoir. Par conséquent, il est devenu inévitable de considérer que les Premiers Peuples autodéterminés parviennent à exercer leur *autochtonie* dans et entre les situations modernes/coloniales pour subvertir les identifications ethniques arbitraires de subordination qui leur sont imposées par d'autres, y compris par les anthropologues. L'action politique des *autochtones* et indigènes auto-proclamés contre et au sein des États nations fait à nouveau ainsi passer l'*autochtonie* d'un adjectif à un nom et la convertit en un droit collectif pour le propre bien de celles et ceux qui revendiquent cette appartenance, ainsi que le remarque Françoise Morin :

> Depuis une trentaine d'années, un mouvement international autochtone s'est développé à partir des « premières nations » des deux Amériques, et a peu mobilisé les autres peuples autochtones de la planète.
>
> Les différents cas étudiés ont montré la capacité développée par les acteurs et les groupes autochtones d'utiliser l'ethnicité comme outil politique afin de faire reconnaître leurs droits au niveau national. C'était l'étape nécessaire pour revendiquer ensuite une appartenance autochtone (Morin 2006 : 5-10)

C'est ce processus d'appropriation qui fait apparaître de nouveaux horizons utopiques qui incluent les droits de la nature et des non-humains dans les institutions politiques dominantes de certaines nations d'Amérique latine comme la Bolivie, l'Équateur et, espérons-le bientôt, le Chili.

Les peuples indigènes, définis d'après cette compréhension historique et sociologique de l'indigénéité qui reconnaît leur autonomie (voir Bellier 2009), comptent aujourd'hui plus de 476 millions de personnes dans quelque 90 pays. Ils représentent une grande partie de la diversité humaine mondiale. On ne peut, et ne doit, imputer à cette pluralité une définition de l'autochtonie conçue pour ne parler que des seuls peuples d'Amérique. Désormais, l'anthropologie doit suivre de près, comme elle l'a toujours fait, les évolutions actuelles de l'ethnicité indigène, en apprenant à affiner les contenus utopiques pernicieux de l'*autochtonie* pour les faire entrer en résonance avec les luttes indigènes plurielles et déjà modernes, des luttes qui trouvent leur origine dans les souffrances causées par l'imposition de la catégorie d'« autochtones » à des populations diverses en premier lieu. Par conséquent, l'*autochtonie* reste une question centrale pour l'anthropologie, non pas parce qu'elle dépeint correctement les peuples indigènes, mais parce qu'elle ne le fait pas. C'est grâce à nos erreurs que les concepts et les idées sont corrigés et que l'on peut avancer en reconceptualisant l'*autochtonie* comme étant à la fois relationnelle, historique et aussi ontologique (Austin-Broos 2003 : 300 ; Poirier 2010 : 42).

4 Les Amérindiens entre commun et utopie

Pour conclure, je voudrais revenir sur la question des « Amérindiens » comme territoires de connaissance utopiques entre les deux anthropologies mentionnées. Une fois que les anthropologues décident de se détourner de la scopophilie perspectiviste

Published in : HEBERT, M. ; SAILLANT, F. ; BOURDAGES DUCLOT, S. (dir.), *Savoirs, utopies et production des communs*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004505, doi : 10.17184/eac.9782813004505

autour des ontologies indigènes, nous commençons à voir une image plus large des enchevêtrements utopiques qui traversent les catégories ethniques. De tels enchevêtrements utopiques deviennent particulièrement visibles au milieu des luttes politiques indigènes contre les gouvernements nationaux et les multinationales. Au Québec, il suffit de mentionner le drame social provoqué par le projet de production et d'exportation de l'électricité à la baie James pour s'en convaincre. La situation coloniale exposée tout au long de la controverse de la baie James a mis en évidence la façon dont les utopies développementalistes et salvationistes en anthropologie s'affrontent et s'effondrent en même temps, créant de nouveaux arrangements pluriels, des situations et des sens de l'indigénéité.

Chez les Premiers Peuples, l'agentivité politique, que certains anthropologues qualifient de « cosmopolitique » (Poirier 2008 ; de la Cadena 2010 ; Legoas 2012 ; de la Cadena et Legoas 2014), peut sembler limitée compte tenu des asymétries de pouvoir auxquelles ils font face. Mais il n'en reste pas moins que la perspective « cosmopolitique » attire notre attention sur les implications politiques de l'altérité radicale autochtone, fondée entre autres sur l'idée que la pensée amérindienne voit continuité et fluidité là où la pensée moderne pose des dichotomies. L'impact de la dissociation opérée entre la culture et la nature, l'animé et l'inanimé, le matériel et le spirituel, dont la pensée moderne a fait des catégories incommensurables est ici mis en évidence, notamment comme source des dérèglements climatiques mondiaux et de la crise économique actuelle. L'ethnicité et l'antiracisme émergent alors en contrepoint comme des voies ontologiques nécessairement alternatives au sens hégémonique de la modernité.

Ce qui rapproche la politique des Premiers Peuples et l'énonciation d'une « cosmopolitique » par les anthropologues, c'est précisément le remaniement de la catégorie colonialiste « autochtone » comme vecteur de sens ontologiques nouveaux. Comme tous les nouveaux sens, ces derniers sont potentiellement révolutionnaires. Ils ne le sont pas d'emblée et pas nécessairement. Mais l'affirmation de manières autres d'envisager le lieu ou le territoire, la communauté et la coexistence entre humains et non-humains peut en effet révolutionner les conceptions raciales et ethniques de l'imaginaire hégémonique occidental. En ces termes, je suppose, avec Arturo Escobar, « [...] que l'horizon historique qui s'est finalement achevé est celui des luttes anticoloniales dans le Tiers-Monde » (2005 : 21), dans lequel les peuples indigènes, ainsi que les personnes exploitées en général, présentent des appels et des demandes éloquentes pour la justice sociale et environnementale, et que la formulation même de ces demandes devient un moyen de résister et de réexister. C'est en effet une utopie transmoderne qui nous permet d'avoir de l'espoir. En cela, ma lecture et celle de l'approche cosmopolitique convergent.

Là où les rapports sont plus complexes entre l'analyse proposée ici et celle proposée par le perspectivisme est que je soutiens que l'idée d'*autochtonie* peut constituer un obstacle à la reconnaissance de projets politiques des Premiers Peuples, en particulier ceux qui ont émergé du mélange et de la créolisation dans le processus historique de colonisation. Par conséquent, bien qu'il existe certains avantages stratégiques à parler en termes d'altérité radicale, comme nous l'avons noté plus haut, il semble important

Published in : HEBERT, M. ; SAILLANT, F. ; BOURDAGES DUCLOT, S. (dir.), *Savoirs, utopies et production des communs*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004505, doi : 10.17184/eac.9782813004505

que l'anthropologie résiste aux définitions essentialistes des Premiers Peuples. En fait, ce qu'une conception plus contemporaine de l'indigénéité nous enseigne, c'est que les droits des Premiers Peuples sur leurs terres ne doivent pas être ancrés – comme cela a été le cas jusqu'à présent – uniquement sur l'idée de « diversité culturelle » (il en va de même pour le concept de biodiversité), mais dans des valeurs morales et matérielles de réparation des violences liées à la dépossession qu'ils ont subie en raison de leur subordination comme culturellement différents au sein d'une société nationale et d'un système économique mondial écrasants. L'anthropologie doit mieux informer la société sur ses objectifs et ses engagements éthiques en faveur de la promotion de la justice sociale et environnementale pour les peuples indigènes afin d'améliorer nos sociétés et de les rendre plus respectueuses et responsables envers les autres et notre monde. Dans cette perspective, j'espère, la protection de la diversité culturelle ou écologique en tant que bien commun ou utopie partagée deviendra une conséquence de la réalisation d'une justice sociale généralisée soutenue par la compréhension que nous sommes tous capables de développer de meilleures significations pour vivre ensemble avec nos différences.

Références

Andersen, C. (2009), « Critical Indigenous Studies : From Difference to Density », *Cultural Studies Review*, vol.15, n°2, p. 80-100.

Austin-Broos, D. (2003), « Places, practices and things : The articulation of Arrernte kinship with welfare and work », *American Ethnologist*, vol.30, n°1, p. 18-135.

Bellier, I. (2009), « Usages et déclinaisons internationales de "l'autochtonie" dans le contexte des Nations Unies », dans N. Gagné, T. Martin et M. Salaün (dir.), *Autochtonies, vues de France et du Québec*, Québec, Les Presses de l'Université Laval et Dialog-Le réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones, p. 75-92.

Champagne, D. (2007), « In Search of Theory and Method in American Indian Studies », *American Indian Quarterly*, vol.31, n°3.

Coronil, F. (1996), « Beyond Occidentalism : Toward Nonimperial Geohistorical Categories », *Cultural Anthropology*, vol.11, n°1, p. 51-87.

Costa, L. et C. Fausto (2010), « The Return of the Animists : Recent Studies of Amazonian Ontologies », *Religion and Society : Advances in Research*, vol.1, p. 89-109. doi :10.3167/arrs.2010.010107

Danowski, D. et E. Viveiros de Castro (2014), *Há mundo por vir ? Ensaio sobre os medos e os fins*, Florianópolis, Desterro, Cultura e Barbárie e Instituto Socioambiental.

De La Cadena, M. (2010), « Indigenous cosmopolitics in the Andes : Conceptual reflections beyond "Politics" », *Cultural Anthropology*, vol.25, n°2, p. 334-370.

De La Cadena, M. et J. Legoas (2014), « Introdução : Cosmopolítica nos Andes e na Amazônia-Como políticas indígenas afetam a política ? », *Interethnica : Revista de estudos em relações interétnicas*, vol.18, n°1, p. 1-11.

Dussel, E. (1993), *O encobrimento do Outro (A origem do "mito da Modernidade"), Conferências de Frankfurt*, Petrópolis, Vozes.

Escobar, A. (2005), *Más allá del Tercer Mundo : Globalización y diferencia*, Bogota, Instituto Colombiano de Antropología e História.

Fabian, J. (1983), *Time and the Other : How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press.

Hamelin, L.-E. (1994), « Thèmes de l'autochtonie canadienne », *Recherches sociographiques*, vol.35, n°3, p. 421-432. https://doi.org/10.7202/056899ar

Harnecker, M. et F. Fuentes (2008), « MAS-IPSP de Bolivia. Instrumento Político que surge de los movimientos sociales », Entrevista colectiva. http://www.rebelion.org/docs/67155.pdf

Published in : HEBERT, M. ; SAILLANT, F. ; BOURDAGES DUCLOT, S. (dir.), *Savoirs, utopies et production des communs*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004505, doi : 10.17184/eac.9782813004505

Lacombe, M., H. Macfarlane et J. Andrews (2010), « Indigeneity in Dialogue : Indigenous Literary Expression Across Linguistic Divides/L'autochtonie en dialogue : l'expression littéraire autochtone au-delà des barrières linguistiques », *Studies in Canadian Literature*, vol.35, n°2. https://journals.lib.unb.ca/index.php/SCL/article/view/18319

Lambert, C. et L. Barcellos (2012), « Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro », *Primeiros Estudos*, vol.2, p. 251-267. https://doi.org/10.11606/issn.2237-2423.v0i2p251-267

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

Lind, E. (2014), « Chinese Perspectivism : Perspectivist Cosmologies in Zhuangzi and Journey to the West », *Folklore* (Estonie), décembre. doi : 10.7592/FEJF2014.59.lind

Moreton-Robinson, A. (dir.) (2016), *Critical Indigenous Studies : Engagements in First World Locations*, Tucson, The University of Arizona Press.

Morin, F. (2006), « L'autochtonie, forme d'ethnicité ou exemple d'ethnogenèse ? », *Parcours anthropologiques*, vol.6, p. 54-64.

Paine, R. (1996), « Aboriginality and Authenticity : A Confoundment », communication prononcée à la Conférence du Département d'anthropologie de l'Université de Brasilia, du 22 au 26 avril.

Pedersen, M. (2001), « Totemism, Animism and North Asian Indigenous Ontologies », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol.7, n°3, p. 411-427. http://dx.doi.org/10.1111/1467-9655.00070

Poirier, S. (2010), « Change, Resistance, Accommodation and Engagement in Indigenous Contexts : A Comparative (Canada-Australia) », *Perspective, Anthropological Forum : A Journal of Social Anthropology and Comparative Sociology*, vol.20, n°1, p. 41-60. doi : 10.1080/00664670903524202

Poirier, S. (2008), « Reflections in indigenous cosmopolitics–poetics », *Anthropologica*, vol.50, n°1, p.75-85.

Ribeiro, D. (1982), « La nación latinoamericana », *Nueva Sociedad*, vol.62, n^{os}180-181, p.38-64.

Smith, L. T. (1999), *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous Peoples*, Londres et New York, Zed Books, Dunedin, University of Otago Press.

Viveiros de Castro, E. (2002), « O nativo relativo », *Mana*, vol.8, n°1, p.113-148.

White, H. (1978), *« The Noble Savage Theme as Fetish » – Tropics of Discourse : Essays in Cultural Criticism*, Baltimore et Londres, The Johns Hopkins University Press.

Zavala, M. (2013), « What do We Mean by Decolonizing Research Strategies ? Lessons from Decolonizing Indigenous Research Projects in New Zealand and Latin America », *Decolonization : Indigeneity, Education & Society*, vol.2, n°1, p.55-71.

Published in : HEBERT, M. ; SAILLANT, F. ; BOURDAGES DUCLOT, S. (dir.), *Savoirs, utopies et production des communs*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004505, doi : 10.17184/eac.9782813004505