



ELFe XX-XXI

Études de la littérature française des XXe et XXIe siècles

11 | 2022

Ruptures écocritiques, à l'avant-garde

Populations autochtones et écologie occidentale : faire tenir ensemble des mondes distincts

Indigenous Peoples and Western Ecology : Holding Separate Worlds Together

Gauthier Dierickx



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/elfe/4514>

DOI : 10.4000/elfe.4514

ISSN : 2262-3450

Éditeur

Société d'étude de la littérature de langue française du XXe et du XXIe siècles

Référence électronique

Gauthier Dierickx, « Populations autochtones et écologie occidentale : faire tenir ensemble des mondes distincts », *Elfe XX-XXI* [En ligne], 11 | 2022, mis en ligne le 28 décembre 2022, consulté le 26 décembre 2025. URL : <http://journals.openedition.org/elfe/4514> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/elfe.4514>

Ce document a été généré automatiquement le 26 décembre 2025.



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont susceptibles d'être soumis à des autorisations d'usage spécifiques.

Populations autochtones et écologie occidentale : faire tenir ensemble des mondes distincts

Indigenous Peoples and Western Ecology : Holding Separate Worlds Together

Gauthier Dierickx

NOTE DE L'AUTEUR

Erratum (25/12/2025) : l'expression « événement cosmopolitique » provient de l'article cité note 39.

- 1 Face à l'intensification de la dégradation des écosystèmes et à l'entrée dans ce que l'on appelle désormais l'« Anthropocène¹ », les savoirs et modes de vie des peuples autochtones² sont de plus en plus évoqués comme des ressources bienvenues pour préserver l'habitabilité de notre planète. On en vante la « sagesse écologique ancestrale » en les instituant comme de véritables « gardiens » d'une nature harmonieuse et bienveillante³. Ce qui semble d'ailleurs parfaitement convenir à certains d'entre eux, parfois même à l'initiative d'un tel rapprochement avec les mouvements écologistes occidentaux⁴, comme en témoignent notamment leur participation aux différentes COP⁵ ainsi que leur mobilisation croissante de la rhétorique environnementale.
- 2 Pourtant, la relation entre autochtones et écologistes est bien plus complexe et équivoque qu'elle peut le sembler de prime abord. Et les quelques collaborations fructueuses ne doivent pas nous faire oublier leurs nombreuses confrontations et oppositions, comme l'a parfaitement démontré par exemple Nastassja Martin dans son étude sur les Gwich'in en Alaska⁶. L'ambition de cet article est précisément d'interroger cette relation, en ne levant pas trop vite les ambiguïtés et les jeux de traduction qui l'animent. Pour ce faire, nous reviendrons tout d'abord sur le concept d'« équivocité » d'Eduardo Viveiros de Castro en nous appuyant sur ses travaux sur le perspectivisme

amérindien⁷ et en montrant toute sa pertinence pour penser ce que Mario Blaser nomme des « conflits ontologiques⁸ ». Ce détour permettra de mieux saisir les enjeux (cosmo-)politiques au cœur du travail du leader indigène Davi Kopenawa⁹, en soulignant que la reprise du discours écologique occidental ne constitue pas un « assujettissement » à ce discours, mais bien une reprise créative, à partir de récits et pratiques yanomami. Une telle analyse montrera la nécessité de sortir des oppositions par trop manichéennes entre résistance et asservissement, tradition et assimilation, pour les repenser dans une dialectique productive. Enfin, en guise de conclusion, nous pointerons les insuffisances de l'image du « bon sauvage écologique »¹⁰ tout en soulignant la nécessité d'aborder ces conflits et ambiguïtés entre écologistes et autochtones à partir d'une « écologie cosmopolitique ». Nous verrons que celle-ci, loin de n'être qu'une énième tentative de « pacification¹¹ » en présupposant trop vite l'existence d'un monde commun, invite au contraire à prêter attention aux autres cosmologies afin de faire tenir ensemble des mondes distincts par de fragiles procédés de diplomatie et de traduction ontologiques.

Équivocité amérindienne et conflits ontologiques

- 3 L'équivocité constitue la clef de voûte du travail de l'anthropologue brésilien Eduardo Viveiros de Castro sur le perspectivisme amérindien. En effet, pour de nombreuses populations amérindiennes « tous les êtres voient ou “représentent” le monde de la même manière ; ce qui change, c'est *le monde* qu'ils voient¹² ». Ainsi, pour reprendre l'exemple emblématique de Viveiros de Castro, si le jaguar et l'humain boivent tous deux de la « bière », ils ne boivent pas la « même chose » : « ce qui pour nous est du sang, est de la bière pour le jaguar¹³ ». Précisons-le d'emblée : il n'y a pas une substance en soi sur laquelle jaguars et humains auraient des représentations différentes, mais bien des « mondes » différents engendrés à partir d'une langue commune (« bière »). Et dans cette optique, tout l'art chamanique consiste précisément à s'ouvrir aux mondes des autres entités, à ouvrir la langue commune à de nouvelles significations, à des acceptions conceptuelles non familières, en considérant par exemple que la bière est désormais du sang. L'équivocité n'est donc pas représentationnelle, mais bel et bien ontologique, au sens où elle concerne ce que *sont* les choses¹⁴. Autrement dit : « Le but de la traduction perspectiviste – l'une des principales tâches des chamans – n'est donc pas de trouver un *synonyme* (une représentation coréférentielle) dans notre langue conceptuelle humaine pour les représentations que d'autres espèces utilisent pour parler de la même chose *out there* ; l'objectif au contraire est de ne pas perdre de vue la différence cachée à l'intérieur des *homonymes* trompeurs qui connectent-séparent notre langue à celles des autres espèces¹⁵. »
- 4 Mais pour Viveiros de Castro, cette équivocité implique également une transformation radicale de la façon même d'envisager la fonction de l'anthropologie. En effet, pour l'anthropologue brésilien, il est nécessaire de modifier profondément la signification de certains concepts traditionnels en anthropologie, au premier rang desquels « nature » et « culture », afin de pouvoir surmonter la résistance initiale que le matériel ethnographique leur oppose¹⁶. Cela implique non pas de se départir totalement de ces concepts – après tout il constitue les seuls instruments d'analyse dont dispose l'anthropologie occidentale¹⁷ – mais de les ouvrir à de nouvelles significations. Autrement dit encore, il s'agit de rendre ces concepts résolument équivoques, en

multipliant les mondes possibles exprimés sous cette grille de lecture générique. Non plus trouver des « synonymes » plus ou moins correspondants à nos présuppositions théoriques dans la culture de l'autre pour parler d'une chose en soi (la nature), mais bien multiplier les « homonymes », propager sous nos notions trop familières des acceptions inédites¹⁸. Dans cette optique, pour Viveiros de Castro l'anthropologie est avant tout un travail de traduction – chamanique – qui vise « à subvertir la boîte à outils conceptuelle de la traductrice ou du traducteur, afin que l'*intentio* de la langue originale puisse être exprimée à travers la nouvelle¹⁹ ». Si bien que son travail n'est pas seulement à propos du perspectivisme, mais est lui-même perspectiviste, un perspectivisme en train de se faire.

- 5 Malgré tout l'intérêt d'une telle reprise méthodologique du concept d'« équivocité », il nous faut néanmoins constater avec Philippe Descola qu'elle présente l'inconvénient majeur de se focaliser presque exclusivement sur l'impact des « autres » sur « nos » concepts occidentaux, et elle fait fi de la sorte des « conditions pragmatiques d'énonciation et de réception » des discours autochtones, alors même que ceux-ci constituent la matière première de l'anthropologie²⁰. Pourtant, nous estimons qu'il est possible de réconcilier quelque peu l'anthropologue français avec cette notion d'« équivocité ». En effet, à la suite des réflexions d'Aníbal Arregui²¹, il nous semble que ce concept peut également nous aider à mieux saisir les reprises des discours et des tropes de l'écologie occidentale réalisées par les populations autochtones elles-mêmes. Ce qui passe nécessairement par une meilleure appréhension de leurs « conditions pragmatiques d'énonciation et de réception ». Notre hypothèse est que malgré l'existence d'une rhétorique commune – imposée par des conditions économiques et politiques qui plongent leurs racines dans l'histoire coloniale –, les populations autochtones et les mouvements écologistes occidentaux ne vivent pas dans le même monde. En effet, la rencontre de ces collectifs est souvent source de « conflits ontologiques », c'est-à-dire « impliquant différentes hypothèses sur ce qui existe²² », où les parties en présence ne s'accordent pas sur ce qui est là, sur la « composition » même des mondes pour parler comme Descola²³. C'est que les écologistes occidentaux ont une façon typiquement « naturaliste » de concevoir les rapports entre humains et non-humains : ils établissent des frontières nettes et tranchées entre « nature » et « culture » « en articulant une discontinuité des intériorités et une continuité des physicalités²⁴ ». Ainsi que l'explique Bruno Latour, cette articulation dégage des « similarités entre les entités sur base de leurs traits physiques » tout en les distinguant « sur base de leurs caractéristiques mentales ou spirituelles²⁵ ». Or, selon Philippe Descola, ce « régime ontologique²⁶ » n'a rien de « naturel²⁷ » et ne constitue qu'une façon parmi d'autres de « produire un système de relations, d'identités et de différences, de continuités et de discontinuités²⁸ », c'est-à-dire de composer un monde. Pensons ici aux collectifs animistes, qui considèrent que les non-humains ont « une intériorité analogue à celle des humains (une âme, une subjectivité, une intentionnalité)²⁹ », mais une corporalité ou physicalité propre à chaque espèce ; ou encore aux populations analogistes qui reconnaissent quant à elles « une discontinuité générale des intériorités et des physicalités aboutissant à un monde peuplé de singularités³⁰ ». Résultat : « Les gens ne se différencient pas seulement en fonction de leur culture, mais aussi en fonction de leur nature, ou plutôt, de la façon dont ils et elles établissent des relations entre humains et non-humains³¹. »
- 6 Aussi la mise en évidence de ces conflits ontologiques nous invite-t-elle à entendre les discordances dans nos revendications quant à un monde commun, un *univers*³². Bien

sûr, il n'est pas question de remplacer notre monde par un autre, en tranchant *a priori* de ce qui existe et ce qui n'existe pas (comme si le monde des chamans amérindiens était plus « vrai » que celui construit par les sciences occidentales, par exemple), mais de toujours laisser une brèche pour d'autres compositions de mondes, pour d'autres entités auxquelles tiennent les collectifs afin qu'elles puissent être prises au sérieux politiquement. Autrement dit encore, selon Mario Blaser dont nous suivons ici le raisonnement, cette analyse ontologique

ne doit être envisagée ni comme un projet pédagogique visant à illuminer une réalité qu'un exercice de théorisation défailant ne peut saisir, ni un projet de prosélytisme visant à démontrer les vertus de l'autre, prototypes non modernes pour une vie bonne. De telles lectures confondraient une tentative d'établir un espace pour écouter avec attention ce que d'autres façons de faire monde [worldings] proposent avec une tentative de secourir et promouvoir ces mondes comme si nous savions de quoi il s'agit³³.

- 7 L'exemple des négociations et des conflits ontologiques autour de la figure de la *Pachamama* (Terre-Mère en aymara) – et de sa consécration juridique – en Bolivie, lors de l'assemblée constituante de 2006, est à cet égard particulièrement éclairant. Selon Émilie Ramilien et Diego Landivar, cette figure, loin d'être une déité univoque définie une fois pour toutes, est avant tout une entité profondément flexible, un territoire de frictions entre différents mondes ou cosmologies. En effet, mobilisant la typologie développée par Descola dans *Par-delà nature et culture*, les deux auteurs expliquent qu'originellement analogique, la *Pachamama* fut reprise par les groupes animistes dans les discussions lors de l'assemblée constituante en raison « de l'importance symbolique qu'elle a acquise dans les luttes indigénistes et environnementales passées³⁴ », et ce afin de mieux protéger les entités auxquelles ils étaient attachés. En outre, les parties constituantes d'inspiration marxiste ou nationaliste virent dans son entrée dans la loi fondamentale un excellent moyen pour protéger – et nationaliser – les ressources naturelles inanimées³⁵. La *Pachamama* est donc résolument équivoque au sens défini ci-dessus. La mobilisation par les différents groupes de termes communs, indispensable notamment pour l'instauration d'un nouveau régime constitutionnel, ne garantit nullement qu'ils parlent de la même chose ou défendent les mêmes entités (les ressources naturelles pour les uns, les entités sacrées pour les autres, etc.).
- 8 La *Pachamama* est semblable à ces « figures Janussiennes qui n'ont pas besoin de refléter la même chose pour tous les collectifs pour fonctionner³⁶ ». Les différentes parties présentes ont réussi à s'entendre sur des dispositions constitutionnelles et à parvenir à une certaine efficacité politique, non pas en dépit, mais bien grâce à leurs malentendus sur ce qu'elle était³⁷. Ainsi résulte-t-elle d'une pluralité de connexions partielles au sens défini par Marilyn Strathern, formant une entité qui « n'est ni singulière ni plurielle, ni une ni plusieurs, un circuit de connexions plutôt que des parties communes [joint parts]³⁸ ». La *Pachamama* constitue au fond un « événement cosmopolitique³⁹ », c'est-à-dire une difficile construction – toujours à reprendre et jamais garantie – d'un monde commun, à partir d'innombrables revendications de groupes hétérogènes, sans la possibilité de se référer à une entité tierce prédonnée, réputée neutre et impartiale, et sans qu'aucune de ces revendications ne puisse disqualifier les autres de façon *a priori*, en les rabaisant à de simples « croyances » par exemple. C'est pourquoi « parler d'une cosmopolitique, explique Émilie Hache, est une façon de prendre en compte le problème posé par la coexistence d'une multiplicité d'êtres [...], en veillant à ce/ceux à quoi/qui les gens tiennent ne soit pas oublié et/ou maltraité⁴⁰ ». L'enjeu ici n'est pas d'adopter le

monde de l'autre, de l'imiter en pensant et en vivant comme lui, mais bien plutôt de laisser son monde insister au cœur du nôtre, d'apprendre à composer avec. Ces mondes ne doivent pas être simplement tolérés comme des croyances qui ne nous concernent pas⁴¹ ; ils doivent être pris au sérieux comme des entités qui nous obligent, comme des êtres qui doivent compter dans nos décisions politiques.

Davi Kopenawa et la chamanisation de l'écologie

- 9 Cette équivocité et cette pratique cosmopolitique sont particulièrement présentes dans le « discours cosmo-écologique » du leader yanomami Davi Kopenawa, co-auteur avec l'ethnologue français Bruce Albert de *La Chute du ciel*, ouvrage particulièrement remarqué à sa sortie en 2010. Les deux hommes s'étant liés d'amitié au cours des nombreux séjours de Bruce Albert en terres yanomami, Davi Kopenawa lui demanda un jour d'emporter au loin ses paroles « pour les faire connaître aux Blancs qui ne savent rien de nous⁴² ». Celles-ci, retranscrites et traduites par l'ethnologue, constituent un flux particulièrement complexe où s'entremêlent des éléments autobiographiques, des considérations chamaniques sur la cosmologie Yanomami – animiste au sens où l'entend Philippe Descola – ainsi qu'une « contre-anthropologie » des « Blancs » et des périls qu'ils font courir à la forêt amazonienne et à ses habitants, humains et non-humains.
- 10 Ce « pacte ethnographique » comme le nomme Albert, facilité par la position excentrée des protagonistes par rapport à leur collectif respectif⁴³, confère une dimension éminemment politique aux récits du chaman, en ce qu'ils visent « à acquérir à la fois reconnaissance et droit de cité dans le monde opaque et virulent qui s'efforce de les assujettir⁴⁴ ». En effet, Davi Kopenawa subvertit la relation ethnographique et son asymétrie traditionnelle afin de mieux protéger les terres yanomami à la suite de l'arrivée massive des *garimpeiros*⁴⁵ à partir des années 1980, et de former des alliances tant au plan national qu'international, particulièrement avec les luttes et mouvements écologistes occidentaux. D'emblée, il se pose donc comme un véritable acteur et sujet de cette relation, poursuivant des objectifs et des intérêts propres, bien que non individuels. Et il n'accepte de devenir un objet d'étude pour l'anthropologue que si ce dernier est en mesure de devenir un allié, en représentant adéquatement son peuple sur la scène politique⁴⁶.
- 11 Par ailleurs, cette relation n'a pas lieu hors sol, mais bien dans un certain « agencement collectif d'énonciation⁴⁷ », c'est-à-dire un ensemble de rapports de forces économiques, politiques, linguistiques qui impose des manières de parler, l'utilisation de telle ou telle langue en fonction des contextes, etc. Cet agencement contraint Kopenawa, pour être audible sur la scène politique nationale et internationale, non seulement à recourir à l'écriture et « aux peaux d'images », mais également – et c'est ce sur quoi on s'arrêtera – à mobiliser la rhétorique écologique en vogue auprès des populations du Nord global.
- 12 Toutefois, l'on se tromperait lourdement en n'y voyant qu'une acculturation plus ou moins forcée. Car si Kopenawa mobilise la langue de l'écologie, c'est aussi – et surtout – pour y traduire son monde propre, composé de récits et de conceptions chamaniques yanomami, et le rendre audible auprès des « Blancs ». Loin de renoncer à son monde pour intégrer à contrecœur celui des écologistes euro-américains, il réalise une véritable « chamanisation de l'écologie », une reprise créative de cette rhétorique afin de permettre au monde yanomami d'insister au cœur des mondes non autochtones.

Cela est particulièrement manifeste avec sa reprise des termes de « Nature » ou d'« écologie ». C'est que pour lui « les Blancs » conçoivent avant tout la Nature comme un ensemble inerte et retranché de l'humanité, qui ne peut qu'être qu'exploité ou conservé sous la forme de « réserves naturelles » morcelées. Comme il le dit : « Les Blancs ne se demandent pas d'où vient la valeur de fertilité de la forêt. Nous, nous la nommons *ně rope*. Ils pensent sans doute que les plantes croissent toutes seules, sans raison⁴⁸. » Or, pour lui la Nature est toute autre chose. Elle est d'abord « *urihi*, la “terre-forêt”, dans son acception d’“espace nourricier”, mais également *urihiri*, « “l'image surnaturelle” de la forêt, qui en fait une entité vivante (mise à mort par la déforestation) dotée d'un “souffle vital” et d'un “principe de fécondité” d'origine mythique ». Cette Nature est « l'habitat des esprits chamaniques créés par Omam[a] [demiurge Yanomami]⁴⁹ ».

- 13 Résultat : lorsque Davi Kopenawa déclare « protéger la forêt » ou « démarquer la terre », cela « ne signifie pas [...] uniquement garantir contre les *garimpeiros* la pérennité d'un espace forestier indispensable à l'existence physique des Yanomami. C'est aussi soustraire à la destruction un système de coordonnées sociales et d'échanges cosmologiques qui constituent et assurent leur existence culturelle en tant qu'êtres humains⁵⁰ ». Comme l'explique Kopenawa lui-même : « Nous ne voulons pas la détruire [la forêt] parce que les esprits chamaniques *shabiribě* l'habitent⁵¹. » Et de nous avertir : « Si les Blancs se mettent aujourd'hui à parler de protéger la Nature, ils ne doivent pas nous mentir de nouveau comme l'ont fait leurs anciens⁵². »
- 14 Il en va de même pour l'utilisation du terme d'écologie qu'il considère, via un processus de rétroprojection, comme « nos anciennes paroles, celles qu'Omama a données à nos ancêtres⁵³ ». En effet, pour Kopenawa

Omama 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 forêt⁵⁴.
- 15 Conscient que l'écologie peut constituer un « creuset discursif » judicieux pour défendre le monde et la terre Yanomami, Davi Kopenawa la fait entrer dans un processus de « chamanisation » qui la rend méconnaissable auprès des « Blancs ». Repris par le chaman, l'écologie n'est plus un discours visant à protéger des « débris de forêts » inertes dans lesquels seraient parqués les Yanomami, mais bien les paroles d'Omama, possédées originellement par les *shabiribě*. Kopenawa est pris dans un jeu de double capture avec les « paroles de l'écologie » occidentales, s'en rapprochant comme pour mieux s'en distinguer, en les fissurant de l'intérieur : « C'est bien maintenant que les Blancs ont inventé leurs propres paroles d'écologie, ils ne doivent pas se contenter de les répéter en vain pour en faire de nouveaux mensonges, il faut vraiment protéger la forêt et tous ceux qui y vivent : le gibier, les poissons, les esprits et les humains⁵⁵. »
- 16 Par contre, le chaman rejette l'utilisation du terme d'environnement [*meio ambiente* en portugais], qui constitue comme une limite à l'exercice d'équivocité et de traduction interethnique. En effet, pour Kopenawa, ce terme ne peut être associé, en raison de sa compromission avec l'idée de partition⁵⁶, qu'à la conception d'une Nature-objet, extérieure à et coupée de l'humain. Or, comme le rappelle Bruce Albert, le cosmos pour les Yanomami « est une totalité sociale régie par un complexe système d'échanges symboliques entre sujets humains et non-humains⁵⁷ ». Dans cette optique, parler de *meio ambiente* reviendrait à étouffer la pluralité d'êtres qu'il tente précisément de faire

exister. L'univocité stricte que le chaman attribue au terme *meio ambiente* semble d'une efficacité redoutable en ce qu'elle permet, comme par contraste, de surligner l'équivocation à l'œuvre dans d'autres concepts, comme ceux de « nature » ou d'« écologie ».

- 17 On constate ainsi qu'en dépit de termes communs Kopenawa et les mouvements écologistes occidentaux ne parlent pas de la même chose et ne vivent pas dans le même monde. Et tout l'art chamanique de Kopenawa consiste à faire entrer ces mondes en connexion partielle, connexion qui, loin d'atténuer leurs différences, les fait communiquer par celles-ci. L'équivocité au cœur de la démarche de Kopenawa nous invite à ne pas unifier trop rapidement les discours et les mondes – par exemple en instaurant les Yanomami comme les gardiens d'une nature dont ils se distingueraient à peine, négligeant la spécificité de leurs relations avec les *shabiribë* –, mais au contraire à maintenir vivace le conflit ontologique, pour ne pas négliger ce à quoi les autres tiennent. Toutefois, comme nous l'avons observé avec le cas de la *Pachamama* en Bolivie, une telle équivocité ne conduit pas à l'ineffectivité politique, bien au contraire. Elle permet de fonder un certain nombre d'alliances – toujours précaires et révisables – face à des adversaires communs (les orpailleurs) et des pratiques destructrices (l'extractivisme) de leurs mondes respectifs, qui les rendent inhabitables⁵⁸.
- 18 En outre, la démarche de Kopenawa ne peut nullement être assimilée à une forme de prosélytisme visant à nous convaincre de la vérité plus profonde de son monde et à nous y convertir. Comme le note avec force Peter Gow dans son commentaire de la traduction anglaise de la *Chute du ciel*,
Kopenawa n'attend pas des destinataires de son message qu'ils ou elles croient aux esprits *xapiri*, comme les missionnaires avaient attendu de lui qu'il croie à la bienveillance du Dieu chrétien ayant permis la mort de toute sa famille, et cela ne l'intéresse pas plus que nous commençons toutes et tous à prendre l'hallucinogène *yākoana* et à interagir nous-mêmes avec eux [les esprits]⁵⁹.
- 19 Il n'est pas question de remplacer un monde par un autre, mais bien plutôt d'accepter leur confrontation et la difficulté de leur composition au cœur même d'une rhétorique commune. Car évidemment, son monde ne peut pas avoir le même niveau de réalité pour lui que pour nous. Mais par sa reprise du discours écologique, il nous invite à respecter les entités autour desquelles se réunit son peuple et le définissent comme tel, et nous enjoint à considérer les *shabiribë* et Omama comme des êtres comptant dans nos décisions politiques et avec lesquels il nous faut composer⁶⁰. C'est cette dimension cosmopolitique qui est indéniablement manquée si l'on n'est pas en mesure de saisir les multiples équivocités qui traversent les récits de Kopenawa.

Pour une écologie cosmopolitique

- 20 La remobilisation du concept d'« équivocité » initialement proposé par Viveiros de Castro permet donc de mieux saisir ce qui était en jeu dans le processus de chamanisation écologique réalisé par Davi Kopenawa. Tout en étant pris dans les rets d'un certain « agencement collectif d'énonciation » imposant de recourir à une certaine rhétorique environnementale pour être audible politiquement, Kopenawa y fait advenir un monde autre que celui des écologistes, un monde où la Nature n'est pas un archipel clairsemé de « débris de forêt », mais l'habitat même des esprits chamaniques *shabiribë*.

- 21 On constate combien l'écologie des populations autochtones est à mille lieues de l'image du « bon sauvage écologique⁶¹ » qu'on divulgue souvent. Cette image, encore bien présente chez nombre d'Occidentaux-ales protecteurs de l'environnement, dépeint ces populations comme un « prolongement de l'environnement naturel⁶² », vivant en parfaite harmonie avec une nature bienveillante⁶³. Sur cette base, elles sont instituées en tant que véritables « alliées naturelles⁶⁴ » des mouvements écologiques, comme si elles étaient animées par leurs idéaux de conservation et de préservation de la nature. Mais ces idéaux, on le sait, s'enracinent dans une cosmologie bien particulière, celle du naturalisme, fondamentalement étrangère aux régimes ontologiques des populations autochtones. Comme le rappelle fort bien Nastassja Martin dans *Les Âmes sauvages* à propos des populations Gwich'in qui peuplent les forêts subarctiques de l'Alaska, les logiques de conservation et de préservation de la nature « ne [sont] possibles que parce que le sujet reste extérieur au lieu qu'il entend protéger⁶⁵ ». Raison pour laquelle « la plupart des écologistes qui militèrent ou militent encore pour l'extension des parcs nationaux ne vivent pas en Alaska, et que les rares qui y habitent séjournent majoritairement dans les villes ou à leurs abords, donc loin de la *wilderness* dont ils se font les porte-parole⁶⁶ ». Or et au contraire, pour les autochtones qui y vivent, la forêt alaskienne est avant tout « un entrelacs de relations complexes entre des existants humains et non-humains qui, par leurs interactions quotidiennes, créent un monde aux dynamiques qui lui sont propres⁶⁷ ». Dès lors, à rebours de ce que laisse sous-entendre l'image du bon sauvage écologique, la convergence des intérêts de ces différents collectifs – autochtones et écologistes – n'a rien de spontané ni d'automatique, et elle exige pour le moins un important travail de diplomatie et de traduction ontologiques.
- 22 Il est capital pour nous, Occidentaux-ales, de ne pas essentialiser l'appropriation autochtone de tel ou tel schème de l'écologisme et de rester conscient·es de la profonde équivocité de revendications soi-disant communes, équivocité engendrée par le fait que « la cosmologie qui sous-tend les rêves et les pensées d'un collectif reste [...] tenace, toujours prête à incorporer de nouvelles idées dans son sein et à les transformer à son avantage⁶⁸ ». Ainsi, lorsque les populations autochtones, en Amazonie ou ailleurs, se réapproprient la rhétorique de l'écologie occidentale, elles ne cherchent pas à répondre aux problèmes et aux questions de celle-ci (exploiter ou protéger une nature extérieure), mais bien à les tordre ou à les déformer pour pouvoir y poser leurs propres questions, en y faisant insister leur monde propre et les êtres qui le peuplent.
- 23 Le refus de cette essentialisation implique également de ne pas se servir de l'image du bon sauvage écologique comme d'un étalon de mesure pour évaluer les comportements et les discours des populations autochtones. Or, il n'est pas rare de voir des mouvements écologistes dénoncer certaines pratiques autochtones en raison précisément de leur non-conformité à un tel idéal exotisant, pur produit d'un imaginaire occidental. En agissant de la sorte, ces mouvements dépolitisent radicalement les collectifs autochtones en négligeant « leur propre perception sur ce qu'ils pensent et font⁶⁹ ». Les désaccords et les incompréhensions entre les associations protectrices de l'environnement et la première Nation Kluane, dans le Yukon, autour de la chasse au loup en sont un bon exemple. Ces associations éprouvaient en effet la plus grande difficulté à comprendre comment certains membres Kluane pouvaient pratiquer une telle chasse, alors qu'ils auraient dû s'y opposer fermement au regard de l'atteinte à la biodiversité qu'entraîne cette pratique. Plutôt que de questionner leur propre assimilation, hâtive, entre autochtones et écologistes et l'essentialisation fautive

des valeurs de conservation et de préservation, les associations ont préféré rejeter la faute d'une telle mécompréhension sur les autochtones eux-mêmes, en les accusant de trahir leur « propres croyances culturelles et valeurs⁷⁰ ».

- 24 Si de tels désaccords existent effectivement, ce n'est pas parce que les autochtones seraient moins authentiques, voire inconsistants, avec leur prétendue écologie spontanée, mais bien parce qu'ils ne vivent pas dans le même monde, ne partagent pas le même régime ontologique que les Occidentaux·ales, en dépit de leurs mobilisations stratégiques des tropes de l'écologie. Comme le relate Paul Nadasdy : « En composant avec l'élimination du loup, les Kluane firent face à de nombreux et d'importants problèmes : leur croyance à propos des relations humain-animal, les contingences d'un mode de vie lié à la chasse, et les réalités de la politique environnementale dans le Yukon. Mais ce dont ils ne se souciaient absolument pas, c'était d'être à la hauteur de quelque idéal euro-américain de noblesse écologique⁷¹. »
- 25 Il est dès lors essentiel que les Occidentaux·ales comprennent que leurs idéaux de préservation et de conservation s'enracinent dans un régime ontologique parmi d'autres. Il est nécessaire de récuser le caractère supposé universel du « naturalisme » pour permettre la prise en compte d'autres cosmologies. Négliger cette étape de « déconstruction » reviendrait à courir le risque d'exclure de nos décisions politiques les êtres auxquels tiennent les peuples autochtones, à imposer plutôt qu'à composer un monde commun. Ainsi que l'écrit Isabelle Stengers, « on n'appelle pas à l'accord entre participants, puisque chacun est intéressant en tant que divergeant. Mais peu à peu, des mots qui n'appartiennent plus à personne en particulier se mettent à caractériser la situation de manière pertinente et active⁷². »
- 26 C'est donc une écologie résolument cosmopolitique qu'il nous faut. Une écologie qui, loin de constituer une position moraliste⁷³ arc-boutée sur ses certitudes, invite au contraire les forces en présence à faire attention, à composer avec les mondes et les cosmologies des autres, en tenant compte de leurs connexions partielles. Une écologie qui accepte sa profonde équivocité, en reconnaissant la nécessité de trouver parfois un discours commun pour pouvoir faire tenir ensemble des mondes distincts. Dans cette perspective, avance Philippe Descola,

il serait envisageable, de légitimer la protection d'un environnement particulier, non par ses caractéristiques écosystémiques intrinsèques, mais par le fait que les animaux y sont traités par les populations locales comme des personnes – généralement chassées, du reste, mais en respectant des précautions rituelles. On aurait donc une catégorie d'espaces protégés qui fonctionnerait pour l'essentiel en « régime animiste » – en Amazonie, au Canada, en Sibérie ou dans la forêt malaise – sans que cela n'empêche d'y adjoindre aussi des justifications fondées sur des relations de type naturaliste – la maximisation de la biodiversité ou la capture du carbone, par exemple – pour autant que les relations du deuxième type, c'est-à-dire portées par des acteurs lointains, n'aillent pas trop à l'encontre des conditions d'exercice des relations mises en œuvre par les acteurs locaux⁷⁴.

NOTES

1. Rapidement dit, ce terme désigne « une nouvelle ère géologique marquée par l’empreinte de l’homme [sic] » (G. Bertrand, « Anthropocène (Point de vue 1) », dans D. Bourg et A. Papaux (éd.), *Dictionnaire de la pensée écologique*, Paris, PUF, 2015, p. 32-35). Malgré son succès dans la littérature scientifique et auprès de certains collectifs de la société civile, ce terme n’est pas exempt de critiques et de controverses, notamment en ce qui concerne la référence à un « homme » aussi abstraitement défini. Certains préfèrent parler d’ailleurs de Capitalocène, comme pour mieux désigner la lourde responsabilité du Nord global et du mode de production capitaliste. Voir C. Bonneuil, « Capitalocène. Réflexions sur l’échange écologique inégal et le crime climatique à l’âge de l’Anthropocène », *EcoRev*, vol. 44, n° 1, 2017, p. 52-60.
2. Nous préférons le terme d’« autochtone » à celui d’« indigène » en raison de sa prédominance sur la scène diplomatique internationale et sa consécration par la Déclaration des Nations Unies sur les peuples autochtones du 13 septembre 2007. Malgré l’absence de définition officielle, on peut se référer aux différents critères dégagés par le groupe de travail des Nations Unies sur les populations autochtones qui aident à distinguer ces dernières d’autres collectifs, comme l’antériorité de leur occupation d’un territoire donné ou « le maintien volontaire d’un particularisme culturel » : Working Group On Indigenous Populations, Working paper by the Chairperson-Rapporteur, Mrs. Erica-Irena A. Daes, « On the concept of “indigenous people” », E/CN.4/Sub.2/AC.4/1996/2, 1996.
3. Philippe Descola, *La Composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion, 2014, p. 332.
4. Par cette expression, nous envisageons l’ensemble des collectifs et des mouvements qui inscrivent leurs discours et leurs revendications sur la protection de l’environnement dans une logique de conservation ou de préservation. Selon Catherine Larrère, alors que la première défend « un usage avisé des forêts, afin d’en ménager les ressources », la seconde promeut une « wilderness intouchée, préservée dans son intégralité » (Catherine Larrère, « Conservation », dans D. Bourg et A. Papaux (éd.), *Dictionnaire de la pensée écologique*, Paris, PUF, 2015, p. 198). Mais dans les deux cas, la nature est envisagée comme une « totalité extérieure aux humains » (Philippe Descola, *Une Écologie des relations*, Paris, CNRS éditions, 2019, p. 39).
5. Jean Foyer, David Dumoulin Kervran, « Mettre en récit les savoirs traditionnels : une diplomatie scientifique alternative à la COP21 », *Terrain*, n° 73, 2020, p. 1-23.
6. Nastassja Martin, *Les Âmes sauvages. Face à l’Occident, la résistance d’un peuple d’Alaska*, Paris, La Découverte, 2016. Nous pouvons également citer, à la suite de Paul Nadasdy, les conflits portant sur la chasse au loup dans le Yukon. (Paul Nadasdy, « Transcending the Debate over the Ecologically Noble Indian: Indigenous Peoples and Environmentalism », *Ethnohistory*, vol. 52, n° 2, 2005, p. 291-331).
7. Le perspectivisme amérindien est une théorie anthropologique codéveloppée par Tânia Stolze Lima et Eduardo Viveiros de Castro qui vise à rendre compte du fait que « de nombreux peuples du Nouveau Monde [...] partagent une conception selon laquelle le monde est composé d’une multiplicité de points de vue : tous les existants sont des centres d’intentionnalité, qui appréhendent les autres existants selon leurs caractéristiques et puissances respectives » (Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF, 2009, pp. 19-20). Nous utilisons ici le terme « amérindien » par fidélité au vocabulaire de Viveiros de Castro, tout en étant bien conscient du caractère problématique, voire offensant, de ce terme en français. Qu’il soit donc ici

lu comme la translation littérale du terme portugais *ameríndio*, à notre connaissance globalement accepté et mobilisé au Brésil, y compris par les populations autochtones.

8. Mario Blaser, « Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology », *Current Anthropology*, vol. 54, n° 5, 2013, p. 547-568.

9. Bruce Albert, Davi Kopenawa, *La Chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomani*, Paris, Plon, 2010.

10. Catherine Larrère, Raphaël Larrère, *Penser et agir avec la nature*, Paris, La Découverte, 2015, p. 374.

11. Pour Isabelle Stengers, la pacification est « autre type de guerre en ce qu'elle réduit, en ce que, au nom du consensus, elle rejette tout ce qui ne s'y soumet pas » (I. Stengers, *La Vierge et le neutrino. Les scientifiques dans la tourmente*, Paris, Empêcheurs de penser en rond, 2006, p. 164).

12. Eduardo Viveiros de Castro, « Une figure humaine peut cacher une affection-jaguar », *Multitudes*, n° 24, n° 1, 2006, p. 47.

13. Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 38.

14. Martin Holbraad, Morten Axel Pedersen, *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 188.

15. Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 41.

16. Gauthier Dierickx, « Penser avec l'autre – Conception et fonction de l'altérité dans le perspectivisme amérindien de Viveiros de Castro », *Klesis*, à paraître.

17. Eduardo Viveiros de Castro, *Encontros (entrevistas)*, Rio de Janeiro, Azougue Editorial, 2008, p. 112 (notre traduction).

18. Gauthier Dierickx, "Penser avec l'autre", art. cit.

19. Eduardo Viveiros de Castro, « Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation », *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 2, n° 1, 2004, p. 5 (notre traduction).

20. Philippe Descola, « Varieties of Ontological Pluralism », in Pierre Charbonnier, Gildas Salmon et Peter Skafish (éd.), *Comparative Metaphysics. Ontology after Anthropology*, London, Rowman and Littlefield international, 2017, p. 31 (notre traduction).

21. Annibal G. Arregui, « Embodying equivocations: Ecopolitical mimics of climate science and shamanism », *Anthropological Theory*, vol. 20, n° 3, 2020, p. 330-356.

22. Mario Blaser, « Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe », art. cit., p. 547.

23. Philippe Descola, *La Composition des mondes*, op. cit.

24. Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 302.

25. Bruno Latour, « Perspectivism: "Type" or "bomb"? », *Anthropology Today*, vol. 25, n° 2, 2009, p. 1 (notre traduction).

26. Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, op. cit., p. 289.

27. *Ibid.*, p. 349.

28. Pierre Charbonnier, *La Fin d'un grand partage : nature et société, de Durkheim à Descola*, Paris, CNRS Éditions, 2015, p. 265.

29. Philippe Descola, *L'Écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Versailles, Quae, 2011, p. 86.

30. *Ibid.*, p. 87.

31. Bruno Latour, « Perspectivism », art. cit., p. 2 (notre traduction).

32. Émilie Hache, *Ce à quoi nous tenons : propositions pour une écologie pragmatique*, Paris, La Découverte, 2017, p. 234.

33. Mario Blaser, « Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe », art. cit., p. 559.

34. Diego Landivar, Émilie Ramillien, « Reconfigurations ontologiques dans les nouvelles constitutions politiques andines : Une analyse anthropologique », *Tsantsa - Journal of the Swiss Anthropological Association*, vol. 20, 2015, p. 35.

35. Diego Landivar, Émilie Ramillien, « Du sujet de droit à l'hyper-sujet du droit : Une analyse anthropologique comparée du droit des entités de la nature en Bolivie et en Équateur », *Revue juridique de l'environnement*, spécial, n° HS 18, 2019, p. 81.
36. *Ibid.*, p. 83.
37. Marisol de la Cadena, *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*, Durham, Duke University Press, 2015, p. 346.
38. Marilyn Strathern, *Partial Connections*, New York, AltaMira Press, 2004, p. 54 (notre traduction).
39. Diego Landivar, Émilie Ramillien, « Du sujet de droit à l'hyper-sujet du droit : Une analyse anthropologique comparée du droit des entités de la nature en Bolivie et en Équateur », art. cit., p. 85.
40. Émilie Hache, *Ce à quoi nous tenons*, op. cit., p. 232.
41. Sur la notion de tolérance et son lien avec la croyance, voir Isabelle Stengers, *Pour en finir avec la tolérance*, Paris, La Découverte, 1997.
42. Bruce Albert, Davi Kopenawa *La Chute du ciel*, op. cit., p. 41.
43. Eduardo Viveiros de Castro, « O recado da mata », in B. Albert, D. Kopenawa, *A queda do céu*, São Paulo, Companhia das Letras, 2015, p. 27.
44. Bruce Albert, Davi Kopenawa, *La Chute du ciel*, op. cit., p. 710.
45. « Mineurs artisanaux de minerai d'étain, de pierres précieuses, mais surtout d'or », voir Bruce Albert, « L'Or cannibale et la chute du ciel Une critique chamanique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil) », *Homme*, vol. 33, n° 126, 1993, p. 353.
46. Eduardo Viveiros de Castro, « O recado da mata », art. cit., p. 32.
47. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975, p. 33. Voir également Guillaume Sibertin-Blanc, « Politique du style et minoration chez Deleuze », in Adnen Jdey (éd.), *Les Styles de Deleuze*, Bruxelles, Les Impressions Nouvelles, 2011, p. 183-206.
48. Bruce Albert, Davi Kopenawa, *La Chute du ciel*, op. cit., p. 631.
49. Bruce Albert, « L'Or cannibale et la chute du ciel... », art. cit., p. 365.
50. *Ibid.*, p. 356.
51. *Ibid.*, p. 368.
52. Bruce Albert, Davi Kopenawa, *La Chute du ciel*, op. cit., p. 655.
53. *Ibid.*, p. 648.
54. *Ibid.*, p. 647.
55. *Ibid.*, p. 653.
56. *Meio* signifie en portugais tout autant le « milieu » que le « demi ».
57. Bruce Albert, « L'Or cannibale et la chute du ciel... », art. cit., p. 365.
58. Léna Balaud, Antoine Chopot, *Nous ne sommes pas seuls : politique des soulèvements terrestres*, Paris, Éditions du Seuil, 2021, p. 106.
59. Peter Gow, « "Listen to me, listen to me, listen to me, listen to me..." : A brief commentary on *The Falling Sky* by Davi Kopenawa and Bruce Albert », *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, n° 2, 2014, p. 306 (notre traduction).
60. Isabelle Stengers, « Une pratique cosmopolitique du droit est-elle possible ? », *Cosmopolitiques*, vol. 8, 2004, p. 14-33.
61. Catherine Larrère, Raphaël Larrère, *Penser et agir avec la nature*, Paris, La Découverte, 2015, p. 374.
62. Philippe Descola, *Une Écologie des relations*, op. cit., p. 13.
63. Catherine Larrère, Raphaël Larrère, *Penser et agir avec la nature*, op. cit., p. 374.
64. Paul Nadasdy, « Transcending the Debate over the Ecologically Noble Indian », art. cit., p. 292 (notre traduction).
65. Nastassja Martin, *Les Âmes sauvages*, op. cit., p. 59.
66. *Id.*

67. *Ibid.*, p. 44.

68. *Ibid.*, p. 128.

69. Paul Nadasdy, « Transcending the Debate over the Ecologically Noble Indian », art. cit., p. 317 (notre traduction).

70. *Ibid.*, p. 293 (notre traduction).

71. *Ibid.*, p. 321 (notre traduction).

72. Isabelle Stengers, « Une politique de l'hérésie », *Vacarme*, vol. 19, n° 2, 2002, p. 7.

73. Nous reprenons ici la distinction tracée par Émilie et Hache et Bruno Latour entre « moralisme » et « morale » (Émilie Hache et Bruno Latour, « Morale ou moralisme ? : Un exercice de sensibilisation », *Raisons politiques*, vol. 34, n° 2, 2009, p. 143-165). Selon ces auteures, l'attitude moraliste implique « la perte de tout scrupule et la limitation progressive de la liste des êtres auxquels on va se sentir obligé de répondre » (p. 146). Au contraire, l'attitude morale « se caractérise par l'indifférence relative qu'elle porte à la nature des êtres (humains ou non-humains, peu importe) et par la qualité de l'attention portée à leurs appels, appels auxquels on s'efforce de répondre en devenant par là même responsable d'eux » (p. 160). On l'aura compris, l'approche défendue dans le présent article s'inscrit clairement dans la continuité de cette seconde attitude.

74. Philippe Descola, « À qui appartient la Nature ? », sur *La Vie des idées*, <https://lavedesidees.fr/A-qui-appartient-la-nature.html>, 21 janvier 2008, p. 10.

RÉSUMÉS

Cet article ambitionne d'étudier les relations que les populations autochtones entretiennent avec le discours écologique occidental. À partir des travaux d'Eduardo Viveiros de Castro, ceux de Davi Kopenawa et Bruce Albert, nous montrons que la reprise d'un tel discours par les populations autochtones ne constitue pas nécessairement un « assujettissement », mais qu'elle peut être au contraire une reprise créative visant à faire exister et à défendre leur monde propre. Nous pointons dès lors les insuffisances de l'image du « bon sauvage écologique », tout en soulignant la nécessité d'aborder ces conflits et ambiguïtés entre écologistes et autochtones à partir d'une « écologie cosmopolitique ».

This paper aims to study how indigenous populations relate to Western ecological discourse. Using the works of Eduardo Viveiros de Castro, Davi Kopenawa and Bruce Albert, we show that the use of such a discourse by indigenous populations does not necessarily constitute a « subjugation », but that it can be, on the contrary, a creative assimilation aiming at making their own world exist and defending it. We therefore point out the inadequacies of the image of the « good ecological savage », while emphasizing the need to approach these conflicts and ambiguities between ecologists and indigenous people from a « cosmopolitical ecology ».

INDEX

Mots-clés : écologie, populations autochtones, cosmopolitique

Keywords : ecology, indigenous people, cosmopolitics

AUTEURS

GAUTHIER DIERICKX

 **IDREF** : <https://idref.fr/256558841>

 **VIAF** : <http://viaf.org/viaf/94162842436473042452>

Gauthier Dierickx est Aspirant F.R.S.-FNRS (doctorant) à l'Université Saint-Louis - Bruxelles (Belgique). Il est membre du Centre Prospéro – Langage, Image, Connaissance. Son projet de recherche examine les implications philosophiques et politiques du mouvement des droits de la nature. En 2020, il a achevé le Master « Erasmus Mundus philosophies françaises et allemandes », poursuivi à Toulouse (France), São Carlos (Brésil) et Wuppertal (Allemagne). Il a publié des articles sur l'écologie, le langage et les ontologies non occidentales.