



HAL
open science

L'étranger blanc. Contre-anthropologies amazoniennes du capitalisme colonial

Jean-Christophe Goddard

► **To cite this version:**

Jean-Christophe Goddard. L'étranger blanc. Contre-anthropologies amazoniennes du capitalisme colonial. Lignes, 2019. <hal-04961848>

HAL Id: hal-04961848

<https://hal.science/hal-04961848v1>

Submitted on 22 Feb 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

L'étranger blanc. Contre-anthropologies amazoniennes du capitalisme colonial.

Par Jean-Christophe Goddard

(Université de Toulouse 2 Jean Jaurès)

Par « contre-anthropologie amazonienne », il faut comprendre l'anthropologie produite par les peuples amazoniens qui, inversant l'anthropologie européenne des Indiens, ont pris le colonisateur blanc lui-même comme objet afin de produire un savoir du type d'humanité qu'il actualise. L'anthropologue nord-américain Roy Wagner a théorisé dans *L'invention de la culture*¹, sous le terme équivalent d'« anthropologie inversée (*reverse anthropology*) », cette anthropologie des Blancs pratiquée par les peuples mis en situation de terrain d'étude à leur corps défendant, forcés par la violence du contact colonial prolongé d'objectiver et de chercher à comprendre, pour y résister, et dans une certaine mesure la transfigurer, l'invasion de leurs mondes par l'ordre stérile du capitalisme européen.

Or, cette anthropologie amazonienne est littéralement *inédite*. D'abord au sens où elle échappe à toute inscription ou archive textuelle. Les peuples amazoniens qui la pratiquent, retirés depuis longtemps dans un espace non-étatique (terres non arables, cultivables seulement sur un sol entièrement formé par l'activité humaine, difficiles d'accès et défavorables à toute concentration démographique), partagent, en effet, avec tous les peuples sans Etat certains caractères fondamentaux de leur résistance à l'agression extractiviste et esclavagiste de l'Etat colonial, prédateur fiscal et prescripteur de monocultures céréalières, et notamment, comme l'a montré James C. Scott dans ses travaux sur l'histoire profonde des Etats ou sur l'histoire des hautes-terres d'Asie du Sud-Est², une certaine méfiance, voire un refus explicite de l'écriture.

Cette anthropologie est inédite, ensuite, parce qu'elle repose sur le savoir chamanique qui consiste exclusivement dans un rapport corporel, affectif et direct, avec l'étranger (l'autre humain : indien, plante, animal, pierre, astre, rivière, montagne...) dans ce qu'il est pour lui-même, au point de devenir cet étranger, sa différence, là où l'épistémè européenne conçoit la compréhension de l'étranger seulement comme la détermination intellectuelle et scripturaire d'une altérité présupposée indéterminée. Viveiros de Castro a précisé dans *Métaphysiques cannibales*, sous le concept de « chamanisme transversal »³ ce devenir autre amazonien sous l'aspect d'un changement de perspective interspécifique. Or, la perspective de l'autre, comme toute perspective, n'est de ce point de vue nullement une représentation : elle est toute entière dans le corps. Elle ne consiste nullement dans une particularisation psychique (un point de vue subjectif), mais dans l'actualisation par spécification corporelle d'un fond psychique d'humanité (de réflexivité indifférenciée) commun à tous les êtres. Une spécification dont le principe est éminemment agonistique, chaque espèce n'actualisant son humanité que par son potentiel prédateur à l'égard des autres espèces – c'est-à-dire, littéralement, par sa puissance de manger et de ne pas être mangé. De sorte que le chamanisme transversal, pour autant qu'il consiste à devenir l'étranger, revient à adopter la position ontologique/spécifique d'un prédateur ennemi, à devenir sa perspective, sa relation corporelle aux autres perspectives, afin de révéler le type d'humanité agonistique qu'il est – de substancier et

¹ Roy Wagner, *L'invention de la culture*, Zones sensibles, 2014.

² James C. Scott, *Homo domesticus*, La découverte, 2019 et *Zomia, ou l'art de ne pas être gouverné*, Points, 2019.

³ Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, chap. 9, PUF, 2009.

d'incarner dangereusement (pour lui et pour les siens) la différence de potentiel prédateur qu'il est au sein de l'ensemble des divergences de perspectives qui constituent le cosmos.

La diplomatie chamanique amazonienne n'est ainsi nullement pacificatrice. Son importation dans le champ des études philosophiques ne permettra pas aux académiques en mal d'autres métaphysiques (en réalité occupés, non sans fatuité, à rafistoler l'hégémonie discursive européenne⁴) d'étendre leur carnet personnel d'adresses ontologiques. Elle est une confrontation directe au danger d'un ennemi réel – un prolongement de la guerre ; à tel point qu'il n'y a, écrit Viveiros de Castro, entre la guerre et le chamanisme, qu'une « différence intensive ». Dans l'un et l'autre cas, il s'agit de répondre à l'intrusion d'un faisceau allogène d'affections et de puissances d'agir inconnu en forêt, rencontré sous la forme du retour d'un parent ou d'un mort – c'est-à-dire d'une activité vitale prédatrice et cannibale⁵.

Si Oswald de Andrade, l'auteur du *Manifeste anthropophage*⁶, a pu présenter la dégustation Caeté du premier évêque du Brésil comme l'acte fondateur de ce qu'Ariano Suassuna⁷ nomme « le Brésil réel », pour le distinguer du Brésil officiel – le Brésil contre-hégémonique des communautés « indigènes », des peuples de la forêt et des sertão, des favelas et des périphéries urbaines, « indiens, noirs et pauvres » (pour reprendre la devise que la Mangueira⁸ substitue à la devise officielle du drapeau brésilien), tous dépossédés de leurs corps et de leurs appartenances à la Terre par le Brésil officiel, ceux qu'Eduardo Viveiros de Castro appelle les « involontaires de la patrie »⁹, tous ceux qui (comme les tirailleurs, les esclaves et les autochtones de l'Empire français) « ont vu leur tomber sur la tête une 'Patrie' qu'ils n'avaient pas demandée » – c'est parce que cette première dégustation anthropophage de l'envahisseur blanc ramène au point de contact agonistique – nécessairement, c'est-à-dire cosmologiquement, agonistique – avec cette humanité autre, cette autre perspective ou réflexivité singulière qu'est l'humanité blanche coloniale, dont la caractéristique, proprement cosmocidaire, est de ne pas s'opposer d'autres réflexivités, d'autres perspectives prédatrices humaines au sein d'un cosmos panpsychique, mais, sous le concept d'un donné naturel objectif, une pure et simple absence de perspective, et d'ouvrir par-là la voie de toutes les stigmatisations sociales, raciales, sexistes, spécistes, par lesquels la réflexivité proprement humaine est refusée à tout un monde d'êtres négativement catégorisés.

Cette caractéristique foncièrement anti-perspectiviste (au sens ontologique que Viveiros de Castro donne au terme « perspective ») de la perspective blanche moderne/coloniale est au principe de l'ensemble de sa « politique étrangère ». Alors que le perspectivisme amazonien, foncièrement agonistique, est aussi et par là-même foncièrement xénophile (xénophage), le perspectivisme

⁴ Cf. Eduardo Viveiros de Castro, Quatrième de couverture de Marco Antonio Valentim, *Extramundandade e sobrenatureza. Ensaios de ontologia fundamental*, Florianópolis, Cultura e Barbárie, 2018.

⁵ Sur la dangerosité cosmologique du contact et la diplomatie complexe avec l'ennemi, en l'occurrence avec le blanc, que permet le perspectivisme, cf. Oiara Bonilla, « Parasitism and subjection. Mode of Paumari Predation », in M. Brightman, C. Fausto & V. Grotti (eds.) *Ownership and Nurture: studies in native amazonian property relations*. Berghahn Books, 2016.

⁶ Oswald de Andrade, *Manifeste anthropophage*, 2011, BlackJack éditions. Oswald de Andrade est avec l'écrivain Mario de Andrade, le poète Menotti del Picchia et les peintres Anita Malfatti et Tarsila do Amaral, l'un des propagateurs les plus actifs des idées modernistes visant dans les années 20 la promotion de la singularité de l'identité culturelle et artistique brésilienne.

⁷ Ariano Suassuna, *La pierre du royaume*, Editions Métallé, 1998.

⁸ L'école de samba *Mangueira* a remporté le carnaval de Rio 2019 avec un défilé contestataire dédié à la mémoire de Marielle Franco, l'élue noire LGBT assassinée par des miliciens proches du président d'extrême droite Jair Bolsonaro.

⁹ Eduardo Viveiros de Castro, « Les involontaires de la patrie », in *Multitudes*, 2017/4 (n°69)

européen, mono-naturaliste et multi-culturaliste, est foncièrement xénophobe. Un des énoncés les plus marquants de la contre-anthropologie yanomami formulé par Davi Kopenawa dans *La chute du ciel* est que les Blancs sont de « faux étrangers » parce qu'ils « n'ont pas d'étrangers » – n'attribuent l'humanité qu'à des alter-ego d'une manière ou d'une autre assimilable à leur propre humanité spécifique¹⁰.

Ce que l'Indien tupi a ingéré en ingérant le premier Blanc, et ce qu'ingèrent depuis les peuples afro-amérindiens du Brésil, comme tous les déserteurs de la Patrie qui ont fui avec eux vers les espaces collineux ou montagneux, c'est donc la perspective incommunicable de l'humanité blanche, suprématiste, raciste, sexiste, spéciste. Roy Wagner a souligné la variété des aspects qu'ont pris, particulièrement du fait de l'expansion politique et économique de la société européenne au 19^{ème} siècle, les contre-anthropologies critiques indigènes. Autant de tentatives d'objectivation de la modernité/colonialité¹¹ européenne par les colonisés que l'on a pris l'habitude de comprendre sous les termes familiers de « culte du cargo » et de « mouvement millénariste ». Je présenterai deux exemples significatifs de cette ingestion contre-anthropologique de la blanchité (*whiteness*) – c'est-à-dire de la réflexivité d'une humanité spéciste, sexiste et exclavagiste : le mythe de Yurupari et le culte de Tenkowa.

Le mythe de Yurupari :

Stephen Hugh-Jones a consacré une part importante de ses travaux à cette figure ambiguë qu'est Yurupari¹² dans le Nord-Ouest amazonien, et montré combien elle est exemplaire de la relation qui existe en Amazonie entre deux chamanismes concurrents et complémentaires : un chamanisme « horizontal », prophétique et belliqueux, inspiré et charismatique, un chamanisme de forêt, dont le pouvoir ambivalent, associé à celui du jaguar, se transmet de manière égalitaire, hors de toute hérédité, indépendamment des hiérarchies qui organisent le *socius* et moyennant une initiation individuelle à l'usage de puissants psychotropes végétaux ; et un chamanisme « vertical », sacerdotal, pacifique et domestique (de *maloca*), défini moins par son *pouvoir* que par son *savoir* ésotérique transmis de manière patrilinéaire sans avoir recours à aucun hallucinogène, savoir des cérémonies et des chants collectifs indispensables à la reproduction et la régulation des relations quotidiennes internes au groupe (naissance, passage à l'âge adulte, nomination, funérailles).

Le chamanisme de l'anthropophagie perspectiviste contre-anthropologique relève bien de la première catégorie de chamanisme. C'est à la résistance du chaman horizontal que se heurte en premier lieu le colonisateur – il est son premier adversaire. D'abord, parce que, comme le suggère

¹⁰ Sur le concept yanomami d'étranger et sur les conditions historiques du refus du statut d'étranger aux Blancs, cf. Bruce Albert, « La Fumée du métal. Histoire et représentation du contact chez les Yanomami », in *L'Homme*, n°106-107, 1988.

¹¹ Sur le concept de modernité/colonialité qui, dans le sillage des travaux du sociologue péruvien Anibal Quijano, associe à la modernité, sous le terme de « colonialité », la formation de relations de pouvoir multiformes et complexes imbriquant les critères raciaux, sexuels, épistémiques, spirituels, linguistiques, pédagogiques, économiques, cf. Claude Bourguignon Rougier, Philippe Colin, Ramon Grosfoguel (éd.), *Penser l'envers obscur de la modernité. Une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine*, Pulim, 2014.

¹² Cf. Stephen Hugh-Jones, *The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in North-West Amazonia*, Cambridge University Press, 1979, et « Shamans, prophets, priests and pastors », in *Shamanism, History, and the State*, N.Thomas et C. Humphrey (éd.), University of Michigan Press, 1996. Cf. également le commentaire des travaux de Hugh-Jones par Viveiros de Castro dans le chapitre sur le chamanisme transversal dans *Métaphysiques cannibales*.

Viveiros de Castro dans *Métaphysiques cannibales*¹³, en dissolvant sans cesse la transcendance (politique) de chaque foyer d'humanité singulière dans le vaste fond cosmique d'humanité immanente (indistinctement humaine et animale), dont il actualise seulement une perspective, la pratique transspécifique du chaman horizontal est dans la société amazonienne « ce qui bloque la constitution de chefferies ou d'Etats pourvus d'une intériorité métaphysique achevée » : elle est, moyennant la tension contradictoire et constitutive qu'elle ne cesse d'entretenir avec l'opération régulatrice du chamanisme vertical, le principal obstacle à la capture politique coloniale du quotidien amazonien.

C'est pourquoi aussi la colonisation de l'Amazonie doit être aussi *religieuse et missionnaire* : il lui faut pour gouverner les « populations » prioritairement procéder à une « dé-jaguarification »¹⁴ et une re-verticalisation du chamanisme pour le ramener à une pure technologie sacerdotale, verbale et cérémonielle. En l'occurrence, cette dé-jaguarification évangéliste du chamanisme horizontal a lieu dans le Nord-Ouest amazonien par l'identification stigmatisante de Yurupari au Diable ; c'est d'elle qu'hérite l'écrivain brésilien Sousãndrade¹⁵ et qui hante l'indianisme à rebours du modernisme brésilien : l'image terrifiante du « mauvais sauvage ». La même diabolisation du pouvoir sorcellaire par laquelle en Haïti le pouvoir postcolonial invente la barbarie imaginaire de l'esclave sorcier ou du bandit cannibale¹⁶.

Or, cette image est en réalité une contre-description par l'indigène de sa propre image telle que le colonisateur la dessine lui-même – en négatif de sa propre image. Pour paraphraser Viveiros de Castro : une image du Blanc dans laquelle il ne se reconnaît pas¹⁷. C'est un lieu commun de l'ethnographie du Nord-Ouest amazonien : la diabolisation de Yurupari est une opération indigène, une image-écran – au double sens d'une image visibilisante (une image de Satan empruntée à l'iconographie chrétienne véhiculée par la colonisation marchande antérieure à l'arrivée des missionnaires religieux¹⁸) et d'une image invisibilisante (qui « fait écran ») – destinée à contre-coloniser l'imaginaire blanc par la fascination terrifiée qu'elle exerce irrésistiblement sur lui. Bref : la dé-jaguarification est encore une opération du chaman horizontal (de celui que les amazoniens nomment le *payé*) – c'est-à-dire *du jaguar*. En cette mesure, le chamanisme horizontal (transversal et perspectiviste) n'est pas pour le colonisateur seulement un adversaire socialement influent, il est son adversaire le plus redoutable : en tant qu'ennemi chamanique (cosmologique), il est capable de *le* produire, de produire son inimitié, c'est-à-dire sa propre humanité agonistique, telle que lui-même, privé (ennemi) du pouvoir chamanique, ne saurait le faire.

Le pouvoir de Yurupari, de l'image-écran Yurupari, est de rendre ingouvernable l'Amazonie. Un pouvoir, comme le note Hugh-Jones, d'autant plus grand, que Yurupari est lui-même ambigu : diable cornu et phallique, doté d'une redoutable dentition, brûlant dans le feu de l'enfer, Yurupari est aussi un héros civilisateur, le fils du Dieu créateur (*Tupã*) et d'une mère vierge (*Amarã*), dont les envoyés sur terre annoncent l'apocalypse et la fin de toutes les souffrances. Ce

¹³ *Op. cit.*, p.127.

¹⁴ Cf. Carlos Fausto, « If God were a Jaguar: Cannibalism and Christianity among the Guarani (16th-20th Centuries) », in Carlos Fausto et Michael J. Heckenberger (éd.), *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*, vol. I. Gainesville, University of Florida Press, 2007.

¹⁵ Joaquim de Sousa Andrade (1833-1902), précurseur du modernisme brésilien, est l'auteur du poème épique *O Guesa*, notamment connu pour son hymne à Yurupari.

¹⁶ Cf. Laënnec Hurbon, *Le Barbare imaginaire*, Les éditions du Cerf, 1988.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 19.

¹⁸ Cf. Dimitri Karadimas, « Yurupari ou les figures du diable. Le quiproquo des regards croisés », in *Gradhiva*, 6/2007.

faisant, son culte a intimement à voir avec les mouvements messianiques amazoniens du 19^{ème} siècle rivaux du christianisme missionnaire occidental auquel Yurupari oppose, de façon ambivalente, à la fois un Christ concurrent doté d'une puissance salvifique extraordinaire, bien supérieure à celle de la Croix, et une image monstrueuse du Fils de Dieu et de sa force associant en soi les deux figures antinomiques de Lucifer et du Christ – un Christ d'autant plus puissant qu'il est diabolique.

Une image monstrueuse et fascinante du Mal et du Salut formant ensemble une même personne, tous deux également engendrés dans l'unité du Dieu créateur, qui constitue une image contre-anthropologique du monothéisme chrétien aussi exacte qu'ambivalente – exactement ambivalente –, si l'on en croit l'admiration de Hegel et Schelling pour Jacob Boehme, le théosophe allemand halluciné du 17^{ème} siècle – sorte de chaman horizontal des Pays Froids – qui forma (et leur légua) cette même image¹⁹.

Lorsqu'en 1689 un indien yurimaga répond au père Fritz, qui s'inquiétait du son d'une trompe du culte de Yurupari entendue au loin : « c'est le Diable », il forme à travers une image de soi indigène – du plus proche – une image précise de la menace lointaine et étrangère que constitue l'eschatologie chrétienne des colonisateurs. Par cette image, parce qu'elle est une image dotée d'une certaine puissance d'agir, il s'établit lui-même et établit avec lui le missionnaire, dans un espace ontologique spécifique, qui n'est ni indien ni blanc, un non-lieu de vie dans lequel tous deux sont pris (déglutis) par la colonisation ; un non-lieu que le sociologue congolais de l'impérialisme post-colonial Joseph Tonda²⁰ a théorisé comme un *ailleurs chez soi* – Yurupari étant pour l'indien et pour le missionnaire (et chacun l'un pour l'autre) à la fois le plus étranger et le plus familier, le premier étant « ailleurs » (en Europe du Nord) « chez soi » (à l'embouchure du Rio Negro), le second « chez soi » (à Görlitz) « ailleurs » (en forêt amazonienne). L'un et l'autre jamais véritablement ailleurs ni chez soi. Un « ailleurs chez soi » dont l'ambiguïté troublante est, notons-le, par ailleurs constitutive du projet même d'Eduardo Viveiros de Castro dans *Métaphysiques cannibales* : écrire du point de vue d'indiens qui sont et qui ne sont pas deleuziens une philosophie deleuzienne qui est et qui n'est pas indienne²¹.

L'ambiguïté foncière de Yurupari, Christ et Diable, Indien et Blanc, est ce que l'amazonien oppose au colonialisme théocratique et raciste blanc – une contre-image de la théocratie chrétienne pour autant que cette dernière prétend régler les relations sociales internes au groupe (naissance, sexualité, funérailles) à partir des visions eschatologiques d'un intercesseur extatique communicant hors du groupe – quelque part sur une montagne, au bord d'un lac, à l'autre bout du monde – avec des esprits ou des forces étrangères. Apparenté au messianisme, c'est-à-dire au chamanisme horizontal, inspiré, égalitaire et exopratique (opérant à l'extérieur du groupe en lien avec des multiplicités hétérogènes et exogènes), le culte de Yurupari, comme le note Hugh-Jones²², est tout aussi bien endopratique, agissant à l'intérieur du groupe à la manière du chamanisme vertical par l'introduction d'un pouvoir coercitif et normatif appliqué à toutes les activités sociales – et principalement à la sexualité. Son ambiguïté constitutive prend par-là la forme d'une confusion de l'horizontal et du vertical, de l'extérieur et de l'intérieur, du prophétique et du clérical, ordinairement en tension. Assimilé au Tonnerre, émettant de la lumière par son corps (comme Jésus-Christ sur le mont Tabor), des sons par ses orifices, Yurupari est un dieu masculin ; il est même le dieu de la

¹⁹ Cf. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome 6, Vrin, p. 1343 sq., sur le *Ichts*. Cf. Schelling, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, in *Œuvres métaphysiques*, Gallimard, 1980.

²⁰ Cf. Joseph Tonda, *L'impérialisme postcolonial. Critique de la société des éblouissements*. Karthala, 2015.

²¹ *Op. cit.*, p. 61.

²² Stephen Hugh-Jones, « Shamans, prophets, priests and pastors », in *Shamanism, History, and the State*, N.Thomas et C. Humphrey (éd.), University of Michigan Press, 1996, p. 45.

domination masculine des femmes, de la génération du masculin indépendamment de toute contribution féminine et donc sans affins²³ – le ventre des femmes étant assimilé à un simple réceptacle vidé de toute qualité placentaire matricielle (le placenta se formant dans le ventre par métamorphose du pénis). En un mot, il est le dieu du patriarcat chrétien et de son fantasme d'un auto-bouturage patrilinéaire du masculin dans un sac de gestation plutôt parasité que fécondé : l'immaculée (sans corps) conception du Fils par le Père dans le ventre d'une vierge²⁴.

Yurupari : la colonialité déglutie en Amazonie par un colonisé qui se désigne lui-même au Blanc sous la forme d'une trompe sonnante au loin comme étant le Diable – c'est-à-dire le Blanc. Le Blanc et sa religion ingérés, et entièrement générés par leur ingestion, au non-lieu même de la colonisation de l'Amazonie.

Le culte de Tenkowa

La même confusion de l'horizontal et du vertical habituellement en symbiose oppositionnelle²⁵ caractérise le culte du cargo inventé en 1963, sous l'appellation de culte du Tenkowa²⁶, par le chaman actuellement le plus réputé des Wayana de Guyane française, Pilima, pour contrer le prosélytisme de missionnaires protestants nord-américains qui venaient de faire irruption sur la berge surinamienne du Haut-Maroni. Comme les adeptes du culte mélanésien du cargo, les disciples de Pilima scrutaient le ciel dans l'attente d'un avion mythique – qu'ils appelaient « Tenkowa ». Mais ce n'était pas pour en piller le fret. Comme le note Roy Wagner, le culte du cargo mélanésien ne pense pas la cargaison de l'avion-cargo comme une richesse simplement matérielle²⁷. Ce que les Wayana guyanais et les Mélanésiens de Papouasie-Nouvelle-Guinée attendent de l'avion c'est la rédemption de la société indigène – le salut de leur monde. L'histoire, narrée à la fin des années 1950 par Morán Zumaeta Bastín, du premier lecteur indien péruvien d'imprimés (livres et journaux), un Yine (Piro) subalternisé appelé Matlu, mais connu des anthropologues sous le nom de Sangama, l'atteste : un « bateau à vapeur céleste » (*tengogne yapachro waporu*) arrive (n'en finit pas d'arriver) depuis l'autre rive du fleuve, « voyageant dans le vide depuis Manaus, Pará et Europe », pour apporter aux Yine « la fin de l'oppression », le temps où ils « n'auront plus de patron »²⁸.

Lorsque Pilima rétorque aux chrétiens, qui n'ont que le Livre pour le connaître, que Dieu, le Dieu des Blancs, s'est présenté à lui sous le nom d'Alamawale, qu'il l'a vu et a discuté avec lui, et qu'il est maintenant lui-même Alamawale, il ne se livre à aucune imposture, mais délivre simplement le principe de la contre-anthropologie amazonienne : le tout-autre dont les Blancs font mystère et qui concentre en soi tout ce qu'ils sont pour eux-mêmes (leur blancheur), leur assurance d'être (les

²³ Cf. Dimitri Karadimas, « La métamorphose de Yurupari : flûtes, trompes et reproduction rituelle dans le Nord-Ouest amazonien », *Journal de la société des américanistes*, 94-1 | 2008

²⁴ Silvia Federici a, par ailleurs, montré comment la critique marxienne du capitalisme était marquée, moyennant l'oubli et la déconsidération du travail féminin de reproduction, par le même fantasme patriarcal d'une auto-reproduction du prolétariat masculin. Cf. Silvia Federici, *Le capitalisme patriarcal*, La fabrique, 2019.

²⁵ Pour reprendre l'expression par laquelle James C. Scott désigne la relation de l'étatique et du non-étatique dans *Zomia ou l'art de ne pas être gouverné*, Seuil, 2013.

²⁶ Cf. Jean Chapuis et Hervé Rivière, *Wayana eitoponpë. (Une) histoire (orale) des Indiens Wayana*, Ibis Rouge Editions ; Jean Chapuis, *La personne Wayana entre sang et ciel* (thèse non publiée) ; Jean Hurault, *Les Indiens wayana de la Guyane Française*, mémoire ORSTOM ; Pierre Déléage, *Lettres mortes. Essai d'anthropologie inversée*, Fayard.

²⁷ Roy Wagner, *L'invention de la culture*, Zones sensibles, p. 57.

²⁸ Cf. Déléage, *op.cit.*, p.80.

seuls) humains, il l'est maintenant lui-même, sans réserve, entièrement possédé par Lui. Alors que l'anthropologue blanc s'acharne par tous les moyens à ne pas être indien, aborigène ou noir, le contre-anthropologue du Cargo ingère la réflexivité blanche comme un puissant psychotrope seul susceptible d'objectifier, par des états de corps, de langage, des perceptions et des comportements, ceux qu'il se trouve contraint d'étudier. L'esprit (*yoloke*) de la forêt Alamawale qui annonce à Pilima l'arrivée imminente d'un bateau céleste venu sauver les Wayana de la fin du monde est l'esprit des Blancs ; c'est lui qui lui commande d'instituer un nouveau mode de vie, de soumettre les siens à une discipline de fer et une hiérarchie nouvelle.

Comme d'autres grands anthropologues amazoniens au Pérou ou au Brésil, le Kraho Ropkur Txortxo Kraté, le Tikuna Caricio, la jeune Ramkokamekra Keekhwei, qui ont, eux aussi, rencontré dans la forêt l'esprit des Blancs et annoncé l'arrivée des avions chargés de marchandises, le guyanais Pilima invite son peuple (pour le dire dans le langage de l'anthropologie théorique blanche) à une sorte de contre-expérience clastrienne²⁹ collective sous la forme d'un théâtre participatif par lequel les Wayana dramatisent et éprouvent corporellement et durablement la destruction de leur mode de vie et de leurs valeurs moyennant l'introduction d'un pouvoir coercitif dans le champ de leur activité économique et sociale : la division et l'organisation rationnelle du travail ; la prolongation du temps de travail au-delà de ce qui est nécessaire à la production de la vie (une production surabondante) ; la séquentialisation, la collectivisation et l'organisation horaire, bref, la standardisation, des pratiques de vie quotidiennes (se lever, se baigner, se sécher, prendre ses repas, faire l'amour) – la soumission de toutes les activités humaines au seul principe européen de socialisation par planification, exactement à l'opposé du principe d'improvisation³⁰ qui commande la plupart des pratiques de subsistance amazoniennes.

L'autoritarisme absurde du culte de Tenkowa, son obscurité, sa stérilité, ne font que littéraliser, rebanaliser le despotisme et la stérilité de la socialisation capitaliste que s'efforcent constamment de dé-banaliser les slogans théorico-publicitaires que les bénéficiaires du développement (de droite comme de gauche) nous enfoncent dans la tête depuis des siècles. Tenkowa est le nom de ce que les colonisateurs/pacificateurs blancs de l'Amazonie appellent la Culture, la Civilisation ou le Développement. Pilima n'est, pas plus que les Papous de Nouvelle Guinée, le fondateur d'une nouvelle religion millénariste : le millénarisme du théâtre de l'attente de Tenkowa est le millénarisme structurel du capitalisme – la prophétie d'une abondance et d'un salut réservé à ceux qui sauront les attendre avec discipline en exécutant quotidiennement la dure tâche qui leur est assignée sous son joug. Dans les termes du prophétisme marxien : à ceux qui sauront consentir au développement des forces productives et à leur prolétarianisation comme condition matérielle et historique du communisme. Mais rien ne viendra. Ni catastrophe, ni rédemption : pendant toute la durée du culte cargo de Tenkowa, Alamawale-Pilima n'a cessé de circuler dans le village en scrutant le ciel, tout en murmurant : « pas encore... pas encore ». La « religion » de Tenkowa ne s'est pas éteinte au bout de quelques mois parce que rien ne venait : le théâtre a été démonté parce qu'il n'y avait rien d'autre à jouer que ce surtravail et cette attente – cette arrivée constamment différée. Et Pilima a été reconnu comme le plus grand chaman Wayana.

Tenkowa, le cargo céleste des Blancs, est le nom de cette dépossession de soi, de cette privation de corps, qu'est le viol colonial de la terre-corps matricielle. Le nom même de la colonisation européenne de l'Amazonie, si l'on songe que le mythe européen du Hollandais Volant

²⁹ Au sens où cette expérience consiste à lever tous les obstacles mis par la « société primitive », décrits par Pierre Clastres, à l'institution d'un pouvoir politique coercitif. Cf. Pierre Clastres, *La société contre l'Etat*, Minuit, 1974.

³⁰ Que Roy Wagner a, dans *L'invention de la culture*, théorisé sous le concept de « déprédiction ».

s'est formée à partir du fantasme d'une navigation maritime à très grande vitesse, d'une mobilité sans friction, libre du contact avec l'eau – un transport presque immatériel dont l'exploit fut attribué à Bartolomeu Dias, « découvreur » du Brésil avec Cabral, naufragé au large du Cap de Bonne Espérance. Le « fou » du grand roman de Cheikh Hamidou Kane, *L'aventure ambiguë*, en témoigne : le pays des Blancs où il s'est rendu est une étendue illimitée et vide, parfaitement inhumaine, où le pied de chair de l'homme a perdu tout contact avec la tendre mollesse d'une terre nue ; et la folie plus affolante encore est que cette étendue sans intérieur, les Blancs l'enroulent sur elle-même en coquilles ou en tubes et la font se mouvoir. Tenkowa : une pure extériorité, sans intérieur – qui n'enveloppe aucun noyau –, ce non-lieu qu'est l'espace colonial, *terra nullius*, enroulé sur lui-même et lancé à toute vitesse dans le vide – le nom Wayana de la fusée Ariane.

C'est dans ces surfaces vides enroulées pour le piratage (bateaux, avions, camions, trains), que les Blancs entassent toutes sortes de minerais bruts et transformés (d'abord du minerai d'hommes, du minerai de bois et de plante, du minerai de viande, du minerai de silice, d'or, de palladium, de fer... puis, en retour, de l'humanité et de la conscience en boîte, des vêtements, des machines et de la nourriture...). Car l'extractivisme, contre lequel les communautés afro-descendantes, indigènes et rurales, de l'Amérique Latine sont en guerre, n'est pas une dimension parmi d'autre du capitalisme : il en est l'ontologie pratique, concrète et active. Il définit à lui seul son rapport effectif et constitutif à l'être, à tout être (y compris humain), comme minerai, c'est-à-dire comme matière extractible, exportable et transformable. Ce que Pilima met en scène dans le théâtre de Tenkowa, à travers la collectivisation rationnelle de la vie destructrice de l'économie et de l'intimité domestiques Wayana, c'est précisément cette ontologie extractiviste qui soustrait systématiquement les hommes, les femmes et les enfants, à toutes les relationalités fortes³¹ traditionnellement constitutives de leur être, pour en faire du minerai de force de travail indéfiniment cumulable – et qui, soustrayant les eaux, la forêt et les montagnes amazoniennes, aux relations pareillement constitutives de leur être vivant, de leur humanité spécifiée d'eau, d'arbre et de pierre, les réduisent à de simples zones de ressources, d'usage ou de subsistance, dont on extraira les matières premières.

Le fou contre-anthropologue de *L'aventure ambiguë*, avant de théoriser l'ontologie de l'espace européen, l'éprouve d'abord physiquement : les jambes molles et tremblantes dès son premier contact avec le sol, il perd l'équilibre et s'affaisse, incapable de tenir debout. Cette expérience désagréable du vide (de la spatialité moderne/coloniale), Pilima l'organisait aussi en obligeant les Wayana à sauter du haut d'un plongeur surmonté de deux poteaux sur lesquels étaient fixées des maquettes d'avion en bois. Et personne n'aimait ça. La contre-anthropologie sensible des Blancs exigeait cette épreuve corporelle, car la différence des ontologies en conflit dans l'intrusion coloniale n'est pas d'abord théorique : l'humanité anti-extractiviste ne tient réellement pas debout sur la terre des Blancs. La parole de la Forêt initiale est que l'or tient la terre, qu'il a été mis en elle pour l'étayer avant qu'y croissent les arbres et qu'y vivent les animaux, et donc, que son extraction provoque l'effondrement de la terre. C'est ainsi très concrètement, lors de son premier voyage dans une ville européenne, que Davi Kopenawa fait l'expérience de cet effondrement. Cette ville, que les Blancs « habitués à ne jamais laisser leur terre en paix » appellent Paris, les esprits *xapiris* de la Forêt la nomme *kawëbei uribi*, « la terre tremblante ». A peine Kopenawa y a-t-il posé les pieds en

³¹ Sous le concept de « rationalité forte » ou « radicale », opposée à la rationalité « faible », dualiste, de la modernité européenne, Arturo Escobar comprend le collectif socio-naturel d'humains, de non humains, d'animaux, de plantes, inextricablement liés, dont les termes ne préexistent pas aux relations complexes qui les constituent et qu'ils construisent dynamiquement. Cf. Arturo Escobar, *Autonomie et design. La réalisation de la communalité*, Editions EuroPhilosophie, 2019.

descendant d'avion, qu'il s'est senti chanceler, ne parvenant à marcher sur le sol que d'un pas incertain, comme s'il s'était avancé « sur une fondrière qui se fut affaissée à chacun de ses pas ». Qui tient à continuer d'appeler cette ville Paris objectera que le tremblement est celui du tapis roulant d'un terminal de l'aéroport Charles de Gaulle. Or, c'est précisément, et à l'inverse, pour Kopenawa afin d'imiter « l'image tremblante » de cette terre minée par l'extraction des métaux que ses habitants ont fabriqué « les chemins glissants sur lesquels ils se déplacent ». Le tapis roulant d'aéroport est d'un point de vue contre-anthropologique (c'est-à-dire, ici, du point de vue de l'alkaloïde hallucinogène contenu dans la résine de l'écorce d'un arbre amazonien (*Virola elongata*) dont l'ingestion permet la relation chamanique aux *xapirís*) une métaphore mécanique de la terre tremblante, ou si l'on préfère de Paris : de la capitale des extracteurs d'or, et partant une métaphore de l'avidité de ses habitants à creuser la terre. Même chose s'agissant des vibrations causées par la circulation des « longs trains de métal » dans les interminables « galeries de lombrics » du métro parisien. Encore une métaphore de la violence faite à la terre par ceux que les Yanomami appellent les « mangeurs de terre ».

Les deux anthropologies inversées de Yurupari et de Tenkowa se rejoignent ainsi à travers une même définition ontologique de l'espace « blanc » comme non-lieu, appliquée conjointement au ventre et à la Terre, conçus comme des espaces d'extraction de ressources dénués en eux-mêmes de toute substance vitale. Elles donnent toutes deux sens aux luttes post-développementistes pour la Terre menées par les communautés de femmes afro-indiennes, notamment en Amérique Latine³².

³² Cf. Arturo Escobar, *Sentir-penser avec la Terre. Une écologie au-delà de l'Occident*, Seuil, 2018, p.43. Le concept de post-développement définit toutes les tentatives théoriques et militantes menées depuis le début des années 90 pour imaginer et mettre en œuvre des alternatives au progrès, à la croissance et à la modernité capitaliste.