

Les *newen* dans les processus politiques de production et de socialisation de connaissances-ontologies

The *newen* in the Political Processes of Production and Socialization of Knowledge Ontologies

Los *newen* en los procesos políticos de producción y socialización de conocimientos-ontologías

Ana Margarita Ramos et María Emilia Sabatella

Volume 42, numéro 2-3, 2012

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1024099ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1024099ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (imprimé)

1923-5151 (numérique)

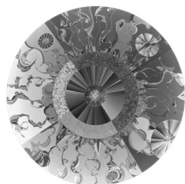
[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Ramos, A. M. & Sabatella, M. E. (2012). Les *newen* dans les processus politiques de production et de socialisation de connaissances-ontologies. *Recherches amérindiennes au Québec*, 42(2-3), 13–23. <https://doi.org/10.7202/1024099ar>

Résumé de l'article

Dans le cadre de la proposition cosmopolitique, qui est axée sur les articulations possibles entre mondes, ou ontologies, divergents, le présent article propose une réflexion sur le *Futa Trawün*, c'est-à-dire l'assemblée mapuche-tehuelche, en tant qu'instance de production, de transmission et de socialisation (*ngulantuwün*) de connaissances-ontologies. En 2002, les communautés et organisations autochtones de la province de Chubut (Patagonie argentine) ont décidé de rétablir cette pratique ancestrale face à la progression de la propriété privée et des exploitations minières sur leurs territoires. L'intérêt de ces réunions politiques réside, d'une part, dans le fait que leur existence même est fondée sur une épistémologie considérée comme mapuche-tehuelche et, d'autre part, dans le fait que la réactualisation des connaissances-ontologies y devient une pratique politique. Le *Futa Trawün* semble donc un point de départ intéressant pour une réflexion sur la relation entre les processus politiques et d'autres manières épistémiques d'envisager la politique.



Les *newen* dans les processus politiques de production et de socialisation de connaissances-ontologies

Ana Margarita Ramos

et

María Emilia Sabatella

IIDyPCa, CONICET
et UNRN

Traduit de
l'espagnol par
Geneviève
Deschamps

DÉPUIS 2002, une série de *Futa Trawūn* (réunions traditionnelles à caractère politique) ont été organisées dans différentes localités de la province de Chubut, en Patagonie argentine. Des représentants de diverses communautés et organisations mapuches-tehuelches de la région¹ y ont participé. Ces assemblées exclusivement autochtones réunissent des membres d'organisations et de communautés qui viennent de lieux très éloignés les uns des autres afin de discuter de conflits, de plaintes, de réclamations, de projets et de stratégies de lutte commune.

Notre intérêt pour les déclarations et les échanges générés dans ces assemblées réside, d'une part, dans le fait que les *Futa Trawūn* s'inscrivent dans le cadre d'une épistémologie considérée comme mapuche-tehuelche et, d'autre part, dans la manière dont ils réactualisent la connaissance-ontologie comme une pratique politique. Nous estimons donc que le *Futa Trawūn* est un point de départ intéressant pour mener une réflexion sur la relation entre les processus politiques et d'autres manières épistémiques d'envisager la politique.

Dans son texte intitulé « The Cosmopolitical Proposal », Isabelle Stengers (2005) nous suggère de ralentir notre raisonnement pour

porter notre attention sur ces éventuelles réponses pour lesquelles il n'existe pas encore de question, sur les pratiques et les discours qui ne sont pas encore définis ni reconnus et sur les subjectivités qui subsistent dans l'ombre sans être entendues. Elle invite les chercheurs à interrompre le cours de la pensée habituelle pour créer de nouveaux concepts et revenir sur ceux que l'on connaît déjà, mais en partant de points de vue qui n'ont pas encore été pris en considération jusqu'à présent. En ce sens, notre objectif est de réfléchir aux processus d'actualisation et de production de connaissances-ontologies chez ceux qui se définissent comme des personnes mapuches-tehuelches² « en lutte ». Pour être plus précis, nous souhaitons étudier comment, dans ces processus, sont redéfinies les notions mêmes de connaissance et de politique que nous avons l'habitude d'utiliser pour les comprendre. Du point de vue des épistémologies hégémoniques, les mises en scène de ces connaissances sont souvent considérées comme des stratégies de visualisation face à un public non autochtone (invention), à un symbolisme *ad hoc* dans les pratiques politiques (excès) ou à de simples croyances qui concourent à la particularité d'un mouvement qualifié,

précisément pour cette raison, d'« ethnique » (exotisme). Selon Marisol de la Cadena (2008, 2010), ces manières de désigner les pratiques politiques autochtones découlent des processus d'inclusion et d'exclusion menés à bien par certaines hégémonies épistémiques, notamment celles que l'on qualifie de modernes.

Nous avons pris comme point de départ les définitions proposées par Mario Blaser (2009) pour introduire une notion générale d'ontologie. L'ontologie est, d'une part, l'inventaire des différentes classes d'êtres et de leurs relations. D'autre part, puisque les ontologies se réalisent dans des mondes (par le biais des pratiques des humains et des non-humains et de leurs interactions), ontologies et mondes peuvent être compris comme des synonymes. Enfin, on peut également qualifier d'ontologies les récits qui rendent compte des choses et des liens qui constituent un monde donné et qui permettent de l'appréhender. Sous un angle similaire, Pablo Wright soutient que la dimension ontologique est celle dans laquelle « l'être apparaît comme un ensemble constitué de la totalité de ses associations et liens existentiels, qui unissent des êtres, des objets ou des événements distincts ou permettent leur émergence » (2007 : 2). Dans ces définitions, nous soulignons les aspects sensibles – qui se situent sur le plan des expériences – et cognitifs – à savoir les réflexions épistémiques sur les processus de production de connaissances. L'ontologie est donc la connaissance produite à partir de l'expérience – historique, contextuelle, sensible et politique – « d'être dans le monde ». Plus spécifiquement, la connaissance-ontologie est le savoir plus général qui marque les limites inférieures et supérieures de ce que nous considérons comme réel ou irréel, évident ou extraordinaire et possible ou impossible.

Parmi les auteurs qui se sont intéressés à la région amazonienne, certains nous ont invitées très tôt à réfléchir aux questions que soulèvent les cosmologies amérindiennes par rapport aux fondements ontologiques de la pensée occidentale (Descola 1994; Viveiros de Castro 1998). L'une des principales contributions de cette conception perspectiviste est le débat concernant la notion hégémonique et contemporaine de multiculturalisme. En admettant la multiplicité des cultures tout en présupposant l'existence d'une seule nature, cette notion ne tient pas compte de l'existence potentielle, selon d'autres constructions du monde, d'une unité entre entités humaines et non humaines dotées de points de vue, d'émotions et d'intentions dans une diversité de natures et de corps (multinaturalisme). Dans le contexte de cette même tradition, d'autres auteurs se sont interrogés sur les conceptions spécifiques relatives, d'une part, à ce que nous appelons la nature, le temps, l'histoire, l'agentivité ou le territoire et, d'autre part, à la façon dont certaines logiques de pensée et de mise en ordre (telles que les distinctions et les relations hiérarchiques) peuvent être remplacées par d'autres

(comme l'appropriation/le cannibalisme et les liens exempts de points de référence hiérarchiques). Les chercheurs se sont par ailleurs intéressés aux redéfinitions de la nature et de la culture dans l'analyse des liens sociaux et parentaux³.

Ce caractère « désarticulateur » des connaissances non hégémoniques découle du fait qu'elles peuvent parfois, en étant objectivées comme des espaces d'énonciation de demandes et de réclamations, remettre en cause le « contrat moderne » (Latour 2007) qui les a disqualifiées en tant que lectures légitimes de la réalité. Les cadres d'interprétation qui remettent en question la division fondatrice de la modernité – entre la nature et la culture et les classifications qui en découlent, comme la science, les croyances et la politique – produisent des subjectivités politiques qui, lorsqu'elles parviennent à être vues et entendues, désarticulent les zones de confort conceptuelles. Ces subjectivités peuvent sembler « dérangeantes » dans la mesure où elles produisent et sont produites par « une insurrection de forces et de pratiques autochtones capables de déstabiliser de manière significative les formations politiques prédominantes et de réorganiser les antagonismes hégémoniques » (de la Cadena 2008 : 142). Autrement dit, pour reprendre les mots de Jacques Rancière (1996), elles instituent un litige là où il n'y en avait pas en révélant l'incommensurabilité qui existe entre les manières hégémoniques de catégoriser, d'organiser et de nommer et les logiques qui, en exigeant d'être prises au sérieux, introduisent des énonciations et des pratiques obligeant à compter et à prendre en considération ceux qui ne l'étaient pas. Le lien entre ontologies et processus politiques a donc été étudié en mettant l'accent sur la capacité des premières à exposer une distorsion dans les droits de présence et à confronter l'évidence des différences (Ash Amin 2002) établies dans le cadre épistémique hégémonique. À cet égard, certains auteurs (de la Cadena 2008, 2010; Escobar 2005) ont proposé d'opposer les catégories modernes de la « politique » et leurs dimensions qui sont impliquées dans les négociations :

[Il faudrait revenir] au moment politique qui a créé la séparation ontologique entre humains et nature, étendu cette division pour hiérarchiser les autres mondes socationaux en conséquence et créé la politique comme un fait humain différent de la nature, cette dernière ayant été reléguée à la représentation scientifique. Considéré depuis cette perspective historique différente – qui révèle la politique épistémique des politiques modernes –, le conflit ne serait plus le même. Plus qu'un problème culturel opposant le progrès universel aux croyances locales, le destin des êtres non humains [...] apparaîtrait comme un conflit politique entre plusieurs mondes, dont l'un demanderait un désaccord symétrique. Ainsi, la politique ne serait pas seulement composée de relations de pouvoir et d'antagonismes passés sous silence, mais aussi « formée de relations entre plusieurs mondes ». (de la Cadena 2010 : 352)

Dans un tel contexte, les ontologies sont toujours politiques. Comme l'explique Blaser (2009), elles le sont dans

la mesure où elles impliquent la politique au sens large, y compris les pratiques qui forment des mondes particuliers. Mais elles le sont également en ce qu'elles se réfèrent à un domaine d'étude axé sur les luttes et les conflits qui surviennent lorsque des ontologies ou des mondes différents s'efforcent de maintenir leur existence et d'interagir avec d'autres.

Dans le cadre de ces considérations théoriques, nous avons organisé notre réflexion autour des axes suivants : a) la juxtaposition que les sujets mapuches-tehuelches, qui se disent eux-mêmes « en lutte », observent entre projet politique et production de connaissances-ontologies dans la définition même du *Futa Trawün*; b) la réalisation des ontologies à travers les pratiques des humains et des non-humains et de leurs interactions, et la manière dont ces ontologies constituent certaines luttes sociopolitiques et historiques ou sont constituées par celles-ci.

LA PRODUCTION DE CONNAISSANCES EN TANT QUE PROJET POLITIQUE

Il y a deux ans, notre équipe de recherche⁴ a amorcé une série de rencontres dans le but de réfléchir aux modèles épistémiques utilisés pour comprendre les processus historiques des groupes mapuches et tehuelches. Au cours de ces discussions, auxquelles ont également participé des personnes mapuches et tehuelches, nous avons constaté que le principal défi serait de trouver des cadres d'interprétation permettant de rétablir les sens qui ont servi à transmettre les expériences passées dans la mémoire sociale. À une occasion, alors que nous devions signer un article écrit en collaboration, un des militants mapuches qui y avait participé a demandé à être présenté officiellement comme « mapunche ». Il a expliqué cette décision, qui s'inscrivait dans le contexte des analyses que nous étions en train de développer, en ces termes :

« Mapunche » est un adjectif, pas une catégorie ethnique comme « mapuche ». « Mapunche » met l'accent sur mon processus de formation dans la connaissance mapuche en tant que processus permanent. Il permet de me décrire moi-même comme étant sur la voie de la rencontre avec ma propre subjectivité en tant que mapuche. (Cañumil, comm. pers. 2011)

De nombreux Mapuches avec qui nous nous sommes entretenus au cours des dernières années mettaient eux aussi l'accent sur les notions de subjectivité et de processus pour expliquer l'idée de connaissance. Ce processus est généralement décrit comme une histoire personnelle et groupale de relations, de liens et d'échanges.

Le cadre philosophique sous-entendu dans ces explications se fonde sur une certaine compréhension du *wallontumapu* (l'univers ou le monde). Le *wallontumapu* comprend à la fois le monde externe (les astres, le ciel, la terre ou les animaux, par exemple) et l'univers interne de la subjectivité (un monde que les individus peuvent percevoir, par

exemple, par l'intermédiaire des rêves ou des messages émis par les battements du cœur que l'on sent dans les veines). Les êtres (*ngen*) qui habitent les éléments du *wallontumapu* (l'univers externe et interne) sont dotés de *newen*, c'est-à-dire de l'énergie ou de la force perçue par les sens ou par l'intermédiaire des *pewma* (les rêves), des *witan* (les battements du cœur) ou des *perimontu* (les visions).

Nous percevons d'abord le *newen* et, grâce à cette perception, nous atteignons le *ngen*, qui nous donne le *kimün* [la connaissance] sur toutes les entités (y compris nous-mêmes) et leurs relations. La capacité à percevoir l'énergie du *newen* et à identifier, par son intermédiaire, le *ngen* [source de connaissance] démontre un moyen d'apprendre auquel participent tous les éléments qui existent alentour, y compris les êtres humains, en tant qu'agents de production de connaissances. (Cañumil, comm. pers. 2011)

Nous relevons donc trois caractéristiques centrales dans la conception de la connaissance mapuche. Premièrement, la connaissance, ou *kimün*, tient davantage d'une série complexe de connexions et de liens entre différents éléments de l'univers que de définitions de référence relatives à des entités isolées. Deuxièmement, les expériences des mondes (connaissances-ontologies) sont nécessairement différentes, puisqu'elles résultent de processus de socialisation et de transmission (*ngulantuwün*) grâce auxquels les individus acquièrent diverses habiletés (*kimlu*) pour entrer en relation et interpréter les messages de certains *newen* de l'univers (*wallontumapu*). Il est impossible de créer des connaissances autrement que par la socialisation, qui, au sens large, se définit comme le dialogue entre personnes, *ngen* et ancêtres. Le fait que le savoir soit davantage une habileté acquise qu'un contenu s'exprime dans des phrases qui, d'un point de vue socioculturel, sont révélatrices, comme : « Nous avons un don parce que nous savons écouter. » Le *kimün* (savoir) et le *kimlu* (don/habileté) sont le résultat de perceptions, de conversations et de réflexions sur « tout ce qui existe » dans les contextes de socialisation. Enfin, puisque le *kimün* n'existe que dans un contexte de transmission dans lequel il peut être actualisé, retransmis et resignifié, il ne peut être défini que comme un devenir permanent. Comme le dit Pablo Cañumil (Cañumil et Ramos 2011), la connaissance se trouve partout dans l'univers, mais elle dépend de notre capacité à la percevoir, la parler, la socialiser et l'intégrer dans notre subjectivité, qu'elle soit reconnue ou non comme telle. Or, la possibilité de cette reconnaissance dépend du contexte historique dans lequel ont eu lieu ces conversations.

Le présent article cherche à reconnaître cette épistémè, qui est axée sur les relations entre tous les éléments de l'univers (y compris les humains), pour analyser les conséquences politiques qui en découlent. Dans la province de Chubut, lorsque les personnes mapuches-yehuelches racontent leur vie comme une histoire de lutte pour leurs droits, elles mentionnent généralement le *Futa Trawün*

comme l'un des organes centraux de socialisation d'un *kimün* spécifiquement mapuche. Ces rencontres leur permettent d'apprendre, mais aussi de participer à la production de connaissances.

Les *Futa Trawün* ont été décrits par les chroniqueurs et les voyageurs qui ont exploré la Patagonie depuis le XIX^e siècle. Ces descriptions soulignent la participation de groupes parentaux mapuches-tehuelches provenant de localités distantes les unes des autres et la force politique des décisions collectives qui y étaient prises. En 2002, dans la province de Chubut, l'organisation mapuche-tehuelche « 11 octobre »⁵ a pris l'initiative de rétablir cette pratique politique qui réunissait les communautés de manière sporadique et autonome au moins jusqu'au début du XX^e siècle. Les assemblées actuelles sont convoquées par les groupes autochtones eux-mêmes. Dans le cadre de ces réunions politiques, les personnes mapuches-tehuelches mettent au point des stratégies collectives d'action et de lutte contre l'application arbitraire de certaines politiques de l'État relatives aux autochtones, contre des projets d'exploitation (minière, forestière, pétrolière) publics ou privés et contre la mainmise de grands exploitants agricoles, de propriétaires terriens et de l'État sur leurs territoires. Les assemblées durent généralement deux à trois jours et ont lieu alternativement dans des zones en situation de conflit. Au cours de ces réunions, les discussions concernant l'avenir politique des communautés participantes sont entrecoupées d'activités généralement définies comme spirituelles (prières, chants sacrés) et d'activités de production de connaissances (actualisation des mémoires groupales, des expériences personnelles passées, des mises en commun de définitions de concepts, des méthodes appropriées pour effectuer certaines pratiques et performances). Lorsque cette pratique ancestrale a été adoptée de nouveau, en 2002, le contexte sociopolitique se caractérisait par la progression de la propriété privée sur les territoires autochtones, la judiciarisation et la criminalisation des plaintes et des revendications face à cette progression et la multiplication des expériences de traitement asymétrique dans les procédures judiciaires ou administratives engagées.

Nous partons ici de l'hypothèse selon laquelle les *Futa Trawün* constituent l'un des maillons de la chaîne de socialisation et de transmission des connaissances. Lors de ces assemblées, les participants eux-mêmes prendraient conscience des liens entre les dimensions politiques de l'échange et la production de savoirs. La production de connaissances a en effet été reconnue comme l'un des axes centraux du militantisme autochtone dès les premières décisions émises par les *Futa Trawün* :

Notre peuple a récupéré cet espace de débat et d'échange de connaissances dans cette région après plus d'un siècle d'occupation par l'État argentin [...] Nous trouvons, dans la libération et le développement de notre spiritualité, le fondement de notre lutte

et nous garantissons la réalisation de nos objectifs. (1^{er} *Futa Trawün*, 2003, Vuelta del Río)

Cette pratique de la discussion, perçue comme un échange, vise à harmoniser connaissances et stratégies politiques. Ce processus rétablit ainsi une épistémologie axée sur les liens entre les différents éléments de l'univers, sur la transmission (*ngulantuwün*) d'habiletés (*kimlu*) pour établir ces liens et sur le devenir permanent de ce que l'on entend par connaissance propre. Lors d'une cérémonie célébrée dans le cadre d'un *Futa Trawün*, l'un des participants a déclaré :

Aujourd'hui, cette cérémonie a acquis une importance particulière : que chaque communauté, organisation, famille ait cette connaissance [de la cérémonie] signifie qu'il existe encore un lien entre notre peuple et tous les éléments ou *newen* [forces] qui font partie de l'univers. (Loma del Tero, Esquel, 2003)

On peut se demander ce que l'on entend par politique – ou, pour utiliser une expression autochtone, par « être en lutte » –, lorsque l'on considère que le fait d'« avoir la connaissance » est la preuve de l'existence d'un type de lien différent entre le peuple mapuche-tehuelche et les éléments de l'univers. Dans les prochains paragraphes, nous nous intéresserons plus particulièrement aux rapports étroits qu'entretiennent la connaissance et la politique, dont relèvent explicitement les *Futa Trawün*. Nous chercherons à rendre compte de la manière dont les connaissances-ontologies sont le produit de relations (*ngulantuwün*) et actualisent des liens (au sein du *wallontumapu*) dans le cadre de la pratique politique.

LES *NEWEN* : FORCES ET AGENTIVITÉ

LE *NEWEN* DU COUTEAU

Il y a vingt ans, le discours officiel et le sens commun soutenaient qu'il n'y avait plus d'autochtones dans la province de Chubut, car ils étaient peu nombreux et la majorité d'entre eux étaient des étrangers originaires du Chili. L'insuffisance des terres fertiles a entraîné une intensification de l'exode rural, et l'arrivée dans les principaux centres urbains de populations à la recherche d'emplois rémunérés a accéléré la croissance démographique des bidonvilles. Le processus de spoliation du territoire autochtone, qui s'est engagé à la fin du XIX^e siècle avec des campagnes militaires menées par l'État argentin contre la population aborigène et s'est intensifié par la suite avec la progression de la propriété privée, s'est poursuivi en parallèle. À partir de 1990, quelques initiatives autochtones ont commencé à rendre visible cette négation hégémonique dans la région. Les populations autochtones se sont engagées dans un processus de réappropriation du territoire, de revalorisation de leurs connaissances et de renforcement des alliances et des solidarités entre tous les individus qui se considèrent comme autochtones. Les résultats du

recensement national mené au début du ^{xxi}^e siècle ont surpris les analystes politiques : la province de Chubut affichait l'un des pourcentages les plus élevés de personnes se décrivant elles-mêmes comme autochtones. Les assemblées mapuches-tehuelches réunissent ainsi des individus aux parcours sociaux très différents. Certains ont toujours vécu en ville, d'autres sur des exploitations agricoles et d'autres encore sur des terres héritées de leurs ancêtres. Certains participants sont préoccupés par la suppression de subventions gouvernementales, tandis que d'autres militent depuis plusieurs années pour la cause autochtone. Certains se présentent comme les *lonkos* (chefs) d'une communauté autochtone et d'autres viennent de zones rurales isolées et ne s'identifient à aucune communauté en particulier. Il est surprenant de voir que, malgré cette hétérogénéité sociale, les participants trouvent aisément des codes communs pour actualiser des cadres épistémiques partagés. L'anecdote suivante illustre d'ailleurs comment l'utilisation cérémonielle d'un couteau a permis de réunir différentes histoires de *kimlu* (habiletés) et de *kimün* (connaissances) dans un cadre sensible d'interprétation de la réalité.

Nous avons choisi de prendre pour exemple l'histoire du *lonko* Huenullan, chef de l'une des communautés rurales de la province de Chubut. Huenullan se souvient d'avoir eu un *perimontu* (vision) lorsqu'il était encore très jeune. Il s'était endormi alors qu'il faisait paître ses moutons sur une colline : « On aurait dit que je m'étais endormi, mais non... J'ai vu trois êtres suspendus là, comme le *kalfumalen* [fillette qui porte le drapeau lors de la cérémonie religieuse du *camaruco*⁶], avec les mêmes vêtements bleus, et je les ai très bien vus. » Huenullan raconte qu'il a fait part de ces visions à sa mère et que c'est elle qui a interprété la force de ces *newen* comme des messagers de sa mission dans ce monde : « Tu vas faire un *camaruco* ». Huenullan et sa mère ont donc organisé un *camaruco* chaque année pendant près de dix ans. À la mort de sa mère, Huenullan a continué de célébrer des cérémonies domestiques avec les membres de sa famille proche. Plus de trente ans plus tard, il se sent appelé à participer en tant que *lonko* ou chef du *camaruco* aux assemblées réinstituées par l'organisation mapuche-tehuelche « 11 octobre ».

En 2004, Huenullan a parcouru plusieurs kilomètres avec sa famille pour assister à une assemblée qui se tenait dans la ville d'Esquel, dans la province de Chubut. Une centaine de personnes se sont réunies à Loma del Tero, près du centre de la ville, à la veille d'un jugement oral public sur un conflit qui opposait l'entreprise Benetton à une communauté mapuche, pour ouvrir l'assemblée par un *nguillatun* (prière mapuche). Depuis cette colline sauvage couverte d'arbres, on pouvait apercevoir la ville d'Esquel, dont les rues animées s'étendaient plus bas. C'est l'un des *lonkos* de cette ville qui a célébré la cérémonie, mais d'autres *lonkos* venus d'ailleurs, comme Huenullan, se

sont proposés pour présider collectivement la prière. Cette rencontre avait lieu pour « soutenir Atilio Curiñanco et Rosa Nahuelquir » qui étaient accusés d'avoir récupéré des terres faisant l'objet d'un litige entre le couple et la Compañía de Tierras del Sud Argentino (qui appartient actuellement à Benetton).

Une fois les actes rituels accomplis devant le *rewe* (autel) formé de drapeaux montés sur des tiges, les participants ont commencé à faire leurs discours de clôture. Hommes et femmes ont pris la parole chacun leur tour pour formuler ce qui s'était passé, c'est-à-dire comment, au cours de la prière, ils avaient partagé leurs *newen* (forces de l'environnement de leurs lieux d'origine) respectifs avec Rosa et Atilio. En prenant la parole, tous les orateurs ont également partagé l'histoire de leurs propres résistances et conflits et les expériences de luttes qu'ils menaient dans leurs communautés ou leurs régions (distantes les unes des autres). Soutenus par des paroles d'encouragement, ils ont aussi évalué la portée de la lutte engagée et partagé leur détermination d'« aller jusqu'au bout, quelles qu'en soient les conséquences ». Au cours de cet échange cérémoniel, une *werken* (messagère) d'une communauté rurale est intervenue par ces mots :

Nous étions là avant l'État, nous sommes les protagonistes de toute cette histoire et nous sommes comme les plantes, comme les arbres, car nous sommes nés en ces lieux et personne ne va nous déraciner, nous perdrons notre *rakizum* [pensée], notre manière de nous organiser... et notre identité en tant que peuple. J'aimerais également demander à notre frère, là [le *lonko* Huenullan], de transmettre à Atilio, avec son couteau d'argent, la force dont il a besoin... Les anciens ici présents savent parfaitement à quoi je fais référence...

À la suite de cette demande spéciale, dont le sens est sous-entendu puisque toutes les personnes présentes « savaient » de quoi il s'agissait, Huenullan a sorti son couteau et a déclaré :

Bon, eh bien permettez-moi alors d'intervenir. [Il s'est approché de Rosa et d'Atilio avec son couteau.] Que la force vous accompagne dans tout ça. Voici la force que j'ai moi-même, elle va beaucoup vous aider. Soyez forts avec vos terres, vous allez y arriver, vous n'allez pas perdre. Résistance mon frère, si vous luttez comme nous – nous qui venons ici et qui luttons –, vous aurez beaucoup de chance et vous ne perdrez pas les terres, vous ne les perdrez pas.

La force de ses ancêtres et de l'environnement dont il vient s'est matérialisée dans le couteau⁷. Le *newen* de son couteau est sa propre histoire, ce sont ses habiletés (*kimlu*) et ses connaissances (*kimün*), ce sont les liens avec l'univers dont il a hérité de ses ancêtres par le biais des visions et des rêves. Cet acte a déclenché des pleurs, des paroles d'encouragement (« ne pleurez pas, ma sœur », « ils ne vous auront pas ») et des acclamations (*afafan*) utilisées pour exprimer la force collective des participants. Avec cette reconnaissance, l'événement a approfondi son propre

cadre d'interprétation. Les connaissances-ontologies de chacun sont devenues, dans ce cadre, ce qui donne du sens à tout ce qui est dit et fait en ce lieu.

« Cette rencontre n'est financée par personne, par aucun parti politique. L'État n'y participe pas... Nous ne sommes pas ici pour critiquer notre marginalité, nous sommes ici pour gagner [acclamations *afafan*] », a déclaré l'un des militants mapuches de l'organisation « 11 octobre ». Les participants se sont ensuite rassemblés par petits groupes et ont interagi. Ils se sont parlé en *mapuzügun* (langue mapuche). Ils se sont donné des forces. Puis, ces échanges en tête à tête ont été interrompus par le *lonko* chargé de l'office :

Je vais dire quelque chose. Nous sommes des Mapuches, la terre nous appartient, nous sommes les enfants de cette terre mère chérie, les Mapuches, les Tehuelches, nous provenons tous de la terre, nous n'avons aucune raison de céder. Quoi qu'il arrive, nous devons aller de l'avant. Nous avons des bras solides, nous avons une tête bien faite pour penser, nous avons des pieds pour marcher. C'est pourquoi nous ne devons pas reculer, personne, ni les femmes, ni les hommes. Nous devons ne faire qu'un et démontrer ainsi [notre détermination] en tant que Mapuches, que Tehuelches [...] Que les Blancs nous laissent tranquilles, nous, les Mapuches. Nous avons des droits sur [cette] terre, nous n'occupons pas la terre d'autrui, c'est notre terre que nous foulons du pied, nous sommes ses *werken* [messagers]. C'est tout, mes frères, merci...

Les participants ont alors lancé de nouvelles acclamations *afafan*. Certains ont dit « *feley* » (qu'il en soit ainsi). Ce jour-là, après être descendus de Loma del Tero, les participants ont poursuivi l'assemblée dans la ville d'Esquel pour planifier collectivement des stratégies politiques à court et à long terme concernant les luttes menées dans leurs régions respectives. Lors d'une conversation, Huenullan nous a dit qu'il ne perdrait plus jamais son *kimün* et qu'il le porterait et le partagerait jusqu'à son dernier souffle là où le besoin s'en ferait sentir : « C'est un bonheur pour moi, oui, le *piuke* [cœur] se réjouit quand je fais cela. »

Quelques mois plus tard, Huenullan a repris la route avec sa famille pour assister au IV^e *Futa Trawün*, organisé à San Martín, toujours dans la province de Chubut. Le matin du deuxième jour, une petite prière a été prononcée, et Huenullan a sorti son couteau et pris la parole :

Bon, je vais dire quelques mots... Les Blancs nous prennent notre or, ils nous volent l'or, ils volent les mines que nous possédons. Nous ne nous gouvernons pas nous-mêmes. Maintenant, nous devons gagner... Mes frères, mes sœurs, écoutez-moi s'il vous plaît, tous, écoutez-moi tous, voici ce que nous faisons ici, c'est ainsi que nous serons forts, avec les *newen* qu'ils nous ont laissés nous allons l'emporter sur tous ceux qui nous volent [...]. C'est tout, mes frères, merci beaucoup, mes sœurs.

Après les *afafan* et les *feley*, Atilio Curiñanco, un autre participant, a pris la parole. Le parcours d'Atilio est bien différent de celui de Huenullan. Il vient de la ville d'Esquel, où il a travaillé pendant plusieurs années dans un entrepôt frigorifique. Atilio Curiñanco et sa famille ont récupéré des

terres il y a peu de temps et formé la communauté mapuche de Santa Rosa, aujourd'hui en procès contre l'entreprise Benetton. À ce sujet, Atilio a déclaré :

Je ne peux pas parler en *mapuzügun*, mais je voulais être présent moi aussi. Je dis cela parce que j'ai peut-être, à une époque, commencé à oublier ma culture. Quelque chose de très spécial s'est passé pour que j'y mette toute ma volonté et c'est ce que j'ai fait. Qu'il aurait été beau de sentir l'existence de notre culture et la présence du *newen*, le *newen* dont parlaient nos grands-parents, et de sentir que les esprits de nos grands-parents, qui ont tant souffert, sont eux aussi présents pour nous apprendre et corriger tout ce que nous avons fait de mal. De nombreuses personnes d'origine mapuche comme moi ne s'approchent pas par honte, parce que les *winka* [Blancs] leur ont insufflé cette honte en disant : « c'est une idée sale et il faut l'effacer » [...] La puissance de notre pensée doit être pour le peuple mapuche et pas pour ce *winka* qui nous a toujours fait du tort [le public le soutient d'un *feley*] [...] J'ai beaucoup, beaucoup de choses à dire et je les dis avec beaucoup de volonté, car j'ai senti à un moment donné que c'était cela la force, et je détiens un fruit de cette force...

Les subjectivités représentées dans cette cérémonie sont aussi hétérogènes que les parcours de ses participants. Huenullan se raconte à partir d'une relation ancienne avec les *newen*, tandis que Curiñanco relate comment certaines expériences passées ont été éclairées et réorganisées lorsque les *newen* ont commencé à interagir avec lui (« j'ai senti à un moment donné que c'était cela la force, et je détiens un fruit de cette force... »). Pourtant, une fois cette hétérogénéité reconnue, la cérémonie dans son ensemble se remplit de présupposés partagés à travers les discours explicites, les acclamations *afafan* et les *feley*, les pleurs, et l'émotion qui s'en dégage. La cérémonie de la prière s'est terminée avec le discours de l'un des organisateurs, qui a clôturé l'événement tout en créant une nouvelle ouverture. Il a résumé les principes établis au cours de la cérémonie, qui constitueront une base d'appartenance et d'émonciation sur laquelle les participants pourront élaborer un projet politique commun :

Si nous concluons ce matin tout ce qui concerne notre *kimün* [connaissance] mapuche, ce contact, tel que nous le définissons, avec chaque élément de la nature, nous avons encore quelques heures pour aborder les thèmes qu'il nous reste à traiter. Nous nous engageons, devant ce *rewa* [autel] improvisé, à poursuivre la lutte. Et nous ne luttons pas pour agoniser ni pour prolonger encore un peu l'agonie du peuple mapuche, bien au contraire, nous luttons pour qu'un jour, notre peuple se relève.

Chaque fois, l'usage cérémoniel du couteau a entraîné un changement de cadre d'interprétation. La pratique politique a également acquis, par ce geste, une nouvelle dimension. Avant de reprendre cette idée, voyons l'exemple suivant.

LE *NEWEN* DE LA SOURCE

Au XXI^e siècle, les projets miniers se sont multipliés dans plusieurs provinces, notamment dans celles offrant des « ressources propices » à l'exploitation. Ces projets bénéficiaient d'une série de lois promulguées dans les

années 1990⁸, qui favorisaient l'ouverture du pays aux capitaux étrangers et accordaient des bénéfices aux entreprises pour encourager les activités de production et d'extraction. Dans la province de Chubut, l'afflux de capitaux et le développement de nouveaux projets miniers ont rencontré l'opposition de divers mouvements, comme des groupes écologistes, des associations de résidents auto-organisés et des communautés et organisations mapuches-tehuelches. Ces dernières ont commencé à se mobiliser et à publier des communiqués contre l'installation des entreprises minières sur leurs territoires et le modèle de développement soutenu par ces dernières. Cette mobilisation a pris forme en 2002 lors d'une rencontre organisée à Esquel pour protester contre l'installation d'une mine d'or dans les environs. C'est lors de cette réunion qu'a été prononcée la première déclaration mapuche-tehuelche de la province contre l'industrie minière :

Les montagnes et toutes les formes de vie conservent toujours un *pillan* [esprit] et nous continuons de coexister avec elles. Nous, les gens de la terre, en tant que partie intégrante du *wallontumapu* [territoire composé de la terre, du sous-sol et du ciel], nous sommes convaincus que la violation de la terre mère ne pourra jamais être échangée contre une aumône.

Cette première prise de position contre l'industrie minière a posé les bases des discussions qui ont suivi. Lors du IV^e *Futa Trawün*, qui s'est tenu des années plus tard à San Martín, le thème de l'extraction minière a été lancé par une discussion concernant la nécessité de se baser sur les connaissances appropriées pour contrer les arguments des entreprises du secteur. Certains participants estimaient qu'il fallait demander aux experts d'expliquer, d'un point de vue scientifique, les conséquences néfastes des activités d'extraction sur l'environnement. L'un des participants a alors raconté à l'assemblée les conseils que sa grand-mère, originaire de la communauté de Cushamen, lui avait donnés quant à la manière dont il convenait de traiter les êtres de la terre :

Elle me donnait ce conseil chaque fois que nous nous rendions à une source située sur un versant : « Cette source appartient à un *ngen* et tu ne peux pas la nettoyer avec une pelle ni avec quoi que ce soit qui lui ferait du mal. Tu dois le faire avec tes propres mains. » Et elle la nettoyait toujours à la main et en retirait les racines pour que l'eau jaillisse [...] Elle disait que la source risquait de se tarir si je faisais cela avec une pelle.

D'autres participants ont confirmé l'importance de ces propos en faisant part de la manière dont ils accomplissent certaines tâches quotidiennes ou en évoquant des conseils similaires qu'ils ont reçus. Un *lonko* a ajouté que les entreprises minières grattaient la terre comme les *piche* (espèce de tatou), tuant et détruisant ainsi les *nwen*. Au cours de cet échange, les participants ont convenu que ces conseils pouvaient s'appliquer « à une rivière, à un *menuco* [plaine marécageuse], à une montagne » et ont envisagé les dommages

que les exploitations minières pourraient causer à ces éléments. Ils sont finalement parvenus à la conclusion qu'il importait peu que le reste de la société ne considère pas ces savoirs comme des connaissances scientifiques.

Les participants ont alors convenu qu'il n'était pas nécessaire d'avoir recours à des scientifiques pour contrer les arguments de l'industrie et qu'il n'était même plus utile de parler d'extraction minière et d'écologie lorsqu'ils se réunissent avec des Indiens mapuches et tehuelches d'autres régions. L'assemblée a décidé d'utiliser d'autres moyens que ceux employés par les écologistes pour sensibiliser les populations autochtones aux préjudices que l'industrie minière pourrait causer à leurs communautés. Selon elle, il suffit de se rendre sur les lieux concernés pour parler « de la pensée et de la cosmovision du peuple mapuche », puisque, « dans le cadre de ces expériences partagées, nous comprenons tous comment l'exploitation minière affecte notre *mapu* [terre] ».

Les participants ont ensuite identifié ensemble les éléments essentiels du différend :

Selon le gouvernement, l'État est propriétaire du ciel et du sous-sol. C'est ce qu'ils disent, non ? [...] Le territoire mapuche, c'est quoi ? C'est la terre que l'on survole, c'est la surface, c'est le sous-sol. Disons que c'est l'ensemble de notre environnement [...] Tout cela fait partie de notre logique et de notre mode de pensée mapuche.

Nous devons aussi commencer à être plus explicites lorsque nous parlons de ressources. Que sont les « ressources naturelles » dont ils parlent ? Ce sont tous les éléments que nous nommons constamment, tels que nous les avons mentionnés aujourd'hui lors de la cérémonie du *nguillatun*... Pour le *winka* [non-Mapuche], une source est une ressource. Pour nous les Mapuches, c'est un élément de la nature parmi d'autres qui a un nom, un maître et un lien direct avec nous [...] Pour les *winka*, ce sont des ressources naturelles, mais pour nous, ce sont des *nwen*.

Ces interventions, comme d'autres, mettent en évidence les interprétations erronées qui sont à l'origine des conflits. Les luttes pour le territoire et l'autodétermination sont ainsi considérées dans le cadre d'une dispute épistémique opposant des modes de vie présentés comme dissemblables. D'une part, le territoire se définit comme l'espace allant du ciel au sous-sol et non pas comme « une simple surface de terre ». Par conséquent, « ni les barbelés, ni les titres de propriété ne peuvent résoudre le problème de l'industrie minière ». D'autre part, les différents éléments de l'environnement ne sont pas des « ressources naturelles » : ils ont chacun un nom, un maître et un lien avec les humains. Ces formes de présence témoignent d'autres façons de voir le monde qui remettent en question le modèle même de l'exploitation et du développement hégémonique :

Nous réaffirmons notre opposition à l'exploitation minière en territoire mapuche [...] Cette réponse que nous apportons et qui se veut l'expression du peuple mapuche ne se limite pas à des

questions de pourcentage de redevance ou de conditions d'exploitation supposément plus durables. Elle provient de notre *kimün*, c'est-à-dire de notre connaissance la plus profonde. Nous respectons et défendons les *newen* des montagnes et tous les autres *newen*. Nous voyons l'univers différemment : on ne doit pas le tuer ni le polluer. Nuire aux *newen*, c'est porter atteinte à notre culture, à notre identité. (Prane 2004, III^e *Futa Trawün*)

Comme le soutient Stengers (2005), les « invisibles » (le *pillan* de la montagne, les *newen* des sources, les *ngen* du sous-sol, de la terre et de l'air) sont convoqués et consultés dans le cadre de l'actualisation de ces connaissances-ontologies par les participants des assemblées. On fait appel à eux afin d'éviter tout raccourci ou toute simplification, toute différenciation présupposée entre ce qui compte et ce qui ne compte pas. Les *newen* sont menacés et, avec eux, le *che* (les gens) – « si nous leur permettons d'extraire les minerais de notre *mapu*, de détruire les *newen* et de briser les liens qui existent entre eux et entre eux et le *che*..., notre existence et tout ce qui fait de nous un peuple sont en péril » (rencontre à Gan Gan, 2011). Les personnes mapuches invitent donc les décideurs (du gouvernement ou des entreprises privées) à revenir sur leur idée ou, du moins, à considérer la possibilité que le *newen* de la source, par exemple, soit lui aussi un acteur politique dans les négociations en cours.

Parmi l'éventail de pratiques et de discours qui donnent lieu à des connaissances communes, ils sélectionnent, grâce à leur capacité de synthèse, ceux qui sont axés sur les *newen* afin de comprendre les deux dimensions essentielles vers lesquelles convergent les connaissances-ontologies et les formes d'action politique. Dans l'abstrait, les *newen* servent de médiateurs pour acquérir des habiletés (*kimlu*) et des connaissances (*kimün*) concernant l'univers (*wallontumapu*). Ils se situent donc dans des environnements spécifiques et permettent aux personnes d'acquérir une connaissance également spécifique et localisée. Les personnes mapuches considèrent cette connaissance comme une force qu'elles gardent avec eux. C'est la force de l'histoire des liens qu'elles ont noués avec les êtres humains et non humains de leur environnement, la force de leur lieu d'origine qu'elles peuvent partager, par exemple, par le biais du couteau dans lequel elle se matérialise. Les *newen* sont aussi des acteurs qui interviennent dans les processus historiques grâce à leurs messages et à leurs actions. Le *newen* de la source, par exemple, est l'un des principaux acteurs de la décision concernant la position à adopter face à l'industrie minière.

POINTS DE RENCONTRE ENTRE ONTOLOGIES ET POLITIQUES

L'ontologie est politique parce que les mondes possibles sont actualisés et recréés en contexte de lutte et parce que les façons d'objectiver une connaissance-ontologie ont un pouvoir performatif de ce contexte. De la

même façon, la politique est ontologique parce que la base sur laquelle se définit le domaine politique lui-même (par rapport aux modes d'existence des humains et des non-humains) l'est aussi et parce que la pratique politique elle-même implique de se lancer dans des luttes qui sont elles aussi épistémiques.

Dans le cadre de ces relations, nous nous sommes proposé de réfléchir aux façons de faire de la politique et de produire des connaissances-ontologies dans des contextes ethnographiques spécifiques tels que les assemblées mapuches-tehuelches de la province de Chubut, dans la première décennie du xxi^e siècle et dans une conjoncture marquée par la menace de la progression de la propriété privée et des entreprises minières.

Nous sommes ensuite parties du principe selon lequel les habiletés et les connaissances sont produites tout au long de la vie. Ces processus permanents de dialogue – avec les *newen* et avec d'autres êtres humains – tirent leur spécificité des environnements et des situations dans lesquels les personnes communiquent. Ainsi, Huenullan a interprété sa mission de *lonko* à partir du moment où les *newen* lui sont apparus en vision (*perimontu*), et Curiñanco déplore ne pas avoir ressenti plus tôt la présence des *newen* et des esprits de ses ancêtres pour apprendre d'eux. Comme l'expliquait Pablo Cañumil (voir en deuxième partie), la production de connaissances sur toutes les entités (y compris nous-mêmes) et sur les relations que celles-ci entretiennent émane de la perception des *newen*. Les éléments de l'univers s'expriment, par leur énergie et leur force, dans des signes physiques, des rêves ou des visions. L'habileté à les percevoir et à les écouter est le fondement de l'épistémologie mapuche. Ce n'est pas sur la compréhension de l'expérience de perception des *newen* que nous souhaitons mettre l'accent ici, mais plutôt sur le fait que Huenullan et Curiñanco ralentissent leurs raisonnements habituels pour prendre au sérieux les conséquences épistémologiques et politiques de ces consultations et interventions.

Les ontologies ne sont pourtant pas seulement produites dans des mondes particuliers (à travers les pratiques des entités humaines et non humaines et les interactions entre elles) : les connaissances-ontologies se réalisent également dans les discours qui, en faisant état des choses et des liens qui constituent un monde donné, permettent de l'appréhender. Considéré sous cet angle, le *Futa Trawün* est un espace privilégié de socialisation de récits permettant de trouver des manières d'expliquer le monde dans le contexte actuel. L'assemblée réunit des participants en pré-supposant une expérience commune du fait d'« être en lutte » (« Nous devons ne faire qu'un et démontrer [notre détermination] en tant que Mapuches, que Tehuelches »). C'est donc dans cette perspective particulière que s'articulent les récits autobiographiques sur le monde. En ce

sens, le *Futa Trawūn* rend visible une subjectivité politique qui renvoie à une forme de relation spécifique entre humains et formes de vie non humaines. Ces assemblées sont des mises en commun de connaissances présupposées par certaines pratiques de discours (« [ils] savent parfaitement à quoi je fais référence », déclare une femme après avoir demandé à Huenullan de partager son *newen* par le biais de son couteau) ou explicites dans les discours eux-mêmes, comme le récit des conseils de la grand-mère sur la façon de traiter les *newen* des sources. En socialisant ces savoirs à l'occasion des assemblées, des personnes qui ne se connaissent pas ou qui vivent éloignées les unes des autres produisent ensemble les sens ontologiques et conjoncturels de l'expérience d'être des « gens de la terre » (mapuches).

Dans les *Futa Trawūn*, ce processus de *ngulantuwūn* (transmission), que l'épistémologie mapuche-tehuelche reconnaît comme essentiel à la production de connaissances, s'inscrit également dans un contexte de dialogue avec les discours hégémoniques prononcés par des fonctionnaires du gouvernement ou des entrepreneurs. À partir du moment où certaines manières de nommer les choses et d'argumenter sont identifiées comme antagoniques, c'est en dialoguant avec elles que naît la connaissance propre. En ce sens, l'accent mis sur le choix et l'organisation des expériences est une réponse aux manières hégémoniques de catégoriser et d'ordonner, et par la confrontation la valeur performative de ce dialogue consiste essentiellement à mettre en évidence l'incommensurabilité des deux logiques (comme dans le cas de la controverse au sujet de la source considérée comme une ressource naturelle ou comme un *ngen*). Parmi toutes les expériences possibles et tous les savoirs hérités et pouvant être objectivés, ceux qui permettent de reconnaître et de comprendre le litige prendront tout leur sens. Or, rédiger la synthèse de ce débat sous forme de déclaration écrite destinée à un public plus large soulève d'autres défis en matière de communicabilité. La manière dont les connaissances ancrées dans la sensibilité s'articulent autour de formations discursives d'aboriginalité (Briones 1998), qui sont le produit de luttes indigènes se prolongeant dans le temps et l'espace, est alors mise en évidence. Dans ces formations hégémoniques d'aboriginalité, certaines connaissances-ontologies se sont affranchies de leur contexte de production et ont fait leur apparition par le biais de la littérature, du cinéma, d'ethnographies anthropologiques et de communiqués publics écologistes ou autochtones d'origines diverses circulant en ligne⁹, dans des textes standardisés pouvant être utilisés et présentant l'avantage d'être compréhensibles pour la grande majorité de la population.

La production de connaissances-ontologies est historique et contextuelle à différents niveaux de *ngulantuwūn* (socialisation/transmission) : au niveau des expériences

biographiques et des parcours groupaux dans le cadre desquels les personnes interagissent avec certains *newen* dont elles reçoivent le *kimlu* et le *kimūn* qui les définissent comme un certain type de sujet ; dans la mise en commun et l'objectivation de ces expériences à partir desquelles les mondes peuvent être appréhendés ; dans le dialogue avec les antagonismes reconnus et dans l'articulation autour des formations d'aboriginalité disponibles. La connaissance-ontologie n'est pas un savoir qui se transpose presque à l'identique dans d'autres lieux, car elle est, dans chaque contexte, le résultat d'une négociation particulière dont les sens diffèrent justement parce que les voix qui interviennent dans les définitions sont hétérogènes, historiques et changeantes.

Comme nous l'avons dit jusqu'ici, le contexte politique intervient comme un cadre historique particulier dans les processus de *ngulantuwūn* au cours desquels se négocie la production de connaissances-ontologies. Mais l'ontologie est politique dans d'autres sens, plus constitutifs. Dans les exemples des *newen* du couteau et de la source, ces forces semblent intervenir dans les processus de *ngulantuwūn* avec des voix et des actions significatives qui leur sont propres. Comme le soutient Stengers, « la scène politique est peuplée des ombres de ce qui n'a pas de voix politique, qui ne peut pas ou qui ne veut pas en avoir une » (2005 : 996). Reconnaître cela nous conduit à élargir notre conception de la politique de manière à ne pas laisser de côté les pratiques qui forment certains mondes. Autrement dit, la manière dont Huenullan utilise son couteau actualise non seulement un monde particulier partagé par les participants, mais, plus fondamentalement, « amène » les *newen* en leur permettant d'être présents. Cette présence transforme l'assemblée – les discours, la signification de ce qui est dit et les relations entre les participants – en un événement où la conscience de groupe se construit conjoncturellement à partir des sensibilités et des sens d'une ontologie-monde. Après la présentation de Huenullan, des personnes qui ne se connaissaient pas ou qui s'étaient vues en de très rares occasions ont partagé les forces, ou *newen*, de leurs lieux d'origine respectifs. À Loma del Tero, les *newen* ont cessé de rester dans l'ombre de la scène politique en parvenant à conférer du pouvoir aux participants.

De même, en parlant du *newen* de la source – dont la présence dans le monde ne semble pas contredite par les participants – et en le socialisant dans le cadre de l'assemblée, il sort de l'ombre pour intervenir sur la scène politique avec une agentivité qui lui est propre. Les participants ont aussi reçu des conseils quant à la manière de traiter les sources. Ainsi, dans ce contexte de *ngulantuwūn*, les maîtres (*ngen*) et les forces (*newen*) des sources deviennent des agents essentiels dans la définition d'un positionnement collectif face aux entreprises minières.

L'ontologie est également politique dans la mesure où elle affirme l'existence d'un monde en contradiction ou en

antagonisme avec d'autres. Orienter les décisions politiques en fonction des connaissances-ontologies peut parfois impliquer de participer à des luttes et à des conflits qui surviennent comme des mondes différents. Soutenir qu'une source n'est pas une ressource naturelle pouvant être exploitée, mais un *nepen* qui a un nom et un maître (*ngen*) et avec lequel s'établit une relation de dialogue et de respect, peut sembler « dérangent », voire déstabilisant pour les formations politiques prédominantes. La présence des *nepen* sur la scène politique introduit un litige qui n'existait pas en mettant en évidence l'incommensurabilité entre les connaissances-ontologies mapuches-tehuelches et les épistémologies hégémoniques dans lesquelles les *nepen* ne peuvent être ni comptés, ni nommés.

Dans la pratique, et comme le propose Arturo Escobar, le caractère contestataire de l'ontologie politique ne provient pas de la différence culturelle en elle-même, mais des effets de diffusion « de la prédominance culturelle et des luttes en la matière » (2005 : 130). Les participants à l'assemblée déclarent qu'ils s'opposent à l'industrie minière et que cette position ne se limite pas à des questions de pourcentage de redevance ou de conditions d'exploitation plus durables, car leur *kimün* exige le respect et la défense des *nepen* du *wallontumapu*. Par de telles affirmations, les participants mettent en question la perspective qui définit les normes et les valeurs régissant les pratiques sociales, et contestent ainsi les processus de diffusion culturelle pour renverser les inégalités de l'ordre social.

Dans les *Futa Trawün*, la socialisation (*ngulantuwün*) des habiletés (*kimlu*) et des connaissances (*kimün*) sur le monde permet des lectures de la réalité qui, étant inimaginables pour les logiques modernes, peuvent être subversives et insurrectionnelles dans leurs objectifs (Walsh 2005).

Notes

1. Les particularités politiques et historiques des *Futa Trawün* ont été abordées dans plusieurs travaux antérieurs (Ramos 2004 ; Delrio et Ramos 2006).
2. La notion de « personnes mapuches-tehuelches » à laquelle nous faisons référence, se situe à mi-chemin entre celle de « sujet » et d'« agent ». Le terme « personne » représente ici un concept qui réunit parcours, mémoire et interprétation.
3. Voir les recueils de Carsten (2000), Rumsey et Weiner (2001), García Hierro et Surrallés (2004) et Fausto et Heckenberg (2007).
4. Le Groupe d'étude sur la mémoire, l'altérité et la subalternité (Grupo de Estudio sobre Memoria, Alteridad y Subalternidad, GEMAS). Cette équipe de chercheurs est actuellement en train de mettre au point le projet « PICT-2010-0628 : Procesos de recordar y olvidar en contextos de subordinación. Una aproximación comparativa en torno a la memoria como objeto de reflexión » [processus de souvenir et d'oubli en contexte de subordination. Rapprochement comparatif autour de la mémoire comme objet de réflexion] sous la direction de Mme Ana Ramos et avec le soutien du Fonds pour la recherche

scientifique et technologique de l'Agence nationale de promotion scientifique et technologique du ministère de la Science, de la Technologie et de l'Innovation de la République argentine.

5. L'annonce, la diffusion et la logistique de ces événements ont été menées à bien par l'organisation mapuche-tehuelche « 11 octobre », créée en 1992 dans le but d'harmoniser les intérêts et les réclamations des différentes communautés de la province de Chubut.
6. Le *camaruko* est une cérémonie religieuse ou spirituelle visant à faire le bien et dans le cadre de laquelle une relation spéciale s'établit entre les *nepen* et les ancêtres. Elle peut durer trois jours ou une demi-journée. Dans ce dernier cas, elle est appelée *nguillatun* ou prière. Chaque journée d'un *Futa Trawün* commence par un *nguillatun*.
7. Le couteau est utilisé dans certaines cérémonies des *machis* (chamanes) ou lors de moments très intimes et privés dans certaines cérémonies du *camaruko*. Selon les explications de Huenullán, il permet, dans le cas présent, de matérialiser les forces (*nepen*) de l'environnement dont il a hérité.
8. La loi 23.696/1989 sur la réforme de l'État et la loi 23697/1989 relative à l'émergence économique ont donné une nouvelle impulsion à l'activité privée en déréglementant les espaces d'intervention de l'État. Le décret n° 1853 de 1993 a quant à lui favorisé les investissements étrangers en accordant des exonérations fiscales et en autorisant l'envoi de dividendes à l'extérieur et l'octroi de licences d'exploitation de gisements pétroliers, gaziers et miniers.
9. Nous pourrions continuer à énumérer une grande quantité de contextes dans lesquels les connaissances-ontologies autochtones ont pris la forme d'unités textuelles distinctes et reconnaissables. Ces dernières décennies, un vocabulaire spécifique a été développé à l'échelle mondiale pour décrire ces connaissances-ontologies : normes millénaires, lois de la nature, terre mère, maintien de l'équilibre, relations harmonieuses avec l'environnement, entre autres concepts.

Médiagraphie

- AMIN, Ash, 2002 : « Ethnicity and the Multicultural City: Living with Diversity, Environment and Planning ». *Environment and Planning* 34(6) : 959-980.
- BLASER, Mario, 2009 : « Political ontology: Cultural Studies without "cultures"? » *Cultural Studies* 23(5-6) : 873-896.
- BRIONES, Claudia, 1998 : *La alteridad del 'Cuarto Mundo'. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones del Sol, Buenos Aires.
- CANUMIL, Pablo, et Ana RAMOS, 2011 : « Knowledge Transmission through the Renü ». *Collaborative Anthropologies* 4 : 67-89.
- CARSTEN, Janet (dir.), 2000 : *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge University Press, Cambridge.
- DE LA CADENA, Marisol, 2008 : « Política Indígena: Un análisis más allá de la política ». *RAM-WAN – Red de Antropologías del Mundo World Anthropologies Network* 4 : 139-171.
- , 2010 : « Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond "Politics" ». *Cultural Anthropology* 25(2) : 334-370.
- DELRIO, Walter, et Ana RAMOS, 2006 : « Reunidos en Futa Trawün. Agencias políticas y alianzas identitarias desde los parlamentos mapuche-tehuelche ». *Actas del VIII Congreso de Antropología Social*, Universidad Nacional de Salta, Salta.

DESCOLA, Philippe, 1994 : *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge University Press, Cambridge.

FAUSTO, Carlos, et Michael HECKENBERG (dir.), 2007 : *Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives*. University Press of Florida, Gainesville.

ESCOBAR, Arturo, 2005 : *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*. Universidad del Cauca, Bogotá.

GARCIA HIERRO, Pedro, et Alexander SURRALLS (dir.), 2004 : *Tierra Adentro : Territorio indígena y Percepción del entorno*. IWGIA – Grupo Internacional de Trabajo de Asuntos Indígenas, Lima.

LATOUR, Bruno, 2007 : *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI, Buenos Aires.

PRANE, 2004 : *Declaración del Tercer Parlamento Mapuche - Tehuelche en Chubut*. Comunidad Prane, Boquete Nahuelpan, Esquel.

RAMOS, Ana, 2004 : « No reconocemos los límites trazados por las naciones. La construcción del espacio en el Parlamento mapuche-tehuelche ». *XXV International Congress of the Latin American Studies Association*, October 6-8, Las Vegas.

RANCIÈRE, Jacques, 1996 : *El Desacuerdo. Política y Filosofía*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

RUMSEY, Alan, et James F. WEINER (dir.), 2001 : *Emplaced Myth: Space, Narrative, and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea*. University of Hawai'i Press, Honolulu.

STENGERS, Isabelle, 2005 : « The Cosmopolitical Proposal », in B. Latour et P. Weibel (dir.), *Making things public: Atmospheres of democracy* : 994-1003. MIT Press, Cambridge, MA.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 1998 : « Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism ». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3) : 469-488.

WALSH, Catherine, 2005 : « Introducción. (Re)pensamiento crítico y (De)colonialidad », in C. Walsh (dir.), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas* : 15-35. Universidad Andina Simón Bolívar-Abya-Yala, Quito.

WRIGHT, Pablo, 2007 : « Diálogos laterales Qom : antropología y filosofía en la perspectiva postcolonial ». *Revista Cultura y Religión* 1(1) : 1-10.

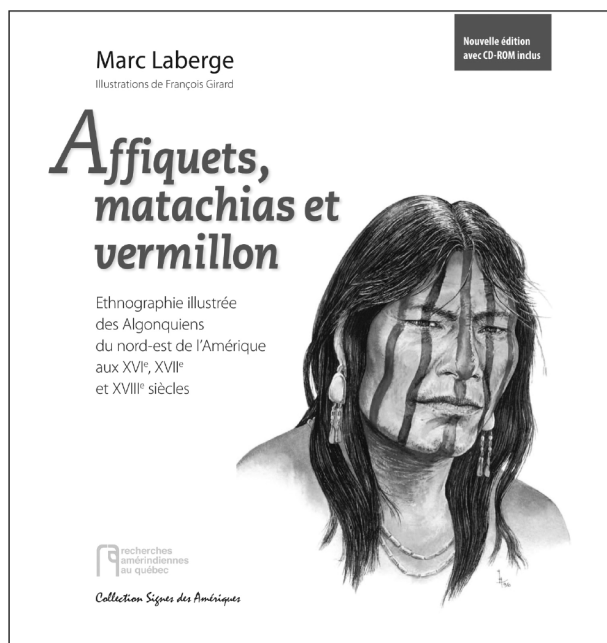
**NOUVELLE ÉDITION MAINTENANT DISPONIBLE
INCLUANT LE TEXTE INTÉGRAL SUR CD-ROM**

Affiquets, matachias et vermillon

Ethnographie illustrée des Algonquiens du nord-est de l'Amérique aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles.

par **Marc Laberge**

Illustrations de François Girard



À quoi ressemblaient les Algonquiens lorsque Champlain a fondé Québec en 1608 ? Comment étaient-ils vêtus, coiffés, maquillés ? Quels types d'ornements et de décorations portaient-ils ? Comment vivaient-ils ?

Marc Laberge et François Girard ont joint leurs recherches et leurs talents pour répondre à ces questions et tenter de créer une nouvelle iconographie documentée des Algonquiens de la Nouvelle-France.

Un volume de 227 pages contenant plus de 120 illustrations.

Collection « Signes des Amériques », n° 11

39 \$ (tps et frais de port inclus)

Faire parvenir votre commande accompagnée d'un chèque à :

Recherches amérindiennes au Québec
6742 rue Saint-Denis Montréal QC H2S 2S2