

Les savoirs autochtones dans l'académie, une réification du paradigme de l'altérité ? Une réflexion à partir de l'indianisme

Marta Mateo Segura

Universidad de Zaragoza / CY Cergy Paris Université, AGORA

Mots-clefs : altérité, décolonial, indianisme, pachamamisme, modernité.

Résumé : Dans le contexte de la crise écologique et civilisationnelle contemporaine, les savoirs et cosmologies autochtones ont été de plus en plus revalorisés par l'académie critique comme des alternatives ontologiques et épistémologiques au modèle moderne/colonial. La théorie décoloniale latino-américaine a placé ces savoirs au cœur de leurs propositions, en soulignant leur caractère relationnel et leur potentiel pour imaginer des mondes pluriels au-delà de l'universalisme occidental. Toutefois, cet article problématise cette revitalisation en s'interrogeant sur la capacité réelle de ces approches à démanteler le paradigme moderne de l'altérité ou, au contraire, à le réifier sous de nouvelles formes discursives. À partir d'un dialogue critique entre ces cadres théoriques et les critiques formulées par l'indianisme bolivien, ce travail analyse le phénomène du pachamamisme comme une expression contemporaine du culturalisme qui essentialise et dépolitise l'identité autochtone. Il soutient que la mobilisation académique des savoirs autochtones, lorsqu'elle est dissociée des luttes matérielles, territoriales et politiques des peuples qui les produisent, peut conduire à une forme d'extractivisme épistémique et au racisme. L'article conclut que, sans une autocritique soutenue, certains paradigmes décoloniaux risquent de transformer l'altérité autochtone en un fétiche ontologique, reproduisant une image homogène et romantisée qui neutralise son agentivité politique historique.

Les cosmologies et les savoirs autochtones ¹ de l'Amérique Latine semblent aujourd'hui être revitalisés par une modernité contrainte de faire face à la crise écologique engendrée par le système capitaliste et par son modèle onto-épistémique d'exploitation et d'extractivisme à l'échelle globale. Face à cette crise, les savoirs autochtones font l'objet d'un nouveau regard de la part de la production de théories critiques issues des élites académiques, étant désormais considérés comme des sources légitimes pour repenser la résistance et la subversion de l'ordre capitaliste. Cette reconsidération se reflète dans la place qu'occupent ces savoirs au sein des paradigmes critiques de la modernité/colonialité, tels que la transmodernité (Dussel, 1999) et la pensée frontalière (Mignolo, 2000) dans le cadre du tournant décolonial. Ces propositions visent à élaborer un cadre d'intelligibilité ontologique permettant de rompre avec le modèle épistémologique hégémonique. Ce dernier repose sur une ontologie de la séparation (Latour, 1991) où les catégories (sujet/objet, humain/non-humain) sont pensées comme des essences isolées et hiérarchisées, rendant ainsi toute relation interdépendante invisible ou entravée. Leur objectif est de rendre compte de l'hétérogénéité et de la diversité relationnelle du monde, en déplaçant la centralité d'un modèle unique, marqué par l'anthropomorphisme, l'occidentalisme et l'hétérosexisme.

Ce regain d'intérêt ne se limite pas sur le plan théorique. Les savoirs et cosmologies autochtones ont été progressivement intégrés aux discours politiques, juridiques et économiques, comme en témoigne l'inscription de notions telles que les « droits de la nature », la *Pachamama* ou le *Sumaq Kamaña*² dans les cadres constitutionnels de pays comme la Bolivie et l'Équateur. Parallèlement, on assiste à une circulation croissante de pratiques, de rituels et de récits autochtones dans des contextes urbains et globalisés, où ces formes de connaissance sont resignifiées et consommées, parfois au prix de l'effacement des conflits historiques et des luttes matérielles qui ont motivé leur émergence. Ce contexte fait apparaître une question centrale : dans quelle mesure la revalorisation académique et politique des savoirs autochtones constitue-t-elle une ouverture réelle vers d'autres manières de connaître et d'habiter le monde, et dans quelle mesure reproduit-elle — sous de nouvelles rhétoriques émancipatrices — d'anciennes logiques d'exotisation, d'appropriation et de dépolitisation ? Autrement dit, sommes-nous face à un dépassement du paradigme moderne de l'altérité ou à sa reconfiguration sophistiquée ?

¹ Comme l'indique Jules Falquet (2025 : 27), en espagnol les termes « *indígena* » et « *indio* » sont les plus utilisés pour parler « des personnes appartenant aux peuples originaires du continent » et le terme *autóctono* n'est pas utilisé. Cependant, tenant compte des connotations spécifiques des termes « indigène » et « indien » dans le contexte sociohistorique francophone, je partage l'avis de Falquet lorsqu'elle estime que le terme « autochtone » est le moins problématique. Ainsi, nous traduisions *indígena* par « autochtone » dans cet article.

² « *Buen Vivir* » (ou *Sumak Kawsay* en quechua, *Suma Qamaña* en aymara) est un concept qui a été intégré dans les discours politiques et juridiques, voire dans les cadres constitutionnels de pays comme la Bolivie et l'Équateur.

Le présent article part de l'hypothèse selon laquelle, bien que les paradigmes critiques de la modernité/colonialité aient contribué à remettre en question l'universalisme épistémique occidental, ceux-ci ne sont pas exempts du risque de réifier l'altérité autochtone. Lorsque les savoirs autochtones sont mobilisés comme des ressources ontologiques destinées à répondre aux crises de la modernité sans une attention portée aux revendications politiques, territoriales et matérielles des communautés qui les produisent, leur potentiel transformateur peut être vidé de sa substance. Dans cette perspective, cet article analyse la revitalisation des savoirs autochtones dans le domaine académique à partir d'un ancrage critique dans l'indianisme politique bolivien. À travers les apports de figures militants et intellectuels tels que Carlos Macusaya et Pedro Portugal Mollinedo, le pachamamisme est examiné comme une expression contemporaine du culturalisme qui, sous l'apparence d'une valorisation de « l'Indien »³, contribue à sa folklorisation et à sa dépolitisation.

Enfin, cette réflexion vise à contribuer à une autocritique de la pensée critique contemporaine, en soulignant la nécessité de déplacer l'accent d'une fascination ontologique pour la différence vers une compréhension située des luttes autochtones comme des processus politiques vivants, contradictoires et profondément inscrits dans les trames matérielles du monde capitaliste que nous habitons.

1. La revitalisation des savoirs autochtones par l'académie

Pour comprendre l'attention académique portée aux cosmologies autochtones, il faudra d'abord situer les enjeux philosophiques de l'Anthropocène⁴ : fragmentation ontologique occidentale, crise écologique et structures coloniales du pouvoir. Celles-ci reposent sur des dualismes propres à la pensée occidentale – souvent qualifiés de « naturalistes » (Descola, 2005) – qui opposent arbitrairement nature et culture. Ces divisions pérennisent l'exploitation capitaliste en transformant le vivant en une ressource inerte et subordonnée. Breny Mendoza décrit cette situation comme une crise civilisationnelle moderne où « l'esprit du temps est clairement dominé par un sentiment de catastrophe imminente » qui fait que les modernes « sont les témoins privilégiés du déclin de leurs mécanismes épistémiques, idéologiques, structurels, économiques, politiques, culturels et éthiques », qui se traduit par « la destruction écologique (...), l'effondrement de l'État libéral, la spoliation généralisée, la désarticulation et le remplacement des peuples du monde imposées par le capitalisme corporatif et sa machine de guerre⁵ ».

Bien que la modernité ait généré ses propres critiques internes — notamment à travers les épistémologies féministes du *care* ou les savoirs situés (Haraway, 1988) qui

³ Si les termes « indien » et « indigène » sont problématiques et rejetés car ils sont exogènes et reproduisent une vision totalisante, raciste et coloniale, le militant indianiste Carlos Macusaya (2019) nous dit que le terme « Indien » est redéfini comme « une forme d'autodéfinition politique radicale » (65).

⁴ CRUTZEN et STOERMER, 2013.

⁵ MENDOZA, 2023, 90. Traduction propre.

revendiquent une approche relationnelle — les courants décoloniaux soutiennent que la distinction moderne/non moderne continue d'opposer une raison universelle à des perspectives relationnelles marginalisées, fragmentant la réalité et accentuant les inégalités. Les courants critiques identifient dans cette division les fondements de la crise planétaire et reconnaissent dans les ontologies autochtones une relationalité alternative. Toutefois, cette revalorisation comporte le risque d'un « extractivisme épistémique »⁶, qui instrumentalise l'altérité comme ressource pour résoudre des problèmes modernes. Nous analyserons ainsi le tournant décolonial.

Le paradigme de l'altérité de la modernité

L'intérêt que les milieux académiques portent aux ontologies autochtones réside dans la possibilité d'imaginer un modèle d'altérité susceptible de rompre avec le schéma dialectique de confrontation entre un *Moi* et un *Autre* négatif et subalternisé. Selon le philosophe décolonial Enrique Dussel, la modernité, dans son ambition d'ériger une raison universelle, a construit une dichotomie intrinsèque entre un « Moi » civilisé et un « Autre » barbare ou primitif, posant ainsi les bases de la justification de la domination coloniale et de la subalternisation des savoirs et des modes de vie non occidentaux⁷. Cette construction binaire a non seulement légitimé l'expansion coloniale, mais a également structuré les disciplines académiques, reléguant les connaissances issues des cultures non occidentales à la périphérie ou au simple statut d'objet d'étude⁸. Ce paradigme de l'altérité n'a pas seulement opéré une hiérarchisation des savoirs : il a aussi réifié les identités, réduisant la complexité des cultures à des catégories monolithiques et statiques, ce qui a empêché tout véritable entendement dialogique⁹.

Si l'on ajoute le regard féministe décolonial¹⁰ de Yuderkys Espinosa Miñoso, le paradigme de l'altérité s'est révélé être un instrument fondamental dans la consolidation de la colonialité du savoir, de l'être et du pouvoir, perpétuant des imaginaires de supériorité et de subalternité à travers des concepts binaires qui imprègnent les modèles analytiques des sciences sociales¹¹. C'est pourquoi les courants critiques de la modernité cherchent à démanteler ces catégories, en proposant des

⁶ Selon Ramón Grosfoguel (2016) : « L'« extractivisme épistémique » spolie les idées (qu'elles soient scientifiques ou environnementales) des communautés autochtones, en les sortant des contextes dans lesquels elles ont été produites afin de les dépolitiser et de leur donner un nouveau sens à partir d'une logique occidentalocentrique. » (133)

⁷ ESPINOSA et al., 2014, 312.

⁸ *Ibid*, 318.

⁹ DUSSEL, 2005, 6.

¹⁰ Cet article reprend les approches des féministes décoloniales qui travaillent et produisent des discours au sein de l'académie et qui ont produit des réflexions pertinentes sur l'épistémologie et la production de savoirs situés depuis l'Amérique Latine, comme c'est le cas de Breny Mendoza, Yuderkys Espinosa-Miñoso et Ochy Curiel. Ces approches visent à créer une constellation de pensée critique à l'égard de la structure hétérosexiste coloniale capitaliste pour comprendre le réseau complexe de ce modèle de domination mondiale.

¹¹ ESPINOSA, *op. cit.*

cadres analytiques de l'altérité permettant une compréhension plus complexe et multifacette des identités et des savoirs « autres » sans tomber dans le piège du ventriloquisme (le fait de parler « au nom de » l'Autre en lui imposant ses propres mots) et des dynamiques de cryptage (l'usage de codes académiques opaques qui saturent l'espace de parole de l'Autre)¹². Cette entreprise implique une révision critique de la manière dont la modernité a construit une « altérité » comme catégorie ontologique fixe, dépouillant l'Autre de son agentivité et de sa complexité, et justifiant ainsi la domination et l'exploitation.

Les savoirs autochtones dans les paradigmes de l'altérité de la théorie décoloniale latino-américaine

La théorie décoloniale latino-américaine propose des critiques profondes de l'épistémologie hégémonique eurocentrée, en avançant de nouvelles manières de penser l'altérité, la réalité et la connaissance, et en contestant ainsi les paradigmes imposés par la modernité coloniale. Dans ce cadre, nous nous concentrerons sur les concepts de « transmodernité », développé par Enrique Dussel, et de pensée frontalière, proposé par Walter Mignolo.

La transmodernité telle que conçue par Dussel, défend la coexistence de multiples modernités. Elle vise à aller au-delà de la modernité occidentale, imposée comme unique et universelle, afin de reconnaître et de valoriser les apports et les cosmovisions des cultures non occidentales, au sein desquelles les savoirs autochtones occupent une place centrale en tant qu'épistémès non modernes émergeant depuis l'extériorité de l'« Autre » subalternisé. Cette perspective constitue un défi éthique, politique et théorique majeur face aux exclusions produites par la modernité¹³. Dussel propose la notion d'« analectique »¹⁴ comme méthode permettant de dépasser la dialectique hégélienne, en mettant l'accent sur l'extériorité de l'Autre et sur son rôle dans la construction d'un monde plus juste et pluriel. Pour Dussel, l'accès à la transmodernité suppose un dialogue entre épistémès non modernes, dans lequel les savoirs autochtones agissent comme des voix privilégiées de l'opprimé et du subalternisé : la transmodernité ne peut naître que du dialogue entre les Autres non pensés à l'intérieur du système — le pauvre, l'opprimé, le subalterne. C'est à partir de cette position d'extériorité que peut s'ouvrir un véritable dialogue interculturel intégrant des éléments émancipateurs issus de traditions diverses, décolonisant le savoir et favorisant une coexistence horizontale des épistémès¹⁵.

Inspiré par la féministe Gloria Anzaldúa¹⁶, Walter Mignolo développe le concept de la « pensée frontalière » comme une expérience qui émerge de celles et ceux qui habitent les marges des systèmes de connaissance hégémoniques. Il propose une

¹² *Ibid.*, 318

¹³ DUSSEL, 1974, 183.

¹⁴ *Op.cit.*, 194.

¹⁵ DUSSEL, 1974, 196.

¹⁶ MENDOZA, 2023, 141.

épistémologie située à la « frontière » entre différents systèmes de pensée et cultures, permettant la production de savoirs alternatifs. Dans ce cadre, les savoirs autochtones jouent un rôle fondamental, en se nourrissant de traditions épistémologiques issues de l'expérience colonisée et en rendant possible la décolonisation tant des peuples autochtones que des sujets non autochtones¹⁷. Ce concept, conjointement à celui de transmodernité, est central dans l'effort de la théorie décoloniale pour dépasser les cadres occidentaux de connaissance. Mignolo souligne que la pensée frontalière s'alimente de la « blessure coloniale »¹⁸, c'est-à-dire, de l'expérience vécue par les sujets colonisés, afin de forger une gnoséologie propre qui conteste les prétentions universalistes du savoir eurocentré. Ce processus implique une « désobéissance épistémique »¹⁹ qui remet en cause la primauté de la pensée occidentale et ouvre des voies vers de nouvelles manières de comprendre et d'habiter le monde, favorisant des dialogues intercivilisationnels.

Suivant l'analyse de la féministe décoloniale Breny Mendoza, cette revalorisation ontologique des cosmologies autochtones a été saluée comme un geste de « rédemption » de la part des académiciens décoloniaux métis-créole de la région latino-américaine dans la mesure où elle reconnaît la validité de formes de connaissance historiquement disqualifiées par la rationalité occidentale. Les théoriciens décoloniaux, conscients de la dévastation subie par les peuples autochtones depuis la colonisation et engagés vers la décolonisation épistémique et ontologique, sauvent les savoirs autochtones pour tenter de racheter les péchés de leurs ancêtres car, « au lieu de penser *contre* ces peuples, aujourd'hui ils pensent *avec* eux »²⁰. Ainsi, les critiques de la modernité ne sont pas seulement à la recherche du salut, mais dissimulent souvent leur complicité historique dans la destruction des mondes autochtones.

Cette reconnaissance n'est pas exempte d'ambiguïtés. En isolant certaines ontologies autochtones de leurs conditions matérielles, historiques et politiques de production, le tournant décolonial court le risque de transformer ces cosmologies en objets théoriques désincarnés, détachés des luttes concrètes des peuples qui les incarnent. Si le tournant décolonial contribue à ébranler les certitudes ontologiques de la modernité, il peut également participer à une nouvelle forme de réification de l'altérité, dans laquelle « l'Autochtone » devient le porteur privilégié d'une ontologie autre, homogène et intemporelle.

Afin d'analyser cette possibilité, nous mettrons ces propositions décoloniales en tension avec le discours du « pachamamisme » mobilisé par les militant·e·s indianistes, lequel offre une réflexion critique sur l'usage de l'identité autochtone sur le plan politique.

¹⁷ *Op. Cit.*, 100.

¹⁸ MIGNOLO, 2003, 34.

¹⁹ MIGNOLO, 2010.

²⁰ *Op.cit.*, 100. Traduction propre.

2. Perspectives critiques sur la revitalisation des savoirs autochtones à partir de l'indianisme

Si la pensée décoloniale est issue des débats sociopolitiques propres à la région latino-américaine, ses postulats théoriques s'alimentent de l'opposition à l'épistémologie moderne. Les penseurs qu'on vient d'analyser mènent une réflexion à partir des problématiques modernes auxquelles ils introduisent la perspective sociale latino-américaine et ses savoirs-autres. Ainsi, le paradigme d'altérité qu'ils proposent introduit les savoirs autochtones comme un nouvel antidote aux problématiques modernes, en cherchant à imiter leurs ontologies ou cosmologies. Cela pose problème dans la mesure où les théoriciens décoloniaux modernes sont en train de mobiliser les savoirs autochtones sans connaître en profondeur leurs problématiques, leurs préoccupations ou leurs objectifs politiques, en se concentrant sur leur culture et leur cosmologie. Cela devient évident lorsqu'on les met en dialogue avec des mouvements politiques de longue date tel que l'indianisme. Ce décalage soulève des questions sur l'appropriation et la réinterprétation des connaissances « ancestrales » dans le monde universitaire, ainsi que sur la décontextualisation potentielle des luttes et des revendications politiques des peuples autochtones. En nous basant sur le mouvement indianiste impulsé par les communautés kollas²¹, nous allons montrer si les paradigmes décoloniaux évoqués abordent réellement les complexités et les aspirations politiques de ces mouvements, ou si, au contraire, elles les subsument sous une nouvelle forme de culturalisme²².

L'émergence de l'indianisme et sa distinction avec l'indigénisme

Nous nous basons sur le courant indianiste et sur les analyses des militants indianistes aymaras de la Bolivie, car nous y trouvons un exemple particulièrement éclairant de la transformation contemporaine du sujet « Indien »²³ en tant qu'acteur politique. À travers l'analyse des essais, des manifestes et des interventions numériques de figures militantes Carlos Macusaya et Pedro Portugal Mollinedo. Tous deux militants indianistes, ils étudient l'usage identitaire de la figure de l'Indien dans les discours intellectuels et politiques contemporains. Selon eux, ces récits contribuent souvent à une réification de l'exotisation de l'Indien, devenue un véritable phénomène social où sa folklorisation est spectacularisée. Cette appropriation simplifiée des cosmovisions indiennes — vidées de leur dimension politique et transformées en produit culturel — est qualifiée de « pachamamisme ». Elle brouille les revendications politiques des communautés autochtones en réduisant l'identité indienne à une

²¹ Ce terme fait référence aux communautés aymara et quechua de la région andine bolivienne. MACUSAYA, 2019, 153.

²² MACUSAYA (2019 : 147) utilise ce terme pour faire référence « à la réduction culturelle dont font l'objet ceux qui sont considérés comme Indiens », qui réduit leurs identités à « certaines expressions culturelles sans tenir compte d'autres dimensions de nos vies ». Traduction propre.

²³ Nous utilisons ici le terme « Indien » et non « autochtone », car il fait référence au sujet politique spécifique que revendiquent les luttes indianistes en Bolivie.

expression culturelle ou mystique dépolitisée. D'après mon analyse, l'académie joue un rôle en créant une légitimité symbolique.

Pour comprendre les critiques indianistes face à ce type d'appropriation culturaliste, il est nécessaire de distinguer clairement l'indigénisme et l'indianisme, deux courants souvent confondus mais dont les fondements idéologiques et symboliques sont profondément différents. D'un point de vue historique, l'indigénisme apparaît à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle dans plusieurs pays d'Amérique latine. Selon l'intellectuel et militant indianiste bolivien Willy Copari, « l'indigénisme dans des pays comme l'Équateur, le Pérou et la Bolivie trouve son origine dans le romantisme littéraire créole de la fin du XIX^e siècle » et évolue progressivement vers « une politique étatique de protection des Indiens (...) jusqu'à devenir un programme d'intégration des Indiens à la vie nationale moderne »²⁴.

L'indigénisme constitue ainsi une vision produite principalement par des élites non indiennes qui prennent la figure de l'Indien comme symbole culturel de la nation tout en cherchant à l'intégrer à la société dominante. Dans cette perspective, l'Indien est conçu comme un bénéficiaire passif de politiques de protection ou d'intégration, mais rarement comme un sujet politique autonome. L'indigénisme correspond donc à une représentation externe des peuples autochtones, inscrite dans une relation de pouvoir où certains groupes sociaux peuvent définir et caractériser ce que sont les populations autochtones et la place qu'elles doivent occuper dans la société nationale.

En contraste avec cette tradition, l'indianisme apparaît en Bolivie dans les années 1960 comme une expression politique issue des populations elles-mêmes racialement identifiées comme « Indiennes ». Son émergence est étroitement liée à l'expérience des migrants aymaras et quechuas installés dans la ville de La Paz durant la seconde moitié du XX^e siècle. Ces populations, confrontées à des formes persistantes de racisme, avaient néanmoins accédé à un certain niveau de formation scolaire ou universitaire, ce qui a leur permis de formuler leurs propres discours politiques et de remettre en question les cadres idéologiques dominants.

Dans cette perspective, l'indigénisme est dénoncé comme une forme de domination symbolique et d'assimilation. Les indianistes considèrent qu'il s'agit d'un « piège dans lequel l'Indien été utilisé de manière allégorique »²⁵. Cette critique apparaît clairement dans l'œuvre du père intellectuel de l'indianisme Fausto Reinaga, pour qui « l'indigénisme, c'est l'assimilation, l'intégration à la société blanche-métisse; à l'inverse, l'indianisme, c'est l'Indien et sa révolution »²⁶. L'indianisme se présente ainsi comme une rupture avec les politiques indigénistes en affirmant que la transformation sociale doit être portée par les peuples indiens eux-mêmes. Dans cette optique, l'Indien n'est plus envisagé comme un objet de politiques publiques ou

²⁴ COPARI, 2011, 3 en MACUSAYA, 2019, 64. Traduction propre.

²⁵ MACUSAYA, 2019, 65. Traduction propre.

²⁶ REINAGA, 1970, 136 en MACUSAYA, 2019, 65. Traduction propre.

comme un symbole culturel de la nation, mais comme un sujet politique inscrit dans une condition historique spécifique de domination raciale et coloniale.

Ainsi, alors que l'indigénisme repose sur une représentation externe et paternaliste des peuples autochtones, l'indianisme constitue un projet politique élaboré par ces populations elles-mêmes. En revendiquant l'autonomie politique et la capacité des peuples indiens à définir leur propre projet historique, l'indianisme opère un déplacement fondamental : la figure de l'Indien cesse d'être un symbole culturel mobilisé par l'État ou les élites pour devenir un acteur politique capable de contester les structures raciales et coloniales de la société bolivienne.

Le « pachamamisme » : de la catégorie académique à la neutralisation politique

Compte tenu du contexte historique dans lequel l'indianisme bolivien émerge comme position politique et idéologique s'opposant au discours culturaliste indigéniste, nous comprenons la critique contemporaine du « pachamamisme »²⁷ comme une autre forme de critique du culturalisme actualisée dans la région. Le concept de « pachamamisme » — terme mobilisé par les critiques indianistes pour dénoncer une dérive essentialiste — désigne une idéologie qui transforme l'identité autochtone en un objet fétichisé et conforme aux attentes globales. Ce discours répond au besoin des sociétés occidentales et métisses de trouver un socle idéologique palliatif face au déclin de leurs propres modèles. En présentant l'Autochtone comme un « être harmonieux » par essence, on construit une image fondée sur des représentations esthétisées (les relations sociales comme rituels de courtoisie ou cérémonies) plutôt que sur la réalité sociale concrète (les luttes de classes, l'urbanisation des Aymaras ou leur participation active au marché global).

Si le terme de « pachamamisme » n'a pas un inventeur unique, il est massivement utilisé par le courant indianiste pour critiquer la gestion politique du MAS²⁸ (Mouvement vers le Socialisme) et des universitaires qui lui sont liés. Macusaya met en garde contre l'influence du pachamamisme sur les théories académiques et intellectuelles qui abordent les cosmologies ou les savoirs autochtones. Il soutient que des courants tels que le postmodernisme, le postcolonialisme ou la théorie décoloniale, médiatisés par des ONG « pro-autochtones », contribuent à maintenir une approche

²⁷ La *Pachamama* est une notion issue des cosmologies autochtones qui a été intégrée dans divers discours et cadres juridiques, tels que les constitutions de pays comme la Bolivie et l'Équateur. Elle pourrait être traduite par « Terre-Mère » et désigne une manière d'entrer en relation avec celle-ci. Le terme pachamamisme cherche à critiquer de manière ironique l'utilisation dépolitisée et hors contexte que ces termes reçoivent dans le paysage politique contemporain.

²⁸ Le Mouvement vers le socialisme-Instrument politique pour la souveraineté des peuples (en espagnol Movimiento al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos, abrégé en MAS-IPSP, simplifié MAS), sous la direction d'Evo Morales, qui est arrivé au gouvernement en décembre 2005, en rassemblant des représentants d'organisations sociales actives entre 2000 et 2005, tout en intégrant des secteurs des « classes moyennes » (Macusaya et al., 2019). L'élection de Morales fut promue comme celle du « premier président autochtone de Bolivie », ce qui représenta un « coup symbolique majeur » dans un monde symbolique où l'Indien était historiquement éloigné des hautes fonctions de l'État (Mollinedo, 2024).

culturaliste qui neutralise le sens politique latent. Ce culturalisme favorise une survalorisation de l'autochtone, non pas en vue d'une action politique réelle, mais afin de renforcer des stéréotypes²⁹. La critique indianiste dénonce ainsi l'existence d'un fétichisme du monde autochtone dans certains milieux académiques et politiques, qui invisibilise la réalité moins romantique des populations autochtones. On privilégie la quête de « rituels magiques » plutôt que les expériences de lutte. Des images d'« autochtones accomplissant des rituels pour tout et pour rien » sont exportées et érigées en modèle de ce qui serait « authentiquement autochtone » et de ce qu'il conviendrait « d'imiter au nom de la récupération de l'ancestral »³⁰. Les rites et les dimensions symboliques deviennent ainsi une préoccupation constante, sans pour autant se traduire par une action politique à proprement parler. Cette pseudo-interprétation autochtone, dépourvue de son véritable sens politique et combatif, s'aligne sur une forme de « charlatanisme antiscientifique »³¹ visant à préserver le statu quo et à garantir l'hégémonie de la population dominante.

C'est ici que s'opère une rupture fondamentale. L'institution universitaire, en cherchant à valider des « alternatives » à la modernité, tend à extraire les savoirs de leur ancrage conflictuel pour les transformer en concepts déshistoricisés. Pour les critiques indianistes, cette opération constitue une forme de neutralisation politique. Cette dépolitisation est palpable dans la manière dont la théorie décoloniale sature la figure de l'autochtone d'une fonction purement épistémologique.

Chez Walter Mignolo, par exemple, l'autochtone est mobilisé comme le site d'une « blessure coloniale » dont émerge une « désobéissance épistémique » (2011). En définissant la pensée frontalière non pas comme une stratégie de souveraineté matérielle, mais comme une « gnoséologie de l'extérieur », Mignolo opère un déplacement sémantique : « La pensée frontalière est la gnoséologie de l'extérieur, c'est-à-dire de ceux qui ont été classés comme sous-humains ou comme n'ayant pas de raison par les structures de connaissance hégémoniques³². »

Ici, la lutte est délocalisée : elle ne porte plus sur la terre ou l'autonomie politique, mais sur la « connaissance ». En faisant de l'autochtone le porteur d'une gnoséologie, l'académie l'abstrait des contradictions de classe et de pouvoir. L'autochtone n'est plus un sujet historique en lutte, mais une allégorie de la résistance intellectuelle.

De même, chez Enrique Dussel, l'autochtone est souvent réduit à l'image métaphysique de l'opprimé. Dans son *Éthique de la Libération* (1998), il définit l'autochtone par sa condition d'« extériorité », le transformant en un « visage » éthique:

²⁹ MACUSAYA, 2019, 53.

³⁰ *Op. cit.*, 167. Traduction propre.

³¹ PORTUGAL, 2024, 6.

³² MIGNOLO, 2011, 80. Traduction propre.

« L'Autre est le visage qui s'exprime et qui demande justice depuis son extériorité métaphysique par rapport au système. »³³

En plaçant l'autochtone dans une « extériorité métaphysique », Dussel l'immobilise hors du champ de la *realpolitik*. Comme le souligne Carlos Macusaya, cette vision d'un Indien « pur » et éthiquement supérieur empêche de voir les peuples autochtones comme des acteurs politiques capables de disputer le pouvoir à l'intérieur même des structures modernes. Le « pachamamisme » académique fonctionne alors comme une esthétique de la bienveillance : on célèbre la spiritualité de l'Autre pour mieux ignorer ses revendications citoyennes et territoriales. L'académie vide ainsi le contenu politique (la souveraineté, le conflit, le gouvernement) pour ne garder que la « forme » (la mystique, l'épistémè), rendant le savoir autochtone « admirable » mais inoffensif pour l'ordre établi.

Face à une réification du paradigme de l'altérité ?

À la lumière de cette analyse, il apparaît que le risque majeur des tournants décoloniaux n'est pas tant leur manque de sincérité que leur propension à la réification dépolitisante. En érigeant les savoirs autochtones en « réserve ontologique » pour guérir les maux de la modernité, ces courants finissent par transformer l'autochtone en un fétiche théorique. Bien que ces courants s'inscrivent dans une remise en cause légitime de l'universalisme moderne et de la colonialité du savoir, l'analyse développée ici permet de mettre en évidence un risque persistant : la réification de l'autochtone en tant qu'altérité radicale, désormais investie d'une positivité ontologique qui n'échappe pourtant pas à la logique moderne d'objectivation de l'« Autre ». Le fétichisme, ici, relève de l'effacement des rapports de force réels. On présente une essence « ancestrale » et « écologique » pour masquer les conditions matérielles de production de cette identité. Ce fétiche est doublement fonctionnel :

1. Pour l'État : Il permet de légitimer des discours de « décolonisation » symbolique tout en maintenant des structures de domination raciales et économiques.

2. Pour l'Académie : Il offre un « dehors » théorique pur qui permet de critiquer la modernité sans avoir à s'engager dans la complexité des luttes politiques réelles des communautés.

Cette dynamique met en évidence la position ambiguë du chercheur métis-créole qui, voulant « sauver » l'autochtone par la théorie, finit par exercer un ventriloquisme intellectuel. Le passage de la « fascination pour la différence » à une « attention aux luttes » est la condition *sine qua non* pour que l'altérité ne soit pas simplement une nouvelle catégorie de classement académique, mais le moteur d'une transformation politique située.

L'altérité autochtone continue d'être pensée comme un « dehors » radical du système, condition nécessaire au maintien de la promesse de mondes autres, mais au prix de l'ignorance du fait que de nombreux peuples autochtones ne cherchent pas à

³³ DUSSEL, 2021 [1998], 168.

se situer hors de la modernité, mais à y disputer leur place. Comme le rappelle Mendoza, toutes les luttes autochtones ne visent pas la sortie du capitalisme ni la construction d'alternatives ontologiques ; dans bien des cas, les revendications portent sur l'accès à des droits, des ressources et des opportunités historiquement refusés³⁴.

Ainsi, le problème ne réside pas dans la reconnaissance de la pluralité ontologique ni dans la critique de l'universalisme moderne en tant que telles, mais dans la manière dont ces reconnaissances sont articulées. Lorsque la différence est absolutisée et dissociée des conditions matérielles et politiques qui la traversent, l'altérité cesse d'être une catégorie critique pour devenir un fétiche. Au lieu de favoriser un dialogue situé entre des projets politiques hétérogènes, se consolide une image homogénéisante de l'autochtone, aussi fonctionnelle à l'ordre existant que le fut, en son temps, l'indigénisme classique.

En conséquence, plus qu'un dépassement définitif du paradigme de l'altérité, ce qui se donne à voir ici est sa reconfiguration. Le défi qui découle de cette réflexion n'est pas d'abandonner le dialogue avec les savoirs autochtones, mais d'en déplacer le centre de gravité : passer de la fascination ontologique pour la différence à une attention critique portée aux luttes concrètes, aux contradictions internes et aux stratégies politiques élaborées par les peuples autochtones eux-mêmes dans des contextes historiques spécifiques. Ce n'est qu'à cette condition qu'il sera possible d'éviter que l'altérité ne redevienne — une fois encore — un miroir dans lequel l'académie critique se contemple, tandis que le monde qu'elle prétend transformer demeure, obstinément, à sa place.

³⁴ *Op. cit.*, 109.

Bibliographie

- ANZALDÚA G., (1987), *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Aunt Lute Books.
- CRUTZEN P. & STOERMER E., (2013), « The 'Anthropocene' » (2000), in ROBIN L., SÖRLIN S. & WARDE P. (Ed.), *The Future of Nature: Documents of Global Change*, New Haven: Yale University Press, p. 479-490.
<https://doi.org/10.12987/9780300188479-041>
- DESCOLA P., (2005), *Par-delà nature et culture*, Gallimard.
- DUSSEL E., (1974), *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanque: Sígueme.
- DUSSEL E., (1994), *El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del mito de la modernidad*, Quito, Ediciones Abya Yala.
- DUSSEL E., (2021 [1998]), *Étique de la Libération à l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, L'Harmattan.
- DUSSEL E., (1999), "Posmodernidad y transmodernidad", in LYOTARD, JF, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelone, Gedisa.
- DUSSEL E., (2005), "Transmodernidad e Interculturalidad: Interpretación desde la Filosofía de la Liberación", in E. LANDER (comp.) *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Unesco, Ciccus, Clacso.
- ESPINOSA MIÑOSO Y., (2014a), "Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional", in Y. ESPINOSA MIÑOSO, D. GÓMEZ CORREAL y K. OCHOA MUÑOZ (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala.*, Colombie: Editorial Univerisdad del Cauca, p. 309-325.
- FALQUET J., (2025), *La combinatoire straight. Colonialisme, violences sexuelles et Bâtard.e.s du capital*. Paris: Éditions Amsterdam.
- GROSGOUEL R., (2016), "Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico." *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo (RICD)*, 1(4), <https://doi.org/10.15304/ricd.1.4.3295>
- HARAWAY D., (1988), Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective, *Feminist Studies*, 14(3.), p. 575-599.
- HURTADO J., (1986), *El Katarismo*, La Paz-Bolivia: Hisbol.
- LATOUR B., (1991), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte.
- MACUSAYA C., (2019), *Batallas por la identidad. Indianismo, katarismo y descolonización en la Bolivia contemporánea*, Lima, Biblioteca Nacional del Perú.

- MENDOZA B., (2023), *Colonialidad, género y democracia*. Ciudad de México: Ediciones Akal.
- MERLE I., (2024), « Subaltern », in BOUVET M., CHOSSIÈRE F., DUC M., & FISSON E. (éds.), *Catégoriser (1-)*, ENS Éditions. URL: <https://doi.org/10.4000/128rb>
- MIGNOLO W., (2000), *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton University Press.
- MIGNOLO W., (2005), *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelone, Editorial Gedisa, S.A.
- MIGNOLO W., (2010), *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- MIGNOLO W., (2011), *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Duke University Press.
- PORTUGAL MOLLINEDO P., (2024), *El MAS y la degradación de la Pachamama en pachamamismo*, La Paz, rincón ediciones.
- UNTOJA F., (2012), *Katarismo, indianismo e indigenismo, Reflexiones sobre la temática indígena en Bolivia*, La Paz, Konrad Adenauer Stiftung.