

ANTHROPEN

Le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain

ÉPISTÉMOLOGIES AUTOCHTONES

Scott, Colin

Université McGill, Canada

Date de publication : 2025-07-01

DOI : <https://doi.org/10.47854/y1tf6r41>

[Voir d'autres entrées dans le dictionnaire](#)

Ce n'est qu'à la fin du XX^e siècle que l'anthropologie s'est mise à revisiter l'animisme, non en tant qu'épistémologie faillie des religions « simples », mais plutôt en tant qu'épistémologie relationnelle véritablement en harmonie avec ses contextes sociaux et écologiques (Bird-David 1999). Depuis quelques décennies, des travaux sur les savoirs autochtones ont fait une apparition énergique et se sont depuis élargis et approfondis, dans de multiples champs, y compris ceux menés par un nombre croissant d'universitaires autochtones. Dans ce contexte, cette brève présentation ne fera qu'en effleurer la surface ; elle devra forcément se limiter aux quelques sujets et exemples choisis desquels l'auteur est le plus familier. Nous nous sommes cependant efforcé d'aborder des thèmes qui circulent entre les disciplines : épistémologie et ontologie ; le paradigme de la réciprocité ; les binarités société/nature ; animéité et langage ; les savoirs transmis oralement par les contes ; les politiques décoloniales. Ces thèmes sont à la fois théoriques et pratiques : ils se rapportent au sujet urgent qui est de libérer nos esprits pour réimaginer et mieux conduire les relations entre les êtres humains et la terre vivante.

Pour considérer les épistémologies autochtones – ce que l'on connaît du monde et la façon dont on le connaît –, il faut reconnaître au départ qu'elles s'enracinent dans des ontologies – des prémisses sur ce qu'est le monde, sur les entités qui existent dans le monde et sur la manière dont elles s'influencent les unes les autres. Si les prémisses ontologiques façonnent les projets épistémologiques de connaissance et d'interaction avec d'autres entités dans le monde, ces projets façonnent réciproquement la signification de ces prémisses. Dans un tel processus, l'interaction des épistémologies autochtones avec les épistémologies « occidentales » ou modernistes renferme une promesse particulièrement transformative et collaborative (voir, par exemple, Kimmerer 2013 : 156-166 ; voir aussi Garibaldi et Turner 2004 ; Turner et Spalding 2018). Ainsi que l'a formulé Vine Deloria (1999 : 3), « ce n'est que lorsque nous regardons en dehors de la culture occidentale, ou lorsque quelqu'un de l'extérieur regarde à l'intérieur, que nous découvrons les incohérences flagrantes et que nous commençons à prendre la mesure des réels changements que

ISSN : 2561-5807, Anthropén, Université Laval, 2021. Ceci est un texte en libre accès diffusé sous la licence CC-BY-NC-ND, <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Citer cette entrée : Scott, Colin, 2025, « Épistémologies autochtones », *Anthropén*.
<https://doi.org/10.47854/y1tf6r41>

la science et la technologie ont forgé dans nos vies ». Et ce n'est peut-être qu'à ce moment que l'on trouve un espoir de solution ou de remède.

Il existe une grande diversité d'ontologies autochtones, mais celles que l'on considère en gros comme « animistes » au sens anthropologique classique du terme, ont beaucoup en commun. Pour ces ontologies, contrastant avec l'objectivisme moderniste et l'opposition entre société et nature (Latour 1993), toutes les entités relèvent de réseaux interactifs, mutuellement dépendants et corrélés. Des entités-autres-qu'humaines – y compris de nombreuses entités que les modernes comprennent comme étant inanimées – sont des *personnes* (Hallowell 1964). Si le monde entier vit, alors il n'est pas question d'établir une distinction entre de grandes classes d'entités vivantes et non vivantes. Les entités ou les personnes sont plutôt différenciées de façon plus terre à terre, en fonction des qualités d'être-vivant dont elles font preuve – à savoir comment les attributs particuliers de leur être et de leur faire les distinguent des autres. Cet aspect de la construction du savoir peut se comprendre, sur le plan sémiotique, comme une oscillation entre des moments figuratifs et relationnels, car des entités différenciées sont délibérément appariées dans les domaines phénoménaux de l'action et de l'expérience. Les entités comprises figurativement façonnent la perception et la conception des relations existant entre elles ; et de même que les modèles s'ajustent de façon créative à l'expérience et à l'action dans le monde, réciproquement ils infléchissent ou transmutent les entités ainsi liées (Wagner 1977, 1981 ; Scott 1996, 2013).

Cela a une conséquence, exprimée sans ambages par Deloria (1999 : 34) au moment où il disait de la phrase « nous sommes tous apparentés » qu'il s'agissait d'un « outil méthodologique pour investiguer le monde naturel » : « toute chose dans le monde naturel est en relation avec toutes les autres choses, et l'ensemble total de leurs relations ordonne le monde naturel tel que nous le vivons... un univers que les gens ressentent comme vivant et non mort ou inerte ».

L'ontologie relationnelle va dans le sens des préoccupations épistémologiques et axiologiques au sujet de l'état de réciprocité entre entités. La réciprocité en tant que paradigme définit en un seul mouvement à la fois les modèles *de* et les modèles *pour* (Geertz 1973 : 93-94) la réalité, et les considérations rationnelles-empiriques et éthiques s'y nourrissent mutuellement. L'action dans le monde étant *interpersonnelle*, le statut des relations entre les êtres humains et les entités autres qu'humaines est toujours une œuvre dynamique en train de se faire, attirant l'attention sur ce qui se passe dans le monde, sur la façon dont nos propres actions dans ces relations contribuent à faire émerger des phénomènes, et sur les ajustements que l'on devrait faire pour entretenir des réciprocités positives et empêcher ou réparer les réciprocités négatives résultant de l'ignorance, de la négligence ou de l'avidité. Les formes de vie existent en collaboration les unes avec les autres, exigeant des soins mutuels pour entretenir des bénéfices mutuels.

Ces conceptions et les responsabilités qui en découlent sont les fondements du *droit* autochtone (Borrows 2018) – au sens normatif et scientifique du terme, pourrait-on dire. Le respect est une valeur fondamentale et, en termes pratiques, il se concrétise par des réciprocités positives communément définies comme des dons (donner et recevoir de façon durable dans les échanges humains avec des vies autres) ; dans ces échanges, les réciprocités négatives, provoquées par l'avidité ou la négligence, sont des échecs du respect (Kimmerer 2013 : 165).

Le savoir écologique autochtone rend tangible un nexus de vérités rationnelles-empiriques et normatives : « si nous utilisons une plante respectueusement, elle restera avec nous et s'épanouira. Si nous l'ignorons, elle s'en ira », écrit Kimmerer (2013 : 163). Ce qu'elle entend par « croissance compensatoire » (2013 : 164) en réponse à la récolte respectueuse du foin d'odeur a été décrit de la même manière pour les relations des Cris subarctiques avec les espèces animales, les chasseurs s'appliquant de façon experte à tuer suffisamment, mais pas trop, pour que la reproduction animale reste vigoureuse et optimale (Feit 1988).

Étant donné la profondeur des racines de la division entre société et nature dans l'histoire intellectuelle moderne, le titre de l'ouvrage de Descola sur l'ethnographie des Achuar, *La nature domestique* (1986) était virtuellement un oxymore. Wagner (1977, 1981) avait établi une distinction entre la culture tournée vers la signification figurative, qui précipite (au sens chimique du terme) la « société » en forme de l'inné, et la culture orientée vers la signification littérale (la science occidentale) qui précipite la « nature » en forme de l'inné. Une distinction semblable apparaît chez Viveiros de Castro (1998) et sa conception du contraste entre le « multinaturalisme » amérindien et le « multiculturalisme » occidental. La théorie comparative de Descola en est venue à distinguer non deux, mais quatre modes ontologiques – animisme, totémisme, naturalisme et analogisme – issus des opérations « d'identification » et de « relation » entre différentes répartitions « d'intériorité » et de « physicalité » (2005 : 78-79). Mais seul le naturalisme, qui procède à la suppression singulière de « l'intériorité » des choses pour en faire des objets, efface les prémisses animistes qui, dans les trois autres modes, conservent toujours le fondement épistémique de l'intersubjectivité/agentivité.

Parmi ceux qui ont tenté de rompre avec l'assignation moderniste société/nature et sujet/objet, on compte Latour et son examen de l'entremêlement des quasi-objets et quasi-sujets (1993), qui est convaincu que la dé-animation du monde n'était qu'un fantasme dès le départ (2014). Selon Ingold (2010), « “les choses” pleinement engagées dans les processus de la vie, et qui génèrent ceux-ci, ne sont pas des “objets” statiques ». Pour lui, « l'animisme n'a pas pour finalité de rendre leur agentivité aux *objets*, mais de ramener les *choses* à la vie » (Ingold 2013 : 225, nous soulignons), là où la vie est un « maillage de fils enchevêtrés de croissance et de mouvement » (Ingold 2013 : 214). Pour Blaser, « l'ontologie politique » de « mises en monde » (*worldings*) performatives, émergeant ensemble et parfois conflictuelles, peut échapper à l'épistémologie moderne de « l'équivalence entre une représentation culturelle et une réalité “d'ailleurs” naturelle et autonome » (2013 : 550).

Le concept scientifique occidental de l'objectivité distante est bien mal outillé pour atteindre des vérités plus aisément accessibles par l'engagement relationnel. « Je connais ce à quoi je m'identifie » (*I know as I relate*) exprime l'épistémologie à la racine de telles vérités (Bird-David 1999 : S78). Si, pour les épistémologies autochtones, le monde vivant se présente comme des relations entre différents types de personnes, alors écouter, voir et comprendre respectueusement et attentivement est la voie d'un savoir pouvant être partagé entre espèces. Ainsi que le formule Kimmerer (2013 : 158), « expérimenter, ce n'est pas découvrir, mais écouter et traduire le savoir des êtres autres ». Kohn (2013), se basant sur la théorie peircienne, nous donne un aperçu des interactions sémiotiques à travers lesquelles se produit le partage du savoir, lorsqu'une multitude d'entités vivantes dépendent de signes

mutuellement intelligibles pour percevoir et interpréter le monde qui nous tient ensemble.

Au sujet de l'animéité et du langage, dans ses travaux devenus classiques, Whorf a montré comment les langues autochtones des Amériques appréhendaient la réalité au moyen essentiellement de verbes désignant le processus, l'action, l'évènement et les cycles temporels – ce qui contraste avec les langages « européens standard » davantage soutenus par les noms communs, qui scindent les processus et les expériences phénoménologiques fluides en unités contenant-contenus (Whorf 1956). Ces dernières paraissent tendre implicitement vers les manipulations objectivées, construites et technocratiques de l'espace, du temps et de la matière, tandis que les premières semblent davantage au diapason des cycles de vie et des processus écologiques qui leur sont inhérents.

Le célèbre exemple de Whorf au sujet des Hopis (1956 : 148-152) illustre plus précisément le postulat que le désir, la pensée et l'intention s'étendent au-delà des êtres humains à tous les autres êtres du monde « naturel », imprégnant nos relations avec eux et ayant sur eux un impact proportionnel à l'intensité de ces qualités de l'esprit. Le savoir dans le monde présuppose une continuité de l'interaction esprit/agentivité, dans l'omniprésence de la sensibilité et de la communication.

Dans une veine similaire, la botaniste Robin Wall Kimmerer, de la nation Potawatomi, explore la signification de l'action et du langage relationnel, « une grammaire de l'animéité » pour une « démocratie des espèces ». « Pour devenir natif/native de ce lieu, si nous devons y survivre, et nos voisins aussi, nous avons pour tâche d'apprendre à parler la grammaire de l'animéité, afin que nous puissions véritablement être chez nous » (2013 : 57).

L'importance épistémologique et ontogénétique de l'oralité a été éloquentement démontrée par Vizenor (1999). La narration d'histoires met en jeu des aspects de la mémoire culturelle, du langage et de la créativité politique dans l'idée de « survivance », qui associe survie et résistance. Pour les Anishinaabe et d'autres peuples algonquiens, les contes sont des êtres animés, qui endurent, résistent, perturbent et s'adaptent, en imaginant et en transformant les relations qui se nouent dans le monde. Borrows (2016) se penche sur quatre personnages types des contes anishinaabe – héros, tricheurs, monstres et protecteurs – qui procurent un moyen de transmettre de façon pédagogique les lois, la gouvernance et le constitutionalisme des Anishinaabe, tout en posant aux approches légales occidentales des défis de nature à les transformer.

L'écho de telles idées se fait entendre dans la tradition anthropologique occidentale, dont les fondamentaux se sont clairement constitués par des générations de rencontres avec des paradigmes autochtones. Pour Savard (1971, 1977), grâce au jeu créatif, parfois perturbateur, des contes innus, certaines compréhensions du monde sont générées et perpétuées dans les relations des chasseurs avec les animaux, la terre et les colons européens.

Les aventures de Lévi-Strauss avec les « mythologiques » autochtones des Amériques sont connues pour l'engagement plus cérébral qu'elles provoquent avec les formes et les contradictions logiques, mais il ne faudrait pas oublier que dans sa « science du concret » (1962), tout un monde de *percepts* sensoriels ne sont pas de simples référents, mais des signifiants ayant la capacité d'impulser des trajectoires

narratives de transformation et de permutation. L'analyse par Sahlins (1995) de la rencontre des Hawaïens avec le capitaine Cook est une démonstration incontournable de l'entremêlement productif du « mythe », pour ainsi dire, dans la signification rationnelle et pratique d'événements émergents et de la fabrique de l'histoire.

Si, pour Lévi-Strauss, les caractères binaires de la culture et de la nature relèvent de la même structure profonde, pour Bateson (1979 : 13-14), les histoires sont fondamentales : « pour qu'il y ait connexion avec le monde... alors il faut penser à la façon des histoires et les partager avec tout esprit ou tous les esprits, que ce soient les nôtres ou ceux des forêts de séquoias ou des anémones de mer ». Bateson se préoccupe des processus : depuis la croissance des organismes jusqu'aux éons de l'évolution, la vie est « la matière des histoires ».

Ces lignes de développement de la théorie occidentale indiquent une redécouverte des qualités inhérentes de l'intelligence et de la communication qui relie tout ce qui relève de la vie – qualités bien établies dans les épistémologies autochtones.

L'ouvrage d'avant-garde de Linda Tuhiwai Smith (2021 [1999]), *Decolonizing Methodologies*, met en exergue l'intégration holiste des relations, de la spiritualité et de la tradition narrative dans les épistémologies autochtones. Le respect mutuel, la réciprocité et la co-crédation du savoir dans les méthodologies de recherche sont des chemins décoloniaux, des antidotes aux inclinations objectivistes, hiérarchiques et individualistes des paradigmes occidentaux qui dominent la recherche extractive et marginalisent le savoir autochtone.

En gardant à l'esprit ce qu'est le monde, comment nous le connaissons et comment nous devrions agir en son sein, Wilson (2008) a conçu un paradigme de recherche autochtone sous la forme d'un cercle intégrant ontologie, épistémologie, axiologie et méthodologie. L'ontologie et l'épistémologie présupposent une réalité de relations mutuelles, tandis que l'axiologie et la méthodologie conservent à ces relations leur responsabilité. La recherche implique une profonde intégration des questions relatives à l'état des relations dans le monde, à la responsabilité normative de ces mêmes relations, une pratique « cérémonielle » avec les dimensions sacrées, physiques, intellectuelles et émotionnelles. C'est la réciprocité qui détermine les normes d'une recherche qui donne en retour aux communautés, qui respecte leurs contributions, et qui n'extrait pas de savoir à destination du dehors.

Les relations réciproques actives et localisées produisent un savoir aux conséquences vitales pour les mouvements politiques et pour configurer les institutions gouvernementales et législatives. Vivre avec et générer un savoir à travers la terre vivante rompt avec l'enfermement de la terre en tant que « propriété » et « juridiction » des régimes des États coloniaux (Starblanket et Stark 2018). Simpson (2011, 2017) a décrit un cas similaire de l'importance essentielle des ensembles relationnels en connexion avec la terre que portent le langage, les histoires et les cérémonies, une re-crédation étant constituée par le processus de résurgence et de guérison décoloniales. Dussart et Poirier (2017, 2022) nous procurent de nombreux et éloquents exemples des ensembles relationnels ontologiques, cosmologiques et épistémologiques localisés des Autochtones, qui façonnent les politiques du territoire et la négociation de la modernité mondialisée.

Une réinvention inter-épistémique et largement transdisciplinaire de la constitutionnalité, des lois et de la gouvernance est en cours, en relation avec tout le vivant, qui montre clairement que les avancées décoloniales exigent de porter simultanément attention aux réciprocitys entre êtres humains autant qu'entre êtres humains et terre vivante (Asch, Borrows et Tully 2018). Le fait de s'attaquer aux problèmes de la crise écologique a mis de l'avant des approches hétérodoxes qui mettent au défi les conventions occidentales, en s'inspirant des anciennes traditions orales du savoir autochtone mises au diapason de l'écoute et de la collaboration inter-espèces. Le « parlement des choses » de Latour (1993) ou la façon qu'avait Ingold (2007) de concevoir toute chose comme « un parlement de lignes » ne sont que deux exemples parmi d'autres tirés de la discipline de l'anthropologie, dont les perspectives sont redevables à de très nombreuses générations de créateurs et d'interlocuteurs connus ou anonymes du savoir autochtone.

Références

Asch, Michael, John Borrows et James Tully (dir.), 2018, *Resurgence and Reconciliation: Indigenous-Settler Relations and Earth Teachings*, Toronto, University of Toronto Press.

Bateson, Gregory, 1979, *Mind and Nature*, New York, E.P. Dutton.

Bird-David, Nurit, 1999, « "Animism" revisited: Personhood, environment, and relational epistemology », *Current Anthropology* 40 (S1) : S67-S91, <https://doi.org/10.1086/200061>

Blaser, Mario, 2013, « Ontological conflicts and the stories of peoples in spite of Europe: Toward a conversation on political ontology », *Current Anthropology*, 54 (5) : 547-568, <https://doi.org/10.1086/672270>

Borrows, John, 2018, « Earth-bound: Indigenous resurgence and environmental reconciliation », in Michael Asch, John Borrows et James Tully (dir.), *Resurgence and Reconciliation: Indigenous-Settler Relations and Earth Teachings*, Toronto, University of Toronto Press : 49-81.

——, 2016, « Heroes, tricksters, monsters, and caretakers: Indigenous law and legal education », *McGill Law Journal* 61 (4) : 795-846, <http://dx.doi.org/10.7202/1038489ar>

Deloria, Vine Jr., 1999, *Spirit and Reason: The Vine Deloria Jr. Reader*, Golden (CO), Fulcrum Publishing.

Descola, Philippe, 1986, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Maison des Sciences de l'homme [trad. 1994, *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*, Cambridge, Cambridge University Press].

——, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

Dussart, Françoise et Sylvie Poirier, 2017, *Entangled Territorialities: Negotiating Indigenous Lands in Australia and Canada*, Toronto, University of Toronto Press.

——, 2022, *Contemporary Indigenous Cosmologies and Pragmatics*, Edmonton, University of Alberta Press.

Feit, Harvey, 1988, « Waswanipi Cree management of land and wildlife: Cree cultural ecology revisited », in Bruce Cox (dir.), *Native Peoples, Native Lands*, Ottawa, Carleton University Press : 75-91.

Garibaldi, Ann et Nancy Turner, 2004, « Cultural keystone species: Implications for ecological conservation and restoration », *Ecology and Society* 9 (3) : art. 1, <http://www.ecologyandsociety.org/vol9/iss3/art1/>

Geertz, Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.

Hallowell, Irving, 1964, « Ojibwa ontology, behavior, and world view », in Stanley Diamond (dir.), *Primitive Views of the World*, New York, Columbia University Press : 49-81.

Ingold, Tim, 2007, *Lines: A Brief History*, Londres, Routledge.

——, 2010, « Bringing things to life: Creative entanglements in a world of materials », Economic and Social Research Council (R.-U.), National Centre for Research Methods (NCRM) Working Paper Series.

——, 2013, « Being alive to a world without objects », in Graham Harvey (dir.), *The Handbook of Contemporary Animism*, Londres et New York, Routledge : 213-225.

Kimmerer, Robin Wall, 2013, *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants*, Minneapolis, Milkweed Editions.

Kohn, Eduardo, 2013, *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press.

Latour, Bruno, 1993, *We Have Never Been Modern*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

——, 2014, « Agency at the time of the Anthropocene », *New Literary History* 45 (1) : 1-18, <https://doi.org/10.1353/nlh.2014.0003>

Lévi-Strauss, Claude, 1962, « La science du concret », in *La pensée sauvage*, Paris, Plon : 1-33.

Sahlins, Marshall, 1995, *How “Natives” Think: About Captain Cook, for Example*, Chicago, University of Chicago Press.

Savard, Rémi, 1971, *Carcajou et le sens du monde. Récits montagnais-naskapi*, Québec, Bibliothèque nationale.

——, 1977, *Le Rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*, Montréal, Éditions de l'Hexagone.

Scott, Colin, 1996, « Science for the West, myth for the rest? The case of James Bay Cree knowledge construction », in Laura Nader (dir.), *Naked Science: Anthropological Inquiry into Boundaries, Power, and Knowledge*, Londres, Routledge : 69-86.

——, 2013, « Ontology and ethics in Cree hunting: Animism, totemism and practical knowledge », in Graham Harvey (dir.), *The Handbook of Contemporary Animism*, Londres et New York, Routledge : 159-166.

Simpson, Leanne Betasamosake, 2011, *Dancing on Our Turtle's Back: Stories of Nishnaabeg Re-Creation, Resurgence, and a New Emergence*, Winnipeg, ARP Books.

——, 2017, *As We Have Always Done: Indigenous Freedom Through Radical Resistance*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Smith, Linda Tuhiwai, 2021 [1999], *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, Londres, Zed Books.

Starblanket, Gina et Heidi Kiiwetinepinesiik Stark, 2018, « Towards a relational paradigm – four points for consideration: Knowledge, gender, land, and modernity », in Michael Asch, John Borrows et James Tully (dir.), *Resurgence and Reconciliation: Indigenous-Settler Relations and Earth Teachings*, Toronto, University of Toronto Press : 175-207.

Turner, Nancy et Pamela Spalding, 2018, « Learning from the Earth, learning from each other: Ethnoecology, responsibility, and reciprocity », in Michael Asch, John Borrows et James Tully (dir.), *Resurgence and Reconciliation: Indigenous-Settler Relations and Earth Teachings*, Toronto, University of Toronto Press : 265-291.

Viveiros de Castro, Eduardo B., 1998, « Cosmological deixis and Amerindian perspectivism », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3) : 469-88, <https://doi.org/10.2307/3034157>

Vizenor, Gerald, 1999, *Manifest Manners: Postindian Warriors of Survivance*, Lincoln, University of Nebraska Press.

Wagner, Roy, 1977, « Scientific and indigenous Papuan conceptualizations of the innate: A semiotic critique of the ecological perspective », in T.P. Bayliss-Smith et R.G. Feacham (dir.), *Subsistence and Survival: Rural Ecology in the Pacific*, New York, Academic Press : 385-410.

——, 1981, *The Invention of Culture*, Chicago, University of Chicago Press.

Whorf, Benjamin Lee, 1956, *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, Cambridge et New York, Technology Press of Massachusetts Institute of Technology and John Wiley & Sons.

Wilson, Shawn, 2008, *Research is Ceremony: Indigenous Research Methods*, Halifax, Fernwood Publishing.