

**DE LA DIFFICULTÉ À TRAITER LES FAITS
SOCIAUX COMME DES « CHOSES » :
L'ANTHROPOLOGIE ET LA QUESTION
AUTOCHTONE**

Natacha Gagné

Sociologie et anthropologie, Université d'Ottawa

Marie Salaiün

Sciences de l'Éducation, Université Paris Descartes

*La question autochtone n'est pas un hobby
de salon ni un passe-temps de vacances
exotiques : nous avons tous à en apprendre
pour la survie de l'humanité¹.*

13 septembre 2007 : après plus de vingt ans de discussions, la Déclaration sur les droits des peuples autochtones est adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies par 143 voix contre quatre (Australie, Canada, États-Unis et Nouvelle-Zélande) et onze abstentions (Colombie, Azerbaïdjan, Bangladesh, Géorgie, Burundi, Fédération de Russie, Samoa, Nigéria, Ukraine, Bhoutan et Kenya). Le secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies (ONU), Ban Ki-moon, a salué l'événement, qu'il a qualifié d'historique, comme « un triomphe pour les peuples autochtones à travers le monde » et il a invité les gouvernements et la société civile à intégrer les droits qui y sont inscrits dans le droit international, dans les programmes de développement et dans les politiques à tous les niveaux, « afin que la vision qui fonde la Déclaration devienne une réalité ».

¹ Barbara Glowczewski, *Guerriers pour la paix. La condition politique des Aborigènes vue de Palm Island*, avec la collaboration de Lex Wotton, Montpellier, Éditions Indigène, 2008, p. 15.

autochtones. De l'autre côté, le modèle républicain ignore le fait autochtone tel que défini à l'ONU. L'interprétation qui prévaut, à ce jour, de l'article 1 de la Constitution française⁵ est en effet que du principe d'égalité des citoyens découle l'impossibilité de reconnaître des droits collectifs et, de ce fait, des droits autochtones. La tradition républicaine française est alors déterminante, puisqu'elle exclut la possibilité pour le citoyen de revendiquer un particularisme culturel dans l'espace public. Manifestement, l'émergence d'un droit universel des peuples autochtones pose problème.

Pour comprendre la nature des enjeux de ce débat, nous proposons trois étapes dans la réflexion :

1) Nous commencerons par un retour sur la genèse de la catégorie des « peuples autochtones » telle qu'elle a récemment fini par s'imposer en droit international. Nous nous attacherons à aborder l'« autochtonie » moins pour ce qu'elle a d'universel que pour ce qu'elle a de contingent. Ce qui revient à dire que nous l'analyserons en la considérant, non comme propriété « naturelle » de certains individus, ou un être-au-monde spécifique, mais bien pour ce qu'elle nous semble être dans son acception récente, un *artefact*, au sens où elle est le produit d'expériences historiques et de mobilisations politiques particulières.

2) Nous lirons ensuite le débat entre universalisme et relativisme par rapport à un exemple, celui des réactions que suscitent les revendications d'une reconnaissance du fait autochtone dans deux États-nations qui se qualifient volontiers eux-mêmes de « modernes », la France et le Canada. Nous arguerons que les controverses autour du primat de certains droits sur d'autres (les droits individuels sur les droits collectifs revendiqués par les autochtones), alors même qu'elles se développent à partir de deux conceptions pourtant différentes de la citoyenneté, aboutissent paradoxalement à un même refus de reconnaître aux autochtones le droit à l'auto-détermination tel que formulé dans la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones. Ce droit « doit [plutôt] être exercé

⁵ « Art. 1. - La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances. Son organisation est décentralisée ».

dans le contexte des normes constitutionnelles nationales »⁶. Nous présenterons ce qui nous paraît être une explication plausible de ce paradoxe : le fait que derrière les arguties sur la question des « droits » se cacherait un refus de faire face à son passé colonial, cette amnésie organisée oblitérant la possibilité d'envisager sereinement les revendications autochtones contemporaines, dans la mesure où elles sont travaillées par les résurgences du fait colonial.

3) Nous lirons enfin le débat entre universalisme et relativisme depuis une discipline particulière, l'anthropologie. Cela nous conduira à soulever un autre paradoxe : alors qu'elle se définit volontiers comme une interrogation sur l'unité de l'Homme et la diversité des cultures, et qu'elle est de ce fait traversée par la tension universalisme/relativisme, les questions autochtones semblent constituer pour l'anthropologie un obstacle insurmontable. Au-delà des traditions intellectuelles nationales, qui ont vu, ou non, l'émergence d'un champ d'études autochtones constitué, avec des paradigmes, des conditions méthodologiques et déontologiques propres, les options théoriques dont se réclament les anthropologues les font souvent osciller entre deux attitudes totalement opposées sur le plan épistémologique, mais aux conséquences étrangement semblables en pratique dès qu'il s'agit de penser le fait autochtone. Par exemple, alors que d'un côté le relativisme culturel radical met entre parenthèses la dimension « universaliste » du projet anthropologique, le paradigme constructiviste questionne la légitimité du fait autochtone au nom de l'universalisme, ou du moins au nom du caractère contingent des droits collectifs autochtones, qui seraient historiquement non fondés et dont l'existence mettrait en péril l'égalité des citoyens dans les démocraties dites « modernes ». Après une discussion autour de ces tensions entre universalisme et relativisme telles qu'elles s'expriment dans la façon dont les anthropologues abordent les questions relatives aux autochtones au sein de divers courants théoriques, nous proposerons en conclusion que les questions autochtones semblent fonctionner comme le révélateur des limites d'un projet scientifique qui n'assume pas, ou difficilement, sa dimension morale. La question qui se pose alors porte sur la possibilité ou l'impossibilité de se conformer à la fois à des valeurs morales et

⁶ Voir [Position du Canada : Projet de déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones](http://www.ainc-inac.gc.ca/ap/ia/pubs/ddr/ddr-fra.asp) (consulté le 28 novembre 2008), [En ligne]. Adresse URL : <http://www.ainc-inac.gc.ca/ap/ia/pubs/ddr/ddr-fra.asp>.

épistémologiques, c'est-à-dire sur la possibilité ou l'impossibilité de servir le Vrai — la vérité quant à l'objet à l'étude — et le Bien — ce qui est vu comme moralement bon — de façon simultanée⁷.

1. Genèse d'une catégorie : les peuples autochtones

Depuis les années 1920, mais avec plus de force depuis les années 1970, dans le cadre du mouvement plus large de la décolonisation et au lendemain de la reconnaissance du principe maintenant connu comme le principe de Wilson sur le droit à l'autodétermination et la Déclaration universelle des Droits de l'Homme de 1948, on assiste à une mobilisation autour du concept d'« autochtonie » dans un contexte politico-historique précis. Au niveau des Nations Unies, la mobilisation est directement liée à la dernière vague de décolonisation, aux limites évidentes des politiques assimilationnistes, aux pratiques néo-coloniales et aux revendications tiers-mondistes sur le plan économique⁸.

D'un côté, on assiste à la formation d'un mouvement social qui récupère le concept, lui donnant ainsi un sens différent de l'acception usuelle jusque-là. Le qualificatif « autochtone » se met à désigner des populations marginalisées tout en se fondant toujours sur l'antériorité d'occupation.

De l'autre, on assiste à l'institutionnalisation à l'ONU — principalement à travers les activités en matière de droits de l'homme, le Conseil économique et social et l'Organisation internationale du travail (OIT) — d'une catégorie à portée universelle qui correspond à un ensemble particulier de populations discriminées dans les États. Sans avoir de définition absolue, la catégorie se définit par le fait que les populations qu'elle désigne sont, dans la pratique, 1) sous domination, mais pas seulement; 2) elles ne peuvent pas accéder à leurs propres ressources naturelles, mais pas seulement; 3) elles sont en

⁷ Wiktor Stoczkowski, « The "Fourth Aim" of Anthropology: Between Knowledge and Ethics », *Anthropological Theory*, 8, 4, 2008, p. 346.

⁸ En 1974, fut adoptée la Déclaration concernant l'instauration d'un nouvel ordre économique international par l'Assemblée Générale des Nations-Unies. Voir [Résolution adoptées sur le rapport de la commission spéciale de la 6^e session extraordinaire](#) (consulté le 9 décembre 2008). [En ligne]. Adresse URL : [http://www.un.org/french/documents/view_doc.asp?symbol=A/RES/3201%20\(S-VI\)](http://www.un.org/french/documents/view_doc.asp?symbol=A/RES/3201%20(S-VI)).

minorité politique et souvent non reconnues, mais pas seulement; 4) elles sont exploitées économiquement par les sociétés voisines, mais pas seulement; 5) elles sont niées culturellement, mais pas seulement⁹. En bref, la catégorie suppose une configuration spécifique de rapports de pouvoir, une préséance historique, une spécificité culturelle (langue, coutume, religion, cosmologie) et insiste sur le critère d'autodéfinition. La catégorie d'« autochtone » sous-tend la revendication de droits collectifs, ce qui distingue la catégorie de celle de « minorité » qui demeure associée à la revendication de droits individuels comme dans la Déclaration des droits des personnes qui appartiennent à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques de 1992, par exemple.

On estime à environ 300 à 350 millions le nombre de personnes pouvant être considérées comme autochtones dans le monde¹⁰. Ces personnes représenteraient près de 6 % de la population mondiale et constitueraient pas moins de 5 000 peuples dans 77 pays.

La catégorie « autochtone » est donc aujourd'hui une catégorie légale reconnue par le droit international. Mais elle est plus que cela. Elle est clairement une catégorie identitaire et politique. En effet, la catégorie a été mobilisée dans le cadre de mouvements sociaux : les autochtones ont été nombreux à se faire entendre et à demander la reconnaissance de leurs droits à la survie culturelle et au développement économique et politique en s'adressant directement aux États dont ils sont membres et en faisant appel à la communauté internationale, entre autres, à travers les instances de l'ONU. Donc, la catégorie ne sanctionne pas un état de fait ou des propriétés « innées » ou « naturelles » propres à certaines populations, mais bien le

⁹ Voir Isabelle Schulte-Tenckhoff, *La question des peuples autochtones*, Bruxelles, Bruylant, 1997; voir aussi Roger C. A. Maaka et Chris Andersen (dir.), *The Indigenous Experience: Global Perspectives*, Toronto, Canadian Scholars' Press, 2006; Ronald Niezen, *The Origins of Indigenism: Human Rights and the Politics of Identity*, Berkeley, University of California Press, 2003.

¹⁰ IWGIA, *The Indigenous World 2007*, Copenhagen, IWGIA, 2007; WGIP, « *Indigenous Peoples and the United Nations System* », Leaflet 1, Office of the High Commissioner for Human Rights, ONU, 2001; pour des estimations régionales, voir David Maybury-Lewis, « Indigenous Peoples », dans Roger C. A. Maaka et Chris Andersen (dir.), *The Indigenous Experience: Global Perspectives*, Toronto, Canadian Scholars' Press, 2006, p. 22.

projet politique de certains peuples. Elle n'est pas seulement le résultat de luttes passées : elle est aussi un mot d'ordre de combat en vue de préparer l'avenir.

2. Les droits autochtones et les droits de l'Homme sont-ils incompatibles?

Mais cette acception de la catégorie est tout à fait récente et particulière. En retournant à l'étymologie du mot français « autochtone », on s'aperçoit que celui-ci renvoie au grec *autokhthôn* qui se décompose en deux mots : « *autos* » qui signifie « même » et « *khthôn* » qui signifie « terre ». Le mot grec signifie donc « qui vient de la terre même ». En français, ce qui est autochtone est défini comme étant ce « [q]ui est issu du sol même où il habite, qui est censé n'être pas venu par immigration ou n'être pas que de passage »¹¹. Des synonymes d'« autochtone » sont « aborigène » et « indigène ». Dans son acception générale, « autochtone » est l'antonyme d'« étranger ». Donc, une coutume autochtone est une coutume relative aux habitants du pays, une espèce d'arbres autochtone est une espèce de la région, qui n'a pas été importée, et être autochtone dans un lieu signifie être originaire de ce lieu. On voit que dans cette acception générale, il s'agit d'un concept proprement universel.

De tout temps, ce qui est universel, c'est donc la propension de toutes les sociétés à distinguer ce et ceux qui viennent d'ici et ce et ceux qui viennent d'ailleurs. Pour toute société, il s'agit de définir ses propres frontières en identifiant un Autre, une altérité, sur des bases qui lui sont spécifiques et, de ce fait, varient d'une société à l'autre. Peu importe la langue dans laquelle elle s'exprime, la catégorie « autochtone » a été utilisée pour marquer cette distinction entre ceux qui sont d'« ici » en opposition à ceux qui viennent d'ailleurs, les immigrants. On retrouve cette distinction tant chez les Grecs anciens, les Celtes, les Romains, les Kanaks de la Nouvelle-Calédonie, les peuples d'Amazonie, les Mossi de l'Afrique subsaharienne, les Dii du Nord-Cameroun, que les Égyptiens de l'époque des Pharaons, pour ne nommer que quelques exemples classiques¹².

¹¹ *Le Petit Robert*, 1993, p. 160.

¹² Voir, entre autres : Alban Bensa, « Usages savants et politiques de la notion d'autochtonie », dans Natacha Gagné, Martin Thibault et Marie Salaün (dir.),

Dans toutes ces sociétés, la catégorie « autochtone » est utilisée comme base de la légitimité spatiale, juridique et politique, et cette légitimité est fondée sur le lien privilégié d'un groupe avec la terre où il demeure et donc, sur l'antériorité d'occupation du territoire. Dans tous ces cas, l'« autochtonie » est habituellement le fait des majoritaires, et est potentiellement utilisée de façon à rejeter, à repousser les immigrés ou, encore, de façon à établir une relation avec eux. Chez les Kanaks, les Mossis et les Fidjiens, par exemple, la distinction entre les deux groupes distincts, voire antagonistes, est à la base de l'idéologie juridique et politique : aux autochtones la terre et sa maîtrise juridique et religieuse, et aux étrangers le pouvoir politique sur les hommes¹³.

On est donc bien devant deux catégories en tension : une qui est mobilisée par des minorités particulières et l'autre qui est universellement utilisée par les populations majoritaires et qui est potentiellement utilisée de façon à rejeter, à repousser les immigrés ou encore de façon à établir une relation avec eux.

Dès lors, on est à même de constater que la catégorie « autochtone » concerne une autre tension, celle entre l'universalisme et le relativisme, et ce, à plusieurs niveaux : 1) au plan de l'universalisme de l'altérité soi/autre; 2) au plan de la prétention à l'universel de la définition de l'autochtonie, ce qui contraste avec la diversité objective des populations qui se revendiquent ou pourraient se revendiquer comme telles, ce qui pousse d'ailleurs à insister sur l'importance de maintenir l'ouverture de la définition; 3) au plan du primat des droits individuels qui sont défendus par les États-nations modernes sur les droits collectifs, droits revendiqués par les autochtones.

Autochtonies : vues de France et du Québec, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, p. 21-32; Marcel Détienné, *Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné*, Paris, Seuil, 2003; Jean-Claude Müller, « Du don et du rite comme fondateurs des chefferies. Marcel Mauss chez les Diï du Nord-Cameroun », *Cahiers d'Études africaines*, 39, 154, 1999, p. 387-408.

¹³ Bensa, « Usages savants et politiques de la notion d'autochtonie », dans *Autochtonies : vues de France et du Québec*.

Revenons plus précisément à ce dernier point. Les opposants aux droits autochtones mettent souvent en avant leur incompatibilité en tant que droits collectifs avec les droits individuels tels qu'ils sont garantis constitutionnellement par les États, mais aussi, au plan international par la Déclaration des droits de l'Homme de 1948. Il nous semble que ceci n'est pas la seule façon d'envisager ces droits, et qu'il n'est pas à exclure, dès lors, que cette focalisation sur le conflit entre droits collectifs et droits individuels ne soit qu'une sorte de dérivatif, qui permet, provisoirement, d'éluider les enjeux nationaux réels.

Dans le cas français, par exemple, on a le sentiment que c'est moins le caractère collectif de ces droits qui dérange, que le fait que le fondement de ces droits réside dans une histoire particulière, celle de la colonisation. Le fond du problème se trouve dans la reconnaissance de droits au titre de la réparation des torts historiques ancrés dans le passé colonial. C'est ce que semble révéler l'âpreté du débat qui s'est engagé après qu'ait été rendu public, en février 2005, un projet de loi dont l'article 4, qui a soulevé l'indignation de certains historiens¹⁴, stipulait que « [l]es programmes scolaires reconnaissent en particulier le rôle positif de la présence française outre-mer, notamment en Afrique du Nord, et accordent à l'histoire et aux sacrifices des combattants de l'armée française issus de ces territoires la place éminente à laquelle ils ont droit ». Aux tenants du « devoir de mémoire » se sont violemment opposés ceux qui entendent en finir avec la repentance coloniale, et qui se retrouvent dans la conclusion de l'essai de Daniel Lefeuvre : « Prétendre que les Français doivent faire acte de repentance pour expier la page coloniale de leur histoire (...) relève du charlatanisme ou de l'aveuglement »¹⁵.

Cette controverse mémorielle autour de la colonisation, dans sa genèse et ses enjeux, a été très bien décrite par Romain Bertrand. Mais, comme il le souligne, le débat sur le fait colonial s'est trouvé de fait « déplacé vers des arènes de mobilisation propres aux “débat sur l'immigration” »¹⁶, la

¹⁴ Pour un exemple, voir Claude Liauzu, « Non à la loi scélérate! », *L'Histoire*, 302, 2005, p. 52-53.

¹⁵ Daniel Lefeuvre, *Pour en finir avec la repentance coloniale*, Paris, Flammarion, 2006, p. 220.

¹⁶ Romain Bertrand, *Mémoires d'empire. La controverse autour du « fait colonial »*, Broissieux, Éditions du Croquant, 2006, p. 12.

question ne se posant pas exclusivement sur le terrain métropolitain et dans la gestion de la question immigrée. À cet égard, les situations inédites que la République doit affronter à ses marges cette fois, et non plus en son cœur, sont révélatrices de ces enjeux de mémoire : ce que les revendications « autochtones » kanak, tahitienne ou amérindienne en Guyane imposent, c'est une révision intégrale du type de liens que la France entend maintenir avec les « confettis » de son empire colonial.

Ailleurs, principalement dans les pays de l'ancien Empire britannique, on remarque un ressac conservateur de la part des populations majoritaires contre les droits revendiqués par les autochtones, alors que c'était précisément dans ces pays que les peuples autochtones avaient réalisé les gains les plus importants en termes de reconnaissance et de droits particuliers. Ce phénomène de ressac a pu être observé au cours des dernières années parmi les populations majoritaires de plusieurs pays de l'ancien Empire britannique, dont le Canada, les États-Unis, l'Australie¹⁷ et la Nouvelle-Zélande, mais aussi la Norvège et la Suède. Le phénomène est facilement stimulé par des arguments raciaux. Il s'exprime, entre autres, par le rejet de toute forme de discrimination positive, celle-ci étant interprétée comme une injustice sociale, un racisme inversé. Dans le cas de la Nouvelle-Zélande, Barber¹⁸ soutient que ces discours sont délibérément développés pour fournir aux sentiments anti-autochtones une aura de légitimité puisque s'il est politiquement incorrect d'être contre les droits et revendications autochtones, il est toujours bien vu de s'opposer à toute forme de racisme.

¹⁷ C'est peut-être moins vrai pour l'Australie depuis le changement de gouvernement en novembre 2007 et les excuses nationales offertes à la « *Stolen generation* » le 13 février 2008, mais seul le temps montrera comment évoluera la situation. Le 11 juin 2008, le Premier ministre du gouvernement conservateur du Canada, Stephen Harper, a aussi présenté des excuses aux anciens élèves des pensionnats indiens. C'est pourtant sous ce même gouvernement, élu en mai 2006, que le Canada a voté « non » lors de l'adoption de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones alors que la position du Canada s'était de beaucoup assouplie au cours des dernières années, particulièrement depuis 2004 sous le gouvernement libéral de Paul Martin (pour des détails, voir Marie Léger, « L'histoire de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones », *Recherches amérindiennes au Québec*, 37, 2-3, 2007, p. 145-155).

¹⁸ Keith Barber, « 'Indigenous Rights' or 'Racial Privileges': The Rhetoric of 'Race' in New Zealand Politics », *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 9, 2, 2008, p. 141-156.

La question des droits sur les terres, territoires et ressources est aussi un enjeu important dans plusieurs de ces pays, dont la Nouvelle-Zélande et le Canada¹⁹. Au Canada, la question se pose de façon très sérieuse, puisqu'une partie importante du territoire, surtout dans la partie septentrionale du pays, n'a fait l'effet d'aucun traité (ni à l'époque du contact ni plus tard) avec les populations autochtones, ce qui signifie que des droits autochtones subsistent jusqu'à ce jour et que les autochtones de ces territoires pourraient s'en prévaloir²⁰. La situation du Canada serait ainsi jugée comme « délicate » du fait que la Déclaration irait plus loin que les droits reconnus dans la Charte canadienne des droits et libertés et dans la Loi constitutionnelle de 1982 et qu'elle serait non conforme à des décisions de la Cour suprême du Canada quant aux terres et en matière de droits collectifs et individuels, entre autres choses²¹. Sur la question du consentement préalable libre et informé des populations autochtones, le Canada y voit « un droit de veto sur plusieurs questions administratives, lois, propositions de développement et activités de défense nationale qui intéressent la population en général »²². Toutes ces raisons expliquent en partie le vote du Canada lors

¹⁹ Léger, « L'histoire de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones ».

²⁰ Voir Isabelle Schulte-Tenckhoff, « Peuples autochtones : penser le dilemme fondateur de l'État néo-européen », dans Natacha Gagné, Martin Thibault et Marie Salaün (dir.), *Autochtonies : vues de France et du Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, p. 111-128. Dans ce chapitre, Schulte-Tenckhoff discute aussi de l'ambiguïté juridique entourant la valeur des traités.

²¹ Puisque « [l']interprétation du Projet de déclaration pourrait aller au-delà de l'état actuel du droit au Canada », [Position du Canada : Projet de déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones](#) (consulté le 28 novembre 2008), il semble que le « non » du Canada lors de l'adoption de la Déclaration pourrait avoir été motivé par le fait qu'il craigne que les autochtones se servent des tribunaux pour obliger l'État à respecter leurs droits tels que mentionnés dans la Déclaration sur les droits des peuples autochtones. Le Canada craindrait que la Déclaration devienne un document de référence pour les juges canadiens, ce qui pourrait donner naissance à une nouvelle jurisprudence en matière de droits autochtones (Jean-François Savard, « [Le Canada a-t-il trahi les autochtones ?](#) », *Le Devoir*, vendredi 14 septembre 2007, (consulté le 10 décembre 2008)). [En ligne]. Adresse URL : <http://www.ledevoir.com/2007/09/14/156669.html>. Les juges pourraient, par exemple, lui accorder une valeur de convention, la rendant ainsi contraignante.

²² Voir la [Position du Canada : Projet de déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones](#) (consulté le 28 novembre 2008).

de l'adoption de la Déclaration sur les droits des peuples autochtones, en plus des préoccupations qu'il a exprimées, en lien avec la Déclaration, quant à la question du droit à l'autodétermination. Comme dans le cas français, est ici en jeu la question de la réparation des torts historiques ancrés dans le passé colonial. Dans le cas de plusieurs États nés de la colonisation européenne, le fond du problème réside aussi dans le désir « de désamorcer le débat sur les phénomènes persistants de colonialisme interne marquant leurs relations avec les peuples autochtones vivant en leur sein »²³.

Nous sommes donc bien confrontés au paradoxe de deux contextes nationaux où se déploient des conceptions de la citoyenneté différentes : dans un cas, le cas canadien, la possibilité même de droits collectifs est envisagée, alors que dans le cas français, elle est constitutionnellement inenvisageable. Or, en un sens, du point de vue des mobilisations autochtones, le résultat est le même, puisque la France a voté en faveur de la Déclaration sur les droits des peuples autochtones en précisant qu'elle n'entend pas l'appliquer sur son territoire national, alors que le Canada, dont la Constitution autorise la reconnaissance de droits autochtones, a voté contre cette Déclaration. En France, la « laïcité » comme forme de non-reconnaissance des identités particulières (linguistiques, religieuses, nationales, etc.) est la condition *sine qua non* du caractère d'universalité politique de la nation²⁴. Au Canada, la citoyenneté peut tout à fait être compatible avec des revendications culturelles particularistes. Que révèle dès lors la focalisation sur le conflit entre droits collectifs et droits individuels, si ce n'est qu'elle sert d'alibi en autorisant, au moins provisoirement, une occultation des enjeux nationaux réels? Et quels seraient ces enjeux, si ce n'est d'échapper à son passé colonial et aux phénomènes persistants de colonialisme?

²³ Schulte-Tenckhoff, « Peuples autochtones : penser le dilemme fondateur de l'État néo-européen », p. 114; voir aussi Savard, « [Le Canada a-t-il trahi les autochtones ?](#) ».

²⁴ Étienne Balibar, *Nous, citoyens d'Europe : Les Frontières, l'État, le peuple*, Paris, La Découverte, 2001, p. 93.

3. Pourquoi les questions autochtones posent-elles des difficultés de réflexion aux anthropologues?

On peut certes adhérer aux préceptes durkheimiens selon lesquels il faut traiter des faits sociaux comme des choses et, pour ce faire, rompre avec les prénotions, mais en l'espèce, on a ici un objet qui ne peut pas être pensé en dehors à la fois des contextes sociétaux et des contextes scientifiques dans lesquels il émerge. Nous avons d'ailleurs vu plus haut l'importance des cadres nationaux face à la mise en place d'un droit international en matière d'autochtonie. Nous y reviendrons plus en détail ci-dessous. De plus, il ne faut jamais oublier que les chercheurs en sciences sociales sont aussi des citoyens et que les résultats des recherches en sciences sociales, même s'ils ne sont pas directement politiques, sont souvent instrumentalisés dans les champs politiques, pour partie hors du contrôle des chercheurs.

Dans le champ scientifique, l'anthropologie, comme discipline, ayant comme principe fondateur l'étude de l'altérité, est particulièrement touchée par cette tension entre universalisme et relativisme, puisque, comme nous l'avons mentionné en introduction, elle se propose d'étudier l'unité de l'Homme à travers la diversité des cultures. Voyons comment cela se pose dans le champ des questions relatives aux autochtones.

3.1. Une question de tradition intellectuelle nationale?

Ce qui paraît dominer dans la tradition anthropologique française, c'est l'« autochtonie » comme catégorie universelle qui est mobilisée en tant que catégorie d'exclusion, à l'inverse de la situation québécoise et canadienne où la catégorie onusienne domine les compréhensions.

En France, l'utilisation du concept d'« autochtone », dans son acception actuelle (et onusienne), est relativement récente étant donné, entre autres facteurs, l'absence de populations définies comme autochtones et qui se définissent comme telles sur le territoire métropolitain. La tradition républicaine française est aussi déterminante, puisque, comme nous l'avons vu, elle exclut la possibilité pour le citoyen de revendiquer un particularisme culturel dans l'espace public. Par ailleurs, dans le contexte français, le vocable « autochtone » a eu d'autant plus de mal à s'ériger en objet de

recherche que le vocable a désigné, dans la rhétorique administrative, la plupart des ressortissants des colonies entre la fin du régime de l'indigénat, là où il existait, et l'accession à l'indépendance, le terme faisant dans l'après-guerre directement référence aux tentatives d'euphémisation du rapport colonial telles qu'elles voient le jour après le discours de Brazzaville en 1944²⁵, et se substituant à celui « d'indigène ». Le vocable « autochtone » se trouve du coup entaché du même stigmate que ce dernier terme dans la mesure où il renvoie directement à un processus de décolonisation passé à la postérité pour avoir été le rendez-vous manqué de la IV^e République (1946-1958) avec son outre-mer. Le brouillage sémantique est renforcé, dans le cas français, par la prégnance des terrains africains dans la tradition intellectuelle. À cet égard, anthropologues et politologues africanistes se retrouvent très majoritairement derrière le constat que

[I]une des évolutions politiques les plus inquiétantes sur le continent [africain] tient précisément à la généralisation de l'opposition entre « autochtones » et « allogènes » et à la véhémence nouvelle qu'elle y revêt. Une telle dichotomie est de plus en plus souvent évoquée pour justifier des formes d'exclusion d'une brutalité croissante, voire des opérations de nettoyage ethnique qui peuvent prendre une dimension génocidaire comme au Rwanda en 1994²⁶.

De cette association entre « autochtonie » et violence génocidaire résulte une difficulté, voire des réticences, d'ordre éthique, quand il s'agit de penser le fait « autochtone ».

Cela a d'ailleurs une répercussion sur le développement des champs académiques : alors que le champ « études autochtones » est inexistant en France — il n'existe, par exemple, ni à Papeete ni à Nouméa, de département d'études ma'ohi ou kanak —, au Québec et au Canada, la

²⁵ Discours du 30 janvier 1944 prononcé par Charles de Gaulle lors de l'ouverture de la Conférence de Brazzaville qui regroupait des représentants des colonies africaines françaises autour du Commissaire aux Colonies, René Pleven. Cette conférence portait sur l'avenir des colonies, étape importante de l'évolution de la doctrine coloniale qui aboutira à l'Union française (1946).

²⁶ Jean-François Bayart et Peter Geschiere, « "J'étais là avant". Problématiques politiques de l'autochtonie », *Critique internationale*, 10, 2001, p. 178.

situation est très différente²⁷. Les questions relatives aux autochtones sont un champ universitaire bien constitué, et ce, depuis la fin des années 1960. La tradition de la recherche relative aux peuples autochtones remonte à la fin du XIX^e siècle avec le développement de l'anthropologie en Amérique du Nord. Avec l'affirmation et la consolidation du mouvement identitaire et politique des Premières Nations, plusieurs universités se sont mises à offrir des cours sur la culture, l'histoire, la religion, les systèmes de parenté, les langues autochtones. Il faut voir que le développement du champ de la recherche relative aux autochtones est aussi étroitement lié à ce qui se passe dans l'arène politique.

Au Québec, avec la fin des années 1960, les chercheurs québécois ont créé de multiples terrains d'étude en milieu autochtone dans le cadre des grands chantiers (nationalisation de l'hydroélectricité, développement du système routier, développement de l'industrie forestière) de la Révolution tranquille et du développement du Québec avec comme trame globale le mouvement en vue de l'indépendance nationale²⁸. C'est d'ailleurs en relation avec ces travaux que furent créés des programmes d'études autochtones à proprement parler. Nouveau regain aussi d'intérêt pour le champ des études autochtones dans le contexte du rapatriement de la constitution canadienne (1981) au début des années 1980, puisque les changements constitutionnels impliquent directement les relations (à ce moment conflictuelles) entre les Premières Nations et l'État canadien. C'est aussi à ce moment qu'une première génération d'universitaires autochtones (formés surtout en droit) prend activement part aux débats²⁹.

Comme l'indique Lévesque, la création de la Commission royale sur les Peuples autochtones en 1991 insufflera par la suite une nouvelle impulsion

²⁷ Natacha Gagné et Marie Salaün, « Présentation », dans Natacha Gagné, Martin Thibault et Marie Salaün (dir.), *Autochtonies : vues de France et du Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, p. xiii-xx.

²⁸ Carole Lévesque, « Les recherches relatives aux peuples autochtones à l'heure de la société du savoir et de la mobilisation des connaissances », dans Natacha Gagné, Martin Thibault et Marie Salaün (dir.), *Autochtonies : vues de France et du Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, p. 455-470.

²⁹ Voir Lévesque, « Les recherches relatives aux peuples autochtones à l'heure de la société du savoir et de la mobilisation des connaissances », dans *Autochtonies : vues de France et du Québec*.

aux recherches relatives aux autochtones. Les conséquences seront de divers ordres et seront clairement à l'origine d'un virage majeur dans le monde universitaire en ce qui concerne la décolonisation de la recherche. Entre autres effets de cette Commission, depuis la fin des années 1990, les organismes subventionnaires ont des programmes directement axés sur la recherche en collaboration avec les communautés autochtones.

Mais l'influence de l'appartenance nationale n'explique pas tout... sauf à postuler qu'on ne se lit pas entre francophones de part et d'autre de l'Atlantique, ce qui n'est évidemment pas le cas. Certaines spécificités essentielles des questions autochtones, telles que leur historicité, leur caractère contextuel et relationnel, ou encore le fait qu'elles s'expriment avant tout dans des discours performatifs éminemment stratégiques, les rendent difficiles à examiner pour des courants de l'anthropologie aussi divers que le courant culturaliste, le courant déconstructiviste, ou encore le courant postmoderne. Nous voudrions maintenant présenter successivement ce en quoi les questions autochtones relèvent d'un impensable de chacune de ces trois écoles.

3.2. Une difficulté à penser l'Histoire et le politique?

La tradition anthropologique française peut difficilement a priori être taxée de « culturaliste », au sens où elle s'inscrirait dans le projet de l'école dite « Culture et Personnalité », telle qu'elle s'est développée aux États-Unis avec les Boasiens de la première génération (Spier, Lowie, Herskovits) dans les années 1920 (*culture area studies*), qui définissent la culture comme un inventaire ou un répertoire d'objets et de caractéristiques de comportement, et surtout ceux de la seconde génération (Sapir, Benedict, Mead et d'autres), qui définissent la culture en termes de code et de règles, structures symboliques et systèmes de signes dont il s'agit de trouver l'orientation dominante, le *pattern*. Les « culturalistes » américains et les « structuralistes » français sont a priori respectivement situés en directe opposition, les premiers se passionnant pour l'énigme de la diversité culturelle quand les seconds sont en quête de ce qui fait l'unité de l'Homme. Mais paradoxalement, deux projets intellectuels, en quelque sorte opposés, aboutissent en fait à une même considération de l'Histoire, du contexte, et de la dimension politique des phénomènes sociaux. Alors que le projet

culturaliste est orienté vers ce qui fait la particularité de chaque culture, dans le souci à la fois de réhabiliter les cultures non occidentales et de rompre avec la tradition évolutionniste, le projet structuraliste, fortement marqué par l'analyse saussurienne du langage, cherche à expliquer un phénomène à partir de la place qu'il occupe dans un système, suivant des lois d'association et de dissociation qui, loin d'être historiquement situées, sont supposées immuables. Il n'est pas inutile, ici, de rappeler la vision lévi-straussienne de la « mission de l'ethnologue » qui est, selon lui,

d'élargir une expérience particulière aux dimensions d'une expérience générale ou plus générale, et qui devienne, par cela même, accessible comme expérience à des hommes d'un autre pays ou d'un autre temps (...) l'histoire organisant ses données par rapport aux expressions conscientes, l'ethnologie par rapport aux conditions inconscientes, de la vie sociale (...). Si comme nous le croyons, l'activité inconsciente de l'esprit consiste à imposer des formes à un contenu, et si ces formes sont fondamentalement les mêmes pour tous les esprits, anciens et modernes, primitifs et civilisés comme l'étude de la fonction symbolique, il faut et il suffit d'atteindre la structure inconsciente, sous-jacente à chaque institution et à chaque coutume, pour obtenir un principe d'interprétation valide pour d'autres institutions et d'autres coutumes³⁰.

Que l'on soit à la recherche de la tendance dominante d'une culture définie comme un isolat, ou que l'on soit en quête de l'inconscient des sociétés (par opposition à la conscience que représente l'Histoire), cette mise à l'écart temporelle a un corrélat : la tendance à essentialiser les entités culturelles, littéralement, à prendre pour « structurel » ce qui est proprement « conjoncturel ».

Plusieurs des anthropologues qui soutiennent les droits des peuples autochtones se situent dans cette tendance, ce qui les amène à insister sur un ensemble de traits spécifiques aux autochtones : rapport particulier à la Nature et à la Terre, primauté d'une logique collective... Dans certains cas, on n'est pas si loin de Rousseau et de son Bon Sauvage (écologique,

³⁰ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 28.

pacifique et rural) qui ne connaissent ni le despotisme ni l'oppression. Les anthropologues qui adoptent cette position s'intéressent souvent moins aux relations des autochtones avec le reste du monde, dont la population majoritaire et l'État, qu'à ce qui fait leur différence fondamentale. Quand les populations autochtones font face à des problèmes endémiques tels que l'alcoolisme, la violence domestique ou la prévalence de certaines maladies, on explique alors qu'ils ont été « pervertis » par l'Homme blanc ou encore que c'est leur façon de résister aux façons de faire et aux règles qui leur sont imposées. Dans les deux cas, on apprend très peu sur les conjonctures particulières — tant économiques, sociales et politiques — qui ont mené à la situation décrite. Il nous semble alors que dans un cas comme dans l'autre, on est loin du projet de l'anthropologie qui est de révéler les tenants et aboutissants d'une situation sans nier les conditions concrètes dans lesquelles elle a pris naissance.

Cette tendance à l'essentialisme produit une sorte de généralisation absolue de l'autochtone. Certains autochtones ont d'ailleurs bien vu le piège potentiel de l'affirmation d'une altérité absolue qui serait partagée par tous les gens qui se réclament de l'« autochtonie ». Voilà bien pourquoi certains ont souligné les dangers inhérents à une définition à portée universaliste ou trop étroite des peuples autochtones et des droits autochtones et insistent si fortement sur l'importance de la marque du pluriel dans les expressions « peuples autochtones » (en anglais, « *indigenous peoples* »). La chercheuse maaori Linda Tuhiwai Smith avance que : « [the] term “indigenous” is problematic in that it appears to collectivize many distinct populations whose experiences under imperialism have been vastly different »³¹. L'« autochtonie » est hétérogène, insistent certains leaders autochtones : elle comprend une multiplicité d'identités et d'enjeux locaux, territoriaux, tribaux, communautaires.

3.3. De la critique à la dénonciation?

Les questions autochtones sont aussi difficiles à examiner pour d'autres anthropologues parce qu'elles impliquent justement souvent une certaine forme d'essentialisme, alors que ceux-ci pensent qu'ils ont le devoir de

³¹ Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, London, Zed Books, 1999, p. 6.

mettre au jour les processus de construction de l'identité et donc, de dénoncer les manœuvres politiques supposées des autochtones au nom à la fois de leur différence et de leur primauté.

Ce projet apparaît avec beaucoup de force dans les années 1980. Plusieurs anthropologues participèrent d'ailleurs à ce courant majeur qui a par la suite été appelé le débat sur « l'invention de la tradition »³². Un des ouvrages souvent cités dans ce débat est celui d'Hobsbawm et Ranger, *The Invention of Tradition*³³, qui montre, dans le cadre du nationalisme européen comment certaines traditions ont été réinterprétées radicalement ou même inventées de toutes pièces afin de légitimer de nouvelles identités nationales. L'Océanie a été un lieu exemplaire du redéploiement de ce type d'analyse qui permit d'établir une rupture entre « tradition inventée » et « tradition authentique », dénonçant les premières comme une continuité fictive entre le passé et le présent. Pensons, notamment, à l'ouvrage de Keesing et Tonkinson³⁴. Ils y démontrent le caractère opératoire de la *Kastom* (Coutume) qui, née de la confrontation avec l'Occident avec la colonisation, conduit les Océaniens à l'extérioriser en réifiant la vision qu'ils ont de leur propre culture.

³² Voir, par exemple, Alain Babadzan, « Kastom and Nation-Building in the South-Pacific », dans Remo Guidieri, Francesco Pellizi et Stanley J. Tambiah (dir.), *Ethnicities and nations: processes of interethnic relations in Latin America, Southeast Asia and the Pacific*, Austin, University of Texas Press, 1988, p. 199-228; Alain Babadzan (dir.), *Les politiques de la tradition: identités culturelles et identités nationales dans le Pacifique*, Paris, Musée de l'Homme, 1999; Allan Hanson, « The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic », *American Anthropologist*, 91, 4, 1989, p. 890-902; Margaret Jolly et Nicholas Thomas (dir.), « The Politics of Tradition in the Pacific », *Oceania*, 62, 4, 1992; Roger M. Keesing et Robert Tonkinson (dir.), « Reinventing Traditional Culture: The Politics of Kastom in Island Melanesia », *Mankind*, 13, 4, 1982; Jocelyn Linnekin, « Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity », *American Ethnologist*, 10, 2, 1983, p. 241-252; Jocelyn Linnekin, « On the Theory and Politics of cultural construction in the Pacific », *Oceania*, 62, 4, 1992, p. 249-263; Roy Wagner, *The Invention of Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1975; pour une discussion, voir Éric Wittersheim, *Des sociétés dans l'État : Anthropologie et situations postcoloniales en Mélanésie*, Paris, Aux lieux d'être, 2006.

³³ Eric Hobsbawm et Terence Ranger (dir.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

³⁴ Keesing et Tonkinson (dir.), « Reinventing Traditional Culture: The Politics of Kastom in Island Melanesia ».

Un des points essentiels est que ces auteurs présupposent que la colonisation a fait passer les populations autochtones d'une culture vécue à une culture représentée et, de ce fait, inauthentique. Par exemple, dans le cas maaori, Hanson³⁵, entre autres, a fait une analyse minutieuse de la manière dont les travaux des anthropologues ont été récupérés afin de donner un contenu à des éléments culturels qui avaient disparus. En Amérique du Nord, pareilles « révélation » de l'inauthenticité de certains rituels ou de certaines représentations ont été faites.

Il n'y a dès lors qu'un pas de l'entreprise scientifique de déconstruction à la dénonciation. C'est en tout cas, ce que paraît nous enseigner l'article maintenant célèbre d'Adam Kuper, « The Return of the Native »³⁶, dans lequel il révèle les essentialismes qui sous-tendent les revendications autochtones et où il se positionne clairement en défaveur de la reconnaissance de droits collectifs dans les États modernes. Il justifie sa position par le fait qu'aujourd'hui, les particularités culturelles sur lesquelles se fonderait l'identité comme celle des autochtones ne relèvent plus de la réalité observable, mais plutôt du mythe et de la superstition. Pour justifier les prétentions à être « autochtones », avance-t-il, il faut faire appel à des critères généalogiques, ce qui frôle le racisme et qui est incompatible avec les droits individuels à l'origine des États-nations modernes³⁷. Aussi Kuper dénonce-t-il les essentialismes ou les clichés — auxquels les anthropologues

³⁵ Hanson, « The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic ».

³⁶ Adam Kuper, « The return of the native », *Current Anthropology*, 44, 3, 2003, p. 389-402.

³⁷ Il est en effet paradoxal de reprocher aux autochtones de raciaiser leur discours, alors même que les premiers à les définir selon des critères biologiques ont été historiquement les États, que l'on pense au statut d'Indien au Canada ou au statut des Hawaïens à Hawaï. Ainsi, J. Kēhaulani Kauanui a montré que c'est bien le gouvernement d'Hawaï qui a imposé le *blood quantum*, c'est-à-dire un certain pourcentage, en l'occurrence 50 %, de sang hawaïen pour pouvoir être reconnu comme bénéficiaire du programme d'allocation des terres mis en place en 1920 et plus généralement, dans le cadre d'une politique visant progressivement à faire disparaître « naturellement », entre autres par métissage, affranchissement, assimilation, la catégorie ou, du moins, à limiter le nombre de bénéficiaires des programmes gouvernementaux (J. Kēhaulani Kauanui, « The politics of blood and sovereignty in Rice v. Cayetano », *Political and Legal Anthropology Review*, 25, 1, 2002, p. 110-128). C'est la même logique qui a orienté l'État néo-zélandais quand il a défini, dans les années 1980, la tribu « traditionnelle » comme seule propriétaire des ressources maaori et des avantages liés aux programmes de compensations.

ne sont pas étrangers, ainsi que des ONG comme Survival International, des mouvements politiques comme les Verts et la mouvance anti-globalisation — dans la rhétorique sur les peuples autochtones. Mais si Kuper cible bien ce qui particularise ces essentialismes, par contre, il n'identifie pas tous les facteurs qui ont contribué et contribuent à les mettre en place et à les perpétuer.

Au-delà du cas particulier de Kuper, ce que semble oublier nombre de ceux qui entendent analyser de manière « critique » les rhétoriques de l'autochtonie contemporaine, c'est que les discours sur soi et les actes politiques n'existent pas en dehors des rapports de force dans lesquels ils évoluent, ou plutôt contre lesquels ils sont obligés de réagir, dans la mesure où ceux-ci semblent leur être systématiquement défavorables. Nier ce dernier point consiste à renvoyer dos à dos les autochtones, leur « essentialisme », leur refus de la primauté des droits individuels sur les droits collectifs, voire leur xénophobie, et ceux qui les soutiennent, qui pèchent par naïveté, au mieux, sinon par aveuglement, victimes d'un fidéisme pro-indigènes qui leur ferait prendre pour argent comptant les revendications autochtones. Ceux-là mêmes qui sont prompts à « déconstruire » les arguments autochtones et, de ce fait, ceux des anthropologues qui les soutiennent, semblent négliger un point essentiel : l'engagement des anthropologues n'est pas la cerise politique sur le gâteau scientifique, mais bien la condition *sine qua non* du travail anthropologique dans de telles situations. Le problème de leur posture est qu'elle a la prétention de faire œuvre scientifique en rejetant les arguments de l'« autochtonie » au nom de leur dimension « politique », alors même qu'elle n'est pas autre chose elle-même qu'une position résolument politique, qui se cache le plus souvent derrière l'affirmation d'un soutien aux droits de l'Homme, droits « universels » qui seuls doivent prévaloir, selon eux. La position de John Kelly et Martha Kaplan, lorsqu'ils s'expriment sur le cas de Fidji, nous paraît à cet égard emblématique : « Okay, we are skeptical of the Pacific Romance and sympathetic to discourse on civil rights »³⁸. La notion de « Pacific Romance » désigne ici une version de l'histoire qui légitime la surreprésentation politique des Fidjiens autochtones au nom de leur antériorité d'occupation, de leur rapport spécifique à la terre

³⁸ John D. Kelly et Martha Kaplan, *Represented Communities: Fiji and World Decolonization*, Chicago, University of Chicago Press, 2001, p. 151.

et de la menace qui serait encourue par leur culture ancestrale du fait de l'immigration massive depuis la fin du XIX^e siècle qui a vu leur poids relatif dans la population diminuer de moitié (ils ne représentent plus aujourd'hui que la moitié des habitants de l'archipel), alors que constitutionnellement, ils disposent seuls du pouvoir d'élire le chef d'État et ont un poids prépondérant dans la représentation parlementaire. Dans un contexte politique d'instabilité extrême (Fidji en est à son quatrième coup d'État depuis 1987), se dire, comme le font Kelly et Kaplan, « sceptiques » face aux droits revendiqués par les autochtones fidjiens, et « bien disposés » à l'égard du discours sur les droits civiques, revient, sans aucune équivoque, à revendiquer une position clairement politique en faveur des citoyens fidjiens d'origine indienne (40 % de la population totale) dont les droits (au titre des droits de l'Homme) seraient bafoués³⁹.

Comment interpréter cette forme d'« engagement » qui ne dit pas son nom et feint, à lire la plupart des anthropologues, de s'ignorer comme telle? On peut certes arguer du fait qu'après tout, les anthropologues sont des citoyens comme les autres et ont, de fait, le droit de s'exprimer sur les affaires de ce monde... Mais on ne peut exclure que derrière la crainte de voir les Droits de l'Homme foulés aux pieds par la reconnaissance de droits spécifiques aux peuples autochtones, se cache la nostalgie d'un temps où le vécu des indigènes s'objectivait à moindres frais, un temps où les informateurs informaient, et ne se mêlaient pas, comme le font désormais les autochtones, d'examiner la pertinence des textes écrits sur eux, voire les principes mêmes de l'anthropologie en tant que discipline académique et en tant que pratique; un temps où les « objets » de l'analyse ne remettaient pas en cause le projet de l'anthropologie et la bonne conscience de ceux qui s'en réclamaient. Ce temps est révolu, et certains anthropologues ont fait de la devise « la meilleure défense, c'est l'attaque » leur l'adage.

3.4. L'anthropologie peut-elle être une science?

On désigne par l'expression « tournant interprétatif » le fait qu'à un moment que l'on peut situer dans les années 1960, la discipline anthropologique ait

³⁹ Pour une analyse d'un cas similaire chez les Maaori de la Nouvelle-Zélande, voir Natacha Gagné, « The Political Dimensions of Coexistence », *Anthropological Theory*, 9, 1, 2009, p. 33-58.

été violemment remise en question dans ce qui avait été ses principes de scientificité depuis un siècle. Il s'agit moins là d'un bloc d'autocritiques homogène que de propositions d'alternatives pour concevoir désormais l'enquête ethnographique, l'intelligibilité des sociétés étudiées et l'administration de la preuve⁴⁰. Ce tournant a sonné le glas de l'illusion d'une transparence de l'Autre, d'une connaissance et d'une intelligibilité garanties par le respect de règles de méthode telles que celles codifiées par Bronislaw Malinowski dans sa célèbre introduction à son livre *Les Argonautes du Pacifique occidental*⁴¹ : non seulement l'observation « participante » ne garantit plus la scientificité de la démarche, mais l'anthropologie comme discipline disparaît derrière « le récit anthropologique comme texte littéraire »⁴².

Clifford Geertz est sans doute l'anthropologue qui est allé le plus loin dans le renversement des procédés de l'analyse culturelle. Il trouve dans la sémantique et l'herméneutique les outils intellectuels qui lui permettent de prendre en compte à la fois l'héritage culturaliste et l'héritage structuraliste, à ceci près que « les codes culturels ne sont plus traités comme des systèmes de croyance, de normes et de valeurs qui seraient intériorisés par les sujets en vue de s'adapter au monde social, ni comme les systèmes de symboles de l'analyse structurale dont les sujets ne seraient qu'un effet dérivé »⁴³. On passe du « il faut traiter les faits sociaux comme des choses » à « la culture comme ensemble de textes »⁴⁴ : le monde vécu « va de soi » pour l'indigène, mais il ne fait sens pour l'*outsider* qu'à condition d'être interprété. Dès lors, le pas est vite franchi vers l'affirmation d'un relativisme absolu de la pratique ethnographique. Et c'est précisément le reproche adressé par Dan Sperber à cette anthropologie postmoderne qui voudrait être une science, mais ne parvient, au mieux, qu'à produire un discours interprétatif sur ce

⁴⁰ James Clifford, « De l'autorité en ethnographie. Le récit anthropologique comme texte littéraire », dans Daniel Céfai (dir.), *L'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, 2003, p. 208-233.

⁴¹ Bronislaw Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1963 [1922].

⁴² Clifford, « De l'autorité en ethnographie. Le récit anthropologique comme texte littéraire », dans *L'enquête de terrain*.

⁴³ Daniel Céfai (dir.), *L'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, 2003, p. 193.

⁴⁴ Clifford Geertz, *Bali, interprétation d'une culture*, Paris, Gallimard, 1973, p. 452.

qu'elle observe et entend, et ce faisant, se sape elle-même en adoptant des postures théoriques qui contredisent ses propres objectifs :

Bien qu'il fasse moins appel à l'imagination et plus à l'expérience, l'ethnographe est donc pertinent à la manière du romancier : si *Guerre et Paix* nous concernent tant, ce n'est pas à cause des remarques générales que Tolstoï y a développées, c'est parce que l'expérience particulière de quelques individus pris dans la tourmente européenne du début du dix-neuvième siècle contribue, à travers l'interprétation que Tolstoï en donne, à l'expérience particulière de chaque lecteur. De même, si la lecture des *Argonautes du Pacifique occidental* de Malinowski, de *Naven* de Bateson ou de la *Religion des Nuer* d'Evans-Pritchard contribue à notre compréhension de nous-mêmes et du monde où nous vivons, ce n'est pas parce qu'ils comportent des généralisations interprétatives, c'est parce qu'ils nous rendent confusément intelligibles quelques fragments de l'expérience humaine qui, à eux seuls, valent le voyage⁴⁵.

Comme nous le rappelle Clifford, « [e]n regardant les cultures comme des assemblages de textes, lâchement et parfois contradictoirement réunis, et en mettant en vedette la *poiesis* inventive à l'œuvre dans toutes les représentations collectives, l'anthropologie interprétative a fortement contribué à déstabiliser l'autorité ethnographique »⁴⁶. Cette autorité était celle de la figure de l'observateur-participant autoritaire⁴⁷. Or, cette autorité

⁴⁵ Dan Sperber, *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann, 1982, p. 47. On remarquera que Sperber lui-même n'est probablement pas très objectif dans ses analyses du relativisme en anthropologie, auquel il entend substituer une approche cognitiviste des phénomènes sociaux...

⁴⁶ Clifford, « De l'autorité en ethnographie. Le récit anthropologique comme texte littéraire », dans *L'enquête de terrain*, p. 280.

⁴⁷ Pour des détails sur le développement de cette figure autoritaire en lien avec le l'émergence et l'institutionnalisation de la méthode de l'observation participante en anthropologie au XX^e siècle, voir Clifford « De l'autorité en ethnographie. Le récit anthropologique comme texte littéraire », dans *L'enquête de terrain* et James Clifford et G. E. Marcus, *Writing culture : The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986.

était aussi remise en question à partir des années 1950⁴⁸ par les critiques de la représentation coloniale qui rejetaient les discours qui décrivent les réalités culturelles des autres sans que leurs auteurs mettent leur propre réalité en péril en acceptant le dialogue avec d'autres interprétations. La critique du colonialisme dans la période d'après-guerre eut donc l'effet d'ébranler la capacité de l'Occident à représenter les autres sociétés. Avec la décolonisation, « [i]mperial relations, formal and informal, were no longer the accepted rule of the game — to be reformed piecemeal, or ironically distanced in various ways »⁴⁹. Ce mouvement de critique envers la pratique ethnographique s'affirma d'abord en Afrique, puis s'étendit dans plusieurs parties du monde.

C'est ainsi que plusieurs chercheurs qui travaillent avec des populations autochtones se sont retrouvés confrontés, au cours des dix, quinze dernières années, à des réactions importantes par rapport à leurs travaux de la part d'autochtones issus des communautés au sein desquelles ils travaillent. Ces réactions, parfois virulentes, peuvent s'accompagner de menaces ou de plaintes à différentes instances universitaires ou judiciaires. Ce type de réaction s'est accentué ces dernières années. Il met souvent de l'avant une vision essentialiste de la culture et de l'identité. Par exemple, les chercheurs sont accusés d'aller à l'encontre de la « vraie » culture autochtone en question ou de ne pas représenter les autochtones « authentiques » et donc, ceux qui savent mieux que les autres. Ces critiques peuvent aussi s'ajouter à des critiques quant à la « bonne » façon de faire de la recherche aujourd'hui avec les autochtones et on exerce parfois beaucoup de pression sur les chercheurs pour qu'ils se conforment à certaines pratiques en termes de recherche, ainsi qu'à certaines sphères et thématiques de recherche précises.

Les tendances actuelles se sont développées au cours de la dernière décennie et, de façon plus critique, à travers un important mouvement qui se réclame d'une décolonisation de la recherche et du développement de principes autochtones. Chez les Maaori, pour donner un exemple, c'est ce qui est

⁴⁸ Clifford, « De l'autorité en ethnographie. Le récit anthropologique comme texte littéraire », dans *L'enquête de terrain* p. 133.

⁴⁹ James Clifford, « Introduction: Partial Truths », dans James Clifford et George E. Marcus (dir.), *Writing culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986, p. 8.

maintenant appelé la recherche *kaupapa maaori*, c'est-à-dire une recherche **par, avec et pour** les Maaori. Le livre qui posa les jalons de cette approche est *Decolonizing Methodologies* de Linda Tuhiwai Smith⁵⁰. Ce livre est maintenant connu à travers le monde. Il est largement lu dans les universités nord-américaines, par exemple, par ceux qui s'intéressent aux questions relatives aux autochtones. Il a aussi fait école parmi plusieurs peuples autochtones qui s'en sont inspiré pour élaborer les principes de recherche qui sont maintenant de mise chez eux. Bien sûr, il n'est pas le seul livre de ce genre. Aux États-Unis et au Canada, d'autres autochtones participent largement au débat⁵¹. Ce type de recherche est conçu comme étant directement lié à l'autodétermination pour les peuples autochtones, ainsi que comme une contribution plus généralement à la justice sociale.

Ce développement en milieu autochtone en matière de recherche a été accompagné, surtout dans les pays anglo-saxons, par le développement d'exigences plus grandes en matière de recherche avec les autochtones au sein des organismes subventionnaires, ainsi que dans les universités, entre autres, dans des comités d'éthique de la recherche dont tout chercheur doit

⁵⁰ Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*.

⁵¹ Voir, entre autres exemples, Marie Battiste et James (Sakéj) Youngblood Henderson, *Protecting Indigenous Knowledge and Heritage: A Global Challenge*, Saskatoon, Purich Press, 2000; Marie Battiste, « Decolonizing the University: Ethical Guidelines for Research Involving Indigenous Populations », dans Len M. Findlay et Paul M. Bidwell (dir.), *Pursuing Academic Freedom: "Free and Fearless"?*, Saskatoon, Purich Press, 2001, p. 190-203; Vine J. Deloria, « Commentary: Research, Redskins, and Reality », *American Indian Quarterly*, 15, 1, 1991, p. 457-467; Devon A. Mihesuah (dir.), *Natives and Academics: Discussions on Researching and Writing About American Indians*, Nebraska, University of Nebraska Press, 1998; Devon A. Mihesuah et Angela C. Wilson (dir.), *Indigenizing the Academy: Transforming Scholarship and Empowering Communities*, Bison Books, 2004; Charles Menzies, « Reflections on Research With, For, and Among Indigenous Peoples », *Canadian Journal of Native Education*, 25, 1, 2001, p. 19-36; Charles Menzies, « Putting Words into Action: Negotiating Collaborative Research in Gitxaala », *Canadian Journal of Native Education*, 28, 1-2, 2004, p. 15-32; Brian Schnarch, « Propriété, contrôle, accès, possession (PCAP) ou l'autodétermination appliquée à la recherche. Une analyse critique de la recherche contemporaine des Premières Nations et quelques options à l'intention des communautés des Premières Nations », *Journal de la santé autochtone*, 1, 1, 2004, p. 80-95; Cora Weber-Pillwax, « What is Indigenous Research? », *Canadian Journal of Native Education*, 25, 2, 2001, p. 166-174; Shawn Wilson, « Progressing Toward an Indigenous Research Paradigm in Canada and Australia », *Canadian Journal of Native Education*, 27, 2, 2003, p. 161-178.

obtenir l'approbation avant de débiter sa collecte des données. Précisons que cette situation n'a pas d'équivalent en France : les exigences en matière de recherche quand on travaille avec les autochtones sont tout simplement ignorées du point de vue institutionnel pour l'instant.

En Nouvelle-Zélande (et dans une moindre mesure, au Canada, aux États-Unis et en Australie, dans le cas des autochtones), les universités ont aussi fait en sorte que les Maaori participent activement à leur gouvernance⁵². Selon Webster⁵³, il existerait un fort *lobby* maaori dans les universités qui exercent des pressions sur les orientations des départements et sur les décisions de l'université en fonction de leurs intérêts, dont ceux qui sont liés à la lutte plus générale des Maaori pour la reconnaissance et l'affirmation. Des chercheurs maaori siègent aussi dans les comités d'éthique des universités. Cela leur permet de faire part de leur avis et de leurs conseils quant aux projets de recherche portant sur les Maaori ou impliquant des Maaori, et d'exercer un certain contrôle sur les approbations données aux chercheurs, sans lesquelles ils ne peuvent entreprendre leurs recherches. Précisons de plus que certains groupes, institutions ou communautés autochtones ont aussi mis en place leurs propres protocoles de recherche dont l'objet est de définir les orientations éthiques et déontologiques de la recherche avec leurs membres. Les Maaori ont d'ailleurs fait figure de leaders en ce domaine parmi les peuples autochtones à l'international.

Dans cette perspective, c'est la possibilité même d'une science anthropologique qui est remise en question. La légitimité de l'éloignement du regard — cher à Lévi-Strauss — est précisément ce qui est contesté par les épistémologies et les méthodologies autochtones et dans les approches collaboratives. Les chercheurs se retrouvent alors devant la nécessité de faire un choix. Face à cette situation, plusieurs réponses sont possibles de la part des chercheurs. En Nouvelle-Zélande — et le phénomène est aussi observable dans une certaine mesure au Canada dans le champ des études relatives aux autochtones —, la plupart des chercheurs non maaori se sont

⁵² Pour voir les détails de la représentation maaori dans la gouvernance de l'Université d'Auckland, par exemple, voir [Rūnanga](http://www.auckland.ac.nz/uoarunanga/) (consulté le 9 mars 2008), [En ligne]. Adresse URL : <http://www.auckland.ac.nz/uoarunanga/>.

⁵³ Steven Webster, *Patrons of Maori Culture: Power, Theory and Ideology in the Maori Renaissance*, Dunedin, University of Otago Press, 1998.

retirés des études maaori depuis plus d'une dizaine d'années déjà. Pour plusieurs d'entre eux, la situation est devenue insoutenable à cause du contexte conflictuel de ce champ de recherche. Une forte pression a parfois été exercée sur eux, et ils ont aussi souvent été victimes de très fortes critiques. D'autres s'en sont retirés, car comme ils soutiennent le processus de décolonisation de la recherche, ils ne voient plus de raisons pour des non-Maori de faire des recherches sur les Maori, alors que plusieurs d'entre eux sont maintenant qualifiés en tant que chercheurs et capables de faire de la recherche par et pour eux-mêmes. Cette dernière réaction est d'ailleurs confirmée par la critique postmoderne qui veut que seul l'indigène ait un accès véritable à son monde, alors que le non-indigène n'a accès, tout au plus, qu'à des interprétations. L'utilité même du regard extérieur est dès lors directement remise en question.

D'autres encore ont dénoncé l'essentialisme des élites autochtones ainsi que leur contrôle sur la recherche, certains chercheurs allant jusqu'à mettre en doute la portée des droits autochtones, d'autres dénonçant l'enfermement des autochtones dans l'ethnicité, le culturalisme et l'essentialisme, ainsi que dans les manipulations et les abus de pouvoir de la part des élites autochtones. C'est la position adoptée par Kuper⁵⁴ que nous avons discutée plus haut⁵⁵. Ces prises de positions ne laissent pas d'inquiéter, et ce, à deux titres. D'abord, elles peuvent laisser présager que les relations entre autochtones et non-autochtones, mais aussi celles entre chercheurs et autochtones, surtout de la part de leurs leaders, se dégradent encore et se polarisent davantage dans le contexte plus large de la décolonisation, ce qui inclut la décolonisation de la recherche. Ensuite, elles peuvent conduire à occulter la réalité actuelle. En effet, ces travaux occultent souvent, du moins en partie, les positions objectives de chaque « camp », entre autres dans le champ socio-économique, comme nous l'avons vu.

⁵⁴ Kuper, « The return of the native ».

⁵⁵ Voir aussi Tom Flanagan, *First Nations? Second Thoughts*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2000; Kelly et Kaplan, *Represented Communities: Fiji and World Decolonization*; Elizabeth Rata, *Democratic Principles in Teaching and Learning: A Kantian Approach*, Monograph/Research Report Series, Auckland, Auckland College of Education, 2002; Elizabeth Rata, « Kaupapa Maori Education in New Zealand », dans Jack Demaine (dir.), *Citizenship and Political Education Today*, New York, Palgrave Macmillan, 2004, p. 59-74; Elizabeth Rata, « Rethinking Biculturalism », *Anthropological Theory*, 5, 3, 2005, p. 267-284.

Une autre réponse consiste à prendre acte du nouveau contexte de la recherche tout en considérant que la perspective de l'anthropologue garde sa pertinence, puisque la confrontation des perspectives peut-être riche et féconde, à condition, pour l'anthropologue, de préciser son point de vue. Cette réponse consiste alors à prendre les mesures nécessaires pour favoriser la collaboration à toutes les étapes de la recherche et adapter la méthodologie et la déontologie aux critères jugés acceptables par les autochtones. Cela peut parfois exiger de prendre une certaine distance, au moins temporairement, et de se retirer de certains domaines les plus sensibles ou qui revêtent une sacralité plus grande. On ne voit alors pas une solution dans la rupture des relations avec les autochtones, au contraire, puisque les contextes et les histoires des relations de pouvoir et des sites de contestations entre les autochtones, c'est-à-dire la majorité et l'État, mais aussi au sein des différentes populations, sont considérés comme faisant partie de ce que les anthropologues peuvent encore contribuer à clarifier par leurs contributions.

Conclusion : Les questions autochtones seraient-elles solubles dans la science et/ou l'anthropologie serait-elle condamnée par les questions autochtones?

On vient de le constater : qu'on les essentialise dans un mouvement de mise à l'écart des conditions historiques de leur émergence ou qu'on en vienne à les dénoncer en tant qu'*artefact* du postcolonialisme, les revendications qui s'expriment en termes d'« autochtonie » sont difficiles à examiner pour les anthropologues. Eux qui paraissaient particulièrement bien armés pour rendre compte de tels objets se retrouvent confrontés à un ensemble de contradictions qu'ils n'ont pas réussi à surmonter jusqu'à présent et qui les met face à une série d'oppositions non résolues : l'objectivité inhérente à la démarche scientifique contre la subjectivité des récits et de leurs interprétations, la distance critique devant des rhétoriques qui s'inscrivent dans un projet politique contre l'engagement aux côtés de ces « victimes » que sont, par bien des aspects, les groupes autochtones, l'*outsider* ethnique qu'ils représentent, de fait, dans une très grande majorité de cas, contre l'*insider* que vise leur technique d'investigation spécifique, l'observation participante, etc. Ce que Lévi-Strauss a nommé « le regard éloigné » renvoie

à une définition de l'anthropologie en tant que science de la société *vue de l'extérieur* : un anthropologue étudie donc soit des groupes humains dont la caractéristique principale est qu'ils sont situés en dehors de son propre univers de civilisation, en dehors des mondes sociaux auxquels il appartient, soit sa propre société, dans la mesure où il le fait en se protégeant des illusions de la transparence du social, car il sait, d'expérience, que tout évidence est arbitraire, et réalise par là l'économie d'un travail toujours hasardeux d'objectivation quand on travaille sur des objets « proches ». Dans les deux cas, la description anthropologique est donc toujours une tentative pour qualifier la différence entre « soi » et « l'autre ». Le paradoxe étant qu'il faut commencer par éprouver la différence, et dans un sens la réhabiliter, pour mieux plaider son abolition, parce que l'universel ne peut-être saisi que relativement, dans ses manifestations concrètes.

Il semble en effet qu'il ne soit jamais possible de discuter de l'« autochtonie » et d'étudier les peuples autochtones seulement d'un point de vue théorique. Une dimension politique est toujours inhérente au projet scientifique, à la recherche de la « Vérité ». C'est le cas d'abord parce que le positionnement du chercheur est de toute première importance : celui-ci étant toujours inscrit dans une tradition académique et un cadre théorique situés, tout en étant aussi un citoyen avec une biographie particulière dans un contexte national qui balise à la fois l'objet, le chercheur et les possibles en terme d'analyse. Du coup, cette position particulière peut amener le chercheur tantôt à dénoncer, tantôt à essentialiser les questions autochtones. Ensuite, cet objet n'est plus la « chose » à laquelle Durkheim⁵⁶ nous enjoignait de nous référer dans l'analyse du fait social : il est mouvant, en constante redéfinition au gré des changements du contexte dans lequel le chercheur s'inscrit. Enfin, cet « objet » est devenu un ensemble de sujets, qui lisent, commentent et critiquent ce que les chercheurs ont à dire sur lui, refusant souvent cette forme d'objectivation (et de dépossession de la qualité de sujets) que représente à leurs yeux la démarche anthropologique. Un problème important en anthropologie nous semble donc résider dans le fait que l'on tient pour acquis que deux tâches — étudier et transformer la réalité sociale — sont possibles, au lieu de problématiser la coexistence de ces deux

⁵⁶ Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, chapitre II, Paris, Presses universitaires de France, 1967.

tâches en anthropologie et, comme le suggère Stoczkowski⁵⁷, de prendre conscience de la difficulté et d'apprendre à articuler, dans nos approches, les valeurs hétérogènes impliquées dans la production de connaissances en anthropologie.

⁵⁷ Stoczkowski, « The “Fourth Aim” of Anthropology: Between Knowledge and Ethics », p. 352.