



HAL
open science

L'anthropologie, l'indigène et les peuples autochtones

Irène Bellier

► **To cite this version:**

Irène Bellier. L'anthropologie, l'indigène et les peuples autochtones. 19ème Conférence Robert Hertz à l'invitation de l'Association pour la Recherche en Anthropologie Social (APRAS), Jun 2011, Paris, France. halshs-00702527

HAL Id: halshs-00702527

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00702527>

Submitted on 30 May 2012

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

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

ASSOCIATION POUR LA RECHERCHE EN ANTHROPOLOGIE SOCIALE (APRAS)

19ème CONFÉRENCE ROBERT HERTZ

IRÈNE BELLIER

LAIOS/IIAC, EHESS-CNRS

« L'ANTHROPOLOGIE, L'INDIGÈNE ET LES PEUPLES AUTOCHTONES »

Conférence prononcée à Paris, le 15 juin 2011

Lettre d'information n°47 de l'APRAS – Printemps 2012

Irène Bellier : ibellier@ehess.fr

<http://www.sogip.ehess.fr/>

<http://www.iiac.cnrs.fr/laios/spip.php?article250>

CONFERENCE ROBERT HERTZ
IRENE BELLIER
15 JUIN 2011

Irène Bellier est Directrice de recherche CNRS, en poste au Laboratoire d'anthropologie des institutions et des organisations sociales (LAIOS) aujourd'hui au sein de l'Institut Interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain (IIAC).

Diplômée de l'Institut d'Etudes Politiques de Paris (1976), elle a développé sa recherche sur quatre grands thèmes : anthropologie amazoniste et gender studies (1979-1991), à la suite de sa thèse d'ethnologie et d'anthropologie sociale (1986) sur les rapports entre les femmes et les hommes dans une société d'Amazonie péruvienne (les Mai huna, Tukano occidentaux) ; anthropologie du pouvoir avec l'étude de la fabrique des élites à la française (1986-1993) ; anthropologie des institutions européennes (1993-2007) ; enfin anthropologie des organisations internationales et des Peuples autochtones depuis 2000, avec la responsabilité d'un programme financé par le Conseil Européen de la Recherche ERC de 2010 à 2015.

Ces quatre grands thèmes abordés successivement dans sa carrière sont liés par la logique de ses approches et reflètent la progression et l'élargissement d'une pensée qui, ayant abordé les problématiques anthropologiques et politiques dans les situations locales de terrains ethnographiques éloignés, a sur reprendre ces mêmes questions dans les contextes des sociétés occidentales complexes et des relations internationales.

L'ethnographie des Mai Huna menée au début de sa carrière conduit en effet Irène Bellier à s'intéresser, à partir de 2000, aux questions de la mondialisation, en développant un terrain de recherches aux Nations Unies sur la construction du mouvement international des peuples autochtones. Mais ce passage doit beaucoup au long détour qu'elle a fait par l'anthropologie du pouvoir et des institutions, ses travaux lui ayant permis d'analyser et de comprendre les processus structurant notre monde à l'échelle française et européenne.

En effet, après l'étude d'une société amazonienne sans classe où le pouvoir des chefs ne relève d'aucune ostentation, Irène Bellier a entrepris à l'ENA, au cœur de la matrice du pouvoir à la française, une recherche anthropologique sur les élites et sur les conditions de la transformation d'un individu en chef.

Dès les années 1990, sa recherche s'ouvre sur les institutions européennes, notamment par l'étude des effets du multiculturalisme et du multilinguisme sur la fabrique de l'identité européenne, et sur la politique européenne des minorités, en particulier celle concernant les Roms.

Ce déplacement du terrain du lointain au proche ont débouché sur des perspectives théoriques et méthodologiques l'amenant à ses recherches les plus récentes, sur les organisations internationales d'une part, et sur la transformation des autochtones en "acteurs politiques" d'autre part.

Sur tous ces thèmes, ses recherches ont toutes donné lieu à la publication d'ouvrages et d'un grand nombre d'articles, à des conférences et à des directions de travaux. Le projet européen qu'elle dirige actuellement, « *Scale of Governance : the UN, the States and Indigenous Peoples : issues and meanings of self-determination at the time of globalization* » (2010-2015), consacré aux changements induits par les normes internationales via le développement de leurs programmes d'action, et aux réponses des États et des peuples autochtones, reflète son approche comparative et sa volonté d'associer à la recherche des partenaires inhabituels : tant des autochtones que certains secteurs des organisations internationales. Elle a toujours eu aussi à cœur de mettre en relation les différentes scènes de débat de ces problématiques dans les différents univers linguistiques où elles se situent.

C'est avec grand intérêt et plaisir que l'APRAS a accueilli la conférence d'Irène Bellier.

Sophie Blanchy

Je remercie l'APRAS de m'avoir invitée à prononcer la 19^{ème} Conférence Robert Hertz. C'est un grand honneur qui m'est fait auquel je vais essayer de répondre en ouvrant devant vous un chantier qui m'occupe depuis quelques années. Cela concerne l'émergence dans l'espace politique de la catégorie des peuples autochtones, une catégorie avec laquelle l'anthropologie française n'est pas très à l'aise alors que l'anthropologie anglo-saxonne débat depuis longtemps des questions d'*indigeneity*. A partir de ce malaise à propos de « qui est du lieu » et de son rapport avec la société dominante, je voudrai proposer une réflexion sur les tensions entre « l'indigène », pris dans un rapport singularisé, et « les peuples » comme collectif pluralisé. Entre l'anthropologie, l'indigène et les peuples autochtones, on observe des relations de proximité, puisque l'ethnologie s'est construite comme science de ces autres-là et que l'anthropologie hérite de ses connaissances; on voit aussi des tensions comme cela se passe dans une famille dont certains membres cherchent à échapper à la protection paternelle, ce qui invite à poursuivre la réflexion sur l'autonomie respective de l'objet et des sujets.

L'anthropologie est confrontée à un changement de paradigme qui n'est pas tout à fait nouveau, puisque l'on évoque en France, depuis déjà vingt ans, une double évolution conduisant à rapatrier les méthodes de l'anthropologie vers le premier monde qui l'a vu naître, et à se saisir pleinement d'une matière politique dont d'autres disciplines se chargeaient d'explorer les sens.

Quelque chose s'est produit que l'on percevait dans les années 1990 comme un effet de la mondialisation, une étape de la construction des démocraties, un moment de la mise à jour des rapports coloniaux. Ce quelque chose se produit avec la fin de la guerre froide qui sonne le glas des partis communistes et amorce une recomposition dans le paysage des luttes sociales. On a affaire à une nouvelle remise en question des formes de domination, qui s'appuie pendant plus d'une décennie sur un engagement dans les droits de l'homme, lesquels marquent les approches diplomatiques de l'époque.

Trente ans après, on vérifie que les rapports de domination n'ont pas disparu – ce qui n'a rien d'étonnant – et surtout on observe de grands déplacements dans le champ du pouvoir, avec la transformation du rôle de l'Etat par le jeu des politiques néolibérales et la conquête de l'imaginaire par le marché. De nouveaux acteurs ont fait une apparition remarquable dans le champ politique, c'est clairement le cas des firmes multinationales qui disposent de leurs forums et de moyens d'influence conséquents. C'est

aussi le cas des peuples autochtones, *pueblos indigenas* ou *indigenous peoples* qui ont commencé dans les années 1970 une reconquête de leur autonomie à partir de luttes qui ne sont plus seulement locales. L'Etat-nation est contesté de l'intérieur et de l'extérieur.

En prenant pied dans la communauté internationale, en développant des alliances transnationales avec différents secteurs associatifs, en négociant directement avec les organisations onusiennes, les leaders des peuples autochtones ont enclenché un mouvement qui produit des effets dans la gouvernance et l'approche normative des affaires qui les concernent. Si le terme de gouvernance doit être soumis à un appareil critique, il n'en reste pas moins que c'est de cela qu'il s'agit lorsque l'on voit comment se construisent, non pas « la » mais les « questions autochtones » et comment les Nations unies y répondent par des politiques de « *main streaming* », d'intégration, dans tous les domaines des politiques publiques.

Un des effets de la prise en charge de soi dans la mouvance des peuples autochtones concerne la « volonté de parler en nom propre » ; de ne plus voir les affaires de l'individu, de la famille, de la communauté réglées par tel médiateur, maître ou patron ; une volonté de participer à la prise de décision, comme en témoignent les discours, rapports et études que j'analyse sur la scène des Nations unies. Cela a toute une série d'effets quant à savoir ce que « parler », « participer » ou « participer à la prise de décision » veulent dire, et surtout à quels dispositifs cela renvoie. Mais cette volonté d'être visibles fait écho, vous l'aurez compris, à l'une des perspectives évoquées par les auteurs indiens des études subalternes et concerne l'affirmation de soi comme sujet de droit.

Malaise dans la discipline...

Une sorte de *backlash* s'est produit dans les années 1990 qui plaça les anthropologues occidentaux devant des situations plus compliquées pour pratiquer le terrain nécessaire à la construction de leurs enquêtes et objets théoriques. Les indigènes se mirent à poser des conditions à l'entrée, une espèce de droit de passage devait être ainsi acquittée par l'anthropologue s'il voulait rester sur place, établir ces relations de confiance dont dépend sa capacité à comprendre le monde qu'il ou elle entend décrire. Il fallait expliquer la raison d'être là et ce qui serait fait. Cela se traduit aujourd'hui par des demandes encore plus précises sur ce que peut apporter l'anthropologue au groupe étudié.

L'indigène fait de la résistance et le générique semble approprié pour parler de cette réinscription dans

un nouveau contexte, comme en témoignent les titres de deux articles et ouvrage : « The return of the native » de Adam Kuper en 2003¹, 'El retorno de lo indigena » de Carmen Salazar et Valérie Robin, en 2009². Ils se distinguent sur le fond de leurs propositions : le premier pour critiquer un essentialisme primitiviste dans la construction onusienne des « *indigenous peoples* », le second pour exposer le changement de perspective inhérent à la revalorisation des « *pueblos indigenas* » au Pérou et les problèmes que cela pose.

Dans la foulée des réflexions critiques d'Arjun Appadurai sur l'impossibilité de parler de « culture » à laquelle il préfère la forme adjectivée « culturel », on pourrait ne prendre « indigène » que sous cette forme d'attribut, pour dire par exemple « les savoirs indigènes » plutôt que l'essentialiser avec un substantif, dérangeant parce qu'il se construit sur le mode qu'a critiqué l'anthropologie contemporaine, celui de la personnalité culturelle censée catalyser les traits du groupe, comme on disait autrefois le Français, l'Allemand, le Nuer ou le Dogon. Mais cette forme, et ce singulier que nous critiquons, rappellent le statut subalterne et personnel qui était associé aux populations indigènes dans le dispositif de la colonie, connu chez nous sous le nom de Code de l'indigénat. La « mission civilisatrice » de la France de l'Empire a bien été analysée, et récemment encore critiquée lors de la loi sur les apports positifs de la colonisation, mais il reste des domaines à revisiter, à propos de populations qui entendent faire reconnaître non seulement leurs différences culturelles mais leurs droits à être dans un Etat selon des modalités inclusives, non excluantes.

Raymond Firth, dans son ouvrage écrit en 1940, *Human types*, en son chapitre 7 sur l'anthropologie dans la vie moderne, disait, que « *l'anthropologie aujourd'hui n'est pas seulement l'étude du passé, ou des peuples primitifs en dehors de l'orbite de la civilisation* » (ma traduction). Nous, anthropologues, en sommes convaincus, il est clair que nous ne parlons plus des peuples primitifs. Mais dans l'opinion publique, dans l'académie ou dans les sciences du gouvernement, cela n'est pas toujours le cas. Un certain mépris entoure l'indigène.

Une petite anecdote montrera combien les frontières des sciences humaines et sociales habitent d'une inégalité fondamentale la pensée d'une division entre monde civilisé et monde ethnologisé. A l'époque où j'étudiais les Enarques, et particulièrement la formation des « chefs à la française », entre 1988 et 1992, Jean Leca, grand spécialiste du Maghreb en

sociologie politique, me demanda ce que cela faisait d'étudier « des indigènes puissants ». En trois mots, il pointait un double problème.

Le premier concerne la dénomination des sujets – et accessoirement le statut de la métaphore – au regard de la réception de l'objet par l'anthropologie, les collègues ayant tendance à l'époque à considérer que l'anthropologie d'une institution du pouvoir relevait de la sociologie, si ce n'est du journalisme. Ils comprenaient mal comment je pouvais délaisser le monde amazonien et la société mai huna à propos de laquelle j'avais écrit ma thèse doctorale. Aux yeux des anthropologues, les Enarques n'étaient pas des indigènes, ce en quoi ils avaient raison, mais cela devait attirer mon attention sur la manière dont les Enarques se représentaient à eux-mêmes et pourquoi les média les voyaient comme une « tribu », ce que j'ai critiqué en son temps. « Des indigènes puissants » identifie ce groupe en particulier. Il ne s'agit pas de tous les puissants ni de tous les indigènes.

Le second problème concerne la question du pouvoir. Le sociologue faisait allusion à l'influence que les puissants de France pouvaient exercer sur l'anthropologue. On peut penser à divers moyens et je distinguerai deux temps : au moment de l'enquête, autour des questions de confidentialité qui rendent impérative une négociation quotidienne et individuelle avec des sujets désireux de contrôler le chercheur ; et au moment de la restitution, autour des questions d'image, celle des individus et celle de l'institution, dans un ouvrage grand public³. Cela n'avait été nullement nécessaire, dans l'enquête réalisée auprès des Mai huna qui ne m'avaient posé aucune condition, me laissant seule face à mes soucis éthiques, ma formation ayant d'ailleurs été remarquablement silencieuse sur cette question. Même si la scène n'avait pas concerné le groupe social particulier des Enarques, l'expression « des indigènes puissants » ne pouvait en aucune façon référer aux indigènes issus de la colonisation.

Certes les théories postcoloniales commençaient à se développer dans les mondes indiens, américains et africains, mais elles n'étaient pas débattues en France. Par ailleurs, dans le contexte même de ces courants, les sujets des études anthropologiques qui se reconnaissent aujourd'hui dans l'expression « peuples autochtones » n'étaient pas distingués dans l'ensemble national, ou dans l'ensemble des subalternes qui cherchaient à conquérir une autonomie de parole comme le pose Gayatri Spivak dans son chapitre « *Les subalternes*

¹ A. Kuper, 2003, « The Return of the Native », *Current Anthropology*, 44-3: 389-395.

² Valérie Robin-Azevedo et Carmen Salazar-Soler (eds), 2009, *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas*, Lima, Cusco, IFEA, CBC, 292 p.

³ Voir Irène Bellier, 1993, *L'Ena comme si vous y étiez*, Paris, Ed du Seuil.

peuvent-elles parler ? »⁴. C'est une question que l'on ne peut évidemment pas adresser aux Enarques, dont l'une des caractéristiques est de pouvoir parler de tout et d'en tirer autorité. Un mouvement comme « les indigènes de la République » n'avait pas fait son apparition. On ne se posait pas la question de la place dans la République des minorités produites par l'empire. L'Europe n'avait pas encore élaboré sa convention sur la lutte contre les discriminations. On l'aura compris, la métaphore de « l'indigène puissant » est un oxymore confirmant que l'indigène n'est pas le détenteur du pouvoir.

Durant ces années, des protocoles éthiques firent leur apparition au Canada, en Australie, dans les mondes anglo-saxons plutôt que francophones, parce que les indigènes ne voulaient plus être pris pour des objets passifs destinés aux collections muséales ou aux études académiques. La science occidentale était mise en accusation, et je nommerai seulement ici Linda Tuhiwai Smith, universitaire maorie qui appelle à une décolonisation des méthodes de la science. Son livre, *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*⁵, commence par ses mots d'une rare violence pour nous, scientifiques occidentaux : « *Le mot 'recherche' est probablement l'un des mots les plus sales du vocabulaire du monde indigène* ». Pour elle, l'impérialisme et le colonialisme sont les formations spécifiques par lesquelles l'Occident a vu, puis nommé, les communautés indigènes pour s'appropriier les terres, les savoirs et les organiser d'une manière qu'elle critique.

L'indigène fait retour, alors qu'il était destiné à s'éteindre dans les processus de civilisation dont on constate les effets au plan des religions et des systèmes d'organisation sociale, économique et politique. Dans l'opposition entre l'indigène « qui est du lieu » et celui qui ne l'est pas, à savoir le colonisateur, le missionnaire, l'explorateur ou le scientifique, s'est établi un rapport de force qui a poussé à la mise en œuvre de politiques d'assimilation d'une rare violence si l'on en juge par les témoignages qui ressortent aujourd'hui de la part des générations perdues, ou dites « volées », forcées à la scolarisation dans des internats coupés de leur milieu familial, et rendues honteuses de leurs origines. Pour l'Occident – et le singulier ici ne rend pas justice à ceux qui ont dénoncé au cours des siècles la brutalité des rapports avec les indigènes –, il ne s'agissait pas seulement d'éduquer les esprits ou de racheter les âmes, la violence était nécessaire pour conquérir les terres, disposer d'une main d'œuvre corvéable, forcer l'apprentissage de nouvelles valeurs, construire l'Etat.

C'est au dernier quart du dernier siècle, à l'issue de luttes qui ont commencé bien avant, et grâce à la mobilisation conjointe de différents secteurs de l'église et des organisations de droits humains occidentales sur lesquels on peut dire beaucoup de choses, que les Nations unies ont fini par s'ouvrir aux délégations autochtones, enclenchant une dynamique qui aboutit à ce que l'on puisse aujourd'hui parler des peuples autochtones. Pour mémoire, Deskaheh, chef haudenosaunee de la Fédération des six nations iroquoises, puis un chef spirituel maori, Ratana, avaient été repoussés de la Société des Nations, en 1923 et 1926, lorsqu'ils tentèrent de faire valoir leurs droits dans le concert des nations.

Les peuples autochtones posent souci à l'anthropologie à plusieurs titres, elle qui sait combien mythiques sont les explications locales ou indigènes sur l'origine chthonienne, elle qui a moins théorisé sur le concept de « peuple » que sur celui d'ethnie, et qui ne s'est pas aperçu que la version hellène de l'autochtonie ne pouvait s'appliquer dans les cas considérés. Comment peut-on être autochtone ?, interrogeait Marcel Détienne⁶. C'est ce que je vais essayer de montrer maintenant.

Une expression globale pour des réalités diverses

A l'époque où je travaillais avec les Mai huna, une toute petite société d'Amazonie péruvienne rattachée à la famille linguistique tukano occidentale, le terme de « peuple autochtone » n'était pas en usage. J'utilisai dans l'un de mes premiers articles en 1983, l'expression « groupe ethnique » pour évoquer les généalogies des communautés locales, et remonter, par un travail d'archives sur l'histoire dans la région, des clans qui les composent. J'avais retrouvé avec eux le sens de leur autodénomination, Mai huna qui signifie « nous, êtres humains » ; une identité collective et un positionnement dans l'humanité que bien d'autres groupes établissent, mais que les colons environnant leur refusaient. L'enjeu était de leur permettre de reprendre ce nom, bien différent de celui que l'administration avait enregistré – Orejones « grandes oreilles » – et surtout différent de celui qui leur était donné régionalement, à savoir Coto, qui désigne le singe hurleur. Il se trouve qu'ils ont une origine chthonienne mais je vous ferai grâce du mythe qui la relate (*El Temblor y la Luna*, Abyayala 1991).

Dans cet article, je signalai la relation raciste qui distinguait les Mai huna des Péruviens. Les premiers étaient « *unosindigenas/ indigènes* », des « *hombres salvajes/indios bravos/ personnes sauvages* ». Les

⁴ In C. Nelson et L. Grossberg, 1988, *Marxism and the Interpretation of Culture*, Basingstoke : MacMillan Education.

⁵ Linda Tuhiwai Smith, 1999, *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, Zed Books.

⁶ Marcel Detienne, 2003, *Comment être autochtone ? Du pur Athénien au Français raciné*, Paris : Seuil.

seconds étaient des « *racionales* », des « personnes douées de raison », terme qui était réservé aux « *Blancos* », les Blancs, indépendamment de la couleur de leur peau. Les Indiens de la forêt étaient en quelque sorte le chaînon manquant de la chaîne de l'évolution comme en témoigne une courte description qu'il me plaît de rappeler ici parce qu'elle témoigne d'un jugement inacceptable aujourd'hui, partagé par les dits « *racionales* » qui exploitaient économiquement les Mai huna, et que l'on entend encore énoncé, à propos d'autres peuples des forêts. Je traduis Hernandez qui écrivait en 1955: « *J'ajouterais que ces Indiens avec leurs disques énormes de 13 cm qu'ils portaient dans les oreilles ressemblaient de loin à de vrais singes écoutant et piaillant. Ce sont les singes hurleurs rationnels de ces forêts si l'on me permet l'expression* ». Le mouvement de récupération des ethnonymes s'est généralisé, en Amérique latine et dans le monde dans la période même de la reconnaissance internationale comme « peuples autochtones ». Il traduit quelque chose de plus qu'un choix onomastique.

On sait combien les manières de nommer pèsent sur l'identité des sujets. Qu'on se rappelle seulement l'origine du mot Amérique – dérivé du prénom du navigateur de Christophe Colomb, Amerigo Vespucci – et la raison pour laquelle sont nommés Indiens les occupants de ces contrées. Il s'agit d'une erreur d'adresse. Il fallut cinq cents ans pour que parvienne la réponse des *pueblos indígenas* d'Amérique, formulée en 1992, avec l'expression *Abyayala*, héritée de la langue kuna de Panama. Elle fut adoptée à Rio lors du Sommet de la Terre et du développement durable, dans l'un des contres sommets manifestant, à l'occasion du 5^{ème} centenaire, qu'il s'agissait d'une conquête et non d'une découverte. Depuis lors se structurent des institutions *Abyayala*, par exemple un parlement ou des sommets, comme celui qui eut lieu en 2009, sur « les droits de la terre », en Bolivie. L'expression *Abyayala* est surtout à l'usage des *pueblos indígenas*, sauf pour la maison d'édition équatorienne fondée par des missionnaires Salésiens et qui se distingue par ses publications sur les questions indiennes.

Le terme « indien » qui est devenu d'un usage commun pour parler de ces gens là dans cette région du monde, n'est pas mieux accepté que le mot « indigène » ou « autochtone », en tout cas pas par tous, ni dans toutes les circonstances. Au Guatemala, il est réfuté au profit du terme Maya, semble-t-il mieux accepté par les groupes rattachés aux vingt-quatre langues maya. En Bolivie, si la notion de peuple Quichua-Aymara a été forgée pour rassembler les communautés andines, l'expression « indigènes, paysans et originaires » vise à réunir les Andins et les Amazoniens dans le nouveau dispositif constitutionnel. Au Canada, différents peuples Amérindiens, Inuit et Métis, se reconnaissent dans le

label de Premières nations / *First nations*. Mais on parle aussi des *aboriginal peoples*, tandis qu'en Australie l'expression *indigenous peoples* vise dorénavant à inclure les Aborigènes et les insulaires du Déroit de Torres. En Amérique latine se développe la notion de « *pueblos originarios* » qui rappelle l'expression de « peuples premiers » connue en France. Les termes *First peoples* sont usités pour l'Afrique australe, mais tout récemment le gouvernement australien a subventionné le premier congrès des *First Peoples of Australia*.

On ne fera pas le tour du monde des modes de nomination qui témoignent des luttes des sujets indigènes pour redéfinir leurs identités collectives. On assiste à beaucoup de transformations dans le champ des désignations pour la reconnaissance de soi dans un corps politique, sur tous les continents. Cela va de la réappropriation d'ethnonymes singuliers (ainsi au Burundi ne dit-on plus Pygmées mais Batwa) à la reformulation des catégories englobantes formulées à une certaine époque par les constituants pour simplifier la complexité, ou ne pas dire l'ethnicité ; du type « *scheduled tribes* / tribus répertoriées » pour les Adivasis en Inde, ou « populations vulnérables » pour désigner les San ou Bushmen au Botswana.

Il est passionnant de replacer les manières de se dire et de dire les autres comme les modes d'inscription ou de déni légal, dans les temporalités et les espaces qui leur sont propres. C'est là que l'on s'aperçoit que le sujet autochtone n'a rien d'une évidence et que l'expression « peuples autochtones » suscite un clivage bien différent de celui qui s'est posé entre « civilisé » et « primitif ». On verra d'un côté ceux qui ne voient pas l'intérêt d'en discuter les bornes, je dirai globalement les autochtones organisés qui ont une conscience du rapport inégal, qui appuient leurs stratégies sur la conquête de droits civils et politiques, qui s'allient à des organisations non autochtones pour relayer leurs mouvements et qui cherchent l'inclusion dans le corps politique, pour refonder celui-là autour des notions de diversité et de pluralisme. De l'autre, se situent ceux qui veulent en circonscrire les effets pour des raisons variées qui se cristallisent autour de deux polarités : l'autochtonie est un mythe néfaste pour l'humanité qui est le fruit de migrations ; le concept n'est qu'instrumental et il sert à exclure. Cette vision oppose des nationalismes (existants ou fantasmés) que l'on peut rattacher pour certains à la droite extrême. Je n'entrerai pas dans ce débat que j'ai ouvert avec Peter Geschiere dans le volume de *Social Anthropology*⁷. Je veux seulement signaler que le clivage n'oppose pas autochtones et non autochtones, Occident et reste du monde. De nombreux juristes,

⁷ Dans un numéro special sur le theme "The Uses and Misuses of 'Indigeneity' and 'Autochthony'" (Guest editors: Quentin Gausset, Justin Kenrick and Robert Gibb), 19-2, May 2011.

anthropologues, sociologues, militants des droits de l'homme, écologistes qui peuvent développer une approche critique, endossent les expressions « *indigenous peoples* » et « *pueblos indigenas* » qui ne soulèvent pas les réactions que « peuple autochtone » suscite, en particulier parmi les Africanistes.

Cela nous interroge autant sur la fixation de la terminologie aux Nations unies – pourquoi choisir « autochtone » plutôt qu'indigène en français ? – que sur les marges d'acceptabilité des attributs « autochtone » ou « indigène » dans les régions du monde et dans l'académie. Cette traduction a été retenue au milieu des années 1980, lors de la rédaction de la Déclaration sur les droits des peuples autochtones, pour échapper à la subalternité incorporée dans le concept d'indigène qui établissait une distinction de droits entre les citoyens français, de souche métropolitaine, et les sujets français de l'Empire. Elle correspond dans les langues officielles de l'ONU aux formes acceptées de *pueblos indigenas*, *indigenous peoples*, et à l'expression russe des « petits peuples du Nord ». Mais l'expression, quelle que soit sa langue reste générale, et ce qu'elle désigne doit être interprété au regard des catégories existantes dans chacun des pays, lesquelles ne sont stabilisées ni dans le temps, ni pour toutes les entités concernées. Si elles résonnent avec les catégories reprises au niveau international par des Conventions, comme par exemple la Convention 169 sur les peuples indigènes et tribaux, adoptée en 1989, les évolutions présentes montrent un recentrement sur la question du peuple, laquelle se retrouve exprimée dans les conventions et déclarations des années 2000.

En Inde, la 5^{ème} annexe de la Constitution se réfère aux « tribus répertoriées » d'Inde centrale, et la 6^{ème} aux territoires du Nord Est : les premières se retrouvent dans le vocable *adivasi*, que les seconds réfutent pour se ranger sous la bannière des *indigenous peoples*. En Indonésie, les expressions *masyar rakatadat* ou *komunitas adatter pencil* renvoient à la notion de « géographiquement isolés » et de « lois coutumières ». Au Vietnam ou à Taiwan les groupes concernés sont dits « montagnards ». La plupart des pays n'ont pas incorporé la notion de peuples, ou n'ont pas de termes pour nommer globalement ces entités, ou bien les incorporent dans un dispositif de contrôle comme celui des « minorités » au Bangladesh, des « minorités nationales » (ou nationalités minoritaires ?) en Chine, des « races nationales » en Birmanie. Ces différences montrent un champ de variations des modalités de traitement politique et un fort différentiel au regard de la reconnaissance de droits à un collectif qui pourrait à un moment donné exiger l'exercice du droit à l'autodétermination.

Le concept de minorités qui existe partout dans le monde, sous des formes juridiques plus ou moins

fortes (la France ne l'ayant pas incorporé dans sa constitution), ne renvoie pas à l'ensemble des droits reconnus au peuple dans la communauté internationale, mais aux droits individuels de la personne appartenant à une minorité, lesquels sont garantis par les conventions cadres pour la protection des minorités.

Toutes sortes de raisons éclairent le paysage des minorités nationales, religieuses ou linguistiques mais un trait les distingue des peuples autochtones qui ne constituent pas toujours des minorités démographiquement parlant : on note des variations allant de 0,4% de San en Angola ou d'Ainu au Japon, à des ensembles de plusieurs peuples représentant plus de 60% en Bolivie ou au Guatemala. Ceux qui se rangent sous la bannière des peuples autochtones réfutent un abandon de leur souveraineté – ce qui conduit à repenser celle-ci, avec par exemple le concept de « souveraineté permanente des peuples autochtones sur les ressources du territoire ». Ceux d'entre eux qui ont signé des traités avec les puissances coloniales ou d'« autres arrangements constructifs », comme on dit en langage onusien, s'efforcent d'en revitaliser le respect. Les autres, tentent de démontrer leur dépendance culturelle de la construction syntagmatique « terre-territoire-ressources ». C'est pourquoi, on envisage de considérer leurs situations plutôt sous l'angle de décolonisations inachevées, imparfaites, ou renouvelées par l'avancée des nouveaux fronts de colonisation.

D'Amérique à l'Océanie en passant par l'Europe, l'Asie et l'Afrique, la mobilisation des acteurs a conduit la réflexion vers le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, forgée en 1918 pour résoudre un problème européen. Mais plusieurs théories se sont succédé pour marquer le terrain, la première étant dite la « *blue water theory* » qui renvoie aux processus de colonisation européenne par delà l'océan. Elles conduisent à remettre en accusation la doctrine de la Découverte et les bulles papales (*Romanus Pontifex*, *Inter Caetera*) signées au 15^{ème} siècle pour autoriser l'assujettissement à la chrétienté des habitants rencontrés. Ce sera l'objet d'un nouveau débat à la prochaine session de l'Instance permanente sur les Questions autochtones, promesse d'une grande révision planétaire de ce que l'histoire a fait aux populations autochtones.

Mais par la dynamique des luttes pour les droits civiques, l'échange entre organisations, la circulation des leaders, la formation des élites autochtones et la participation régulière aux travaux onusiens, la théorie de la colonisation s'est étendue à d'autres situations: par exemple, pour évoquer la colonisation arabe en Afrique du Nord des populations berbères, kabyles, touareg; ou la colonisation nordique des Saame (anciennement Lapons). La question des populations autochtones s'est alors enracinée dans une mise en évidence des conditions de la marginalisation, comme c'est le cas pour

les populations batwa-pygmées, ogyek, khoi-san, et autres chasseurs cueilleurs ou pasteurs nomades, dont la situation a été examinée par la Commission Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples. Cet organe de l'Union Africaine s'est préoccupé de savoir quels étaient les groupes relevant de l'approche onusienne dans un continent où tout africain est reconnu comme indigène. La situation est semblable en Asie, si ce n'est qu'aucun organe régional ne s'est lancé dans une telle réflexion à ce jour. Ce qui conduit des pays comme l'Inde, le Bangladesh ou la Chine à la situation paradoxale de signer la déclaration des droits des peuples autochtones qui contient des dispositions précises au regard des droits à l'autodétermination sans penser à une mise en œuvre qui ne concerne pas l'ensemble des Indiens, des Bengalis ou des Chinois, lesquels vivent dans des pays indépendants. Alors schizophrénie ou grande hypocrisie ? L'avenir nous le dira.

La plupart des sociétés et cultures autochtones sont prises dans des rapports complexes avec la société dominante, et elles se livrent à « un bricolage identitaire » comme le disent F. Morin et B. Saladin d'Anglure⁸. C'est clair qu'elles sont soumises à des processus de changement, se sont déplacées sur le territoire de telle sorte que leur autochtonie n'est pas une donnée d'évidence mais une relation construite. Pour résumer une histoire complexe, la marginalisation résulte de l'occupation sur une base généralement non négociée, parfois très ancienne, des terres par des colons, d'un partage inégal des ressources de chasse, de pêche ou de cueillette, et précisément aujourd'hui de la dépossession quant à l'usage des ressources des sol et sous-sol par les nouveaux colons que sont les firmes extractives ou agro industrielles. La tentation romantique de conserver de telles sociétés, culturellement distinctes, ou de prouver qu'elles n'ont pas été atteintes par la modernité, est à la fois illusoire et contraire à un phénomène décrit pour l'Amérique du Sud, d'une émergence des indigènes comme acteur contemporain : « différents pour être modernes », comme disait Christian Gros en 2000⁹.

L'histoire des rapports des indigènes/autochtones à la société nationale, dominante ou planétaire, est à faire car la partie autochtone est souvent considérée comme « sans histoire », en raison de langue non reconnue, d'absence de tradition écrite et des effets de plusieurs mécanismes d'invisibilisation dans la fabrique nationale de l'histoire. Elle peut être vue aux prismes des

politiques indigénistes, d'assimilation ou de gestion multiculturelle, qui dessinent en contrechamp un dispositif de contrôle du sujet autochtone.

C'est d'ailleurs un problème central du dispositif qui se met en place actuellement que de considérer les autochtones comme ayant été privés, et étant toujours privés, de quelque chose. Autrefois privés de civilisation, privés de religion, privés de terre par la doctrine de la *terra nullius*, ils sont aujourd'hui privés de revenus, privés de droits, privés d'avenir : du passé découle la situation de pauvreté et d'exclusion. Mais du mode de calcul de ces privations découlent des mécanismes d'aide qui peuvent être aussi pernicieux que l'ont été les politiques d'assimilation. D'où l'intérêt des leaders autochtones manifesté dans les enceintes internationales pour peser sur les modes d'appréhension et d'évaluation des questions autochtones.

La conversion de l'indigène en peuple autochtone... le passage de la victime à l'acteur

C'est en partant de l'exploration des catégories de nomination et de marginalité dans les différents pays qui ont répondu à l'enquête commanditée par le Conseil Economique et Social des Nations Unies, en 1972, que José Martinez Cobo, un professeur de sociologie équatorien et Augusto Willemsen Diaz, un diplomate guatémaltèque, ont rédigé l'étude sur les discriminations à l'encontre des populations autochtones, dite Rapport Cobo (E/CN.4/ sub 2/1986/87 add 1-4), à partir de laquelle se produiront les développements institutionnels à l'échelle planétaire. Ils se sont produits à partir, non de l'identification essentialiste des populations en question dans le monde, mais de critères permettant d'appréhender leurs places dans les dispositifs politiques ou juridiques de l'Etat dans lequel ils étaient promis à une disparition prochaine qu'on l'appelle assimilation, intégration ou qu'elle résulte d'actes de grande violence. La violence est centrale dans l'analyse du rapport entre les peuples autochtones et les Etats. L'expression d'ethnocide et de génocide culturel est désormais inscrite dans la Déclaration dont j'ai déjà parlé.

Ce rapport Cobo identifie des caractéristiques qui tiennent en dix lignes dans un rapport en cinq volumes. Les peuples autochtones sont 1) « des peuples et des nations qui présentent une continuité historique avec les sociétés précédant la conquête et la colonisation de leurs territoires », 2) et qui se considèrent comme distincts des autres secteurs de la société dominant aujourd'hui ces territoires, totalement ou partiellement. Ils constituent, aujourd'hui, des secteurs non dominants de la société et sont déterminés à préserver, développer et transmettre aux générations futures leurs territoires ancestraux et leur identité

⁸ F. Morin & B. Saladin d'Anglure, 1995, « L'ethnicité, un outil politique pour les autochtones de l'Arctique et de l'Amazonie », *Études Inuit Studies*, 19 (1) : 37-68.

⁹ C. Gros, 2000, « Identité ou métissage : la nation en question », *Hérodote*, 99-4 :106-136.

ethnique, sur la base de leur existence continue en tant que peuple, en accord avec leurs propres systèmes culturels, leurs systèmes légaux et leurs institutions sociales ». L'approche multicritères a permis d'identifier sur tous les continents 90 Etats concernés par les questions autochtones, et 390 millions de personnes. Mais on ne dispose pas de recensements exhaustifs et précis du fait de l'indétermination relative de la catégorie, et de la nécessité de repenser les outils statistiques destinés à la mesure de la diversité. La question des statistiques ethniques pose toute une série de problèmes quant aux effets de la catégorisation dans les politiques publiques. Elle occupe aussi une place centrale dans la réflexion sur la lutte contre les discriminations et sur l'efficacité des mesures de redressement, réparation, promotion sociale.

La définition Cobo qui souligne le rapport de certains peuples aux territoires comme source et moyen de leur subsistance, pose le problème de la continuité historique avec les sociétés précédant la colonisation, dont la connaissance engage un travail de reconstruction des mémoires et de dialogue à l'échelle territoriale. Elle conduit à réfléchir aux modalités d'inscription de ces groupes dans la culture de l'Etat qui les englobe. Une interprétation étroite des critères peut conduire à nier l'impact de la colonisation, au nom de l'exigence d'authenticité et, soit pousser à reconstruire l'histoire, soit délégitimer le droit à recouvrer des terres ancestrales réaffectées à des tiers. Cela devrait conduire à des interprétations fondées moins sur le respect des critères que sur l'analyse des relations.

L'expression « questions autochtones » est celle qui rassemble le mieux les problématiques traitées dans les instances onusiennes, qui se sont étoffées au fil des ans. Ces instances se sont saisies du sujet en examinant d'abord les aspects relatifs aux discriminations, pour construire ensuite un nouveau régime de droits qu'il s'agit aujourd'hui de mettre en œuvre dans les Etats et dans les autonomies autochtones. Cela s'est joué en une quarantaine d'années et l'examen des processus tout comme l'analyse des discours montrent que les questions autochtones se sont construites comme un domaine de spécialités avant de s'étendre hors du champ des droits de l'homme qui reste toutefois l'horizon de référence. Pour ne donner qu'un seul exemple : les mesures prises pour atténuer les effets du changement climatique, qui concernent l'ensemble des Etats, sont comprises autant comme une question technique que les experts autochtones s'efforcent de s'approprier pour orienter les propositions des Etats qui sont seuls à pouvoir s'engager internationalement, qu'une question de droits humains au nom du droit à la sécurité alimentaire, du droit à l'eau ou du droit à l'habitat. Le plaidoyer pour que ces mesures ne portent pas plus préjudice aux populations autochtones s'appuie

sur la relation particulière qu'elles entretiennent avec un territoire dont elles tirent les moyens de leur reproduction comme société culturellement distincte.

S'il y a trente ans les autochtones n'avaient accès que comme témoins à la sous-Commission des droits de l'Homme chargée de la protection des minorités, aujourd'hui ils et elles siègent et président une Instance permanente sous la tutelle du Conseil Economique et Social. Ils sont devenus des interlocuteurs reconnus d'une multitude d'organisations internationales, à commencer par la Banque mondiale. Le changement de position à l'intérieur de l'institution, la remontée dans la hiérarchie et la requalification comme expert, constituent un outil formidable pour accéder, selon des modalités fragiles mais néanmoins observables, à plusieurs organes de la gouvernance mondiale. Dès lors, les autochtones sont à la fois dans les communautés locales et dans la communauté internationale, dans les organes de traités, dans les groupes de travail sur la propriété intellectuelle, dans les agences spécialisées de l'ONU, dans les sommets de la planète.

Les représentants ont tendance à voir leurs communautés comme victimes des processus de développement, nourrissant de ce fait le registre des doléances. Et les communautés sont aussi devenues les terrains d'intervention des ONG et agences de développement. En devenant acteurs des transformations en cours, ou à venir, les leaders revendiquent une plus grande participation aux lieux où se décident les cadres normatifs et politiques. L'enjeu est de parvenir à inscrire leurs problématiques à l'agenda de la communauté internationale.

L'approche socio-constructiviste qui permet de comprendre comment naissent les institutions doit être complétée par une étude de la manière dont elles vivent, pensent et meurent pour filer la métaphore de Mary Douglas. Car les institutions ne sont pas de pures formes, creuses ou trop pleines. En particulier pour les autochtones, les institutions onusiennes sont riches d'une histoire et fonctionnent comme un lieu de socialisation et de reproduction. Plusieurs milliers d'entre eux y passent chaque année.

Un groupe de travail créé en 1982 a, durant 24 ans, servi de tribune à l'expression des doléances, de matrice de réflexion sur les violations de droits humains, et d'école de formation au langage international. Je ne peux guère détailler la sociologie ou les modes de fonctionnement de ce groupe. Mais c'est là qu'est né le projet de déclaration sur les droits des peuples autochtones, qui fut ensuite négocié dans un autre groupe de travail, plus d'une dizaine d'années avant que la Déclaration ne soit adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies en 2007. De cette époque, des années 1980 et 1990, qui vit l'émergence de « pères fondateurs » et de « mères protectrices », datent des

habitudes de travail (sous la forme d'assemblée générale, *caucus* ou *conclave*). Datent aussi certaines formes de respect (devant les aînés et devant le protocole qui pèse sur l'apprentissage des nouveaux venus). Datent enfin certaines modalités de discussion entre les organisations autochtones et les Etats qui sont nécessairement ouvertes et conclues par des paroles rituelles dont la sacralité, plus invoquée que ressentie, établit la spécificité des questions autochtones dans le champ onusien.

Ce sont ces actes et ces paroles dans leurs versions originales et dans leurs traductions, ainsi que la capacité à identifier ce qu'il y a de commun entre les situations évoquées, qui ont contribué à forger l'identité générique de peuple autochtone, transcendant les singularités régionales et linguistiques. Son adoption dans le champ politico-légal des Nations Unies, amplifiée par des gestes plus symboliques comme le jour, l'année et les deux décennies des populations autochtones, lui confère une force performative remarquable. Mais cette identité globale ne peut être abordée en substance, ce qui oblige à la prendre pour ce qu'elle est : une catégorie politique relationnelle efficace.

Dans les deux groupes de travail que je viens de mentionner, il est apparu que les Etats membres de l'ONU avaient des dispositifs très différents pour reconnaître ou pas les populations concernées, dialoguer avec elles ou les traiter de terroristes, définir ou réformer des politiques publiques dans les domaines soumis à examen critique : l'éducation, le développement, la santé, les droits civils et politiques, économiques, sociaux et culturels, droit à l'expression, droit aux médias, etc. Au moment des négociations sur les droits collectifs et le principe d'autodétermination, ils se distinguèrent en pays « amis », comme les pays scandinaves ou latino-américains et « pays récalcitrants » comme le Canada, l'Australie, la Nouvelle Zélande, les Etats-Unis ou la France. Certains pays échappèrent à ce clivage, soit parce qu'ils brillaient par leur absentéisme, soit parce qu'ils ne se sentaient pas concernés par cette approche de l'indigénité. Ce fut le cas de la plupart des pays africains et asiatiques qui viennent maintenant, après que la Déclaration a été adoptée, communiquer leurs positions à l'Instance permanente. Et qui commencent à incorporer dans la loi nationale le terme autochtone, comme le fit en février 2010 la République du Congo, après que la République centrafricaine ait adopté peu avant la Convention 169 de l'Organisation Internationale du Travail (relative aux peuples indigènes et tribaux – adoptée en 1989).

Le point nodal des oppositions entre Etats et organisations autochtones porte sur la reconnaissance du caractère de « peuple » au sens international du terme. Celui-ci confère en effet la personnalité juridique qui permet d'ester en justice, de poser la question de la

souveraineté et d'examiner les modalités d'application du droit des peuples à disposer d'eux mêmes. Au départ l'enjeu était de protéger des groupes socio-culturels promis à disparition par l'avancée des fronts de colonisation et la modernisation des Etats. Si l'on a vu que ces groupes réfutent l'assimilation à des bandes sauvages et reformulent leurs identités collectives comme « peuples » en se réappropriant leurs manières de se dire, le fait est que la Déclaration a renouvelé la dynamique de réflexion sur les rapports entre peuple, nation et Etat.

La particularité du processus de la Déclaration est de ne donner aucune définition ni liste de peuple autochtone, et de valider le double processus de l'identification de soi comme autochtone et de reconnaissance par le « peuple ». Le ralliement des pays récalcitrants, exprimé publiquement en 2009 et 2010, universalise la portée de ce texte qui, avec la notion de droits collectifs, complète en 46 articles le dispositif des droits individuels contenus dans la Déclaration universelle des droits de l'homme. 150 pays sur 192 ont endossé ce document, ce qui est un signe fort. C'est cette qualification de « peuple » opératoire dans un régime de droit, qu'il convient de voir anthropologiquement au-delà des Nations Unies dont la Charte commence par ces mots magiques : « Nous, les peuples... ». Il faut revenir à l'échelle locale pour comprendre comment se construit et se transforme le rapport au territoire qui n'est pas toujours le lieu où l'on est né de la terre, mais peut être celui que les colons ont laissé libre ou celui que l'on reconstruit dans la ville, celui enfin que l'on imagine.

Car un nouvel imaginaire colle à l'identité de peuple autochtone, dont l'objectif, plus affirmé en Amérique latine qu'ailleurs, est bien de transformer l'Etat nation. Un sens du collectif se dégage de l'appel à une vision holistique pour la construction du bien commun, autour de la philosophie du « bien vivre » qui est invoquée comme figure de résistance au « mieux vivre », but avoué des politiques de développement et d'ajustement structurel. Qu'on la dise en quichua *sumac kawsay* ou en zapotèque mexicanisé *comunalidad*, cette notion de « *buen vivir* » constitue un horizon de mobilisation de la communauté internationale pour un nouveau paradigme de développement, dit avec « culture et identité » dans le langage Unesco, ou « autodéterminé » et « fondé sur les droits de l'homme » dans le langage autochtone¹⁰.

¹⁰ Tauli-Corpuz V., Enkiwe-Abayao L. et de Chavez R., 2010, *Towards an Alternative Development Paradigm. Indigenous People's Self-Determined Development*, Tebtebba.

J'ai souvenir, au moment des négociations sur la Déclaration que j'ai pu observées, d'ardentes discussions sur le fait d'être considérés comme des peuples de seconde catégorie, des ethnies, des minorités. Ces discussions alimentaient l'impérieuse nécessité de sortir du singulier dans lequel était enfermé l'indigène, le tribal dans les représentations dominantes. Dans les discours des délégations autochtones, l'étendard des peuples, avec un S, et des droits collectifs qui s'y attachent, n'est pas seulement conçu comme le moyen de reproduire cultures et modes de subsistance particulier, ou d'assurer la transmission de la langue et des valeurs, dans une vision défensive. Avec l'inscription dans le concert des peuples des Nations unies, il veut se transformer en perspective d'avenir, ce qui éclaire le recours à la figure des savoirs autochtones pour le futur de l'humanité.

Certainement idéalisée – mais c'est le propre des luttes d'émancipation –, l'affirmation de leurs droits et l'avancée de propositions politiques deviennent le moyen de marquer une résistance aux processus du néolibéralisme, forme ultime du capitalisme dont les effets s'observent dans les territoires que les autochtones entendent protéger, aux côtés d'autres acteurs, de la défense de l'environnement à la lutte contre la mondialisation : je veux parler des tensions que suscitent l'extraction minière et la pollution des sols et des eaux, la déforestation, des déplacements forcés par la construction des grands barrages, tout autant que des problèmes posés par les monocultures de rente et autres plantations destinés à la production des agro-carburants ou encore de la pêche industrielle.

Alors, sur la scène onusienne, le concept de peuple autochtone se décline sous diverses formes, allant de l'expression de soi comme représentant du peuple à l'expression du peuple comme homogène. Il peut être nommé par un ethnonyme de référence du type peuple wayuu, wiririka, kanak, chakma, ou touareg – ce qui interroge sur les modes de représentativité des leaders. Des questions se posent, naturellement, étant donnée la diversité des expériences autochtones aujourd'hui, pour paraphraser Marisol de la Cadena, Orin Starn, Anna Tsing ou Tania Murray Li. On voit aussi l'expression « peuples autochtones », et non des références à des peuples particuliers, servir les logiques, plutôt culturalistes, de certaines organisations internationales, comme on le note avec ce concept d'interculturalité qui, à l'initiative de l'UNESCO ou de l'OMS, se décline en programmes de santé, d'éducation ou de promotion touristique.

Quelles que soient les critiques que l'on peut adresser à un concept fourre-tout mais idéologiquement puissant, il nous faut observer qu'il est plus mobilisateur que celui d'ethnie dont l'usage finit par être réservé à ceux qui parlent sur les personnes et les groupes

considérés. L'ethnie est une catégorie que les anthropologues ont beaucoup critiqué (de Fredrik Barth jusqu'à Jean Loup Amselle, et M'Bokolo) et elle nourrit plus la réflexion sur les politiques de l'ethnicité que sur le droit des peuples. Aux Nations unies, les termes « ethnies » ou « groupes ethniques » ne sont guère usités que dans les discours des représentants gouvernementaux. Comme les noms attribués par le dominant, l'ethnie est jetée à la poubelle de l'histoire autochtone qui est une histoire de mobilisation. Pour citer un Mapuche de ma connaissance, « *peu importe que l'on nous dise autochtone ou indigène, nous sommes des peuples et refusons d'être des races ou des ethnies* ».

Je résume bien sûr trop rapidement des évolutions qui se produisent depuis la scène des Nations unies et qui sont loin d'être achevées. Je conclurai en mentionnant l'importance de ces trois institutions mises en place à partir des années 2000 : l'Instance permanente sur les Questions autochtones qui a pour mandat de faire des recommandations au Conseil Economique et Social et aux Etats ; le Rapporteur spécial sur les Droits et Libertés Fondamentales des Peuples Autochtones qui réalise des missions d'enquête *in situ* ; et le Mécanisme Expert sur les Droits des Peuples Autochtones au sein du Conseil des Droits de l'Homme qui veille à ce que la dimension propre aux catégories de populations autochtone ne soit pas exclue de l'examen périodique universel auquel sont dorénavant soumis tous les Etats du globe.

L'affirmation des peuples autochtones aux Nations unies, aux sièges de Genève et de New York, se complète d'un dispositif qui s'étoffe chaque année de programmes conduits par les agences spécialisées comme le PNUD, le FIDA, l'UNESCO, ou l'OMS, et par les Banques : Banque Mondiale, Banque Interaméricaine de Développement, Banque Asiatique de Développement, etc. Plus d'une trentaine de ces agences élaborent des projets, des lignes d'actions, des manuels de procédures opérationnelles. Elles s'appuient sur le repérage et le formatage des interlocuteurs autochtones. Ce qui crée une nouvelle catégorie de passeurs culturels. Si la machine onusienne s'emballe, la logique du *mainstreaming* produit des effets institutionnels, et on note des changements dans les politiques des Etats. Alors indigène ou autochtone ? Ce qui compte c'est d'abord le respect des droits, individuels et collectifs.

Pour conclure : Le changement que le concept de peuple autochtone introduit dans les pratiques des anthropologues

Avec la réappropriation de soi comme peuple, susceptible de bénéficier de droits, à condition de mettre en œuvre la Déclaration et plusieurs conventions internationales allant de la lutte contre le racisme à la protection des expressions culturelles en passant par les droits des femmes, des enfants et des travailleurs, un

nouvel horizon d'action est configuré, dans lequel entrent en jeu les ONG de développement, les églises, les ONG de droits humains, les écologistes, les agences onusiennes, et les autochtones. Ils créent leurs propres associations, mais aussi leurs *business*, et on observe un redéploiement de leurs pratiques économiques – ce que les Comaroff étudient dans leur ouvrage *Ethnicity, Inc*¹¹ qui traite de l'expansion de la *corporate governance* néo-libérale dans le « monde indigène ». A propos du déplacement des logiques de l'ethnicité dans le champ entrepreneurial, j'observerai que les firmes agro-industrielles, extractives, minières ou forestières ne sont incluses dans le dialogue qui, à des échelles distinctes, peut se nouer entre les autochtones, les ONG, les Etats et les organisations internationales, que lorsqu'il y a conflit et qu'intervient une médiation externe aux communautés concernées. La démarche fondée sur les droits pour équilibrer les rapports entre sociétés dominantes et peuples autochtones s'arrête là où des intérêts économiques puissants sont en jeu. Le chantier vient d'être ouvert avec la nomination d'un rapporteur spécial des Nations unies sur les entreprises extractives.

La multiplication des acteurs dans le paysage des autochtones s'est traduite, pour les anthropologues, par une mise en question de leur place. On est parfois confondu avec les experts en développement et attaqué lorsque l'on s'engage dans la défense des communautés menacées par des projets industriels. Mais d'autres phénomènes affectent nos manières de travailler. Les conditions de l'enquête se sont transformées par l'impact des nouvelles technologies qui connectent les zones les plus éloignées à la toile cybernétique et dont s'emparent les indigènes ou les autochtones pour faire circuler des expériences, des mots d'ordre ou maintenir des contacts après qu'une rencontre ait eu lieu à Rio ou à Durban. Le monde des communautés ne ressemble plus à celui décrit à l'époque de mes études. L'informateur privilégié d'autrefois peut être l'animateur d'un réseau très vaste de communication dont la dynamique pèse sur la nature des informations qui circulent. L'anthropologue n'occupe plus la place exclusive de producteur des connaissances sur les sociétés du globe. Les autochtones animent des réseaux sociaux, et les institutions onusiennes comme les organisations de soutien se rencontrent sur facebook ou discutent par twitter.

En même temps, parce que les luttes autochtones sont d'abord enracinées dans le local, on voit se mettre en place des processus de règlement des conflits, des politiques de démarcation territoriale, des recours aux tribunaux pour toutes sortes de raisons. Les anthropologues se voient sollicités de produire les

données nécessaires à la légitimation de droits sur le territoire ou permettant de comprendre les pratiques culturelles pour juger au civil ou au pénal. Les indigènes sont aussi sortis pour nombre d'entre eux, et certainement ceux qui sont aujourd'hui leaders, de l'espace confiné des communautés. Ils ont migré à la ville, ont accédé à l'université, et ils sont plus nombreux à être diplômés, souvent en droit ou en anthropologie. Cela change la scène des rapports entre indigènes et anthropologues et contribue à reconfigurer la discipline, suscitant toujours dans l'académie des débats sur les mérites respectifs de l'anthropologie fondamentale et de l'anthropologie appliquée, mais aussi sur la question de l'engagement et de l'implication.

De par son intérêt pour l'altérité, son empathie, ses méthodes, et surtout, de par le bagage accumulé des études réalisées depuis les pères fondateurs de la discipline, l'anthropologue reste dans une position unique pour éclairer l'histoire, la sociologie ou la culture de tel groupe. Il ou elle reste sollicitée pour intervenir dans les dispositifs de gestion des altérités socio-culturelles. On connaît ceux qui furent agents de pacification, collecteurs d'objets muséaux, conseillers du prince pour l'administration des régions coloniales. Certains occupent des fonctions semblables à la Banque mondiale, à l'Unesco, dans les commissions spéciales, les bureaux des affaires indiennes, ou dans les missions permanentes des Etats auprès des Nations unies. Leur place pourrait bien être contestée par l'arrivée de ces nouveaux passeurs culturels dont je parlais précédemment.

Avant que ne se déploie la réflexion sur l'éthique de la recherche par laquelle il convient de s'assurer du consentement des personnes aux modalités et aux finalités de l'étude dont elles sont sujettes, on parlait de restitution du savoir académique aux communautés. On se demandait comment serait changée la face du monde si des anthropologues issus des mondes colonisés se mettaient à nous décrire, nous les indigènes du premier monde. On vivait dans les années 1980 les prémises d'une relation nouvelle à établir : l'inégalité des rapports tirée du positionnement respectif de l'anthropologue et des informateurs dans des rapports de race, de genre et de classe était devenue pensable. Il me semble que cette période est révolue. L'indigène n'est plus celui que l'on pense, la mondialisation bouscule les frontières du soi et de l'autre.

La critique postmoderne du « regard éloigné » a poussé la formation d'anthropologues producteurs d'analyses sur leurs propres univers socioculturels. Cela finit par établir certaine confusion entre ceux qui étudient le soi – quelles que soient les frontières de celui-ci et quelles que soient leurs origines – et qui tirent de leur appartenance au groupe une légitimité supposée garantir une meilleure connaissance des mondes à

¹¹ J.L. Comaroff et J. Comaroff, 2009, *Ethnicity, Inc*, Chicago : Chicago University Press.

décrire et ceux qui, en étudiant les autres, s'indigénisent et négocient leur relative étrangeté, comme en témoigne Giorgos Agelopoulos dans son article sur « Autochtones et anthropologues », à propos de son terrain en Grèce¹². Alors, restent toujours en question la manière dont se forment les savoirs anthropologiques ; la manière dont ils sont reçus hors le petit cercle de la communauté scientifique ; dont ils sont utilisés dans des dispositifs politiques, et ce que l'on peut, ou l'on doit apporter aux personnes avec qui l'on travaille. Cela contribue à déplacer le débat sur le terrain de l'invention de pratiques faisant place à des modes reconnus et acceptés de co-production des savoirs, de connaissances que l'on aurait tort de voir nécessairement finalisées. Cela peut être dérangent de bousculer la fabrique du savoir occidental, de repenser les méthodologies de la recherche, ou de contribuer à des études commanditées. Mais dans une approche toute pragmatique, je dirai que tout dépend du commanditaire.

C'est de cela qu'il s'agit aussi, au moins théoriquement, dans tout le courant des réflexions visant à repenser l'université, dans une dynamique d'universalisation plus ouverte, ce que dans leur ouvrage sur « L'université, l'Etat et le marché » et autour de la fabrique politique de la société de la connaissance, « knowledge society », Robert A. Rhoads et Carlos Alberto Torres dénomment « pluriversité »¹³. Il me semble qu'il y a là un défi qui contribue à reformuler l'espace dans lequel ce que nous analysons circule plus largement.

Irène Bellier

ibellier@ehess.fr

www.sogip.ehess.fr

<http://www.iac.cnrs.fr/laios/spip.php?article250>

¹² Georgios Agelopoulos, 2005, « Autochtones et anthropologues. Expériences ethnographiques en Macédoine occidentale », *Ethnologie française*, 35-2 : 305 à 315.

¹³ Robert A. Rhoads et Carlos Alberto Torres, 2006, *The University, State and Market. The Political Economy of Globalization in the Americas*, Stanford: Stanford University Press.