
Le malaise des anthropologues face à la globalisation de l'autochtonie

Françoise Morin

Département d'anthropologie, Université Lyon 2, France

Francoise.Morin@univ-Lyon2.fr

Résumé

Le processus de mondialisation a intensifié les relations sociales au niveau planétaire et favorisé la circulation d'informations entre groupes autochtones. L'ouverture des portes de l'ONU à leurs représentants en 1982 avec la création d'un Groupe de travail sur les populations autochtones favorisa la rencontre entre Autochtones du monde entier. Après plus de 25 ans de mobilisations, ils ont réussi à faire voter par l'ONU, en septembre 2007, une Déclaration des droits des peuples autochtones. Alors que de nombreux juristes ont participé activement à ce processus onusien, les anthropologues, en particulier les africanistes, ont critiqué le concept même de « peuple autochtone » en mettant en question sa validité. Cet article cherche à comprendre cette difficulté des anthropologues à penser la globalisation du fait autochtone et à le conceptualiser.

Mots-clés

Peuples autochtones; globalisation; réseaux transnationaux; anthropologues; ONU.

Abstract

The process of globalization has intensified social relations across the planet and has facilitated the circulation of information between Indigenous groups. The United Nations' opening of its doors to their representatives in 1982 with the creation of the Working Group on Indigenous Peoples brought Indigenous people from around the world together. After more than 25 years of mobilization, they succeeded in having the UN adopt a Declaration on the Rights of Indigenous Peoples in September 2007. Whereas many jurists actively participated in the drafting of this UN declaration, anthropologists, especially those working in African studies, criticized and questioned the validity of the very concept of "Indigenous people." This article is an attempt to understand why it is so hard for anthropologists to consider the globalization of the Indigenous reality and to conceptualize this reality.

Keywords

Indigenous peoples; globalization; transnational networks; anthropologists; UN.

Resumen

El proceso de globalización intensificó las relaciones sociales a nivel mundial y promovió el flujo de información entre los grupos indígenas. La apertura de las puertas de la ONU a sus representantes en 1982 con la creación de un Grupo de trabajo sobre los pueblos indígenas favoreció el encuentro entre los indígenas del mundo entero. Después de más de 25 años de movilizaciones, estos lograron hacer aprobar por votación en la ONU, en septiembre de 2007, una Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas. Mientras que muchos juristas han participado activamente en este proceso de la ONU, los antropólogos, los africanistas, en particular, han criticado el concepto de "pueblo indígena" al cuestionar su validez. En este artículo se busca entender esta dificultad de los antropólogos para considerar la globalización del hecho indígena y conceptualizarla.

Palabras claves

Pueblo indígena; globalización; redes transnacionales; antropólogos; ONU.



INTRODUCTION

Face aux répressions policières qui ont entraîné des dizaines de morts parmi les Aguarunas et Huambisas de la région de Bagua en Amazonie péruvienne le 5 juin 2009, de nombreuses organisations autochtones ont condamné cette violence, dénoncé les pratiques génocidaires du gouvernement d'Alan García et exigé que son gouvernement abroge les neuf décrets qui menaçaient les droits autochtones en offrant aux multinationales les ressources forestières, pétrolières et minières de leurs territoires. Ces décrets avaient été votés sans aucune consultation avec les peuples autochtones d'Amazonie péruvienne, à la rencontre de la convention 169 de l'OIT et de la Déclaration des droits des peuples autochtones adoptée à l'ONU le 13 septembre 2007¹.

Cette réaction autochtone venait d'organisations aussi bien régionales et nationales (Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia – CIDOB –, Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador – CONAIE) que transnationales². Elle émanait aussi d'organisations d'Amérique du Nord comme l'Indigenous Environmental Network ou l'Union of British Columbia Chiefs, et d'organisations internationales autochtones comme Tebtebba³, International Indian Treaty Council, Asian Indigenous Women's Network ou l'Union pour l'émancipation de la femme autochtone du Congo. Ces quelques exemples montrent que cette réaction avait une dimension planétaire et reflétait les voies d'un mouvement international autochtone. Avec l'appui d'ONG de la société civile inter-

naionale⁴, les appels de la présidente de l'Instance permanente sur les questions autochtones, madame Vicky Tauli Corpuz, et du Rapporteur spécial de l'ONU sur la situation des droits de l'homme et des libertés fondamentales des peuples autochtones, M. James Anaya, le gouvernement péruvien recula. Il abrogea deux décrets et créa une commission multisectorielle entre l'État et des représentants d'AIDSEEP (association nationale regroupant 57 fédérations ethniques⁵ de la forêt péruvienne) pour aborder ensemble la problématique autochtone amazonienne.

Ce résultat positif était dû en grande partie à la pression internationale et aux instances autochtones de l'ONU qui n'existaient pas il y a quarante ans, lorsqu'au nom du développement, la forêt amazonienne fut livrée dans les années 1960 aux investisseurs. Pour cela, des routes et des barrages hydroélectriques furent construits sans tenir compte des peuples autochtones qui y résidaient et sans hésiter à les tuer s'ils osaient s'y opposer.

L'émergence du mouvement international autochtone qui représente aujourd'hui près de 400 millions d'individus appartenant à 70 pays et représentant plus 5 000 cultures doit beaucoup à l'universalisation du fait autochtone. Cette universalisation s'est développée grâce au processus de mondialisation qui, en intensifiant les relations sociales planétaires (Giddens 1990), a favorisé la diffusion de l'information dans les parties les plus reculées du monde. En devenant globale, l'autochtonie acquit un caractère universel et ce fait interpella à la fin des années 1990 des anthropologues plus habitués à parler d'ethnies ou de populations tribales. Ils critiquèrent donc dans des revues scientifiques la notion de « peuple autochtone » telle qu'elle est apparue dans les documents onusiens; ils mirent en question son caractère universel et les droits qu'elle implique comme celui à l'auto-

¹ Le Pérou a ratifié la convention 169 de l'OIT en 1994 et fait partie des pays qui ont adopté la Déclaration sur les droits des peuples autochtones le 13 septembre 2007.

² Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) ou la Red Transfronteriza para la Defensa de los Territorios Ancestrales regroupant une trentaine d'associations autochtones de Colombie, Équateur, Pérou et Bolivie

³ Tebtebba est le nom d'un centre international de recherche créé aux Philippines en 1997 par des représentants de peuples autochtones. Il lutte pour la reconnaissance et le respect des droits des peuples autochtones dans le monde.

⁴ Comme IWGIA, Survival International, Cultural Survival, des ONG écologistes et des associations pour les droits de l'homme.

⁵ Ces 57 fédérations représentent 1 350 communautés où vivent 350 000 Autochtones regroupés en 16 familles linguistiques.

détermination. Cela provoqua un débat que je voudrais reprendre ici pour mieux comprendre l'attitude des anthropologues relativement à ce concept d'autochtonie.

1. LA GLOBALISATION DE L'AUTOCHTONIE

Ce sont les Amérindiens vivant au Canada et aux États-Unis qui furent les premiers, dans les années 1960, à s'identifier comme « peuples autochtones » ou « Premières Nations ». Tout en marquant l'antériorité historique de leur présence sur le sol américain, mais aussi leur colonisation et domination par des peuples venus d'autres régions du monde, cette affirmation identitaire exprimait leur refus des politiques assimilationnistes des États qui les englobaient, en d'autres termes leur refus de disparaître, et servait de fondement légitime aux droits qu'ils revendiquaient comme Autochtones. À ces deux critères s'ajoutait celui d'une spécificité culturelle différente de celle de la société dominante, que ce soit sur le plan de la langue, de la religion, des coutumes, de l'organisation sociale ou des modes de vie. Constatant que leurs revendications n'aboutissaient pas au niveau national, ils cherchèrent à faire connaître leur cause auprès des instances des Nations Unies en se regroupant au sein d'ONG autochtones comme le Conseil international des traités indiens ou le Conseil mondial des peuples indigènes.

Avec l'aide de la société civile internationale, constituée de juristes et d'anthropologues, et l'appui des États scandinaves et du Conseil mondial des Églises, les Amérindiens s'efforcèrent de convaincre les autorités onusiennes qu'ils n'étaient pas des minorités, mais des « peuples autochtones », et qu'il fallait à ce titre leur faire une place à l'ONU. Ils se souvenaient de la démarche du chef Deskaheh auprès de la Société des Nations en 1923. Le chef avait alors revendiqué le droit à l'auto-détermination pour la Confédération des Six Nations iroquoises et dénoncé la politique assimilatrice du Canada. Mais sa requête ne fut pas entendue en dépit de sa visibilité médiatique auprès de la société genevoise (Rostowski 2006). Cinquante ans plus tard, après les traumatismes de la Seconde Guerre mondiale, les États étaient beaucoup plus

préoccupés par les conflits internes dans leurs pays respectifs et par le respect des droits de l'homme.

Les Nations Unies avaient déclaré que la décennie 1973-1982 serait dédiée à la lutte contre le racisme et la discrimination raciale. La Sous-Commission de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités fut chargée d'organiser, avec des ONG, une série de conférences sur le thème de la nouvelle décennie. Ce contexte international était devenu beaucoup plus favorable aux Autochtones et certains pays commencèrent à prendre en compte leurs revendications. Depuis l'échec de Deskaheh, et surtout depuis la Seconde Guerre mondiale, des organisations internationales constituées par les États avaient développé un ensemble d'instruments pour défendre les droits de l'homme. De leur côté, les peuples autochtones s'étaient organisés sur un plan international et avaient développé des techniques de lobbying pour mieux se faire connaître auprès des États, du moins ceux qui leur étaient les plus favorables (Niezen 2003). Ils profitèrent ainsi de l'organisation en 1977 d'une première conférence des ONG sur « la discrimination contre les populations autochtones dans les Amériques » pour faire une entrée très remarquée au palais des Nations à Genève.

Parallèlement, des experts onusiens travaillaient sur la discrimination à l'encontre des minorités. L'un d'entre eux, Willemsen Díaz, un avocat guatémaltèque, commença à s'intéresser à la question autochtone. Ses interventions à la Commission des droits de l'homme incitèrent cette dernière à demander en 1971 qu'un rapport soit entièrement consacré aux problèmes de la discrimination contre les populations autochtones. Martínez Cobo, diplomate équatorien, en fut chargé officiellement, mais Willemsen Díaz sera en réalité la cheville ouvrière de cette entreprise qui dura plus de douze ans (Minde 2008). L'une de ses premières recommandations, celle d'établir un groupe de travail pour les peuples autochtones, fut essentielle, car elle ouvrit la porte de l'ONU à ces groupes.

À partir de 1982, les populations autochtones firent en effet partie de l'agenda onusien en se réunissant chaque année en juillet au palais des Nations Unies (Genève) au sein du Groupe de travail sur les populations autochtones (GTPA). Les États avaient imposé le terme « population », car le concept de « peuple » faisait référence à la Charte des Nations Unies et impliquait le droit à l'autodétermination pouvant conduire à la sécession. Or, ce GTPA devint en quelque sorte « le creuset de l'autochtonie » (Morin 1994, 2005), en ce sens que la notion de peuple autochtone se construisit peu à peu en internationalisant la « marque de fabrique » américaine. Un premier noyau d'une cinquantaine de représentants autochtones venant des deux Amériques ouvrit ainsi la voie à des centaines d'autres (Morin 1994) venant des quatre autres régions du monde.

Parmi ceux-ci, on retrouvait des Aïnous du Japon, qui vinrent pour la première fois au GTPA en 1987; des Adivasi de l'Inde, en 1988; des Maasai du Kenya, en 1989; une délégation des peuples de Sibérie, en 1990, et de Taiwan, en 1991. Tous, vêtus de leur costume traditionnel, s'adressaient à leurs frères et sœurs autochtones en présentant la situation de leurs peuples qui avaient subi des expériences identiques (colonisation, occupations militaires, déplacements forcés, spoliations de territoires, ethnocides, acculturations imposées).

Mike Dodson, commissaire de l'Aboriginal and Torres Strait Islander Social Justice, racontait en 1998 ses impressions lorsqu'il participa pour la première fois au GTPA :

J'étais assis dans une salle, à 12 000 miles de chez moi, mais si je fermais les yeux, je pouvais me retrouver à Maningrida ou Dommadgee ou Finders Island. Les gens portaient des vêtements différents, parlaient des langues différentes ou avaient d'autres accents et leurs pays avaient des noms différents. Mais les histoires et les souffrances étaient les mêmes. Nous faisons tous partie d'une communauté globale de peuples autochtones couvrant la planète; expérimentant les mêmes problèmes et luttant contre la même aliénation, marginalisation et

partageant la même impression d'impuissance [...] (cité dans Niezen 2003 : 47)

Chaque année, ils vinrent de plus en plus nombreux pour partager leurs expériences et participer à l'élaboration de nouveaux outils juridiques pour défendre leurs droits. À partir de la fin des années 1990, plus de mille délégués autochtones représentant les cinq continents devinrent les acteurs de l'universalisation de l'autochtonie.

De nombreuses discussions eurent lieu sur la notion de « peuple autochtone » dont la définition était requise par plusieurs gouvernements, alors que l'ensemble des intéressés s'y refusait au nom de la très grande diversité des situations dans le monde. Si la convention 169 de l'*International Labour Organization* (adoptée en 1989) portait sur « les peuples indigènes et tribaux dans les pays indépendants » et proposait sa définition⁶, le projet de déclaration, dont la première version fut terminée en 1993, n'en comportait aucune, mais s'appuyait sur les travaux de Martínez Cobo⁷ et d'Erica Daes⁸ publiés par l'ONU.

⁶ L'article I de la convention 169 précisait qu'elle s'appliquait :

« a) aux peuples tribaux dans les pays indépendants qui se distinguent des autres secteurs de la communauté nationale par leurs conditions sociales, culturelles et économiques et qui sont régis totalement ou partiellement par des coutumes ou des traditions qui leur sont propres ou par une législation spéciale;

b) aux peuples dans les pays indépendants qui sont considérés comme indigènes du fait qu'ils descendent des populations qui habitaient le pays, ou une région géographique à laquelle appartient le pays, à l'époque de la conquête ou de la colonisation ou de l'établissement des frontières actuelles de l'État, et qui, quel que soit leur statut juridique, conservent leurs institutions sociales, économiques, culturelles et politiques propres ou certaines d'entre elles ». Tout en ajoutant : « Le sentiment d'appartenance indigène ou tribale doit être considéré comme un critère fondamental pour déterminer les groupes auxquels s'appliquent les dispositions de la convention. L'emploi du terme peuples dans la présente convention ne peut en aucune manière être interprété comme ayant des implications de quelque nature que ce soit quant aux droits qui peuvent s'attacher à ce terme en vertu du droit international ».

⁷ Le rapport de Martínez Cobo (1987) proposait une définition de travail : « Les communautés, peuples et nations autochtones sont ceux qui, ayant une continuité historique avec les sociétés qui se sont développées sur leurs territoires avant la conquête et la colonisation,

L'essentiel de cette déclaration – qui faisait des peuples autochtones des sujets de droit international – et l'importance de leur mouvement international alertèrent au début des années 2000 des anthropologues qui commençaient à se poser des questions.

2. L'AUTOCHTONIE DIVISE LES ANTHROPOLOGUES

Dans un article intitulé *Should we Have a Universal Concept of « Indigenous Peoples' Rights »?* John R. Bowen soulignait que « les tribus américaines et les Aborigènes australiens avaient servi de prototype pour penser la notion de "peuple autochtone" » dont il inventoriait les marqueurs : une distance temporelle importante entre les premières migrations des « First Nations » et la conquête de la région par des Européens ; une différence dans les modes de vie et l'apparence physique (Bowen 2000 : 13). Il ajoutait que cette catégorie « peuple autochtone » pouvait donc être utile pour analyser les luttes politiques

se considèrent eux-mêmes distincts des autres secteurs des sociétés prédominantes aujourd'hui sur ces territoires ou des parties de ceux-ci. Ils forment actuellement des secteurs non dominants de la société et sont déterminés à préserver, développer et transmettre aux générations futures leurs territoires ancestraux et leur identité ethnique, comme étant la base de leur existence comme peuples, selon leurs propres modèles culturels, leurs institutions sociales et leurs systèmes juridiques. »

⁸ Erica-Irene A. Daes, présidente du GTPA de 1984 à 2001, a présenté à plusieurs reprises au Groupe de travail sur les populations autochtones son point de vue. Nous citerons ici deux de ses travaux : l'un intitulé *Explanatory note concerning the declaration on the rights of indigenous peoples*, Doc.E/CN.4/Sub.2/1993/26/Add.1 document dans lequel elle justifie longuement l'emploi du terme « peuples » dans la déclaration ; l'autre *Noteconcernant les critères pouvant être appliqués pour l'examen de la notion de peuples autochtones*, Doc.E/CN.4/Sub.2/AC.4/1995/3, dans lequel elle analyse longuement cinq critères présents dans le projet de déclaration : les liens avec les territoires traditionnels, la continuité historique avec les sociétés antérieures à l'invasion et avec les sociétés précoloniales qui se sont développées sur leurs territoires, les caractéristiques culturelles distinctives de la société prédominante, la situation non dominante des peuples autochtones dans les pays où ils vivent, et enfin l'auto-identification accompagnée d'une conscience de groupe.

dans les contextes du continent américain et des pays de l'Océan Pacifique, mais qu'elle ne pouvait pas avoir un caractère universel. En Asie et en Afrique, il n'existait pas une telle distance entre un peuplement initial et un épisode de conquête. Il en résulta des déplacements de populations et l'absorption de certaines par d'autres. Bref, Bowen soulignait « les périls de l'universalité » d'un tel concept (Bowen 2000 : 14). Pour le démontrer, il s'appuyait sur ses expériences de terrain en Indonésie où l'utilisation de ce terme pouvait provoquer des tensions ethniques.

En 2002, Ian McIntosh, directeur de Cultural Survival, lui répondit que la notion de « peuple autochtone » était un concept « stratégique » que certains groupes marginalisés choisissaient pour s'auto-identifier afin de négocier leurs droits avec les États, et qu'il n'appartenait pas à l'anthropologue de définir l'autochtone mais de l'accompagner dans cette négociation. La question fut reprise par Bengt Karlsson (2003), qui s'étonna que John Bowen utilise le « nous » dans le titre de son article cité plus haut (Bowen 2000). Pour Karlsson, les anthropologues n'avaient pas à dire s'ils étaient pour ou contre ce concept de peuples autochtones et s'il doit avoir un caractère universel. C'est une réalité empirique que les anthropologues devaient admettre, mais cela ne leur interdisait pas pour autant d'analyser son utilisation dans des contextes locaux ou nationaux.

Pour Marcus Colchester (2002), l'émergence des peuples autochtones dans les trente dernières années et leur changement de statut posent de grands défis aux anthropologues. On avait tout programmé pour qu'ils disparaissent ou, à grand renfort de conversion religieuse et d'éducation, pour qu'ils s'assimilent. Or, ils renaissaient comme sujets de droit international reconnus par les Nations Unies, ils s'exprimaient comme membres d'organisations et de confédérations reliées à de vastes réseaux internationaux et se revendiquaient comme des peuples ayant les mêmes droits à l'autodétermination que les autres peuples. Colchester rappelle à ses collègues anthropologues qu'il est dangereux « d'essentialiser les sociétés, de les concevoir

de façon statique et de les analyser dans un continuel présent ethnographique » (McIntosh, Marcus et Bowen 2002 : 24). Sans citer Edmund Leach (1954), mais en s'inspirant de sa critique acerbe des travaux anthropologiques sur les groupes ethniques, il leur rappelle aussi que les sociétés, les identités et les formes politiques changent constamment. Par conséquent, la recherche « des caractéristiques essentielles des peuples autochtones en vue de les définir de façon statique n'est pas seulement erronée, mais surtout très dangereuse » (McIntosh, Marcus et Bowen 2002 : 24). Cela peut conduire au désaveu de nouvelles formes d'organisations autochtones comme étant « inauthentiques » et tendre à congeler ces sociétés dans des formes « traditionnelles » qui peuvent être en fait transitoires.

Ce fut le cas d'André Béteille, socio-anthropologue de l'Université de Delhi (Inde), qui adopta une démarche essentialiste pour démontrer dans plusieurs de ses travaux et notamment dans un article intitulé *The idea of Indigenous People* (1998) qu'il n'existait pas de peuples autochtones en Inde. Pour cela, il inventoria quatre marqueurs (phénotype, territoire, langue et religion) qui pourraient caractériser de tels groupes autochtones. Mais aucun de ces critères ne permettait, selon lui, de les différencier, car les mouvements de populations et les interpénétrations entre groupes tribaux et non tribaux rendaient la notion inopérante. Béteille admettait que l'administration coloniale avait utilisé le terme « adivasi » pour désigner des populations tribales « autochtones » et que de nombreux groupes s'auto-identifiaient ainsi aujourd'hui⁹. Mais sa démarche, qui concevait les groupes autochtones comme des isolats, comme des catégories induites par le chercheur, ne l'autorisait pas à prendre en compte cette auto-identification, critère essentiel de la construc-

tion de l'autochtonie. Faisant partie de ces anthropologues qui ont refusé de considérer ces Autochtones comme des sujets pouvant choisir leur identité politique, Béteille cautionnait en réalité la position de l'Inde sur l'absence de peuples autochtones dans ce pays.

En 1988, en réponse au professeur Kisku, secrétaire général de l'Indian Council of Indigenous and Tribal Peoples, qui demandait que l'État indien reconnaisse l'existence de peuples autochtones et leur droit à l'auto-détermination, le représentant de l'Inde au GTPA s'appuya sur les publications du professeur Béteille pour affirmer « que toutes les tribus avaient été absorbées à des degrés divers dans la société globale de l'Inde ». Il refusait à ce titre que des minorités indiennes soient considérées comme des peuples autochtones. Le discours anthropologique servait à justifier un choix politique.

Or, André Béteille, comme c'est le cas aussi de beaucoup d'autres anthropologues qui débattent de cette question autochtone, n'a jamais participé à une session du GTPA qui réunissait dans les années 1990 jusqu'à plus de mille représentants autochtones venant des cinq continents. Ces anthropologues ignorent donc toute la dynamique de ces rencontres et la teneur des discussions et interactions qui ont forgé l'autochtonie.

En publiant dans la revue *Current Anthropology* (2003), Adam Kuper a réalimenté le débat tout en faisant preuve d'une très grande méconnaissance de la problématique autochtone. À partir d'une analyse erronée de l'histoire du mouvement autochtone (dans laquelle il mélange les activités du GTPA, qui se réunissait chaque année depuis 1982 au palais des Nations, avec celles de l'Instance permanente sur les questions autochtones qui commença en 2002 à New York), il mettait en doute la légitimité des revendications autochtones. Alors qu'il ignorait les multiples débats sur l'identité autochtone qui se sont tenus à l'ONU pendant près de vingt ans, Kuper assimila le mouvement international autochtone aux groupes qui, en Europe, mettent en avant le droit du sol et le droit du sang pour

⁹ Adivasi est un terme sanskrit qui signifie « peuple d'origine ». Contrairement à la position officielle du Gouvernement qui utilise l'expression « Scheduled Tribes » pour désigner les peuples autochtones en Inde, le terme « Adivasi » fait référence au fait que ces peuples sont les plus anciens habitants du sous-continent indien et du nord-est de l'Inde. (Erni 2008 : 367.)

justifier des politiques contre les immigrants. Il affirma que les revendications territoriales autochtones utilisaient des arguments qui reposaient sur des « concepts anthropologiques dépassés et sur une fausse et romantique vision ethnographique » (Kuper 2003 : 395). Cette vision, c'est celle du « native », nouvelle dénomination, selon Kuper, du « primitif ».

La publication de cet article a suscité une vive discussion chez certains anthropologues qui connaissaient bien la question autochtone. Leurs réactions ont été publiées également dans *Current Anthropology* l'année suivante. Trois d'entre eux, Justin Kenrick, Jerome Lewis et Terry Turner (2004) critiquent l'approche caricaturale et essentialiste de Kuper. Cette approche est à l'origine de ses malentendus et de ses erreurs sur le processus autochtone, comme des attaques qu'il adresse au mouvement autochtone et aux ONG qui le soutiennent. En adoptant une approche statique et essentialiste, Kuper ignore les discriminations auxquelles ces peuples autochtones doivent faire face et les multiples cas de déplacements forcés, d'invasions de territoires et d'exploitations de leurs ressources par des groupes dominants. Cette position n'est pas nouvelle en anthropologie. C'est celle qui a prévalu depuis que l'anthropologie existe et qui a conduit de nombreux anthropologues à prendre leurs distances vis-à-vis des réalités politiques autochtones.

Pourtant, dans les années 1960, des anthropologues travaillant dans plusieurs pays d'Amérique latine rapportèrent de leurs terrains respectifs des informations alarmantes concernant les Indiens (massacre, invasion de territoires, ethnocide, etc.). Ils profitèrent de deux grandes réunions scientifiques pour alerter leurs collègues. La première réunissait en août 1968 à Stuttgart les participants du 38^e Congrès international des Américanistes qui furent très impressionnés par de telles informations, mais restaient divisés sur les mesures qu'il fallait prendre. Ils apportèrent néanmoins leur soutien à la création d'un groupe de travail pour réunir de la documentation et envisager des actions pour régler ces problèmes. Aussitôt, quelques anthropologues,

notamment scandinaves, se retrouvèrent à Copenhague et créèrent IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs), mais ils eurent beaucoup de mal à mobiliser à long terme leurs collègues pour des actions sur le terrain.

La seconde réunion scientifique fut celle du 8^e Congrès de l'*International Union of Anthropological and Ethnological Societies* (IUAES) qui eut lieu un mois plus tard à Tokyo. Là encore, ces anthropologues de terrain sensibilisèrent la profession à la situation dramatique des peuples autochtones et obtinrent l'appui des anthropologues radicaux. Les questions qu'ils posaient rejoignaient le débat lancé à la même époque par Gerald Berreman, Gutorm Gjessing et Kathleen Gough (1968) aux États-Unis sur la responsabilité sociale des chercheurs en anthropologie. Ils réussirent à convaincre le Conseil Permanent de l'IUAES, qui vota une résolution condamnant le génocide et l'usage de la force comme instrument de changement culturel, demandant aux gouvernements de protéger les peuples autochtones et de faire respecter la Déclaration internationale des droits de l'homme, et réclamant une réévaluation des programmes d'acculturation afin que les peuples concernés choisissent librement et en connaissance de cause. Cette résolution apportait aussi son soutien aux activités d'IWGIA.

Bien qu'une grande majorité des membres de l'IUAES accepta l'établissement d'une commission sur l'Ethnocide et le Génocide, de nombreux anthropologues, parmi les plus connus, évitèrent de s'engager dans une coopération avec des peuples chez qui ils avaient pourtant puisé toutes leurs données. Margaret Mead était ainsi farouchement opposée à ce qu'on mélange science et politique (Dahl 2009). L'anthropologie était définie comme une science sociale ayant pour règle l'objectivité et l'absence de jugement de valeur; en conséquence, il n'était pas « scientifique » de mettre en question les politiques et programmes de développement affectant les peuples étudiés (Wright 1988). Quelques anthropologues vont néanmoins se démarquer de cette position pour le moins

frileuse et choisir, à la fin des années 1960, une autre orientation qui va être à l'origine d'une véritable rupture épistémologique ouvrant la voie à une nouvelle éthique anthropologique et à une meilleure compréhension de l'autochtonie.

3. UNE APPROCHE RELATIONNELLE ET CONSTRUCTIVISTE DE L'AUTOCHTONIE

En 1967, Fredrik Barth organisa à l'Université de Bergen un symposium réunissant une dizaine d'anthropologues sociaux scandinaves. Ensemble, ils discutèrent à partir de leurs propres expériences de terrain d'un nouveau cadre théorique proposé par Barth¹⁰ pour mieux analyser les groupes ethniques et la gestion de leurs frontières. Jusque-là, l'anthropologie s'était bornée à étudier les groupes ethniques comme des isolats autonomes, sans prendre en compte leurs relations avec le milieu environnant, social, économique et politique. Elle avait négligé également la façon dont ces peuples se considéraient eux-mêmes et étaient perçus par leurs voisins. L'approche barthienne offrait un renversement de perspective en définissant les groupes ethniques comme des formes d'organisation sociale résultant de l'interaction du groupe et de son environnement. Il fallait donc s'intéresser aux frontières qui président aux identités qu'un groupe se donne et à celles qui lui sont assignées par ses voisins. Ceci impliquait d'étudier le contexte historique, économique et politique dans lequel ces identités ethniques avaient vu le jour. Il fallait analyser les processus de construction, de maintien et de disparition des frontières ethniques, car elles n'étaient pas immuables, mais pouvaient subir de grandes variations à travers le temps. Il était alors essentiel d'inventorier les marqueurs symboliques que les individus utilisaient pour tracer la frontière entre leur groupe ethnique et les autres, et d'analyser le rôle des entrepreneurs ethniques dans la mobilisation politique de leur groupe. Bref, les conditions théoriques étaient réunies pour que

le développement politique autochtone soit validé comme objet de recherche et d'action.

Parmi les participants au Symposium de Bergen se trouvait Helge Kleivan¹¹. Cet anthropologue norvégien, spécialiste des Inuit, allait l'année suivante, après le Congrès des Américanistes de 1968 mentionné plus haut, fonder avec d'autres collègues IWGIA et mettre à profit cette nouvelle approche théorique barthienne qui modifie entièrement le rapport du chercheur à l'autochtone; ce dernier, d'informateur qu'il était dans la perspective antérieure devenait acteur politique. Pour Helge Kleivan, nommé secrétaire général d'IWGIA, les activités professionnelles d'un anthropologue impliquaient son engagement social et politique auprès des peuples autochtones afin de faire respecter leurs droits. En mettant à leur service cette nouvelle éthique anthropologique, il accompagna l'émergence d'un mouvement autochtone en facilitant notamment les rencontres entre leaders des deux Amériques.

La fabrication de l'autochtonie était en marche; la globalisation fit le reste. En 2007, après vingt-cinq ans de luttes et mobilisations, on reconnaît officiellement les droits des peuples autochtones, qui étaient devenus des interlocuteurs de la scène onusienne. Ce processus d'ethnogenèse de l'autochtonie comme catégorie politique (Morin 2005, 2009) est incompréhensible pour tout anthropologue adoptant une approche statique, essentialiste et attributive de la notion de groupe ethnique. Habitué à définir lui-même une telle entité, il éprouve un certain malaise face à ces groupes qui s'autodéfinissent eux-mêmes « peuples autochtones » et ceci dans les différentes régions du monde. Préférant nier ou tourner en dérision cette réalité politique, il cautionne du même coup l'exploitation de leurs ressources et la négation de leurs droits par des compagnies minières ou pétrolières, comme la société De Beers qui s'appuyait sur les

¹⁰ Une grande partie de leurs interventions fut publiée par Fredrik Barth (précédé de sa célèbre introduction) (Barth 1969).

¹¹ Helge Kleivan avait été un étudiant de Fredrik Barth dont les travaux sur les groupes ethniques influencèrent son approche relationnelle des peuples autochtones et le travail qu'il développa au sein d'IWGIA (Dahl 2009; Morin et Saladin d'Anglure 1995).

positions de Kuper pour justifier son refus de prendre en compte les droits des peuples autochtones dans ses développements industriels miniers, d'où l'éviction des Bushmen du Botswana en 2002 (Kenrick and Lewis 2004).

Seule une approche anthropologique de type relationnel et dynamique, comme celle de Barth, offre des outils pour comprendre et analyser les revendications autochtones, en particulier en Afrique (Saugestad 2008) et en Asie. Dans ces deux régions du monde, les situations sont plus complexes que dans les deux Amériques et les critères de Martínez Cobo ayant servi dans les années 1970 et 1980 à définir le fait autochtone doivent être adaptés. Plusieurs rencontres réunissant anthropologues, juristes et représentants autochtones ont eu pour but de réfléchir à ce problème. Ainsi, en 1993, une conférence organisée par IWGIA et le Center for Development Research de Copenhague eut pour thème « La question des peuples autochtones en Afrique¹² ». Parmi les participants, des Maasaï du Kenya, des Bushmen du Kalahari, des Batwa du Rwanda et des Touareg du Mali, tous des pasteurs nomades ou des chasseurs-cueilleurs qui s'auto-identifiaient comme peuples autochtones et témoignaient de pratiques discriminatoires. Ainsi, en raison de leur apparence physique, de leur façon de vivre et de se comporter, les Batwa étaient marginalisés et n'étaient pas autorisés à prendre l'eau dans le même puits que la population majoritaire.

Pour la plupart de ces groupes, l'accès à leur territoire traditionnel et aux ressources naturelles qui s'y trouvaient était entravé par des groupes dominants qui cherchaient à s'approprier ces terres. Depuis 1994, IWGIA cherchait à sensibiliser la Commission africaine des droits de l'homme et des peuples (CADHP) sur la violation de ces droits autochtones. Celle-ci, de plus en plus sollicitée par ces groupes parmi les plus vulnérables du continent africain, décida de créer en 2001 un groupe de travail sur les populations/

communautés autochtones. Composé de trois commissaires du CADHP, de trois experts autochtones et d'un anthropologue d'IWGIA, ce groupe de travail élaborait en 2003 un rapport¹³ dans lequel il choisit de ne pas donner une définition figée du concept de peuple autochtone. Il jugea plus pertinent de définir les caractéristiques majeures permettant d'identifier les peuples et communautés autochtones d'Afrique, répartis entre différents systèmes économiques qui comprennent des chasseurs-cueilleurs, des pasteurs nomades et de petits agriculteurs :

Leur culture et leur mode de vie diffèrent considérablement de ceux de la société dominante, leur culture est menacée, parfois même en risque d'extinction [...] La survie de leur mode spécifique d'existence dépend directement de l'accès et des droits liés à leur territoire traditionnel [...] Ils souffrent de discrimination, car ils sont considérés comme moins développés [...] Ils vivent souvent dans des régions difficiles d'accès, géographiquement isolées, et souffrent de différentes formes de marginalisation [...] Ils sont victimes de domination et d'exploitation au sein même des structures nationales politiques et économiques, [...] conçues pour refléter les intérêts et les activités des groupes majoritaires. Ces discriminations, dominations et marginalisations violent leurs droits de l'homme en tant que peuples [...] (CADHP-IWGIA 2005 :32)

Il ressort de ce rapport que la question de l'aboriginalité ou de « qui est venu le premier » n'est plus importante, et que les critères retenus par la CADHP sont la différence culturelle, l'auto-identification, la marginalisation, et la discrimination. Ayant pleinement reconnu l'existence de peuples autochtones en Afrique, la CADHP et son Groupe de travail cherchèrent à établir un dialogue constructif, en particulier avec les États membres, pour promouvoir et faire accepter la Déclaration des droits de peuples autochtones en 2007.

Les anthropologues africanistes qui n'ont pas suivi depuis les années 1980 tout ce processus tant à l'ONU qu'au sein de la CADHP

¹² Les actes de cette conférence ont été publiés en 1993 par IWGIA (Veber *et al.* 1993).

¹³ Un résumé bilingue (français-anglais) de ce livre fut co-publié sous forme de brochure (CADHP- IWGIA 2006).

éprouvent un très grand malaise pour interpréter l'émergence de cette notion de « peuple autochtone » et choisissent de la dénigrer comme l'a fait Jean-Loup Amselle dans son dernier livre (2010). En critiquant cette notion parce qu'elle « est teintée de primitivisme », en reprochant aux instances onusiennes de ne faire figurer dans leur liste répertoriant ces peuples que des groupes de petite taille, vierges de tout contact, on comprend très vite que cet anthropologue n'a jamais participé aux débats du GTPA, ni lu les multiples articles et livres consacrés depuis plusieurs décennies à la question autochtone. Et cette méconnaissance lui permet d'écrire que « la notion d'autochtonie telle qu'elle est manipulée par l'ONU repose en fait sur une version fixiste de la culture qui a été mise en œuvre par les anthropologues ayant travaillé au sein de l'UNESCO dans les années 1960 ». Or, la construction de l'autochtonie dont nous avons retracé l'historique au début de cet article n'obéit à aucune manipulation onusienne. Elle est l'œuvre non pas des anthropologues, mais des Autochtones qui ont « bousculé » les normes internationales pour imposer leur présence au sein des instances onusiennes.

Pour l'Asie, la notion de « peuple autochtone » fit l'objet d'une controverse qui opposa au sein du GTPA les représentants autochtones et les délégués de plusieurs États. En 1991, douze ONG autochtones firent une déclaration collective pour dénoncer le refus de certains gouvernements asiatiques de reconnaître l'existence des peuples autochtones sur leurs territoires. Cinq pays, la Chine, l'Inde, le Bangladesh, le Myanmar et l'Indonésie étaient (et sont encore) très fermement opposés à ce concept. À plusieurs reprises, ils se sont exprimés sur ce sujet en affirmant notamment qu'il n'était pas applicable dans leurs pays, parce qu'il était historiquement lié à l'implantation coloniale européenne dans le monde. Pour dépasser cette situation de blocage, Andrew Gray proposait en 1995 d'élargir ce critère de « l'invasion coloniale » proposé par Cobo. Les « colonisateurs » n'étaient pas seulement européens, mais pouvaient être n'importe quel peuple étranger

venant dans des territoires dont les peuples autochtones se sentaient, par voie de conséquence, exclus et discriminés. Que ce soit les Aïnous du Japon, les Montagnards du Vietnam ou les Adivasi d'Inde, tous se définissaient comme autochtones victimes d'un « colonialisme interne ». En 1998, Benedict Kingsbury prônait également une approche plus flexible de la notion de « peuple autochtone » qui pourrait davantage répondre aux différents contextes nationaux asiatiques. Il considérait notamment la notion de « continuité historique » avec les sociétés précoloniales comme pouvant être optionnelle et négociable. D'autres critères lui paraissaient par contre essentiels comme l'auto-identification en tant que groupe ethnique, l'expérience historique de l'exploitation, un lien fort avec la région et un désir de conserver une identité distincte.

Andrew Gray comme Benedict Kingsbury rappelaient l'importance du mouvement autochtone qui, au fil des ans, a façonné la notion de « peuple autochtone » dans un va-et-vient entre les communautés locales et les instances onusiennes. En suivant ce processus tant sur le terrain dans plusieurs pays asiatiques que dans les réunions du GTPA, ces deux anthropologues ont pu mesurer l'importance du caractère relationnel et dynamique de l'autochtonie et montrer que les représentants autochtones, notamment asiatiques, étaient les acteurs de cette construction identitaire. Ils se démarquaient ainsi des anthropologues africanistes cités plus haut qui méconnaissaient l'importance de ces nouveaux acteurs politiques.

CONCLUSION. FACE AU MALAISE DES ANTHROPOLOGUES, UN CINÉASTE ENGAGÉ

Le film *Avatar* de James Cameron, sorti en 2009, fut triomphalement accueilli par le public du monde entier bien qu'il fut paradoxalement peu apprécié par les anthropologues, certains le qualifiant même de « paternaliste ». Par contre, les représentants des peuples autochtones voulurent lors de la 9^e session de l'Instance permanente sur les questions autochtones à New York en 2010 consacrer une soirée à la projection du film en présence de l'auteur, pour le remercier d'avoir fait ce film

de fiction dans lequel ils se reconnaissent. Depuis cette rencontre, James Cameron a été sollicité pour soutenir plusieurs peuples autochtones en conflit avec des sociétés minières ou des États qui veulent implanter des barrages hydroélectriques sur leurs territoires. Ainsi, les Dongria Kondh en Inde s'opposaient depuis des années à une compagnie minière, Vedanta Resources, qui voulait exploiter sur leur colline sacrée une mine de bauxite. Leur histoire ressemblait donc à celle du peuple na'vi du film *Avatar*. Grâce à la mobilisation d'ONG, des gouvernements norvégien et britannique, et de James Cameron, les Dongria Kondh réussirent à faire geler le 24 août 2010 par Jairam Ramesh, ministre indien de l'Environnement, ce projet très controversé. Ce dernier déclara que Vedanta Resources faisait preuve d'un « flagrant mépris des droits des groupes tribaux ». Plus récemment, James Cameron a produit un petit film intitulé *A message from Pandora* pour appuyer la lutte des groupes autochtones brésiliens qui veulent protéger le Xingu, leur rivière sacrée, menacée par la construction du Belo Monte, gigantesque barrage hydroélectrique.

Frappé par les similitudes entre le combat de ces Autochtones et le thème de son film *Avatar*, James Cameron a choisi d'utiliser son savoir-faire pour faire connaître le drame du Xingu à un plus large public et demander au gouvernement brésilien d'abandonner ce projet qui viole les droits des peuples autochtones. Par sa fiction, cet artiste a trouvé un moyen certainement plus subtil et efficace pour faire avancer cette cause que le refus de s'engager ou la négation même du concept d'autochtonie qu'expriment certains anthropologues qui prétendent s'intéresser à ces peuples.

BIBLIOGRAPHIE

- AMSELLE JEAN-LOUP. 2010. *Rétrovolution. Essai sur les primitivismes contemporains*. Paris : Éditions Stock.
- ASCH MICHAEL, SAMSON COLIN, HEINEN DIETER, KENRICK JUSTIN, LEWIS JEROME, SAUGESTAD SIDSEL, TURNER TERRY and ADAM KUPER. 2004. On the Return of the Native, *Current Anthropology* 45 (2) : 261-267.
- BARTH FREDRIK. 1969. Introduction, in Frederik Barth (dir.), *Ethnic Groups and Boundaries : The social organization of culture difference* : 9-38. Boston : Little Brown and Co.
- BERREMAN GERALD D., G. GJESSING and K. GOUGH. 1968. Social Responsibilities Symposium, *Current Anthropology* 9 (5) : 391-435.
- BETTELLE ANDRÉ. 1998. The Idea of Indigenous People, *Current Anthropology* 39 (2) : 187-191.
- BOWEN JOHN R. 2000. Should We Have a Universal Concept of « Indigenous Peoples » Rights? *Anthropology Today* 16 (4) : 12-16.
- CADHP-IWGIA. 2006. *Peuples autochtones d'Afrique : Les peuples oubliés?* Travail de la Commission africaine sur les peuples autochtones d'Afrique. IWGIA, Copenhagen, 31p. <http://www.iwgia.org>.
- CADHP-IWGIA. 2005. *Rapport du groupe de travail d'experts de la Commission africaine des droits de l'homme et des peuples sur les populations/communautés autochtones*. Transaction Publishers, Somerset, NJ. 135 p. <http://www.iwgia.org>.
- COLCHESTER MARCUS. 2002. Indigenous Rights and the Collective Conscious, *Anthropology Today* 18 (1) : 1-3.
- DAHL JENS. 2009. *IWGIA : A History*. Copenhagen : IWGIA. Document n° 125.
- ERNI CHRISTIAN. 2008. Introduction. The Concept of Indigenous Peoples in Asia, in Christian Erni (dir.), *Indigenous Peoples in Asia*. Copenhagen : IWGIA. Document n° 123.

- GIDDENS ANTHONY. 1990. *The Consequences of Modernity*. Cambridge : Polity Press.
- GRAY ANDREW. 1995. The Indigenous Movement in Asia, in R.H. Barnes, Andrew Gray, and Benedict Kingsbury (dir.), *Indigenous Peoples of Asia* : 35-58. Ann Arbor : Association for Asian Studies. Monograph and occasional papers series, n° 48.
- KARLSSON BENGT G. 2003. Anthropology and the « Indigenous Slot » : Claims to and Debates about Indigenous Peoples' Status in India, *Critique of Anthropology* 23 (4) : 403-423.
- KENRICK JUSTIN, LEWIS JEROME and TERRY TURNER. 2004. Indigenous Peoples' Rights and the Politics of the Term « Indigenous », *Anthropology Today* 20 (2) : 4-9.
- KINGSBURY BENEDICT. 1998. « Indigenous Peoples » in International Law : A Constructivist Approach to the Asian Controversy, *The American Journal of International Law* 92 (3) : 414-457. [Repris dans Christian Erni (dir.). 2008. *The Concept of Indigenous Peoples in Asia*. Copenhagen : IWGIA. Document n° 123]
- KUPER ADAM. 2003. The Return of the Native, *Current Anthropology* 44 (3) : 389-402.
- LEACH EDMUND. 1954. *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*. Cambridge : Harvard University Press.
- MARTÍNEZ COBO JOSÉ. 1987. *Study of the Problem of Discrimination Against Indigenous Populations. Vol. V : Conclusions, Proposals and Recommendations*. United Nations, New York.
- MCINTOSH IAN, COLCHESTER MARCUS and JOHN BOWEN. 2002. Defining Oneself, and Being Defined as, Indigenous : A Comment on J. Bowen (AT 16.4) and M. Colchester (AT 18.1), *Anthropology Today* 18 (3) : 23-24.
- MINDE HENRY. 2008. The Destination and the Journey. Indigenous Peoples and the United Nations from the 1960s through 1985, in Henry Minde (dir.), *Indigenous Peoples : Self-determination, Knowledge, Indigeneity* : 49-36. Delft : Eburon Publishers.
- MORIN FRANÇOISE. 2009. L'Autochtonie comme processus d'ethnogenèse, in Natacha Gagné, Thibault Martin et Marie Salaün (dir.), *Autochtonies : vues de France et du Québec* : 59-73. Québec : Presses de l'Université Laval et DIALOG, le réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones.
- MORIN FRANÇOISE. 2006. Les Nations Unies à l'épreuve des peuples autochtones, in Christian Gros et Marie-Claude Strigler (dir.), *Être indien dans les Amériques* : 43-54. Paris : Éditions de l'Institut des Amériques et Éditions de l'Institut des Hautes Études de l'Amérique latine.
- MORIN FRANÇOISE. 2005. L'ONU comme creuset de l'autochtonie, *Parcours anthropologiques* (5) : 35-42.
- MORIN FRANÇOISE. 1994. De l'Ethnie à l'Autochtonie. Stratégies Politiques Amérindiennes, *Caravelle* (63) : 161-174.
- MORIN FRANÇOISE et BERNARD 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.
- NIEZEN RONALD. 2003. *The Origins of Indigenism. Human Rights and the Politics of Identity*. Berkeley : University of California Press.
- ROSTOWSKI JOËLLE. 2006. Représentations et revendications des Indiens d'Amérique du Nord sur la scène internationale. De la SDN à la création du Groupe de Travail sur les Populations autochtones à l'ONU, in Christian Gros et Marie-Claude Strigler (dir.), *Être indien dans les Amériques* : 147-155. Paris : Éditions de l'Institut des Amériques et Éditions de l'Institut des Hautes Études de l'Amérique latine.
- SAUGESTAD SIDSEL. 2008. Beyond the « Columbus Context ». New Challenges as the Indigenous Discourse is Applied to Africa, in Henry Minde (dir.) *Indigenous Peoples : Self-determination, Knowledge, Indigeneity* : 157-173. Delft : Eburon Publishers.
- VEBER HANNE, DAHL JENS, WILSON FIONA and ESPEN WAEHLE (dir.). 1993. « Never Drink from the Same Cup » : *Proceedings of the Conference on Indigenous Peoples in Africa*. Copenhagen : IWGIA and Center for Development Research. IWGIA Document n°74.
- WRIGHT ROBIN M. 1988. Anthropological Presuppositions of Indigenous Advocacy, *Annual Review of Anthropology* 17 : 365-390.

