

NOUVELLE SÉRIE, NOUVEAUX HORIZONS

Après de longues années de développements, tant intellectuels que logistiques, la revue *Parcours Anthropologiques* change désormais de format. Cette nouvelle série inaugure des transformations profondes dans son organisation, mais pas dans son identité : elle a été et restera une revue d'anthropologie ouverte sur le monde et ses transformations, qui accueille aussi bien des essais que des recherches empiriques, des contributions d'auteurs renommés ou moins connus, de chercheurs français ou étrangers. Grâce aux efforts et à l'opiniâtreté de son ancien directeur, Jean-Baptiste Martin, et à l'équipe entière du CREA (Centre de recherches et d'études anthropologiques) de l'université Lyon-2, elle a su se forger une place singulière dans l'espace éditorial des revues françaises et francophones d'anthropologie. Cette place est certes, associée à une notoriété encore toute relative, et le temps est ainsi venu d'ouvrir l'espace des possibles, en donnant à cette revue plus de surface.

C'est l'éditeur Téraèdre qui, par son directeur Jean Ferreux, a relevé le défi de la transformation de la revue. Qu'il en soit ici remercié. La ligne éditoriale ne changera que peu : chaque numéro sera composé d'un thème central, et une partie sera réservée à des *varia*. La revue se dote toutefois d'un comité scientifique et d'un comité de lecture, afin de continuer à garantir le niveau intellectuel auquel elle est parvenue et s'est maintenue durant toutes ces années. Elle reste également annuelle, une rythmicité qui pourrait bien changer d'ici peu. Car l'occasion offerte à *Parcours Anthropologiques* de toucher un public plus large se conjugue aussi avec le désir de voir se diversifier les horizons théoriques et culturels de ses auteurs, et se multiplier les contributions, ce qui aiderait la revue à convertir son rythme de parution en une édition semestrielle.

Ce premier numéro reprend les contributions d'une journée d'études organisée par le CREA, qui s'est tenue à l'université Lyon-2, sur le thème « Ethnicité, autochtonie, ethnogenèse ». Il interroge ces trois notions à partir d'articles théoriques ou d'études de cas empiriques, sur des terrains différents : Mexique, Canada, États-Unis, Brésil, ou moins « localisés », comme l'ONU. Avec les débats autour de la mondialisation, ces thématiques sont devenues centrales dans les sciences humaines, et ces éclairages anthropologiques proposent d'en relever la complexité. Dans les prochaines éditions, seront abordés les thèmes : raison orale, raison numérique (bouclé), professionnalisation de l'anthropologie, rumeurs et circulation de la parole, santé et hôpital, pratiques musicales et enfin esthétiques.

Le comité de rédaction espère donc, dans un avenir proche, recevoir des propositions de contribution, pour que continuent de s'enrichir

les débats autour des grands thèmes abordés par la revue, et que celle-ci connaisse la postérité que la rédaction appelle de ses vœux.

LIONEL OBADIA

Directeur de *Parcours Anthropologiques*

CARTOGRAPHIE CRITIQUE DES USAGES ET DES SIGNIFICATIONS ATTRIBUÉS AU CONCEPT D'ETHNOGÈNESE DANS LES GLOBALIZATION STUDIES

LIONEL OBADIA
Université Lumière Lyon 2

Qu'elle soit énoncée de manière explicite ou de manière plus confidentielle dans les développements théoriques contemporains des *Globalization Studies*, la notion d'ethnogénèse s'y impose actuellement comme un opérateur théorique de plus en plus sollicité, mais qui émerge en ordre dispersé et dans des contextes d'usage sensiblement différents. Plus que d'une *émergence*, c'est de la *renaissance* d'un concept dont il est ici question, concept d'ailleurs quelque peu oublié ou négligé par les sciences sociales occidentales, en vertu de l'étiollement des paradigmes sur lesquels elle prenait appui, en l'occurrence, l'évolutionnisme et l'essentialisation des ethnies. Son retour timide mais significatif sur le devant de la scène intellectuelle ou, du moins, sa réhabilitation dans certains secteurs des sciences de l'homme et de la société, ne manque pas d'interroger les raisons de cette redécouverte, ainsi que ses nouveaux champs d'application.

Cet article propose une cartographie, malheureusement très panoramique, des significations et des usages d'une notion (formulée sous la forme du terme conceptuel ou suggérée à travers l'usage d'autres vocables) qui connaît des prolongements qui s'éloignent quelque peu de ses formulations initiales – et de ses persistances – dans le contexte des sciences sociales et historiques soviétiques. Par-delà le repérage lexical, qui procède d'une géographie à plat, il s'agit ainsi de retracer l'histoire du concept, et d'en dégager les transformations de sens dans la profondeur diachronique. En procédant à une lecture des continuités et des discontinuités des propriétés conceptuelles et des usages dans quelques œuvres récentes, on s'efforcera donc ici de saisir les filiations et les enjeux des redéfinitions de l'ethnogénèse. La notion reste à l'évidence tributaire des problématiques plus générales de l'ethnicité, et, partant, de l'étude des labellisations, des catégories du Soi (collectif) inventées ou réinventées, et donc dans l'analyse, plus globale, donc des identités collectives et de leur dynamique. C'est pourquoi on conservera à l'esprit que les trois concepts identité - ethnicité - ethnogénèse (auquel il faut ajouter celui d'autochtonie qui ne pourra être questionné ici) sont indissociables, même s'ils ont connu des postérités très différentes – l'ethnogénèse étant le dernier à pénétrer le

champ théorique ouvert par les deux premiers. Avec pour objectif final de restituer et d'examiner, de manière critique, le rôle des *Globalization Studies* dans la résurgence du concept d'ethnogenèse.

SURFACE ET USAGES : ENTRE HISTOIRE ET ESSENCE

L'ethnogenèse – comme substantif, rarement utilisé sous des formes adjectivées – est fondée sur un « noyau » de signification, celui d'une définition de base qui se résume comme suit : *la manière dont se constitue un peuple dans l'histoire et dans sa singularité*. C'est un invariant de ces utilisations dans la littérature scientifique. Cette définition minimale mais extensive et admettant un haut degré de généralité, ne spécifie en définitive que peu un terme dont l'opérationnalité demeure floue : à l'évidence, toutes les sciences ayant un peu affaire à l'histoire sont susceptibles de référer à une ethnogenèse. Mais toutes les sciences historiques n'ont néanmoins pas utilisé – à plus forte raison théorisé – ce concept. La notion d'ethnogenèse est également loin d'être nouvelle, et les phénomènes dont elle est supposée rendre compte aussi anciens que les cultures et les civilisations elles-mêmes. Elle a en outre été formulée bien avant celle de mondialisation, et ses usages identifiés, bien avant que les *Globalization Studies* ne s'en saisissent, sont quelque peu différents de ceux qu'en font ces dernières. La portée opératoire du concept – qui traduit une vision historique des sociétés humaines, plus qu'une conception fonctionnelle ou structurale de ces dernières – mérite donc que l'on se penche plus avant sur les domaines ou les problématiques dans lesquels son usage est commun.

Sur le plan empirique, la notion d'ethnogenèse recouvre généralement les modalités (conditionnées par des circonstances économiques, des configurations culturelles, des morphologies sociales, ou des agencements écologiques particuliers...) par lesquelles se fonde un collectif humain au fil de l'histoire globale, et de sa trajectoire particulière. Si de très larges domaines des Sciences de l'Homme pourraient aisément se retrouver dans une telle perspective, c'est plutôt du côté des publications qui mentionnent explicitement la notion, en titre ou dans le corps du texte, que l'intérêt se porte. La surprise vient assurément du constat que l'ethnogenèse ne fait souvent l'objet d'aucune précision conceptuelle. Pour ne prendre qu'un exemple, puisé dans la littérature récente (ou un peu moins), en ethnologie, Thomas Turner a ainsi intitulé l'un de ses articles « Ethnogenesis in Zaire » (1993) ; il y rediscute les variations ethnonymiques des Luba-Kasai du Zaïre au fil de l'histoire, et surtout des forces politiques en présence (locales et coloniales) qui ont conjointement contribué à ces changements. Les contradictions en matière d'exactitude des identités affichées par les Luba-Kasai, ou déterminées par les ethnologues, qui opposent les spécialistes de la région, rendent la reconstitution de l'histoire des Luba des plus malaisées. Ainsi l'ethnogenèse relève-t-elle ici *d'abord et surtout* d'une question académique : celle de la vérité historique de l'identité des Luba-Kasai. L'ethnogenèse offre égale-

ment à l'analyse une profondeur diachronique qui permet d'identifier les contextes et enjeux des cristallisations identitaires qui ont, par exemple, généré l'antagonisme (et le bain de sang qui s'en est suivi) entre les Hutu et les Tutsi du Rwanda (Taylor, 2004). Mais l'ethnologie n'est pas la seule science humaine à convoquer le concept d'ethnogenèse. On le retrouve également dans les travaux d'archéologie, lorsqu'ils retracent par exemple la formation des identités slaves (Curta, 2001), dans l'histoire médiévale, qui, nourrie des théories de l'ethnicité, entreprend de reconstituer les modalités de constitution des « peuples » à travers les modes de pensée et les modalités d'écriture de l'histoire (Hoppenbrowers, 2006), ou enfin dans l'histoire antique, lorsqu'elle pense l'ethnogenèse comme la fixation d'identités distinctes entre les peuples des temps bibliques (Killbrow, 2005). Aucun de ces travaux, il convient de le mentionner, ne discute réellement la notion, qui ne se voit attribuer ici qu'un sens nominal.

IDENTITÉ ET ETHNICITÉ DANS LES SCIENCES SOCIALES CONTEMPORAINES

Le sens de la notion d'ethnogenèse ne peut se comprendre sans référer à d'autres concepts qui configurent son réseau sémantique, l'identité et l'ethnicité, et le plan de la réalité humaine sur lequel elles se manifestent, l'histoire des sociétés humaines. Dans tous les cas, l'ethnogenèse a une histoire et celle-ci, buissonnante et polymorphe, débute (sous nos latitudes), avec les débats sur l'ethnie. Cela fait longtemps, déjà, que les développements critiques sur l'*ethnie* ont scellé le sort des vues essentialistes ou primordialistes qui lui donnaient forme et essence : l'ethnie n'est plus, ou seulement pour un nombre désormais très réduit d'anthropologues ou d'historiens, une entité admettant suffisamment de consistance sociologique et historique pour faire l'objet d'une étude scientifique, à la manière des sciences naturelles étudiant des objets autonomes des conditions de leur production. Depuis le chapitre consacré aux « groupes ethniques » par Max Weber dans son œuvre majeure, *Économie et Société* (1971 pour la version française), qui disséquait les modalités de construction collective de l'identification ethnique, la consistance de l'ethnie s'en est trouvée singulièrement mise à mal, et une large partie de la sociologie s'est désormais ralliée à ces conceptions (Streiff-Fenart & Poutignat, 1995). De son côté, l'anthropologie a également procédé (et achevé) la dé-réification de l'*ethnie*. Dès les années 1950 et 1960, des chercheurs comme Edmund Leach, Michael Moerman ou encore Frederick Barth (tous ethnologues) ont travaillé successivement à montrer le caractère stratégique, dynamique et situé des labellisations ethniques – et l'on ne peut que s'étonner qu'un livre de référence sur la question de l'ethnique (Streiff & Poutignat, 1995) invite encore les ethnologues à ne pas céder à la « naïveté » de croire en l'existence de l'ethnie. Au concept d'ethnie a succédé – un point de clarification que le lecteur familier avec ces questions trouverait accessoire – le concept d'ethnicité, qui s'appuie sur des conceptions nettement plus dynamiques, et qui a connu une incontestable popularité depuis que Glazer et Moynihan lui ont consacré un volume qui fait date pour ces

questions (1975 pour la version française). Depuis les années 1960, le volume de publications (articles, livres, journaux spécialisés...) consacrées à l'ethnicité n'a cessé de s'accroître. En France, l'ethnicité s'est imposée par exemple dans des domaines d'étude où elle avait auparavant été peu usitée, comme dans la sociologie des religions : le pluralisme religieux contemporain s'explique ainsi en termes de pluralité « ethnique ». Sans qu'il soit toujours fait mention de l'habituelle « modernité » à laquelle on associe généralement la diversité confessionnelle, ni encore à la mondialisation, l'ethnicité se résume finalement aux revendications d'une singularité exprimée par des groupements religieux (entre eux ou en rapport à la société globale), en particulier ceux qui sont qualifiés de minoritaires (Lamine, 2005). Le problème, c'est que, sous cet angle, toute forme de différence affirmée peut alors être qualifiée d'« ethnique » et le terme même d'ethnicité risque fort de devenir « *a passing theoretical fad – a tropical, not to say trendy, subject that consumes a lot of attention and journal space* » (Drummond, 1983). C'est dans le contexte de ces progrès rapides, mais controversés, de la thématique de l'ethnicité qu'a récemment ressurgi le concept d'ethnogenèse.

RACINES : L'ETHNOGRAPHIE SOVIÉTIQUE

C'est dans l'*etnografya* soviétique – science taxinomique sur le plan descriptif, évolutionniste sur celui de la théorie – que le concept d'ethnogenèse a initialement connu ses plus amples développements : Shirokogoroff, le premier, a théorisé, en 1963, le concept clef de l'anthropologie russe, l'*ethnos*, unité ethnique de base, inscrite dans une histoire, et dont les propriétés sont dépendantes de l'économie et du politique. Concept singulier qui distingue la tradition soviétique des autres grandes anthropologies nationales (Dragaze, 1980), il a été – et reste encore – au cœur des traditions anthropologiques à l'Est (Bonte, Izard, Lenclud, 2002).

Yu Bromley a rappelé, à l'occasion de la confrontation entre les anthropologies occidentales et soviétiques, que l'objet (*object*) et le sujet (*subject-matter*) de l'*etnografya* est l'« ethnos », une unité de population non réductible à une nation, une « race », une société ou une culture, mais qui présente néanmoins des traits distinctifs « objectifs » (comme des traits de psychologie collective) (Bromley, 1980 : 153). Le modèle d'analyse des ethnos est celui de l'évolutionnisme, mesurant leurs variations de forme sur une échelle historique qui va de l'« archaïque » au « développé » (Bromley, 1980). Bromley rappelle ainsi que les principes fondamentaux (paradoxaux, pour l'anthropologie inspirée du constructivisme et anti-évolutionniste à l'Ouest), que « [les ethnos] sont des systèmes dynamiques. Ainsi, une des tâches les plus importantes de l'ethnographie est d'étudier les changements qui s'opèrent en leur sein, c'est-à-dire les processus ethniques. Alors que par le passé, ces processus étaient relativement lents, au final, ils ont mené à la disparition de certaines unités ethniques et à l'émergence d'autres. C'est pour cette raison particulière que les ethnographes soviétiques accordent une attention considérable à la question

des origines des peuples, ou ethnogénèse. » (1980 : 160)

La théorie des ethnies, dans l'*ethnografya* soviétique, rencontre une difficulté majeure à laquelle sont confrontés tous les raisonnements de type évolutionniste : d'un côté, pour saisir le changement dans les collectifs humains, il convient d'abord de les catégoriser, c'est-à-dire de les fixer dans une classification « à plat », nécessairement inscrite sur un plan synchronique, qu'impose cette démarche méthodologique, même si la finalité reste de restituer les ethnos à l'histoire, et de les déplacer vers un plan diachronique. Dans ce sens, l'ethnographie soviétique a procédé à une essentialisation des ethnos, en désignant des traits distinctifs identifiables (langue, coutumes, croyances...) et un sentiment d'appartenance sociale bénéficiant d'une certaine stabilité (Bromley, 1978 : 17), alors que parallèlement – et encore une fois paradoxalement – l'étude de leur évolution suppose de placer au cœur de l'analyse la question des changements, c'est-à-dire, de leur instabilité. Ce qui intéresse donc en fait l'ethnographie soviétique à travers le concept d'ethnogénèse, c'est moins les processus de métamorphose que ceux de formation ethnique, ou d'ethnies, comme formes constituantes pour des peuples dans l'Histoire, avec une identité à la fois épistémique (que la science forge ou confirme) et sociocritique (que les sujets individuels ou acteurs collectifs ressentent ou revendiquent).

Les récentes théories de Lev Gumilev, qui placent l'ethnogénèse au cœur de l'analyse, reposent encore sur une analyse historique de type évolutif : les *ethnoi* (ethnos) se développent par des périodes identifiées, et possèdent parallèlement un niveau de puissance qui se mesure à travers le concept étrange de *passionarity*, difficilement traduisible. La théorie ethnogénétique de Gumilev se présente comme une description des cycles de formation et de transformation des groupes humains, qui suit un processus en stades : émergence, développement, point culminant, inertie, régression, commémoration. Le niveau le plus élevé de ce cycle correspond au plus haut degré de *passionarity*, ce qui est l'une des causes, selon Gumilev, des conflits entre *ethnos*. Cette conception évolutionniste, naturaliste (même si l'auteur s'en défend) et cyclique n'est pas sans rappeler les temps révolus d'une anthropologie (notamment diffusionniste) qui pensait les peuples comme des *Geist*, ou les civilisations comme soumises à des cycles d'essor et de déclin. Le projet de Gumilev est pourtant celui d'une « ethnologie » qui se donne comme objet les *ethnoi* dans une histoire universelle qui est celle de leurs relations, de leurs transformations et – pour certains – de leur disparition. « *History is a single process* » affirme-t-il, dans son ouvrage *Ethnogenesis and Biosphere on Earth* (1994). La définition de l'ethnos est des plus délicates : il n'est pas « société », ni « nation », ni « culture », ni même « ethnie », même si son existence repose sur des processus propre à la première, et qu'il s'étend dans des espaces à l'image de la deuxième, qu'il emprunte nombre de ses formes à la troisième et qu'il contribue à distinguer les groupes humains les uns des autres, à l'instar de la quatrième.

Si les thèses de Gumilev trouvent encore des partisans de l'autre côté de la Volga, elles ont reçu peu d'écho en Europe occidentale, où, lorsqu'elles sont diffusées, elles font parallèlement l'objet de violentes

critiques, portant notamment sur la réification de l'*ethnos*, le caractère évolutionniste des modèles de l'histoire et l'ethnicisation à outrance des différences sociales et inter-sociétales, comme énoncées par Thornike Gordadze (2001). La notion d'ethnogenèse a donc des racines soviétiques, et s'inscrit dans un espace de débat qui touche à l'identité historique et aux transformations des groupes et des sociétés de ce que l'on qualifiait il y a encore peu de « bloc de l'Est ». L'ethnographie soviétique s'est en effet d'abord, et surtout, intéressée à ces « autres intérieurs » que furent, et sont encore, les « minorités nationales ». Comparative sur le plan théorique (en soumettant, par exemple, la consistance des *ethnos* soviétiques à celles d'autres « *ethnos* » occidentaux, comme l'*ethnos* « français », Bromley, 1978), elle reste néanmoins circonscrite à des explorations empiriques restreintes à un espace national, et a donc peu développé la réflexion post-coloniale dans laquelle se sont engagés les traditions anthropologiques d'Amérique du Nord et d'Europe occidentale. Le cas est vrai pour l'anthropologie chinoise, dont Wang Mingming a récemment dressé un panorama historique : comme l'ethnographie soviétique, l'ethnologie chinoise s'est longtemps consacrée à l'étude des « minorités nationales » (*shaoshu minzu*), sous l'impulsion des orientations politiques du gouvernement de Beijing, contribuant ainsi à réifier des ethnies différentes, porteuses d'une altérité assignée par les instances académiques et politiques centralisées (Mingming, 2002). L'usage de cette notion « à l'Ouest » ne relève donc que peu ou pas d'un prolongement de ces réflexions, à plus forte raison lorsqu'elles concernent des pays à dominante capitaliste industrielle (qu'ils en soit les inspireurs, comme les pays d'Occident, ou les destinataires, comme les pays d'Asie et d'Afrique colonisés). Il s'agit donc moins d'un retour que d'une réinvention du concept d'ethnogenèse dans les *Globalization Studies*, et l'œuvre qui a cristallisé un tel déplacement est sans aucun doute l'*Ethnogenesis* d'Eugen Roosens (1989).

ORIENTATIONS ET OBJET DES GLOBALIZATION STUDIES

Les *Globalization Studies*, de fondation récente, représentent un domaine d'étude aux contours flous, et à l'objet imprécis. Il s'agit, certes, d'un champ interdisciplinaire tourné vers l'étude de la mondialisation, mais admettant une grande variété de disciplines, terrains, perspectives et épistémologies qui le composent. En outre la continuelle fragilité de l'objet (pour lequel n'existe actuellement aucun consensus de définition, sauf à le traiter de manière nominale comme une réalité historique, GEMDEV, 1999) confère aux *Globalization Studies* l'aspect d'une mosaïque plutôt que celui d'une discipline fermement établie sur des fondations conceptuelles stables et unifiées. En revanche, ce sont de mêmes questions fondamentales qui sont posées, examinées et discutées : l'origine, l'extension, les formes et les impacts de la mondialisation, pour simplifier à l'extrême. La tripartition usuellement tracée entre « mondialité » (un état), « mondialisme » (une idéologie) et « mondialisation » (un processus)

permet de conférer à ce dernier terme la dimension dynamique et diachronique qui le caractérise. La mondialisation est ainsi définie comme relevant du mouvement de l'histoire ou de l'histoire en mouvement (mais une histoire, dans les deux cas, universelle) et comme moteur du changement ou des métamorphoses des sociétés humaines, sur tous les plans – du macroscopique, les « structures » politiques ou économiques étendues à l'échelle d'une nation ou de plusieurs, au microscopique, en pénétrant et marquant de son empreinte les espaces privés et ordinaires (par la télévision, la consommation, la culture matérielle, etc.).

Pourquoi l'ethnicité ressurgit-elle à la fois sur la scène sociale et intellectuelle, parallèlement à la montée en puissance des théories de la mondialisation? Plusieurs versions se partagent actuellement l'espace des débats sur la mondialisation. Une première, que l'on qualifiera d'optimiste, dépeint un monde « ouvert », fait de mélanges, de contacts et d'interactions culturelles, qui est le théâtre d'emprunts et de métissages à l'origine d'une sorte de transculturation du monde, notamment dans le domaine religieux (Luca & Burrell, 1999). Une seconde, nettement plus pessimiste, représente au contraire le monde actuel comme un espace de forces antagonistes, caractérisé par la conflictualité et la tension entre les groupes humains. C'est donc moins une interpénétration culturelle entre des groupes pacifiques, qu'une confrontation généralisée des sociétés sur le mode de la concurrence, de la confrontation et du conflit. Et c'est précisément cette conflictualité qui suscite la montée en puissance des revendications identitaires (Friedman, 1988; Dunaway 2003). Les ferments théoriques de l'ethnogenèse se trouvent donc dans l'essor rapide des thématiques de l'« identité » dont les sciences sociales se sont massivement (ou ont été) saisies : partout, ce sont des identités « en mouvement », « hybrides », « en mutation », « renégociées », « transformées »... dans le contexte de la mondialisation. C'est donc ce dernier (ou l'interprétation qui en est faite) qu'il convient maintenant d'interroger.

ETHNICITÉ ET MONDIALISATION

L'usage commun veut que le concept d'ethnogenèse se traduise par : « le processus par lequel un groupe est considéré ou se considère lui-même, sur le plan ethnique, dans un paysage social plus large qui est celui de son émergence ». C'est donc un phénomène diachronique, parce que processuel, de singularisation d'un groupe humain par rapport à un autre. Or, la notion d'ethnogenèse, si elle s'impose assez rapidement, mais de manière dispersée (non paradigmatique), dans les *Globalization Studies*, y apparaît comme un opérateur théorique aux significations et aux usages quelque peu différents.

L'extension des réflexions et l'accroissement des occurrences du concept d'ethnogenèse sont de précieux outils de lecture des visions sous-jacentes de la mondialisation. Certes, le terme ne possède pas la surface lexicale d'autres « mots valises » des sciences de l'homme, comme « diaspora » ou « mondialisation » (Guillen, 2000) qui ont colonisé

ce vocabulaire. Mais il s'invite de plus en plus régulièrement dans les débats sur les transformations du monde, les réinventions de l'Histoire et des identités collectives.

À l'évidence, c'est la version différentialiste qui s'impose, qu'elle soit par ailleurs issue de matrices diffusionniste (sur l'idée de « mélanges généralisés » des populations et des cultures) ou structuro-fonctionnaliste (c'est alors le système-monde, lui-même unifié, qui suscite des expressions locales de la différence). Dans tous les cas, comme le signalent Preyer & Bös, la mondialisation crée de nouvelles frontières, des zones « entre-deux », des territoires interstitiels qui sont les nouveaux lieux de production de l'ethnicité. Et c'est dans ce contexte que resurgissent conjointement les questions d'identité, d'ethnicité et d'ethnogenèse. L'idée, momentanément énoncée, d'un possible nivellement des différences culturelles, sous le poids d'une « modernité », d'abord, d'une « mondialisation », ensuite, (avènement d'une société mondiale uniformisée sur le modèle des nations industrielles telles que l'Occident les a vu se développer) avait prématurément conduit à diagnostiquer une homogénéisation du monde, via celle des sociétés.

Le psychosociologue Young Yun Kim, qui a récemment consacré une étude à la dynamique de production de l'identité ethnique et de ses contextes à l'échelle des individus, introduit l'article en question (« From Ethnic to Interethnic ») par une courte formule qui sonne comme un slogan : « *We live in a era of clashing ethnic identities* » (2006 : 283), avant de questionner les conditions, modalités et conséquences de la production d'identités ethniques dans un monde au « paysage fracturé » où la « "diversité" et le "multiculturalisme", adoptées par nombre de sociétés, est à tout le moins un point de tension et de contention » (2006 : 284). Que l'ethnicité ait gagné en surface sémantique ne surprend finalement pas, car c'est l'ensemble d'un paradigme – celui du mondialisme – qui s'exprime à travers ses récurrences lexicales.

L'idée générale qui se dégage d'un certain nombre de travaux saillants sur la question (notamment ceux de Jonathan Friedman, 1988) est que la mondialisation (*globalization*), quelle que soit par ailleurs la forme qu'on lui assigne (*world-system* à la Wallerstein ou monde en flux à la Appadurai, 1998, 2001), n'a évidemment dissout ni les cultures nationales ou locales, ni les expressions d'une singularité ethnique. Les limites du modèle de l'homogénéisation culturelle se font ainsi saillantes face à la théorie alternative, et de plus en plus consensuelle, de la différenciation culturelle. Ce regain d'intérêt pour les questions d'identité et d'ethnicité trahit en effet les présupposés des théories dominantes de la modernité et de la mondialisation. C'est parce que le « grand récit » (pour ne pas dire « mythe ») de la modernité présente cette dernière comme déstructuration, mise en mouvement et recomposition permanente des identités (individuelles ou collectives, sociales ou ontologiques) qu'elle offre une lecture de la vie sociale dans les mondes contemporains : l'image d'un monde fluide, instable (conforme à la figuration très expressive de « modernité liquide » – *liquid modernity* – énoncée par Zygmunt Bauman) justifie la multiplication exponentielle des recherches sur la question identitaire (Bauman, 2001). Mais les conditions de la modernité sont-elles celles

de la mondialisation? Des auteurs comme Anthony Giddens tendent à confondre les deux concepts – ou du moins à les associer dans une même analyse (1994). D'autres, comme Stuart Hall, distinguent au contraire les deux concepts : la modernité, dissolvante pour les identités, la mondialisation, qui agit à l'inverse comme un catalyseur identitaire (1991).

Selon Jonathan Friedman, la mondialisation est à l'origine d'une « renaissance de l'ethnicité » (1988 : 453). Il résume ainsi une posture intellectuelle qui est largement partagée au sein des *Globalization Studies*. Bien ancrée dans la perspective des *Cultural Studies*, la posture de Stuart Hall, évoquant de « nouvelles et anciennes identités et ethnicités » (*old and new identities, old and new ethnicities, in King et al., 1991*), suggère que le contexte contemporain est celui de la « re-création, de la reconstruction de l'imaginaire, des places connues et connaissables, face au global post-moderne qui a détruit les identités de lieux spécifiques, les a absorbées dans le flux postmoderne de la diversité » (*The local and the global, in King et al., 1991 : 35*). Dans le même ordre d'idées, John Tomlinson s'oppose à l'idée que la mondialisation détruit les identités, et estime au contraire qu'elles restent un « trésor » (*treasure*) pour les individus et les groupes, susceptibles d'être utilisées comme un « pouvoir culturel » (*cultural power*), et qu'elles prolifèrent, en ce sens que la modernité offre précisément les conditions propices à l'institutionnalisation de ces identités reformulées au prisme de nouvelles formes de culture et de vie sociale, légitimées par la « logique interne » de la modernité (Tomlinson, 1999 : 269-277). Tomlinson rejoint ainsi indirectement la posture d'un Martin Albrow qui, dans son œuvre majeure mais controversée, *The Global Age*, consacre une section particulière (mais relativement courte) à la question, « Ethnicity in the Global Age » (1997 : 197-200). L'ethnicité (locale) y apparaît comme le fruit actuel (et non pas la résurgence traditionnelle) des identités, travaillées par les forces globales. L'accent *politique* mis par Albrow sur l'ethnicité contemporaine n'a rien de vraiment original, mais l'auteur rappelle avec raison que l'ethnicité est liée au politique, soit parce qu'elle est modulée par des conditions particulières, soit parce qu'elle fait l'objet de politiques ou de stratégies (à l'image du concept anglais de *politics*). Encore faut-il que ces liens soient précisément éclairés, ce à quoi cet article s'appliquera ultérieurement.

L'ETHNICITÉ COMME RÉPONSE À UNE « CRISE »

Dans l'article introductif d'un numéro spécial de l'*International Journal of Comparative Sociology*, le sociologue Edward A. Tiryakian défend l'idée que les formes de l'ethnicité contemporaines sont la conséquence des crises politiques associées à la modernité, en l'occurrence les crises des États-Nations. Pour Helmuth Berking, l'affaire est entendue : *Ethnicity is Everywhere* (2003, rééd. 2004). La synthèse éclairante que le sociologue allemand fait de la montée en puissance thématique, dans les débats sociaux et dans les milieux académiques de la catégorie d'« ethnique », est selon lui très directement liée à la mondialisation : les flux

d'idées, les mélanges culturels, les dynamiques sociales entre collectifs humains toujours plus proches les uns des autres... soumettent précisément les identités individuelles et collectives, auparavant vues comme relativement « stables », à un impératif de reformulation. Mais sous la plume de Berking, ce ne sont pas tant les processus et conditions factuelles de la dite mondialisation, que la dialectique de l'universalisation et de la particularisation, inhérente au procès de mondialisation (qui en est donc un produit associé mais autonome), qui engendrent une politique généralisée de la revendication identitaire, de fabrication des différences, et qui contribue à la construction de « fictions totalisantes » des cultures et des groupes ethniques, d'autant plus essentialisées qu'elles offrent l'une des rares possibilités de créer des « îlots d'identité » dans une « mer de contingence » (2004 : 59). Ce qui explique dans un autre registre que celui de la modernité, l'ethnisation actuelle des identités culturelles – oppositionnelles, discriminantes – fondées sur une représentation de soi, des groupes d'appartenance, de la « communauté imaginée » (pour filer la métaphore très usitée que Benedict Anderson applique au nationalisme), sur un plan synchronique, celui d'appartenance symbolique ou sociale *hic et nunc*, et celui, diachronique, de la référence à un passé fondateur, souvent mythifié et toujours reconstruit dans le cadre d'enjeux sociopolitiques contemporains. Dans ce sens, la mondialisation ne liquéfie ni ne dissout les identités collectives : au contraire, elle les réifie, les cristallise. Elle produit donc d'un côté de l'hybride, de l'hétérogène sous l'impulsion des forces du métissage, de l'autre du pur, de l'homogène, en réponse aux craintes que suscitent les métamorphoses rapides des repères culturels et des cadres sociaux.

L'ethnisation des identités participe donc d'une violence *de* la mondialisation et *par* la mondialisation faite aux identités collectives. Mais cette violence n'est pas que celle des mots et des idéologies. Selon Wilma A. Dunaway, les rapports entre mondialisation et ethnicité se comprennent ainsi à la lumière de la conflictualité des rapports sociaux et sociétaux, et des lignes de tension entre les forces globales et locales : la mondialisation est ainsi à l'origine d'un processus de « fragmentation ethnique » (2003 : 4) qu'illustre la diversité actuelle des revendications identitaires singulières. Pour autant, et contrairement à l'image que l'on pourrait s'en faire, à mesure que la mondialisation avance, il n'existe pas de preuves statistiques de son impact sur les conflits ethniques : au contraire, depuis un siècle, on observe une incidence plus faible du « paramètre ethnique » dans les affrontements et violences intersociétales ou intergroupales (Dunaway, 2003 : 5). Il est surtout important de rappeler que ces « mesures » de la conflictualité contemporaine font apparaître que la violence est moins inter-étatique qu'intra-étatique (Martin, 2005), et donc qu'elle touche le plus souvent au problème des rapports entre groupes dominants et « minorités » ou groupes « ethniques », qu'à celui des rapports entre nations. C'est ce que montrent par exemple les travaux de Guillaume Boccara : la tension permanente entre l'État et les indiens Mapuche au Chili a occasionné des résistances et une volonté à l'auto-détermination qui s'est traduite par l'affirmation d'une singularité ethnique d'autant plus complexe qu'elle a perpétuellement changé de labels identitaires (1999).

Le propos de Dunaway fait écho à un débat interne aux *Globalization Studies* qui peut se lire ainsi : la violence, les conflits, discriminations, expressions du racisme et les ségrégations en tous genres sont-ils des *effets* de la mondialisation, des *résistances* à celle-ci, donc des *réactions* (c'est notamment l'idée défendue par I. Wallerstein) ou, au contraire, sont-ils des paramètres propres au développement d'un système-monde (selon Friedman)? Pour Wilma Dunaway, la conflictualité ethnique contemporaine est fonction des tensions entre, d'un côté, les forces de « l'hégémonie culturelle » (celles qui poussent à l'homogénéisation de certains compartiments des sociétés inscrites dans la mondialisation) et d'un autre côté, celles de « l'hétérogénéité ethnique », c'est-à-dire, la tension entre d'un côté, les efforts d'intégration des groupes et des nations dans un système-monde (celui du capitalisme globalisé), et, de l'autre, les résistances de ces derniers au projet de civilisation qui accompagne l'extension de ce même système global (2003 : 7). Mais le processus d'ethnogenèse n'est, dans ce contexte pas qu'une réaction locale à l'avancée du capitalisme mondialisé : Dunaway rappelle en effet la construction historique des « minorités ethniques » par les pouvoirs coloniaux (un peu partout sur la planète) – minorités qui, par leur existence, légitimaient la domination coloniale. La création de nouvelles identités ethniques par « mobilisation du passé et des ressources culturelles » n'est rien d'autre que la quête de souveraineté de ces anciennes « minorités indigènes » (2003 : 7-9). Ainsi, les nouvelles ethnicités produites dans l'histoire, ou ethnogenèse, et puisant dans l'histoire admettent-elles une certaine continuité (au moins dans leur processus) avec une période antérieure à la mondialisation (si on décide d'adopter pour celle-ci une chronologie courte, celle de la mondialisation du capitalisme, remontant au XIX^e siècle).

ETHNOGÈSES ET CONDITIONS POLITIQUES

La convocation d'un terme aussi peu mobilisé dans les sciences de l'homme occidentales que celui d'ethnogenèse n'est pas la garantie d'une unité de sens. Sur sa propre échelle – celle de ses usages – il convient alors de procéder à une révision de ses significations et de sa portée. À travers un premier repérage des usages, il est possible de distinguer plusieurs significations assignées à la notion d'ethnogenèse. Elle est d'abord un processus objectif de création de nouvelles identités. Dans un Working Paper de *Pioneer* (*Pioneers of Europe's Integration from Below: Mobility and the Emergence of European Identity among National and Foreign Citizens in the EU*) daté de juillet 2003 (et disponible sur l'Internet) Ettore Recchi et Tina Nebe parlent simplement d'*ethnogenesis* comme d'un processus d'élaboration de nouvelles identités culturelles. Selon Miguel Alberto Bartolomé (2004), l'ethnogenèse admet en fait deux acceptions : elle est soit le processus historique par lequel se configurent les identités collectives, soit le processus d'émergence de nouvelles communautés qui se désignent comme « ethniques ». Elle n'est donc pas à proprement parler une redynamisation ethnique, mais un processus d'actualisation

identitaire de groupes dont la position dans des configurations politiques larges (ensembles nationaux) ou les structures politiques avaient limité les chances de mobilisation sociale et de revendication identitaire.

La littérature offre des formulations combinatoires entre les deux modèles, celui de la renaissance « objective » ou de l'invention « instrumentale » d'identités collectives dans un contexte marqué par le politique. Dans une livraison déjà ancienne de la revue *Ethnicities*, Frank F. Montalvo et G. Edward Codina (2001) posent que l'ethnogenèse est le processus objectif par lequel se crée l'identité (métissée) des Mexicains, mais à partir duquel se mesurent les instrumentalisations contemporaines de leur identité. Montalvo et Codina s'intéressent alors aux manipulations de la notion identificatoire de « race » et des phénotypes associés pour la définition de l'identité des métis (*mestizos*) qui procèdent à des divisions là où les catégories identificatoires qui leur sont assignées tendent vers une forme d'homogénéité. On voit donc ici globalement que l'identité, l'ethnicité, et l'ethnogenèse peuvent être articulées différemment (comme des « composantes » ou de « moments » les unes des autres), et surtout articulées à des cadres théoriques peu éloignés, mais admettant certaines différences marquées.

Le grand théoricien actuel de l'ethnogenèse reste évidemment Eugen Roosens, qui lui a consacré un ouvrage en 1989 : *Creating Ethnicity. The Process of Ethnogenesis*. Le théoricien émergent de l'ethnogenèse décrit ces processus de création de nouvelles « ethnicités » ou de « nouvelles cultures » (l'ethnicité étant fondée sur des référents culturels) comme se faisant précisément en opposition aux catégories imposées par voie politique : les Chicanos, qu'il a étudiés, ne sont par exemple ni « mexicains », ni « américains », ni « mexican-américains ». Dans ce sens, l'ethnicité est un construit relationnel, éclairant les aspects dynamiques et situationnels de l'ethnogenèse, qui n'est rien d'autre que le processus global de création de nouvelles ethnicités. Mais l'analyse de Roosens est tributaire d'un cadre théorique et d'une configuration socioculturelle spécifique : les réponses post-coloniales d'un groupe particulier à des sous-catégories identitaires (*hyphenated*) par la création ou la valorisation de catégories propres, un phénomène que d'aucuns, par comparaison, considèrent comme un mécanisme récurrent de l'ethnicité et, partant, de l'ethnogenèse, transposable à d'autres groupes (Flannery, Reise & Yu, 2001). Il est étrange, sur cette base, que Roosens soit accusé d'essentialisme (comme le fait Yun Kim, 2006 : 286) vu le caractère interactionniste et dynamique du modèle qu'il propose.

VARIATIONS ETHNOGÉNÉTIQUES :

INVENTIONS, RÉINVENTIONS, RÉÉCRITURES DE L'HISTOIRE

Par delà ces stratégies à l'œuvre au niveau des sujets qui la mobilisent, l'ethnogenèse apparaît, dans son contenu, comme relevant d'une réinvention politique de l'histoire. Avec Jones et Hill-Burnett cités par

George Morgan dans son étude sur les revendications à l'autochtonie des aborigènes d'Australie (2003 : 442), l'ethnogenèse apparaît comme un processus *politique* qui permet de fonder une identité à partir de l'image d'une communauté archaïque (imaginée). Dans ce sens, elle est revitalisation de formes culturelles ou sociales antérieures (elle possède une dimension diachronique), mais procède d'une réinvention. Parce que la formulation d'une identité « ethnique » passe nécessairement par référence à un passé, quel que soit par ailleurs son exactitude historique, comme l'a montré Max Weber, les discours identitaires contemporains sur l'identité (mais on peut le supposer à l'identique pour les discours « anciens ») sont de nature peu ou prou de nature « ethnogénétique » : ils construisent un passé sur lequel se fondent et se légitiment les identités actuelles.

Que cette ethnogenèse à finalité politique participe d'une *réactivation* ou d'une *invention* du passé ouvre un débat épineux. Toujours est-il qu'elle trouve écho dans les instances les plus légitimes de débat sur ces questions. José Bengoa, membre du groupe de travail sur les minorités à la Commission des Droits de l'Homme qualifie, dans un rapport intitulé *Minorités et autodétermination* (daté du 23 décembre 2003), l'ethnogenèse comme processus de « renaissance culturelle » pour des minorités auparavant dominées, ratifiant ainsi une conception postcoloniale désormais largement répandue dans les sciences de l'homme. Derrière l'idée d'une « renaissance » des formes culturelles point néanmoins un certain essentialisme, comme si les cultures des minorités se revivifiaient en l'état après avoir subi la pression coloniale. Les travaux de George Morgan (2003) dévoilent en outre toute la complexité de la question : il montre que l'identité aborigène (*Aboriginality*), réaction urbaine à la colonisation s'exprimant à la manière d'un *Black Power*, est considérée comme procédant d'une « redécouverte » plus que d'une réinvention des traditions mobilisées dans cette affirmation identitaire. Jones et Hill-Burnett (cités par Morgan, 2003 : 440) inscrivent, sur cette base, le mouvement pan-aborigène dans un processus ethnogénétique. Mais il n'est pas *lui-même* une ethnogenèse.

L'ETHNOGENÈSE COMME INSTRUMENT POLITIQUE

C'est ainsi l'horizon conceptuel d'une anthropologie politique qui a permis de rompre avec les conceptions objectivistes de l'ethnogenèse, qui pourtant se maintiennent dans les registres d'analyse précédemment évoqués. Le concept d'ethnogenèse s'avère alors relever de l'instrumentalisme politique – et non pas d'une simple épistémologie instrumentaliste à la Barth. Les travaux de Pietro Scarduelli (2005) sur l'émergence récente, en Italie du Nord, d'un mouvement politique d'extrême-droite et sécessionniste, (la Ligue du Nord) contribuent à élargir ce champ d'application de la notion d'ethnogenèse. Scarduelli qualifie l'ethnogenèse de « stratégie politique » : sans entrer dans de longues considérations sur la définition même de l'ethnogenèse, l'auteur décrit les modalités

de construction d'une identité régionale et d'un territoire particuliers (la Padanie), à travers l'invention d'une histoire commune, de héros, de saints, de guerres, d'une mythologie, pour susciter un sentiment d'« âme » nationale et nationaliste – calquée sur le pan-celtisme à l'œuvre dans d'autres régions d'Europe. Le cas de la Padanie montre que la création d'une ethnicité distincte ne peut se passer d'une création de tradition, c'est-à-dire, d'une réécriture instrumentalisée du passé, ce à quoi s'affairent les diverses mouvances nationalistes en Europe. Dans les débats sur les rapports entre ethnicité et histoire – l'identité ethnique est soit un produit de l'histoire, ou d'une histoire, soit elle est historicisée mais aussi historicisante, elle fait l'histoire ou une histoire –, Scarduelli choisit une posture intégrative qui montre la validité conjointe des deux approches (2005 : 148). Mais ces travaux, et les réflexions qu'ils suscitent, invitent donc à questionner les rapports entre mondialisation et ethnogénèse. À moins de voir partout se manifester les effets de la mondialisation, on ne peut pas vraiment affirmer que l'ethnogénèse padanienne lui soit directement liée. À tout le moins, elle aurait également pu être éclairée sous l'angle de la « modernité », et dans le cadre – devenu désormais classique – des inventions de traditions depuis la publication du célèbre livre éponyme de Hobsbawm et Ranger (1983 pour la version anglaise, récemment traduit en France).

Il n'est pourtant nul besoin que le nationalisme se fonde sur des enjeux politiques aussi marqués, et que le processus d'ethnogénèse qui lui est associé participe de ces velléités séparatistes pour qu'il œuvre à la recomposition et à la « transistorisation » du passé. Martha van der Bly a par exemple tout récemment (2007) montré comment, dans le petit village de Leixlip, en Irlande, c'est l'implantation d'une filiale d'Intel (le « géant » informatique), qui a amené la ville à se réinventer une histoire, des ancêtres, un mythe national, des héros... c'est-à-dire, à produire une ethnogénèse, certes patriotique, mais pas nationaliste. Ici, les liens entre ethnogénèse et mondialisation sont tout à fait patents, comme ils le sont par ailleurs dans la réinvention de l'« authenticité culturelle » des Aborigènes d'Australie, confrontés à l'évolution rapide des textes de lois favorisant l'expression de leurs droits et de leur revendication à la singularité « ethnique », impulsée par le mouvement transnational de l'autochtonie (Duelke, 2005).

Ainsi, au regard des différentes manières d'écrire l'histoire des collectifs humains, l'un des points de distinction majeurs entre l'évolutionnisme de l'*ethnografya* soviétique et les théories du changement social et identitaire qui prévalent dans les *Globalization Studies* réside dans le rôle que chacune des matrices théoriques assigne aux sujets collectifs dans leur ethnogénèse, et, partant, dans l'ontologie qu'elles confèrent à ce processus : autant l'ethnographie soviétique considère que la formation des ethnos est fondée sur des processus « naturels et historiques » et, en conséquence, ne saurait être attribuée à une quelconque volonté collective (Bromley, 1978 : 16), autant l'écrasante majorité des usages actuels de la notion d'ethnogénèse dans les *Globalization Studies* signalent au contraire que le processus n'est non seulement pas exactement celui de l'histoire « objective » d'un précipité ethnique particulier, mais une réinvention de

l'histoire, et qu'en outre, celle-ci procède largement de stratégies largement plus intentionnelles que la théorie des ethnos de l'avait envisagé.

La résurgence du concept d'ethnogenèse suppose ainsi de nouvelles définitions et de nouveaux contextes d'usage. Tout concept est l'objet d'une permanente redéfinition. Cette courte cartographie avait vocation à l'illustrer. Mais les questions d'ethnicité et d'ethnogenèse n'interrogent pas que le monde : elles interrogent en miroir les manières dont l'académie voit et théorise le monde, et, depuis Robertson pour la sociologie, ou Appadurai pour l'anthropologie, le champ d'analyse qui s'intéresse aux effets de la mondialisation de la sociologie ou de l'anthropologie sur la sociologie ou l'anthropologie de la mondialisation est ouvert. On pourrait très bien s'arrêter à l'examen de ces rapports réciproques entre les concepts ou modèles théoriques, et les conditions de leur production : l'épistémologie contemporaine s'en trouverait pleinement satisfaite. Il est néanmoins possible d'aller un peu plus loin, pour questionner moins les concepts eux-mêmes que les contextes dans lesquels ils sont formulés, en l'occurrence, les idéologies de la modernité et de la mondialisation. J'adresserai ici un certain nombre de remarques critiques à ces deux cadres de pensée.

US ET ABUS DE L'« ETHNIQUE », PORTÉE ET LIMITES DU MONDIALISME

L'inflation autour de la catégorie d'« ethnique » et ses variantes (ethnicité, ethnicisme, ethnicisation, et donc ethnogenèse...) procède en premier lieu d'une contagion excessive de l'ethnique à l'ensemble des phénomènes identitaires. Certes, la notion d'ethnique est suffisamment étendue pour recevoir les interprétations les plus variées – ce qui en fait d'ailleurs l'un des points faibles. Mais dès lors que s'expriment des revendications collectives, socle potentiel des particularismes, communautarismes et nationalismes, n'est-on pas tenté de les regrouper un peu hâtivement sous la catégorie de l'« ethnique » ? Si la tendance à qualifier d'« ethnique » toute forme d'identification collective dans les sociétés « pré-modernes » qui prévalait dans certains travaux a fait son temps, la récurrence contemporaine des expressions d'une singularité inscrit le « renouveau ethnique » au cœur de la modernité (Schnapper, 2005). Ce désenclavement de l'« ethnique » de l'archaïsme ne fait toutefois pas consensus. Tout n'est pas « ethnique », dès lors que le regard se porte sur les éléments qui confèrent leur singularité aux groupes sociaux – et la manière dont ils les mobilisent *ou pas*. C'est ainsi qu'au Brésil, pays qui, par excellence, a suscité force débats sur la diversité culturelle et les stigmates sociaux qui l'affectent, Livio Sansone a démontré que l'identité « noire » (*Blackness*) brésilienne n'est pas raciale mais culturelle, tout en étant affranchie de toute ethnicité (de tout investissement symbolique et de mobilisation politique autour de l'identité) – d'où le titre de son livre : *Blackness without Ethnicity* (2003).

La critique peut – et doit – être étendue aux paradigmes théoriques qui ont porté l'ethnicité et l'ethnogenèse au premier plan des questions actuelles sur l'identité : encore une fois, la modernité et la mondialisa-

tion. L'une et l'autre ont en effet vocation à proposer une *nouvelle* conception de l'histoire : pour reprendre les termes de Jan Aant Scholte, on assisterait, avec la mondialisation, à « la fin des modèles endogènes de l'histoire » et à une tentative de les réintégrer dans une perspective globale (1993, cité par Spybey, 1996 : 157). Ce que le postmodernisme avait introduit comme variété, au péril de la dispersion et de l'abdication de la pensée, (au principe que tout se vaut et réciproquement), se trouve réaligné par le mondialisme dans un modèle unifié. C'est donc moins la fin *de l'histoire* (pour emprunter, mais dans une conception différente, la célèbre expression à Francis Fukuyama qui l'avait réservée à une histoire socio-économique du monde) que la fin *des histoires*, sacrifiées sur l'autel de l'œcumène global dont la puissance explicative ne me semble pas seulement résider dans sa portée théorique, mais aussi dans son inscription dans le pouvoir de l'académie – même si celle-ci n'est plus à proprement parler « occidentale ». En retournant le propos sur le mode anthropologique, c'est-à-dire en considérant leurs conditions de formulation mais aussi (et surtout) le sens que les groupes leur confèrent, s'il existe des *ethnogenèses différentes*, ce sont au contraire autant de nouvelles versions des histoires culturelles ou des versions historicisées des identités collectives qui contredisent l'idée de prédominance d'une histoire mondiale unifiée (qui est en fait une histoire de la mondialisation, voire de l'idéologie mondialiste).

C'est en second lieu la question de la nouveauté des phénomènes passés au prisme du modernisme et du mondialisme qui se pose avec acuité. Parallèlement à Tiryakian, Janet Abu-Lughod (1991, citée par Tiryakian, 2004) s'inscrit dans ce mouvement de pensée qui affirme l'existence d'une différence radicale entre les conditions de la mondialisation ou de la modernité, et celles dans lesquelles vivaient les sociétés traditionnelles. Les mélanges, les transformations des cultures, et conséquemment, des identités, sont des processus récents et plus caractéristiques des sociétés modernes que des sociétés traditionnelles vivant, selon l'expression de l'historien français Pierre Chaunu (cité par Spybey, 1996 : 157), dans des « univers cloisonnés ». Cette représentation d'un monde prémoderne constitué d'une constellation d'isolats culturels qui ne se seraient « connectés » que tardivement dans l'histoire, « découvrant » par là-même leurs identités respectives, n'avait pourtant pas résisté à l'implacable démonstration de son indigence faite par Lévi-Strauss dans *Race et Histoire* (1955). Et Steve Fenton, un spécialiste des *ethnic studies* relativise encore le propos en mettant en question les rapports entre ethnicité et modernité, et le rapport mécanique qui les associe sous l'angle de causes ou de conséquences forcément mutuelles (2004). Le problème des versions à coloration nationaliste ou fondamentaliste de l'ethnicité, c'est qu'elles sont généralement interprétées comme des réactions face à la mondialisation (comme aliénation par le système-monde, ou par l'expansion qualifiée d'impérialiste des modèles occidentaux. Mais la réaction de qui ? De mondes et de sociétés « pré modernes » ou périphériques à la mondialisation, et cette figuration des sociétés autres, réactives et résistantes, ne manque pas de soulever des questions essentielles. Ce qui ramène évidemment au cœur du débat sur les rapports entre identité,

ethnicité et mondialisation. La réémergence récente du concept d'ethnogenèse est corrélatif d'un questionnement global sur les identités culturelles, sous deux versions opposées de la mondialisation : l'une, destructrice, l'autre, source de créativité. Il n'est pas ici question de reprendre les termes d'une discussion longuement débattue, mais d'en examiner les soubassements idéologiques au prisme d'une critique anthropologique. C'est précisément cette tendance à projeter, paradoxalement, des formes résiduelles de primitivisme (géographique ou historique) sur un phénomène qualifié de moderne ou considéré comme tel par sa pleine inscription dans la mondialisation, qu'il faut ici dénoncer avec virulence. Ce qu'énonce avec humour John Tomlinson, lorsqu'il entreprend de rendre le mythe fondateur du mondialisme sous une forme narrative :

« Il était une fois, avant l'ère de la mondialisation, un temps où il existait, entre le lieu géographique et l'expérience culturelle, des connections locales, autonomes, distinctes, bien définies, robustes et culturellement préservées. Ces connections constituaient l'identité culturelle d'une personne et d'une communauté. Cette identité était quelque chose que les gens "avaient" simplement, dans le cadre d'une possession existentielle non problématique, un héritage, une continuité avec le passé. L'identité était "une sorte de trésor collectif pour les populations locales", mais quelque chose de fragile qu'il fallait préserver. »

Le récit de cet Âge d'or originel se poursuit par l'introduction des forces du chaos : « Car dans ce monde, elles furent brusquement secouées (apparemment dans les années 1980). Par le pouvoir corrosif de la globalisation. La globalisation, comme le dit l'histoire, s'est répandue comme un torrent à travers les cultures du monde, détruisant, sur son passage, les localités stables, déplaçant les gens, entraînant une homogénéisation de l'expérience culturelle portée par le marché, et oblitérant les différences entre les cultures localement définies qui constituent nos identités. D'où l'idée que la globalisation est un processus général de déperdition de la diversité culturelle [...]. »

Mais ce mythe, comme bien d'autres, peut se voir substituer à un autre : « Une autre histoire peut être racontée, conclut Tomlinson, la globalisation comme l'une des forces les plus significatives de création et de prolifération des identités culturelles. » (1999 : 269-270).

Le sociologue Wilfried Spohn s'est récemment élevé contre la tendance qui consiste à généraliser l'ethnisme à toutes les revendications identitaires et collectives (comme les nationalismes ou communautarismes) d'autant plus lorsqu'elles se manifeste hors du monde occidental ou à sa marge (2003 : 266) : comme si, hors des frontières mouvantes d'un Occident engagé dans la modernité et ses avatars (postmodernité, ultra-modernité, surmodernité...), ou initiateur d'une mondialisation qui lui échappe, le reste des nations était resté figé à l'ère de « l'ethnie ». Andrew M. Greeley avait déjà, à partir de l'étude des « minorités » nord-américaines, qualifié l'ethnisme de « survivance des formes antérieures de la vie sociale et de la solidarité traditionnelle dans un monde bureaucratique » (1974 : 27). Anthony Smith a poursuivi cette ligne d'argumentation en affirmant que l'ethnie est le « cœur » (*core*) « pré-moderne » de l'identification collective, avant de laisser place, dans la

perspective d'une substitution historique, à la nation, une forme territorialisée d'identification (nationale et nationaliste) : ethnie et nation sont ainsi deux produits différents de l'Histoire (1991). Stuart Hall oppose à ces conceptions disjonctives l'idée d'une continuité de l'ethnicité, mais dont les formes contemporaines procèdent de logiques particulières, différentes des « logiques classiques » ou « traditionnelles » de l'identité : des reformulations identitaires qui ne peuvent plus se fonder sur la stabilité, la continuité et la « solidité » des bases traditionnelles de l'identité, érodées par la modernité (*The local and the global*, 1991 : 44-45). Martin Albrow tranche finalement le débat en reconnaissant les deux modes d'identification (« moderne » et « traditionnels ») mais refuse de les situer sur un plan de successivité historique : ils se manifestent au contraire sur un plan de coexistence, et leurs rapports peuvent prendre la forme d'une complémentarité ou d'une opposition. Albrow préfère parler d'ethnicité que d'ethnie (même si Smith considère l'ethnie comme un processus plutôt que comme une forme stable), et rejette l'argument évolutionniste : le label ethnique n'est pas une forme « prémoderne » mais « alternative » à l'identification nationale. C'est en effet l'affirmation d'une identité culturelle énoncée en réaction – souvent sous la forme d'une résistance – aux contraintes imposées par les États-nations ou par les réseaux transnationaux, c'est-à-dire, par la mondialisation.

REMARQUES CONCLUSIVES

Si la nouvelle version, proposée par Tomlinson, ne résout pas la question de l'ontologie de la mondialisation mais nourrit simplement, après celui de la « modernité », les innombrables « mythes » qui peuplent la pensée des sciences de l'homme (Argyrou, 2003), elle a au moins le mérite de rappeler que les identités culturelles « en mouvement » ne sont pas nouvelles, mais que, dans le contexte actuel, elles se constituent en opposition ou en résistance aux forces d'une certaine mondialisation, que leur institutionnalisation se maintient dans le rapport entre local et le global, et, de manière plus générale, dans une amplification de la signification des postures identitaires. La mondialisation y apparaît moins par défaut que par excès d'identité, et ainsi s'explique conjointement le recours à des réinventions historiques ou généalogiques, et la régénération du concept d'ethnogenèse. Mais si le débat s'arrêtait là, la singularité même du concept d'ethnogenèse disparaîtrait purement et simplement avec ces réflexions générales autour de la mondialisation. Ce qui importe, semble-t-il, c'est au contraire d'examiner une ultime fois la portée de ce concept.

Il semble en effet que la notion d'ethnogenèse a, en quelque sorte, suivi très précisément les vicissitudes sémantiques et conceptuelles de l'ethnie – ethnie qui, partant de conceptions essentialistes, s'est trouvée vidée de son essence (posture primordialiste) avant d'être réhabilitée sous une forme dynamique et contextuelle (posture instrumentaliste). Il en va de même pour l'ethnogenèse qui a pour origine (et pour usage encore

courant) un processus objectivé par l'analyse scientifique (la manière dont un peuple se constitue dans l'histoire...) mais par un glissement des questionnements autour de son ontologie (et de ses mécanismes) dans le domaine strictement académique, se retrouve actuellement comme relevant d'usages et d'instrumentalisations dans les sociétés globales. Dérivée dans le champ académique, l'ethnogenèse est ainsi devenue un concept d'usage social, dont il y a fort à parier, si le caractère abscons du terme ne rebutait pas les acteurs de la scène politique, qu'il devienne un emblème aussi mobilisateur et controversé de l'époque actuelle, que l'est la mondialisation. Ce glissement de l'ontologie à l'instrumentalisation est aussi celui de l'histoire à la généalogie, ce passage du récit, par la science, de la constitution et des transformations historiques des collectifs humains, et leur assigne ainsi une identité « objective », à celui que les collectifs font de leur propre histoire et se confèrent ainsi une identité, construite dans une contemporanéité complexe, avec une profondeur historique qui en légitime l'origine et la forme.

Bibliographie

ALBROW Martin, *The Global Age*, Stanford, Stanford U. P., 1997

APPADURAI Arjun, « Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy », *Theory, Culture & Society*, vol. 7, 1990, réédité sous le même titre in FEATHERSTONE Mike (dir.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, 8^e édition, Londres, Thousand Oaks, New Delhi, Sage Publications, 1999 [1990], p. 295-310.

— « Grassroots : Globalization and the Research Imagination », in APPADURAI Arjun (dir.), *Globalisation*, Durham, Londres, Duke U.P., 2001, p. 1-21.

ARGYROU Vassos, « “Reflexive modernization” and other mythical realities », *Anthropological Theory*, 2003, 3 (1), p. 27-41.

BARTOLOMÉ Miguel Alberto, « Les habitants du “désert” : génocide, ethnocide, et ethnogenèse en Argentine », *Les Cahiers Amérique Latine, Histoire et Mémoire*, 10, 2004.

BAUMAN Zygmunt, « Identity in the globalising world », *Social Anthropology*, 2001 9 (2), p. 121-129.

BERKING Helmut. « “Ethnicity is Everywhere” : On Globalization and the Transformation of Cultural Identity », in SCHUERKENS U. (dir.), *Global Forces and Social Life-Worlds. Social Transformations*, Londres, Sage, 2004, p. 51-66.

BOCCARA Guillaume, *Guerre et ethnogenèse Mapuche dans le Chili colonial*, Paris, L'Harmattan, 1999.

BROMLEY Yu, « On the Typology of Ethnic Communities », in HOLLOWAN Regina & ARIUTUNOV Sergei (dir.), *Perspectives on Ethnicity*, La Haye-Paris, Mouton, 1978, p. 15-21.

— « The object and the subject-matter of ethnography » in GELLNER Ernest (dir.) *Soviet and Western Anthropology*, Londres, Duckworth, 1980, p. 152-160.

CURTA Florin, « Pots, Slavs and “Imagined Communities” : Slavic Archeologies and the History of the Early Days », *European Journal of Archeology*, 4 (3), 2001, p. 367-384.

DRAGAZE T., « The place of “ethnos” in Soviet Anthropology » in GELLNER Ernest (dir.) *Soviet and Western Anthropology*, Londres, Duckworth, 1980, p. 161-170.

DRUMMOND Lee, « Review of “Ethnic Identity” : Strategies of Diversity », *American Ethnologist*, 10 (4), nov. 1983, p. 802-803.

DUELKE Britta, « “No Matter That Modern World” – An Aboriginal Approach to a Polychronic Past. A Case Study from Northern Australia » in TON Otto & PEDERSEN Poul (dir.), *Tradition and Agency. Tracing Cultural Continuity and Invention*, Aarhus (Danemark), Aarhus U. P., 2005, p. 267-290.

DUNAWAY W. A., « Ethnic Conflict in the Modern World-System : The Dialectics of Counter-Hegemonic Resistance in an Age of Transition », *Journal of World-Systems Research*, IX (I), winter 2003, p. 3-34.

FENTON S., « Beyond Ethnicity. The Global Comparative Analysis of Ethnic Conflicts », *International Journal of Comparative Sociology*, vol. 45 (3-4), 2004, p. 179-194.

FLANNERY W P., REISE S. P. & JIAJUAN Yu, « An Empirical Comparison of Acculturation Models », *Personality and Social Psychology Bulletin*, 27 (8), 2001, p. 1035-1045.

FRIEDMAN J. « Cultural Logics and the World-System. A Sketch », *Theory, Culture & Society*, vol. 5, 1988, p. 447-460.

GEMDEV, *Mondialisation, les mots et les choses*, Paris, Karthala, 1999.

GIDDENS Anthony, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994.

GLAZER Nathan & MOYNIHAN Daniel. P. (dir.), *Ethnicity, Theory and Experience*, Cambridge, Harvard U. P., 1975.

GREELEY Andrew M., *Ethnicity in the United States. A Preliminary Reconnaissance*, New York, John Wiley & Sons, 1974.

HALL Stuart, « The local and the global : Globalization and Ethnicity » ; « Old and new identities, old and new ethnicities » in KING Anthony (dir.), *Culture, Globalization, and the World-System*, Londres, MacMillan, 1991, p. 19-39 et 41-68.

HOPPENBROUWERS Peter, « Such Stuff as Peoples are Made of : Ethnogenesis and the constitution of Nationhood in Medieval Europe », *The Medieval Journal History*, 9 (2), 2006, p. 195-242.

KILLBROW Ann E., *Biblical Peoples and Ethnicity : An Archeological Study of Egyptians, Canaanites, Philistines and Early Israel, 1300-100 BCE*, Atlanta, SBL, 2005.

KIM Young Yun, « From Ethnic to Interethnic. The Case of Identity Adaptation and Transformation », *Journal of Language and Social Psychology*, 25 (3), 2006, p. 283-300.

LAMINE Anne-Sophie, « L'ethnicité comme question sociologique », *Archives de sciences sociales des religions*, 131-132, 2005, p. 189-197.

LENCLUD Gérard, BONTE Pierre & IZARD, Michel, « Les anthropologues russes et soviétiques » in BONTE Pierre & IZARD Michel (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 2002, p. 730-732.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Race et Histoire*, Paris, Denoël/UNESCO, 1955.

LUCA Nathalie & BURRELL Jean, « Borrowings go Round and Round. Transcending Borders and Religious Flexibility », *Diogenes*, 47, 1999, p. 3-10.

MARTIN Adrian, « Environmental Conflict betterave Refugees and Host Countries », *Journal of Peace Research*, 43 (3), 2005, p. 329-346.

MINGMING Wang, « The Third Eye. Towards a Critique of “Nativist Anthropology” », *Critique of Anthropology*, 22 (2), 2002, p. 149-174.

MONTALVO Frank. F. & CODINA G. Edward, « Skin Colour and Latinos in the United States », *Ethnicities*, vol 1 (3), 2001, p. 321-341.

MORGAN George, « Autochthonous Australian Syncretism », *Current Sociology*, vol. 51 (3/4), 2003, pp. 433-451.

PREYER Gerhard & BÖS Mathias, « Borderlines in Time of Globalization », s.d., disponible sur le site <http://www.protosociology.de/Download/P15-Introduction.pdf>

ROOSENS Eugen E., *Creating Ethnicity. The Process of Ethnogenesis*, Newbury Park, Sage, 1989.

SANSONE Livio, *Blackness without Ethnicity. Constructing Race in Brazil*, Londres, Palgrave MacMillan, 2003.

SCARDUELLI Pietro, « Padanian Identity. Ethnogenesis as a Political Strategy » in TON Otto & PEDERSEN Poul (dir.), *Tradition and Agency. Tracing Cultural Continuity and Invention*, Aarhus (Danemark), Aarhus U. P., 2005, p. 139-155.

SCHNAPPER Dominique, « Renouveau ethnique et renouveau religieux dans les démocraties providentielles », *Archives des sciences sociales des religions*, 131-132, 2005, p. 9-26.

SMITH Anthony, *National Identity*, Harmondsworth, Penguin, 1991.

SPOHN Willfried, « Multiple Modernity, Nationalism and Religion : A Global Perspective », *Current Sociology*, 51(3/4), p. 265-286.

SPYBEY Tony, *Globalization and World Society*, Cambridge, Polity Press, 1996.

TAYLOR Christopher C. « Dual Systems in Rwanda. Have they ever existed? », *Anthropological Theory*, 4 (3), 2004, p. 353-371.

THORNIKE Gordadze, « La Géorgie et ses “hôtes ingrats” », *Revue Critique Internationale*, n° 10, Juin 2001, disponible à l'URL : <http://www.ceri-sciences-po.org/publica/critique/article/ci10p161-176.pdf>

TIRYAKIAN Edward A, « Introduction : Comparative Perspectives on Ethnicity and Ethnic Conflicts », *International Journal of Comparative Sociology*, vol 45 (3-4), 2004, p. 147-159.

TOMLINSON John, *Globalization and Culture*, Chicago, The U. of Chicago Press/Polity Press, 1999.

TURNER Thomas, « 'Batetela', 'Baluba', 'Basonge'. Ethnogenesis in Zaire », *Cahier d'Études Africaines*, 33 (132), 1993, p. 587-612.

VAN BLY Martha C., « Globalization and the Rise of one Heterogeneous World Culture. A Microperspective of a Global Village », *International Journal of Comparative Sociology*, 48 (2-3), 2007, p. 234-256.

WEBER Max, « Les groupes ethniques », dans *Économie et Société*, Paris, Plon, 1971.

AUTOCHTONIE ET DROIT DIVIN À PROPOS DES DEUX LÉGENDES DU KOSOVO¹

Jean-François Gossiaux
EHES, Paris

En juin 1998, moins d'un an donc avant l'intervention de l'OTAN au Kosovo, était organisé à Paris un colloque intitulé « Le dialogue entre Albanais et Serbes sur la crise du Kosovo : comment sortir de l'impasse? »². Entre intellectuels des deux bords, en fait, le dialogue fut de sourds, et la question ne reçut pas de réponse ce jour-là. Les arguments contradictoires portèrent notamment sur le peuplement de la région. Pour les uns, l'immigration albanaise au Kosovo était récente et s'était encore accentuée au cours des dernières décennies, chassant la population serbe de ses foyers. Pour les autres, les Albanais étaient là depuis toujours, et c'était tout à fait volontairement que les Serbes s'étaient mis à quitter le territoire depuis quelques années. Le débat, enfilant sans répit les reproches réciproques d'agression, s'épuisa à déterminer qui avait fait quoi, et qui le premier. Les échanges, cependant, restèrent toujours calmes et relativement courtois, sauf en une occasion. Un participant albanaise se lança dans une diatribe enflammée d'où il ressortait en substance que, quoi qu'en disent les Serbes, les Albanais étaient présents à la bataille de Kosovo et qu'ils étaient partie prenante de la coalition contre les Turcs.

Convoqué ainsi dans la polémique, un événement vieux de plus de six cents ans faisait irruption dans l'actualité la plus brûlante. Il ne s'agit certes pas d'un quelconque épisode d'une quelconque histoire, mais d'un événement fondateur à plus d'un titre. Tout d'abord, il est éponyme du territoire disputé. Le Kosovo tient son nom de Kosovo Polje (littéralement : Le champ des merles), la plaine où en 1389 l'armée turque se heurta aux forces chrétiennes. Ensuite, il est fondateur de la nation serbe, au sens où l'on parle de mythe fondateur. Il constitue même un mythe religieux, reconnu comme tel par les autorités

¹ Cet article procède d'une recherche réalisée au Collegium Budapest, dans le cadre du programme *Structure et structuration de l'espace en Europe, du Moyen Âge à nos jours*. Il est partiellement fondé sur une communication à l'atelier du même nom qui s'est tenu au Collegium du 15 au 18 mai 2002 (Organisateurs : Dominique Iogna-Prat, Daniel Nordman, Andras Zempléni, Réka Albert, Gabor Sonkoly)

² Colloque organisé à l'Assemblée Nationale le 22 juin 1998 par la Fondation France-Libertés et la Fédération internationale des Ligues des droits de l'homme.

religieuses serbes, qui font référence aujourd'hui encore au Testament de Kosovo.³

LE CHOIX DE LAZAR ET LE DESTIN DES SERBES

Du point de vue strictement historique, l'événement se présente comme la défaite d'une coalition chrétienne conduite par le tsar serbe Lazar face à l'armée ottomane qui progressait alors dans les Balkans. Cette défaite, au demeurant, ne fut ni nette ni décisive. Lazar et son homologue ottoman furent tous deux tués au combat, et les Turcs durent encore attendre un siècle avant d'étendre leur domination à la majeure partie de la péninsule balkanique. En réalité, on peut tout aussi bien considérer que la bataille s'est soldée par une sorte de « match nul ». Elle est pourtant présentée, racontée et même célébrée par les Serbes comme une défaite – une défaite qui a fondé le destin du peuple serbe.

La transmutation de l'histoire des Serbes en destin s'opère à travers la légende et le « Testament » dont celle-ci est porteuse. La veille de la bataille, un messenger divin, sous la forme d'une colombe, se présenta à Lazar, venant de Jérusalem. Dieu lui mettait le marché en main. Ou bien Lazar choisissait le royaume terrestre, et Dieu alors lui faisait gagner la bataille. Ou bien il choisissait le royaume divin, et le prix en était la défaite. Il devait alors faire communier son armée, bâtir une église de soie et de velours, avant de s'engager dans la bataille, qu'il perdrait. Entre le royaume terrestre, qui est de peu de temps, et le Royaume éternel, le choix fut vite fait. Lazar fit communier son armée, bâtit une église et s'engagea dans la bataille, où il périt, et avec lui toute son armée.

La défaite est donc le résultat d'un choix : le Choix de Kosovo (Jevtitch, 1991). En fait, ce choix est double : il est celui de Lazar, mais il est aussi celui de Dieu. Dieu a choisi le peuple serbe pour témoigner du Royaume céleste. Les Serbes sont, proprement, un peuple élu. Et le sacrifice du Tsar est la réplique du sacrifice du Christ. Le récit épique décalque le Nouveau Testament⁴. Le repas qui précède la bataille est l'homologue de la Cène – Lazar trône au milieu de la table entouré de ses lieutenants, dont l'un le trahira. L'analogie christique est explicite, et développée à l'envi dans l'exégèse. Et elle est invoquée, en même temps qu'est exploité le parallèle entre le peuple serbe et le peuple juif, jusque dans les tribunes de presse occidentales des années 1990. On peut par exemple y lire, après une évocation des « golgothas passés et présents du calvaire orthodoxe », que « le peuple serbe est le seul, avec les juifs, qui ait

³ Cf. A. Jevtitch, *Dossier Kosovo*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1991, notamment « Le testament de Kosovo », p. 195-213 ; J.-F. Gossiaux, « Les deux passés du Kosovo », *Socio-anthropologie* 4, 1998, p. 43-53.

⁴ Recueil de Vuk Karadzic de 1814. Cf. par exemple la traduction anglaise, *The Battle of Kosovo*, traduit du serbe par John Matthias et Vladeta Vuckovic, Athènes, Swallow Press/Ohio University Press, 1987.

été exterminé uniquement à cause de sa nation et de sa confession »⁵.

Si l'analogie christique se déploie sur l'idée de sacrifice, le message messianique est en l'occurrence sécularisé. La résurrection n'est pas renvoyée à la fin des temps. Elle est, dans des temps historiques, celle du peuple serbe. La promesse en est redoublée et explicitée dans un épisode d'un cycle épique connexe à celui de Kosovo. Marko Kraljevic y jette sa masse d'armes au fond de la mer, en annonçant que le peuple serbe ressuscitera le jour où un héros égal à lui sera capable de l'en rapporter. Le mythe de Kosovo est ainsi, pour la nation serbe, chargé d'une signification à la fois morale et politique. Il lui assure que sa défaite et sa soumission durant des siècles ne sont pas l'effet d'une quelconque faiblesse, mais au contraire la preuve de sa force spirituelle. Et il lui garantit qu'au bout des épreuves se trouve la résurrection (forcément glorieuse). C'est ainsi que les grands hommes de l'histoire de Serbie – notamment Karageorges – ont pu faire figure de messies. La rhétorique du salut a encore été déployée et actualisée dans les années 1990, à propos précisément de la situation au Kosovo. Si celui-ci aujourd'hui se vide (des Serbes), s'il est opprimé (par les Albanais et leurs alliés), il faut garder confiance et croire au Testament : le Kosovo revivra (Jevtitich, 1991 : 65) .

Sous le mythe religieux il y a, nous l'avons vu, une légende, et sous la légende un événement historique précisément daté et situé. Ainsi peut être réuni dans la même célébration l'ensemble des Serbes, au-delà des obédiences et des affiliations idéologiques. La vaste plaine qu'est Kosovo Polje, à proximité de Pristina, est particulièrement adaptée aux grands rassemblements populaires et à l'expression des émotions collectives. Le 28 juin 1989, pour le six centième anniversaire de la bataille, des centaines de milliers de Serbes s'y réunirent sous l'égide du gouvernement – encore officiellement communiste – de Belgrade. Et la présence massive du clergé manifesta à cette occasion de façon spectaculaire le retour de l'Église dans la vie publique.

En dépit de sa charge symbolique (ou à cause d'elle), le lieu présente peu de marquage commémoratif, se suffisant en quelque sorte à lui-même. Seule une sorte de tour a été érigée entre les deux guerres mondiales, évoquant la stèle de marbre où le successeur de Lazar aurait fait graver le récit de la bataille. Un projet de « temple » établi à la demande du roi Pierre I^{er} de Serbie n'a jamais été réalisé. Hormis, donc, cette tour du vingtième siècle, l'unique monument remarquable du site est le *turbe* (le mausolée) du sultan Murad, le chef de l'armée turque, qui, comme Lazar, est mort au combat.

UN HÉROS ALBANAIS

Murad a été tué sous sa tente, d'un coup de couteau porté par Milos Obilic, l'un des lieutenants qui entouraient Lazar lors du repas précédant

5 A. Jevtitich, « Réponse à l'« appel aux évêques serbes » », *Le Monde*, 27 décembre 1991.

la bataille. Obilic est un héros serbe du cycle de Kosovo. Mais il est aussi, et surtout, le héros albanais de la légende albanaise. Car si, jusqu'à présent, nous avons évoqué la légende serbe et ses avatars religieux, il existe également un cycle épique de Kosovo dans la tradition orale albanaise⁶ – une tradition dont l'écho se faisait encore entendre en novembre 1998 à Paris (cf. supra).

Le même événement historique a ainsi donné lieu à deux traitements légendaires différents sinon divergents. Dans la version albanaise, l'épisode majeur est le meurtre de Murad par Milos Obilic – Milosh Kopiliq pour les Albanais. En revanche, tout ce qui a trait au tsar Lazar disparaît. La partie du récit précédant la bataille diffère également de la version serbe. Les premiers épisodes s'attachent au côté turc. Après qu'ait été présenté le sultan Murad, on assiste à ses préparatifs de campagne, puis à la marche de l'armée turque, aux négociations avec un certain nombre de souverains chrétiens (de Prizren, de Bosnie...) et à la reddition de ceux-ci. Enfin apparaît Milosh, qui pousse son roi à résister. C'est lui (et non le tsar) qui conduit la bataille du côté chrétien. Selon les variantes, il tue le sultan dans le cours du combat ou sous sa tente, lors d'une entrevue. Le récit décrit ensuite la mort de Milosh, puis son errance à travers la plaine, portant sous le bras sa tête coupée⁷.

Par sa construction comme par son contenu, la légende albanaise est foncièrement ambivalente. Toute la première partie a pour héros le sultan Murad, qu'elle donne à voir sous un jour favorable. Musulman de stricte observance, il est capable d'accomplir des miracles. (Il fait notamment s'écarter les eaux de la mer.) Politique avisé, il cherche à atteindre ses buts par la négociation plutôt que par la force des armes. Ses qualités ne font que plus nettement ressortir les dispositions belliqueuses et la duplicité de Milosh. Celui-ci, en effet, entraîne son souverain dans la guerre par un mensonge : il lui annonce – faussement – que des filles chrétiennes ont été violentées par des soldats turcs⁸. C'est seulement dans la deuxième partie que la narration se focalise sur le chef des armées balkaniques. Milosh Kopiliq y apparaît comme un guerrier d'une bravoure exceptionnelle et d'une grande efficacité (même si le sort lui est finalement hostile). Mais sa férocité est également extraordinaire. Il arrache avec ses dents la tête d'une vieille qui l'a trahi, il maudit et rend aveugles deux femmes dont le seul tort est de l'avoir vu errer, sa tête coupée sous le bras.

L'ambivalence de la légende renvoie à l'ambivalence de la position albanaise à l'égard de la bataille de Kosovo, et plus généralement à l'égard des Turcs. Les Albanais – notamment ceux du Kosovo – sont majoritari-

⁶ Une traduction française de la légende albanaise a été publiée en annexe d'un article de Odile Daniel, « La résistance à la domination ottomane dans les chants épiques des Albanais », *Études balkaniques* 7, 2000, p. 91-114.

⁷ À noter que le même thème de la tête coupée existe dans la version serbe. Mais, en l'occurrence, la tête est celle de Lazar, qui erre parmi les morts pour rejoindre son corps.

⁸ La duplicité, dans le récit épique, n'est pas forcément connotée négativement, dans la mesure où elle peut être assimilée à la ruse, qui quant à elle apparaît généralement comme un trait positif. Marko Kraljevic, dans la tradition balkanique, représente le type du héros sans scrupules, à l'image d'Ulysse dans l'épopée homérique.

rement musulmans (musulman étant, dans l'ethnonymie traditionnelle des Balkans, synonyme de turc). Et c'est dans la première partie du récit, du côté turc (c'est-à-dire musulman), que s'accomplissent les prodiges religieux. Mais, en même temps, les Albanais se distinguent des Turcs par une identité culturelle et linguistique qui leur est propre et qui a été, comme telle, particulièrement valorisée au temps des affirmations nationales. Et les exploits légendaires sont ceux que les héros albanais opposent à l'envahisseur ottoman.

Une semblable ambivalence est évidemment un effet de la diversité consubstantielle à la tradition orale; une tradition dans laquelle c'est seulement la notion savante de « cycle » qui introduit un principe d'unité, jusqu'à produire des formes canoniques. Ces formes donnent elles-mêmes lieu à des exégèses, des gloses, des exploitations variées. Et, au-delà de la tradition orale *stricto sensu*, c'est l'ensemble de ce corpus qui est significatif des imaginaires nationaux que l'on peut voir s'affronter sur un territoire comme le Kosovo, à l'intersection des espaces albanais et serbe.

RECUEILS ET EXÉGÈSES

Du côté serbe, le façonnage canonique de la légende s'est effectué relativement tôt. Vuk Karadzic commence à publier ses recueils de tradition orale à partir de 1814. La mise en forme peut être considérée comme achevée en 1862, avec l'édition définitive, à Vienne, de la collection de poésie populaire serbe. Ces dates correspondent approximativement au début et à la fin de la marche de la Serbie vers l'indépendance⁹. Le contexte européen est celui de la montée des nationalismes, des « renaissances » nationales (notamment dans les territoires sud-slaves de l'empire austro-hongrois) et, sur le plan littéraire, celui du romantisme. Vuk constitue l'acteur majeur de l'érection de la « haute culture » serbe, et même de la haute culture sud-slave, dans le processus nationaliste tel qu'il est décrit par Gellner¹⁰. Mais l'écho des chansons qu'il recueille va bien au-delà des frontières balkaniques. Une traduction anglaise de l'épopée de Kosovo paraît dès 1827. Goethe, les frères Grimm, Mickiewicz, Pouchkine, Mérimée manifestent leur intérêt. La légende serbe est intégrée au patrimoine littéraire de l'Europe¹¹.

⁹ L'insurrection de Karageorges, commencée en 1803, se termine en 1813, mais elle est suivie dès 1817 de celle de Milos Obrenovic, qui aboutit à l'autonomie en 1830. Les dernières garnisons turques quittent la Serbie en 1867, et l'indépendance est formellement entérinée en 1878.

¹⁰ Ernest Gellner, *Nations et nationalisme*, Paris, Payot, 1983.

¹¹ Les héros de Kosovo n'ont pas attendu le dix-neuvième siècle pour attirer l'attention des lettrés. Fortis, dès 1771, publie ainsi un *Canto di Milos Cobilich e di Vuko Brancovich*. Mais c'est du début du XIX^e siècle que date réellement la célébrité de Kosovo, de façon apparemment liée directement au travail de Vuk Karadzic – ce que semble attester le fait que dans la version internationalement répandue l'accent est mis, comme dans la version serbe, sur l'histoire du Tsar Lazar.

Du côté albanais, le travail savant est plus tardif, ce qui est à mettre en rapport avec le décalage temporel des deux processus nationalistes. L'entreprise de collecte et de publication commence dans les années 1920. La mise en forme reste à un niveau « scientifique » (ce qui ne signifie pas « a-idéologique »). Les matériaux recueillis ne font pas l'objet d'un processus d'élaboration et de fixation littéraire comme ce fut le cas pour l'épopée serbe : l'époque n'est plus celle du romantisme. Cela n'empêche pas la légende de Kosovo d'être reconnue par les spécialistes nationaux comme fondatrice du genre épique dans la littérature orale albanaise¹².

Si l'on admet que lesdits spécialistes ont à assumer une fonction idéologique¹³, cette reconnaissance apparaît d'abord comme une façon pour eux d'affirmer que la bataille de Kosovo est une affaire albanaise. Un problème initial qu'ils doivent résoudre est la contradiction entre les deux parties de la légende. Il leur faut notamment réfuter l'interprétation (« proserbe ») selon laquelle celle-ci parlerait de Milosh uniquement parce que son histoire est intrinsèquement mêlée à celle de Murad et que les vrais héros (pour les Albanais) sont les Turcs et leur sultan. La parade sera d'inverser la proposition terme à terme. Si la première partie s'attarde sur Murad, c'est parce qu'il est l'ennemi de Milosh. Le mettre en valeur est une façon de faire ressortir la grandeur du guerrier chrétien.

Les exégètes ont ensuite à prouver l'« authenticité » albanaise de la légende. La tâche, ici, est relativement aisée, dans la mesure où le corpus qu'ils présentent est plus proche de la tradition orale (plus « authentique ») que la version serbe. Si, en effet, celle-ci est fixée de longue date dans une forme ressortissant à la littérature savante, comme nous l'avons vu, les productions albanaises ont, pour leur part, été recueillies directement, lors d'enquêtes de terrain relativement récentes. Et elles seraient manifestement l'héritage d'un fond légendaire ancien, puisque le héros albanaise est chrétien et non pas musulman.

Pour parachever la démonstration, les folkloristes de Tirana peuvent souligner le caractère local de leur légende. Les performances en langue albanaise ont été collectées sur les lieux mêmes des hauts-faits qu'elles célèbrent ou dans leur proximité immédiate, aux environs de Kosovo Polje (Fushë-Kosove, en albanais). À l'inverse, Vuk Karadzic a recueilli les chants serbes au-delà du Danube, en Voïvodine (c'est-à-dire, à l'époque, dans l'empire autrichien)¹⁴. La tradition albanaise émanerait donc

¹² Cf. Qemal Haxhihasani, « La bataille de Fushë-Kosove (1389) dans l'épopée populaire albanaise », *Culture populaire albanaise* 10, 1990, p. 27-48.

¹³ Je me réfère ici essentiellement à cette étude (citée supra) parue dans la revue de l'Académie des sciences d'Albanie en 1990, alors que le pays vivait encore en régime communiste. Dans ce contexte, les scientifiques étaient évidemment soumis à des obligations idéologico-politiques particulièrement précises. Mais les spécialistes des traditions populaires ne sont nulle part dégagés de toute influence idéologique, notamment dans une situation de rivalité nationale.

¹⁴ Certains des récitants privilégiés de Vuk avaient activement participé aux insurrections contre les Turcs, inscrivant ainsi la lutte nationale contemporaine dans la tradition héroïque serbe.

directement, sans solution de continuité, du sol de Kosovo, à rebours du caractère nomade, voire cosmopolite, de l'épopée serbe.

L'authentification scientifique étant ainsi assurée, il reste à exploiter le plus efficacement possible le personnage de Milosh. La première question à régler est celle de son identité. La littérature serbe, inspirée du romantisme, aurait unifié sous la forme Obilic les diverses appellations sous lesquelles apparaît dans les chroniques historiques le meurtrier du sultan Murad – Kobis, Kopiliq, Habiliq, Khobilovitz, Kobile, etc. Mais cette normalisation savante ne saurait occulter le fait que le Milosh Kopiliq de la tradition orale est un héros typiquement albanais. Ainsi, à l'image des autres héros épiques, il a reçu sa force extraordinaire de personnages mythologiques : il est « fils de dragon, né avec des ailes, nourri du lait des *oras* [sorte de fées] de Kosove » (Haxhihasani, 1990 : 45). Kopiliq, au demeurant, est le nom d'un village de la Drenica [vallée du centre du Kosovo, non loin de Kosovo Polje], village dont Milosh serait originaire. Et, pour faire bonne mesure, on peut noter que dans la période qui a suivi la bataille de Kosovo sont apparues des tribus albanaises portant le nom de Milosh.

La tradition orale aurait été entretenue jusqu'à nos jours, et l'écho des combats se ferait encore entendre : « Le roi Lazar, disent les vieux de la Drenica, appartient aux Serbes, Milosh Kopiliq est à nous. Milosh a été le plus brave à la bataille de Kosove. » (Haxhihasani, 1990 : 44) L'opposition des deux héros, cependant, pose un problème au regard de l'histoire. Même si Milosh Kopiliq était un chevalier albanais, il reste qu'il combattait dans une coalition chrétienne, dont le commandement est incarné par le personnage de Lazar. Dans la version serbe, d'ailleurs, celui-ci a fait de Milos Obilic son lieutenant préféré. Quelle peut être la valeur emblématique d'un héros national au service d'un suzerain étranger, qui se trouvait de surcroît être le souverain de la nation (aujourd'hui) rivale ? C'est, en l'occurrence, l'historiographie qui va être appelée à la rescousse, à l'encontre de la vulgate légendaire (serbe). Selon différentes chroniques, Milosh aurait eu suffisamment de pouvoir et d'autonomie pour que Murad entreprenne (sans succès) de négocier directement avec lui. Par ailleurs il aurait pris une part active au conseil des princes précédant la guerre, conseil au cours duquel il se serait montré hostile à tout compromis avec l'ennemi turc. Enfin, durant le dîner, un différend l'aurait opposé à Lazar. La tradition orale albanaise serait donc historiquement fondée lorsqu'elle fait de Milosh le « maître des contrées de Kosove », lié aux rois serbes voisins, se concertant avec eux, mais prenant ses décisions en toute indépendance – notamment dans le cas du meurtre de Murad.

Ainsi Milosh peut-il être considéré comme porteur de l'identité albanaise. Dès lors, ses qualités et ses valeurs deviennent coextensives à l'albanité du Kosovo, à l'encontre des valeurs serbes attachées au personnage de Lazar : « Milosh ne prévoit nullement dans son rêve sa fin tragique, il n'entreprend point des actions pour conquérir le "royaume du ciel". Tout au contraire, il décide de descendre avec courage sur le champ de bataille pour défendre à tout prix la liberté de son pays. » (Haxhihasani, 1990 : 45)

L'attitude de Milosh n'est pas défaitiste et éthérée (comme celle de Lazar). Avec sa bravoure, ses qualités guerrières, son courage, il incarne les valeurs de résistance. Sa raison d'être est la défense du pays.

L'assimilation des oppositions Milosh/Lazar et albanité/serbité n'est évidemment possible que si l'on occulte le fait que Milos Obilic est aussi un héros pour les Serbes. Or Obilic est, par exemple, le nom qui a été donné à un fameux club de foot-ball de Belgrade¹⁵, dont fut propriétaire – avant d'être assassiné – un célèbre chef de guerre serbe des années 1990. Obilic est aussi le nom d'une localité serbe du Kosovo, où était érigée une statue du meurtrier de Murad – statue détruite par les Albanais après 1999. Les Serbes, eux aussi, valorisent la bravoure et la résistance, et pas seulement le sacrifice et la patience.

DEUX LÉGITIMITÉS POUR UN TERRITOIRE

Il n'en reste pas moins vrai qu'aux deux versants albanais et serbe de la légende de Kosovo, marqués respectivement par les figures de Milosh et de Lazar, correspondent deux paradigmes de légitimité sur ce que nous appellerons un territoire-intersection, c'est-à-dire un territoire ressortissant simultanément à deux (ou plusieurs) espaces nationaux, à un territoire revendiqué en même temps, pour des raisons historiques, démographiques ou autres, par deux (ou plusieurs) nationalités.

Le premier est le paradigme de l'autochtonie. C'est l'autochtonie qui fonde la légitimité et qui, dans le même temps, alimente les valeurs morales par lesquelles le peuple (en l'occurrence, le peuple albanais) se montre digne de celle-ci. Le peuple est lié au sol, toute sa tradition l'atteste, et c'est du sol qu'il tire sa force. Il en tire sa force au sens le plus physique du terme, par une sorte de miracle proprement chthonien, tel le héros fils de dragon et nourri au lait des divinités de la terre. Mais il est également fort d'un attachement affectif qui lui fait placer la défense de son pays au-dessus de tout. Sa bravoure est en quelque sorte naturelle (même si elle est extraordinaire), et c'est naturellement que ses valeurs suprêmes sont celles de la résistance en même temps que de l'indépendance. Le peuple autochtone se conduit de façon à la fois sublime et prosaïque. Il vit et lutte ici (ici-bas) et maintenant (un maintenant qui dure de toute éternité).

Le second paradigme peut être désigné comme celui du droit divin. La légitimité a une origine religieuse, elle procède de la volonté de Dieu. Mais, en retour, le peuple choisi doit se soumettre à cette volonté dans ce qu'elle a de plus rigoureux. Les valeurs sont plus spirituelles que morales, la force est celle des martyrs plus que celle des guerriers, le courage est plus fermeté que bravoure. Les vertus éminentes sont endurance et espérance. L'arrachement au sol ne rompt pas la légitimité. Le peuple peut être déplacé, errant, la terre reste sienne même dans l'absence – surtout,

¹⁵ La référence à Milos est explicite et illustrée par une tête de guerrier moyenâgeux sur le blason du club.

pourrait-on dire, dans l'absence. La justice sera celle due aux victimes (des hommes), l'état de victime et l'élection divine n'étant que les deux faces de la même réalité.

L'un et l'autre paradigmes font, de façon différente, intervenir l'histoire. Celui du droit divin la mythifie en destin. L'histoire, y compris l'histoire à venir, est écrite, et le peuple ne peut y échapper. Sa légitimité sur le territoire est sacrée et s'impose à tous et à lui-même. Il est investi d'une mission historique qu'il doit accomplir envers et contre tous, à l'encontre même de ses intérêts immédiats.

Le paradigme de l'autochtonie confère également une dimension mythique à l'histoire. Mais mythe, ici, doit plutôt être pris dans l'acception sémiologique de Roland Barthes que dans celle des anthropologues¹⁶. Le mythe, selon Barthes, est essentiellement un système de communication, un message. Mais il s'agit d'un système sémiologique second, « ce qui est signe dans le premier système [devenant] simple signifiant dans le second »¹⁷. Ainsi, en l'occurrence, fonctionne l'histoire. Elle dit une chose en parlant d'une autre. En racontant comment le peuple s'est constamment battu pour défendre son territoire, elle affirme qu'il est né du sol, qu'il en tire sa substance et sa raison d'être. Elle n'est pas ici écrite à l'avance, elle n'intègre pas l'avenir dans une seule certitude en forme de destin. Rien n'est jamais acquis, le combat peut être à tout moment nécessaire. L'histoire est le récit de ce combat récurrent et, partant, elle atteste le seul principe qui puisse l'expliquer : une origine absolue, au-delà d'elle-même. Le droit du peuple sur le territoire devient ainsi naturel. Telle est, affirme Barthes, la fonction essentielle du mythe : « il transforme l'histoire en nature ». Dans le cas présent, l'histoire transforme l'histoire en nature. La légitimité est naturelle, c'est-à-dire indiscutable.

Selon les situations, les périodes et les aléas politiques, le registre argumentatif des parties en concurrence sur un territoire-intersection peut osciller entre les deux pôles de l'autochtonie et du droit divin. Dans la mesure où l'attachement (physique) au sol apparaît coextensif à l'autochtonie, une solution de continuité dans l'occupation territoriale – à la suite de défaites militaires, d'expulsions, d'exodes – en altérera la représentation. À l'inverse, avec l'éloignement physique et le développement de la thématique du retour, le lien à la terre natale, ou à celle des ancêtres, ressortira de plus en plus explicitement au religieux, voire au sacré. Les morts, dont les tombes sont livrées là-bas aux injures du temps quand ce n'est pas à celles des ennemis, contribuent de manière essentielle à un tel basculement vers le paradigme religieux¹⁸. Le conflit

¹⁶ Récit fondateur que les membres d'une société se transmettent de génération en génération depuis les temps les plus anciens (P. Bidou, « Mythe », in P. Bonte & M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, Coll. Quadrige, 2000).

¹⁷ R. Barthes, « Le mythe aujourd'hui », in *Mythologies*, Paris, Seuil, 1981 [1957].

¹⁸ Sur le rapport entre la nation et ses morts, voir A. Zempleni, « Les manques de la nation », in D. Fabre (dir.), Éd., *L'Europe entre cultures et nations*, Paris, Éditions de la MSH, 1996, p. 121-155.

israëlo-palestinien est exemplaire de la relativité des positions et de la variabilité des légitimations, entre continuité autochtone et lien sacré. Le Kosovo, pour sa part, n'a pas connu de telles oscillations. Si le sort des armes et de la politique y a plusieurs fois varié au cours du xx^e siècle, le rapport démographique et territorial y est resté, sinon identique, du moins de même sens. Chaque partie est restée accrochée à son propre modèle de légitimité.

Les affrontements mythiques (l'expression pouvant désigner à la fois les affrontements de mythes concurrents et les affrontements transformés en mythes) à propos des territoires-intersections sont exacerbés par la paradoxale centralité de ces territoires dans l'« imaginaire national »¹⁹ des espaces concernés. Les exemples abondent de régions disputées qui apparaissent (ou sont présentées) comme le foyer de la culture nationale, le lieu historique, la référence identitaire de chacune des parties en cause. Ainsi, la Transylvanie constitue une « sorte de grenier identitaire, de réserve de traditions "authentiques" »²⁰, pour une Hongrie qui, selon Tamas Hofer, trouve précisément dans la tradition paysanne une source essentielle de son identité nationale²¹. Mais elle est aussi, à travers l'image de l'« espace mioritique »²² et du pastoralisme, la représentation même de la roumanité. Le Kosovo n'échappe pas à la règle, comme l'illustre la polémique qui, en 1989, a opposé dans les colonnes du mensuel *Le Monde diplomatique* les écrivains albanais et serbe Ismaïl Kadaré et Vuk Draskovic²³.

« Les Albanais, écrit Kadaré, se sentent particulièrement atteints [...] par la négation de leur autochtonéité. Les Serbes [...] prennent plaisir à répéter que le Kosovo est le berceau de la Serbie, mais les Albanais estiment que ce territoire appartient tout autant à leur histoire. Le xiv^e siècle est jugé par les Serbes plus déterminant que le xix^e, lorsque le drame de la nation albanaise eut justement pour théâtre principal le Kosovo. »

Ce à quoi Draskovic rétorque : « Pourquoi les Serbes revendiquent-

¹⁹ Pour reprendre la formule qui a servi de titre à la traduction française de l'ouvrage de Benedict Anderson *Imagined Communities (L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme)*, Paris, La Découverte, 1996 ; version originale : *Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres, New Left Books, 1983)

²⁰ E. Robert, *Minorités, migrations et nationalisme. Les Hongrois de Transylvanie entre Hongrie et Roumanie*, thèse de doctorat sous la direction d'Andras Zemleni, Paris-X, 2000, p. 279.

²¹ Cf. T. Hofer, « Construction of the Folk Cultural Heritage in Hungary and Rival Versions of National Identity », in T. Hofer (dir.), *Hungarians between « East » and « West »*. *National Myths and Symbols*, Budapest, Musée d'ethnographie, 1994.

²² De *miorita*, agneau. Selon la légende, un berger (roumain) assassiné par un Moldave et un Hongrois se trouva immédiatement transporté au ciel. La première version de cette légende aurait été transcrite par un Hongrois de Moldavie... (Ambroz Mikolczi, com. pers).

²³ I. Kadaré, « Pour un apaisement dans les Balkans. Que cessent les vents mauvais », *Le Monde diplomatique*, février 1989. V. Draskovic, « Les relations serbo-albanaises. Confrontation avec la vérité », *Le Monde diplomatique*, avril 1989.

ils le Kosovo [...] ? La réponse exige de jeter un regard, même rapide, sur l'histoire. Le Kosovo est, pour les Serbes, l'épicentre de leur culture, de leur foi et de leur mémoire nationale. Sur cet espace, relativement étroit, ils ont, par exemple, construit mille cinq cents églises et monastères. »

UNE TIERCE LÉGITIMITÉ

L'un et l'autre invoquent l'histoire, mais celle-ci occupe dans l'argumentation une place annexe, en ce sens qu'elle est au service d'un principe supérieur de légitimité, l'« autochtonéité » pour le premier, la culture et la foi pour le second, conformément aux deux paradigmes dégagés plus haut. Elle est – seulement, pourrait-on dire – chargée de l'administration de la preuve, celle de la centralité du territoire en l'occurrence. Il existe cependant un troisième paradigme qui fait de l'histoire elle-même la source de la légitimité. Plus précisément, la légitimité de l'appropriation y procède d'un événement historique fondateur. Les valeurs alors sont non pas spirituelles, religieuses ou naturelles, mais proprement politiques. L'avenir n'est pas déterminé par un décret divin ni par un passé tout-puissant, mais prend la forme du projet idéal porté par cet événement.

Ainsi, la République de Macédoine se réclame, dès les premières lignes de sa Constitution de 1992, des « traditions étato-juridiques de la République de Krusevo ». Cet éphémère État, première république balkanique de l'ère moderne, était né en 1903 d'une insurrection contre le pouvoir ottoman et avait établi son siège dans la ville éponyme, totalement détruite lors de la répression qui s'ensuivit. Unitaire et doté d'un président, socialiste en l'occurrence, il était aussi multiethnique et était dirigé par un conseil de soixante membres, vingt Macédoniens slavophones, vingt Valaques, vingt Albanais. Par sa brièveté, la République de Krusevo fait bien figure d'événement, temporellement circonscrit et historiquement daté. Mais, aussi ponctuel fut-il, cet événement a engendré des « traditions », et même des traditions « étato-juridiques », et un modèle idéal que le nouvel État macédonien est censé réaliser.

*

La Macédoine constitue un exemple extrême de territoire-intersection, revendiquée qu'elle est, de longue date, au nom d'espaces nationaux concurrents, bulgare, grec, serbe, voire roumain²⁴. Dans ce concert (ou cette cacophonie) d'identités rivales, la partie macédonienne qui célèbre Krusevo apparaît spécifique. Elle est en effet la seule à s'identifier nominalement au territoire en question. Elle est par ailleurs celle qui s'est affirmée le plus récemment, à l'encontre de « peuples » à la reconnaissance bien établie. Faut-il lier à cette situation le recours au « paradigme politique », à l'histoire comme argument en soi ? Et – en forçant un peu le trait – est-on fondé à y voir une

²⁴ L'affirmation roumaine s'appuie sur l'existence d'une population valaque, qui au demeurant tend à s'identifier elle-même comme aroumaine et non pas roumaine.

sorte d'affirmation nationale « citoyenne » face aux identités essentialistes et ethniques ? Cette autonomisation de l'intersection, à l'encontre des espaces nationaux préexistants, apparaît en tout cas comme une exception dans la région²⁵. La précarité de l'État qui en est porteur – voire sa quasi-disparition de facto, entérinée par les accords d'Ohrid de 2001 – conduit à s'interroger sur la viabilité d'une telle exception, dans le contexte d'un ordre européen encore et toujours fondé, au delà des fluctuations sémantiques²⁶, sur les entités ethno-nationales.

²⁵ Le Kosovo ne constitue pas un cas similaire à celui de la Macédoine. En effet, même s'il s'oriente vers la constitution d'une entité étatique indépendante de la Serbie et de l'Albanie, cela ne correspond pas à l'affirmation d'une tierce nationalité qui serait aussi étrangère à l'albanité qu'à la serbité.

²⁶ Voir l'inflation actuelle de la référence aux « minorités ».

ETHNOTHANASIE ET CULTURE

Raymond Mayer
Université de Libreville (Gabon)

L'ethnogenèse appelle normalement une réflexion sur son symétrie qui serait quelque chose comme l'ethnothanasie. Il est obligatoire de se donner une théorie de la disparition des « ethnies », ne serait-ce que pour parachever la formalisation de celle qui pense leur genèse. C'est l'exact propos de cet article. Paradoxalement, la « mort des ethnies » ne préoccupe guère la profession anthropologique, sinon sous sa forme violente stigmatisée par un Robert Jaulin (1970) sous le terme « ethnocide », quand ce n'est pas sous la forme extrême du génocide (Franche, 1995 ; Amselle, 2001). En dehors de la profession, la « mort des civilisations » hante cependant, au moins depuis un siècle, certains littérateurs et s'est même trouvé des slogans médiatiques pour l'époque, telles les prédictions lancée par un Paul Valéry (1919) « Nous, civilisations, savons maintenant que nous sommes mortelles ! » ou attribuée à un André Malraux (1965) « Le *xxi*^e siècle sera religieux ou ne sera pas »²⁷ auxquelles répond la formule non moins mythique de Marc Augé « Le *xxi*^e siècle sera anthropologique » (1991, 55) !

La « mort des langues » mobilise de son côté foule de chercheurs ; des programmes de « langues en danger »²⁸ voient le jour sans que l'on presse l'équivalent chez les anthropologues. Il n'y a pas de groupe de défense systématique des « ethnies » sinon de manière marginale et plutôt sous les formes nouvelles de « l'autochtonie » (Morin, 2005) : n'est-ce pas l'aveu théorique de leur caractère inessentiel ? Le but de cet article n'est pas d'en appeler au volontarisme d'une profession se chargeant de « sauver le soldat Ryan », mais de déployer l'ensemble des conceptions théoriques qui en sous-tendent la pratique, et en l'occurrence la non-pratique.

Il y a, dans la perspective que je développe ici, trois ou quatre théories possibles pour produire l'ethnothanasie : soit on liquéfie l'« ethnie » de manière théorique, soit on la gorge de déterminismes historiques, soit on en prédit la disparition obligatoire à moyen terme. Pour ma part, j'envisagerai le cycle complet d'une vie et mort d'ethnie pour essayer

²⁷ Expression qui lui a été attribuée sans que l'on soit sûr qu'il l'ait dite.

²⁸ Programme coordonné à DDL (UMR 5596 CNRS-Lyon2) par Colette Grinevald et Lolke Van der Veen.

d'en repérer les facteurs déterminants à chaque étape de ses processus lourds de transformation. En finale, je considérerai l'ethnothanasie comme une transformation consentie et non violente de l'ethnie en une culture, en « territorialisant » l'un et l'autre termes, à rebours des théories dominantes (Barth, 1969; Amselle & Elikia-M'Bokolo, 1985; Amselle, 1990; Appadurai, 1996) qui plaident, depuis plus d'un quart de siècle, pour leur « déterritorialisation ». Pour y prétendre, ma contribution se fonde sur l'évolution accélérée observée pendant trente ans en Afrique centrale sur le terrain gabonais (1976-2006). Elle fait aussi référence à une situation de terrain polynésien – spécifiquement aux îles Wallis et Futuna – envisagée à trente-cinq ans d'intervalle (1971-2006). Elle voudrait enfin associer deux mille ans de terrain virtuel – celui de la France – comportant en filigrane la transformation des Gaules ethniques en une entité nationale. Ces trois exemples serviront de terrain référent à chaque étape théorique envisagée.

THÉORIES NÉGATIVANTES DE L'ETHNIE

Relèvent de la première tendance théorique lourde, tous les essais qui vont jusqu'à mettre en cause l'existence conceptuelle de l'ethnie. À son climax, cette position amène à la négation de l'ethnie. C'est en toutes lettres la position qu'indexe Jean-Pierre Digard (1993) rendant compte de l'ouvrage *Logiques métisses* de Jean-Loup Amselle (1990) : « Les ethnies, les nations font recette. Des articles et des livres leur sont plus que jamais consacrés [...] Or c'est précisément le moment que choisit Jean-Loup Amselle pour prétendre qu'elles n'existent pas! » La thèse en question pourrait être qualifiée de « négationniste » si le qualificatif n'était déjà prisonnier de son emploi polémique. Je la résume sous la forme d'un constat réduisant une hypothétique définition de l'ethnie à sa plus simple expression : l'ethnie était au mieux une illusion théorique qui a fini par apparaître comme telle, et qui a donc abouti à son auto-élimination. Ce qui n'a jamais existé a disparu. L'explication vient de la posture théorique qui fait de « l'ethnie » un objet d'étude labile et finalement inexistant. Enterrer l'inexistant est la conséquence radicale d'une position cohérente assumée de bout en bout.

Une variante de cette dénégation de l'ethnie originelle existe dans son avatar colonial. On remarquera ainsi que dans la *Guerre des Gaules* (admirons le pluriel), le Romain César constitue en « tribus » tout ce qui n'est pas romain : la tribu des Trevisi, des Parisii, des Helvètes, des Burgondes, etc. Tout est tribu, sauf Rome. Les colonisateurs, des xv^e au xix^e siècle, emprunteront la même catégorisation à propos des peuples d'Amérique, d'Afrique, d'Asie et d'Océanie. Tout est tribu, sauf la capitale d'Empire. Dès qu'un État colonisateur intervient dans un territoire non colonisé, ce dernier est affublé du lexique ethnique et tribal. Autrement dit, c'est la centralisation qui produit la balkanisation de la pensée externe. Comme par hasard, en grec, *phulê* désigne la « tribu ». La phylogénèse désigne ainsi la naissance de la tribu, au singulier ou

au pluriel. La théorie de l'ethnie – que l'on me permette de traiter ici l'ethnie comme synonyme de la tribu césarienne – en tant que pure projection d'une pensée occidentale colonisatrice sur un monde colonisé trouverait là quelque fondement. Sur le terrain asiatique, Alexandra David-Néel (1953 : 1084) ne dit pas autre chose en écrivant qu'« au VII^e et au VIII^e siècles, à l'époque de leur gloire militaire, les Tibétains étaient divisés en une centaine de tribus sans liens permanents et maintes fois en guerre les unes contre les autres ».

Dans le contexte gabonais de la transformation des clans et lignages, j'avais noté en 1992 que « Les ethnies sont des inventions du XX^e siècle, en ce sens qu'elles font oublier que les relations de famille se constituaient indépendamment des frontières ethniques, si tant est qu'on puisse parler de frontières. On n'a jamais vu, sur le terrain, d'ethnie se présenter globalement face à une autre ethnie. Sur le terrain, on ne voit que des sociétés lignagères. Ce sont les États centralisés modernes qui ont tendance à raisonner en termes d'ethnies et en grands ensembles à leur image. » (Mayer, 1992 : 36) Ce qui est affirmé ici à partir de l'expérience gabonaise, c'est que l'ethnie est créée par un État colonial ou un État postcolonial. Dans ce dernier cas, l'État indépendant continue à gérer tout ce qui n'est pas lui, comme des ethnies et des tribus à unifier sous la bannière étatique.

À Wallis et Futuna, ce sont des constructions linguistiques qui positionnent des entités respectivement dénommées East 'Uvea et West 'Uvea, ainsi que East Futuna et West Futuna. Le caractère ethnique de ces entités n'est pas démontré. East 'Uvea en est venu à désigner aujourd'hui la langue pratiquée à l'île Wallis située au nord-est de l'archipel des Fidji. West 'Uvea, de son côté, correspond à une langue qui s'est formée dans l'île Ouvéa, partie des îles Loyautés, constituées depuis les accords de Matignon de 1990 en « troisième province » du territoire français d'Outre-mer de la Nouvelle-Calédonie. De même, East Futuna dénomme la langue de l'île jumelle du binôme Wallis-et-Futuna. Enfin West Futuna se réfère à une île méridionale de l'archipel des Vanuatu (anciennement Nouvelles-Hébrides).

Ainsi, que ce soit dans la Gaule romaine, en Afrique coloniale ou dans un archipel polynésien sous tutelle occidentale, et que ce soit pour des raisons de politique centralisatrice opposable à des entités décentralisées, ou pour des raisons linguistiques, l'anthropologie en arrive dans les trois cas à nier l'existence d'une substance qui serait d'essence « ethnique ». Cette première position est théoriquement cohérente, à condition d'avoir expliqué pourtant pourquoi on a fait scientifiquement usage d'un concept pendant plus d'un siècle sans se rendre compte qu'il s'agissait d'un mirage conceptuel. Dans ce contexte théorique, le terme « ethnie » est condamné, du moins dans le lexique francophone de l'ethnologie (puisque *tribe* a survécu à toutes les vicissitudes de l'évolution lexicographique anglo-saxonne), à vieillir au XXI^e siècle dans les mêmes conditions que le terme « tribu » a vieilli au XX^e siècle.

THÉORIE HISTORICISTE DE L'ETHNIE

Une tendance alternative consiste à reconnaître l'existence des ethnies, mais en en subordonnant le concept à ses déterminismes historiques. Relèvent de cette deuxième tendance théorique tous les essais visant à déconstruire la substantialisation de l'ethnie pour lui substituer une conception historique de ses constituants, et donc une dynamique interne largement aléatoire, contingente et imprévisible, puisque assujettie à l'histoire (avec 'h' majuscule ou minuscule). Cette tendance théorique pourrait être qualifiée d'historiciste.

En France, l'ouvrage emblématique de cette prise de position reste *Le cœur de l'ethnie*, publié sous la direction de Jean-Loup Amselle²⁹ et Elikia M'bokolo (1985). Dans cette posture, l'ethnie existe bien, et les auteurs l'ont bien rappelé au moment de la deuxième édition de l'ouvrage, au tournant de l'an 2000. C'est, au départ et à l'arrivée de la dynamique des transformations sociales, un concept incontournable. Cette théorie ne nie pas son existence, mais elle la subordonne à une autre théorie qui n'est pas forcément seulement celle de l'histoire. Joseph Tonda (1999) explicite bien ce point de vue quand il désubstantialise l'ethnie. Pour lui, l'imaginaire de l'ethnie s'impose à l'espace de l'ethnie.

Dans le cas de la France, on peut construire une culture « territoriale » en ses composantes ethniques (et maintenant provinciales) comme résultat d'un processus complexe propre à donner au concept « ethnique » les contenus que lui a forgés l'histoire. Les substances ethniques ne sont autres que celles de l'histoire. Dans un article sur la Gaule romaine, Philippe Testard-Vaillant (2003 : 158-160) considère qu'il ne reste des cultures gauloises qu'un « héritage insignifiant » et que « lune, forêt, druide » ne sont que « de pures créations du préromantisme qui n'ont rien de gaulois ». Le même, relayant d'autres spécialistes du domaine, précise qu'il n'existait pas une culture gauloise unique, mais une pluralité de cultures disposant de « quelques grands traits communs : le fait, par exemple, qu'ils étaient des agriculteurs et des éleveurs hors pair ». Bref, si ethnies et tribus il y eut, leur contenu s'est transformé au cours de l'histoire et a été modifié par l'histoire, mais il y a fort à parier qu'il n'y a pas d'autre contenu permanent ou variant que celui qui lui est conféré par les aléas ou les déterminismes de l'histoire.

Pendant ce temps, en Océanie, les îles Wallis et Futuna sont devenues successivement un protectorat français (1888-1961) et un territoire français d'Outre-Mer (à partir de 1961) – dans le jargon administratif : un TOM. Qu'est-ce à dire? Le statut politique conféré par l'État français aux îles Wallis et Futuna en a fait l'équivalent d'une sous-préfecture, où « l'Administrateur supérieur » (sic) représente l'exécutif de la métropole, et où les rois traditionnels (un à Wallis, 10 000 habitants, et deux à Futuna, 5 000 habitants) siègent au conseil de gouvernement du territoire qui dispose aussi d'une assemblée territoriale à compétence locale (Mayer, 1976 : 44-45). Ce qu'il faut comprendre, c'est que la maîtrise

²⁹ Dans une position de principe qui précède celle de *Logiques métisses* (1990).

locale du pouvoir politique est partiellement maintenue au sein de la chefferie traditionnelle, compétente en juridiction coutumière pour juger des délits non criminels et disposant surtout de la compétence exclusive en matière foncière. En résumé, l'histoire a inventé à Wallis et Futuna depuis quarante ans un système politique dyadique, où le pouvoir de l'État n'a pas forcément le dernier mot, quand bien même tous les Wallisiens et Futuniens sont devenus citoyens français après référendum (1959). Sur le plan religieux, le catholicisme introduit dans les îles par des missionnaires lyonnais à partir de 1837 a produit une révolution des croyances et des rites comparable aux effets d'une mondialisation avant l'heure. Dans d'autres îles du Pacifique (Firth, 1936 et 1959; Godelier, 1986), des transformations identiques, malgré des variantes dans les obédiences confessionnelles ou les subordinations politiques introduites, ont affecté durablement les « ethnies » insulaires par la force de l'histoire. L'ethnie, si elle subsiste, a pris les couleurs de l'histoire.

Enfin, sur le théâtre africain, nombre de colonies françaises de l'Afrique équatoriale française ou de l'Afrique occidentale française sont devenues indépendantes, ou dans un langage plus soutenu, ont acquis leur « souveraineté internationale ». Mais l'État colonial avait préalablement revendiqué la possession de la quasi-totalité des terres « ethniques », en s'instaurant seule instance domaniale et en déclarant notamment « terres vacantes » tous les espaces en dehors des villages habités. Au Gabon, dès 1896, en raison des coûts d'entretien de l'administration coloniale, l'ensemble du territoire a été cédé à trois « sociétés concessionnaires » – sociétés commerciales françaises privées – qui y avaient les pleins pouvoirs (l'exercice de la violence légitime) pour réquisitionner terres et habitants. Cette situation peut de surcroît être interprétée comme le premier exemple d'administration totalement privatisée d'un territoire « national ». À l'indépendance, les ethnies ont été de fait fondues dans les nouveaux États-nations, même si les langues « ethniques » et les territoires villageois ont subsisté jusqu'à la période actuelle. Là encore, l'histoire a fait son œuvre au sein d'ethnies qui ont « historiquement » perdu leur prérogative principale, à savoir la gestion des droits du sol.

THÉORIE ÉVOLUTIONNISTE DE L'ETHNIE

Enfin troisième tendance théorique lourde qui apparaît comme la fille de la précédente, mais qui s'en distingue par le caractère irréversible de sa dynamique interne : « l'ethnie » serait une notion provisoire et transitoire qui ne résiste pas à l'évolution humaine. C'est un schéma globalement évolutionniste. L'ethnie est un archaïsme condamné à évoluer, comme l'était dans la langue française le terme « tribu » au début du xx^e siècle, appelé à se transformer en un autre mot. Là encore, il n'est pas seulement question de mots, mais aussi de substance. L'ethnologie contemporaine a en quelque sorte fait le deuil a priori de sa matière éponyme et de sa discipline, au point de songer aux programmes de

l'après-ethnie, avant même que la prédiction de la disparition de l'ethnie soit consommée.

Dans ce cadre théorique, les « imaginaristes » de la mondialisation n'ont aucun scrupule à déclarer la mort des ethnies et même à annoncer celle des États (sauf curieusement de l'État américain). Dans Appadurai (1996 : 75-77), on voit bien que l'*ethnoscape* s'est noyé dans un ensemble hétéroclite de *mediascapes*, de *technoscapes*, de *financescapes* et d'*ideoscapes*, le tout renvoyant au maëlstrom des « flux globaux ». Il faudrait strictement traduire *ethnoscape* par « ethnopanorama », pour montrer l'espèce de cinémascope macro-anthropologique auquel on est parvenu. Dans cette évolution irréversible, on peut sans doute s'étonner qu'il ne manque que les *economicoscapes*, c'est-à-dire les instances globalisantes, par rapport à des instances vues comme globalisées. Sur ce modèle, les *Cultural Studies* deviennent une norme applicable à l'export, par rapport au terrain américain dont elles sont issues. L'ethnisme est la dernière trace d'un *ideoscape* qui se fonde sur une théorie évolutionniste de l'ethnie.

Il reste à savoir quels sont les facteurs de disparition. On connaît la position de Claude Lévi-Strauss (1952, 1973) instituant une théorie d'une sorte de « struggle for [ethnic] life », où les plus forts l'emportent sur les plus faibles, mais où chacun est prié de conserver suffisamment de valeurs spécifiques pour ne pas s'aliéner son voisin, ni être aliéné par lui. Au-delà de la position de principe, l'explication est intéressante parce qu'elle fait cas de la nécessité d'une lutte pour la survie de la différence ethnique, et pas seulement d'une position d'observateur fataliste, donc soumis aux déterminismes d'un horizon impensé. La cause de disparition n'est pas forcément rationnelle (1988 : 207-209). Lévi-Strauss défend le maintien de règles irrationnelles dans la conservation du système identitaire d'une ethnie. Il compare ainsi les règles sans fondement explicite de l'Académie française en les rapportant au fonctionnement d'un règlement intérieur de Collège d'Oxford. Une telle position en arrive fatalement à prôner une attitude volontariste, pour ne pas dire militante, dans la conservation de certains traits identitaires d'une culture, voire d'une ethnie. Dans tous ces cas de figures, la mort de l'ethnie est simplement retardée, plus qu'elle n'est suspendue ou définitivement écartée. Sa disparition est inéluctable, et elle est généralement pensée comme étant déjà passée du long terme au moyen terme, voire au court terme.

Dans le cas français, les ethnies se sont évaporées, remplacées par des réalités nationales, provinciales, départementales ou communales. Un lexique administratif a remplacé le lexique ethnique. Dans le cas africain, le vocabulaire politique colonial et postcolonial a découpé « artificiellement » les territoires nationaux en entités administratives qui ne recourent pas les occupations « ethniques » antérieures, lesquelles se trouvent souvent à cheval sur les nouvelles frontières des États et des provinces. Les ethnies y subsistent « provisoirement », mais leurs années sont comptées, même si leur poids électoral et parfois leur incidence réelle ou supposée sur des rapports de violence ne sont pas négligeables dans la période contemporaine. Enfin dans le cas wallisien, l'administration a superposé le découpage du territoire suivant les anciennes délimitations entre les entités villageoises en imposant le terme « district »

à des portions de territoire dont on ne sait plus si elles étaient tribales ou non. Bref, disparue ou en voie de disparition, l'ethnie a symboliquement le statut d'une espèce en péril, vaincue par un déterminisme de type évolutionniste.

UNE THÉORIE DE CYCLE ETHNIQUE RÉVERSIBLE

Une quatrième solution théorique, et c'est celle que je suggérerai finalement – pour l'avoir également testée sur les terrains français, gabonais et wallisien – consisterait, pour cerner plus précisément ce qui produit la mort d'une ethnie, à donner ou redonner sens à tout ce qui la constitue. On ne prend pas seulement en compte le système causal de sa disparition, mais aussi le système causal de sa naissance et de ses transformations. Cette théorisation privilégie la notion de cycle, et envisage la production d'une ethnie au sein d'une théorie paléontologique mais aussi – et pourquoi pas ? – au sein d'une société de l'époque industrielle. Si le principe du cycle est maintenu, alors on rend la répétition de l'ethnie possible, on rend sa reproduction possible, même dans un environnement « mondialisé ». À ce moment-là, l'ethnie est rapportée à une phylogénèse sociale reproductible. On pourrait croire que l'ethnie disparaît sans cause apparente, emportée par la modernité qui est exclusivement pensée comme une modernité occidentale. Or la pensée occidentale n'est qu'un accident de l'histoire, susceptible de changer en d'autres pôles décisionnels. Jack Goody rappelle que « l'alternance » est la moindre des précautions théoriques (1996 : 13). L'hégémonie occidentale sur l'histoire du monde n'a pas été permanente et elle n'est pas davantage vouée à être éternelle.

Cette nouvelle théorisation revient aussi de manière inattendue à une définition de la « culture » à laquelle on ne songerait pas, bien qu'elle plagie celle qu'un maire de Lyon, Édouard Herriot, avait imaginée pour la culture en général. De même que le précité faisait dire : « La culture, c'est ce qui reste quand on a tout oublié », notre définition dirait : « La culture, c'est ce qui reste quand l'ethnie a disparu ou a été oubliée. » Notre perspective théorique se fonde donc comme la sienne sur une théorie de l'oubli. On est dans le pur socratism ! Ce n'est une fois encore pas qu'affaire de mots. Si nous sommes cohérents avec les tenants et aboutissants de cette théorie, alors nous devons instituer la notion de programme phylogénétique. Plus rigoureusement nous devons envisager toutes les étapes qui font passer de l'ethnie à la culture.

Dans ce cas de figure théorique, le concept d'ethnie est mis en équivalence terminale avec celui de culture. Au commencement théorique de la définition, nous aurions l'ethnie et dans son étape finale et résultante, nous aurions la culture. Dans notre conception, nous avons même forgé le concept intermédiaire d'« ethnoculture » (Mayer, 2003) pour identifier une étape-clé de transition et pour situer le moment-clé où une ethnie n'est plus tout à fait une ethnie sans être pour autant déjà une « culture ». En nous appuyant une fois encore sur l'exemple du Gabon,

État africain à cinquante ethnies, nous nous rendons compte que les ethnies disparaissent à mesure que croît l'État et ses institutions territoriales. Ce remplacement par vases communicants s'amorce dès l'apparition de l'État colonial. Les premières mesures de l'État colonial consistent à instituer l'impôt de capitation, le travail forcé et à prétendre à une administration domaniale exclusive, en nommant en particulier les chefs de terre - autrement dit l'État s'impose dans la maîtrise absolue des domaines foncier, économique et politique qui relevaient auparavant de l'ethnie. On pourrait montrer que l'ethnoculture remplace l'ethnie, dès lors que celle-ci ne dispose plus de la maîtrise ni économique, ni politique du sol.

À une étape ultérieure, voyons ce qui distingue une ethnie d'une « culture », ou si l'on préfère, plus radicalement, une non-ethnie. Notre premier constat fixe le principe qu'une ethnie ne disparaît jamais complètement, mais qu'il en reste toujours quelque chose. Les dénégations théoriques des ethnies se heurtent à l'observation quotidienne des mécanismes opératoires dans les « sociétés à ethnies » (opposables de ce fait à des « sociétés à cultures »). Notre deuxième principe désigne la culture comme terminus du processus de désagrégation d'une ethnie. Dans ce contexte, la culture n'a plus le sens holistique qu'on lui prête habituellement, mais au contraire un sens résiduel qui vise le terme d'un processus. C'est à la fois un sens dynamique et un sens réduit. Quelles sont les implications théoriques de ces deux constats ?

Les implications du premier constat nous forcent à admettre que toute réflexion sur l'ethnie ne peut pas conclure sur une mort de l'ethnie, puisqu'il y a une après-mort de l'ethnie, et que tous les traits distinctifs ne s'éteignent pas définitivement. De plus, ils ne s'éteignent pas en même temps. Il faudra bien admettre des différences de rythmes évolutifs. Par exemple, les transformations technologiques sont plus rapides que les transformations de la parenté. Leroi-Gourhan (1964) a fort bien montré l'indépendance de la mutation technologique par rapport aux contraintes sociales pesant sur un groupe humain.

Les implications du deuxième constat nous forcent à préciser l'acception nouvelle qui est donnée au concept de « culture » dans le cadre explicatif ainsi créé. La culture n'est plus une donnée de départ, une donnée archaïque, mais une donnée d'arrivée, un résultat. C'est exactement le résultat d'une dynamique qui a eu pour origine une ethnie, et qui reste d'ailleurs une donnée dynamique à l'arrivée, le statisme du résultat n'étant que relatif à la finalité d'un processus premier qui est relayé par un processus nouveau, dès que le premier a trouvé son aboutissement.

Il y a donc le postulat que la disparition des ethnies est une « mort programmée », presque une « euthanasie » qui n'aurait pas besoin d'être accompagnée d'une intervention de sauvegarde. Elle est moins une fatalité qu'une conséquence liée à l'évolution des sociétés. Certes « l'ethnocide » de Robert Jaulin a bien tenu le haut de l'affiche, mais il stigmatisait des situations exceptionnelles. Dans tous les cas de figures, les ethnies finissent par disparaître effectivement, mais en laissant des traces de leurs composantes constitutives, telles la maîtrise du sol ou la maîtrise des liens de parenté et d'alliance. Avant de disparaître de l'épistèmè

scientifique, les ethnies laissent des pans entiers de leur constitution survivre sous des formes anciennes ou nouvelles.

La dynamique des changements culturels appelle ainsi une réflexion sur les antécédents et les conséquences des changements intervenus. Si nous prenons le modèle linguistique, nous arrivons à définir des étapes typées comme le « sabir », le « créole », la « koinè » (Mouguiama, 2006). Avons-nous l'équivalent pour les « étapes de passage » de l'ethnie ? Sous des concepts divers (syncrétisme, hybridation, métissage, choc culturel), les modalités des contacts influents ou non influents entre ethnies ont été proposées. Leur théorisation est pourtant loin d'être admise par une majorité de chercheurs.

LA DÉCOMPOSITION DE L'ETHNIE COMME CULTURE RECOMPOSÉE

Il nous faut donc reprendre ici la question laissée ouverte dans un précédent article consacré à la postmondialisation (2005), et qui se positionnait pour affirmer que dans le cadre de la mondialisation, il y avait à la fois un mouvement d'uniformisation et un mouvement de démultiplication des aspects d'une culture. Les exemples choisis concernaient certains domaines de la culture et permettaient de se faire une claire idée de l'évolution exponentielle, ou au contraire régressive, de certains secteurs de la culture. Cette démonstration vaut pour l'ethnie. Par exemple, on assiste à « la mort des langues », à « la mort des lignages », à « la mort des ethnies », à l'uniformisation des technologies, à l'uniformisation des systèmes politiques, mais, parallèlement, on observe aussi une démultiplication des obédiences religieuses, une démultiplication des créations artistiques, une explosion des vecteurs de communication, quand bien même on peut assister en même temps à des concentrations industrielles et capitalistiques en ce domaine.

Il nous faut non seulement rendre compte de la coexistence du double phénomène, mais encore des facteurs déterminants de ces phénomènes apparemment contradictoires. Si l'on continue à accréditer la thèse d'une mondialisation par uniformisation, il faut expliquer pourquoi certains secteurs de la culture échappent à cette uniformisation et à cette « cristallisation », ou au contraire intensifient leur diversification. Le concept rayonnant de la démonstration nous paraît être celui de l'individualisation ou de la non-individualisation des conditions de la production de la culture. Chaque fois qu'une décision dépend du seul individu, l'on s'achemine vers une multiplication des formes et des systèmes. Chaque fois au contraire, que le choix reste tributaire d'une instance supra-individuelle, il faut s'attendre à un renforcement des tendances uniformisantes du domaine. C'est la contradiction, somme toute seulement apparente, de la massification des moyens communs et de la liberté de choix de chacun. Ou la reconnaissance du « caractère dual » de l'ethnicité : « Celle-ci serait à la fois une donnée primordiale de l'existence humaine et l'objet de choix tactiques. » (Poutignat & Streiff-Fenart, 1995)

Prenons l'exemple de la religion. Celle-ci a été pensée progressivement

– mais non pas initialement – comme appartenant à la seule sphère individuelle. On est passé en France d'une conception « sociologique » (au sens primaire) de la religion, à celle d'une religion comme résultat du libre choix individuel. De la sorte, la religion rejoint le choix artistique : « des goûts et des couleurs on ne discute pas ! ». Cette formule sous-entend pourtant bien que l'on en discute au point d'en faire la possibilité d'une création aussi diversifiée qu'il y a d'individus. Dans le domaine artistique précisément, la création du concept d'arts premiers signifie justement que cet art n'entre pas dans les catégories de la création individuelle, mais seulement dans celles de la réception ou de la « lecture » individuelle de l'art, sous-entendu qu'elle dépend d'autant d'interprétations différenciées qu'il y a d'individus sur terre. L'inscription de ce libre choix dans la rédaction des chartes successives qui s'enchaînent et reflètent le consensus d'un univers mondialisé montre non pas l'universalité de fait des concepts, mais revendiquent leur universalité de droit. Malgré la maladresse des formulations ethnocentriques, celles-ci nous font au moins toucher du doigt que les questions évoluent et l'approche des domaines de la culture avec elles.

La démonstration est relativement simple sur la « mort des ethnies », si l'on admet qu'une culture, c'est une ethnie qui a changé de système politique, de système religieux et de système linguistique, mais pas de système de parenté (et d'alliance). En prenant exemple sur le système européen, Maurice Godelier (2004 : 200) a montré comment les systèmes terminologiques de parenté étaient à l'abri d'une transformation dictée par un changement de régime politique et de régime économique. Le système terminologique « eskimo » qui caractérise les sociétés ouest-européennes n'a en effet pas varié, malgré la christianisation, malgré le passage d'une économie de subsistance à une économie féodale, puis capitaliste. Même si tout change, tout ne change pas en même temps.

La culture est le résultat de la décomposition d'une ethnie, en tant qu'œcumène de substitution. Encore convient-il de distinguer entre culture civilisationnelle, nationale, provinciale, locale et individuelle, bref entre différents états de ce qui est communément désigné aujourd'hui comme étant des « référents culturels ». Car, autant les quatre premières sphères d'insertion et de manifestation de la culture sont des facteurs conditionnant l'éducation et la vie active d'un individu – et donc en quelque sorte s'imposant à lui –, autant la culture individuelle est largement déterminée par le libre choix de celui-ci. Expression paradoxale qui dit bien la tension entre détermination passive et détermination active. Si dans ce dernier cas, il ne saurait être question d'une quelconque résultante ethnique, on doit convenir qu'une culture régionale ou provinciale ou locale est bien le résidu d'une ethnie. En ce sens, on vérifie qu'une ethnie ne meurt jamais tout à fait, et s'installe au contraire dans la longue durée imaginée par Leroi-Gourhan (1964).

S'agissant des relations entre « ethnie » et État, et plus particulièrement du passage de la première au second, on pourrait reprendre pour le compte de l'ethnie la problématique ouverte par Pierre Clastres (1972) au compte de la société. « L'ethnie contre l'État », tel pourrait être le titre adapté de l'ouvrage bien connu. De fait, l'organisation ethnique offre

une alternative à l'organisation étatique, comme nous l'avons vu plus haut sur les exemples français, gabonais et wallisien. Comme semblent l'inférer également les cas corse, basque, yougoslave, irlandais, l'alternative « ethnique » n'est pas forcément unilatérale, même si elle apparaît alors comme un acte de résistance.

Nous pouvons considérer aussi qu'en tant qu'alternative maintenue parfois de façon violente, l'ethnie entre dans la dialectique potentielle de transformation des États, en particulier dans les politiques « démocratiques » de décentralisation. Les décentralisations pourraient être interprétées moins comme phénomènes identitaires que comme résurgence des ethnies dans un débat que l'on croyait périmé et définitivement enterré. Qu'est-ce à dire, sinon que l'ethnie est potentiellement immortelle ? Il nous reste à déterminer quels sont les constituants immortels de l'ethnie, pour que ceux-ci parviennent à la faire survivre au-delà des siècles, quand bien même le schéma évolutionniste commun assigne à l'ethnie une disparition irréversible.

Parmi ces constituants, il nous faut incontestablement retenir les liens du sol et les liens du sang. Ce n'est pas un hasard si les mêmes constituants se retrouvent dans les critères familiaux, et plus ou moins dosés, de la nationalité et de la citoyenneté dans les déclarations des États contemporains. Ce n'est pas pour rien que c'est l'expression « nations premières » (en parallèle à celle d'arts « premiers ») qui vient recouvrir l'indépendance recouverte de peuples qui bénéficiaient de la primo-implantation dans un lieu donné avant sa colonisation des cinq derniers siècles. Il apparaît que ce n'est pas la liaison ethnie-sol qui constitue l'ethnie, mais la maîtrise du sol (transférée au cadastre dans la situation étatique), la maîtrise du pouvoir (transférée à un gouvernement externalisé dans la situation étatique) et la maîtrise des alliances (transférée à l'état civil dans la situation étatique). Toute théorie réinstaurant cette triple maîtrise rend la réversibilité possible.

DE LA MORT DE L'ETHNIE À LA NAISSANCE DE LA CULTURE

Par voie de conséquence, si l'on va jusqu'au terme de la démonstration, on est obligé de convenir que la mort de l'ethnie signe l'acte de naissance de la culture. Celle-ci étant conçue comme une ethnie sans gestion de terre, sans pouvoir autonome, sans religion propre et sans langue spécifique. La culture est une ethnie d'où ont disparu les droits du sol, les droits du sang et les droits d'alliance, autrement dit une législation endogène. Il n'en reste que des vestiges matériels comme les styles « régionaux » de construction (colombages verticaux en Normandie, croisés en Alsace, toitures à pans inégaux au pays basque, chalet alpestre) ou mobiliers (rustique campagnard avec ses variantes typiques). On y ajoutera des éléments de patrimoine immatériel : croyances relatives à la cigogne en Alsace, aux puits hantés de Sologne, aux mares du diable du Berry, aux grottes de Dordogne ; musiques et danses dites précisément « folkloriques » avec l'instrumentation qui s'y rattache.

Faut-il identifier à ce niveau culture et folklore? Ce n'est pas certain, dans la mesure où dans toute culture déterritorialisée subsiste une part de culture « territorialisée ».

Une fois encore, Godelier a raison de dire que la christianisation des îles du Pacifique (mais le constat vaut pour toutes les portions de terres habitées de la planète) est un phénomène anthropologiquement plus important que ne le laissent paraître les centres de gravité de nos thèmes d'étude les plus courants. Cette première mondialisation idéologique a des conséquences directes sur le démembrement des ethnies. La culture est ainsi une réduction – quasiment au sens métallurgique – de l'ethnie, ou si l'on préfère, une ethnie sans pouvoir. On voit, ainsi, comment la disparition d'une ethnie permet d'identifier les critères de la constitution (presque au sens politique contemporain) d'une ethnie. La culture, c'est donc une ethnie qui a perdu son pouvoir régalien, ses droits du sol, sa religion et sa langue.

Curieusement, le système de parenté n'en fait pas partie, sinon comme système coextensif au pouvoir. L'ethnie disparaît quand le pouvoir n'est plus superposable aux liens de parenté. Dans les régimes monarchiques, ce trait a pu subsister au sein des lignées aristocratiques entretenant soigneusement leur réseau d'alliances endogame et se trouvant traumatisées à chaque liaison roturière non conforme au modèle établi. Qu'est-ce qui fait que le système de parenté échappe au cloisonnement ethnique? En Europe, il faut y voir la transformation des clans en demeures et le passage du primat de la parenté sociale à la prééminence de la parenté biologique. Probablement aussi l'influence de la christianisation obligeant à l'exogamie jusqu'au septième degré de parenté (Vernier, 1999; Godelier, 2004) dans le système d'alliance généralisé ainsi promu. Autrement dit, la situation lignagère a cédé le pas devant la situation nucléaire renforcée par la monogamie définitivement instituée par obligation religieuse.

Si toutes ces considérations sur la transformation d'une ethnie en culture sont vraies, alors les reconstitutions en sens inverse devraient nous permettre de vérifier la réapparition d'une ethnie sur les fondements à rebours d'une culture. S'agit-il des « nouvelles ethnies » de Stuart Hall, des formes émergentes de « l'autochtonie » de Françoise Morin (2005), des mouvements de résistance sécessionniste, de la balkanisation des fédérations, des tendances décentralisatrices des États fortement centralisés ou des principautés fossiles de nos États contemporains (Monaco, Andorre, Navarre, Lichtenstein, San Marino, voire le Luxembourg ou les cantons suisses)? Le champ d'application est suffisamment éclaté pour donner prise à de nombreuses observations relevant d'une conceptualisation de type ethnique ou d'analyses de type ethniste. Il n'est pas inconsidéré a priori de faire relever du champ ethnique des phénomènes aussi divers qui se situent tous à proximité du champ nationaliste. En opérant la jonction entre tribu, ethnie et nation chez les Baruya de Nouvelle-Guinée, Maurice Godelier (1985) n'avait pas craint d'associer des concepts généralement vus comme sans congruence entre eux. Or, les décompositions de nations et les recompositions d'ethnies obligent pourtant à prendre en compte ces concepts auparavant inconciliables sinon en position antagoniste et exclusive l'une de l'autre.

CONCLUSION

Concluons sur la nuance de sens dont j'entoure le terme « ethnothanasie ». Dans les observations suggérées, l'ethnothanasie se définit bien comme une mise à mort de l'ethnie, mais à l'exemple de son cognat le plus proche – celui de « l'euthanasie » –, il s'agit bien d'une mise à mort lente, consensuelle et acceptée et non pas d'une mise à mort violente définie par les termes « ethnocide » et « génocide ». C'est cette acception d'auto-détermination qui rend la transformation non traumatisante. Depuis les années 1960, nous passons d'un modèle familial nucléaire à celui d'un modèle familial recomposé. Il ne viendrait à l'idée de personne de penser que ce nouveau modèle nous soit imposé par une puissance tierce, mais la nouvelle structuration familiale s'impose progressivement à toute la société, à toutes les familles et à tous les individus qui les composent sans que soit perçu un sentiment d'oppression extérieure. C'est, me semble-t-il, sur cette modélisation qu'il est possible de construire un schéma réversible de transformation de l'ethnie en culture, en admettant que le schéma est susceptible d'être réversible.

Au terme de ces quelques propositions théoriques pour penser la « mort des ethnies », nous pouvons afficher un cycle à trois termes où « l'ethnie » représente la première phase du processus de transformation et la « culture » sa phase ultime. La culture, c'est ce qui reste quand l'ethnie a disparu. En phase intermédiaire, « l'ethnoculture » apparaît dans le cours d'un processus transitoire voué à ne pas durer. Cette phase transitoire est essentiellement marquée par la perte de la maîtrise foncière et de la maîtrise politique, moins par la perte de la maîtrise linguistique et religieuse. La différence de rythme d'évolution de certains domaines par rapport à d'autres reste une question non résolue, tant par rapport à l'ethnie que par rapport à la culture.

Références bibliographiques

- AMSELLE J.-L., 1990, *Branchements*, Paris, Flammarion, [1990] 2001.
- & M'BOKOLO E., *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte [1985] 1999.
- APPADURAI A., *Après la colonisation. Les conséquences culturelles de la globalisation*, [1996] trad. Paris, Payot, 2001.
- AUGÉ M., *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1991.
- BARTH F., *Ethnic Groups and Boundaries : The Social Organization of Culture Difference*, Boston, Brown and Co, 1969.
- CLASTRES P., *La société contre l'État*, Paris, Seuil, 1972.
- DAVID-NÉEL A., *Le vieux Tibet face à la Chine nouvelle*, Paris, Plon, [1953] coll. Volumes, 1999.
- DIGARD J.P., « Compte-rendu sur *Branchements* de Jean-Louis Amselle », *L'Homme*, n° 125, 1993, p. 164-165.

FIRTH R., 1936, *Nous, les gens de Tikopia*, [1936] trad. Paris, Payot, 1974.

— *Social change in Tikopia*, Honolulu, Bernice Pauhi Bishop Museum Publications, 1959.

FRANCHE D., « Généalogie du génocide rwandais, hutu et tutsi : Gaulois et Francs », *Les temps modernes*, n° 582, 1995, p. 1-58.

GODELIER M., « Ethnie, tribu, nation chez les Baruya de Nouvelle-Guinée », *Journal de la Société des Océanistes*, n° 81, 1985, p. 159-168.

— Préface à *La production des grands hommes chez les Baruya*, Paris, Flammarion, coll. Champs, 1986.

— *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard, 2004.

GOODY J., *L'Orient en Occident*, [1996] trad. Paris, Seuil, 1999.

JULIN R., *L'ethnocide*, Paris, PUF, 1970.

LÉROI-GOURHAN A., *Milieu et technique*, Paris, Seuil, 1964.

LÉVI-STRAUSS C., *Race et histoire*, Paris, UNESCO, 1952.

— « Culture et histoire » dans *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973.

— *De près et de loin*, Paris, Odile Jacob, 1986.

MALINOWSKI B., *Une théorie scientifique de la culture et autres essais*, [1944] trad. Paris, Seuil/Points, 1970.

MALRAUX A., « Conférence de la salle Pleyel », postface dans *Les conquérants*, Paris, Livre de Poche, 1965.

MARTINIELLO M., *L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*, Paris, PUF, coll. Que sais-je?, 1995.

Mayer R., *Les transformations de la tradition narrative à l'île Wallis*, Publications de la Société des Océanistes, n° 38, 1976.

— *Histoire de la famille gabonaise*, Paris, Sépia, 1992.

— « De l'ethnie à l'ethnoculture », *Cahiers gabonais d'anthropologie*, n° 11, 2003, p. 1301-1312.

— « Anthropologie de la postmondialisation », *Parcours anthropologiques*, n° 5, 2005, p. 24-34.

MOUGUJAMA-DAOUDA P., *Remplacement, extinction et mélanges de langues*, Paris, L'Harmattan, 2006.

MORIN F., « L'ONU comme creuset de l'autochtonie », *Parcours anthropologiques*, n° 5, 2005, p. 35-41.

POUTIGNAT PH. & STREIFF-FENART J., *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995.

TESTARD-VAILLANT PH., « Un héritage insignifiant », *Science et Vie*, Hors série (la Gaule romaine), n° 224, septembre 2003, p. 158-160.

TONDA J., « De l'ethnie », *Cahiers gabonais d'anthropologie*, n° 12, 1999 (éd. 2001).

VALÉRY P., *La crise de l'esprit*, repris dans *Variété III*, Paris, Gallimard, 1919.

VERNIER B., « Du nouveau sur l'inceste ? Pour une théorie unitaire », *La Pensée*, n° 318, 1999, p. 53-80.

L'AUTOCHTONIE, FORME D'ETHNICITÉ OU EXEMPLE D'ETHNOGENÈSE ?

Françoise Morin
Université Lyon 2

Depuis une trentaine d'années, un mouvement international autochtone s'est développé à partir des « premières nations » des deux Amériques, et a peu à peu mobilisé les autres peuples autochtones de la planète. Cette internationalisation de l'autochtonie doit beaucoup au phénomène de la mondialisation³⁰, entendue par Giddens (1990) comme « l'intensification des relations sociales au niveau planétaire ». Je voudrais ici analyser le concept d'autochtonie en me demandant s'il relève de la problématique de l'ethnicité, ou s'il peut être considéré comme une forme d'ethnogenèse. Pour cela, je rappellerai les usages de ces deux notions en m'appuyant sur les recherches que je mène depuis une trentaine d'années sur les mobilisations ethniques dans plusieurs pays et sur les revendications des droits des peuples autochtones au niveau international. Ces processus apparaissent à des époques différentes et correspondent à deux temps forts de la montée en puissance des revendications des peuples minoritaires dans le monde.

L'ETHNICITÉ, UN OUTIL POLITIQUE POUR DES GROUPES MINORITAIRES

Dans les années 1970, de nombreux débats eurent lieu dans les pays anglophones, en particulier aux États-Unis, à propos du terme « ethnicité ». Peu de chercheurs avaient prévu le « réveil ethnique » des années 1960, et beaucoup sous-estimaient l'importance du pluralisme ethnique et l'influence du mouvement des noirs américains sur les minorités ethniques, tant aux États-Unis que dans le monde.

Jusque-là, les sociologues, en particulier les fonctionnalistes, avaient mis l'accent sur la stabilité, le consensus et l'équilibre des structures existantes des sociétés occidentales, en négligeant l'étude du changement et des conflits. Ils avaient privilégié les facteurs garantissant la cohésion de la société globale et surestimé les processus d'intégration et d'assimilation des minorités. Ils avaient fait table rase des groupes d'appartenance ethnique et misé sur la marche en avant de la société moderne et sur les possibilités pour l'individu de s'y réaliser.

30 J'utilise le terme « mondialisation » pour traduire ce que Giddens et les autres auteurs anglo-saxons désignent par « globalization ».

Les anthropologues, de leur côté, avaient étudié les groupes ethniques comme des isolats, sans se préoccuper de leurs relations avec des groupes voisins. Leur tâche prioritaire était de classer les informations recueillies sur plusieurs milliers de sociétés afin de pouvoir les comparer. Cette entreprise comparative et classificatoire mobilisa tout un courant de l'anthropologie culturelle (Naroll, 1965) et s'avéra peu opératoire pour comprendre la diversité ethnique (Moerman, 1965, 1968).

Il faut attendre la fin des années 1960 pour qu'une révolution conceptuelle se produise et appréhende les groupes ethniques en termes dynamiques et relationnels. Des sociologues comme Glazer et Moynihan vont adopter ce renversement de perspectives en étudiant les principaux groupes ethniques de New York. Ils remarquent que le groupe ethnique ne doit plus être conçu comme une survivance d'un autre âge mais comme « une forme de vie sociale capable de se transformer ». Ils précisent que l'ethnicité est « une nouvelle catégorie sociale aussi significative pour la compréhension de notre monde contemporain que celle de classe sociale » (1975). Ces sociologues reconnaissent leur dette envers l'anthropologue norvégien Fredrick Barth. Car ce sont ses travaux (1969) qui ont bouleversé la notion de groupe ethnique. Il fut en effet le premier à considérer les groupes ethniques non plus comme des groupes isolés, mais comme des formes d'organisation sociale résultant de l'interaction du groupe et de son environnement. Il faut par conséquent s'intéresser aux frontières qui président aux identités qu'un groupe se donne et qui lui sont assignées par ses voisins. Les travaux qui s'inspirent de cette approche « subjectiviste », ou « situationnelle », ou encore « interactionnelle », bref dynamique et flexible, cherchent à comprendre comment et pourquoi ces frontières sont élaborées et maintenues entre groupes, mais aussi comment elles peuvent se déplacer. Pour faire évoluer ces frontières, il faut mobiliser des ressources (langue, territoire, religion, mémoire, histoire) et rendre « saillants » certains traits culturels afin de s'identifier comme groupe ethnique.

Cette approche barthienne de l'ethnicité permet d'étudier les groupes ethniques dans la modernité et le changement autrement qu'en termes d'acculturation ou d'assimilation. L'ethnicité peut alors servir d'outil politique pour mobiliser des groupes minoritaires qui prennent conscience dans un certain contexte politique national de leur situation de dominés et revendiquent des droits territoriaux, culturels, politiques, ou religieux.

L'explosion de la recherche sur l'ethnicité à partir des années 1970 dans les pays anglo-saxons doit beaucoup à l'apport de ce nouveau paradigme proposé par Fredrik Barth. Cette situation contrastait avec celle de la France où le terme « ethnicité » fut pendant longtemps tout simplement ignoré par les sciences sociales. Il faudra attendre les années 1990 pour que des sociologues (dans la mouvance d'Alain Touraine) l'utilisent sans toutefois faire référence aux débats des vingt années précédentes et sans vraiment le définir. Pourtant, dès 1978, j'avais commencé à publier mes recherches sur l'ethnicité dans une perspective anthropologique (1978, 1979) en appliquant la problématique barthienne au mouvement occitan.

J'avais eu l'opportunité de découvrir cette approche lors d'une année passée aux États-Unis en 1973-1974, où je devais étudier une communauté migrante, les Haïtiens à New York. J'avais pu tester sur le terrain la validité des approches théoriques de l'ethnicité qui faisaient alors débat. D'un côté, les « primordialistes » en faisaient une donnée naturelle. C'était quelque chose d'acquis à la naissance. De l'autre, les « instrumentalistes » insistaient sur le caractère dynamique et relationnel de l'ethnicité qui pouvait croître et décroître selon les fluctuations des situations historiques, économiques, sociales et politiques auxquelles les groupes ethniques se trouvaient confrontés. Très vite, je compris que la première approche n'était pas opérationnelle. Elle m'empêchait de comprendre pourquoi des Haïtiens cherchaient à se visibiliser comme francophones aux yeux des blancs de New York. Par contre, l'autre approche définissant l'ethnicité comme un construit permettait d'expliquer leur volonté d'ethnicher leur couleur (Morin 1990, 1993).

En 1981, à l'occasion du premier congrès de l'Association française des anthropologues, j'organisais un atelier sur « Minorités, Revendications d'identité ethnique, Mouvements nationalistes » (publié en 1983) auquel participèrent de nombreux collègues anglo-saxons et plusieurs anthropologues canadiens avec qui j'étendrai mes recherches, notamment dans l'Arctique. C'était l'une des premières fois que l'on débattait de l'ethnicité en France (Poutignat & Streiff-Fenart, 1995).

Lorsque j'entrepris l'étude comparée de trois mobilisations ethniques, celles des Shipibo d'Amazonie péruvienne, celle des Inuit de l'Arctique canadien et celle des Youkaguïres de Sibérie nord-orientale, dans une perspective « multi-site », j'élargissais la validation de mon cadre théorique de l'ethnicité en ajoutant à l'approche situationnelle barthienne, l'approche instrumentale complémentaire.

1. L'approche situationnelle me permettait de saisir le caractère relationnel des situations dans lesquelles les groupes se trouvaient en interaction. Pour les trois situations étudiées, la confrontation avec l'Autre, détenteur de la culture de référence et du pouvoir, engendrait une culture de refoulement et une autodépréciation de l'identité ethnique. Cette stigmatisation s'accompagnait parfois d'un « colonialisme interne » qui marginalisait le groupe en l'excluant politiquement et économiquement. Mais ces frontières, ainsi repérées, n'étaient pas pour autant immuables. Elles pouvaient changer selon les situations historiques. La transformation des frontières assignées par la société majoritaire passait par une prise de conscience de la situation de dépendance ou de la relation coloniale dans laquelle se trouvait le groupe minoritaire et par une mobilisation de ressources pour s'identifier comme groupe ethnique.

Pour les Inuit, les Shipibo et les Youkaguïre, ce fut le territoire qui servit principalement de ressource. Il n'est pas seulement un milieu qui assure leur existence, mais aussi une base conceptuelle pour la compréhension du monde dans ses dimensions naturelles et surnaturelles, une richesse héritée des ancêtres et le legs que l'on doit transmettre à ses descendants.

2. L'approche instrumentale, développée par des auteurs comme Lyman et Douglas (1972), Cohen (1974), Glazer et Moynihan (1975),

me permit de montrer que l'ethnicité pouvait être instrumentalisée et manipulée stratégiquement par des acteurs et des groupes ethniques pour revendiquer des droits, des pouvoirs ou des biens économiques. Les trois cas étudiés confirment cette hypothèse.

Les Youkaguïres avaient été forcés, sous Staline, à enregistrer leurs nouveaux-nés dans les ethnies dominantes, événi ou yakoute. Avec la libéralisation de 1985 et les mesures prises par Gorbatchev en faveur des minorités ethniques, on notait, en 1987, que la plupart des enfants nés d'un parent youkaguïre et d'un parent d'une autre « nationalité » étaient enregistrés comme Youkaguïres. Ils savaient en effet qu'en utilisant cette identité ethnique, non seulement ils participaient à la sauvegarde de leur peuple menacé de disparition, mais aussi ils bénéficiaient de droits privilégiés de chasse et de pêche, d'une aide pour leurs enfants scolarisés et des quotas réservés pour entrer à l'Université de Yakoutsk (Morin & Saladin d'Anglure, 1995).

Les Inuit ont su mettre en avant leur identité ethnique et s'organiser collectivement sur le plan régional, puis national, pour faire prévaloir leurs droits territoriaux. D'abord en Alaska, où ils négocièrent en 1967 les premières ententes, puis au Canada où l'organisation Inuit Tapirisat of Canada présenta, en 1976, au gouvernement fédéral le projet du Nunavut, c'est-à-dire la création d'une nouvelle entité politique dans le Grand Nord canadien. Après dix-sept ans de négociations, le Canada signa en 1993 avec les Inuit une entente territoriale, la plus importante de l'histoire de ce pays en termes de compensations financières et de concessions territoriales. Et six ans plus tard (1999), le territoire du Nunavut (qui signifie « notre terre » en inuktitut) fut officiellement créé. Ayant le statut d'une administration publique à base territoriale, le Nunavut fut doté d'un gouvernement qui représente les intérêts de l'ensemble des résidents de ce territoire. Avec 85 % de la population, les Inuit y sont majoritaires, et le gouvernement est de facto entre leurs mains (Morin, 2001).

Les groupes indiens d'Amazonie utilisèrent les mêmes procédés. D'abord ils se visibilisèrent auprès des gouvernements afin de combattre leurs représentations d'une Amazonie vide et opulente; cela avait conduit les responsables politiques qui se partageaient l'espace amazonien à promouvoir de grands projets d'exploitation du sol et du sous-sol assortis de politiques favorisant la colonisation. Ensuite ils s'organisèrent, comme au Pérou, en « communautés indigènes », pour utiliser une loi votée en 1974 autorisant la démarcation et la titularisation de leurs terres. Puis ils s'identifièrent comme groupe ethnique, tels les Shipibo-Conibo dans la vallée de l'Ucayali, qui s'adressent dorénavant aux autorités régionales pour gérer tel problème de santé ou d'éducation intéressant leur peuple. Enfin ils s'unirent avec les groupes ethniques de la forêt péruvienne au sein d'une organisation nationale (AIDSESP) dans le but de négocier à Lima, la capitale, des droits en tant que « pueblos nativos » (Morin, 1994).

À partir de ces trois exemples qui illustrent les variations identitaires des groupes autochtones confrontés à diverses situations, j'ai proposé de définir l'ethnicité comme « un processus d'identification modulable

pour faire face aux changements socio-économiques vécus par des minorités autochtones, dominées politiquement et enclavées dans des États-nations » (Morin, 1995). Les différents cas étudiés ont montré la capacité développée par les acteurs et les groupes autochtones d'utiliser l'ethnicité comme outil politique afin de faire reconnaître leurs droits au niveau national. C'était l'étape nécessaire pour revendiquer ensuite une appartenance autochtone.

L'AUTOCHTONIE, DU LOCAL À L'INTERNATIONAL

Le terme « autochtonie » apparaît dans les années 1970 en Amérique du Nord avec l'auto-identification des amérindiens comme « peuples autochtones » ou « premières nations ». Or, en l'espace de quinze ans, cette identité devint planétaire; elle concerne aujourd'hui 370 millions de personnes appartenant à plus de cinq mille cultures.

Pour comprendre la dynamique de cette appartenance identitaire, il faut prendre en compte les situations des peuples amérindiens. Dans les années 1950-1960, ils souffraient des effets de politiques assimilationnistes des autorités américaines et refusaient de disparaître. Ils se mobilisèrent donc sur le plan national avec le soutien du mouvement noir et de son leader, Martin Luther King. Au nom de leur souveraineté tribale, ils occupèrent un certain nombre de lieux symboliques et revendiquèrent leur droit à l'autodétermination. Jusqu'ici, on retrouve les ingrédients de la problématique de l'ethnicité, évoquée plus haut pour d'autres cas de revendication politique.

Mais cette mobilisation nationale ayant en partie échoué, les Amérindiens changèrent de tactique et d'échelle en s'investissant dans la voie internationale. Et là, on entre dans un processus de fabrication de l'autochtonie en terme d'ethnogenèse dont je vais retracer les principales étapes.

Il y eut d'abord une réunion des « nations autochtones souveraines » des deux Amériques, à Standing Rock (États-Unis), en 1974, où, pour la première fois de leur histoire, des milliers de représentants indiens se rencontrèrent et créèrent le Conseil International des Traités Indiens, ayant pour objectif de faire pression sur les États pour qu'ils honorent les traités signés. Puis ils élargirent cette stratégie internationale en réunissant, à Port Alberny (Canada), en 1975, une cinquantaine de leaders autochtones venant d'Europe (Sami), du Pacifique (Maori et Aborigènes d'Australie) et des deux Amériques (Inuit et Amérindiens). Ils y créèrent le Conseil Mondial des Peuples Autochtones. Une ONG, International Working Group for Indigenous Affairs (IWGIA), créée en 1968 par des anthropologues, joua un rôle essentiel pour faciliter ces rencontres. Représentant la société civile internationale, cette ONG faisait partie des acteurs qui allaient rendre possible l'ouverture des portes de l'ONU aux organisations autochtones. En 1977, celles-ci furent en effet invitées à une conférence sur « La discrimination contre les populations autochtones des Amériques ». Pour la première fois dans l'histoire,

une centaine d'Indiens, représentant plus de soixante nations autochtones, pénétrèrent dans les locaux du Palais des Nations. Accompagnés de leurs aînés, ils s'identifièrent comme des représentants des « peuples autochtones » ayant des liens spécifiques avec la terre, et amorcèrent un dialogue avec les représentants des États, en abordant toutes les grandes questions qui allaient faire l'objet des travaux onusiens pendant trente ans. 1977 est dorénavant une année phare dans l'histoire autochtone car cette date marque l'entrée officielle de ces peuples à l'ONU. Les activités qui leur furent dès lors consacrées vont alors se multiplier. Une seconde conférence, en 1981, porta sur le rapport des peuples autochtones à la terre. Comme la première, elle mit en évidence le manque d'outils juridiques adaptés pour la défense des droits de ces peuples. Ce sera l'un des mandats du Groupe de travail sur les populations autochtones (GTPA), créé par l'ONU en 1982. Ouvert à tout représentant autochtone désirant s'exprimer sur la situation de son peuple, le GTPA va attirer de nombreux participants venus du monde entier. D'une cinquantaine en 1982, il accueillera, sept ans plus tard, plus de quatre cents représentants autochtones venant d'Europe, d'Australie, de Nouvelle-Zélande, de l'Inde, du Bangladesh, des Philippines, et du Japon. À partir de 1989, plusieurs peuples africains dont les Maasaï du Kenya et de Tanzanie, les San d'Afrique australe firent leur entrée dans ce forum autochtone. Ils furent suivis, en 1990, de représentants des peuples de Sibérie et en 1991 d'une délégation autochtone de Taiwan (Morin, 2005). Le processus de construction de l'autochtonie était en marche et l'ONU y participa en leur faisant une place (Muehlebach, 2001) où ils élaborèrent avec les experts onusiens et les représentants gouvernementaux de nouveaux outils destinés à faire reconnaître leurs droits en tant que peuples autochtones.

Comment ces peuples marginalisés et méprisés ont-ils pu conquérir un tel espace politique? Stuart Hall (1991) remarque qu'en cette fin de xx^e siècle on assiste à une sorte de révolution culturelle qui offre aux plus marginalisés, aux plus « subalternes », la possibilité de parler pour eux-mêmes et d'émerger en tant que nouveaux sujets politiques. Saskia Sassen (1999) reconnaît que la mondialisation a ouvert des espaces politiques à des acteurs ou des groupes (comme les peuples autochtones) pour se faire reconnaître au niveau international alors que, bien souvent, ils ne pouvaient pas se faire entendre dans leur cadre national.

Il est certain que l'universalisation du fait autochtone doit beaucoup au processus de mondialisation qui, en intensifiant les communications, a rapproché les peuples et fait circuler des informations sur le forum autochtone à l'ONU. En participant au GTPA depuis plus de vingt ans, j'ai pu observer comment les autochtones se sont approprié ce lieu onusien qui sert de « creuset à l'autochtonie » (Morin, 2005).

Que recouvre la notion d'autochtone à l'ONU? Je distinguerai deux approches pour répondre à cette question.

1. L'autochtonie définie de l'extérieur.

Elle est produite par des experts et des juristes non autochtones. Leurs textes utilisent en anglais le terme *indigenous peoples*, en espagnol

celui de *pueblos indígenas*, et en français celui de *peuples autochtones* car le terme « indigène » rappelle le processus de la colonisation. Le plus célèbre de ces experts, Martinez Cobo, fut chargé en 1971 par la commission des droits de l'Homme d'un rapport sur la discrimination à l'encontre de ces populations. Ce diplomate équatorien proposa en 1972 une définition de travail de l'autochtonie qui retenait trois critères :

- le critère de l'antériorité caractérisant les descendants actuels de peuples dont le territoire fut envahi par d'autres peuples, venus d'autres régions du monde, et qui les dominèrent. Ce critère pose le problème de la continuité historique des peuples actuels avec les sociétés précédant la conquête et la colonisation des territoires.

S'il s'applique bien aux autochtones des deux Amériques³¹, d'Australie, de Nouvelle-Zélande, des territoires français d'outre-mer, aux Inuit du Groenland, aux Samé d'Europe du Nord, aux petits peuples de Sibérie et aux Aïnu du Japon, ce critère d'antériorité est, par contre, plus difficile à appliquer aux peuples autochtones d'Asie et d'Afrique qui sont plutôt des groupes marginalisés et victimes d'un néo-colonialisme étatique (Schulte-Tenckoff, 1997).

La Commission africaine des droits de l'Homme et des peuples (CADHP) s'est d'ailleurs penchée récemment sur ce problème. Les experts de la CADHP ont moins mis l'accent sur l'aboriginalité que sur les critères de marginalisation, de discrimination et d'exclusion dont sont victimes les peuples s'identifiant comme autochtones. Et c'est leur mode de vie comme chasseurs-cueilleurs, tels les Pygmés-Batwa de la région des Grands Lacs, les Koisans d'Afrique australe, et les Ogiek du Kenya, ou comme pasteurs et agro-pasteurs, tels les Maasai du Kenya, les Touareg, les Berbères du Rif ou de l'Aurès, qui est à l'origine de cette marginalisation.

- le critère de spécificité culturelle : ce critère renvoie aux caractéristiques culturelles distinctives des peuples autochtones au sein de la société dominante, comme la langue, la religion, les coutumes, l'organisation sociale, ou le mode de vie.

- le critère d'auto-identification : les peuples autochtones attachent beaucoup d'importance à ce critère car ils ne veulent pas que les États se réservent le pouvoir de déterminer s'ils sont autochtones ou non, comme c'est le cas dans plusieurs pays. Ainsi le Canada où l'Indian Act (1876) définit qui est Indien et quelles sont les terres qui sont réservées aux Indiens. Le rapport Cobo insiste sur l'importance de la conscience de groupe, et de la reconnaissance de l'individu autochtone par son groupe.

2. L'autochtonie résultant de l'interaction de ces peuples représentés à l'ONU.

C'est une identité construite à partir de leurs expériences, de leurs mobilisations et de leurs actions au sein du GTFA depuis 1982. Au fil des années, leurs leaders se sont approprié ce lieu de discussion où ils peuvent présenter leurs doléances aux experts et aux représentants des États, et revendiquer leurs droits. Dans ce lieu déterritorialisé qu'est l'ONU, ils sont les porte-parole de leurs peuples dont ils rapportent non

31 Au Canada et aux États-Unis ils se définissent comme des « Premières Nations ».

seulement les souffrances mais affichent aussi les valeurs. Qu'ils soient Inuit, Batwa, Maasai, Mapuche, Touaregs, Aïnou, Youkaguïres... tous ont vécu les mêmes formes de colonisation, de déplacements forcés, de spoliations de terres, d'occupations militaires, d'acculturations forcées, et les mêmes formes d'ethnocide. C'est en écoutant les récits de leurs « frères » et leurs « sœurs » qu'ils construisent une solidarité autochtone, mettent en avant les valeurs communes qui les rassemblent et participent à la construction de l'identité globale autochtone. La plus importante de ces valeurs, c'est leur relation à la terre. Pour traduire leurs liens à la fois spirituels, sociaux, culturels et politiques à cette terre, tous invoquent le concept de « terre-mère ». Celle-ci a un caractère collectif, donc « on ne peut pas la vendre parce qu'on ne la possède pas ». Et les autochtones sont conscients qu'ils doivent la préserver pour la transmettre aux générations futures.

Depuis plus de vingt-cinq ans, ils travaillent ensemble au sein de *caucus*, de groupes de travail, de conférences internationales sur le développement de leurs droits en tant que peuples autochtones. Ils se battent ensemble pour convaincre leurs gouvernements, souvent réticents, voire hostiles, à la reconnaissance de leurs droits fonciers ou de leur droit à l'auto-détermination. Dans cette interaction avec les représentants gouvernementaux, ils ont ainsi forgé, au fil des ans, une identité politique planétaire, partagée par tous les artisans du mouvement international autochtone (Morin, 2005). Cette identité est à la fois plurielle en raison des différentes situations locales qu'elle recouvre, et globale parce qu'elle représente une communauté virtuelle de 370 millions de personnes réparties dans soixante-dix-sept États.

L'AUTOCHTONIE, UNE FORME D'ETHNOGENÈSE

Avant d'interpréter l'autochtonie en terme d'ethnogenèse, je me propose de « revisiter » ce concept qui sert à définir le processus de formation d'un peuple ou d'une identité culturelle.

Depuis les années 1920-1930, les anthropologues soviétiques ont privilégié ce concept mais dans une perspective évolutionniste. Ils postulaient que l'*ethnos*, (*narod* en russe) caractérisait aussi bien des petites communautés isolées, relativement archaïques, que des peuples constitués de millions d'individus et vivant d'une économie hautement développée. Par conséquent, ce terme d'*ethnos* pouvait s'appliquer non seulement aux Hopi ou aux Aztèques mais aussi aux Russes, Anglais ou Français. Or, tous ces peuples n'ayant pas le même niveau de développement, l'ethnologie, considérée par ces chercheurs russes comme la science du développement des civilisations, devait rendre compte de cette diversité, hiérarchiser ces différents *ethnos* et analyser les processus d'ethnogenèse résultant de l'assimilation d'éléments plus faibles par des peuples plus importants.

Cette approche évolutionniste de l'ethnogenèse est encore très présente chez les anthropologues russes des années 1970-1980 comme Yu

Bromley (1978) ou Gurvich (1978). En étudiant les processus ethniques contemporains en Sibérie, ce dernier remarque que, grâce au socialisme, les Yakoutes, nomades éparpillés dans la toundra et divisés en tribus, se sont sédentarisés, ont mis sur pied des fermes collectives, développé des industries minières et abandonné les formes tribales de leur identité. En attirant de nombreux migrants russes dans les années 1930-1940, ces industries minières susciterent la création de villes, l'adoption de la langue russe par de nombreux Yakoutes et la multiplication des mariages mixtes. Pour Gurvich, l'implantation de ces Russes en Yakoutie qui a favorisé la fusion d'un « petit peuple » dans un ethnos national russe est un bon exemple d'ethnogenèse.

Avec l'ouverture de l'URSS dans les années 1980-1990, des chercheurs occidentaux comme Debra Schindler (1990) analyseront différemment cette immigration massive russe en Yakoutie en montrant qu'il s'agit plutôt d'un véritable colonialisme interne.

Longtemps associée à une problématique évolutionniste, l'ethnogenèse fut un concept généralement délaissé par les anthropologues occidentaux. Or, son usage réapparaît aujourd'hui dans des travaux d'historiens et dans les argumentaires des praticiens du droit.

Guillaume Boccaro (1998) utilise, par exemple, le terme d'ethnogenèse pour décrire des processus de restructuration identitaire qui eurent lieu à la fin du XVIII^e siècle en Amérique du Sud parmi les Reche, « les gens vrais, les gens authentiques », vivant au sud du Chili. Ces guerriers de l'Araucanie avaient, pendant trois siècles, résisté avec succès à l'ordre colonial espagnol. Plusieurs facteurs expliquent la réussite de cette résistance à la pression espagnole, et notamment les grands bouleversements économiques et politiques qu'elle induisit parmi les indiens Reche. Ces bouleversements furent à l'origine de profondes restructurations qui donnèrent naissance à la fin du XVIII^e siècle à une nouvelle et puissante ethnie Mapuche, ethnonyme signifiant « gens autochtones, gens du pays » face aux Huincas, c'est-à-dire les Étrangers. Le terme mapuche traduisait une unification du sentiment identitaire et l'émergence d'un peuple qui revendiquait l'identité mapuche.

Dans le domaine juridique, lors d'un procès récent, les juges de la Cour Suprême du Canada eurent à traiter l'Affaire Powley opposant la province de l'Ontario à une famille de Métis qui revendiquait son droit de chasse en tant qu'autochtone. Précisons que, depuis 1982, la loi constitutionnelle canadienne reconnaît les droits ancestraux des Amérindiens, des Inuit et des Métis. Mais il faut attendre l'Affaire Powley en 2003, pour que la Cour Suprême du Canada donne du contenu à cette loi constitutionnelle qui était vide de sens en ce qui concerne les Métis. En ayant recours à la notion d'ethnogenèse pour déterminer le moment théorique de la naissance de la première communauté Métis, soit au milieu du XVII^e siècle dans la région des Grands Lacs, les juges ont participé à la reconnaissance des droits des Métis comme peuple autochtone. Les Métis n'existaient pas au moment de la découverte du Nouveau-Monde, ils sont le produit de la rencontre des Amérindiens et des Européens et ont donné lieu au Canada à une nouvelle identité politique.

Comme je l'ai montré plus haut, l'autochtonie est devenue un fait

planétaire dans le contexte des trente dernières années marquées par la mondialisation. Les anthropologues ont été surpris par cette dynamique du fait autochtone, et beaucoup se sont sentis mal à l'aise parce qu'ils manquaient d'outils théoriques pour comprendre la modernité de ces nouvelles réalités. Si la plupart choisirent de l'ignorer, certains comme A. Kuper (2003) ont dénoncé le caractère artificiel de l'autochtonie et sa fabrication, avec l'aide d'ONG ou de partis politiques.

Si l'anthropologie veut comprendre la question autochtone, elle ne doit pas étudier les seules expressions locales des groupes qui se revendiquent autochtones, mais prendre en compte les dimensions internationales des interactions entre les divers protagonistes de cet enjeu. Car la mondialisation a généré des liens entre ces peuples qui partagent des valeurs identiques et gèrent les séquelles d'une même histoire coloniale. En quête de reconnaissance, ils se mobilisent et inventent ensemble l'autochtonie. Le concept d'ethnogenèse me semble approprié pour décrire la création de cette communauté autochtone, expression de voix marginalisées qui contestent « l'ordre mondial » actuel et construisent ce que Brecher, Brown Child et Cutler (1993) ont appelé une « mondialisation par le bas ».

Références bibliographiques

- BARTH F., *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston, Little Brown, 1969.
- BOCCARA G., *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial : l'invention du soi*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- BRECHER J., CHILDS J.B. & CUTLER J., *Global visions, beyond the New World Order*, Boston, South End Press, 1993.
- BROMLEY Y., « On the typology of Ethnic Communities », *Perspectives on Ethnicity*, La Haye, Mouton Publishers, p. 15-21.
- COHEN A., (dir.), *Urban Ethnicity*, Londres, Tavistock, 1974.
- FEATHERSTONE M., « Global culture : an introduction » in FEATHERSTONE M. (dir.), *Global culture, Nationalism, Globalization and Modernity*, London, Sage Publications, 1990, p. 1-14.
- GIDDENS A., *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1990.
- GLAZER N. & MOYNIHAN D., *Ethnicity. Theory and Experience*, Cambridge, Mass., Harvard U. P., 1975.
- GURVICH I.S., « Contemporary Ethnic Processes in Siberia », *Perspectives on Ethnicity*, La Haye, Mouton Publishers, 1978, p. 411-419.
- HALL TH.D., « Frontiers, Ethnogenesis, and World systems : Rethinking the Theories », *A world system reader : new perspectives on gender, urbanism, cultures, indigenous peoples*, Rowman and Little Pub., 2000, p. 237-270.
- KUPER A., « The Return of the Native », *Current Anthropology*, vol. 44, n° 3, 2003, p. 389-402.
- LYMAN S.M. & DOUGLASS W., « Ethnicity : Strategies of Collective and Individual Impression Management », *Social Research*, XL, 1972, p. 344-365.

MOERMAN M., « Ethnic identification in a complex civilization : Who are the Lue? », *American Anthropologist*, 67, 1965, p. 1215-1230.

— « Being Lue : Uses and Abuses of Ethnic Identification » in HELM J. (dir.) *Essays on the Problem of Tribe, Proceedings of the 1967 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*, U. of Washington Press, 1968, p. 153-169.

MORIN F., « Langue et identité : le cas occitan » (en coll. G. POUGET), *Pluriel*, n° 15, 1978, p. 9-26.

— « Occitan Ethnicity and Politics » (en coll. CH.COULON), *Critique of Anthropology*, vol. 13-14, 1979, p. 105-123.

— « Minorités, Ethnicité, Mouvements nationalitaires », *Pluriel*, n° spécial (n° 32-33), 1983.

— « Des Haïtiens à New York : de la visibilité linguistique à la construction d'une identité caraïbéenne » in SIMON-BAROUH I. & SIMON P.-J. (dir.), *Les étrangers dans la ville*, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 340-355.

— « Entre visibilité et invisibilité : les aléas identitaires des Haïtiens de New York et Montréal », *Revue européenne des Migrations internationales*, vol. 9, n° 3, 1993, p. 147-176.

— « De l'ethnie à l'autochtonie. Stratégies politiques amérindiennes », *Caravelle*, n° 63, 1994, p. 161-174.

— « La construction de nouveaux espaces politiques inuits à l'heure de la mondialisation » *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. xxxi, n° 3, 2001, p. 25-36.

— « L'ONU comme creuset de l'autochtonie », *Parcours anthropologiques*, n° 5, 2005, p. 35-42.

— & SALADIN D'ANGLURE B., « L'ethnicité, un outil politique pour les autochtones de l'Arctique et de l'Amazonie », *Études Inuit Studies*, 19 (1), 1995, p. 37-68.

MUEHLEBACH A., « "Making Place" at the United Nations : Indigenous Cultural Politics at the UN Working Group on Indigenous Populations », *Cultural Anthropology*, 16 (3), 2001, p. 415-48.

NAROLL R., « On ethnic unit classification », *Current Anthropology*, 5, 1964, p. 283-291.

POUTIGNAT PH. & STREIFF-FENART J., *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995.

SASSEN S., « Globalization and the Formation of Claims » in COPJEC J. & SORKIN M. (dir.), *Giving Ground*, New York, Verso, 1989, p. 86-105.

SCHINDLER D., *The political economy of ethnic discourse in the Soviet Union*, PhD Dissertation, U. of Massachusetts, 1990.

SCHULTE-TENCKOFF I., *La question des peuples autochtones*, Bruxelles, Bruylant, 1997.

PAR DE LÀ L'ETHNICITÉ : VERS UNE CITOYENNETÉ CULTURELLE LATINA

Kristina Tiedje
Université Lyon 2

« A contemporary “politics of citizenship” must take into account the role which the social movements have played in expanding claims to rights and entitlements to new areas. It must address not only issues of class and inequality, but also questions of membership posed by feminism, the black and ethnic movements, ecology (including the moral claims of animal species and of Nature itself) and vulnerable minorities. »

Stuart Hall et David Held (1990)

Les études sur les nouveaux mouvements sociaux ont élargi la notion de citoyenneté (jusqu'alors pensée à travers ses aspects politiques et légaux généraux) à des dimensions subjectives procédant de politiques culturelles et identitaires. Ainsi que l'écrit Renato Rosaldo (1994), la notion de « citoyenneté culturelle » implique des revendications culturelles de sujets historiquement exclus de la citoyenneté légale (qui tend à effacer les différences culturelles). Dans cette perspective, il s'agira ici, se basant sur des données ethnographiques et des récits de Latinos recueillis sur les champs agricoles dans l'Oregon, où travaillent des ouvriers d'origine mexicaine (en majorité zapotèques et mixtèques), de comprendre, par-delà l'ethnicité, l'émergence d'une « citoyenneté culturelle » latina – et ce, au moyen d'un questionnement en deux temps.

Nous nous demanderons d'abord quelles sont les politiques étatiques qui inscrivent des identités ethniques et influencent ainsi la construction des ethnicités par les sujets – question renvoyant à la dialectique « se faire une identité » ou « être produit » (Ong 1996)? D'un côté, les politiques de la citoyenneté visent à contrôler les citoyens à travers des institutions pour assurer la bonne gouvernance, de l'autre côté, les sujets s'engagent dans des processus de *self-making* afin de se construire leurs identités culturelles. La seconde question, liée à la précédente, abordera plus particulièrement la « citoyenneté culturelle » à travers les notions de droits et de communauté chez les Latinos d'origine mexicaine dans l'Oregon. On

se demandera ainsi dans quelle mesure les revendications d'une appartenance culturelle à une communauté latina aux États-Unis contestent les désignations ethniques et raciales instaurées par les institutions de l'État en vue d'établir des critères d'une citoyenneté universelle.

Rappelons que les Latinos forment une communauté ethniquement et linguistiquement hétérogène. Pourtant, les immigrants récents sans carte de résidence, ainsi que les Latinos issus de l'immigration se mobilisent ensemble pour revendiquer l'appartenance à une communauté, à de nouveaux espaces publics et à des droits collectifs aux États-Unis. Fort de ce constat, nous apporterons d'abord des outils conceptuels pour comprendre la notion de « citoyenneté culturelle » en tant que pratique de subjectivation s'inscrivant dans une dialectique qui réunit politiques de l'État et expériences subjectives. Par la suite, nous interrogerons l'idée de racisation et d'ethnisation des Latinos par le haut et au moyen de labels raciaux et ethniques propres aux politiques d'immigration. Enfin, les revendications culturelles et identitaires nous apparaîtront comme autant de processus subjectifs qui trouvent, dans leurs expériences communes du monde de travail, un dénominateur commun pour créer une communauté latina.

LA CITOYENNETÉ CULTURELLE COMME PROCESSUS IDENTITAIRE

La citoyenneté, dans sa conception légale est juridique, vise à fonder l'appartenance des sujets à l'État démocratique et à la société civile, ainsi qu'à définir leur positionnement au sein de l'État-nation, en dépit des différences culturelles et ethniques. Ainsi, même si la citoyenneté n'est pas une catégorie universelle mais une idée, comme nous le savons, toute subjective, les politiques étatiques continuent de proposer un modèle universel de citoyenneté, modèle qui semble pourtant en décalage avec, aux États-Unis par exemple, les revendications des Latinos ou, plus généralement, avec les politiques identitaires de sujets aux origines ethniques et culturelles diverses dans ce grand pays.

Pour Aihwa Ong (1996 : 737), les immigrés aux États-Unis se trouvent face à un État qui les contraint à être des sujets d'un État-nation. Ong considère que la citoyenneté culturelle revient ici à un processus de subjectivation (au sens foucauldien du terme) : un processus où le sujet se construit tout en étant construit « par les relations de pouvoir qui produisent un consentement par les schèmes de surveillance, de discipline, de contrôle, et d'administration » (Foucault, 1989, cité dans Ong, *ibid.*). Dans le contexte des démocraties occidentales, et en particulier dans le contexte nord-américain, Philip Corrigan et Derek Sayer soulignent que les politiques de l'État visent à « universaliser la notion de citoyenneté » pour donner un aspect homogène et unifié aux expressions diverses de la réalité des groupes qui vivent au sein de son territoire (cité dans Ong, 1996 : 738). La « citoyenneté universelle » relève d'un processus d'individuation qui « construit » le sujet dans des catégories socioprofessionnelles : ouvriers, payeurs d'impôts ou chômeurs, par exemple. C'est le

monde du travail qui crée une expérience partagée par tous les citoyens et qui définit leurs liens avec les institutions de l'État.

Nous retiendrons ici que la citoyenneté culturelle est un processus double : la citoyenneté universelle, promue par l'État, suscite a contrario des attitudes et des expériences subjectives d'individus (citoyens ou non) qui négocient leur statut au sein des États-Unis. Ong (1996) appuie ce constat quand, pour elle, la citoyenneté culturelle ne saurait être un processus unilatéral qui permettrait aux immigrants « sans papiers » et aux résidents issus de l'immigration de mettre en avant une identité commune, telle que la propose Renato Rosaldo (1994, 1997). De fait, les groupes qui commencent à revendiquer une identité latina transforment les catégories racisantes, imposées par les politiques de l'État, en des catégories permettant une construction identitaire et communautaire. Il s'agit donc, pour nous, de considérer les expériences communes de ces divers types de population en fonction de paramètres culturels, économiques, historiques et sociaux, qui composent les pratiques de stigmatisation et de subjectivation des Latinos aux États-Unis.

L'HÉTÉROGÉNÉITÉ DES LATINOS DES ÉTATS-UNIS

Depuis les années 1980, le pourcentage de Latinos aux États-Unis augmente à une vitesse imprévue, phénomène relevant d'une véritable « latinisation » démographique des États-Unis. Cela s'explique par la globalisation et le libéralisme économiques qui ont depuis longtemps influencé les relations et les flux migratoires entre les États-Unis et l'Amérique latine. En 1980, il y avait environ quatorze millions de Latinos aux États-Unis. Vingt ans après, en 2000, leur nombre est de plus de trente-cinq millions, la plupart d'entre eux étant de nouveaux migrants. Selon des calculs récents, les Latinos seront la « première minorité » du pays d'ici 2050, puisqu'alors plus nombreux que toutes les autres minorités réunies (Cohen, 2004 ; Delgado & Stefancic, 1998). Remarquons que, dans ces conditions, la notion de « minorité » perd tout son sens. De plus, les Latinos des États-Unis forment un groupe très hétérogène et le flux d'immigration de ces dernières décennies accentue cette diversification (Cohen & Tréguer, 2004). La majorité des Latinos étant celle d'immigrants ou d'enfants d'immigrants, il n'est donc pas surprenant que les expériences subjectives des Latinos aux USA soient liées aux politiques de citoyenneté.

On s'aperçoit, en outre, que les expériences des Latinos sont variées si l'on examine les différents groupes installés aux États-Unis : les Mexicains, les Porto-Ricains, les Cubains, les Dominicains et ceux provenant d'Amérique centrale ou d'Amérique du Sud. L'expérience des Latinos diffère aussi selon le lieu où ils résident. Il est alors difficile de généraliser le cas des Latinos en Floride, à Chicago, à New York, dans les grandes villes en général, ou dans les zones rurales, dans l'Oregon, au Texas, en Californie. Par conséquent, l'argument fréquent soutenant que les Latinos font partie d'une grande famille ou d'un collectif homogène risque

de poser un problème (Delgado & Stefancic, 1998 : xvii) – surtout si l'on considère les contradictions, les tensions et les conflits, autrement dit, les fissures qui se produisent autour des expériences subjectives liées aux catégories de classe, de « race », catégorie culturelle et sociale admise par beaucoup, et de couleur. Cette hétérogénéité de fait nous invite à nous méfier de tout essentialisme latino. Or, on peut observer l'émergence de revendications d'une « citoyenneté culturelle latina ».

LES PHÉNOMÈNES DE RACISATION ET D'ETHNICISATION

On ne peut considérer l'émergence des revendications d'une citoyenneté culturelle latina comme un processus de subjectivation sans interroger la continuité entre le passé colonial et les politiques contemporaines de racisation des Latinos – perspective déjà tracée par Lars Schoultz (1998). L'auteur a, en effet, étudié deux cents ans de l'histoire des politiques américaines envers l'Amérique latine, révélant que l'élite nord-américaine aurait, tout ce temps, construit l'idée d'une infériorité raciale des Latino-américains. Pour mettre à jour ces préjugés racistes, Schoultz cite Joel Poinsett, un ambassadeur américain au Mexique au xix^e siècle qui aurait affirmé : « Les Mexicains sont une race ignorante et immorale et ont des relations constantes avec les aborigènes, qui étaient et sont toujours dégradés à la classe la plus basse des êtres humains. » (Schoultz, 1998 : 332) Par ailleurs, vers le milieu du xx^e siècle, John Foster Dulles, Secrétaire d'État d'Eisenhower, aurait affirmé à propos des immigrants latino-américains aux États-Unis : « Tu les tapes un peu dans le dos et tu leur fais penser que tu les adores. » (*ibid.*). Bien que ces attitudes ne soient plus acceptables dans l'espace public, nous constatons avec l'analyse des enquêtes d'opinion publique que les immigrants latinos demeurent peu désirés aux USA. Par ailleurs, il importe de noter en vue de notre objet de recherche sur les Latinos d'origine mexicaine, que, selon ces enquêtes d'opinion sur l'acceptation des immigrants latino-américains, les Mexicains prendraient la place des immigrants les moins désirés.

La plupart des Latino-américains qui entrent dans le pays en tant qu'immigrants se soumettent involontairement à un processus de « racisation » et d'« ethnicisation » qui imprègne leurs expériences et influence leurs revendications identitaires. Le phénomène de la racisation se produit dans la vie quotidienne à partir de leurs caractères phénotypiques (couleur de peaux, cheveux, physiologie). Le phénomène d'ethnicisation se produit tout d'abord par les désignations ethniques, comme celles d'« Hispanique » et de « Latino », retenues par le Bureau du recensement. L'interprétation des désignations ethniques et raciales du Bureau du recensement est due au système de classifications qui exige des citoyens et des visiteurs aux États-Unis de cocher « son groupe ethnique » et de signaler son appartenance « raciale » par choix subjectif. En effet, le gouvernement américain demande à ces citoyens et aux immigrants de « choisir » une catégorie ethnique et raciale. Les catégories sur les documents officiels d'immigration sont les suivantes : Blanc/Cauca-

sien, Noir/Africain-Américain, Hispanique/Latino, Asiatique, Indien d'Amérique ou d'Alaska, d'Hawaï, parmi d'autres. Alors que la désignation « Hispanique » fut instaurée dès les années 1970, la catégorie « Latino » eut à cette époque une connotation intellectuelle et militante. Cette dernière, d'abord une auto-désignation, fut par la suite récupérée par le Bureau du recensement et désigne désormais la catégorie double d'« Hispanique/Latino » (Cohen, 2004 : 35). Néanmoins, les connotations racisantes de ces deux désignations persistent à présent dans les discours des Latinos.

La catégorie *Hispanic* (hispanique) est devenue une catégorie « ethnique » aux États-Unis pour désigner tout individu ayant des origines dans un ou plusieurs pays de langue espagnole, sans distinguer les expériences diverses des personnes issues de milieux économiques et sociaux variés, d'histoires diverses et d'origines multiples (Oboler, 1995 : 1). Ce label fait partie des catégories non raciales et ethniques « officielles ». Cette catégorie est utilisée dans le recensement de la population, sur les documents de demande de visa pour entrer aux États-Unis, sur le formulaire de la déclaration d'impôts et sur les bulletins de vote. Bien qu'à présent le gouvernement définisse les Latinos en termes ethniques « non raciaux », cette désignation porte des connotations raciales. Contrairement aux pays européens où le concept de « race » demeure peu utilisé (en raison d'une connotation biologique trop marquée), aux États-Unis, le concept de « race » a été redéfini comme une simple « identification sociale et culturelle ». Néanmoins, pour beaucoup de Latinos, la classification « ethnique » semble souligner la stigmatisation des préjugés raciaux qui demeurent particulièrement présents aux États-Unis, et signale par là une certaine continuité avec un passé colonial douloureux (Alcoff, 2000; Oboler, 1995).

En revanche, le terme *Latino* est une catégorie plus récente, créée par les intellectuels et les militants pendant les mouvements identitaires des années 1970. C'est une catégorie inventée, vraisemblablement sans connotation raciale ou ethnique. La catégorie Latino décrit la partie de la population américaine qui rattache ses origines aux pays de l'Amérique espagnole, soit les Caraïbes et l'Amérique latine. Ainsi, le « Latino » est par définition blanc, noir, indigène, avec ou sans métissage. Alors que la catégorie d'Hispanique fut largement critiquée par la communauté Latina pour son effet homogénéisant visant à effacer la diversité ethnique, culturelle, sociale, religieuse, et linguistique, la catégorie Latino apparaît dans les mouvements identitaires et les politiques culturelles des immigrants et des descendants des Latino-américains dans les années 1970 comme une catégorie intellectuelle et militante. La désignation de Latino est connue comme une désignation des *grassroots*, elle est préférée par de nombreux Latinos. Pourtant, cette catégorie peut engendrer des effets racisants car, comme l'affirment Grosfoguel et Georas, même les personnes aux cheveux blancs et aux yeux bleus entrent dans le « labyrinthe de l'Altérité raciale » du moment où elles s'identifient comme Portoricaines (1996, cité dans Alcoff, 2000 : 37). Néanmoins, on retiendra que la catégorie Latino semble correspondre à une auto-identification culturelle et politique.

Par ailleurs, les catégories « Hispanique » et « Latino » sont parfois appréhendées comme des ethnonymes qui signaleraient un héritage ethnique et culturel désignant les personnes issues de l'Amérique latine (Latino) ainsi qu'un lien aux pays de langue espagnole (Hispanique). Or, il faut bien noter que les personnes issues de l'immigration des pays latino-américains ne parlent pas toutes l'espagnol et ne partagent pas un même héritage « ethnique » ou culturel. Ainsi, ces catégories portent d'abord l'inscription des discours de l'élite, qui définissent où et comment les populations issues de l'immigration sont incluses (ou non) comme des citoyens dans la société dominante et appartenant à la nation (Ong, 1996 : 174).

De nos jours, la catégorie double « Hispaniques/Latinos » apparaît dans les statistiques du Bureau de recensement comme une catégorie ethnique « non raciale » formant une « minorité ethnique » et, depuis 2000, hispaniques/latinos peuvent choisir d'appartenir à un groupe racial quelconque (blanc, noir, race mixte etc.). Cette auto-désignation raciale a « quelque chose de subjectif », mais elle peut avoir des effets concrets, dans l'emploi par exemple (Cohen, 2004 : 34). C'est à partir des phénomènes de racisation que les Latinos « sentent » leurs différences avec les Blancs de sorte que nombre d'entre eux préfèrent choisir une identité ethnique blanche (Alcoff, 2000 : 33). Or, la catégorie « Hispaniques/Latinos » semble en fait fonctionner comme une catégorie « raciale ». Pour reprendre une phrase de Linda Alcoff : « On parle de nous en termes de culture, mais les gens pensent en termes de race. » (2000 : 37) Il n'est donc guère surprenant que beaucoup de personnes « Latinos » dénoncent les catégories ethniques mises en avant par le Bureau de recensement, car, selon elles, « ethnique » résonne non seulement avec « pas blanc » (*non-white*), mais connote, par ailleurs, des attributs stéréotypés et péjoratifs d'une identité « pas blanche » (Alcoff, 2000 : 37). Pour ces raisons, la désignation « Hispanique/Latino » et l'adjectif « ethnique » demeurent des termes problématiques pour beaucoup de Latinos. Une alternative nous est proposée par Alcoff (2000 : 39). Elle souligne qu'il vaudrait mieux accepter « les réalités de la racisation, sans succomber à un certain fatalisme » ni essentialisme. Si les Hispaniques/Latinos sont une « population racisée » (Gracia & Greiff, 2000 : 3) par les politiques étatiques, nous nous essayerons de comprendre comment les stratégies locales visent à dépasser les catégories racisantes pour se transformer en des catégories d'appartenance culturelle.

Les immigrants latino-américains et les Latinos des États-Unis se trouvent sans cesse en train de négocier leur appartenance à un groupe linguistique ou culturel, à un espace de droit et à une communauté (Silvestrini, 1997 ; Rosaldo & Flores, 1997). Ces revendications s'inscrivent dans des rapports de force inégaux dans lesquels s'insèrent les nouvelles politiques culturelles des Latinos et des immigrants latino-américains depuis les années 1990. En grande partie, les mobilisations récentes des Latinos plaident pour une « citoyenneté culturelle », qui permettrait d'améliorer les politiques de l'immigration et la reconnaissance de l'apport économique et culturel des immigrants latino-américains « sans papiers » qui viennent travailler aux États-Unis.

L'EXEMPLE DES LATINOS DE L'OREGON

Peu importe si les Latino-américains entrent aux États-Unis par voie légale (avec un visa de travail), par voie illégale (en traversant la frontière comme des « trempés », *mojados*), qu'ils arrivent pour des raisons politiques ou économiques, la première expérience commune est celle de l'univers du travail. En effet, ce dernier figure comme un principe unificateur et un emblème de leurs expériences communes et de leurs souffrances partagées. Il faut rappeler que les immigrants latino-américains sont généralement associés au travail agricole même s'ils contribuent considérablement à la construction des voies ferrées, à l'industrie automobile et aux mines. Or, les générations ultérieures s'installent davantage en ville et changent d'occupation, engendrant ainsi une stratification sociale hétérogène. L'exemple des Latinos de l'Oregon abordé par la suite tient compte de l'expérience commune du travail et de l'hétérogénéité de leur communauté. Des extraits de récits des immigrants latino-américains et des récits des personnes qui habitent en ville et appartiennent à la génération des citoyens américains « Latinos » (des étudiants qui se sont engagés pour la cause des ouvriers agricoles dans l'Oregon) serviront à analyser les revendications de droits et d'une appartenance à une communauté latina des États-Unis.

La recherche s'est déroulée en partenariat avec le syndicat des ouvriers agricoles et immigrants latinos dans l'Oregon, Pineros et Campesinos del Nordeste (PCUN) sous la direction de l'anthropologue Lynn Stephen et avec la participation de plusieurs étudiants entre 1999 et 2001 (cf. Stephen, 2003)¹. Le syndicat PCUN fournit une assistance juridique pour aider à régulariser la situation des ouvriers sans papiers, et offre un conseil juridique aux ouvriers et à leurs familles. Les membres du PCUN, souvent eux-mêmes des anciens ouvriers agricoles sans papiers, surveillent, dans la mesure du possible, les conditions de travail dans les champs et vérifient les conditions de vie des *labor camps* (logement pour les ouvriers agricoles), souvent déplorables.

Lors des entretiens, les interviewés nous ont fait part de leurs expériences migratoires – par exemple, comment et combien de fois, ils ont traversé la frontière, par quelles voies, ainsi que les moments d'angoisse, de peur, ou de joie –, de leurs expériences et leurs souffrances dans les champs et dans les usines où ils travaillaient pour la plupart comme des ouvriers « illégaux » et « sans papiers »¹, puis de leurs difficultés et de leurs souffrances pour faire venir leur famille, pour obtenir des papiers. Ils ont aussi dit comment leur situation a changé – si elle a changé – au moment de l'obtention de ces papiers de résidence ; enfin, ils ont parlé de leurs souhaits pour l'avenir de leurs enfants.

¹ Il faut préciser que nous avons mené la moitié de nos entretiens avec des personnes que l'on qualifierait selon la loi de « sans papiers » alors qu'ils paient des impôts aux États-Unis. En d'autres termes, le terme « sans papiers » est imprécis pour décrire leur situation.

LES EXPÉRIENCES DES OUVRIERS AGRICOLES D'ORIGINE MEXICAINE DANS L'OREGON

Les Mexicains ont une histoire singulière qui les distingue des autres Latinos et leur donne un statut particulier aux États-Unis. Si les relations entre les États-Unis et l'Amérique latine sont, certes, marquées par la globalisation, les relations entre les États-Unis et le Mexique ont, depuis toujours, été d'abord des rapports économiques et politiques. Le lien entre les États-Unis et le Mexique est marqué par l'inégalité de pouvoir; les États-Unis sont le puissant voisin qui peut se permettre de poser les conditions de leur entente. De manière très concrète, les institutions étatiques états-uniennes déterminent qui peut traverser la frontière pour venir travailler aux États-Unis, et quand les ouvriers doivent retourner chez eux (généralement après la fin des récoltes, soi-disant, après six à huit mois de travail).

Parmi nos interlocuteurs mexicains dans l'Oregon, plusieurs hommes étaient arrivés pour la première fois dans les années 1950 comme des ouvriers migrants avec un visa de travail temporaire. Ils faisaient partie de la première vague des *braceros*.²

Le témoignage de Sofia, une femme d'origine mixtèque qui travaille sur les champs de l'Oregon, illustre les conditions difficiles de travail : « J'ai quitté le Mexique en 1994 pour retrouver mon mari qui travaille ici depuis quelques années, et j'ai commencé à travailler dans les champs de fraises. Je suis partie tôt le matin tous les jours à quatre heures pour commencer à travailler, et il fallait tout de suite trouver un bon endroit où il y avait beaucoup de fruits, car on nous payait au kilo. À l'époque, ils nous payaient seize cents pour 500 grammes de fraises. On ne s'arrêtait pas pour manger, parce qu'on ne pouvait perdre une demi-heure. En général, le travail durait jusqu'à 14 ou 15 heures. La moitié des ouvriers, c'est des femmes. Pour celles d'entre nous qui avions des enfants, c'était plus dur car on n'avait plus le droit d'amener nos enfants dans les champs. Il fallait donc payer une baby-sitter. Le travail est très dur car il faut rester accroupi toute la journée et cela fait mal au dos. »

Il y a environ 100 000 ouvriers agricoles qui travaillent dans les champs de l'Oregon, dont 98 % sont des Latinos, des immigrants latino-américains des résidents ou des citoyens, principalement d'origine mexicaine et d'Amérique centrale. Un grand nombre d'entre eux réside dans l'Oregon toute l'année afin de suivre le cycle des récoltes. En général, les ouvriers (hommes ou femmes) viennent d'abord seuls, sans leur famille. Faute de connaissances en anglais et faute de contacts dans la région, beau-

² Le Programme Bracero (1942-1964) est le premier accord entre les États-Unis et le gouvernement mexicain qui a permis le séjour temporaire de Mexicains en tant qu'« ouvriers migrants » (*migrant worker*). Ce programme a créé une immigration temporaire « légale » sans pour autant offrir des récompenses pour leur investissement dans l'économie américaine. Le Programme Bracero a par la suite créé des réseaux de mobilité d'ouvriers agricoles, pour fournir la main d'œuvre des champs de Californie et d'Oregon, qui vient principalement du Mexique et, depuis quelques années, du Guatemala.

coup d'entre eux habitent d'abord dans des logements (des baraques provisoires ou de vieilles maisons, souvent mal équipées pour recevoir un grand nombre de personnes) mis à disposition pour location par les *farmers*. Ensuite, après avoir fini la récolte en Californie, une grande partie d'entre eux poursuit son chemin à la recherche de travail en suivant les récoltes vers le Nord (Oregon, Washington), et quelques-uns redescendent au Texas avant de repartir au Mexique. Tout comme les Latinos, les ouvriers agricoles forment un groupe très hétérogène : il y a des ouvriers qui sont là depuis quarante ans et ont parfois obtenu une carte de résident, voire la citoyenneté. D'autres ont fait venir leur femme, et leurs enfants, nés sur le sol américain sont des ressortissants américains, alors que les parents attendant toujours leurs papiers et craignent l'expulsion à tout moment. D'autres encore ont obtenu des papiers avant de faire venir leurs familles et doivent cacher femme et enfants. Il est d'ailleurs assez commun que les Latinos avec papiers, ainsi que les « citoyens naturalisés » (*naturalized citizens*, ceux qui sont devenus des citoyens américains par voie administrative) continuent à travailler dans les champs car ils ont du mal à trouver un autre emploi.

En 1986, les États-Unis ont attribué des cartes de résidence légale à 2,8 millions d'immigrants à la suite de l'Immigration Reform and Control Act (IRCA), et plus d'un million d'ouvriers agricoles « sans papiers » ont été « légalisés » grâce à un programme spécialisé, le Special Agricultural Worker Program (SAW). Selon les estimations du Service de l'immigration et de la naturalisation (INS), il y avait, à la fin des années 1990, entre six et neuf millions d'ouvriers sans papiers, et d'autres entraient dans le pays au rythme de deux cent mille à trois cent mille par an (Stephen, 2003). La stigmatisation et les pratiques d'exclusion des Latinos qui sont des ouvriers agricoles reste actuelle dans la vie de ces personnes et ne cesse pas nécessairement quand ils obtiennent des papiers. L'exemple de Lorenzo, un des organisateurs du PCUN qui a été ouvrier agricole pendant trente ans, partage ses expériences dans les champs et revendique un espace de droits pour les ouvriers mexicains : « Je m'appelle Lorenzo et je suis Indien mixtèque. Je suis né à Oaxaca au Mexique dans les années soixante-dix, je suis arrivé en Californie pour travailler dans les champs. La discrimination et l'exploitation des ouvriers étaient très graves. J'ai vu beaucoup de choses, par exemple les patrons qui battaient les ouvriers. Au lieu de nous parler, ils nous bousculaient violemment. Avec le PCUN, nous souhaitons que les *mayordomos* [ceux qui surveillent les ouvriers sur les champs] traitent les ouvriers avec respect, qu'ils leur autorisent une pause, d'aller pisser, et qu'ils aient le droit de parler entre eux. Souvent c'est difficile car ce sont les *farmers* qui ont le pouvoir et les ouvriers n'en ont pas. Les ouvriers ont besoin d'avoir des droits comme d'autres personnes. »

LA MOBILISATION DES ÉTUDIANTS LATINOS

Les étudiants qui ont participé à ce projet ont retrouvé les expériences de leurs parents et de leurs grands-parents. Ils ont évoqué l'im-

portance de rendre publiques les souffrances d'une grande partie de la population latina qui continue à vivre dans la clandestinité, mais ils contribuent pourtant au chiffre d'affaires des *farmers* et de l'État, ainsi que du pays. Claudia, une étudiante, qui était à l'époque militante dans l'organisation des étudiants « Chicano » (Latino d'origine mexicaine) à l'Université d'Oregon, est née en Californie de parents mexicains qui étaient des ouvriers dans les champs. Elle fait partie de la première génération de citoyens états-uniens d'origine latina. Ses parents avaient réussi à légaliser leur situation dans les années 1970, avant sa naissance. Dans son discours, Claudia s'identifie aux hommes et femmes qui travaillent dans les champs. Son empathie est liée à sa propre histoire et à celle de ses parents, et aussi celle de ses proches, car un ami était un « sans papiers », autrement dit, une personne vivant dans un espace « sans droits » (civiques et culturels) mais avec des devoirs (par exemple celui de payer des impôts) : « Je suis une femme Latina dans ce pays et je comprends la situation des personnes qui sont arrivées récemment, parce que ma famille est passée par là. Il s'agit d'une injustice de faire venir des personnes et des les renvoyer quand ils n'en ont plus besoin. Comment sont-ils censés vivre pendant des mois et des mois loin de leurs familles ? Comment font les enfants pour aller à l'école s'ils doivent déménager tous les mois dans un autre État. Et puis, même nous, les Latinos qui sommes des citoyens, on nous traite parfois comme des ordures. J'ai de la chance parce que j'ai la peau plutôt blanche et donc les gens ne savent pas que je suis issue d'un milieu modeste, mais mes amis qui ont la peau plus foncée souffrent plus que moi. J'ai participé à ce projet pour mieux comprendre la situation de notre communauté latina et pour éduquer les autres personnes, car les Latinos, nous avons notre culture et nos communautés, nous faisons partie de la société, de l'économie et nous demandons d'avoir les droits comme les autres. »

Ce témoignage souligne plusieurs points importants. Tout d'abord, l'expérience commune des conditions difficiles du travail – celle-ci est étroitement liée à des expériences de racisation qui semblent toucher tantôt les immigrants récents, tantôt les citoyens américains Latinos qui ont une apparence différente de celle des « Blancs ». Puis, il souligne l'importance de la communauté latina et signale un fonds culturel commun. Enfin, ce récit suggère la création d'une identité « pan-latina » quand Clausia revendique « notre culture » et « notre communauté latina » et réitère ainsi les revendications des ouvriers agricoles à un espace de droits culturels et civiques pour tous les Latinos, autrement dit, pour tous ceux qui participent à la société américaine par leur travail, par leurs impôts, et par leur apport social.

ENJEUX ÉCONOMIQUES, DÉMOGRAPHIE, ET DROITS

Nos réflexions sur les Latinos des États-Unis et les récits des ouvriers agricoles d'origine mexicaine et des étudiants latinos invite à repenser le modèle universaliste de la citoyenneté qui préconise l'individu comme

un sujet de droits. La population latina dans l'Oregon ne cesse d'augmenter³. Les causes de l'immigration sont à chercher dans la nécessité d'une main d'œuvre bon marché pour supporter l'économie agricole. Les ouvriers latinos répondent à ce besoin sans bénéficier de droits culturels et politiques. Aux États-Unis, le discours d'une « citoyenneté universelle » et l'idéal d'une société multiculturelle restent une simple rhétorique sans pour autant reconnaître les contributions économiques, sociales, culturelles et politiques des immigrants. À l'heure actuelle, la situation des ouvriers « sans papiers » qui traversent la frontière de manière périlleuse est de plus en plus dénoncée par les Latinos dans l'espace public, par exemple par des rassemblements contre la construction d'un mur le long de frontière avec le Mexique. Cette situation précaire et les critiques des pratiques de racisation des immigrants latino-américains font avancer les revendications d'une identité pan-latina en faveur d'une communauté où tous les membres bénéficieraient de droits culturels et collectifs.

LA CONSTRUCTION D'UNE CITOYENNETÉ CULTURELLE LATINA

La littérature sur la citoyenneté et la nationalité a longtemps ignoré les expériences subjectives et contradictoires. Suivant les idéaux des philosophes des Lumières, la rhétorique de la constitution des États-Unis proclame une citoyenneté « universelle » pour tous les citoyens pourvu qu'ils partagent la même langue et la même culture. Les études se sont d'abord intéressées aux tensions entre le sujet souverain et la solidarité envers un État-nation. On peut distinguer deux approches principales : d'une part, les études privilégiant les aspects légaux et politiques en faveur d'une citoyenneté universelle, d'autre part, les études qui ont souligné les contradictions entre la rhétorique d'une citoyenneté démocratique universelle et les inégalités créées par l'économie marchande et ses effets marginalisants. William McNeill (1986) souligne que l'idéal d'une nation homogène est illusoire et demeure une idéologie jamais achevée dans la pratique. Une nationalité, généralement entendue comme une catégorie politique, peut comprendre plusieurs ethnicités en pratique. Ces deux approches ont privilégié les critères « universaux » de la citoyenneté et, par extension, défenseurs d'une nationalité supposée homogène, sans tenir compte des positions des sujets (*subject positions*) au sein d'un État-Nation, en particulier les sujets issus d'une immigration qui augmente avec la globalisation.

Suivant les travaux de Stuart Hall et David Held (1990), les précurseurs de l'étude des « nouvelles politiques de la citoyenneté », Renato

³ Selon les enquêtes nationales, il y avait 112 700 personnes de langue espagnole dans l'Oregon en 1990. En 2000, le chiffre a atteint 275 300 (soit + 114,4 %). De ces hispanophones, environ 80 %, étaient d'origine mexicaine. On estime que dans les dix ans qui viennent, la population des Latinos dans l'Oregon doublera pour atteindre 20 % de la population totale de l'État (Stephen, 2003).

Rosaldo (1994) fut un des premiers à définir la « citoyenneté culturelle » comme un processus de revendication d'appartenance et de citoyenneté, à part entière, des personnes marginalisées aux États-Unis. Les Latinos commencent à y revendiquer des droits collectifs civiques et culturels en réponse aux désignations ethniques et aux processus de racisation et d'ethnisation dans leur vie quotidienne, ce qui montre la nécessité de développer un nouveau modèle pour définir la citoyenneté comme une citoyenneté culturelle.

William V. Flores et Rina Benmayor (1997) proposent de reconnaître les immigrants mexicains et latinos comme des sujets politiques légitimes réclamant des droits collectifs culturels pour leurs enfants et pour leurs familles à hauteur de leur contribution et de leur participation à la vie économique et sociale du pays (Flores & Benmayor, 1997 : 15). Lynn Stephen (2003) prolonge cette réflexion lorsqu'elle pense la citoyenneté culturelle des Latinos comme l'ouverture d'un espace de droits civiques, garante du respect de la personne et de la reconnaissance de ses droits culturels. Ainsi, la notion de « citoyenneté culturelle » constitue-elle une alternative à la « citoyenneté universelle », en ce qu'elle permet aux ouvriers sans papiers, au statut officiel d'« étranger illégal », de faire reconnaître leur contribution à la société américaine et d'affirmer leur ancrage dans des communautés transnationales. En somme, il s'agit d'un processus de subjectivation, dans le sens d'Ong (1996), qui se produit entre les politiques de citoyenneté des États-Unis, déterminant l'appartenance à la nation et au territoire, et les expériences subjectives des Latinos

Références bibliographiques

ALCOFF L. M., « Is Latina/o Identity a Racial Identity? » in GRACIA J.J.E. & GREIFF P. DE (dir.), *Hispanics/Latinos in the United States. Ethnicity, Race, and Rights*, New York & Londres, Routledge, 2000, p. 23-44.

COHEN J., « Logiques socio-politiques de la "latinisation" des États-Unis » in COHEN J. & TRÉGUER A. (dir.) *Les Latinos des USA*, Paris, IHEAL-CREDAL Éditions, 2004, p. 31-47.

COHEN J. & TRÉGUER A., « Les États-Unis dans les Amériques : pays en voie de "latinisation" ? » in COHEN J. & TRÉGUER A. (dir.) *Les Latinos des USA*, Paris, IHEAL-CREDAL Éditions, 2004, p. 9-14.

DELGADO R. & STEFANCIC J., « Introduction » in DELGADO R. & STEFANCIC J. (dir.), *The Latino Condition : A Critical Reader*, New York & Londres, Routledge, 1998, p. XVII-XIX.

Gracia J.J.E. & GREIFF P. DE, « Hispanic/Latino Ethnicity, Race and Rights » in GRACIA J.J.E. & GREIFF P. DE (dir.), *Hispanics/Latinos in the United States. Ethnicity, Race, and Rights*, New York & Londres, Routledge, 2000, p. 1-20.

HALL S. & HELD D., « Citizens and Citizenship » in HALL S. & JACQUES M. (dir.), *New Times : The Changing Face of Politics in the 1990s*, Londres, Verso, 1990, p. 173-188.

OBOLER S., *Ethnic Labels, Latino Lives. Identity and the Politics of (Re)Presentation in the United States*, Minneapolis, U. of Minnesota Press, 1995.

ONG A., « Cultural Citizenship as Subject-Making : Immigrants Negotiate Racial and Cultural Boundaries in the United States », *Current Anthropology*, 37(5), 1996, p. 737-762.

ROSALDO R., « Cultural Citizenship in San Jose, California », *Polar* 17, 1994, p. 57-63.

— « Cultural Citizenship, Inequality, and Multiculturalism » in FLORES W.V. & BENMAYOR R. (dir.), *Latino Cultural Citizenship : Claiming identity, Space, and Rights*, Boston, Beacon Press 1997, p. 27-38.

— & FLORES W.V., « Identity, Conflict, and Evolving Latino Communities : Cultural Citizenship in San Jose, California » in FLORES W.V. & BENMAYOR R. (dir.), *Latino Cultural Citizenship : Claiming identity, Space, and Rights*, Boston, Beacon Press 1997, p. 57-96.

SCHOULTZ Lars Van Trier, *Beneath the United States : A History of U.S. Policy Toward Latin America*, Boston, Harvard U. P. 1998.

SILVESTRINI B.G., « World We Enter When Claiming Rights' : Latinos and Their Quest for Culture » in FLORES W.V. & BENMAYOR R. (dir.), *Latino Cultural Citizenship : Claiming identity, Space, and Rights*, Boston, Beacon Press 1997, p. 39-53.

STEPHEN L., « Cultural Citizenship and Labor Rights for Oregon Farmworkers : The Case of Pineros y Campesinos Unidos del Noreste (PCUN) », *Human Organization*, 62(1), 2003, p. 27-38.

LE CANOË, RESSOURCE POUR LA RÉORGANISATION DE L'IDENTITÉ ETHNIQUE L'EXEMPLE DES NATIONS INDIENNES DU PUGET SOUND

Rachel Merlet
Université Lyon 2

Pendant plus de deux cents ans, le gouvernement fédéral américain a imposé aux communautés indiennes des frontières territoriales et identitaires sans tenir compte de leurs particularismes ethnoculturels. Les autochtones de la côte nord-ouest du Pacifique ont été, comme toutes les populations colonisées, dominés, discriminés et exclus. Mais leur implication ces trente dernières années dans les activités et les rôles de la société globale ont rendu plus saillante leur conscience ethnique.

L'ethnicité est devenu un outil politique que ces groupes ethniques mobilisent pour revendiquer une intégrité territoriale et culturelle, une organisation politique et sociale collective à l'intérieur d'un territoire, et leur capacité d'exercer leurs droits à définir leur rapport à tout ce que recèlent leurs terres. Ils se sont réappropriés la catégorie ethnique de la « tribu » et son caractère instrumental à travers le droit à l'autodétermination, qui est un point fondamental et déterminant du développement de l'ethnicité contemporaine indienne, et des relations entre les Indiens et le gouvernement américain.

Cette stratégie de la reconstruction d'une identité « tribale » passe par un processus de « réorganisation ethnique » (Nagel & Snipp, 1993) qui consiste à remobiliser et réactiver un ensemble de ressources dont une très significative pour les tribus de la côte du Pacifique : le canoë. Grâce à cet attribut ethnique, les tribus engagent une réorganisation sociale, culturelle économique et politique de leur quotidien. Elles construisent une identité ethnique contemporaine, synonyme de changement et de modernité, mais également de continuité historique et de persistance.

Nous allons voir dans un premier temps pourquoi les nations indiennes se sont engagées dans un processus de reconstruction de leur identité. Puis, comment cette réorganisation ethnique s'est développée dans le Puget Sound à travers l'instrumentalisation d'une institution culturelle importante dans la tradition des tribus de la côte nord-ouest : l'institution du voyage, dont le canoë est une ressource indispensable. Enfin, pourquoi et comment cette institution locale et régionale participe à cette construction identitaire souveraine unique au cœur du fédéralisme américain et au débat à un niveau plus global, national et international des concepts clefs de l'identité ethnique contemporaine :

le droit à l'autodétermination et l'autochtonie.

Afin de comprendre les choix et les actions de ces tribus, il nous faut revenir tout d'abord sur la place du canoë de voyage dans les cultures de la côte nord-ouest avant la colonisation, puis sur les raisons de son grand retour dans les années 1980. Enfin, à partir de deux exemples de la renaissance de cette institution du voyage chez les Suquamish de la réserve du Port Madison : le voyage annuel et la construction du canoë traditionnel, revenir sur les effets de cette instrumentalisation sur la construction de l'identité tribale et le droit à l'autodétermination.

LE CANOË : UNE LOGIQUE ADAPTATIVE ET SOCIOLOGIQUE

Les groupes autochtones disposaient, avant l'arrivée des premiers Européens au XVIII^e siècle¹, d'organisations politiques et sociales collectives très marquées par un particularisme linguistique et culturel.

Ils vivaient dans un environnement forestier et maritime dont la faune et à la flore étaient très riches et diversifiées. Ils utilisaient le cèdre pour fabriquer des canoës dont la forme et le style étaient remarquablement adaptés à ces régions côtières. Ils se servaient de ce moyen de transport pour la pêche au saumon, à la baleine, et pour la collecte de certaines ressources saisonnières comme les baies, les racines, les praires le long de ces petites îles, bras de mer, fjords, baies, lagons, estuaires et rivières. Toutes ces richesses naturelles leur permettaient de survivre et de procéder à des échanges durant des expéditions maritimes commerciales contre d'autres biens qu'ils ne pouvaient produire. Grâce à ces embarcations², ils transportaient d'importantes quantités de nourriture, changeaient de lieu de résidence en fonction des saisons, et pouvaient organiser – et prendre part à – des cérémonies, des fêtes et des potlatch. À cette occasion, de larges canots cérémoniels servaient à transporter des villages entiers, ainsi que d'importantes quantités de nourriture, qui contribuaient à maintenir les relations entre les clans, les familles et les réseaux sociaux (Durham, 1960 : 40-82).

Plus qu'un moyen de transport, les canoës étaient, dans la circulation des biens des articles prestigieux, d'une très grande valeur économique. Les Kwakiutl (Southern Kwakiutl) de Fort Rupert, connus pour leurs « cérémonies de canoës » et en particulier les Lekwiltloq (Lexwiltloxw) qui les utilisaient systématiquement comme des biens de prestige qu'ils distribuaient à leurs invités durant leurs cérémonies du potlatch (Mauzé, 1989 : 122). Il était aussi un outil de guerre qui leur permettait de se livrer à des pillages, de faciliter les expansions territoriales, de ramener des esclaves et d'accroître le prestige des dignitaires.

¹ L'arrivée des Européens dans l'est de l'Amérique du Nord a eu lieu dès le XVII^e siècle.

² Le terme embarcation a dans cet article la même signification que le terme canot ou canoë. Il fait référence au canoë indien traditionnel, en cèdre ou en fibre de verre, dont la forme et le style dépendent de l'aire culturelle où il est utilisé.

Le canoë était donc un élément fonctionnel indispensable à cette organisation sociale villageoise. Il relevait à la fois d'une logique adaptative et sociologique qui correspondait à des stratégies et à des spécificités culturelles, techniques, symboliques.

L'arrivée des colons sur ce territoire habité par des nations indiennes, pour certains très puissantes, provoqua des conflits territoriaux. Afin de remédier à cette situation, l'État fédéral signa des traités avec ces nations étrangères afin d'établir des frontières entre les colonies et les territoires ancestraux et de regrouper les Indiens dans des réserves. Par ces traités, le gouvernement fédéral reconnaissait l'entité politique et le droit souverain de ces communautés. Mais ce droit restait contrôlé par le Congrès qui était investi par la Cour suprême des pleins pouvoirs, et notamment celui de définir, à sa convenance, les termes de cette souveraineté. Les nations étrangères étaient en fait des « tribus domestiques indépendantes », sous la tutelle d'un gouvernement fédéral qui devait assurer des obligations contractuelles fiduciaires.

Cette l'hégémonie très assimilationniste provoqua un changement du mode de vie indien semi-nomade. Les rassemblements furent interdits, certaines maisons communautaires importantes comme la Ole-Man-House de la tribu suquamish furent détruites et les langues vernaculaires prohibées. Dans les années 1900, l'utilisation du canoë de mer était devenue obsolète et se faisait de plus en plus rare. Mais, les canoës restaient des référents sémantiques et symboliques de l'imaginaire collectif. Les Indiens continuaient à sculpter des embarcations plus fines et longues pour participer à des compétitions. Certains, comme les Lekwiltok inventaient des canoës « fictifs » (Mauzé, 1989) pour maintenir les échanges dans leur potlatch à canoë. Enfin, les musées ethnographiques conservaient et empêchaient la dégradation progressive de ces derniers canoës laissés à l'abandon sur les plages.

UNE RENAISSANCE CULTURELLE

Les mouvements activistes indiens des années 1960 ont poussé l'État à prendre conscience de l'échec de sa politique d'assimilation et à envisager une politique indigéniste de la décentralisation et de l'autonomie gouvernementale. Dans le cadre du Self-Determination Act de 1975, le gouvernement fédéral a transmis la responsabilité des services et leurs financements auparavant pris en charge par le Bureau des affaires indiennes, aux gouvernements tribaux.

Ces nouvelles orientations ont permis aux tribus du Puget Sound d'entreprendre, dans les années 1980, une « revitalisation » culturelle, fondée sur la reformulation des symboles culturels – du moins ceux inscrits dans une histoire commune – qui inculquaient des valeurs et des us et coutumes susceptibles de conférer au groupe un sens identitaire.

Les premiers musées indiens ont fait leur apparition, en 1979, chez les Makah de Neah Bay et, en 1983, chez les Suquamish de la réserve du Port Madison. Ces institutions muséales étaient destinées à restituer,

à transmettre et à partager un héritage ancestral. Des années plus tard, ce fut le grand retour du canoë de mer. À l'occasion de l'anniversaire de la création de l'État de Washington, le gouvernement invita les tribus du Puget Sound et des environs à prendre activement part à cette fête. Elles choisirent un porte parole, Emmett Oliver, membre quinalt, pour proposer et défendre devant le Comité de la Commission du 100^e anniversaire, le projet *native canoe* : « Laissez le canoë de cèdre devenir un symbole des communautés indiennes de l'État de Washington et de leurs expressions culturelles. Les législateurs et les bureaucrates n'auront probablement jamais plus l'occasion de contribuer de façon significative à la préservation de la culture des Indiens de l'État de Washington. » (cité par Lincoln, 1995 : 70)

Les tribus ne pouvaient pas envisager leur participation sans le « canoë » qui avait, par le passé, permis le développement et la prospérité de la culture indienne de la côte. Le canoë devait être un moyen d'expression du sens commun, d'un « message de l'invisible dans le visible », « avoir une valeur participative » et « créer une identité partagée » (Daviet, 1997 : 289).

Lors des nombreux symposiums concernant ce projet, la tribu quileute proposa un voyage Paddle to Seattle. Elle envisageait d'apprendre des chants, des danses et de sculpter un canoë de dix-sept mètres de long, de prendre la mer avec un groupe de jeunes et de rejoindre le site historique suquamish Ole-Man-House à quelques kilomètres de Seattle, deux jours avant le début des festivités. Elle encouragea les autres tribus à s'associer à ce voyage et à les rejoindre sur la réserve suquamish. Les Tulalip, Lower Elwha Klallam et Port Gamble S'klallam acceptèrent le défi et décidèrent de construire un canoë de mer en cèdre. D'autres, comme les Suquamish, les Swinomish et les Upper Skagit envisagèrent de sculpter des embarcations de compétition. En définitive, chaque tribu participa à cet événement à sa manière en fonction de ses compétences en matière de sculpture, de ses connaissances et financements³.

Le 20 juillet 1989, une trentaine d'embarcations de voyage et de compétition, soit environ une centaine de personnes, se rassemblèrent sur le site Ole-Man-House pour célébrer le retour du canoë. L'équipage heiltsuk de Bella Bella⁴ et son capitaine Frank Brown avaient également fait le voyage avec leur canoë Gla'wa. Ce n'était pas la première fois qu'ils prenaient la mer et se rendaient à un rassemblement puisque des années auparavant, en octobre 1986, ils avaient participé à l'Exposition Universelle⁵ de Vancouver (Lincoln, 1995 : 76-78). Ce fut l'occasion pour eux de renouer avec leur tradition et de sensibiliser le gouvernement à la question des terres et des traités. À l'époque, Frank Brown avait été

³ Une partie des projets ont été financés par la Commission du 100^e anniversaire.

⁴ La tribu heiltsuk de Bella Bella, île de Vancouver (Colombie Britannique) appartient au groupe ethnique kwakiutl. Elle parle le dialecte heiltsuk qui fait partie de la langue kwakiutl (Duff, 1969).

⁵ Le thème de cette exposition, « Transport et Communication », soulignait le centième anniversaire de la construction de la ville de Vancouver et l'arrivée sur la côte du Pacifique des premiers voyageurs.

le premier en Colombie Britannique à s'intéresser au canoë et à le considérer comme un symbole clef de la renaissance culturelle heiltsuk et de l'unité pan-tribale : « The canoe can be seen. It represents our vision. A people without a vision will perish. »⁶ (cité par Lincoln, 1995 : 74) Il profita donc de rassemblement intertribal unique – cela ne s'était pas produit dans cette région depuis des décennies – pour prendre la parole et annoncer : « Nous invitons toutes les tribus dans notre village [...] Dans quatre ans, nous voulons que vous veniez à Bella Bella. Nous sommes prêts à accueillir tous les canoës de haute mer. » (cité par Lincoln, 1995 : 162-163)

Les Heiltsuk venaient de lancer un défi aux nations du Puget Sound : prendre leurs canoës et naviguer le long du Pacifique pour rejoindre le grand rassemblement et le potlatch de Bella Bella en 1993. Ces dernières étaient loin de s'imaginer qu'elles étaient à cette date à un tournant de leur histoire et que le défi heiltsuk marquait le début d'une conscience ethnique et d'une réorganisation culturelle, sociale, économique et politique d'une identité tribale mobilisée pour revendiquer un droit à l'auto-détermination.

Chaque année depuis 1993, les tribus du Puget Sound et de la Colombie Britannique ont pris leurs embarcations et se sont donné rendez-vous après une dizaine de jours de navigation, dans une réserve pour un grand rassemblement de quelques jours⁷. L'intérêt pour ces mastodontes était perceptible, mais la plupart des communautés ne disposaient pas des moyens financiers et des savoir-faire suffisants pour sculpter ou acheter un canoë. Ce fut le constat que je fis en 1999, lorsque je pris part avec la tribu suquamish de la réserve de Port Madison au rassemblement annuel qui avait lieu à cette époque en territoire ahousaht, en Colombie Britannique. La tribu disposait de deux canoës de famille en cèdre mais l'un de ses canots, le Raven était emprunté chaque année à un homme blanc de Seattle et l'autre, le Wes-i-dult appartenait à un Suquamish. Les participants étaient donc peu nombreux et pas tous d'origine tribale.

Mais au fil des années et de mes voyages, j'ai remarqué qu'il y avait de plus en plus de participants, de plus en plus de canoës en fibre de verre et en cèdre. Les tribus s'investissaient d'année en année beaucoup plus dans des projets directement ou indirectement liés à ces odyssées. En 2001, trois ans après mon premier périple, les Suquamish possédaient deux nouvelles embarcations en fibre de verre, dont l'une était associée à un projet de prévention et de traitement en matière d'alcoolisme et de drogue. Ils avaient également développé un projet de sculpture d'un canoë traditionnel. L'idée était d'acheter un tronc de cèdre et de former cinq jeunes d'origine suquamish à la technique de la sculpture. L'objectif

⁶ « Le canoë peut être vu [à nouveau le long de la côte du Pacifique]. Il représente notre vision. Un peuple sans vision périra. »

⁷ Entre 1994 et 1996 fut organisé le First Circle, le premier voyage en canoë de mer le long du Puget Sound depuis des décennies. En 1997, c'était au tour des Quileute d'accueillir ce grand rassemblement annuel. L'année suivante, ce fut au tour des Puyallup.

était d'avoir une ou deux nouvelles embarcations cette fois-ci en cèdre, de se réapproprier un savoir-faire ancestral, d'associer à cet apprentissage au projet de prévention et de traitement déjà mis en place par la communauté et le cursus scolaire des apprentis en travaillant en étroite collaboration avec certaines écoles du district du Puget Sound. Donc, fin 2001, la tribu avait une cinquième embarcation baptisée *See-em ah oat-ks* à laquelle s'ajouta l'année suivante une sixième du nom de *Qal qa la xic*. Le canoë devenait bien plus qu'un « message de l'invisible dans le visible ». Il était une ressource que les tribus remobilisaient et réactivaient dans le cadre d'un processus de réorganisation de leur identité tribale.

LA CONSTRUCTION D'UNE IDENTITÉ TRIBALE

Ce contexte était révélateur des profonds changements qui étaient en train de s'opérer cette dernière décennie. Les nations indiennes étaient en mesure, depuis le Tribal Self-Governance Act de 1994, de réaffecter les budgets fédéraux selon leurs priorités. Cette quasi-autonomie gouvernementale permettait le développement de nouveaux projets tribaux autour de l'institution du voyage et du canoë, qui étaient des signes visibles et significatifs d'une renaissance culturelle et d'une appartenance commune, mais également des marques d'identification et d'assignation qui permettaient d'organiser les interactions sociales et donc d'assurer la persistance et la transformation des frontières ethniques de la tribu et le particularisme ethnoculturel indien. Ces pratiques, enjeux, logiques et aspirations identitaires étaient des expressions tangibles de cette revendication du droit de disposer d'elles-mêmes, de déterminer leur statut politique, et d'assurer le développement économique, culturel et social des réserves. Autrement dit, le droit à l'autodétermination, ce droit humain collectif reconnu en 1966 par le droit international dans l'article 1 commun aux deux pactes internationaux⁸ : « Tous les peuples ont le droit de disposer d'eux-mêmes. En vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique, social et culturel. » (Léger, 2002 : 3)

LE VOYAGE ANNUEL DE 2001

Mais revenons un instant sur ces pratiques et enjeux chez les Suquamish et tout d'abord sur le voyage de 2001. La tribu avait acheté avec l'aide des subventions de la Division of Alcohol and Substance Abuse (DASA) du département des services sociaux et de la santé de l'État de Washington, un canoë en fibre de verre. Elle souhaitait permettre à des

⁸ Le premier pacte est consacré aux droits civils et politiques et le second aux droits économiques, sociaux et culturels.

jeunes de 5 à 21 ans de suivre des activités sociales et culturelles afin de limiter la probabilité qu'ils s'engagent dans l'usage et l'abus de drogue et d'alcool. Les jeunes étaient confrontés en particulier à trois grands « facteurs risques » parmi les dix-neuf proposés par la DASA⁹ : l'aliénation¹⁰, la rébellion et le manque d'engagement dans la société. Pour remédier à ces risques, il fallait mettre en avant trois « facteurs protecteurs » parmi les huit proposés par DASA : participer à des activités structurées dans lesquelles est mis en valeur l'engagement ; développer des compétences sociales ; apprendre à résoudre des problèmes et à avoir des attitudes et des comportements positifs et sains à l'intérieur d'une communauté¹¹. Les occasions de mettre en avant ces « trois facteurs protecteurs » furent nombreuses durant ce voyage de 2001, mais les plus significatives étaient les rassemblements dans les maisons communautaires où se déroulaient les potlatches, comme ce fut le cas lors de notre deuxième jour de voyage. Nous étions arrivés en territoire tulalip et nos hôtes nous avaient tous invités à nous rassembler dans leur maison communautaire pour un potlatch. Le sol était en terre ; au centre, il y avait plusieurs feux qui servaient d'éclairage et autour desquels se sont rassemblés les joueurs de tambours le temps de chauffer la peau de leur instrument. Tout au tour, des estrades en bois où on pouvait lire au plafond le nom de quelques tribus de la région de la côte nord-ouest.

La foule était arrivée petit à petit et chacun avait occupé la place qui lui avait été assignée : les anciens et les dignitaires ont occupé les sièges les plus proches de la piste. Puis, le chef tulalip est entré sur la piste et l'assemblée est devenue silencieuse et s'est levée. Il a commencé à remercier au nom de sa tribu, les invités pour leur présence et en signe de remerciement, il leur a offert des présents (couvertures, argent, chants et danses). C'était aussi pour lui, l'occasion de présenter les dignitaires de sa communauté et d'inviter les tribus présentes (quinault, hoh river, makah, nisqually, puyallup et suquamish) à prendre chacune leur tour possession de la piste, le temps d'une représentation.

Ce moment où les participants entrent sur la piste est très important car l'image de leur tribu est en jeu, et ils doivent faire honneur à leurs hôtes. Mais c'est aussi l'occasion de remercier leur famille et leur tribu, ou encore de rendre hommage à un membre disparu, ou de mettre en avant les jeunes et leur courage et d'insister sur l'importance du civisme et de rappeler que la consommation d'alcool, de cigarettes et de drogues ne fait pas partie de la tradition.

Il était déjà une heure du matin et cela faisait plus cinq heures que

⁹ Government to Government (G2G), 2001-03, « Tribal Prevention Forms with Instructions/Examples », *Division of alcohol and substance Abuse (DASA)*, Washington State.

¹⁰ L'aliénation fait référence dans ce contexte à l'ensemble des frustrations que les enfants subissent notamment dans les écoles où ils sont dénigrés et où on leur répète qu'ils ne sont pas intelligents et ne savent rien faire.

¹¹ Division of Alcohol and Substance Abuse Spending Plan, 2001-2003, *Tribal Regional Administrator Notification Form Program Description Section*, Suquamish Tribe, Seattle Washington.

s'enchaînaient sans interruption représentation sur représentation, quand ce fut le tour de la tribu suquamish de présenter ses remerciements et ses excuses aux Tulalip. Un de ses membres n'avait pas respecté les règles du voyage durant le séjour chez les Tulalip. Des excuses publiques de la part de la tribu et de ce jeune s'imposaient pour éviter l'« incident diplomatique », la honte et le déshonneur. Bennie, le chef des Suquamish s'excusa au nom de sa communauté, auprès des dignitaires tulalip, du comportement de l'un de ses payageurs et demanda à ce dernier de présenter ses excuses et d'offrir une couverture pour « laver » son déshonneur. Enfin, le chef tulalip accepta ces excuses en ajoutant que ce jeune homme n'était heureusement pas seul pour faire face à cette situation et pouvait compter sur le soutien de son groupe. Puis il évoqua le travail que les tribus menaient auprès des enfants. Il félicita les jeunes pour leur patience, leur comportement exemplaire, signe de respect, et leur rappela que grâce à cette attitude, ils pouvaient mieux comprendre et apprendre les croyances et les pratiques de leur culture. Cet événement cérémoniel, rituel et sacré est en fait cette « fête-essence » dont parle Agnès Villadary (1968 :26-36) : « Un moment de vie intense en rupture complète avec la vie ordinaire. [...] Une rupture du temps [...] La communauté revit son histoire de manière authentique et la réintègre. [...] La fête n'est pas pour autant tournée vers le passé, on assiste à une reprise en charge du passé au sein même du présent. Elle est une entreprise de régénération totale du temps. [...] une rupture de l'espace [...] l'occasion pour la communauté de franchir les bornes de son espace quotidien. »

Il est un élément central régénérant, créateur et fécond de cette institution du voyage et autour duquel gravite tout un ensemble d'autres événements comme la cérémonie de bienvenue où les hôtes autorisent les équipages des canoës étrangers à accoster leur territoire et les convient à une fête dans leur maison communautaire. C'est cette autorisation et invitation qui déclenchent les festivités et les obligations des hôtes et des invités. De même que la mise à l'eau des embarcations et l'autorisation de quitter le territoire annonceront la fin des festivités et des obligations mutuelles.

LA SCULPTURE DU CANOË

Le canoë est un autre point important de ce voyage. Ce moyen de transport permet de réunir les communautés et met en relation tous les éléments qui constituent cette institution du voyage. Nous l'avons déjà évoqué, il est redevenu un moyen de transport et une ressource culturelle, économique, sociale et politique réactivée et remobilisée dans le cadre de la réappropriation de la catégorie ethnique de la tribu et de la construction d'une identité ethnique souveraine.

Les tribus ne se sont plus contentées ces dernières années d'acheter un canoë en fibre de verre ou en cèdre, mais ont fabriqué leurs propres canoës traditionnels. Les Suquamish, comme tant d'autres, ont décidé de se réap-

propre la technique de la sculpture, et d'initier leurs jeunes membres tribaux à ces savoir-faire ancestraux. L'apprentissage de ces savoir-faire, de ces pratiques et de ces usages est associé à des rites. Les apprentis ont dû faire preuve d'abstinence afin de s'assurer un maximum d'énergie et prier afin de pouvoir entrer en contact avec l'esprit du canoë pour que celui-ci les guide dans leur travail (Steward, 1984 : 30-60) d'évidage de la coque et d'étuvage. Cette deuxième étape est délicate, car il est difficile à ce moment de la sculpture de contrôler le processus. L'objectif est d'élargir la coque de quelques centimètres en remplissant d'eau le canoë à un tiers et de la rendre hermétique à l'aide de couvertures. Il s'agit alors d'introduire dans la coque, toutes les heures, de gros cailloux brûlants pour créer de la vapeur et rendre le cèdre malléable. Durant cette étape, les sculpteurs ont dû être très attentifs au déplacement de la coque afin d'éviter que le bois ne craque. C'est de cette étape que dépend en grande partie la flottabilité du canoë, et donc la réputation des artistes et de leur tribu. Une fois ces deux étapes terminées, ils ont peint l'extérieur de l'embarcation et lui ont trouvé un nom. Les jeunes ont éprouvé à cet instant une immense fierté d'avoir redonné vie à un arbre et de maîtriser une technique et des savoir-faire. Ils étaient enthousiastes à l'idée de montrer leur travail à leur famille, à leur communauté et aux autres tribus.

Le grand jour était donc arrivé, après trois mois de travail, la tribu s'appêtait à mettre à l'eau les deux canoës de mer en cèdre de plus six mètres de long. Cela faisait des décennies qu'un tel événement ne s'était pas produit. C'était l'accomplissement de plus dix ans de réflexion et de travail autour du projet Full Canoe Circle. Pour l'occasion, la tribu avait invité les nations qui avaient participé au projet comme les Suquamish de Vancouver. Ils leur avaient trouvé et vendu le tronc et ils avaient hébergé les apprentis sculpteurs lors de la fabrication du premier canoë. De plus, ils avaient accepté que l'un de leurs maîtres sculpteurs transmette aux jeunes suquamish la technique de la sculpture. Enfin, les tribus voisines et de parenté comme les S'Klallam, les Quinault, Quileute, Makah étaient aussi conviées à cette grande cérémonie.

Cette « exhibition publique » mettait en valeur un « produit d'entreprise » et représentait un trait de la « vie tribale » contemporaine (Malinowski, 1963 206-207). Cette fête était l'occasion de montrer aux autres tribus son organisation sociale et politique collective, ses engagements, sa culture et sa fierté d'être Suquamish : « C'est notre deuxième canoë en cèdre fait à partir du même tronc [que le premier canoë] et pour moi cela a une signification particulière, cela signifie que nous sommes en train d'accomplir deux parties d'un tout. Nous avons commencé avec deux canots en fibre de verre et maintenant nous avons ces deux canoës en cèdre dans l'eau et ces deux en fibre de verre sur la plage. L'importance de l'événement d'aujourd'hui, c'est cette communion avec toutes ces tribus qui se sont déplacées et auxquelles on peut montrer notre fierté d'être Suquamish et de ramener notre héritage culturel. »¹²

Très tôt dans la matinée, les apprentis ont été chargés de transporter

¹² Entretien avec Bennie, chef suquamish, le 18 janvier 2003. Les mots entre [...] sont des commentaires personnels.

les deux canots au Centre Tribal Suquamish où allait avoir lieu la cérémonie. Ils ont posé les deux canoës sur deux rondins et ont éparpillé de la cendre et des copeaux de cèdre sur le sol et les ont recouvert de branches de sapin. Pendant ce temps, une partie de la communauté s'affairait en cuisine et préparait des feux à l'extérieur pour assurer la cuisson des crabes, des huîtres et du saumon. Quand soudain, nous avons entendu des bruits de tambour monter de la plage. Des canoës arrivaient. Tout le monde s'est précipité le long du rivage pour accueillir les canoës. La vice chef suquamish a convié les invités à un grand repas avant le début de la cérémonie. Ce don de nourriture cérémonielle fait partie des droits sociaux et des obligations de l'hôte et contribue à renforcer les liens intertribaux. Cette profusion de nourriture (crabes, huîtres, saumon, palourdes, praires... – les quantités étaient considérables puisqu'il y a plus de deux cents convives), était l'occasion de montrer l'importance de cet événement pour les tribus et pour les relations intertribales. C'était un don compensatoire aux invités qui devenaient les témoins de cette fête et devaient désormais la conserver en mémoire, et la transmettre aux générations futures. Elle permettait également de valider des positions dans la hiérarchie sociale et en particulier d'honorer et de reconnaître le travail et le statut des sculpteurs. Dans les temps anciens, le chef ou un membre de l'élite organisait une distribution de nourriture afin d'asseoir ou maintenir et valider sa position auprès de la communauté. Pour cet événement, c'était le Conseil tribal représenté par le chef qui distribuait cette richesse et mettait en jeu son autorité. Le « donner-recevoir-rendre » dont parlait Mauss est plus que jamais un symbole de la renaissance culturelle mais aussi d'un pouvoir politique et économique et d'un renforcement des liens sociaux tribaux et intertribaux.

Le repas terminé, il était temps de tester la flottabilité des canoës. Mais avant cela, la tribu suquamish souhaitait honorer les apprentis et les canoës en exécutant une danse secrète avec des masques qui n'étaient exhibés que très rarement, dans de grandes occasions. Il s'agissait des masques salish Swaihwé (xwéxwé) (Lévi-Strauss, 1979 : 144) que l'on reconnaît aux cornes en forme de tête d'oiseau, aux yeux protubérants, à la bouche grande ouverte et aux plumes d'aigle qui ornent le costume et le haut du masque, et à deux couleurs prépondérantes : le noir et le marron. Mais avant d'effectuer cette danse, le maître de cérémonie en présence des parents, des grands-parents, des enfants, des amis et invités, honora les apprentis au nom de la tribu suquamish, en les recouvrant d'une couverture et en leur distribuant quelques billets. Le don de couvertures et d'argent (la somme n'est que symbolique) symbolise la reconnaissance, le respect, l'admiration et l'estime. C'était un moment particulier pour ces jeunes apprentis habitués au dénigrement. Ils prenaient conscience de leur nouveau statut et de leur position dans la communauté. Ils étaient désormais des leaders, des témoins, des porte-parole, des ambassadeurs de la vie culturelle et sociale de la nation suquamish.

Le temps était à présent venu de mettre à l'eau les canots. La foule a retenu son souffle pour finalement exploser de joie, pleurer et s'extasier devant ces deux mastodontes qui se déplaçaient avec une telle élégance et légèreté. Les qualités formelles et le sens véhiculé par cette esthétique

du mouvement étaient une source d'émotion et de véritable plaisir pour les artisans dont la virtuosité était désormais incontestable. Quant à la communauté, elle se sentait plus libre et revivre à travers ces deux magnifiques « œuvres d'art » et surtout inspirée, pleine d'énergie et de nouveaux projets pour le futur.

Quel qu'ait été leur statut, leur âge, voire leur origine tribale, tous partageaient cette fierté d'appartenir à cette culture de la côte, à cette institution du voyage qui rassemblait, unifiait et rendait unique leur identité ethnique tribale. Cette émotion et ces sentiments se lisaient dans les propos des participants, comme Ivy, ancien d'origine suquamish : « C'est merveilleux d'être ici aujourd'hui et de voir ces canoës. Quand je les vois sur l'eau, c'est comme revoir mes ancêtres. Ils arrivent et ils repartent. C'est comme le vieux nouveau monde. C'est quelque chose que je ne pensais pas revoir. Leur retour est important pour les sculpteurs et les payeurs. C'est merveilleux et nous sommes très fiers de çà. Ils ramènent notre culture à notre peuple. »¹³

Ou encore de Ray, maître sculpteur squamish, fier d'avoir pris part à ce projet et d'avoir partagé ses connaissances et sa culture salish avec ses « frères et sœurs » suquamish : « Nous venons de très loin et nous avons eu de très durs moments mais nous sommes toujours là. Nous sculptons toujours des canoës. C'est une bonne chose de voir le canoë reprendre vie, et de plus en plus, car notre peuple est à nouveau reconnecté à son histoire. Il fait revivre notre communauté. Il laisse une marque dans l'histoire et un peu de nous-mêmes pour que notre génération future puisse voir le travail que nous avons fait pour redonner vie au cèdre. Il aide notre communauté à s'unir et la rend plus forte. J'espère la génération future transmettra cet enseignement et cette façon de vivre ne mourra jamais. »¹⁴

Un tel enthousiasme ne faisait que confirmer cet engouement pour ce moyen de transport pourtant si désuet mais tellement rempli d'histoire de voyages, personnelle et collective, passée, présente et à venir. Un grand livre ouvert de la tradition orale dans lequel la tribu suquamish inscrivait son histoire ancestrale et écrivait son histoire contemporaine selon ses propres termes : « We don't practice it, we live it. »

Le canoë est redevenu un instrument utilitaire comme à son origine. Il n'est certes plus un moyen de se déplacer pour faire la guerre ou du commerce, mais il reste une ressource qui permet de renforcer les liens sociaux. Il reconnecte les hommes avec leur passé, leurs racines et leur environnement. Il redevient cet objet signe de richesse et de pouvoir, le symbole d'une appartenance à un groupe, à une tribu. Il permet à nouveau aux tribus de se rassembler, de se retrouver et d'échanger.

L'institution du voyage en canoë est un système de valeurs, de règles, de normes, d'activités, de fonctions et de rôles qui apporte des réponses à des besoins culturels, sociaux et à des situations économiques et politiques, et qui assure un meilleur équilibre entre une souveraineté

¹³ Entretien avec Ivy, ancien d'origine suquamish, le 18 janvier 20.

¹⁴ Entretien avec Ray, le 2 janvier 2003.

tribale de plus en plus expressive et visible et un fédéralisme américain. Elle valorise une identité culturelle distincte, une ascendance commune, une organisation tribale politique et sociale collective à l'intérieur du territoire de la réserve. Elle produit une auto-identification à un groupe ethnique. Elle permet de renforcer, organiser et structurer la souveraineté tribale.

En définitive, le processus de réorganisation ethnique permet d'envisager la culture indienne en terme de persistance et de changement et de développer une réflexion sur les problèmes contemporains des communautés et de réfléchir à la question de la « souveraineté tribale » et du droit à l'autodétermination. Les nations indiennes ont, ces dernières années, comme on a pu le voir, de plus en plus d'emprise sur leur souveraineté tribale reconnue par les traités, mais longtemps ignorée. Mais les termes de cette autonomie restent, en droit international, sans fondement et dépendent exclusivement de l'autorité du Congrès investi par la Cour suprême d'un plein pouvoir unilatéral et notamment celui d'ignorer, reconnaître, voire de supprimer à sa convenance ce statut. C'est d'ailleurs pour cette raison que ce droit à l'autodétermination ne peut relever que des « peuples » et non des institutions et des gouvernements qui sont constamment remplacés et changés. La seule solution à ce problème est la reconnaissance du droit à l'autodétermination des peuples autochtones. Cependant, ceci ne peut aboutir que si les États comprennent qu'ils ne cherchent pas à travers ce droit, une scission territoriale de l'unité nationale, une indépendance mais une association.

Enfin, il semble que la collaboration et la coopération ont commencé à porter leurs fruits, puisque le Conseil des droits de l'Homme a avalisé le projet de la Déclaration des droits des Peuples autochtones, le 29 juin 2006. Ce projet repose sur deux grands principes : le droit à l'autodétermination reconnu à tous les peuples par le droit international et l'autochtonie (Bellier, 2006 : 27-42). Cette notion¹⁵ fait référence à la continuité historique et à l'antériorité territoriale (l'occupation des terres ancestrales, l'ascendance commune), à la culture et à ses références, à la religion, à la vie en système tribal, à l'appartenance communautaire, aux moyens d'existence, au mode de vie et à la langue. S'y ajoutent le critère de l'auto-identification à un peuple autochtone et l'acceptation du groupe qui dispose du droit et du pouvoir souverain de décider quels sont leurs membres, sans ingérence extérieure (Schulte-Tenchkoff, 1997 : 134-135). Cependant, cette Déclaration reste symbolique. Le seul instrument juridique dont disposent aujourd'hui certains peuples autochtones pour faire valoir leur droit, reste la Convention n° 169 qui reconnaît leur particularisme et certains droits collectifs, et utilise le terme de « peuple » qui n'a cependant aucune implication ni valeur au niveau du droit international. De plus, certains pays, comme les États-Unis, n'ont pas ratifié ce document.

Les nations autochtones et notamment les nations indiennes veulent être reconnues comme « peuple » à part entière et souhaitent vivre conformément à leurs valeurs et leurs croyances, être respectées

15 Cf. également l'article de Françoise Morin dans le présent volume.

et avoir le droit de disposer d'elles-mêmes et notamment de leurs terres, de leurs ressources naturelles et de leurs territoires qui sont source de savoirs et de spiritualité et sont indispensables à leur intégrité culturelle. Mais, tant qu'elles n'auront pas acquis une personnalité juridique internationale, elles n'auront pas la possibilité de négocier avec les États, de faire appel à la communauté internationale lorsque leurs droits collectifs seront bafoués, ni, enfin, de participer aux instances internationales (Clech, 2002 : 18-25).

Références bibliographiques

AMSELLE J-L. & M'BOBOLO E., *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, 1999.

BARTH F. (dir.), *Ethnic groups and boundaries*, Boston, Little Brown & Co., 1969.

BRIMLEY S., « Five Hundred Sixty Nations Among Us : Understanding the Basics of Native American Sovereignty », *Maine Policy Review*, spring/summer 2004, p. 50-55.

BELLIER I., « Le Projet de déclaration des droits des peuples autochtones et les États américains. Avancées et clivages », *Institut des Amériques*, Paris, Éditions de l'Institut des Amériques, 2006, p. 27-42.

CLECH L., « L'autodétermination des peuples autochtones : dettes du passé et promesses d'avenir », *Droits et Démocratie*, New York, Centre international des droits de la personne et du développement démocratique, 2002, p. 18-25.

DAVIET J.-P., « Le symbolisme dans l'atelier des historiens » in SEGRÉ M. (dir.), *Mythes, rites, symboles dans la société contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 289-303.

DUFF W., *The Indian history of British Columbia*, vol. 1. Canada, The Royal British Columbia Museum, 1969.

DURHAM B., *Canoes and Kayaks of Western America*, Seattle, Copper Canoe Press, 1960a.

— *Indian Canoes of the Northwest Coast*, Seattle, Copper Canoe Press, 1960b.

KIRK R., *Tradition and change on the Northwest Coast*, The Royal British Columbia Museum, U. of Washington Press, 1986.

LÉGER M., « La reconnaissance du droit à l'autodétermination des peuples autochtones : menace ou avantage? », *Droits et Démocratie*, New York, Centre international des droits de la personne et du développement démocratique, 2002, p. 3-7.

LÉVI-STRAUSS C., *La voie des masques*, Paris, Plon, 1979.

LINCOLN L., *A Native Resurgence of Canoeing culture on the Northwest Coast*, Seattle, University of Washington, 1995.

— *Coast Salish Canoes*, Seattle, Center for Wooden Boats, Seattle, 1991.

MAUSS M., *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

MALINOWSKI B., *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1963, p. 164-183.

MAUZÉ M., « Le canoë dans le potlatch Lekwiltoq », *Revue de l'Homme*, 109, 1989, p. 117-128.

MORIN F., « Les Nations unies à l'épreuve des peuples autochtones », *Institut des Amériques*, Paris, Éditions de l'Institut des Amériques, 2006, p. 43-54.

— « L'ONU comme creuset de l'autochtonie », *Parcours anthropologiques*, n°5, 2005, p. 35-42.

NAGEL J. & SNIPP M., « Ethnic reorganization : American Indian social economic, political, and cultural strategies for survival », *Ethnic and Racial Studies*, 16(2), 1993, p. 203-227.

SCHULTE-TENCKHOFF I., *La question des peuples autochtones*, Bruxelles-Paris, Bruylant-LGDJ, 1997.

STEWART H., *In Cedar*, Seattle, U. of Washington Press, 1984.

VILLADARY A., *Fête et vie quotidienne*, Paris, Éd. Ouvrières, 1968.

L'INDIANITÉ EN TANT QU'ETHNOGÈNE : EXEMPLE DE MOBILISATION DANS L'ART CONTEMPORAIN AMÉRINDIEN

MARIE GOYON
Université Lyon 2

Face à des concepts anthropologiques qui parfois se perdent, s'épuisent ou se connotent, il est toujours intéressant de s'arrêter un instant et de les questionner. Cet exercice est bien évidemment nécessaire à toute démarche scientifique, et même salutaire lorsque le contexte économique et social révèle des tensions et conflits particulièrement accentués : les tensions et inventions sont bien sûr toujours présentes et apparaissent comme les moteurs d'une société, mais elles échappent parfois à ceux qui tentent de les penser et prennent des proportions qui les dépassent. Il semble que ce soit le cas aujourd'hui face à ce que l'on peine à désigner sous les termes de « globalisation », « mondialisation », « village-monde ». Exercer alors une certaine réflexivité sur les productions et les épistémologies de sa discipline, en l'occurrence l'anthropologie, permet d'avancer d'un œil renouvelé. Dans cette perspective, il sera ici question d'un concept choisi parmi ceux qui ont pu être rejetés, parfois de façon très rapide et même péremptoire – la connotation péjorative étant allée plus vite que l'exercice de la critique. Je pense justement au procès dont la notion que nous allons discuter ici, l'ethnogène, a été victime dans les années 1970¹⁶. Il est dommage de rejeter un terme sémantiquement intéressant à cause des usages très divers et toujours contextuels qui en ont été faits, cela revenant, pour utiliser une expression très imagée, « à jeter le bébé avec l'eau du bain »...

En effet, dans un contexte contemporain de mobilité et de processus, certains concepts peuvent trouver une nouvelle jeunesse. C'est le cas de la notion d'ethnogène, telle qu'on la reprendra ici, à sa base étymologique, en tant que « processus de formation d'un peuple, d'une identité culturelle » et sous la dimension plutôt dynamique et militante qui en est proposée par l'anthropologie culturelle américaine. L'ethnogène

¹⁶ Pour en savoir plus, on pourra consulter le résumé de l'historique de la notion, proposé dans Bonte & Izard, 2000 : 787-89. On pourra ainsi constater les multiples usages et interprétations du terme selon les époques et les traditions anthropologiques nationales, de la France à la Russie soviétique, en passant par les États-Unis. C'est cette dernière acception, née de l'anthropologie culturelle nord-américaine, qui sera plus particulièrement pertinente face à la conception évoquée ici, de l'indianité dans l'art. L'ethnogène ainsi envisagée renvoie à des processus de reviviscence ou d'émergence d'une conscience collective de groupes souvent minoritaires, dont l'élément clé est le besoin de démarquage vis-à-vis du groupe dominant.

pourra alors renvoyer à des phénomènes et discours observés dans la pratique du terrain (pour moi, le terrain amérindien et canadien), au contact d'acteurs qui tentent de se redéfinir et de se réunir autour de valeurs et symboles, en vue de la construction d'une appartenance particulière, relevant d'une conception plurielle et mouvante de l'identité.

La question plus spécifique que je propose d'aborder dans cet article est la suivante : pourrait-on considérer la notion d'« indianité » comme une ethnogène, notamment dans le cadre de sa mobilisation en tant que catégorie identificatoire, dans le monde de l'art contemporain ?

Afin de proposer des modalités de réponses à cette interrogation, j'avancerai dans un premier temps quelques définitions possibles de l'Indianité¹⁷, sous ses aspects juridique, politique et symbolique. Dans un deuxième temps, j'aborderai des exemples de la mobilisation de cette Indianité dans l'art amérindien (États-Unis et Canada) depuis les années 1960. Ces exemples conduiront à critiquer la notion d'« authenticité » de l'œuvre et du primitivisme dans les contextes muséographiques. L'Indianité sera interrogée ensuite comme une possibilité de dépassement des catégories de l'art tribal vers l'art « universel », et notamment comme instrument de visibilité des artistes d'origine autochtone sur la scène internationale. Enfin, le concept d'*ethnoscape* (Appadurai, 2001) sera envisagé comme une perspective d'analyse dynamique de cette création des imaginaires négociés, entre art occidental et non-occidental, à l'aune d'un changement d'échelle radical.

QU'EST-CE QUE L'INDIANITÉ ?

Le terme d'indianité n'est pas simple à manier, car il revêt diverses significations selon les contextes de son utilisation. En anglais, il existe même deux termes, *indianness* et *indianity*, qui renvoient en français à une même traduction : indianité. La différence entre les deux est subtile à définir et la plupart des dictionnaires n'y parviennent d'ailleurs pas. Cependant, on peut principalement s'attacher au fait que le suffixe *-ness* renvoie à une essence, une immanence, une qualité de substance profonde et symbolique dont l'être ne peut se départir (on pourrait traduire cette idée en français par la notion substantiviste de « nature » des choses, des êtres), qui induit donc une certaine fatalité, un déterminisme ; alors que le suffixe *-ity* s'appuie sur une dimension dynamique de construction historique de l'identité. Il s'agit également d'une caractéristique identitaire de l'être, peut-être pour part inconsciente et innée (la naissance, le sang), mais qui peut aussi être choisie, puis élaborée.

J'emploierai donc ici le mot « indianité » tel qu'il est utilisé en Amérique du Nord, sous la terminologie *indianity*, et je m'attacherai à questionner la dimension de ce référent dans le contexte autochtone et artistique. Nous verrons que cette notion renvoie au départ à une

¹⁷ J'utiliserai la forme à majuscule Indianité quand il s'agira de la notion telle qu'elle est mobilisée par les acteurs de ce terrain, des artistes contemporains d'origine autochtone s'en réclamant de l'Indianité.

distinction identitaire (vis-à-vis des « autres », les vastes « non-indiens »), ne relevant plus ni de la « tribu », ni de la « nation », et relaye bien la référence à une identité commune transtribale et transnationale (Canada et États-Unis), née avec le panindianisme politique des années 1960 (sujet développé en second point, Indianité politique). Il s'agira donc de savoir si l'on peut considérer que l'Indianité tend à former une nouvelle identité culturelle, fondée sur des communs de langue, culte, « philosophie », repères esthétiques, transtribaux et transnationaux.

Dans l'hypothèse positive, alors dans quel(s) processus s'inscrit-elle, quelles sont les stratégies à l'œuvre dans ce mouvement de l'Indianité? En d'autres termes, comment et pourquoi préfère-t-on se définir (ou « se vendre ») comme « artiste indien », comme « art indien », ou au contraire pourquoi récusé-t-on cette étiquette?

Pour bien comprendre la notion d'Indianité, il faut donc en premier lieu la considérer sous trois aspects, juridique, politique et symbolique.

INDIANITÉ JURIDIQUE

D'un point de vue juridique, l'indianité existe de façon très évasive au sein de la Loi sur les Indiens (Indian Act), régissant depuis 1876, au Canada, le statut des Amérindiens. Les textes font ainsi état de la « quiddité indienne », comme statuts et valeurs « fondamentales » de l'« indianité ». C'est *indianness*, et non *indianity*, qui est le terme utilisé dans ces textes, ce qui n'a rien d'anodin si l'on considère les définitions que nous avons proposé plus haut des deux termes. Le terme d'*indianity* n'apparaît pas, car trop marqué politiquement : l'utiliser équivaldrait à reconnaître un pouvoir aux populations autochtones, celui de se déterminer, au propre comme au figuré.

En effet, il est par exemple dit dans la loi constitutionnelle de 1867, antérieure à la Loi sur les Indiens, que les gouvernements provinciaux du Canada ne peuvent en aucun cas affecter « les Indiens dans leur indianité »¹⁸. Pour nous éclairer sur la signification donnée à ce terme par le gouvernement canadien, il faut savoir qu'il a par ailleurs été statué que l'essentiel de l'indianité ne comprenait pas les relations de travail, ni la conduite de véhicules à moteur... Mais là encore, toujours pas d'indications claires fournies sur ce qu'est cette « indianité », et ce qu'elle implique.

Ce qui apparaît, c'est que la notion renvoie à une conception substantialiste de l'identité, suffisamment floue et romantique, pour ne pas avoir à assumer de conséquences pratiques, c'est-à-dire économiques, politiques et sociales. L'Indien est avant tout « autre », et l'on ne gagnerait pas, pour maintenir sa domination, à le définir de manière trop précise, car cela risquerait de lui donner des droits...

La notion est ainsi toujours plus esquissée que définie. Et lorsqu'elle l'est, c'est souvent par défaut. C'est-à-dire, par exemple, que le progrès

¹⁸ Pour prendre connaissance des statuts successifs de l'Indien, voir Dupuis, 1991.

(les véhicules à moteur que nous évoquions plus haut) et « l'utilité sociale », la productivité (les relations de travail) ne sont pas des caractéristiques indiennes. De là à dire que l'archaïsme et l'oisiveté sont des traits spécifiques du « bon sauvage » que demeure l'Indien aux yeux de la loi, il n'y a qu'un pas... Qui sera franchi avec l'exemple suivant. En fait, le seul exemple concret d'indianité a été donné dans l'arrêt Dick (1985), concernant la chasse hors saison d'un cerf par un Indien nommé Dick, contrevenant ainsi au Wildlife Act (1979). S'exprimant au nom de la Cour, le juge Beetz a tenu pour acquis, sans toutefois se prononcer sur la question, qu'une loi provinciale en matière de chasse ne s'appliquait pas d'elle-même aux membres d'une bande indienne lorsqu'ils chassent, parce que ces activités étaient « au cœur même de leur existence et de leur être » (Arrêt Dick c. La Reine, [1985], 2. R.C.S. 309). La nature du sauvage indien est donc de chasser, et il ne peut s'en empêcher puisqu'il s'agit d'une caractéristique de son être... L'indianité aux yeux de la loi apparaît comme une propriété intrinsèque de l'Indien, une sorte d'essence que le terme *indianness* souligne.

Mais qu'est-ce alors qu'être Indien, quand l'indianité est indéfinissable ou marquée par l'ethnocentrisme colonial, et quand les statuts juridiques sont extrêmement complexes et multiples¹⁹, quand la réalité sociale et historique est celle de l'assimilation, de l'acculturation ou dans des aspects plus positifs, de la rencontre et du métissage ? Il faut alors se tourner vers un aspect plus concret de la notion, sa dimension politique.

INDIANITÉ POLITIQUE

En effet, on peut considérer que l'Indianité, telle qu'elle est mobilisée dans l'art contemporain, trouve ses racines dans la définition politique de la notion. L'Indianité est née avec l'essor de ce que l'on a nommé le panindianisme, dans les années 1960, aux États-Unis et au Canada : c'est d'ailleurs alors qu'apparaît le terme *indianity*.

Il s'agissait de « faire renaître l'Indien » (Rostkowski, 1986), car les identités tribales étaient menacées par les processus d'assimilation mis en place par les gouvernements, notamment à travers les pensionnats indiens, les *residential* et *industrial schools* au Canada et *indian* ou *boarding schools* aux États-Unis. Ces pensionnats visaient à « blanchir » les enfants

¹⁹ L'Indian Act distingue les « Indiens des traités » correspondant aux autochtones ayant été répertoriés entre 1850 et 1923 lors de la signature des traités, ainsi que leurs descendants. Ils bénéficient de tous les avantages des traités (sur les réserves, gratuité de l'éducation, aide sociale, programmes de logement, défiscalisation...) et ont des droits juridiques. Les autres sont les « Indiens inscrits », qui ne sont pas assujettis aux traités mais bénéficient des avantages liés à ces derniers. Leurs ancêtres sont ceux qui n'ont pas signé, mais ont tout de même voulu figurer sur le registre des Affaires Indiennes. Enfin, il existe aussi les « Indiens sans statut », qui n'ont aucun droit et reconnaissance. Cependant, ces trois catégories, sans cesse dénoncées comme fictives et rigides, ne sont en rien représentatives de toutes les personnes d'ascendance amérindienne, déclarées ou non et de leurs rattachements communautaires, de même qu'elles ne répondent pas aux problèmes des populations métisses.

amérindiens, à les évangéliser et les « civiliser » en même temps, à travers la répression systématique de la pratique des langues et coutumes amérindiennes (Grant, 1996 ; Pettitpas, 1994).

À partir des années 1950, les États-Unis et le Canada vont partager le même point de vue sur le « problème indien » : lui trouver une solution définitive afin d'en finir avec les spécificités du statut des Indiens et achever enfin de les assimiler. Aux États-Unis est ainsi votée, le 1^{er} août 1953, la Termination Policy (politique de liquidation), à travers la résolution 108, qui met officiellement fin à la responsabilité fédérale en matière d'affaires indiennes, et doit aboutir à terme à la disparition des réserves.

Avec les années 1960-1970, en grande partie d'ailleurs en réaction vis-à-vis de cette « politique de liquidation », va naître un mouvement contestataire indien (Marienstras, 1980) parallèle, mêlé, utilisé ou inspiré, selon les moments et les organisations considérées, tout à la fois par les mouvements noirs pour les droits civiques et par les mouvements pacifistes contre le Vietnam.

C'est notamment au Canada, en réaction au Livre Blanc promulgué en 1969 par Trudeau, que va débiter le mouvement de la « renaissance indienne ». Le Livre Blanc visait en effet à ce que les Amérindiens deviennent des citoyens canadiens à part entière : il fut reconnu comme un louable projet, mais aux méthodes inacceptables pour les communautés autochtones. Il s'agissait de retirer la Loi sur les Indiens de 1876 et de faire disparaître les réserves, à l'image de la Termination Policy américaine. Le projet fut perçu comme une tentative supplémentaire d'assimilation et de négation des droits territoriaux, sous couvert de bons sentiments. Les Indiens de l'Alberta, réunis en conseil, publièrent ainsi en 1970 une contre proposition nommée le Livre Rouge.

Dans ce mouvement, tant sur la scène américaine (États-Unis et Canada), que sur la scène internationale, les Amérindiens vont redevenir « visibles », montrer qu'ils sont là, qu'ils ont survécu, et ce avec force costumes, plumes et actions spectaculaires, les plus célèbres demeurant peut-être les actions de l'American Indian Movement (AIM), comme la « prise » d'Alcatraz en 1969, le siège du tristement célèbre Wounded Knee en 1973 ou encore la Longue Marche vers Washington en 1978. En arrière-fond à ces manifestations spectaculaires, se met en place un élan de fédération des nations indiennes, dans des organisations de portée fédérale, nationale, puis internationale²⁰.

Au Saskatchewan (Canada), les organisations panindiennes naissent

²⁰ L'occupation de l'île d'Alcatraz par l'AIM, en 1969, visait à mobiliser l'opinion publique américaine sur la condition indienne. L'île transformée en prison (baie de San Francisco) devenait le symbole des réserves. Les militants de l'AIM, habillés de costumes traditionnels spectaculaires, proposèrent d'acheter Alcatraz « pour vingt-quatre dollars, payables en verroterie et cotonnade rouge, conformément au marché passé avec les Blancs trois cents ans plus tôt pour l'achat de l'île de Manhattan ». Les deux autres manifestations étaient des commémorations-happenings du massacre de Wounded Knee (1890), et de la Longue Marche aussi appelée Chemin des Larmes (1838), déportation des tribus indiennes et notamment des Cherokee d'est en ouest vers les réserves. Dans le cadre de la marche sur Washington, le chemin se faisait a contrario, d'ouest en est (de San Francisco à Washington), marquant là le temps de la reconquête.

dès la fin de la seconde guerre mondiale, avec la Saskatchewan Indian Association en 1944, The Union of Saskatchewan Indians en 1946, puis en 1970 The Federation of Saskatchewan Indians. Au Canada, naît en 1968 la puissante National Indian Brotherhood, qui entretient, dès ses débuts, des liens étroits avec le National Congress of American Indians aux États-Unis. Cette dynamique débouchera sur la rencontre essentielle de Standing Rock (États-Unis), en 1974, réunissant pour la première fois des représentants issus de quatre-vingt-dix-huit nations indiennes d'Amérique du Nord et latine.

On ne peut que résumer brièvement ici tout l'essor et l'impact politique du Red Power, déjà profondément développé et analysé dans de nombreux ouvrages de qualité²¹. Ce qui va nous intéresser davantage est de comprendre comment ce qui a été nommé « résurgence » ou « renaissance » identitaire, trouve également un prolongement dans le renouveau de l'art. Car c'est bien dans ces mouvements que naît peut-être ce qui est de l'ordre d'un sentiment plus nouveau que résurgent : celui d'être Indien, plus que d'être Lakota, Cree ou encore Blackfoot. Un sentiment d'appartenance fondé sur des traits communs entre les cultures amérindiennes, ce que l'on a d'abord appelé le « panindianisme », puis l'indianité (*indianity*) (Rostkowski, 1988) et qui s'affirme à cette époque, permettant de dépasser les clivages locaux²² pour accéder à une plus grande assise politique internationale.

Ainsi l'indianité qui émerge à cette époque est avant tout une conscience d'appartenir à une « communauté », qui en tant que telle a droit à une reconnaissance officielle. Ce sentiment d'appartenance ne va pas seulement s'appuyer sur l'attachement à la terre et sur la revendication des droits (respect des traités, statut juridique, autodétermination...), elle va également se forger dans la pratique de cérémonies intertribales et l'échange de styles esthétiques. Ces styles ne pourront plus être désignés comme tribaux, mais bien comme « indiens » et non plus cree, lakota ou navajo par exemple, dès lors que des artistes, cree par exemple, se mettront à utiliser des motifs ou des techniques lakota, et ainsi de suite. Le continent Babel que je décrivais plus haut va ainsi progressivement s'unifier autour de ces traits communs. On va également observer à l'époque ce qui sera appelé le « retour aux traditions », essentiellement tourné vers la pratique religieuse, la Danse du Soleil revenant en force dans les années 1960-1970, ainsi que le recours aux hommes-médecine.

Par défi, par imitation aussi, les grands leaders indiens utilisent alors tous les stéréotypes de l'Indien de cinéma pour asseoir l'impact de leurs discours sur les mémoires et les imaginaires des « Blancs ». Mais aussi

²¹ Par exemple, Nagel, 1996.

²² L'Amérique avant la colonisation était un continent Babel (j'emprunte l'expression à Philippe Jacquin), aux langues et cultures extrêmement diverses, où les rivalités entre tribus et confédérations étaient nombreuses. Elles furent même parfois exacerbées par la colonisation et les alliances successives avec les nations colonisatrices. L'exemple peut-être le plus connu : les guerres de fourrure du xviii^e siècle dans la région des Grands Lacs canadiens, pendant lesquelles Français et Anglais ont su jouer des rivalités économiques et politiques des Hurons et des Iroquois, ennemis traditionnels. Pour en savoir plus, Trigger, 1992.

par retour d'un goût pour ce qui est « authentiquement rouge », les jeunes Amérindiens vont porter à nouveau les cheveux longs, les vestes brodées ou encore les mocassins. Certes, les critères de la mode « hippie » de l'époque favorisent ce regain pour « l'ethnique », au sens commun du terme, mais l'impact est, je crois, plus profond. Avec le Red Power, ce ne sont pas uniquement les consciences des « Blancs » qui ont été éveillées, ce sont aussi celles des Amérindiens. Pour la première fois depuis des années – on pourrait même se risquer jusqu'à dire des siècles –, ils vont devenir le centre d'une attention dont le but n'est pas de les détruire, de les critiquer ou de les assimiler. Ils vont même parfois devenir des sortes d'égéries de la lutte sociale (pour les pacifistes et les « ancêtres » des altermondialistes par exemple) ou de la conscience écologique ou spirituelle (pour les adeptes du New Age entre autres), selon ceux qui les idéaliseront, voire les utiliseront. Les Amérindiens vont alors trouver des ailes dans ce nouveau regard porté sur eux, et sortir de la torpeur et de l'abattement qui avait fini par les rendre muets. Certes ce contexte les a favorisés, mais ils ont su également saisir l'occasion de se dresser à nouveau et d'utiliser des outils qui n'étaient pas a priori destinés à leur offrir une émancipation, comme les médias, l'éducation, la justice.

Avec le panindianisme émerge donc un consensus indien, se fondant essentiellement au départ dans les milieux urbains (des Indiens de différentes communautés, déracinés, en recherche de « communauté ») et en anglais. Cette Indianité met donc en évidence, plutôt que les différences, les éléments communs transtribaux comme le respect des aînés, la tradition orale, la défense de l'environnement, le rapport spécifique à la Terre Mère, les cérémonies comme la Danse du Soleil, la cérémonie de la pipe, le *give away*²³, les loges à sudation... On est alors en passe de construire un nouveau rapport de sens, dans l'émergence d'un « peuple indien » versus « les peuples amérindiens ». Dans une certaine mesure, il s'agit là d'une acculturation nécessaire. Elle passe par l'adoption de traits non-indiens comme l'anglais, les médias et méthodes juridiques d'action, qui deviennent progressivement « typiquement » indiens. La langue, adaptée dans un phrasé anglais très particulier et l'invention d'idiomes spécifiques²⁴, une surmédiation et stéréotypisation volontaire et instrumentalisée par les mouvements indiens eux-mêmes (la prise d'Alcatraz que j'évoquais plus haut en est un très bon exemple), ainsi qu'une utilisation effrénée du droit²⁵, aboutissent ainsi à la construction imaginée d'une « nation » (pensons au jeu de cricket chez Appadurai²⁶).

²³ Les *give away* sont des cérémonies de don organisées dans les contextes familiaux, afin de remercier les esprits et la famille, lors d'événements importants (naissance, anniversaire, initiation, mariage, décès...).

²⁴ Voir par exemple Silver & Miller, 1997.

²⁵ Rien qu'aux États-Unis, entre 1946, date de sa création et 1979, la Commission sur les revendications indiennes (Indian Claims Commission), qui existe également au Canada, a tranché quelques trois cents litiges territoriaux et attribué 640 millions de dollars d'indemnités à différentes tribus ou individus... Le budget annuel de cette commission au Canada, pour l'année 2005/06, était de 6,9 millions de dollars...

²⁶ Le jeu de cricket est envisagé par Appadurai comme l'exemple même d'une déco-

INDIANITÉ ENTRE SYMBOLES ET STÉRÉOTYPES

L'Indianité apparaît donc difficile à définir, oscillant entre une définition quasi ontologique d'un « être indien », essence définie par l'extérieur (avec toutes les dérives ethnocentriques, voire racistes possibles) ou par ailleurs par elle-même, et une définition contextuelle, historique et dynamique ...

L'Indianité, longtemps incarnée dans le cinéma hollywoodien par exemple, était une indianité avant tout fantasmée par le regard occidental, une image d'Épinal qui concentrait l'essence du « noble » ou du « mauvais » sauvage, et finalement nous renseignait bien plus sur le point de vue occidental de l'époque, que sur le point de vue amérindien.

La mise en scène de cette indianité de clichés, par les Amérindiens eux-mêmes, dans un contexte de revendications politiques (les images bien connues des années 1960 que j'évoquais plus haut), constitue une prise de pouvoir vis-à-vis de cette image imposée par l'extérieur. Il s'agit donc ensuite de l'instauration d'un jeu très complexe entre identités et images, qui se met en scène dans l'alternance.

Parfois il faut se conformer à ces stéréotypes, dans la nécessité d'obtenir une reconnaissance des siens qui paradoxalement passe, elle aussi, par le relais du fantasme et de l'adéquation au désir et stéréotype de l'autre ; parfois il faut s'en détacher, pour mieux dénoncer son caractère enfermant et réducteur.

En effet, celui qui porte les tresses et le collier de perles (ou mieux de piquants de porc-épic²⁷), repères symboliques d'une indianité stéréotypée, aura l'air d'un « vrai indien » et sera reconnu comme tel non seulement par l'extérieur, mais aussi par les siens. Cependant, ces « stigmates »²⁸ de l'indianité, s'ils sont nécessaires tout particulièrement à cette époque, ne seront pas suffisants pour la communauté. Si cet individu n'aime pas le pain frit, ne participe pas aux *sweat lodges*, vit en ville et ne retourne jamais dans la réserve, il sera vite traité de *red apple* : rouge à l'extérieur, blanc à l'intérieur. La question est donc de partager un ensemble de références et de pratiquer les attitudes considérées comme communes aux « Indiens »

l'indianité réussie. Le cricket, symbole par excellence du monde anglais victorien de la colonisation, « forme culturelle dure », pour reprendre son expression, qui aurait dû résister à l'indigénisation, est paradoxalement devenu l'incarnation de l'Inde elle-même. Il ne s'est pas simplement indigénisé, mais par volonté politique et économique, conjuguée au désir des foules et à la médiatisation, il est devenu un sport national et même nationaliste, victoire de l'Inde sur l'ancien colonisateur... De même le droit anglais et la langue anglaise, transformés et adoptés par les Amérindiens, sont devenus les armes mêmes de leur émancipation vis-à-vis des gouvernements canadiens et américains, dans un processus semblable à ce qu'Appadurai appelle le « dialogue de la décolonisation ».

²⁷ La broderie en piquants de porc-épic est la première technique indienne de décoration des possessions. Elle prévalait avant l'introduction des perles par les Européens au xvii^e siècle. Elle apparaît donc comme culturellement plus « pure »...

²⁸ Au sens de Goffman E., *Stigmate, les usages sociaux des handicaps*, Paris, Éd. de Minuit, 1963.

en général et qui les distinguent vis-à-vis de l'extérieur, des Blancs... On retrouve bien là le caractère principal de l'ethnogenèse pour l'anthropologie culturelle américaine : la consolidation d'une identité dans l'opposition et la démarcation vis-à-vis d'un groupe dominant.

L'adoption de ces références se joue dans une négociation complexe entre stéréotypes, valeurs internes et externes au groupe, et traits communs cosmologiques transtribaux. Ainsi, la croyance aux esprits, la pratique du rêve, l'interconnexion du vivant sont par exemple des principes fondamentaux partagés par un grand nombre de tribus amérindiennes, qui reconnaissent elles-mêmes cette parenté²⁹.

Les tentatives d'incorporation de l'Indianité par lesdits « Blancs » sont d'ailleurs à cet égard très intéressantes, car très paradoxales : l'exemple célèbre de Grey Owl³⁰ met en évidence cette complexité. Adoptant tous les codes, partageant toutes les valeurs de l'Indianité telle que définie et prônée par les Amérindiens eux-mêmes, tout d'abord porté aux nues comme premier défenseur de l'écologie, l'Anglais Archie Belaney, de son « nom indien » Grey Owl, sera finalement rejeté comme imposteur et mystificateur à l'annonce de sa non-indianité de sang...

Il semble donc parfois qu'il ne suffise pas de partager des codes, attitudes et valeurs, mais qu'il faille aussi partager le code génétique, au moins en partie, pour pouvoir se réclamer indien et porteur d'Indianité. On en vient ici progressivement à dégager à nouveau une dimension substantiviste, une certaine idée de l'authenticité. La distinction entre l'essence et la construction de l'être resurgit dans toute sa complexité, car les deux phénomènes ne sont pas forcément dissociables. Nous verrons cependant que, dans le cas de l'art contemporain de l'Indianité, est inventée une authenticité non plus tribale et attachée à un pourcentage de sang indien coulant dans les veines de l'artiste, mais imaginée dans une dimension transnationale, et sur des critères d'appartenance très larges. Les paradoxes de l'identité, mais surtout des définitions identitaires, ne manquent pas. L'Indianité dans l'art contemporain amérindien apparaît même comme un dépassement de la notion d'indianité telle qu'elle s'est définie politiquement dans les années 1960-1970. Elle révèle les tensions et transformations subies et initiées par les groupes sociaux comme les individus, dans le nouveau contexte de mondialisation. Il semble, en effet, que la notion d'indianité puisse à nouveau être redéfinie et mise en mouvement par les acteurs, que le processus (peut-être d'ethnogenèse) soit encore en construction, dans une transnationalité et transculturalité élargie.

²⁹ Voir par exemple Battiste & Youngblood, 2000.

³⁰ Cf. Deloria, 1998 et Francis., 1992.

L'INDIANITÉ COMME DÉPASSEMENT DES CATÉGORIES DE L'ART TRIBAL

VERS L'ART « UNIVERSEL »

Dans le contexte de l'art, puisque c'est celui qui sert de terrain d'expérimentation à cette réflexion, la valeur d'« authenticité » que nous venons d'évoquer peut être envisagée comme une valeur ajoutée à l'œuvre. En effet, la labellisation de l'Indianité est utilisée dans le contexte muséographique comme argument de vente et d'exposition de l'œuvre, dans les musées d'ethnographie certes, mais aussi dans les nombreuses galeries dites primitivistes, qui ont fleuri en Europe depuis l'engouement des surréalistes pour les arts extra-occidentaux (années 1930). L'ethnicité de l'œuvre semble ainsi forger son originalité et plus encore sa valeur, son intérêt même : c'est parce qu'il est possible et même nécessaire d'associer à une œuvre un commentaire ethnologique qu'elle devient intrigante et digne d'exposition...

Dans la démarche inverse, qui existe elle aussi, mais de façon beaucoup plus récente (fin des années 1960, avec la décolonisation), on voit au contraire émerger une volonté de dés-ethniciser l'œuvre et de récuser la notion même de l'authentique, qui nierait aux artistes non occidentaux, comme à leurs productions, un accès possible à l'histoire, au changement et donc à l'invention. L'authenticité est bien sûr, dans cette perspective, mobilisée dans son acception évolutionniste, en tant que mythe de la référence au pur, au stable, au préservé, à l'originel. Dés-ethniciser l'œuvre et son auteur implique de ne pas fournir de notices biographiques ou explicatives au public, afin de rompre avec un cliché sur l'art non occidental qui nécessiterait toujours un commentaire anthropologique pour être bien compris.

Le cartel, symbole de la logique informative du musée d'ethnographie, apparaît alors non comme un outil pour une meilleure compréhension, mais au contraire comme l'instrument de l'intraductibilité des cultures. En effet, le cartel, s'il vise, par le recours au texte, une meilleure compréhension entre le public et l'œuvre issus de cultures différentes, n'empêche pas – et même parfois génère – des aberrations de sens dues à la retranscription et à l'ethnocentrisme. Parallèlement, il tend à enfermer l'objet, et par procédé métonymique, la culture dont il provient, dans des frontières strictes de territoire et d'appartenance (on figure toujours autant que possible la provenance géographique, l'ethnie...). Par nécessité d'être simplifié et accessible au plus grand nombre, le cartel peut ainsi tendre à réduire également l'objet lui-même, son sens, sa portée, et même à brider alors l'interprétation libre qu'aurait pu en faire le spectateur. Ce n'est plus ce qui est vu qui fait sens, mais le contenu de l'étiquette.

Dans ce débat, nous nous situons au cœur d'une problématique qui

fait rage depuis une quarantaine d'années en France et ailleurs, autour de la question de l'universalité du beau et de l'art³¹. Les réflexions muséographiques modernes oscillent ainsi sans cesse entre les deux points de vue, que Jean Jamin a nommé les « ethnologisants » et les « esthétisants ». On ne cesse de réinterroger le statut de l'objet, ainsi que les implications éthiques fondamentales que suppose son exposition (MEN, 2002).

LE PARADOXE DES IDENTITÉS

Dans ce contexte, l'Indianité (et non la tribalité, puisqu'il s'agit bien ici de se distinguer des Autres, en tant que référence élargie) est mobilisée comme une stratégie identitaire par les artistes contemporains face à l'art dit « occidental » (euro-canadien, euro-américain), tout en utilisant cependant les codes et médiums internationaux (et donc en grande partie, occidentaux) dans les œuvres elles-mêmes. On voit ainsi en action un processus de mimétique avec l'art occidental, qui s'avère pertinent dans la mesure où l'art occidental s'affiche et se vend aujourd'hui comme un art hors frontières, un « art global » ou « art mondial »...

Pour les artistes amérindiens, il s'agit donc d'un double défi, être à la fois un autre et un « même », identifiable, entre reconnaissance et distinction. Cette dynamique s'inscrit donc plus largement dans un contexte général de « jeu » entre les référents identitaires et de négociation d'une image et d'une place au sein du monde l'art contemporain.

Pourquoi une telle dynamique? Parce qu'il faut bien partir d'un constat qui rejoint les problématiques muséographiques exposées plus haut. Bien souvent les acheteurs « occidentaux », ne sont intéressés par l'art non occidental que s'il est distinctement (visiblement) reconnaissable en tant que tel, c'est-à-dire comme « différent » – « différent » étant encore souvent synonyme d'exotique et de primitif. Ce constat nous amène à réfléchir sur le fait que les artistes indigènes qui utilisent justement des formes et codes, des styles, pensés comme relevant de l'art occidental, sont difficilement identifiés, reconnus et donc vendeurs.

Il apparaît alors une flagrante contradiction entre les désirs des artistes d'être reconnus internationalement, ce qui suppose d'adopter des codes qui finalement ne leur apparaissent plus comme occidentaux mais bien internationaux (et nous le verrons issus de la rencontre et de l'interaction entre les cultures), et les représentations du public, toujours en recherche de l'exotique, de l'Autre. Les travaux des artistes contemporains apparaissent alors aux yeux du public comme « dénaturés », « acculturés », en un mot moins authentiques.

Dans le même temps - et c'est là que le système apparaît dans toute sa duplicité -, l'artiste indigène qui ne créerait qu'avec des codes dits « indiens » serait immédiatement enfermé dans la catégorie « arts traditionnels » et n'accéderait rigoureusement pas au même type de marché et

³¹ Voir par exemple le numéro de *Terrain* (n° 39, mars 1999) consacré au Beau, ainsi que Desveaux, 2003 : 48-51.

au même type de reconnaissance : au marché des arts dits « premiers », mais pas à celui de l'art contemporain international, et à des lieux d'exposition comme les musées d'ethnographie, mais pas aux musées ou galeries d'art contemporain. Dans les deux cas, l'identité et ses définitions se révèlent source de complexité et de difficultés.

Le concept d'hybridité proposé par James Clifford (1996) relève de cette contradiction. Clifford, souhaitant célébrer les « contaminations culturelles », dans un monde où le surréalisme (transformation, hybridation et métamorphose) n'est plus marginal et atypique, mais où c'est le concept de produits purs qui devient anormal, amène à considérer les hybridations non plus comme des aberrations, mais comme la normalité dans l'ordre quotidien (et universel, global) des choses. Clifford imagine « des manifestations qui privilégient les productions “inauthentiques” et “impures” de la vie tribale passée et présente, des expositions radicalement hétérogènes par leur mélange de styles, des expositions qui se situent dans des conjonctures multiculturelles particulières, des expositions où la nature reste “non naturelle”, des expositions dont les principes d'incorporation soient ouvertement contestables. »

Cependant, une critique avancée par certains serait que l'hybridité tend alors à masquer les hétérogénéités persistantes et revendiquées : célébrer une idée globale de la différence peut nuire à la compréhension des différences « locales » en construction. L'hybridation « totale » peut alors amener à reconduire ce que l'on combattait : l'essentialisme. C'est ici une critique apportée par certains artistes contemporains et anthropologues de l'art comme Jeremy MacClancy (1997) : certains critiques ou conservateurs dans les musées s'autoriseraient par ce discours sur l'hybride à ne mobiliser que leurs propres codes et capacités à reconnaître la différence culturelle, sans avoir plus besoin d'un recours au discours de l'artiste et de l'œuvre elle-même. Certains artistes rejettent également cette idée d'une hybridité ou d'un métissage dans la mesure où cette catégorisation est souvent employée de manière fixiste : elle renvoie à un produit figé de la rencontre entre deux cultures. Or beaucoup d'artistes amérindiens, qui utilisent des codes dits « occidentaux » et des codes dits « indiens », soulignent le caractère dynamique d'un perpétuel flux artistique entre les cultures, où aucune d'entre elles ne domine et où les tensions sont également permanentes, chez Edward Poitras ou Jimmie Durham par exemple.

Une œuvre telle que *Big Iron Sky* (1984) d'Edward Poitras, artiste métis lakota originaire du Saskatchewan³², utilisant le support de l'installation, forme artistique récente et occidentale dans ses origines, met en scène la cohabitation des mondes. Mélangeant des matériaux « naturels » souvent reliés au primitivisme et à l'Indien (os, bois, cuir, crânes de chevaux) et des matériaux « technologiques » et « blancs », (fibre de carbone et câbles en acier), le sujet représenté dans une complète modernité est cependant, et sans aucun doute possible, identifiable comme « Indien », dans cette Indianité que je m'efforce ici de mettre en lumière.

³² Le Saskatchewan est une province du centre ouest du Canada, où j'ai effectué des recherches de terrain depuis 2001.

Une œuvre comme *Red Man watching White Man trying to fix Hole in the Sky* (1990) de Lawrence Paul, artiste salish (Côte Nord-Ouest), met également en évidence cette nutrition réciproque et réappropriation des styles culturels les uns par les autres, à travers une représentation à l'esthétique très imprégnée du surréalisme de Dali, mêlé sans discontinuité avec des motifs typiques de l'art tribal de la Côte Nord-Ouest. Quant au sujet de l'œuvre, il est essentiel dans le mouvement de l'Indianité, et reflète bien des valeurs mises en évidence dans le panindianisme : le militantisme politique et écologique.

Les deux artistes allient ainsi au cœur de leur création leurs identités tribales, à travers les codes esthétiques lakota et salish mobilisés dans l'emploi de certains motifs et couleurs; leurs appartenances transtribales avec l'appel à des motifs et codes issus d'autres références culturelles amérindiennes entrant en résonance avec les premières, mais aussi à travers la mise en scène de thématiques panindiennes comme celle de la Terre Mère; et enfin leur désir d'internationalité, de reconnaissance universelle et d'ancrage dans la modernité, avec l'utilisation de médiums et supports internationaux.

En continuant dans le sens de cette dynamique d'interpénétration des styles esthétiques, mais dans le mouvement géographique inverse, il faut rappeler que les artistes occidentaux modernes se sont également abondamment nourris de styles artistiques extra-occidentaux, se réclamant même du « primitivisme », comme Picasso, Georges Braque ou Max Ernst, et que c'est précisément cette rencontre qui a construit « l'art moderne ».

Par ailleurs, les artistes amérindiens soulignent aussi que la « tradition », telle qu'elle est envisagée dans la perspective amérindienne, n'a rien de fixiste, qu'elle est au contraire fondamentalement traversée par une capacité d'adaptation et d'intégration de la nouveauté. Jimmie Durham (1993), artiste et critique d'art cherokee travaillant à Berlin, dit à ce sujet : « Les traditions existent et les communautés indiennes les préservent. Et l'une des plus importantes est le dynamisme. Le changement constant – au sens d'adaptabilité, d'intégration de nouvelles façons de faire et de nouveaux matériaux – est une tradition que nos artistes glorifient particulièrement, s'en servant pour faire évoluer et renforcer nos sociétés. »

Il s'agit d'ailleurs là d'une spécificité de l'Indianité : non fixée et non résolue ou apaisée, elle est mobilisée par les artistes dans des œuvres où la tension, entre les cultures et leurs « influences », est très forte, palpable. On voit sur la toile se déchirer, puis se joindre et se séparer encore les identités à échelles multiples de l'Indien : tribale, transtribale, nationale, humaine, etc...

La grande question pour les artistes contemporains amérindiens est finalement la reconnaissance : du public, certes, mais également (et peut-être avant tout dans les discours de nombre d'entre eux), de l'establishment international, de l'histoire mondiale de l'art. Être dans les manuels, les encyclopédies, exister à part égale et entière, et bien sûr affirmer que l'on n'est pas mort, quand les créations extra-occidentales sont presque toujours confinées dans les musées d'histoire, les musées

de la mémoire et du passé.

L'Indianité étant transnationale et transtribale, elle apparaît comme un recours légitime et approprié, puisqu'il s'agit d'en appeler à la scène internationale. Comme dans le contexte politique, la fédération au-delà des appartenances tribales permet une plus grande lisibilité du mouvement, un poids plus considérable – l'union fait la force –, et permet aussi de montrer la volonté de sortir du ghetto de l'identité locale afin d'être soit aussi part du « grand mouvement du monde »...

Quand les revendications spécifiquement locales de telle ou telle tribu pour sa terre apparaissent comme des vestiges du passé, comme un replis vers la tradition – de ce point de vue envisagée comme passiste et fixiste –, être moderne c'est échapper à la terre, à l'espace et au temps comme à sa carte d'identité.

ART ET DÉPASSEMENT DES CATÉGORIES

Ainsi, les artistes de l'Indianité cherchent à dépasser les clivages entre art occidental ou non-occidental, local ou international, tout en conservant une spécificité indienne. Un bon exemple de cette démarche et de son caractère novateur, est la performance d'artistes nommée INDIANACTS³³, qui eut lieu pendant trois jours à Vancouver, au Canada fin 2002. Cette manifestation se situait dans le mouvement dit de « l'art action amérindien », et avait pour perspective la rencontre et la transgression de chacun des deux styles mis en présence : d'un côté la *performance* médium très couru dans l'art contemporain le plus pointu, sur la scène internationale et occidentale, et de l'autre le *story telling*, la performance amérindienne « traditionnelle ».

Était présent, par exemple, le groupe des High Tech Storytellers, collectif d'artistes amérindiens : ils se situent au carrefour des deux démarches citées, ni dans l'une ni dans l'autre, mais dans une forme « rencontrée », imaginée de l'une et de l'autre. Des artistes se mettaient eux-mêmes en scène, entre haute technologie multimédia et « racontage »³⁴ (*storytelling*). Voici le résumé proposé au public de la manifestation INDIANACTS :

« L'événement fusionnera avec pertinence non seulement des performances mais encore de l'art action en dialogue avec la vidéo et l'art web pour ajouter à "l'indiscipline" des conférenciers, quelques-uns se métamorphosant eux-mêmes en conférence/performance. Ajouter à cela ces moments de synthèse, de questions puis les prolongements de rencontres hors colloque, dans des ateliers et logis d'artistes, à la Maison Longue, lors d'expositions et ce, de la première soirée combinant expo et perfo à la Grunt Gallery jusqu'au Cabaret festif hybride en finale chez Western

³³ « INDIANACTS » : ce nom joue avec l'Indian Act, la fameuse Loi sur les Indiens évoquée plus haut.

³⁴ Il s'agit de la traduction officielle de *storytelling*, dans la terminologie française canadienne.

Front. Pendant trois jours, l'utopie maintes fois exprimée d'osmose entre en vie de l'art en actes a circulé. L'amérindianité artistique active vraiment le sentiment de communauté vivace, humaine et intelligente. »

Ces artistes cherchent ainsi à inscrire leurs expériences individuelles au sein d'une culture singulière, toujours en transformation, mais en même temps s'opposent aux enfermements et exclusions, au communautarisme. Dans le concept d'Indianité, ils recherchent un principe d'humanité, ce que Tvetan Todorov (1989) nomme un « humanisme critique », c'est-à-dire un humanisme avec pour postulat commun le refus des déterminismes, mais qui ne se départit pas pour autant d'une appartenance, culturelle ou autre. Être reconnu à part sans s'enfermer, voilà le défi relevé par ces artistes.

Ils ont donc plus d'un point commun : une éthique de la reconnaissance, mais aussi une grande prégnance dans leurs œuvres de conflits non résorbés, où leur réalité quotidienne, individuelle et sociale, est avant tout marquée par la négociation (des identités, des droits, des libertés...) comme en témoignent par exemple les œuvres de Jane Ash Poitras, Bob Bowyer, Edward Poitras, Harry Fonseca, Lance Belanger, ou encore Jimmie Durham³⁵. Leurs productions mettent en scène un affrontement, une « discussion » entre les matériaux, les styles, révélant l'affrontement dans leur quotidien du « monde blanc » et du « monde rouge ». Par exemple, le fameux tableau de Harry Fonseca, artiste maidu (Sud-Ouest, États-Unis), *When Coyote leaves the Rez : Portrait of the Artist as a Young Coyote* (1980), met en scène un jeune Indien des années 1970-1980. Cet autoportrait, comme son nom l'indique, porte l'influence de la littérature occidentale (référence explicite au roman de James Joyce, *Portrait de l'artiste en jeune homme*). Il présente un coyote à l'air décontracté, fumant une cigarette, tout habillé de cuir noir, à la façon de Fonzie, le héros mais mauvais garçon de la série américaine *Happy Days*, ou plus récemment d'un jeune « loubard » en Perfecto. L'artiste-coyote « quitte la réserve » pour venir en ville, où il incarne l'image universelle de la jeunesse « sauvage », qui dérange les âmes bien pensantes, à l'instar d'un Marlon Brando dans les sixties ou, plus près de nous d'un Renaud dans la révolte des banlieues des années 1980.

L'artiste brouille les référents identitaires (entre occident blanc et modernité amérindienne), tout comme les catégories du vivant (entre animal et humain), reprenant là une démarche exemplaire en regard des catégories cosmologiques amérindiennes. En effet, Coyote est la figure par excellence du mythe, mi-homme, mi-animal, voyou-démiurge incarnant toutes les ambiguïtés de l'âme et de l'existence humaine³⁶. Fonseca synthétise ici, tant dans la forme que dans le fond, le cœur des thématiques chères aux artistes de l'Indianité.

³⁵ Pour voir des œuvres de ces artistes réunies : MacMaster G., 1992.

³⁶ Coyote est le *trickster* ou héros décepteur : celui qui joue des tours, et qui par ses erreurs donne forme et matière au monde. Il est aussi la figure de la transgression des interdits comme des frontières entre les catégories du vivant. Parfois humain, parfois animal, parfois un peu des deux. Voir par exemple Erdoes R. & Ortiz A., *Et Coyote créa le monde*, Paris, Albin Michel, 2000.

En effet, ces artistes se fédèrent autour du questionnement même de ce qui les rassemble, cette fameuse notion d'indianité. Leur question est : qu'est l'Indianité, et même, qu'est l'identité? Ces artistes ont des origines diverses, ils sont cree, cherokee, lakota, ojibway, métis... Ils ne revendiquent donc pas une appartenance territoriale ou politique, mais bien une appartenance imaginée, en construction et questionnement perpétuel.

La question est donc extrêmement complexe et les mobilisations très processuelles et variables. Tantôt c'est l'une ou l'autre des attitudes ou facettes identitaires qui est mise en avant, parfois chez un même artiste. Une anecdote me permettra d'éclairer cette situation d'ambiguïté. La scène a lieu dans un galerie d'art contemporain (MacKenzie Art Gallery), à Regina, Saskatchewan. L'Indianité est affichée, nécessaire, labellisée vis-à-vis de l'extérieur dans le titre même de l'exposition : *Regards on native contemporary Art*. Les artistes viennent donc de toutes les régions du Canada et sont de toutes origines tribales. Cependant, ces différences ne sont volontairement pas distinguées dans les commentaires qui accompagnent les œuvres : on est indien avant tout et c'est ce qui compte, Indien d'aujourd'hui, de cette indianité née au cœur de la modernité (depuis les années 1960). Les cartels ne spécifient donc pas les origines tribales des artistes, seuls leurs noms figurent, avec les descriptions classiques des matériaux employés, la date et le titre de l'œuvre, et parfois quelques explications sur la démarche de l'artiste. Pourtant, au fil de la soirée, déambulant à travers les salles, je surprends des conversations, entre artistes ou entre visiteurs. Sans cesse reviennent les références à la tribalité de l'auteur de l'œuvre : « C'est très cree comme style. Oui je crois bien qu'il est cree, c'est sûr, tu as vu ces motifs? » Plus loin, même type de discours, mais cette fois-ci par aire culturelle, création anthropologique relayée et réappropriée par les communautés amérindiennes elles-mêmes : « Tout à fait du Sud-Ouest, avec ces couleurs, ces matières... »

On constate ici à quel point l'ancrage identitaire précis de l'artiste demeure nécessaire : le public le demande, comme la biographie de l'auteur peut éclairer lecture d'une œuvre. Il semble difficile de résister à l'envie de classer, catégoriser, reconnaître non seulement l'auteur, mais peut-être la source de son inspiration : pourra-t-on reconnaître un style, une influence et l'expliquer alors par l'origine, la transmission. C'est de la même façon que l'on cherche sans relâche à reconnaître le père ou la mère dans l'enfant qui vient de naître, ressemblance supposée que l'on croit alors être une preuve tangible, une explication naturelle, quasi inévitable, des comportements ou traits physiques de l'enfant.

Un peu plus tard, une autre conversation vient brouiller les pistes. Deux artistes plaisantent face à l'œuvre de l'un d'entre eux : « Oh la la, tes petits triangles et tes marques, c'est très sioux quand même! T'as pas honte de voler tes voisins, c'est quand même le comble de faire du sioux pour un métis-cree... » [Rires] « Ouais c'est clair, mais tu sais, nous, les Cree on a toujours été un peu jaloux des fiers emplumés! Y'en a toujours que pour eux!.. Non mais sans rire, les triangles, c'est aussi cree et puis de toutes façons, ce qui est sûr c'est que c'est indien! »

Face ces modalités d'alternance, il existe également un courant

dit « traditionaliste », qui entend préserver et maintenir des formes artistiques de représentations des savoirs, où les sujets nécessitent alors d'être documentés et approuvés par les Aînés³⁷. Cependant la majorité des artistes contemporains tendent eux, à travers cette création dans le métissage et l'invention, à mettre à jour de nouvelles catégories classificatoires, cette fois-ci trans-tribales.

Des artistes parviennent également à allier et transcender les deux points de vue, comme Oscar Howe, artiste dakota³⁸ (1915-1983) : il est reconnu comme artiste traditionnel au sein de sa communauté et pourtant il bouleverse les codes évoqués plus haut. Il utilise à la fois les exigences du style traditionnel, notamment en respectant le réalisme pictural, figuratif des œuvres, mais introduit également les leçons du cubisme qu'il aménage pour donner du mouvement dans la représentation et l'agencement des couleurs.

Un autre innovateur important que l'on peut citer ici est Daphne Odjig, qui fonde en 1970 la Professional Native Indian Artists Incorporated, connue aussi sous le nom de Indian Group of Seven : une association qui combattit les politiques culturelles du Département des Affaires indiennes canadien. Ce dernier tendait, selon le Groupe, à annihiler, par des stratégies marketing de formatage de l'indianité dans l'art, les spécificités individuelles des pratiques de l'art contemporain amérindien. Ces artistes cherchaient à souligner dans leur recherche une double dimension : l'appartenance à l'Indianité (à travers le partage de références et de valeurs), mais aussi la liberté individuelle. Nous sommes ici bien éloignés de l'artiste primitif tel qu'il était envisagé, par exemple par Boas (2003), aux débuts de l'anthropologie américaine, c'est-à-dire comme simple répétiteur de la tradition, transmise presque immuable de génération en génération.

EN CONCLUSION

Ainsi le flux de la mondialisation et le changement d'échelle ont, semble-t-il, eu comme effet de démultiplier les possibilités de réappropriation des signes associés à la modernité occidentale dans des stratégies identitaires multiples. Ces signes vont alors fonctionner en liaison avec un répertoire mettant en œuvre une tout autre historicité, celle des cultures « réceptrices ». Dans ce contexte, l'art contemporain amérindien apparaît en effet particulièrement révélateur de cette dynamique.

³⁷ Les Aînés sont consultés par certains artistes soucieux de vérifier l'adéquation de leur travail avec la nomenclature traditionnelle parfois existante : respect des codes de la figuration, emploi de motifs strictement affiliés dans leur ethnicité, choix des couleurs, autorisation dans les sujets traitables ou non...

³⁸ La création artistique chez les Dakota suivait des normes strictes et notamment la dichotomie sexuée des styles : les hommes pratiquaient le style figuratif dans des œuvres peintes et les femmes le style géométrique à travers la broderie en perles et piquants de porc-épic. Voir par exemple Desveaux, 1993. Cependant, certains exemples viennent contrecarrer cette dichotomie figée, voir Goyon, 2006.

Jimmie Durham³⁹ encore, montre bien que la construction du « nous » qui n'est ni tribal ni national, mais imaginé dans l'Indianité, face aux « autres » : « Depuis trois cent cinquante, ans notre histoire est liée à la votre – les Blancs. Elle est devenue étrangère, intenable, insoutenable et insupportablement fausse. Notre histoire est devenue un mensonge à l'intérieur de la votre. »

Il affirme aussi, mettant ainsi en évidence la perpétuelle tension, l'aller-retour incessant, entre les déterminations identitaires présents chez les artistes de l'Indianité : « Je suis un artiste cherokee qui tente de faire de l'art indien, qui soit considéré juste comme universel et sans limites, au même titre que l'art de l'homme blanc. »⁴⁰ En utilisant le terme « universel » pour définir son processus créatif, Durham n'entend pas s'inscrire dans une culture « occidentale » et dominante, mais bien produire un art libre qui explore les cultures en interrogeant les enjeux de leurs relations.

C'est ainsi que dans son travail, alors qu'il est lui-même cherokee (sud-est des États-Unis), il réalise par exemple des décors pour un opéra, *Chief Joseph*. Mis en scène et écrit par un auteur allemand avec une partition dans sa langue et teintée de musique classique, l'opéra s'élaborait à partir de l'histoire du Chef Joseph, un chef Nez-Percé (centre du Canada, tribu très différente des Cherokee) charismatique, ayant combattu pour l'indépendance de son peuple en 1879. Cet opéra kitch a été mis en scène tout d'abord en 2005 à Berlin, puis représenté internationalement. Les décors de Durham consistaient en une déclinaison des stéréotypes de l'Indien hollywoodien.

Finalement, c'est avec Appadurai que l'on peut, me semble-t-il, bien penser cette Indianité élaborée par les artistes. En la considérant comme un *ethnoscape*, au sens où il envisage ce paysage, c'est-à-dire un paysage où la localité en tant que telle n'existe pas et est invention permanente. Ainsi ce sont les groupes qui produisent leur local dans un contexte donné (historique, économique, ici artistique), et non la pesanteur d'un territoire qui façonne le groupe comme tel. Ce ne sont plus les tribus et leurs territoires ou encore les aires culturelles qui déterminent les styles culturels que l'on est en droit d'adopter, mais bien les artistes qui reformulent sans cesse leurs appartenances se faisant ainsi écho d'une réalité sociale bien plus large. Ainsi, comme le souligne Appadurai (2001 : 91), « Il faut considérer la modification de la reproduction sociale, territoriale et culturelle de l'identité de groupe. Les groupes migrent, se rassemblent dans des lieux nouveaux, reconstruisent leur histoire et reconfigurent leur projet ethnique. Dans ce processus, le "ethno" d'ethnographie prend un aspect fuyant, non localisé, auquel les pratiques descriptives de l'anthropologie devront répondre. Dans le monde entier, les paysages d'identité de groupe – les ethnoscares – ont cessé d'être des objets anthropologiques familiers : désormais, les groupes ne sont plus étroitement territorialisés, ni liés spatialement, ni dépourvus d'une conscience

³⁹ Cité par Virginie Colinet in MacClancy, 1997 : 52.

⁴⁰ *ibid.* : 53.

historique d'eux-mêmes, ni culturellement homogènes. »

La tribalité est en partie conçue comme un frein, empêchant de rejoindre une Indianité internationale et libératrice, revendiquant le droit à la « contamination culturelle » (Clifford, 1996). En effet, comme le souligne Paul Ardenne (2003 :297), l'art contemporain international voit l'avènement de ce qu'il appelle une « esthétique de la contamination » à travers l'emploi généralisé du détournement, du collage ou encore de l'assemblage. Le métissage et l'hybridation sont à l'œuvre dans des réalisations plastiques où cohabitent des référents issus d'origines diverses, où les genres sont démultipliés, où les territoires culturels stricts sont abandonnés : par exemple chez le visionnaire Marcel Duchamp, le premier à déplacer et détourner des objets banals et usuels comme le fameux urinoir renversé sur un socle et baptisé *Fontaine* (1917), où encore Christian Boltanski qui questionne l'ethnographie et la déplace dans l'art (*L'inventaire des objets ayant appartenu à une femme de Bois-Colombes*, 1974). Ceci n'est pas anodin puisque les historiens de l'art datent les débuts du mouvement de l'art contemporain à la fin des années 1960, en pleine phase de décolonisation : les concepts et les certitudes éclatent et chacun est conduit à se rédéfinir, à entrer en négociation ou à cristalliser une identité d'ores et déjà obsolète.

C'est ainsi que « art contemporain » et « mondialisation », notions difficiles à cerner et qui ne cessent d'épuiser leurs propres définitions, révèlent de nombreux points communs, revêtant tous deux une « géographie variable » : le métissage des genres esthétiques comme des identités, la multiplication des procédures et la diversité des supports (land art, body art, low art, performances, happenings, installations multimédia...) comme la multiplication et reformulation incessante des modalités possibles d'élaboration de la notion même d'« identité », ou encore l'explosion des anciennes catégories fixistes tel que « bon » ou « mauvais » goût, « vrai » ou « faux »⁴¹, « authentique » ou « acculturé », « traditionnel » ou « moderne »...

Ainsi, l'art contemporain amérindien semble s'inscrire totalement dans ce mouvement, au carrefour d'imaginaires négociés, où les catégories d'art occidental ou extra-occidental perdent sens au profit d'un changement d'échelle radical.

À l'échelle internationale, le concept d'*ethnoscape* permet de rendre compte de la production d'une identité de groupe (d'une ethnogenèse) fondée sur certaines images, sur un « paysage » au sens d'un univers mental partagé. Ce sont les valeurs et pratiques auxquelles je faisais référence comme « identifiants » et qui imprègnent sans cesse les thématiques des œuvres produites : la croyance en la Terre-mère et la conscience écologique, le partage de valeurs de solidarité et d'entraide, le respect des Aînés, des pratiques religieuses et sociales comme la Sundance et la *sweat lodge*, comme la conscience politique et le partage d'identités construites en tensions perpétuelles.

⁴¹ Notamment à travers la reproduction mécanisée, la virtualité d'Internet où des œuvres peuvent être éphémères, ou encore l'utilisation du numérique permettant retouches et transformations à volonté.

Enfin, on voit bien que la construction de ce paysage se fonde autant sur la mobilisation de la mémoire, de ses productions nostalgiques et parfois idéalisées (le fier Indien libre et respectueux de chacun), que sur des productions modernes grâce aux technologies de la communication. Dans ce contexte sont créées de véritables communautés web, autour des *Native* canadiens et américains, et sont inventés des média télévisuels avec le Aboriginal Network : une chaîne diffusée aux États-Unis et au Canada, dont les contenus proviennent de toutes les régions et nations indiennes, de toutes les langues, qui sont ensuite traduites par le médium commun de l'anglais.

L'Indianité en tant qu'identité culturelle en genèse a besoin d'une langue commune, et c'est la langue du colon devenue leur qui fait office de *lingua franca*. On voit donc ici à l'œuvre, dans la revendication de modalités culturelles empruntées puis réappropriées, l'idée d'une accession à une certaine idée de l'universel profondément liée aux particularités et non pas dans leur négation (l'humanisme critique de Todorov évoqué plus haut). Le concept d'*ethnoscape* permet d'envisager la perspective dynamique de cette genèse perpétuelle, où les identités et même l'Indianité sont en constante réélaboration. Dans l'Indianité, la localité n'est donc plus celle d'un territoire tribal ou national, mais bien une localité imaginée : celle du continent nord-américain et même du monde tout entier.

Références bibliographiques

- APPADURAI A., *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001.
- ARDENNE P., *Art, l'âge contemporain. Une histoire des arts plastiques à la fin du XX^e siècle*, Paris, Éd. du Regard, 2003.
- BATTISTE M. & YOUNGBLOOD J., *Protecting Indigenous Knowledge and Heritage. A global Challenge*, Saskatoon, Purich Publishing, 2000.
- BOAS F., *L'art primitif*, Paris, Adam Biro, 2003.
- BONTE P. & IZARD M. (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 2000.
- CLIFFORD J., *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XX^e siècle*, Paris, ENS Beaux-Arts, 1996.
- DELORIA P.J., *Playing Indian*, Yale, Yale U. P., 1998.
- DESVEAUX E., « Un guide sur la question de l'autre », in « Lévi-Strauss, l'ethnologie ou la passion des autres », *Magazine Littéraire*, hors série n°4, 2003, p. 48-51.
- « Les Grands Lacs et les Plaines, le figuratif et le géométrique, les hommes et les femmes », *Papers of the 24th Algonquian Conference*, 1993, p. 104-111.
- DUPUIS R., *La question indienne au Canada*, Montréal, Boréal, 1991.
- DURHAM J., *A certain Lack of Coherence : Writings on Art and Cultural Politics*, Londres, Kala Press, 1993.
- EDELMANN M., *From Art to Politics : How artistic Creations shape political Conceptions*, Chicago, U. of Chicago Press, 1995.

FRANCIS D., *The imaginary Indian. The Image of the Indian in Canadian Culture*, Vancouver, Arsenal Pulp Press, 1992.

GOYON M., « La logique du lien dans l'art du travail aux piquants des Amérindiens des Prairies », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXXVI, n° 1, 2006.

GRANT A., *No End of Grief. Indian Residential Schools in Canada*, Winnipeg, Pemmican Books, 1996.

HERTZBERG H.W., *The Search of an American Indian Identity. Modern Pan-Indian Movements*, Syracuse, Syracuse U. P., 1972.

MacClancy J. (dir.), *Contesting Art. Politics and Identity in the modern World*, Oxford, Berg, 1997.

MACMASTER G. (dir.), *Indigena. Contemporary Native Perspectives in canadian Art*, New-York, Craftsman House, 1992.

MARIENSTRAS E., *La résistance indienne aux États-Unis du XVI^e au XX^e siècle*, Paris, Gallimard, 1980.

MEN (collectif), *Le musée cannibale*, Neuchâtel, GHK Éditeurs, 2002.

NAGEL J., *American Indian Ethnic Renewal. Red Power and the Resurgence of Identity and Culture*, Oxford, Oxford U. P., 1996.

PETTIPAS K., *Severing the Ties that Bind. Government Repression of Indigenous Religious Ceremonies on the Prairies*, Winnipeg, The University of Manitoba Press, 1994.

ROSTOKOWSKI J., *Le renouveau indien aux États-Unis*, Paris, L'Harmattan, 1986.

— *L'indianité, contextes et perspectives*, P. U. de Nancy, 1988.

SILVER S. & MILLER W., *American Indian Languages. Cultural and Social Contexts*, Tucson, University of Arizona Press, 1997.

TODOROV T., *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité culturelle*, Paris, Seuil, 1989.

TRIGGER B., *Les Indiens, la fourrure et les Blancs. Français et Amérindiens en Amérique du Nord*, Paris, Boréal-Seuil, 1992.

UZEL J.-P., « L'art contemporain autochtone, point aveugle de la modernité » in BELLAVANCE G. (dir.), *Monde et réseaux de l'art. Diffusion, migration et cosmopolitisme en art contemporain*, Montréal, Liber, 2000, p. 189-203.

WADE E.L. (dir.), *The Arts of the North American Indian, Native Traditions in Evolution*, New-York, Hudson Hills Press, 1985.

ETHNOGENÈSES BRÉSILIENNES ?

QUERELLES INTERETHNIQUES ET FLUX TERRITORIAUX

Martin Soares

Université Lumière-Lyon-2

Centre de Recherches et d'Études Anthropologiques

Comment peut-on être Indien au Brésil, dans les villes, aux confins des forêts ou dans l'immensité des *sertões*⁴²? Cette question soulève de nombreuses réponses face au processus d'ethnisation et de recensement ethnique actuellement en cours dans ce vaste pays. Processus particulièrement accéléré de nos jours, les qualifications ethniques ne conduisent pas seulement à la reconnaissance de groupes indigènes préexistants. De nouvelles ethnies peuvent apparaître en obtenant, pour chacune d'elles, et au terme d'une autodéclaration indigène politiquement et culturellement revendiquée, la confirmation officielle de leur différence identitaire. Ces surgissements d'ethnies inconnues auparavant sont une des causes principales de l'accroissement démographique de la population indigène, augmentation surprenante et sans précédent pour ces cinq derniers siècles, de 150 % pour les recensements effectués entre 1991 et 2000⁴³ par l'IBGE, à peine une décennie après. En effet, il ne s'agit pas d'un recul de la mortalité infantile ou d'une progression du taux de fécondité à l'origine de cette explosion de la démographie indigène. S'ajoute plutôt à un processus original d'autoproclamation une modification des modes de recensement. Ainsi, le dernier en date, réalisé par l'IBGE en 2000, et publié dans un numéro spéciale de la revue *Tendências Demográficas*, prend pour la première fois en compte des groupes qui s'autodéclarent autochtones. Sont aussi édités dans ce rapport scientifique, prêtant légitimité à ce recensement, les diverses manières de s'autodéclarer, en zone rurale ou urbaine, le plus souvent à l'extérieur de territoires déjà démarqués. Cette nouvelle approche, originale, ne repose plus sur une classification à partir de langues parlées, de systèmes symboliques singuliers, d'origine commune ou encore des lignages, mais s'appuie plutôt sur la reconnaissance d'une appartenance indigène à partir d'une preuve faite par l'image.

Ces autodéclarations et ce dénombrement ethnique, par les formes qu'ils prennent de nos jours, remettent en question l'« authenticité » indienne, pour un pays qui concentre encore le plus grand nombre de

⁴² Vastes régions arides de l'intérieur du Nordeste brésilien.

⁴³ IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas, principale institution gouvernementale de recensement.

groupes non contactés au monde, probablement plus d'une cinquantaine. Et savoir qui est indien au Brésil devient tout aussi complexe, puisque les expériences de contact et de métissage sont des plus variées. Ainsi coexistent sous le même terme générique – Indiens, indigènes ou autochtones – des groupes allant de dizaines de milliers d'individus comme les Yanomami et les Guarani à quelques dizaines seulement comme les Akuntsu et les Kanoê. Certains sont insérés dans un tissu urbain comme les Tapeba et les Pataxo, d'autres ont été mis en contact récemment, parfois quelques années seulement, et d'autres encore demeurent isolés vivant le plus souvent de chasse et de cueillette comme les Awá et les Maku. C'est en raison de ces modes d'existence extrêmement différents les uns des autres qu'il peut être éprouvant d'être reconnu indien, quand il s'agit davantage de le devenir ou de le confirmer selon des formes spectaculaires contraignantes que par tout autre mode de reconnaissance se dispensant d'une mise en scène. En effet, si ethnogénèse il y a au Brésil, au sens de la création d'une identité culturelle par un groupe qui en revendique son appartenance, une contrainte domine la représentation de l'amérindien. Aujourd'hui plus que jamais, l'image de l'Indien porte un ensemble de motifs et de représentations toutes faites, de « registres stylistiques obligatoires [...] que l'on peut considérer comme un pacte de communication plus ou moins implicite et comme un cahier des charges formant contrat et contrainte » (Hamon, 1984 : 58).

Trois événements interethniques auxquels j'ai pu participer me permettent d'exposer ici une réflexion en cours sur la création et l'usage de ces nouvelles ethnicités faites de multi-appartenances et le plus souvent multi-localisées. Cette recherche interroge la relation entre ethnogénèse et métissage culturel au Brésil, société connaissant de nos jours des ethnies indiennes autoproclamées et que nul ne connaissait auparavant. Je présenterai d'abord les « Olympiades indigènes » réalisées en novembre 2005 dans l'Etat du Ceará afin de mieux rendre compte de l'attribution d'une authenticité indienne et pour laquelle participent de nombreux observateurs, y compris les Indiens parfois de manière exclusive en délimitant des modes de reconnaissance interethniques. Un deuxième événement, seconde étape dans l'ordre du texte mais ayant eu lieu avant le premier sur le terrain, l'inauguration du Centre de Production Culturelle et du Mémorial des Indiens Tapeba, me permet de présenter l'Indien « douteux », à l'image trouble, mis à l'écart d'une « indianité authentique » mais dans le processus même d'obtention ou de qualification de sa spécificité culturelle, lorsqu'il est en train de devenir ou redevenir indien. Enfin, l'assemblée des indigènes du Ceará, au sein de la communauté des Indiens Kanindé de Aratuba, troisième événement, sera mis en lien avec les limites de l'ethnicité en tant qu'instrumentalisation politique au Brésil. Querelles interethniques et flux territoriaux dépendent parfois d'une image.

OLYMPIADES, PRESTIGE, ET MISE EN SCÈNE INTERETHNIQUE

C'est par recours à trois articles de la Constitution fédérale que les Jeux Olympiques indigènes ont pu être créés au Brésil, non sans connaître une longue période d'incertitude et de luttes politiques avant leur première mise en forme. L'article 231, certainement le plus favorable pour cette construction, stipule que « sont reconnus aux Indiens leur organisation sociale, leurs coutumes, leurs langues, leurs croyances et leurs traditions »⁴⁴. Mais il faut aussi y joindre l'article 217 qui attribue à l'État le devoir de « protection et de soutien aux manifestations sportives nationales créées »⁴⁵. S'ajoute encore, pour détailler ce socle constitutionnel, l'article 47 de la loi 6.001 du 19 décembre 1973, antérieure aux précédents et « garantissant le respect au patrimoine culturel des communautés indigènes, à leurs valeurs artistiques et à leur modes d'expressions »⁴⁶.

À partir de ces droits légaux, le projet de création des Jeux Olympiques des Peuples Indigènes (*os Jogos dos Povos Indígenas*) se concrétise progressivement, après avoir été de nombreuses fois vu en rêve par Carlos et Marcos Terena⁴⁷, deux Indiens frères et membres de l'ethnie terena. Ils ne manquent pas de le rappeler en se livrant volontiers aux entretiens sollicités par les anthropologues, journalistes ou autres curieux du phénomène. Ces deux Indiens sont, depuis quelques années, les représentants de l'ensemble des Amérindiens du Brésil à l'ONU et prétendent que leur objectif ne répond pas moins à la quête d'un instrument efficace pour s'opposer à la désinformation sévissante dans une société environnante qu'ils jugent faite de discrimination et d'idées préconçues. Il s'agit avant tout, selon eux, de contribuer à la conscientisation de cette réalité, rappelant que ces jeux n'ont rien à voir avec une quelconque promotion du sport de haut niveau par la formation et la sélection de champions athlétiques. Ils sont conçus et organisés comme support social et éducatif dans le but de promouvoir une citoyenneté indigène par l'intégration et l'échange de valeurs traditionnelles susceptibles d'offrir à l'ensemble du Brésil une image de l'Indien autre que celle d'un irréductible marginal.

Cette construction, qui débuta dans les années 1980 – lorsque les Terena ont présenté pour la première fois le projet des olympiades indigènes aux différents États constitutifs du Brésil – ne sera vraiment effective que seize ans plus tard, à partir de 1996. C'est alors le ministère extraordinaire des Sports (*Ministério Extraordinário dos Esportes*), créé la

⁴⁴ São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições.

⁴⁵ Proteção e o incentivo às manifestações desportivas de criação nacional.

⁴⁶ É assegurado o respeito ao patrimônio cultural das comunidades indígenas, seus valores artísticos e meios de expressão.

⁴⁷ La notoriété de ces deux Indiens Terena m'autorise à les présenter ici sous leur vrai nom sans aucun manquement éthique.

même année, et dirigé par le ministre Edson Arantes do Nascimento, plus connu internationalement sous le nom de Pelé, qui permettra la réalisation de ce qui restait alors un simple rêve. Le 15 octobre 1996, dans la ville de Goiânia, les premiers Jeux Olympiques Indigènes sortaient des songes pour enfin devenir réalité. Depuis 1999, ils se déroulent chaque année, ayant eu lieu jusqu'à présent à Guairá, dans l'État du Paraná (1999), à Marabá, dans l'État du Pará (2000), à Campo Grande, dans le Mato Grosso do Sul (2001), à Maparanin, à nouveau dans le Pará (2002), à Palmas dans le Tocantins (2003), à Porto Seguro dans l'État de Bahia (2004) et, pour l'année où j'ai pu les observer de près, à Fortaleza dans le Ceará (novembre 2005).

Pour cette huitième édition, pas moins de trente-deux ethnies indiennes brésiliennes étaient attendues au sein d'une arène dressée sur la plage d'Iracema à Fortaleza, capitale du Ceará. Le lieu, très symbolique, porte le nom de l'indienne Tabajara, héroïne du roman indianiste *Iracema* de José de Alencar⁴⁸, et anagramme du nom America qui désigne encore l'ensemble du continent. La plupart des groupes représentaient l'ensemble des régions du Brésil et seules deux ethnies étaient issues du Ceará : les Pitaguari et les Tapeba, ces derniers ayant préféré se retirer des Olympiades juste avant l'inauguration. Les Pitaguari, quant à eux, sélectionnés par la majorité des indigènes du Ceará pour les représenter, ne sont pas restés à l'écart. Bien que partageant une histoire semblable à celle des Tapeba, c'est-à-dire une identité ethnique incertaine, leur participation semblait contredire les intentions du spectacle. Les autres adhérents n'ont pas connu ce problème. Parmi une longue liste d'ethnonymes associant souvent plusieurs groupes d'une même région, aucun doute ne fut émis quant à l'authenticité de leur identité. Selon leur ordre alphabétique étaient ainsi présents plus de mille Indiens issus des ethnies suivantes : les Aikewara, les Apiterewa, les Assurini et, du même nom, les Assurini du Xingu, tous les quatre situés dans le Pará. Suivaient les Bakairi, les Bororo, les Enawenê-Nawê, les trois en provenance du Mato Grosso, les Gavião, aussi du Pará, les Guarani de l'État de São Paulo et les Javaé du Tocantins. Venaient ensuite les Kaiwá du Mato Grosso do Sul, les Kanela du Maranhão, les Karajá, les Krahô, les deux aussi du Tocantins, les Kayapó du Pará, les Manoki, les Nambikwara et les Paresi, tous trois aussi du Mato Grosso. S'ajoutaient encore à cette liste les Matis de la région Amazonas, les Pataxó de Bahia, les Rikbaktsa du Mato Grosso, les Suruí du Rondônia, les Tapirapé, également du Mato Grosso, et les Tembé du Pará. Enfin, étaient aussi présent les Terena localisés dans le Mato Grosso do Sul, très actifs dans l'organisation de ces jeux, les Wai-Wai, aussi du Pará, les Xavante du Mato Grosso, les Xerente du Tocantins, les Xikrin du Pará et, pour finir, les Xinguano du Xingu.

Cet ensemble de représentants ne pouvait que satisfaire les organisateurs, tout comme le public, et pour d'autres raisons que la seule volonté commune de promouvoir l'intégration culturelle de ces

⁴⁸ *Iracema* (1865) est un roman indianiste et historique qui montre les contacts initiaux du colonisateur portugais et de l'Indien dont résulteront les métissages à l'origine de la formation de la société brésilienne.

groupes, de leur citoyenneté et de leur reconquête identitaire. Les spectateurs étaient surtout très sensibles à la mise en scène des cultures indiennes dans leur grande diversité, aux défilés des groupes, chacun de ces derniers rendant saillant l'ensemble de ses marqueurs culturels. Pour cause, ces jeux n'étaient pas uniquement constitués de manifestations sportives rendant compte de pratiques indiennes telles que le *jikumahiti* ou le *ahaynatá* (jeux de balle joués avec la tête), la *zarabatana* (sarbacane), la *peikrã* (proche du volley-ball) et le *katulaywa* (football joué avec les genoux). Ils concentraient non seulement de nombreuses exhibitions culturelles, mais aussi, et tout autant, des cérémonies religieuses ponctuant le déroulement des jeux. C'est au cours de danses et de chants rituels que s'arboraient les parures de cérémonie exposant prestige, diversité et splendeur des diadèmes, les colliers et les bracelets, les tatouages et les dessins corporels, autant d'objets traditionnels et artisanaux comme les vanneries, les tissages, les armes, etc. Hormis les Pitaguari, tous les groupes témoignaient de leur singularité culturelle en montrant au public de nombreux rituels, le plus souvent dansés dans l'arène et aux alentours. Pourtant, dans les coulisses, à l'accès fort privé et très surveillé, l'authenticité indienne devenait douteuse, la différenciation ethnique semblait ne plus avoir lieu d'être. Rien n'y garantissait la tenue des distinctions d'un groupe à un autre. Aucun usage vestimentaire ou tout autre trait esthétique ne permettait de saisir une différence entre les groupes, en dehors de rares indices rendus insignifiants en se diluant dans un contexte multi-référentiel. Les symboles garants d'authenticité perdent de leur efficacité dès lors qu'ils sortent de leur contexte et deviennent de simples accessoires de spectacles. Comme subitement et à l'écart, les manifestations prenaient des allures de bal masqué dans ce hors champ de la scène, et le simple usage d'un ordinateur par un indien, d'un téléphone cellulaire ou d'une caméra numérique lui faisait perdre instantanément tout caractère « naturel » pour le projeter dans un monde familier. La langue portugaise était alors pratiquée par tous, à l'exception de quelques rares groupes, et les couleurs brillantes dans l'arène perdaient de leur éclat en suscitant, pour le spectateur non averti, le désenchantement.

Les signes ethniques distinctifs peuvent ainsi devenir communs lorsque l'autochtone traverse les frontières avec autant de souplesse, pouvant être à la fois initié aux chants et aux danses rituelles et « surfer » sur Internet avec les membres de sa communauté. Ces pratiques différées, à l'écart du public et dans le contexte des Olympiades, rendaient l'appartenance ethnique invisible : faire preuve de maîtrise des outils informatiques et numériques, nouveaux modes de communication connus et partagés par la grande majorité des protagonistes, redéfini à échelle internationale les dimensions de tout groupe isolé ou en voie d'extinction. Pour autant, priorité était faite au confort visuel du public, son imaginaire contribuant vivement à façonner l'image authentique. L'enjeu n'était pas seulement de paraître indien, il fallait surtout en convaincre le spectateur, dans les tribunes et à l'autre bout des caméras. Carlos Terena, l'un des principaux organisateurs de ces manifestations, déjà cité s, rapportait dans la presse régionale que « l'orgueil de montrer les traditions de chaque peuple est de plus en plus important à chaque

édition ». Il précisait encore : « D'ici deux ans, nous atteindrons notre plus grand objectif qui consiste à faire connaître la richesse et la variété de nos coutumes, de nos traditions, de nos cuisines, de nos expressions culturelles et artisanales. » Selon lui, « la culture indigène est en passe d'être renforcée et l'auto-estime des peuples de plus en plus croissante. Il y a un retour aux origines »⁴⁹.

C'est ce « retour aux origines » qui rend notre affaire bien plus complexe que l'observation d'une mise en scène ou d'un show organisé gratuitement pour la seule satisfaction du public. Si l'authenticité ethnique relève d'une preuve faite par l'image, à l'évidence des formes spectaculaires de la manifestation, l'image comme garantie doit aussi pouvoir témoigner d'une antériorité historique pour le groupe qui l'affiche. Depuis quelques années déjà, tout comme les Pitaguari, les Tapeba s'autodéclarent ainsi ethnies indiennes dont la présence sur le territoire du Ceará est antérieure aux premiers débarquements des Portugais. Ils sont actuellement recensés officiellement et reconnus comme tels. Mais leur histoire, j'y reviendrai, ne présente aucune continuité culturelle, pas même territoriale, ni historique. Cette mémoire fragmentée ne les empêche pas d'être en mesure d'afficher tous les appareils nécessaires à leur distinction en répondant ainsi très favorablement aux modes d'évaluations du recensement ethnique. Pourquoi ces Indiens du Ceará, en s'excluant des Olympiades, refusaient-ils alors de se solidariser à une cause commune favorable à leur reconnaissance ? Et comment interpréter le choix des Pitaguari d'apparaître dénués parmi tous en défilant vêtus d'un simple short, sans aucun signe de distinction, reniant tout prestige et se situant ainsi à l'opposé des accents exotiques des représentations ? Ces deux groupes cherchaient-ils à s'opposer à cette mise en scène ? Deux autres événements interethniques allaient m'offrir quelques éléments de réponse, en me confrontant aux limites de l'ethnicité politiquement instrumentalisée. Dans le contexte d'ethnisation que connaît depuis quelques années le Brésil, ces limites ne sont pas seulement connues des Indiens, les Afro-brésiliens qui revendiquent aussi une particularité identitaire et ethnique rencontrent tout autant ce qui semble les contraindre à l'étalage d'une « pseudo-ethnicité » et d'une « labellisation ethnique ». Il convient de réinterroger ce processus actuel d'ethnisation sous l'angle de ses mises en scène et de ses formes spectaculaires, surtout lorsqu'elles dissimulent autant, au nom de la reconnaissance de l'Indien, de nouvelles formes d'assujettissement. Notre histoire se poursuit autour d'une querelle interethnique, soulevant des « susceptibilités indiennes » pour une question d'éthique et de reconnaissance esthétique.

⁴⁹ Dans le journal *O Povo* du 13 novembre 2005, *Encontro das raças em Fortaleza*, p. 15 : « O orgulho de mostrar as tradições de cada povo é maior a cada edição. Certamente, daqui a dois anos atingiremos nosso maior objetivo, que é fazer com que todos conheçam a riqueza e a variedade das nossos costumes, tradições, comidas, expressões culturais e artesanato [...] A cultura indígena está sendo fortalecida e a auto-estima dos povos está maior. Há um retorno às origens ».

QUERELLES INTERETHNIQUES

La cause du retrait des Tapebas relevait d'une polémique, autant que la décision des Pitaguari à défiler sans couleur et sans prestige. Ce retrait inattendue était d'autant plus surprenant que les Indiens Tapeba venaient d'inaugurer leur Casa da Memória Tapeba (Maison de la mémoire tapeba), quelques jours seulement avant les Olympiades. Les aspects rituels de cette cérémonie présentaient déjà la même mise en scène que celle, plus tard, des Jeux Olympiques, pour signer « l'authenticité indienne » au recours d'une image naturaliste, exotique et idéalisée. Quelque chose proche du spectacle mais aussi d'un arrêt sur image. Cependant, quand bien même les Tapeba étaient sélectionnés et annoncés comme participants, contribuer au jeu aurait été humiliant : les organisateurs des jeux avaient laissé entendre, heurtant ainsi les susceptibilités, que « les Indiens du Ceará avaient perdu leur beauté ».

La rumeur circula vite et, par-delà les Tapeba, tous les Indiens du Ceará l'ont reçue comme une offense ; la plupart d'entre eux s'abstenaient de se rendre aux Olympiades. Les Pitaguari n'avaient pas le choix, le premier groupe régional sélectionné se devait bien de représenter sa région, étant les seuls cearenses mais restant néanmoins solidaires en s'affichant dénués. Car tel était l'enjeu, question de visibilité, être *reconnu* Indien devenait d'abord *paraître* Indien. Et ceux du Nordeste, en général, ne trouvaient plus le matériau idéal pour renforcer cette image, au contraire des groupes des forêts où l'environnement est plus propice, en raison d'une faune et d'une flore en meilleur état. Ils ne manquaient pas pour autant de redoubler d'efforts pour intégrer par tous les moyens cette représentation. Les Tapeba en sont un exemple. Connus seulement à partir des années 1980, ces derniers prétendent aujourd'hui que la cohésion de leur groupe est déterminée par la nécessité d'affirmer ses origines indigènes. Selon eux, la lutte pour la terre, pour une démarcation territoriale et ethnique, reste le moyen primordial de cette affirmation. Afin d'obtenir gain de cause, les procédures de reconnaissance exigent une caractérisation ethnique du territoire, preuves historiques à l'appui. Celles-ci deviendront, dès lors, la confirmation du maintien d'une mémoire ethnique vivante, surtout visible et stimulant fortement l'invention culturelle. Les Tapeba, ethnie qui enregistre tout juste une trentaine d'années, peuvent aujourd'hui exposer cette mémoire « ancestrale » pour laquelle la mise en scène en garantit la reconnaissance.

Regroupant pas moins de cinq mille Indiens, cette nouvelle ethnie ouvrait en janvier 2005, à Caucaia où elle vit en périphérie de la ville de Fortaleza, un Centre de Production culturelle, c'est-à-dire un lieu d'invention et d'exposition de culture mêlant nouvelles technologies et traditions anciennes. Sous une immense architecture, dont l'inspiration puise encore dans l'imagerie exotique soutenant l'autochtonie, sont commercialisés et exposés les éléments variés de la culture et des traditions tapeba. Des herbes médicinales y constituent une pharmacopée, des arts culinaires indigènes y renforcent encore l'idée d'une transmission culturelle active :

la mémoire se doit de rester vivante. Le même espace concentre aussi le *Círculo Simbólico* (le Cercle Symbolique), au sein duquel s'effectuent les danses et les chants sacrés du Toré. C'est là que s'inaugurait la Maison de la mémoire tapeba, devant un public majoritairement composé d'universitaires et de journalistes, principaux invités que les Indiens accueillaient ouvertement, allant au devant des objectifs des caméras et des appareils photographiques. Cette maison est un musée, l'organe principal d'une activité de recherche, d'interprétation, de documentation et, comme le rappellent les Indiens concernés, d'éducation, d'exposition et de communication de la culture tapeba. S'y exposent non seulement les savoirs et les savoir-faire mais aussi la somme des travaux, majoritairement ethnographiques, récupérés dans les universités du Brésil. Le *pajé* au premier plan – la présence du chamane apportant une plus-value certaine à l'authenticité – l'ensemble du groupe veille avant tout à transmettre une image garante de l'« ethniquement indien ». Malgré tout cela, la présence des autres groupes indigènes aux Olympiades, couverts de parures toutes plus resplendissantes et dont la visibilité ethnique ne se soumettait pas à l'épreuve du doute, restait très concurrentielle pour les Tapeba. Il ne convenait pas de se ridiculiser après tant d'efforts pour obtenir une reconnaissance locale encore fragile, sous la protection juridique et sociale de la FUNAI (Fondation nationale de l'Indien). Mais alors, quelle était la beauté perdue des Indiens du Ceará, de ce groupe particulièrement soucieux d'une esthétique ethnique ?

En effet, en terme d'esthétique ou de beauté, comparés aux Indiens en provenance des régions du bassin amazonien majoritairement présents aux Jeux Olympiques, ceux du Nordeste brésilien sont très démunis. Il ne s'agit pas seulement de la diversité des matériaux ou des matières premières permettant la production d'une large variété stylistique de création plastique et de représentation symbolique. Tous, Amazoniens et Nordestins, restent soucieux du prestige des modèles d'un champ imaginaire qu'ils reconstituent collectivement. Ce qui se généralise dans ces modes de création peut être la part d'incitation à la reproduction qu'impliquent les styles, c'est-à-dire à l'imitation ou, plus précisément, à l'identification. Mais le problème se concentre plutôt en-deçà de l'éclat ou de l'apparat ethnique des indigènes Nordestins : ils sont, depuis très longtemps déjà, des Indiens mêlés ou des métis, *índios misturados*, s'opposant ainsi aux « purs » du passé, idéalisés et présentés comme constitutifs d'une antériorité mythique⁵⁰. Effectivement, avant la fin du XIX^e siècle, on ne parlait plus en termes de peuple, de groupe ou de communauté indigènes dans le Nordeste brésilien. Dans les bibliothèques et sur le marché éditorial, les ouvrages s'intéressant à une quelconque ethnie indienne étaient plutôt rares et, en général, ne se référaient jamais aux groupes amérindiens nordestins sans confirmer leur disparition.

⁵⁰ Dans Dantas, Sampaio & Carvalho 1992 : 431-456), les auteurs montrent comment, au cours de la deuxième moitié du XVIII^e siècle, les Indiens de cette région sont de plus en plus appelés « Indiens mélangés » (*índios misturados*), autant pour les dévaloriser que pour les convaincre de rejoindre les valeurs morales des colonisateurs.

Au cours de la majeure partie du xx^e siècle, les américanistes français et nord-américains ne s'opposaient pas à ce point de vue, l'anthropologue brésilien Darcy Ribeiro (1970 :56) ne le contestait pas plus, parlant en terme de « résidus des peuples indigènes du Nordeste », en rappelant et confirmant aussi leur effacement, que même les symboles utilisés pour attester d'une origine indienne étaient empruntés aux esclaves africains ou aux Européens. C'est le cas des Potiguara qui utilisent dans leurs danses le *zambé* et la *puitã*⁵¹ comme instruments musicaux, ou encore les Xucuru, autre groupe, pratiquant le culte du Juazeiro Sagrado comme cérémonie religieuse, un pèlerinage issu du catholicisme très imprégné de messianisme, en attestant qu'il leur est originel. Dans le *Handbook of South America Indians*, écrit en 1946, seules quelques ethnies nordestines sont identifiées, leur localisation nous est rapportée par des articles écrits par Robert Lowie (1946) et Alfred Métraux (1946). Ces textes s'appuient sur des sources historiques, des chroniques du xvi^e siècle et des récits de voyageurs des xviii^e et xix^e siècles, décrivant ainsi ces groupes pour ce qu'ils ont été, ou que l'on suppose qu'ils ont été, et les recherches ethnologiques plus actuelles restent encore rares. Pour ces ethnies qui se seraient fondues dans la masse, jetant ainsi, et malgré elles, la suspicion sur leur appartenance indienne, il est difficile de pouvoir témoigner d'un passé historique, discrédité en raison des métissages qui en troublent l'image et altèrent l'authenticité visible. Et cela d'autant plus que l'ensemble des territoires du Nordeste appartiennent depuis longtemps à la société nationale. Leur effacement, et en conséquence leur longue absence, les ont empêchés de se rendre sujets d'action politique et d'offrir des perspectives d'investigation aux ethnologues.

Les politiques et les recherches indigénistes ont largement contribué à cette marginalisation, en préférant étudier majoritairement les fronts pionniers dans les zones en expansion, proches des groupes qui maintiennent encore un contrôle sur des espaces territoriaux amples, souvent en conflit, et possédant une culture manifestement différente des non-indiens. Si, dans le bassin amazonien, la menace reste la colonisation et l'invasion des territoires indigènes, entraînant la dégradation de leur milieu, le défi de l'action indigéniste du Nordeste est avant tout le rétablissement de territoires aux Indiens. Par la perte de leur culture – rejoignant très vite le registre des « traditions populaires » – et de leur territoire, les groupes indigènes nordestins ont, en effet, progressivement perdu leur statut de collectivité pour devenir alors des groupes *remanescentes* (rémanents) ou *descendentes* (descendants). Ces deux termes sont de nos jours définitivement adoptés par l'ethnologie brésilienne qui ne retient en général guère celui d'ethnogenèse. Ils sont utilisés dans les discours indigénistes pour décrire, depuis quelques années déjà, l'émergence des nouvelles ethnies indiennes nordestines. L'appropriation même de ces notions et leur actualisation par les groupes concernés s'inscrivent résolument dans un autre sens que ceux de disparition et d'extinction, suscitant l'enthousiasme des anthropologues. L'exemple des Tapeba, comme bien d'autres encore, montre combien ces surgissements ont permis la

⁵¹ Percussions et cuica empruntées aux Afro-brésiliens.

réouverture d'un espace ethnique, dans lequel s'élabore une organisation politique et s'effectuent des rituels marqueurs de différence. Mais pour cela, il faut maintenir la mémoire vivante et surtout la rendre visible, quitte à l'inventer.

Dès lors sont apparus le *cacique* (leader politique), le *pajé* (chamane) et le *conselheiro* (membre du conseil tribal), trio présenté comme garant de la tradition et de l'authenticité, et configurant sociopolitiquement ces nouveaux espaces. Ce modèle est actuellement adopté par l'ensemble des communautés nordestines, toutes traversées par différents flux et traditions culturelles perçus comme nécessaires dans un contexte interethnique par certains auteurs⁵². Il est ainsi possible, pour rendre légitimes et familiers des composants de la culture actuelle, d'emprunter des traits autres qu'exclusifs (car avant tout qualifiés d'indiens), et les symboles spécifiant un groupe sont fréquemment prêtés à d'autres communautés indigènes. C'est le cas du *toré*, transmis des uns aux autres et se transformant ainsi, pratiqué au point d'en être devenu une institution commune et un rituel politique d'affirmation identitaire indienne. L'adoption et l'usage de cette danse sacrée détermine la reconnaissance de l'ethnicité selon un mode de recensement très récent. Il n'en demeure pas moins que son origine ne peut être localisée, chaque groupe l'adaptant à de nouvelles formes rituelles, instituant une nouvelle cérémonie et des relations nouvellement définies. Ces échanges et ces transmissions de cultures donnent aussi lieu à la formation de nouveaux groupes ethniques, dès lors que les conditions sont réunies, c'est-à-dire bien souvent un nombre suffisant de prétendants acceptant de mettre visiblement en pratiques les traits culturels de « l'indianité ». C'est ainsi que sont nées les communautés Pankararé, les Kantaruré et les Jeripancó, après s'être approprié le rituel de *praiá* transmis par les *pajés* Pankararu, en reconstruisant pour chacune d'entre elles de manière différente cette cérémonie au cours de laquelle dansent les masques représentant des êtres enchantés.

Ces nouvelles ethnies apparaissent à partir des années 1980, elles n'étaient pas connues des institutions indigénistes auparavant, ni même décrites dans la littérature ethnologique. C'est encore le cas des Tinguí-Botó, des Karapotó, des Kantaruré, des Jeripancó, des Tapeba, des Wassu, parmi d'autres « nouvelles ethnies »⁵³ ou groupes émergents, os *Índios emergentes*, formules adoptées par les spécialistes brésiliens pour les désigner. Mais par-delà les termes choisis pour décrire ces processus, ou définir les spécificités culturelles de ces « communautés composées »⁵⁴ d'individus aux trajectoires aussi ressemblantes que

⁵² Voir Barth, 1988 et Hannerz, 1997 : 7-39. Voir aussi Hobsbawm, 1993 : 51-57.

⁵³ Telles que les définit Stuart Hall (1996) : des ethnies qui en s'autoreprésentant, cherchent à dépasser les représentations fixistes d'une ethnicité qu'on leur impose de l'extérieur.

⁵⁴ Selon la formule utilisée par McLeod, 2000.

différentes, prenons garde à ne pas reproduire des images naturalisantes équivoques et risquant d'entraver la recherche par des présupposés arbitraires. En termes théoriques, l'application de la notion d'ethnogenèse à un groupe ou à une communauté suppose un déroulement historique, risquant de manière inductive l'idée fautive que, dans les cas où l'on ne parle pas d'émergence ethnique, le processus de formation des identités culturelles resterait absent. Une « ethnologie des pertes » (Oliveira, 1998) et des absences, pour comprendre l'émergence des Indiens du Ceará, comme du Nordeste en général, ne peut pas se dispenser d'une approche descriptive et interprétative susceptible de mettre à jour des connaissances sur ces formes d'effacement et ces phénomènes d'éclipses, mais aussi d'émergence. Si, par exemple, de nombreux facteurs, endogènes comme exogènes, permettent une meilleure compréhension du passage d'une société segmentaire à l'état de société centralisée, l'élément le plus répétitif et responsable d'une telle transformation est certainement son insertion dans une situation coloniale. Il conviendrait donc de mieux définir ce que peut être un fait historique – la présence coloniale – qui instaure une nouvelle relation entre société et territoire, provoquant de multiples mutations socioculturelles. Le cas des Kanindé de Aratuba, autre groupe autochtone du Ceará chez qui s'organisait, peu de temps après les Olympiades, l'assemblée des Indiens de cet État, est un exemple de ces nombreuses mutations subies. Nous pourrions ainsi mieux saisir la formation des regards qui accompagnent ces transformations, et qui orientent les modes de reconnaissances de nombreux groupes dans les différenciations, les représentations ou les qualifications qui leurs sont imposées depuis l'extérieur.

QUEL INDIGÈNE POUR LE NORDESTE BRÉSILIEN :

L'INDIEN, LE CABOCLO, OU LE MÉTIS INVISIBLE ?

Au contraire de la mise en scène spectaculaire des Olympiades indigènes, mais de façon similaire à l'image trouble de l'Indien dans les coulisses, l'assemblée indigène du Ceará aurait pu décevoir un éventuel public. Pourtant y étaient présents les Tabajara, les Kariri, les Tremembé, les Kanindé, les Potiguara, les Pitaguary et les Tapeba, chaque ethnie étant représentée par quelques membres. Le lieu choisi pour cette assemblée, à deux cents kilomètres au Nord de Fortaleza, isolé au cœur de la serra de Garamiranga et difficile d'accès, est en train d'obtenir sa démarcation territoriale. Le choix du site pour cette événement est stratégique afin de démotiver les curieux à l'exception de quelques rares anthropologues soucieux malgré tout de se montrer discrets. En effet, aucun spectacle n'était prévu pour ce sommet indien. Seule le rituel du *toré*, timidement dansé, apportait une note d'exotisme, lorsqu'il était effectué tard le soir, après les activités. Il ne permettait pas pour autant de saisir la moindre distinction ethnique à travers une éventuelle variation d'un groupe à un autre. L'image se troublait d'autant plus, lorsqu'elle

restait fixée aux preuves visibles d'une authenticité aux couleurs éclatantes, que rien ne permettait de différencier ces Indiens en fonction de leur présentation, aucun rituel ou tout autre geste, sinon une évocation désignant parfois une appartenance. Mais une fois de plus, comme au cours des événements ethniques précédents, s'exhibaient devant moi des corps tatoués de « motifs ethniques », portant des pendentifs, des coiffes artisanales et des décors de plumes – avec une particularité cependant : les parures étaient les mêmes pour toutes les ethnies présentes et, dans ce contexte, confondues. J'en apprenais plus par la suite en découvrant une des sources d'inspiration des dessins corporels, le plus fin dessinateur de l'assemblée était chargé d'effectuer ces peintures sur ceux qui voulaient bien les porter.

Les frontières ethniques s'affaiblissent en devenant ainsi imperceptibles. L'invisibilité des indigènes du Nordeste, et plus précisément du Ceará, en raison d'une histoire faite de métissages entraînant acculturation et indistinction ethnique – pas vraiment disparition – a pourtant fait l'objet, ces dernières années, de nombreuses remises en question, et notamment depuis les recherches de José Augusto de Larenjeira Sampaio (1986) et Sylvia Porto Alegre (1992, 1996), en cherchant à démontrer la convergence des politiques assimilationnistes de la colonisation en terme d'extinction démographique pour la plupart des groupes indiens. En effet, il est possible d'interroger la construction de cette invisibilité à partir de la moitié du ^{xx} siècle, à travers les productions intellectuelles et les décisions politiques visant à l'unité de la région comme de la nation. Dans ce contexte d'époque, la question raciale restait l'objet central des débats⁵⁵ auxquels participaient autant les historiens, les géographes et les ethnologues que les ingénieurs, les médecins, les avocats ou autres diplômés en droit, la plupart du temps idéologiquement impliqués et privilégiant la thèse de la disparition des indigènes. Et c'est précisément en 1850 que les groupes indigènes du Ceara sont déclarés définitivement disparus, ainsi que leurs territoires, avant tout autre province constitutive de l'empire colonial⁵⁶ « du fait qu'il n'y existe plus des hordes d'Indiens sauvages [...] mais quelques descendants confondus dans la masse de la population civilisée ». Cette déclaration restera quasiment inchangée pendant plus d'un siècle, l'Indien faisant place au Caboclo, terme tupi et ancienne dénomination de l'indigène, adopté par la suite pour désigner le métis né de l'Indien et de l'Européen inséré en milieu rural.

Cette théorie de la disparition reposera longtemps sur le métissage biologique comme seule et unique cause de l'effacement prétendu des Indiens, et permettra de passer sous silence de nombreux massacres. Mais perte de visibilité et disparition ne signifient pas extinction

⁵⁵ Voir Schwarcz, 1993.

⁵⁶ Écrit en portugais de l'époque dans un rapport de province présenté à l'Assemblée législative provinciale le 21 octobre 1850, Ministério dos Negócios do Império, cité par Carneiro da Cunha Manuela, *Legislação indigenista no século XIX*, 1992 (*em consequência de não existirem ahi hordas de Indios selvagens [...] mas somente descendentes dellas confundidos na massa da população civilizada*).

ou effacement. Par-delà le métissage qui caractérise la formation de la société brésilienne, si le terme caboclo émerge dans ce contexte historique comme nouvelle catégorie identitaire, généralement pour un usage fixiste et classificatoire, il est avant tout le produit d'une dynamique culturelle de contact. Sylvia Porto Alegre soutient l'hypothèse que « c'est en cherchant des formes variées de préservation de leur unité que les peuples indigènes remanescents de la région ont développé une "culture de contact" pour survivre » (Porto Alegre, 1993 : 214). Si cette hypothèse se confirme, l'ethnogenèse de nouveaux groupes ethniques serait plutôt une réinvention, voire une réapparition, comme c'est le cas pour la tribu des Naúa, retrouvée en 2002 à la frontière du Pérou, après soixante-dix ans de disparition et victime des massacres ordonnés par les propriétaires des plantations de caoutchouc⁵⁷ dans les années 1930. Ces derniers affirment aujourd'hui qu'ils ont toujours existé, comme les Tapeba ou les Tremembé du Ceará, mais personne ni aucun regard ne les rendaient pour autant objet d'intérêt scientifique et politique. Une étude menée, pendant vingt jours seulement, par les anthropologues de la Fondation nationale de l'Indien (FUNAI) a suffi pour attester de leur authenticité. Question de visibilité? En ce sens, les recherches de l'anthropologie brésilienne traitant des « aires de frictions interethniques »⁵⁸ et de revendications culturelles de l'indianité se concentreront longtemps et majoritairement sur la notion et les usages de la frontière, reposant en général sur les théories de Fredrick Barth. Dès lors, la notion de territoire, pour les Indiens du Nordeste, permettra non seulement de rendre prioritaire l'enjeu des démarcations territoriales, mais surtout de permettre des possibles différenciations en favorisant une visualition de la différence.

Ce contexte sera également accélérateur d'invention culturelle, à partir des années 1980, autant pour marquer ethniquement le territoire que pour confirmer la mémoire vivante d'une ethnie resurgissante. Mais tout n'est pas aussi simple et, du côté des groupes du Nordeste, les Indiens ont dû redoubler d'efforts. En effet, s'inscrire dans une catégorie générique, celle de l'Indien, n'est pas sans contraintes, et c'est au cours des luttes politiques, des manifestations et des revendications, que vont se cristalliser à nouveau les traits d'une image aux usages souvent limités. Le poids du terme générique obligeait la mise en scène de l'ethnicité. Tel fut le cas des Tremembé, qui ont commencé, à partir de 1992, à offrir sans aucune hésitation des représentations de leur danse sacrée, le *torém*, pendant laquelle se boit le *mocororó* (alcool tiré de la noix de cajou), au moindre spectateur, à *gente de fora* (gens de l'extérieur), surtout aux membres de la FUNAI et aux anthropologues⁵⁹. Vingt-cinq ans après, ornés de plumes de dinde et d'autres volailles, à défaut de pouvoir trouver mieux, les corps peints avec des teintes végétales comme l'*urucum* (parfois même

⁵⁷ Voir *Jornal do Brasil* du 8 mai 2005.

⁵⁸ Selon la formule de Cardoso de Oliveira, 1976.

⁵⁹ Tel que le rappelle Ratts, 1998.

avec du rouge à lèvres) prêtent encore un semblant d'ethnicité, quand bien même ces performances n'existent pas de manière interne au quotidien du groupe. Les colliers de coquillages que l'on trouve dans les commerces de Fortaleza en tant qu'artisanat Tremembé sont rarement portés par ces derniers. L'ensemble des motifs des décorations, des peintures corporelles aux murales, révèle un répertoire graphique créé selon une grande liberté individuelle. C'est seulement lorsqu'ils sont collectivement réunis et spectaculairement exposés, pour répondre positivement aux grilles d'évaluation visuelle du recensement ethnique, qu'ils obtiennent entre eux l'unité que le terme « Indien » connote. Il s'agit de marquer symboliquement le territoire, de l'espace territorial plus précisément.

Un jeu d'images donc, avec prescription, et dont dépend une dynamique de frontière au sens d'une démarcation ethnique. Les Indiens du Ceará ne pouvaient qu'être vexés face aux remises en question de leur beauté, ils figurent parmi les pionniers des résistances et des luttes politiques pour l'obtention de leur démarcation territoriales et la reconnaissance de la différence ethnique. En effet, la constitution d'un mouvement indigène au sein du Ceará, dont l'assemblée interethnique chez les Kanindé de Aratuba était l'un des temps forts, ne s'effectue pas sans élargissement des réseaux de relations pour chacun des groupes concernés, entraînant ainsi une extension de chaque territoire. Cette mise en réseaux permet l'ouverture et l'appropriation d'autres espaces, y compris la ville, dans lesquels peuvent être créés des lieux privilégiés de la mobilisation indigène. Se mettent ainsi en dynamique des relations politiques et de nouvelles formes d'alliances qui vont au-delà de la seule question locale en empêchant l'isolement et surtout l'invisibilité. Et c'est à la suite des Indiens du Nordeste que les groupes aux contacts récents ont développé les mêmes stratégies politiques, plus avantagées par une histoire susceptible de prêter une continuité culturelle plus évidente. La reconquête de la culture n'est pas seulement une réinvention culturelle ; à défaut d'obtenir réellement un territoire depuis longtemps perdu, celui-ci s'inscrit résolument dans une appartenance multiple, brésilienne, noire et indienne.

C'est ainsi que l'assemblée des indigènes du Ceará se donnait à voir, incorporant de la visibilité comme de l'invisibilité, en manifestant la volonté d'inscrire le territoire dans un processus dynamique d'échange des identités culturelles susceptible de susciter la redéfinition du contrôle social et politique du partage de l'environnement. En d'autres termes, le territoire reste brésilien, au sens d'un État-nation, mais il est aussi Indien comme il l'était auparavant. Ce processus de territorialisation ne peut plus être perçu comme étant unique et homogénéisant, son actualisation par les Indiens conduit exactement au contraire. Chaque groupe repense ses formes d'échange, voire de métissage, en s'affirmant comme une collectivité, et précisément lorsqu'il s'approprie ces croisements en fonction de ses intérêts et de ses croyances. C'est encore ainsi que, par-delà la dépendance certaine des nouvelles ethnies pour leur reconnaissance

par l'État et, bien souvent, par des agents et des institutions étrangères, chaque communauté est imaginée comme une unité religieuse. De cette manière, le passé effacé, impalpable et invisible, peut être invoqué pour évoquer un temps antérieur et signifier une continuité historique. Jeu complexe pour lequel se métissent les temps et les espaces – mais reste une limitation : la contrainte de l'image.

IMAGINAIRE COLONIAL ET ESTHÉTIQUE INDIGÉNISTE

Jeu complexe donc, pour construire et décrire une réalité tout aussi complexe. Pourtant, l'idée préconçue soutenant que les groupes amérindiens vivent en pleine continuité avec leur environnement naturel est tenace. Beaucoup plus qu'une idée, cette vision idéalisée cherche parmi les membres de ces sociétés des écologistes spontanés qu'il faut absolument « préserver » puisqu'ils seraient les détenteurs d'un savoir naturel hors du commun. Le mythe du bon sauvage, depuis longtemps mis en images par le cinéma hollywoodien, peut aussi être soutenu parfois par des anthropologues défenseurs d'une ethno-écologie, ou bien renforcé par des industries pharmaceutiques misant sur la biodiversité, récupéré par les sensibilités écologistes à la mode dans les milieux urbains, la publicité, le monde associatif à caractère humaniste, et bien d'autres formes d'action encore. Les motifs et les intérêts sont nombreux. Pour autant, cette « naturalisation » positive de l'Indien s'accompagne aussi d'une image négative, produite parfois par le même public. S'il existe un bon Indien, intégré à sa nature de manière parfaite, alors l'Indien des villes, celui que l'on ne trouve pas en Amazonie mais plutôt dans les *favelas* ou les périphéries des grandes villes du Nordeste, celui-là peut être fort douteux. Il l'est d'autant plus que son phénotype devient suspect lorsqu'il se fond dans le métissage brésilien, effaçant les signes distinctifs qui s'appuyent sur un critère épidermique. Même si le phénotype et l'épiderme ne peuvent en aucun cas être l'équivalent du lieu ou du territoire, dans bien des cas, l'image de cet Indien excentré est perçue entre l'idée d'un survivant d'une préhistoire précolombienne condamné à l'assimilation au monde moderne et celle d'un marginal urbain destiné à disparaître par dilution dans un métissage culturel et biologique.

Tels sont certains imaginaires communs, souvent partagés au sein de la société brésilienne comme ailleurs, définissant pour les Indiens un double rôle social et spatial : le paradis édénique dans la forêt ou l'enfer garanti dans la ville. Historiquement, ces imaginaires ont aussi contribué à l'invention de l'idée de nature produite par une conception chrétienne séparant avant tout l'homme et la nature selon un principe hiérarchique. Cette domination de l'homme sur son milieu, anthropocentrisme perdurant, s'est progressivement renforcée par la pensée cartésienne ajoutant à l'idée de nature une plus-value certaine : un potentiel de forces productives inépuisable. Et c'est encore cette idée que semblent soutenir bon nombre de discours techno-scientifiques, souvent

sous forme de lois, de pouvoirs et d'énergies quantifiables. L'idéologie progressiste fera même de la nature un objet tendu entre préservation et exploitation et, ainsi conçue, elle rejoindra très vite au Brésil un principe de réalité domesticable, soutenu par des valeurs ambivalentes qui lui sont associées : d'un côté, la bonne nature civilisée, et de l'autre, la nature sauvage ou mauvaise. C'est bien souvent pour jouer ce scénario que les Indiens sont convoqués, perpétuellement condamnés et réduits à un rôle d'élément naturel, bon ou mauvais.

Sur la scène politique et inter-ethnique, les Indiens sont incessamment confrontés à l'imaginaire double de leurs interlocuteurs. Incarnant pour ces derniers une image qui ne les présente pas en dehors de ce registre, il ne leur est guère possible d'adopter un autre discours politique. La contrainte est forte et l'emprise de l'image sévère ; elle ne laisse guère d'échappatoire en dehors de cette imagerie d'une altérité qui ne se construit pas autrement que sur le mode d'un indigénisme ambiantaliste ou naturaliste. Or, pour de nombreux groupes encore, rien n'est plus étranger aux conceptions amérindiennes dites traditionnelles qu'une nature-objet, exploitée ou préservée, perçue comme instance séparée de la société et à laquelle elle puisse être subjuguée. Pour les groupes les plus reculés, aux contacts rares avec le Brésil des grandes villes, leurs cosmologies font souvent de l'univers une totalité sociale régie par un système complexe d'inter-échange entre sujet humains et sujets non humains. Le chamanisme en est un exemple, et la présence du *pajé* parmi les nouveaux groupes indiens, même dans des contextes d'intenses métissages, montre que la ville – où ils vivent souvent, y résidant ou la traversant – n'efface pas ces croyances qui rejoignent souvent et très facilement d'autres religions, et s'y mêlent. Les rites s'effectuent, d'ailleurs, dans un espace urbain mais sacré et qui est le *terreiro*, espace autant investi par des fragments de cultures amérindiennes qu'afro-brésiliennes. Celui-ci peut être un simple appartement, une maison, un jardin ou tout autre lieu d'habitat individuel ou collectif dans la ville, tous quartiers confondus. Sans pour autant prétendre développer, au terme de ce texte, une étude des malentendus et des incompréhension entre systèmes de pensées très éloignés les uns des autres – rationalité cartésienne contre cosmologie amérindienne – nous retiendrons cependant que ces systèmes coexistent et se métissent depuis maintenant fort longtemps. Nous retiendrons surtout que le *terreiro* se dresse contre la conception homogénéisante d'un territoire unique, définitivement conquis et colonisé.

Pour autant, l'Indien apparaît encore comme un élément à évaluer, à jauger, afin d'en préserver ce qu'il peut représenter de positif. Bien que développant des stratégies d'incorporation d'éléments de cultures mondialisées, et favorisant l'implantation de politiques sociales dans les régions de son intervention politique, il doit être caractérisé par quelques traits, toujours les mêmes, étayés par des pré-supposés de tous ordres. Ces traits permettent de créer l'image de l'Indien telle qu'elle doit apparaître aux yeux du spectateur. La mise en scène des signes ethniques

est destinée à provoquer un effet de réel, et désirer voir et revoir une représentation fausse peut permettre de savoir pourquoi on peut la considérer comme vraie. Il est possible de comprendre pourquoi on l'accepte sous ce statut et on la revendique comme telle, alors qu'il n'en est rien, puisque cette image renvoie à une si grande facticité. Mais la simulation de l'authenticité paraît être à la base du personnage pour lui permettre de s'inscrire dans un système normatif et évaluatif, accessible et désiré par le public. Ces relations, qui ressemblent à celles d'un marché selon les termes d'une offre et d'une demande, font avant tout de l'Indien un support de valeurs, de références, d'idées et, en fin de compte, de signes. Dans ce contexte, son caractère réel perd de sa pertinence. Il n'est plus le vrai sujet en tant que personnage réaliste sur scène, mais plutôt le point de vue du spectateur sur lui. C'est la connaissance de ce point de vue qui lui permet de retourner certaines perspectives historiques pour une meilleure reconnaissance de son existence encore marginale au sein de la société brésilienne. Ce renversement n'est pas simple à réaliser, le trouble subsiste au quotidien et la reconnaissance d'une identité ethnique ne garantit aucune amélioration du cadre de vie. Mais si la problématique passe par cette réflexion, alors il devient impératif de réévaluer le rôle des spectateurs, en premier lieu celui des anthropologues qui constitue un indice capital dans le devenir de l'image amérindienne. Il conviendrait surtout de moins souligner ce qui pourrait mettre en relief la différence entre l'Indien de l'anthropologie et l'Indien des mises en scène.

Bibliographie

BARTH F., « The analyse of culture in complex Societies », *Ethnos*, 3-4, 1988, p. 120-142

CARDOSO DE OLIVEIRA R., *Identidade, etnia e estrutura social*, São Paulo, Pioneira Editora, 1976.

CARNEIRO DA CUNHA M., *Legislação indigenista no século XIX, uma compilação : 1808-1889*, São Paulo, EDUSSP/Comissão Pro-Índio de São Paulo, 1992.

DANTAS B.G., SAMPAIO J.A. & CARVALHO M. DO R., « Os povos indígenas no Nordeste brasileiro » in CARNEIRO DA CUNHA M., *História dos Índios do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

HALL S., « New ethnicities » in MORLEY D. et al. (dir.), *Stuart Hall : Critical dialogues in Cultural Studies*, Londres-New York, Routledge, (1989) 1996.

HAMON P., *Texte et idéologie. Valeurs, hiérarchies et évaluations dans l'œuvre littéraire*, Paris, PUF, 1984.

HANNERZ U., « Fluxos, Fronteiras, Hybridos, palavras chaves da antropologia transnacional », *Mana, Estudos de Antropologia Social*, 3(1), 1997, p. 7-39.

HOBBSAWM E., « Qu'est-ce qu'un conflit ethnique? », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 100, 1993, p. 51-57.

LOWIE R., « The Cariri »; « The Pancararu »; The Tarairio » in STEWARD J. (dir.), *Handbook of South America Indians*, Bulletin of the Bureau of America Ethnology, 1946, n° 143 (1), p. 557-566.

MC LEOD J., *Beginning Postcolonialism*, Manchester-New York, Manchester U. P., 2000.

MÉTRAUX A., « The Fulniô »; « The Tremembé »; « The Puri-Coroado Linguistic Family » in STEWARD J. (dir.), *Handbook of South America Indians*, Bulletin of the Bureau of America Ethnology, 1946, n° 143 (1) p. 523-530, 571, 573-574.

OLIVEIRA J. P. DE, « Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais », *Mana, Estudos de Antropologia Social*, 4(1), 1998, p. 47-77.

PORTO ALEGRE S. (dir.), *Documentos para a história indígena no Nordeste : Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe*, São Paulo, NHI-USP/FAPESP/ Fortaleza, 1994.

— *Aldeias indígenas e povoamento no Nordeste no final do século XIX : aspectos demográficos da « cultura de contato »*, 1993.

— *Relações interétnicas e história regional : uma revisão do « desaparecimento » das populações indígenas do Nordeste*, Fortaleza, UFC, 1992.

RATTS A. J. P., « Os povos invisíveis : territórios negros e indígenas », *Cadernos CERU, Série 2*, n° 9, 1998, p. 110-127.

RIBEIRO D., *Os índios e a civilização*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1970.

SAMPAIO J.A.L., *De caboclo a índio : etnicidade e organização social e política entre os povos indígenas no Nordeste do Brasil*, Campinas, Unicamp, 1986.

SCHWARCZ L.M., *O espetáculo das raças : cientistas, instituições e a questão racial no Brasil (1870-1930)*, São Paulo, Companhia Das Letras, [1993] 2004.