

**Situations coloniales, pluralisme ethnique et défis de
l'autonomie autochtone en Amérique latine**
**Colonial Situations, Ethnic Pluralism and Challenges to
Indigenous Autonomy in Latin America**
**Las situaciones coloniales, el pluralismo étnico y desafíos para
la autonomía indígena en América Latina**

Cristhian Teófilo da Silva

Volume 44, numéro 2-3, 2014

Amérique latine, Guyane française, États-Unis, Canada,
Nouvelle-Calédonie

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1030963ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1030963ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (imprimé)

1923-5151 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

da Silva, C. T. (2014). Situations coloniales, pluralisme ethnique et défis de l'autonomie autochtone en Amérique latine. *Recherches amérindiennes au Québec*, 44(2-3), 13–28. <https://doi.org/10.7202/1030963ar>

Résumé de l'article

L'objectif de cet article est de présenter des concepts et des notions anthropologiques et sociologiques tirés des situations coloniales et des situations de contact afin d'expliquer la persistance de la notion de race dans l'exercice du pouvoir étatique sur les peuples autochtones à l'échelle des États nationaux de l'Amérique latine. Ce cadre conceptuel présente une lecture critique du multiculturalisme constitutionnel dans la région comme étant une tentative, uniquement rhétorique jusqu'à présent, pour surmonter ce modèle de domination et promouvoir les autonomies autochtones. L'auteur présente un débat critique sur les défis posés par la réalisation de l'autonomie autochtone en tant que projet effectif de décolonisation des sociétés postcoloniales de la région.



Situations coloniales, pluralisme ethnique et défis de l'autonomie autochtone en Amérique latine

Cristhian Teófilo da Silva

Université de Brasília, CEPPAC

Traduit du portugais par Alice Fiuza

LE 5 JUIN 2009, dans une localité nommée El Reposo aux environs de Bagua, dans le département d'Amazonie au Pérou, des milliers de membres des peuples amérindiens aguarunas et huambishas et d'autres groupes ethniques ainsi que des habitants ruraux étaient rassemblés pour protester contre les décrets favorisant l'exploration de ressources hydriques, minérales, forestières et pétrolières en Amazonie péruvienne. La manifestation, qui durait depuis plus de cinquante jours et qui compromettait l'approvisionnement de diverses villes et communautés, consistait à bloquer la route, nommée en l'honneur de l'ancien président progressiste Fernando Belaúnde Terry et aussi appelée « *vía Marginal de la Selva* », qui relie l'Équateur, le Pérou, la Colombie et le Venezuela. Cette situation a entraîné un violent affrontement entre les manifestants et les forces de l'ordre, causant des dizaines de morts et des centaines de blessés. L'épisode fut nommé le « *massacre de Bagua* ».

Durant ces manifestations, au cours d'un programme télévisé, le président péruvien, Alan García, a fait connaître son opinion sur la résistance des Amérindiens et des paysans aux décrets :

Assez, c'est assez. Ces gens n'ont pas de couronne, ce ne sont pas des citoyens de première classe. Quatre cent mille natifs ne peuvent pas dire à 28 millions de Péruviens : vous n'avez pas le droit de venir ici. Non. C'est une très grave erreur et ceux qui pensent ainsi veulent nous

ramener à l'irrationalité et à un recul primitif vers le passé.

[...]

Bref, un retour aux formes primitives de religiosité dans lesquelles on dit ne touchez pas à cette colline, car c'est un Apu et il est rempli de l'esprit millénaire ou je ne sais quoi. Si nous en arrivons là, nous ne faisons rien, pas d'extraction minière – ne touchez pas à ces poissons, car ce sont des créatures de Dieu et l'expression du dieu Poséidon. Nous revenons en quelque sorte à un genre d'animisme primitif, non ? Je pense que nous avons besoin de plus d'éducation, mais c'est un travail à long terme, ça ne se règle pas comme ça.

(Déclarations d'Alan García à propos du conflit de Bagua : <http://www.youtube.com/watch?v=yjzxl1Bswcer> [consulté le 8 novembre 2013])

Dans la foulée d'épisodes comme le conflit de Bagua ou, plus récemment, celui autour de la construction de l'usine hydroélectrique de Belo Monte dans l'État brésilien du Para, et dans le sillage d'incidents violents successifs de l'État contre des autochtones, où les mouvements amérindiens ont été réprimés par les forces policières ou par l'armée, des études et des réflexions sur l'impact de la démocratisation en Amérique latine examinent l'efficacité du multiculturalisme constitutionnel qui conçoit et implante les droits des peuples autochtones, tribaux et autres groupes ethniques en regard des « *intérêts nationaux* » énoncés dans les politiques néolibérales et néodéveloppementistes

de la région. Le but du présent article est de contribuer à la critique envers le néocolonialisme exprimé dans le cadre de ces situations, tout en soulignant l'existence de conceptions raciales issues des pratiques coloniales au sein des États et des gouvernements latino-américains.

Pour ce faire, nous présenterons des concepts et des notions anthropologiques et sociologiques tirés de situations coloniales et de contact afin d'expliquer l'importance de la notion de race dans la formation des sociétés plurielles, en général, et dans l'exercice du pouvoir de l'État sur les peuples autochtones en Amérique latine, en particulier. Comme nous espérons le démontrer, ce modèle de pouvoir s'avère être le principal obstacle à l'application effective des droits constitutionnels des peuples autochtones, car ceux-ci sont définis selon les termes d'une politique multiculturelle de reconnaissance.

Les concepts et les notions présentés ont été développés au cours de la deuxième moitié du xx^e siècle et proviennent d'une observation directe des processus de transformation sociale des populations autochtones soumises aux mécanismes de colonisation européenne et du néocolonialisme. Nous les soulignerons afin de réaffirmer le rôle central joué par la notion de race pour expliquer la structure des relations entre les peuples autochtones et les gouvernements coloniaux et indigénistes. Comme nous le verrons, ces concepts ont été revus, car ils font état de la complexité de l'engagement de l'anthropologue et du sociologue devant le problème du colonialisme à l'échelle mondiale, rendant contradictoire le fait que l'ethnographie contemporaine refuse d'aborder la racialité des relations interethniques au sein des États nationaux.

Ces concepts et ces notions sont emblématiques de la double contrainte (*double bind*) disciplinaire érigée autour des processus d'expansion coloniale et, postérieurement, de la constitution des États nationaux partout dans le monde (L'Estoile, Neiburg et Sygaud 2002). Comme on le sait, en se basant sur le « Savage Slot » de Michel-Rolph Trouillot (1991), les sciences sociales et, particulièrement, l'anthropologie ont commencé à fonctionner à la fois en tant que « savoir théorique pour » et « critique de » l'administration coloniale, où le problème, plus que le thème, du changement des cultures et des sociétés autochtones a été présenté comme l'un des principaux – sinon le principal – défi théorique partagé par différentes communautés anthropologiques des régions colonisées qui étaient en marge de la consolidation des canons de la discipline.

Cela dit, en cherchant à reprendre certains concepts et notions, le présent article tentera de dépasser cette double contrainte typique en proposant comme sujet de recherche la *permanence* de la race en tant qu'élément idéologique des structures de domination sur les peuples autochtones, plutôt que de persister dans l'étude obsessionnelle du changement des et dans les *ethnies* (un euphémisme pour « races ») autochtones. Autrement dit, l'idée n'est pas d'analyser le « changement des Amérindiens » d'un point de vue qui mènerait à une meilleure interprétation théorique de cette question ou qui intéresserait le gouvernement indigéniste.

De même, nous ne prétendons pas revenir de manière redondante sur le grand volume de critiques concernant le pouvoir colonial. L'objectif de la présente étude est de créer une référence conceptuelle pour pouvoir évaluer par quels moyens la domination interethnique façonnée dans le cadre des situations coloniales et de contact s'est concrétisée jusqu'à présent au sein du gouvernement et des politiques indigénistes des États nationaux en Amérique latine.

DU CONTACT AU COLONIALISME INTERNE : LA RACIALITÉ DU POUVOIR DANS LES RELATIONS INTERETHNIQUES

Nous commencerons la structuration de la trame conceptuelle de ce travail avec Bronislaw Malinowski, le principal responsable de la dissémination de la recherche de longue durée sur le terrain comme un canon de la génération du savoir anthropologique sur les peuples « primitifs » et peut-être le premier à s'intéresser aux transformations des « natifs » sous la domination coloniale. Bien entendu, d'autres anthropologues se sont également penchés sur ce thème, à l'exemple de Maurice Leenhardt parmi les Kanaks. Toutefois, ce fut Malinowski qui conféra une importance théorique au problème du changement des institutions tribales dans des contextes coloniaux.

Cela s'est produit après deux décennies de publications à succès à propos des habitants des îles Trobriand dans le Pacifique. En 1940, Malinowski a entamé une série de publications dans le but de systématiser une « théorie scientifique de la culture ». La série n'a pas eu la même popularité ni le même impact que ses œuvres ethnographiques, en raison surtout du fonctionnalisme explicite qu'il a attribué aux institutions sociales en ce qui a trait à la satisfaction des besoins biologiques. Son livre posthume, *Dynamics of Culture Change*, publié en 1945 (traduit en 1970 chez Payot), est précisément consacré au problème de l'évolution culturelle. Dans cet ouvrage, la « situation de contact » est considérée comme formant un « tout » et comme une réalité culturelle immédiate (Malinowski 1970 : 27). L'objectif de cette perspective était de faire opposition au fonctionnalisme plus orthodoxe de A. R. Radcliffe-Brown, qui ne tenait compte que de la structure sociale empiriquement observable de peuples particuliers comme objet principal de l'ethnographie et de l'anthropologie comparée. Selon Malinowski : « D'une façon générale, il est actuellement reconnu que les Européens constituent une partie intégrante de toute situation de contact. » (1970 : 27)

Avec cette constatation, Malinowski tente de reconnaître que l'évolution culturelle vient de l'intervention colonialiste (perçue comme une « culture plus élevée » et un pôle actif de mutation), plutôt que par des facteurs intrinsèques aux structures sociales et aux institutions des populations autochtones ou tribales (perçues comme une « culture plus simple » et un pôle passif de l'évolution). Selon ces termes, l'évolution serait un processus unidirectionnel de substitutions survenues au cœur des cultures dites primitives (Malinowski a toujours cherché à maximiser cet adjectif) dans le cadre des interactions entre Européens et autochtones pour la satisfaction de leurs besoins fonctionnels. En ce sens, l'évolution ne pourrait

pas être comprise en considérant un seul des segments de la situation de contact et de ses institutions respectives. Les deux sujets, Européens et autochtones, devraient être analysés selon leurs interactions multiples, diverses et stables manifestées par des corrélations sociales coopératives, dans lesquelles tous deux partageraient des intérêts et des intentions. Selon cette approche, la « culture du contact » serait le résultat de la combinaison des différentes manières que les Européens et les autochtones auraient pour satisfaire à leurs besoins de base lors d'une situation de contact donnée.

En Angleterre, à l'époque principale puissance impériale européenne et principal pays où les idées anthropologiques de Malinowski ont été diffusées, l'un des étudiants de Radcliffe-Brown et de E. E. Evans-Pritchard, mais aussi de Malinowski, s'est fortement opposé à la description de l'évolution culturelle de Malinowski résultante des situations de contact, même s'il était d'accord avec lui au sujet du besoin de traiter ethnographiquement les dynamiques de changement. Pour sa part, Max Gluckman, le premier professeur d'anthropologie de la University of Manchester, a critiqué ce qu'il appelait l'« analyse fonctionnelle du changement social » (plutôt que « culturel »). Selon son point de vue, Malinowski avait raison lorsqu'il reconnaissait le caractère composite de la vie tribale dans laquelle s'immisçait la colonisation européenne. Il se trompait cependant en concevant cette situation de contact comme un tout harmonieux et coopératif entre les groupes concernés, unis par des intérêts et des intentions communs, ce qui s'avérait une évidente subordination de la réalité à un modèle théorique faible (voir Malinowski 1966 : 15-16 et Gluckman 1966 : 25-33).

Gluckman a présenté des données ethnographiques mettant en évidence la limitation théorique de Malinowski en ce qui a trait aux situations « de compatibilité, d'adaptation et de conflit », précisément celles dans lesquelles les intérêts autochtones ne sont pas satisfaits. D'après Gluckman :

Il [Malinowski] ne peut pas concevoir que les mines Rand [par exemple] soient autant un domaine de conflit que de coopération dans lequel les Africains, pour l'argent qu'ils convoitent, assistent les Européens dans l'extraction de l'or. (Gluckman 1966 : 28)

Selon Gluckman, Malinowski établit un schématisme exagéré dans son élaboration théorique concernant le changement. Le modèle des « trois réalités culturelles », présenté par Malinowski, comprenant deux cultures, « A » et « B », qui entrent en contact et qui génèrent une nouvelle culture, « C », ne compte pas comme outil d'analyse, car cela ne démontre pas, par exemple, comment « A » et « B » interagissent l'un avec l'autre, ni comment « C » – la culture du changement – dérive, dans la pratique, d'articulations entre « A » et « B ». D'après Malinowski, la mécanique du contact se ferait par une espèce de substitution d'institutions du « même type », où, par exemple, les fonctions sacerdotales exercées par le chamane de la tribu seraient remplacées par les pratiques sacerdotales chrétiennes et ainsi de suite. Selon Gluckman, on devrait chercher, par analyse, à étudier une situation conçue comme la

stabilisation d'événements interdépendants qui se produisent dans une situation « AB » où, au fil du temps, les intérêts et les intentions des parties engagées maintiendraient liés colonisateurs et colonisés dans une communauté plurielle, uniquement différenciée à l'interne par une « barrière de couleur » idéologique qui servirait à imposer une hiérarchie naturalisée de la « supériorité biologique européenne » au détriment de l'« infériorité biologique autochtone ». En fait, il s'agit de composer avec des systèmes racialisés de relations interethniques et intertribales. Gluckman précise toutefois : « [...] pour étudier le changement social en Afrique du Sud, le sociologue doit analyser l'équilibre de la communauté africaine blanche dans différentes périodes de temps et montrer comment les équilibres successifs sont interconnectés » (Gluckman 1966 : 262).

Il ressort ainsi que Gluckman cherchait plutôt une méthodologie qu'une théorie pour aborder des cas d'interaction particuliers entre les groupes qui formaient de nouvelles situations d'équilibre en se basant sur des affrontements successifs et des conflits résultant de positions structurellement distinctes et historiquement asymétriques issues de l'expérience coloniale. Il s'agit de considérer l'histoire des relations coloniales comme une partie des données ethnographiques pour expliquer les changements. Cette orientation a précisément servi à consolider l'« étude de cas élargi » (*extended-case method*), qui tient compte des événements et des processus de coopération et de conflit entre segments de groupes culturellement divers selon des contextes coloniaux particuliers. L'« école de Manchester », comme allait être connu le groupe de chercheurs qui, sous l'influence de Gluckman, a poursuivi le projet de réaliser des études ethnographiques de « situations coloniales », est devenue le véritable précurseur du débat théorique à propos de « drames », de « conflits », d'« expériences » et de « pratiques » en anthropologie (voir Evens et Handelman 2008).

Ces éléments démontrent que, selon Malinowski et Gluckman, les interactions, relations et situations créées par les Européens et les autochtones ou « Blancs » et « Africains » constituent des réalités culturelles et sociales dynamiques, observables et explicables d'un point de vue ethnographique. Pour Malinowski, les processus d'évolution culturelle découlaient des adaptations et des accommodations infligées aux sociétés tribales par les institutions et la culture des Européens. Par contre, pour Gluckman, ce phénomène ne constituait que la surface du problème, et il incomrait à l'anthropologue de recourir à l'histoire pour appréhender le sens du changement en termes sociaux, c'est-à-dire la sociogenèse des communautés plurielles qui ne seraient pas nécessairement réductibles à des modèles bipolaires du genre « colonisateur-colonisé ». Autrement dit, nous constatons dans ces deux approches que l'idée de race ne surgit pas en tant que concept scientifique pour expliquer la réalité, mais comme une catégorie générée par des groupes en contact dans le but d'organiser politiquement leurs interactions selon des cultures distinctes mises en contact depuis l'avènement du colonialisme en tant qu'expansion européenne.

Il est question d'une conception du changement comme étant une succession de situations d'équilibre entre des groupes qui se combinent et se réorganisent afin de maintenir des modèles d'interaction nouveaux et plus complexes. Il va sans dire que cette conception répond de manière éminemment inégale et asymétrique aux intérêts et aux aspirations des groupes.

Aussi élégante que soit la théorie du changement élaborée par Gluckman, celui-ci a trouvé, en la personne de son collègue Edmund Leach, un ardent adversaire. Également éduqué dans le contexte de l'anthropologie sociale britannique, Leach a publié *Political Systems of Highland Burma* (Les systèmes politiques des hautes terres birmanes) en 1954 (traduit en 1972 chez Maspéro), après avoir réalisé des recherches en Birmanie en tant que militaire de l'armée britannique posté dans la région. Son objectif était de déconstruire les modèles interprétatifs du « changement des cultures et des structures sociales » en se basant justement sur l'analyse des idéologies autochtones et sur la maîtrise de leurs types et de leurs modèles de société. Plus précisément, d'après Leach, les anthropologues et les autochtones pensent et agissent selon des conceptions idéalisées des sociétés qu'ils prennent comme sujet de réflexion et d'action. La présumée situation d'équilibre de forces envisagée par l'anthropologue ne serait en effet qu'une illusion qui compterait sur la connivence de ses interlocuteurs pour être idéalisée.

En accomplissant son double objectif – à savoir l'élaboration de l'ethnographie des populations kachin et shan du nord-est de la Birmanie et la problématisation des fictions de la théorie anthropologique –, Leach a fourni une contribution importante à une « anthropologie de l'inconsistance des systèmes sociaux ». Par son travail, il a élargi le champ d'observation et de réflexion de l'anthropologie sociale, dans la mesure où il reconnaît différents niveaux de complexité dans la composition des systèmes sociaux, mis en œuvre par les processus historiques qui disposent des segments de la population en diverses configurations organisées dans le temps et l'espace. Pour Leach, ces processus et leurs configurations respectives brouillent les limites des sociétés en raison de l'instabilité des structures sociales qui font de l'histoire une condition pour une analyse anthropologique du changement social. Soulignons que l'histoire se redéfinit ici en termes plus héraclitéens, du type « tout se meut et se transforme sans cesse », qu'en termes moins élatiques, du type « le mouvement est une succession d'arrêts » (Elias 1993).

Il faut reconnaître que le domaine empirique même de la recherche exigeait du chercheur une grande capacité d'observation. La contribution de Leach, motivée par une opposition théorique et méthodologique aux idées de Gluckman, réside précisément dans le remaniement de l'analyse anthropologique du changement fondée sur l'analyse des processus sociaux et historiques, plutôt que sur les échanges culturels ou les situations sociales statiques et en équilibre. Ainsi, une partie de son originalité analytique s'explique par le fait que son champ d'études

n'est pas un lieu commun du colonialisme. Les montagnes Kachin présentent le contexte d'une population de dizaines de milliers de personnes, locuteurs de quatre grands groupes linguistiques, où l'identification et l'auto-identification de personnes et de groupes à des « ethnies » ou à des « tribus » sont variables selon les modèles de comportement politique (Gumsas, Gumlaos et Shans), sont interchangeable au fil du temps et sont régies par un régime distinct pour l'obtention de pouvoir et de prestige, ainsi que pour la transmission de droits politiques et territoriaux (le système mayu-dama). Plus précisément, il ne s'agissait pas de parler d'un « peuple » ou d'une « tribu », possédant une seule « structure sociale » qui s'autoperpétue de manière équilibrée jusqu'à ce qu'elle soit contrainte de changer en raison d'une « culture supérieure » et dominante. Il s'agissait d'interpréter des structures en « équilibre dynamique » avec toutes les contradictions que ce concept favorise comme forme de représentation du modèle social colonial.

Une telle « contingence » ou singularité du champ de recherche (davantage que le peuple étudié), reliée à l'ambition de consolider son « nom » dans le domaine de l'anthropologie sociale anglaise (cf. Sigaud 1996 : 29) a offert à Leach l'« occasion » de soulever à juste titre la question : « dans quelle mesure peut-on affirmer qu'un seul type de structure sociale prévaut dans toute la région de Kachin (Leach 1993 : 3). Leach n'a pas trouvé de formes de comportement social fixes au sein des structures sociales stables.

Le double positionnement théorique de Leach entre l'empirisme (influence de la tradition anthropologique britannique) et le rationalisme (influence de sa lecture de l'œuvre *Les structures élémentaires de la parenté* de Lévi-Strauss) a donné lieu à une polarisation entre une approche fondée sur l'« individualité » et une autre basée sur la « totalité » ou approche « systémique » (influencée par la sociologie de Pareto, Weber et Talcott Parsons). Aspirant à une théorie dynamique de la société en forte opposition au structuro-fonctionnalisme, Leach finit par faire la promotion du statut de l'individu en tant qu'agent social des structures, plutôt qu'acteur social dans la structure. Les individus (autochtones et anthropologues) conçoivent leurs propres idées sur la réalité sociale dans laquelle ils vivent *comme si* celle-ci fonctionnait selon les paramètres de leur conception. C'est cette réalité « comme » si que les autochtones essaient de vivre au quotidien et que l'anthropologue doit discerner par le contraste entre le comportement social réel et le comportement social idéal. Pour ce faire, la perspective théorique de Leach a tendance à considérer les individus comme étant responsables des changements sociaux, selon un « programme structural sous-jacent » qui régit leur conduite. Il ne s'agit plus de personnes ordinaires, mais d'ambitieux chercheurs de pouvoir (*ambitious seekers of power*).

Ainsi, Leach propose une nouvelle conception de structure sociale axée sur les conflits et les concurrences pour le pouvoir et le prestige (*power structures*) qui prévalent

dans les systèmes politiques. Les formes d'appartenance des individus à certains groupes politiques sont considérées précisément lorsque des membres d'un système structurel dynamique se retrouvent à calculer stratégiquement leurs positions dans ce système. De cette manière, l'intégration des sujets ethniques à la structure de pouvoir est politique et non culturelle (Sigaud 1996 : 35), et la culture, comme l'a plus tard systématisé Barth (2000 [1969]), est alors définie comme le résultat d'un processus d'organisation sociale de la différence entre personnes et groupes qui identifient eux-mêmes et autrui en fonction des processus de collaboration, de concurrence et de conflit pour obtenir des ressources. On arrive ainsi à une théorie situationnelle de l'ethnicité selon laquelle les identités collectives sont construites idéologiquement à des fins d'organisation politique et juridique d'intérêts et objectifs contradictoires, quoique interdépendants pour leur réalisation. L'utilisation de conceptions raciales selon ces contextes ne fait qu'exprimer une forme particulière de valorisation des caractéristiques phénotypiques distinctives de quelques individus et populations dans le but de les classer dans une structure de distribution donnée du pouvoir.

Il est important de préciser que Leach ne s'est pas engagé à analyser les dynamiques sociales autochtones en interaction avec des sujets et des agences coloniales. Son approche et sa théorie sont d'importantes contributions pour l'analyse du pouvoir dans la structuration des relations sociales, mais pas nécessairement pour l'analyse de la puissance coloniale sur les institutions autochtones.

De Malinowski à Leach, nous avons exploré des concepts, des idées, des approches et des théories qui cherchaient à composer avec les aspects fonctionnels ou structurels du contact et du changement. Cet itinéraire conceptuel n'est pas le seul mis au point par l'anthropologie. L'accent que les anthropologues formés en Angleterre mettaient sur les structures sociales n'était pas partagé, par exemple, par leurs collègues des États-Unis. Dans ce pays, Franz Boas et ses étudiants (beaucoup d'entre eux provenant d'Amérique latine, des Caraïbes et du Canada) s'engageaient dans une recherche ethnographique de « sauvetage » des cultures et des langues amérindiennes en net déclin résultant du « contact » prédateur avec les « cultures étrangères ». Boas et ses étudiants ont réécrit le concept de culture de façon à lui conférer un dynamisme, un relativisme et un particularisme (voir Stocking 1968) qui perdurent encore de nos jours en ethnographie.

Toutefois, la plus grande contribution théorique et méthodologique de Boas, comme celle de Malinowski, a été de s'être opposé au diffusionnisme allemand et à l'évolutionnisme linéaire qui a régné pendant le XIX^e siècle, tant aux États-Unis qu'en Angleterre et en France, au profit d'une perspective plus ethnographique sur chaque peuple ou domaine culturel particulier. Pour y arriver, Boas a eu recours au *bildung* caractéristique du courant théorique allemand, où un fort humanisme intellectualiste s'alliait à une rigoureuse formation empirique en sciences exactes (voir Silva 2003). C'est selon cette double tradition épistémologique qu'un solide programme méthodologique entre

anthropologie et histoire a été établi à partir d'approches comparatives des processus culturels (voir également Schwarcz 2005).

Boas s'est également opposé au racisme scientifique qui dominait le monde universitaire étasunien à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e. À partir d'une série d'études en anthropologie physique, Boas a démontré que les différences culturelles entre personnes et groupes ne résultaient pas de caractéristiques héréditaires, mais de comportements acquis en fonction de la tradition et de la culture.

Les lignes directrices de Boas pour l'étude de l'histoire des cultures ont créé, aux États-Unis dans les années 1930, la base de l'école « Culture et personnalité ». Dans cette « école », Gregory Bateson, Margaret Mead, Ruth Benedict et d'autres anthropologues, psychologues, linguistes, etc., ont contribué à la problématisation des relations entre individu et société et de leurs impacts sur la formation de la personnalité des personnes et des peuples par le processus de socialisation accompagnant les individus de l'enfance jusqu'à la mort. De cela découlent les interprétations « déviantes », « pathologiques » et « anomiques » du comportement des autochtones devant le déclin de leurs sociétés face à la domination coloniale et, postérieurement, nationale.

De la culture à l'acculturation, l'anthropologie américaine traitait le changement comme un processus de socialisation (mal fait et incomplet) des cultures autochtones par les cultures dominantes. En fait, d'après un scénario où quatre millions d'autochtones, au début du XVI^e siècle, ont été réduits à moins d'un million au début du XX^e siècle, les études menées depuis lors ont recentré les communautés autochtones comme des « îles culturelles » en voie de disparition du paysage américain (Jarvenpa 1985 : 30; voir aussi Schaden 1976 pour des études en contexte brésilien).

En réalité, l'approche de Boas et de son école au sujet du changement doit être comprise comme une perspective opposée au présent thème. L'objectif du « culturalisme » américain était davantage orienté sur la permanence et les traits institutionnels distinctifs des cultures autochtones que sur les processus de fragmentation, de transformation ou de disparition de celles-ci. À propos de l'objection de Boas concernant l'étude du changement, Trigger a déclaré :

Les anthropologues ont traité ces changements comme des obstacles à l'étude des cultures traditionnelles et, la plupart du temps, les ethnologues les ont simplement ignorés, comme l'a fait Franz Boas quand il a supprimé les machines à coudre et autres appareils manifestement modernes de ses descriptions des potlachs de la côte Ouest. (Trigger 1985 : 19)

Ce fut le « Memorandum for the study of acculturation » (1936), élaboré par Robert Redfield, Ralph Linton et Melville Herskovits, en réponse aux demandes du Social Sciences Research Council (SSCR), qui s'est ingénié à démontrer précisément une nouvelle méthodologie pour combler ce refus de l'ethnographie à étudier le changement (un euphémisme, à l'époque, pour « domination »), auprès des peuples amérindiens. Cette méthodologie intégrait le souci de la symétrie et de la domination sociale et politique dans les relations entre groupes distincts aux fins

d'analyse des résultats de l'acculturation, à savoir : acceptation, adaptation et réaction.

Par conséquent, il est important de noter que même sous des paradigmes différents, l'anthropologie a entrepris des études sur le « changement » et l'« acculturation » des peuples autochtones en tant que processus guidés par des relations asymétriques de pouvoir et de domination entre groupes placés dans une situation irréversible de contact. Cette irréversibilité de la colonisation, jumelée à l'inévitabilité de se confronter à la puissance et à la terreur du colonialisme, a provoqué des critiques et des autocritiques anthropologiques envers les politiques d'intégration des populations autochtones aux sociétés nationales selon des principes d'assimilation « harmonieuse », « humanitaire », « progressiste », « positiviste », etc. Comme on le sait, jusqu'à présent, l'anthropologie (appliquée) et l'indigénisme (de l'État) formaient un couple inséparable pour l'exécution des politiques d'intégration menées auprès des peuples autochtones jusqu'au milieu du xx^e siècle (Oliveira Filho et Souza Lima 1983). La pratique politique et la critique sociale du colonialisme et de l'impérialisme de la part des intellectuels (notamment les philosophes, les psychanalystes, les écrivains et les chercheurs en sciences sociales) ayant une forte tendance anticolonialiste étaient les facteurs déterminants d'une nouvelle impulsion théorique et critique de la discipline devant le racisme et les stéréotypes coloniaux créés autour de l'« indigène ».

En ce sens, un important instigateur du virage critique à l'endroit du colonialisme et des théories du changement social, culturel et de l'acculturation fut Georges Balandier avec son article bien connu « La situation coloniale : approche théorique » (1951, trad. 1966). Balandier a reconnu le caractère irréversible et inévitable de la présence colonisatrice européenne pour la compréhension du « problème social » du point de vue des populations colonisées. Au début de son article, il affirme, de manière malinowskienne : « L'un des événements les plus marquants de l'histoire récente de l'humanité est l'expansion, à travers le globe, de la plupart des peuples européens. » (Balandier 1951 : 44)

Bien au-delà d'un simple phénomène démographique et géographique, cette expansion surprend par ses conséquences politiques et économiques, en particulier pour la propagation du colonialisme, au cours des cinq cents dernières années, en tant que système de domination plutôt uniforme dans sa logique de subordination de divers territoires et populations, représentant environ un tiers de la superficie de la planète.

Se basant sur le travail fondamental d'Octave Mannoni au sujet de la psychologie de la colonisation, de qui il emprunte l'idée de « situation coloniale », Balandier analyse le type particulier de situation dans laquelle les peuples subjugués ont été redéfinis, voire inventés, dans une authentique œuvre d'ingénierie sociale, par les administrations coloniales successives.

À partir d'études coloniales effectuées par des historiens, économistes, géographes, anthropologues et psychologues de l'époque, et en prenant l'Afrique comme le continent

colonial par excellence, Balandier a élaboré, à l'instar de Gluckman, une conception opérationnelle de « situation » dans le but d'analyser l'interaction et l'articulation de trois sphères récurrentes dans l'histoire de l'expansion coloniale, notamment les sphères économique, politique et religieuse. Selon lui, « [...] la colonisation a agi par le jeu de trois forces [...] vécues comme étroitement rattachées par ceux qui les subissent – l'action économique, administrative et missionnaire; et c'est en fonction de ces facteurs que les anthropologues ont habituellement étudié les "changements sociaux" » (1951 : 52).

Dans cette perspective, la « situation coloniale » apparaît comme un ensemble unique, une situation de domination totale (et virtuellement totalitaire). Toutefois, contrairement à Malinowski, et en se fondant sur les critiques de Gluckman, Balandier ne conçoit pas ce caractère de totalité de la situation coloniale comme un ensemble harmonieux et intégré, dans lequel les changements seraient une succession de situations en équilibre. D'après lui, la situation coloniale résulte de processus où des groupes différents, conscients de leur distinction ethnique envers les autres, organisent leur relation visant l'exploration et l'exercice du pouvoir, établissant ainsi des sociétés plurielles. Il ne s'agit pas uniquement d'un processus de « production sociale de la différence culturelle », mais de la production historique de la subordination coloniale, à savoir un modèle de relation de pouvoir ayant la capacité de se transformer en une nouvelle forme de structure sociale de domination.

D'après cette notion,

[l']intéressant n'est pas la notation du pluralisme (caractéristique de toute société globale), mais l'indication des traits spécifiques de celui-ci : la base raciale des « groupes », leur hétérogénéité radicale, les relations antagonistes qu'ils entretiennent et l'obligation où ils se trouvent de coexister « dans les limites d'un cadre politique unique » (*ibid.* : 62).

Cela explique la structure asymétrique des relations entre colonisateurs et colonisés dans les sociétés plurielles. Elle entraîne une interdépendance où les colonisés perdent effectivement leur autonomie, qui devient générée et administrée par les colonisateurs, en vertu de termes moraux et juridiques de ceux-ci. Nous passons ainsi du « changement » comme question anthropologique à la « domination » comme question politique. La nouvelle société plurielle est une société hiérarchisée racialement, de façon à ce que des individus et des groupes soient positionnés selon leur degré de proximité de traits, coutumes et valeurs du groupe dominant, dans ce cas les Européens, avec l'objectif de mieux servir les intérêts et les modes d'exploration de ces derniers. Le comble de la violence coloniale est la justification de cette domination comme un moyen d'« améliorer », de « civiliser » ou de faire « progresser » les natifs.

Cela signifie que le problème sociologique fondamental dans les sociétés plurielles est la façon dont les colonisateurs seront capables d'imposer leur vision du monde social, leurs objectifs, leurs moyens d'exploration,

etc., à un peuple multiethnique et sous un nouveau régime de domination, dans lequel les premiers sont numériquement inférieurs aux seconds. Autrement dit, nous assistons à la redéfinition du « problème colonial » comme une question d'intégration, d'un point de vue socioculturel et économique, et comme une question de légitimation du pouvoir, selon une perspective politique et juridique.

C'est précisément le « problème colonial » de maintenir l'exercice du pouvoir, visant une intégration socioculturelle qui favorise l'expansion et l'exploration économique de la colonie, qui est redéfini dans l'Amérique latine post-coloniale comme le « problème du développement » ou du « sous-développement » national. Les études économiques latino-américaines, comme celles de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), se sont précisément consacrées à formuler une nouvelle doctrine économique pour les pays de la région dans le but d'accélérer leur développement, défini comme une « croissance économique de base industrielle », à l'exemple des sociétés capitalistes modernes. Cette doctrine cherchait à promouvoir une politique d'industrialisation visant à la substitution des importations, par la représentation de l'État national, ce qui, depuis, est désigné comme du « développementalisme national ». Cette politique devait surmonter les impasses et les difficultés qui bloquaient le développement périphérique, comme l'industrialisation spontanée, la faible marge de revenu des produits primaires, le surplus de main-d'œuvre rurale dans les pays périphériques, les politiques protectionnistes des pays centraux, etc. Cependant, plus important encore que de s'en tenir à la doctrine, c'est la compréhension de la réalité latino-américaine, lui servant de base, qui nous intéresse en ce moment. Cette compréhension nous apprend que :

Les problèmes qui ont mené l'Amérique latine et les pays périphériques à un retard provenaient de l'héritage historique, comme la colonisation et les mauvaises décisions internes [...]. Tout en assumant leur position d'État national, ces pays devaient surmonter ces difficultés et les corriger. La rectification n'entraînait pas un affrontement avec les structures internationales, mais plutôt avec des groupes sociaux et des mentalités internes. [...] Les solutions variaient selon le diagnostic, mais elles avaient en commun le fait qu'elles signifiaient un développement du pouvoir de décision national [...]. La mise en œuvre de ces solutions devait aboutir à une convergence avec les modèles économiques, politiques et sociaux des pays centraux, ainsi qu'au développement. (Martins 2006 : 170-171)

Dans ce contexte, c'est la combinaison entre les projets de construction nationale et les problèmes théoriques concernant le changement social et culturel des populations autochtones qui était à l'origine de la caractéristique distinctive des « anthropologies périphériques » dans la région¹, où les conceptions de « contact », de « colonialisme » et de « changement » n'ont pas été simplement appliquées selon leurs élaborations européennes ou nord-américaines, mais transformées afin de s'adapter aux particularités interethniques latino-américaines et aux objectifs de structuration nationale.

Les concepts de « colonialisme interne » (González Casanova 1963), de « régions de refuge » (*regiones de*

refugio) (Aguirre Beltrán 1991 [1967]), de « conflit interethnique » (*fricção interétnica*) (Cardoso de Oliveira 1981 [1964]), de « transfiguration ethnique » (Ribeiro 1970 – noter que ses études ont été réalisées dans les années 1950) et d'« ethnodéveloppement » (Bonfil Batalla *et al.* 1982), entre autres, démontrent le travail intellectuel intense et articulé réalisé par des anthropologues latino-américains face aux processus de changement, de discrimination et d'exploration auxquels les autochtones de la région ont été soumis de la période coloniale jusqu'à la deuxième moitié du xx^e siècle, période d'intensification des mouvements d'expansion économique du capitalisme sur les territoires autochtones. Hélas, ces études ne semblent avoir eu aucun impact sur les travaux sociologiques et économiques visant à examiner le problème du développement et de la dépendance de la région, peut-être parce qu'elles étaient plus enclines à traiter seulement des relations de pouvoir entre les pays dans le cadre du système mondial selon les groupes considérés comme « dynamiques » et « hégémoniques » de la société, sans tenir compte de la domination que ces mêmes groupes exerçaient sur d'autres sociétés du même pays.

D'après Roberto Cardoso de Oliveira (1998 : 41), le binôme « colonialisme-colonialisme interne » a été déterminant pour le changement d'orientation de l'investigation monographique sur une ethnie donnée ou une autre². Selon lui :

La généalogie du concept de « colonialisme interne » peut être tracée à partir d'auteurs comme Gunnar Myrdal et C. Wright Mills et, en Amérique latine, sa formulation est plus étayée avec Pablo Casanova dans son article de 1963, « Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo » (*América Latina*, año 6, n° 3) ou dans son livre *Sociología de la explotación*, au chapitre « El colonialismo interno ». (Cardoso de Oliveira 1998 : 41)

Dans sa théorie, González Casanova tentait de rejeter l'idée que le colonialisme ne se produisait qu'à l'échelle internationale, à savoir, les relations entre la métropole et les colonies. À l'instar de Balandier, González Casanova faisait valoir l'idée que le colonialisme « a [également] lieu à l'intérieur d'une même nation, dans la mesure où il y existe une hétérogénéité ethnique, où certaines ethnies s'unissent aux groupes et aux classes dominantes, et d'autres, aux dominés » (González Casanova 1965, cité par González Casanova 2007 : s.p.).

En ce sens, le colonialisme interne se retrouve dans les champs économique, politique, social et culturel tout au long de l'histoire de l'État-nation et du capitalisme mondial, tous deux responsables du néocolonialisme qui s'intègre de sa propre façon à l'échelle internationale. Une fois de plus, nous nous trouvons devant une redéfinition de la notion de « situation ». Selon González Casanova, la situation de domination dans laquelle se retrouvent les peuples subordonnés au colonialisme interne est liée au passé de conquête et de colonisation, où les populations autochtones qui n'avaient pas été exterminées faisaient désormais partie, premièrement, de la situation coloniale et, ensuite, de l'État national qui acquerrait une indépendance formelle.

Selon cette nouvelle conjoncture historique :

Les peuples, les minorités ou les nations colonisés par l'État-nation souffrent de situations semblables à celles qui les caractérisent dans le colonialisme et le néo-colonialisme à l'échelle internationale : 1) ils vivent dans un territoire sans gouvernement propre ; 2) ils se trouvent dans une situation d'inégalité face aux élites des ethnies dominantes [...] ; 3) leurs administrations et leurs responsabilités juridico-politiques se rapportent aux ethnies dominantes, aux bourgeoisies et oligarchies du gouvernement central ou aux alliés et subordonnés de celui-ci ; 4) leurs habitants n'accèdent pas aux postes politiques et militaires plus élevés du gouvernement central [...] ; 5) les droits de leurs habitants, leurs situations économique, politique, sociale et culturelle sont régulés et imposés par le gouvernement central ; 6) généralement, les colonisés à l'intérieur d'un État-nation appartiennent à une « race » distincte de celle qui domine le gouvernement national, et elle est considérée comme « inférieure » ou, à la limite, elle est convertie en un symbole « libérateur » qui fait partie de la démagogie de l'État ; 7) la plupart des colonisés appartiennent à une culture distincte et ne parlent pas la langue « nationale ». (González Casanova 2007 : s.p.)

Ainsi, contrairement à la conceptualisation de « situation coloniale » observée antérieurement :

L'ajout de l'adjectif « interne » à la notion de colonialisme crée, en fait, un nouveau concept, puisque, d'une part, il conserve une partie des caractéristiques des relations coloniales [...] et, d'autre part, il y ajoute une dimension tout à fait nouvelle. Cette dimension tient compte de ce qu'on pourrait appeler un nouveau « sujet épistémique ». [...] Ce n'est plus un étranger, quelqu'un qui observe d'un point de vue [...] façonné à l'étranger, mais un membre d'une société colonisée à l'origine – puis transformée en une nouvelle nation –, un observateur [...] d'un processus de colonisation des peuples autochtones situés à l'intérieur de cette même nation. Ainsi, du point de vue de cet observateur interne [...], ce qui subsiste ne pourra pas être simplement le déplacement d'un concept métropolitain – et colonial –, sans répercussions sur la genèse même de ce point de vue. Ce sera, avant tout, un point de vue différent, entièrement repensé, dans lequel l'observateur – à savoir l'anthropologue comme citoyen d'un pays fractionné en différentes ethnies – finira par occuper une place en tant que professionnel de cette discipline au sein du groupe ethnique dominant, et dont le malaise éthique ne se dissipe que quand il agit [...] comme interprète et défenseur de ces minorités ethniques. (*ibid.* : 42)

Conflits interethniques et ethnodéveloppement

Commençons par le concept de *fricção interétnica* (conflit interethnique). Ce concept – que j'ai eu l'occasion de proposer en 1962, quand j'ai élaboré le projet « Étude des zones de conflit interethnique du Brésil » pour l'ancien Centre latino-américain de recherches en sciences sociales, un organisme associé à l'UNESCO dont le siège était à Rio de Janeiro – doit son origine à une réflexion sur la notion de « situation coloniale », telle que développée par Balandier, à laquelle j'ai déjà fait allusion. J'écrivais alors :

Nous appelons « *fricção interétnica* » le contact entre des groupes tribaux et des segments de la société brésilienne, caractérisé par ses aspects *concurrentiels** et, dans la plupart des cas, conflictuels ; ce contact prend des proportions « totales », c'est-à-dire qu'il englobe l'ensemble des comportements tribaux et non tribaux qui devient alors façonné par la *situation de** *fricção interétnica*.

Un nombre raisonnable de publications – y compris des livres, des articles, des thèses et des mémoires – ont eu recours à ce concept, révélant son utilité, soit au Brésil ou dans d'autres pays d'Amérique latine. Premièrement, la formulation de ce concept indiquait une attitude critique envers les approches courantes au Brésil, à l'époque, comme celles qui mettaient en évidence les processus d'« acculturation » ou de « changement culturel » inspirés, respectivement, des théories fonctionnalistes nord-américaines et britanniques. Deuxièmement, cela signifiait un déplacement du centre d'attention des relations d'équilibre et des représentations de consensus vers des relations de conflit et des représentations de dissension. Troisièmement, quoique de manière incomplète, il était proposé que l'on considère de manière plus systématique la société nationale dans ses interactions avec les ethnies autochtones comme un élément déterminant de la dynamique du contact interethnique. Ainsi, nous nous appropriâmes la notion de situation coloniale présentée par Balandier, pour la transformer en un concept convenable pour dévoiler la réalité des relations entre les Amérindiens et les étrangers, qui s'avérait particulièrement fructueux pour tenir compte des situations de contact entre segments de groupes nationaux et tribaux existants sur le territoire brésilien et qui pourrait être également utile s'il était appliqué à d'autres régions d'Amérique latine.

En ce qui concerne le concept d'ethnodéveloppement – formulé de manière bien cohérente par Rodolfo Stavenhagen à la suite de la « Reunión de Expertos sobre Etnodesarrollo y Etnocidio en América Latina » organisée par l'UNESCO et la FLACSO à San José de Costa Rica, en décembre 1981 –, il convient de noter que ce n'était pas seulement une extension de la notion de développement courante dans la littérature économique et politique produite en Europe et dans les Amériques, mais presque un contre-concept de celle-ci, puisqu'il incluait une critique de fond envers les théories développementalistes, très en vogue dans les pays de notre hémisphère. Avec ce concept, on proposait un type de développement « alternatif », qui respecte les intérêts des peuples ou des populations ethniques, cibles des soi-disant « programmes de développement ». Stavenhagen a présenté une liste de six *conditions** pour justifier l'adoption du concept comme un instrument pour répondre à la spécificité des peuples du Tiers-Monde relativement à la question du progrès et de la modernisation :

- 1) que les stratégies de développement prioritairement à répondre aux besoins fondamentaux de la population et à améliorer son niveau de vie, et non pas à reproduire les habitudes de consommation des pays industrialisés, exclusivement dictées par la croissance économique ;
- 2) que la vision soit endogène, donc orientée vers les besoins du pays plutôt que vers le système international ;
- 3) que les traditions culturelles ne soient pas *a priori* rejetées, mais qu'elles soient mises à profit ;
- 4) que le point de vue écologique soit respecté ;
- 5) que [le développement] soit durable, respectant autant que possible les ressources locales, qu'elles soient naturelles, techniques ou humaines ;
- 6) que ce soit un développement participatif, jamais technocratique, ouvert à la participation des populations à toutes les étapes de planification, d'exécution et d'évaluation.

(Cardoso de Oliveira 1998 : 46-48 – *ces italiques sont de l'auteur)

Dans le cadre de ce nouveau sujet épistémique, les notions de « conflit interethnique » (*fricção interétnica*) et d'« ethnodéveloppement » ont été élaborées respectivement par Cardoso de Oliveira et par Rodolfo Stavenhagen (1985), bien que Guillermo Bonfil Batalla ait été le premier à présenter cette deuxième notion. Je reproduis ici la synthèse

des deux concepts présentée par Cardoso de Oliveira (1998), car je la considère comme exemplaire dans l'élucidation de ces concepts dans le mouvement de la transculturation des études coloniales pour l'Amérique latine (voir encadré).

On constate ainsi que le virage anticolonialiste déclenché par les études anthropologiques qui examinaient la réalité du contact interethnique en Amérique latine a été décisif pour le développement de concepts abordant le caractère asymétrique, conflictuel et total des changements infligés aux peuples autochtones de la région. Tous les auteurs mentionnés s'accordent à dire que les modèles d'exercice du pouvoir sur les peuples amérindiens ont été hérités des régimes coloniaux par les États nationaux en Amérique latine, engendrant dans le champ sociologique des situations de quasi-rupture des institutions tribales et autochtones en vue de leur subsumption politique dans des systèmes d'exploitation économique articulés à l'échelle mondiale (Wolf 2010 [1982]).

Toutefois, plus que la remise en cause de la situation coloniale imposée aux peuples amérindiens, ce qu'on envisageait était de mettre en œuvre des moyens de surmonter cette situation, en particulier ses manifestations contemporaines issues de plans, de projets et de programmes nationaux « développementistes », comme le démontre le concept d'ethnodéveloppement³. Cependant, on n'a pas examiné la façon dont les États nationaux ont mis en place des institutions de promotion de la « colonisation », de l'« intégration », du « développement », etc. Les ethnographies des administrations autochtones en tant qu'agences d'« anti-conquête », à l'instar du travail de Ponting et Gibbins (1980), dans le contexte canadien, ou de Souza Lima (1995), dans le contexte brésilien, sont encore rares et sporadiques.

En ce sens, les notions et concepts de « colonialisme interne », de « conflit interethnique », d'« ethnodéveloppement », etc., semblent bien connus en raison de leur croisement avec les théories du changement et de l'acculturation, ainsi qu'avec la notion de situation coloniale de Balandier. Toutefois, ces structures de domination conçues par les anthropologues latino-américains pour traiter les réalités particulières n'ont pas réussi à formaliser une théorie de la domination interethnique, soit pour expliquer le modèle de pouvoir exercé dans le but de gouverner les populations amérindiennes et leurs territoires dans des situations distinctes, soit pour expliquer les formes de redéfinition culturelle mises en place par les populations autochtones en réponse à ce pouvoir (Silva 2012). De même, ces structures n'ont pas réussi à étendre l'échelle d'analyse pour aborder la dimension mondiale de ce modèle de domination. À mon avis, cette inattention est due à la faible considération accordée à la race en tant que dispositif idéologique de domination toujours présent dans les études anthropologiques sur le changement et l'acculturation, ce qui explique, en partie, cet « angle mort » dans les théories de contact. Une autre justification serait l'appropriation et la réinterprétation de « race » en tant que catégorie

contre-hégémonique par des intellectuels et des mouvements afro-latins et afro-caraïbéens. Cela fait de la « race » une catégorie idéologique associée généralement à la population noire ou afrodescendante, alors qu'en fait, elle est utilisée comme du racisme à l'égard de tous les autres segments non blancs des sociétés d'Amérique latine.

Le sociologue Anibal Quijano est peut-être celui qui, récemment, a mis le plus d'efforts pour combler cette lacune⁴. Quijano s'est arrêté sur les aspects proprement anthropologiques de l'héritage colonial des États latino-américains selon l'attention accordée – à l'instar de Balandier – aux classifications raciales comme taxonomies indispensables à l'exercice du pouvoir par des minorités de Blancs ou de *criollos* sur les autochtones ou les métis subalternes, tant à l'échelle nationale que mondiale. Selon lui :

Une des pierres angulaires de ce modèle de pouvoir est la classification sociale de la population mondiale selon l'idée de *race*, une construction mentale qui exprime l'expérience de base de la domination coloniale et qui, depuis lors, est omniprésente dans les dimensions les plus importantes du pouvoir mondial, y compris sa rationalité particulière, l'eurocentrisme. (Quijano 2005a : 227)

Autrement dit, Quijano s'arrête sur la subjectivation de l'expérience coloniale et ses principaux produits :

- 1) La « racialisation » des relations entre les colonisateurs et les colonisés. [...]
- 2) La création d'un nouveau système d'exploitation qui articule dans une seule et unique structure toutes les formes historiques de contrôle du travail ou d'exploitation (l'esclavage, la servitude, la petite production marchande simple, la réciprocité, le capital) pour la production de biens pour le marché mondial, autour de l'hégémonie du capital, ce qui rend à l'ensemble du nouveau système d'exploitation son caractère capitaliste.
- 3) L'eurocentrisme comme le nouveau mode de production et de contrôle de la subjectivité – l'imagination, le savoir, la mémoire – mais surtout du savoir. [...]
- 4) Enfin, la mise en place d'un nouveau système de contrôle de l'autorité collective, selon l'hégémonie de l'État – l'État-nation après le xviii^e siècle – et d'un système d'États où les populations « racialement » classées comme « inférieures » sont exclues de la production et du contrôle.

(Quijano 2005b : 15-16)

À la suite de ces hypothèses, Quijano établit son concept de « colonialité du pouvoir » qui, selon lui, a commencé à se former il y a cinq siècles et est devenu hégémonique depuis le xviii^e siècle. Ce nouveau « modèle de pouvoir » fait surgir le paradoxe constitutif des sociétés américaines actuelles : des États indépendants articulés à des sociétés coloniales. Autrement dit :

[...] le nouvel État indépendant de cette Amérique (latine), n'émergeait pas comme un État-nation moderne : il ne représentait pas le respect national pour l'immense majorité de la population et n'était pas démocratique, il ne se fondait pas sur la citoyenneté effective de la majorité ni ne la représentait. Il s'agissait d'une expression bornée de la colonialité du pouvoir. (*ibid.* : 19, les parenthèses sont dans l'original)

C'est ainsi que la « race » prend, dans les systèmes interethniques coloniaux et postcoloniaux, une plus grande

importance en tant que catégorie organisatrice des relations entre colonisateurs et colonisés, étant donné que les populations amérindiennes sont considérées comme un segment ethnique racial selon deux registres : 1) comme des populations racialement inférieures (les « Noirs de la terre », d'après la désignation coloniale portugaise au Brésil, par exemple), mais qui pourraient être intégrées dans le système d'exploitation économique et assimilées culturellement ; 2) comme des populations culturellement opposées au projet de mise en œuvre d'un État-nation moderne et à la modernisation même (les « sociétés contre l'État », telles qu'établies par Pierre Clastres, par exemple). Cela dit, il s'avère que le pouvoir tutélaire ou la tutelle coercitive exercée sur les peuples autochtones sont des formes de racisme dissimulé, car ils prétendent discriminer les Amérindiens pour leur propre bénéfice, alors que cette discrimination vise, à terme, leur (dés)intégration. Par conséquent, le « problème autochtone » doit être redéfini. Initialement conçu comme une question d'intégration socioculturelle de segments « traditionalistes » de la population à l'État national moderne,

[]Le « problème autochtone » est devenu une véritable nuisance politique et théorique en Amérique latine. Pour le résoudre, cela nécessiterait, de manière simultanée, car par sa nature, un changement dans l'une de ces dimensions provoquerait un changement dans les autres : 1) la décolonisation des relations politiques à l'intérieur de l'État ; 2) le renversement radical des conditions d'exploitation et la cessation de la servitude ; 3) et, comme condition et point de départ, la décolonisation des relations de domination sociale, et l'exclusion de la « race » comme forme de classification sociale de base et universelle. (*ibid.* : 20)

Ainsi, selon Quijano, la solution ultime du « problème autochtone » devrait inclure la complète subversion et désintégration du modèle de pouvoir séculairement établi, maintenu et intériorisé par les États nationaux dans les types de classification officielle des peuples autochtones aux fins d'administration de leurs besoins et de leurs problèmes. Toutefois, les solutions adoptées par les gouvernements d'Amérique latine ont été tout autres.

DE L'ASSIMILATIONNISME AU MULTICULTURALISME CONSTITUTIONNEL EN AMÉRIQUE LATINE

La présentation de la généalogie du concept de changement nous permet de reconnaître deux axes autour desquels l'interprétation anthropologique des situations coloniales et de contact s'est développée. Le premier axe établit la compréhension de ces situations comme le bilan historique des relations de pouvoir entre les Amérindiens et les Européens. Le deuxième représente l'observation des dynamiques internes de cette structure de pouvoir dans la production et la reproduction d'idéologies de domination précises – ou, comme l'aurait dit Leach, de modèles idéaux de représentation hiérarchique de la société – qui assurent la cohésion de la société plurielle au sein des processus nettement conflictuels et perturbateurs. La contribution de Balandier, suivie du virage anticolonialiste soutenu par des anthropologues et des sociologues latino-américains, a permis de faire la lumière sur le rôle central de conceptions

raciales en tant qu'idéologie de structuration sociale de la diversité ethnique et culturelle dans la région. À ce stade-ci, il est important de parler de la relation qui existe, respectivement, entre la colonialité du pouvoir et l'indigénisme comme modèle de pouvoir et d'idéologie d'intégration, si nous voulons comprendre pourquoi la race persiste comme *modus operandi* de l'État à l'endroit des peuples autochtones.

Comme nous l'avons observé depuis les premières études anthropologiques sur le changement culturel et aussi, plus en détail, dans les analyses de Balandier, González Casanova et Quijano, le point commun qui définit la « situation coloniale », le « colonialisme interne » et la « colonialité du pouvoir » est précisément la race en tant que principe d'organisation des relations entre colonisateurs et colonisés. Cette racialité est responsable de l'affirmation de prédominance d'une culture supérieure (celle des colonisateurs, devenue postérieurement « nationale ») sur d'autres cultures inférieures (celles des Amérindiens, transformés plus tard en minorités ethniques) et elle se traduit par des idéologies, des politiques, des législations, des normes et des pratiques juridiques et administratives qui légitiment la domination comme action et processus « pour le bénéfice et la protection » des colonisés. L'expropriation territoriale et la surexploitation du travail sont redéfinies comme des actions civilisatrices que les populations autochtones, inévitablement plus fragiles et vulnérables, devraient reconnaître comme bienfaitantes. Selon ces auteurs, cette réalité configure une « situation », qui serait maintenant mieux définie comme étant un « ensemble », parce qu'elle est constituée et constitutive d'un système mondial d'expansion et de maintien du capitalisme par des relations d'interdépendance entre les pays centraux et périphériques de ce système.

L'indigénisme comme l'une de ces idéologies qui expriment la racialité du pouvoir apparaît en Amérique latine précisément avec les définitions d'« autochtones » en tant que « groupes humains représentatifs d'états d'évolution et en voie de disparition ». Ces définitions contribuent aux projets politiques et économiques d'unification territoriale et de construction nationale dépendante. Après tout, comme l'a remarqué Moraes (2008 : 54), la situation du nationalisme latino-américain serait à l'opposé de la situation européenne, où le problème principal était la création d'un territoire national pour une population considérée comme préexistante. Selon lui, la question du projet national brésilien (de même que d'autres projets américains) serait plutôt « sur quel peuple comptons-nous pour construire le pays » (Moraes 2008 : 94, cité par Silva et Lorenzoni 2012). En ce sens, les politiques indigénistes sont interprétées essentiellement comme des manières de garantir le territoire délimité par l'État avec des politiques d'intégration (ou de changement dirigé) de populations culturellement diverses dans l'organisation nationale (Silva 2012).

Pour mieux comprendre les différents chemins qu'ont pris les conceptions raciales dans la structuration des multiples administrations indigénistes de la région, il faut

considérer la place ambiguë occupée par l'« autochtone » dans l'imaginaire de la nation. D'après Silva et Lorenzoni :

L'autochtone est à la fois indigène dans le territoire et étranger dans la nation. En représentant un état primitif, il représente également la possibilité d'un processus évolutif bien planifié et dirigé, exempt des vices affectant la civilisation occidentale. Ainsi, outre le primitivisme, l'autochtone devient une sorte d'être humain idéal dans le sens de matière première : l'argile à modeler. À cet égard, l'autochtone devient aussi un écran de projection pour des désirs nostalgiques de quelque chose supposément perdu au cours du processus de civilisation, ce qui entraîne l'ambivalence entre les idées de « conservation » et d'assimilation. [...] Ainsi, nous voyons également dans l'indigénisme un trait de ce que Rosaldo (1993) désigne comme la « nostalgie impériale » ; l'acte de pleurer la mort de ce qu'on a soi-même condamné à mort (c'est-à-dire, la conservation dans la réserve, le musée, le parc ou les archives). Peu importe que l'accent soit mis sur l'assimilation ou la conservation, il est remarquable de voir la façon dont se réalise l'élimination de toute possibilité que les autochtones eux-mêmes s'articulent en tant que sujets politiques et de droit dans ce cadre. (Silva et Lorenzoni 2012 : 12)

Cette orientation perdue depuis au moins un siècle, au moyen de politiques d'intégration orientées vers l'assimilation des populations amérindiennes en Amérique latine selon des conceptions contradictoires de protection et d'assimilation – toutes deux soutenues par des lois, des décrets, des règlements et des régimes tutélaires –, où les réserves et les terres autochtones représentent le principal moyen d'exercer une gouvernance indirecte sur ces populations. Il va sans dire que cette contradiction n'est qu'apparente, puisque, du point de vue des administrations autochtones, elle signifie « protection comme moyen d'assimilation ».

Il est évident que les peuples amérindiens n'ont jamais traité et ne traitent pas ce processus de manière passive. Les diverses façons dont les mouvements autochtones ont cherché, depuis la période coloniale et au cours du xx^e siècle, à assurer leur autodétermination et leur autonomie ont abouti, à la fin du siècle, à un engagement des communautés politiques des États nationaux à reconnaître leurs droits collectifs aux territoires traditionnels. L'ensemble de ces actions et de ces pressions a mené à l'ajout de sections et d'articles exclusifs, axés sur les droits des peuples autochtones, dans les constitutions nationales des années 1980 et 1990 (Fajardo 2009), qui plus récemment sont devenues des règles normatives au niveau infraconstitutionnel (Berno de Almeida 2011), voire une force idéologique dans les projets de reconstruction des institutions de l'État, comme c'est le cas de la Bolivie contemporaine (Schavelzon 2012).

Les mobilisations politiques des Amérindiens, à différentes époques ou régions, comme dans différents pays, ont pris un caractère anticolonialiste et autonomiste, ce qui ne veut pas dire séparatiste. Cela devient évident lorsqu'on les examine à l'échelle régionale et à la lumière des politiques néolibérales et des grands projets de développement économique mis en œuvre en Amérique latine. En d'autres termes, les Amérindiens ont commencé à être reconnus comme des sujets collectifs de droits et des citoyens de plein droit dans la majorité des pays du continent (Stavenhagen 2009). Cette réalité ne s'est avérée

possible qu'à la suite des mouvements autochtones successifs qui, de concert avec des segments organisés de la société civile et de la communauté politique, tout en servant du système international des droits de la personne, ont obligé les gouvernements locaux, régionaux et nationaux à reconnaître leur propre droit d'exister en tant que collectivités culturellement diverses à l'intérieur de ces pays. Il était question d'une véritable politique culturelle antiraciste conduite par les mouvements autochtones au sein des États nationaux (voir Alvarez, Dagnino et Escobar 2000 ; Warren et Jackson 2002 ; Postero et Zamosc 2005 ; Oliveira 2008).

Cependant, depuis la reconnaissance des droits des peuples amérindiens sur les plans national et mondial, dans les années 1980, 1990 et jusqu'à nos jours, les facteurs qui auraient permis les réformes constitutionnelles en Amérique latine en faveur des peuples autochtones semblent avoir été épisodiques face au caractère structurant de la racialité du pouvoir⁵. Ce qu'on recherchait au départ était de concevoir un nouvel idéal politique de modernité au moyen d'une nouvelle charte de droits sociaux, politiques et économiques, afin que les pays latino-américains puissent se réaligner, du moins rhétoriquement, aux concepts des droits de la personne et aux valeurs démocratiques des pays occidentaux du Nord, réalisant ainsi la promesse d'un État national comme promoteur d'égalité et de justice sociale. Toutefois, aujourd'hui la région est confrontée au dilemme de concilier cette « volonté d'être » à la « volonté de pouvoir » des groupes et des secteurs économiques devenus transnationaux en vertu d'un système frappé par de nouvelles crises mondiales du capitalisme.

La défense et la promotion des droits territoriaux et l'autodétermination des peuples amérindiens affrontent aujourd'hui une forte opposition politique par le biais de discours raciaux, comme celui d'Alan García dont on a vu plus tôt un extrait, qui ne font qu'illustrer le codé néo-développementaliste partagé par d'autres dirigeants de la région (à ce sujet, consulter Baines et Silva 2009). Ces discours sont prononcés comme des mises en scène visant à calmer les marchés relativement aux pactes économiques conclus par ces gouvernements, au détriment de l'« impact » que la défense des droits sociaux impose à la mise en œuvre de ces entreprises. Dans ces discours, les peuples amérindiens sont de nouveau considérés comme des obstacles aux projets et aux programmes de développement, ainsi qu'aux indicateurs de pauvreté et de sous-développement que la croissance économique doit surmonter. Les connaissances et le savoir traditionnel des Amérindiens, soit une importante part de leur culture, sont catégoriquement ignorés sans qu'une relation symétrique soit assurée avec les peuples qui les détiennent (Cunha 2007). En fait, ce savoir n'est considéré que comme une expression des situations de retard de la « mentalité primitive » que seul un nombre réduit d'anthropologues structuralistes et perspectivistes seraient en mesure de comprendre et d'apprécier (voir la critique de Ramos 2012).

Le multiculturalisme constitutionnel est ouvertement menacé par la politique économique néolibérale et

néodéveloppementiste des pays de la région. Cette vulnérabilité découle de la faiblesse même des gouvernements à promouvoir la transformation des structures de domination, car ils dépendent des secteurs intéressés au maintien de politiques néolibérales et néodéveloppementistes au nom d'une plus grande intégration des marchés de l'Amérique latine à l'économie mondiale. Dans ces contextes, la fonction du multiculturalisme constitutionnel est redéfinie par des amendements constitutionnels, des projets de loi, des actes administratifs, des décrets, etc., qui visent à empêcher que les droits socioculturels ne deviennent des obstacles à l'expansion économique du capitalisme.

Cela dit, ce qu'on a pu constater jusqu'à présent, c'est que le multiculturalisme en tant que politique d'État a été réduit à une réponse morale de promotion d'équité et de respect entre groupes culturels, au lieu d'être utilisé comme une réponse à un problème politique plus profond de redistribution de pouvoir et de ressources entre groupes identitaires et culturels, le plus souvent économiquement dominants, et d'autres groupes considérés comme minorités raciales ou ethniques. C'est-à-dire que le multiculturalisme n'a pas réellement abordé les structures de domination issues des situations coloniales de la région. Il a été mis en œuvre essentiellement comme un ensemble de politiques compensatoires de reconnaissance, de réparation historique et de redistribution de revenu, où la valeur des « cultures autochtones » a un caractère purement commercial pour la représentation allégorique des pays d'Amérique latine en tant que nations « culturellement riches », pour sauver les apparences.

La conjoncture politique et économique latino-américaine favorise ainsi la pratique racialisée du pouvoir en réduisant le multiculturalisme culturel à un ensemble de déclarations vides sur le droit à la diversité. Cela s'explique par le fait que la diversité culturelle de groupes et de peuples distinctifs pour la formation d'une unité nationale multiculturelle n'est pas traduite en valorisation politique de ces groupes et peuples, mais interprétée comme un obstacle au développement de la « nation », représentée ici par une « identité nationale » non seulement supérieure, mais souveraine.

Par conséquent, le principal problème opérationnel du multiculturalisme constitutionnel en Amérique latine peut être défini comme la faiblesse institutionnelle à reconnaître et à protéger les droits socioculturels des peuples amérindiens, entre autres, par rapport aux autres groupes, secteurs et intérêts néolibéraux et néodéveloppementistes de la société, largement représentés au sein du gouvernement, du parlement, de la magistrature et des médias de communication de masse, et qui sont articulés selon le capitalisme transnational mondial. En vertu d'une telle limitation des droits socioculturels, les peuples autochtones ne sont pas reconnus horizontalement en tant qu'acteurs politiques, mais seulement comme des clients de politiques publiques précises visant à les « aider » à se développer et à atteindre l'autosuffisance (c'est-à-dire ne plus dépendre de l'État). Il s'agit de l'actualisation du discours assimilationniste, sous un teint multiculturel.

CONCLUSION

Pour corroborer les interprétations ci-dessus, il convient de procéder à un bref survol des études menées sur les conséquences des politiques néolibérales et néodéveloppementistes de la région dans un contexte de multiculturalisme constitutionnel. Il ressort de ces études que la contradiction inhérente à la structure de domination inter-ethnique établie depuis l'époque coloniale a entravé, voire sapé les revendications d'autodétermination et d'autonomie des peuples amérindiens. Charles Hale (2002), par exemple, soutient que le multiculturalisme au Guatemala n'a servi qu'à projeter la reconnaissance d'un ensemble minime de droits collectifs aux peuples autochtones devant les politiques économiques néolibérales établies comme prioritaires pour l'État-nation, engendrant un « multiculturalisme néolibéral » où les puissantes institutions opérant en dehors de l'État-nation ont un pouvoir direct sur les actions gouvernementales. À son tour, Christian Gros (2004) a examiné le rôle du multiculturalisme constitutionnel en Colombie, dans le sens où celui-ci donne effectivement une autonomie locale ou régionale aux peuples autochtones devant les pressions contraires qui redoutent que l'autonomie des Amérindiens ne mette en péril la cohésion sociale, la centralisation du pouvoir étatique, la souveraineté territoriale, ainsi qu'une plus grande intégration du pays au marché international. Selon Gros :

Cette méfiance face à la création de régions autonomes s'explique par la volonté de maintenir un contrôle strict du territoire et de ses ressources (terre, eau, forêt, biodiversité, ressources minérales), ainsi que par la crainte légitime de créer de nouvelles frontières internes qui pourraient affaiblir encore davantage une unité nationale déjà fragile. Mais au-delà de ces raisons, il y a aussi des doutes quant à la façon dont ces autonomies pourraient fonctionner concrètement dans des régions qui seraient composées, en grande majorité, de communautés plurielles et multiethniques. (2004 : 221)

La méfiance se transforme en accusation notamment quand les revendications d'autodétermination et d'autonomie politique autochtones portent sur les intérêts stratégiques du gouvernement en termes économiques ou géopolitiques. Ce problème est exprimé sous la forme d'un racisme institutionnel (Carmichael et Hamilton 1967; Williams 1985) envers les peuples amérindiens, et les pauvres niveaux de vie dans les réserves et les territoires autochtones sont perçus comme des « preuves » ou des « indices » selon lesquels les Amérindiens sont incapables de résoudre leurs propres problèmes, malgré l'augmentation des ressources et des politiques multiculturelles publiques pour eux.

En Équateur, Floresmil Simbaña (2005) décrit brièvement la situation dans laquelle se retrouvent les mouvements et les peuples autochtones en ce qui a trait aux droits acquis et leurs applications, une réalité qui peut se présenter également dans les autres pays d'Amérique latine :

Le mouvement autochtone équatorien a examiné l'autodétermination selon le droit à l'autonomie, à savoir le droit à l'autonomie des peuples et des nationalités, plus précisément le droit à la

reconnaissance officielle par l'État des autorités propres créées par les autochtones vivant sur des territoires autochtones.

Les réponses des secteurs du pouvoir du système équatorien vont de la négation de la légitimation et des accusations d'ingérence externe dans le mouvement amérindien aux [allégations de] revendications séparatistes, antipatriotiques, dangereuses et archaïques.

(Simbaña 2005 : 214)

Au Brésil, Stephen Baines (2009) a pris part au questionnement soulevé contre la régularisation définitive de la *Terra Indígena Raposa Serra do Sol* dans l'État du Roraima. Dans son article, il décrit le long processus d'identification territoriale et de régularisation foncière des terres autochtones aux environs de la frontière avec la Guyane, processus à la suite duquel différents segments de la société nationale et régionale, des militaires, des hommes politiques et d'affaires, des agriculteurs, etc., ont cherché des formes légales et illégales pour « destituer » le droit de différents peuples amérindiens (Makuxis, Taurepangs, Ingarikós, Patamonas) à leurs terres traditionnelles. Selon Baines (2009 : 32) :

Ce fut une surprise pour les peuples amérindiens de découvrir qu'une demi-douzaine de riziculteurs-squatteurs – ayant occupé une partie de la *Terra Indígena Raposa Serra do Sol* au Roraima et qui, au cours de dernières années, faisaient l'expansion de leurs cultures en nuisant à l'environnement avec des pesticides –, ainsi que certains politiciens et hommes d'affaires du Roraima, avaient exercé des pressions sur le gouvernement fédéral pour qu'il revioie la démarcation de ce territoire, établie en 1998 à la suite de décennies de lutte de la part de ses habitants amérindiens et homologuée par le gouvernement du président Lula, en avril 2005. Ils furent davantage surpris lorsque, enfreignant la loi, certains de ces riziculteurs ont eu recours à la violence contre les autochtones et ont utilisé des menaces, des tactiques de guérilla et des agressions rapportées par les médias.

[...]

La situation reflète la contradiction entre le gouvernement fédéral, qui implémente la politique indigéniste de l'État, soutenue par la Constitution fédérale de 1988, et les intérêts développementalistes des élites de l'État du Roraima, ennemis traditionnels des peuples amérindiens.

Finalement, il convient de noter que, dans de nombreux cas, la résistance institutionnelle des États à s'adapter à la perspective multiculturelle des constitutions est exprimée de manière violente, avec un manque de respect aux droits des peuples autochtones et aux droits de la personne, en défendant le développement économique et l'intégration nationale. Au Chiapas et à Oaxaca, au Mexique, Lynn Stephen (1999) a analysé la militarisation croissante des relations entre l'État et les peuples amérindiens de ces régions, où il existe une forte mobilisation des communautés autochtones en faveur d'une plus grande autonomie et d'une participation politique accrue. La violence et l'abus des forces militaires et policières qui incriminent des dirigeants et des communautés liés aux mouvements autochtones et populaires ont été observés ethnographiquement comme une sorte de violence étatique qui se produit selon des classifications ethniques et

de genre construites au cours de la longue période coloniale mexicaine. D'après Stephen (1999 : 838) :

Les dimensions ethniques et de genre des violations des droits de la personne associées à des niveaux élevés de militarisation au Chiapas et à Oaxaca reflètent, en partie, les perspectives idéologiques et culturelles de ceux qui font partie de la force d'occupation de l'armée, de la Police judiciaire fédérale et de la police de la Sécurité publique. Pour leur part, ces visions trouvent leur origine dans les processus de conquête militaire, de conversion catholique et de métissage du Mexique tout au long de la période coloniale et jusqu'à nos jours. Les stéréotypes nationaux des peuples autochtones ancrés dans le mythe et la vision de l'histoire mexicaine continuent d'être joués dans les stratégies de conquête et de militarisation contemporaines. Des tactiques, utilisées par les agents masculins de la Police judiciaire fédérale, visant spécifiquement à priver les hommes zapotèques de leur masculinité, à les sexualiser et à les comparer à des équivalents sexuels féminins, corroborent les conclusions de chercheurs comme Trexler (1995), décrites ci-dessus. Le profilage des femmes tzotziles, tzeltales et tojolabales comme une sorte de Malinche prostituée, un élément de contrôle sexuel, évoque l'importance des mythes nationaux dans l'idéologie de l'autolégitimation qui sous-tend le comportement des hommes envers les femmes dans l'armée et la police. Les mythes nationaux relatifs au genre font partie des scénarios culturels du viol.

À la lumière de ce qui précède, ce que les concepts anthropologiques et sociologiques sur le modèle de pouvoir colonial nous enseignent, et ce que ces analyses sur la précarité du multiculturalisme constitutionnel relativement aux structures et processus de domination inter-ethnique démontrent, c'est l'actualisation systématique de la racialité du pouvoir comme forme de légitimation de la violence des projets économiques et politiques de groupes et de secteurs dominants de la société. Il s'agit d'une façon de limiter l'ascension des peuples autochtones à titre d'acteurs politiques sur le plan national, en les tenant éloignés des processus et des décisions politiques, même quand ils sont directement concernés. Comme j'espère l'avoir démontré théoriquement, ce modèle de pouvoir s'avère être le principal obstacle à l'application effective des droits des peuples amérindiens à l'autodétermination, puisque, selon la logique coloniale, il s'agit de populations racialement inférieures qui ne servent qu'à des fins d'exploitation économique et d'assimilation, et qu'il ne s'agit pas des peuples culturellement divers, maîtres d'autres projets de société et de développement.

Selon Raquel Yrigoyen Fajardo, en 2009, quand l'adoption de la Convention 169 de l'Organisation internationale du Travail (OIT)⁶ a eu vingt ans, nous avons atteint « un point de rupture du modèle de traitement des peuples autochtones par les États, en reconnaissant leurs droits de contrôler leurs propres institutions et de définir leurs priorités de développement, mettant fin au modèle de tutelle autochtone » (Fajardo 2009 : 11). À la lumière de ce qui a été exposé dans le présent article, il s'avère que la question de l'autonomie autochtone s'impose comme un sujet difficile pour la théorie politique, mais surtout comme un défi créatif pour les mouvements autochtones confrontés au besoin de transformer radicalement la culture politique des États nationaux ethnocratiques, c'est-à-dire contrôlés par un groupe ethnique particulier

(Adams 1992 : 181), pour assurer une cessation effective de la tutelle. Pour y arriver, nous devons apprendre à provoquer l'autocritique dans les États, ce qui passe par une critique profonde de la racialité du pouvoir toujours constitutive de ceux-ci. Le premier pas dans cette direction est de poursuivre les travaux de développement de concepts qui nous permettent de comprendre la raison coloniale contemporaine à partir d'ethnographies traitant l'action des États à l'endroit des peuples autochtones comme un fait social total des relations interethniques.

Notes

1. En ce sens, consulter Peirano 1991 ; Cardoso de Oliveira 1988 et 1998 ; Ramos 1990, 2011a et 2011b, et Jimeno 2005. Pour une critique de cette représentation de l'ethnologie, consulter Viveiros de Castro 1999.
2. Les concepts figurant dans le présent document ne sont pas exhaustifs relativement au répertoire existant sur le thème. Il faudrait encore rappeler les notions et concepts de « pôles d'articulation autochtone » (Melatti 1979), de « situation historique » et de « territorialisation » (Oliveira Filho 1988 et 1998), de « cosmologies du contact » (Albert et Ramos 2002), etc. Quoi qu'il en soit, ceux-ci et d'autres élaborations conceptuelles, plus ou moins sympathiques ou carrément adversaires de ce qui est présenté ici, y sont étroitement liés.
3. Par la suite, les théories de changement et de contact allaient correspondre de manière plus directe et systématique avec les théories de développement dans les sciences sociales. Il convient de rappeler que les sociologues et les économistes ont également commencé à profiter des études coloniales pour élaborer leurs « théories de la dépendance » en Amérique latine, ce qui ne s'est pas avéré une élaboration théorique convenable au dépassement des valeurs implicites des concepts de développement utilisés par les spécialistes en sciences sociales comme outils de travail, voire d'intervention ou de planification sociale (consulter Stavenhagen 1985).
4. En réalité, c'est lui qui a affirmé : « En fait, la race est une catégorie d'abord appliquée aux "autochtones", et non aux "noirs". Ainsi, *race* est apparu bien avant *couleur* dans l'histoire de la classification sociale de la population mondiale. » (2005a : 203)
5. Il est important de rappeler que plusieurs pays ne reconnaissent même pas la problématique autochtone dans leurs constitutions, voire à l'intérieur de leurs frontières, comme le Chili, la France (en Guyane), l'Uruguay, etc. (Pinto 2008 : 9).
6. À la fin des années 1980, la Convention 169 de l'OIT relative aux peuples autochtones et tribaux dans les pays indépendants a été adoptée. Elle a remplacé la Convention 107 de 1957 qui avait une forte teneur assimilationniste. Les pays ayant ratifié la convention sont : l'Argentine, la Bolivie, le Brésil, la Colombie, le Costa Rica, le Chili, la Dominique, l'Équateur, le Fidji, le Guatemala, le Honduras, le Mexique, le Népal, le Paraguay, le Pérou, le Venezuela, les Pays-Bas, la Norvège, le Danemark et l'Espagne. Paradoxalement, le Canada et les États-Unis, considérés comme des berceaux du multiculturalisme, n'ont toujours pas ratifié la convention. Quoi qu'il en soit, à la fin des années 1980 et au cours des années 1990, de nombreuses initiatives – l'approbation de la Loi sur le multiculturalisme au Canada, l'adoption de la Convention 169 de l'OIT et de nouvelles constitutions en Amérique latine – ont contribué à la consolidation du consensus multiculturaliste en matière de protection des peuples autochtones tant dans les Amériques que dans les organismes consacrés aux droits de la personne.

Bibliographie

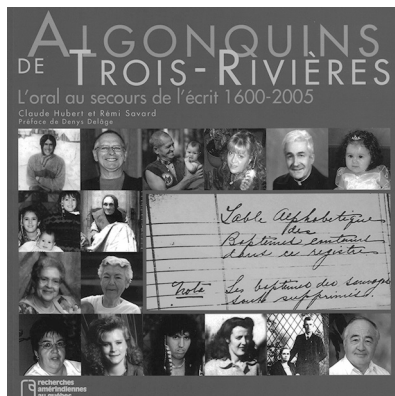
- ADAMS, Richard, 1992 : « Strategies of Ethnic Survival in Central America », in Greg Urban et Joel Sherzer (dir.), *Nation-States and Indians in Latin America* : 181-206. University of Texas Press, Austin.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, 1991 [1967] : *Regiones de Refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*. Universidad Veracruzana/Instituto Nacional Indigenista/Gobierno del Estado de Veracruz/Fondo de Cultura Económica, México.
- ALBERT, Bruce, et Alcida RAMOS (dir.), 2002 : *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. Editora UNESP/Imprensa Oficial do Estado, São Paulo.
- ALVAREZ, Sonia, Evelina DAGNINO et Arturo ESCOBAR (dir.), 2000 : *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras*. Editora UFMG, Belo Horizonte.
- BAINES, Stephen Grant, 2009 : « Conflitos e reivindicações territoriais nas fronteiras: Povos Indígenas na Fronteira Brasil-Guiana », in Crithian Teófilo da Silva, Antonio Carlos de Souza Lima et Stephen G. Baines (dir.), *Problemáticas Sociais para Sociedades Plurais: Políticas indigenistas, sociais e de desenvolvimento em perspectiva comparada* : 27-43. Annablume/FAP/DF, São Paulo & Brasília.
- BAINES, Stephen G., et Crithian Teófilo da SILVA, 2009 : « Antropólogos, Usinas Hidrelétricas e Desenvolvimentalismo na América Latina ». *Anuário Antropológico* 7-8 : 271-297.
- BALANDIER, Georges, 1951 : « La situation coloniale : approche théorique ». *Cahiers internationaux de sociologie* 11 : 44-79.
- , 1966 : « The Colonial Situation: A Theoretical Approach », in Immanuel Wallerstein (dir.), *Social Change: The Colonial Situation* : 34-61. John Wiley & Sons, New York, London, Sydney.
- BARTH, Fredrik, 2000 : *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Contra Capa Livraria, Rio de Janeiro.
- BERNO DE ALMEIDA, Alfredo Wagner, 2011 : « Os movimentos indígenas e a autoconsciência cultural – diversidade linguística e identidade coletiva ». *Raízes* 33(1) : 137-152.
- BOAS, Franz, 2005 : « Os objetivos da pesquisa antropológica », in Celso Castro, *Franz Boas: Antropologia Cultural* : 87-109. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro.
- BONFIL BATALLA, Guillermo, et al., 1982 : *América Latina: Etnodesarrollo y Etnocidio*. FLACSO, São José, Costa Rica. <<http://www.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/40148.pdf>> (consulté le 24 novembre 2014).
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto, 1981 [1964] : *O índio e o mundo dos brancos*. 3^a edição, Editora Universidade de Brasília/Pioneira, Brasília & São Paulo.
- , 1988 : *Sobre o pensamento antropológico*. Tempo Brasileiro/CNPq, Rio de Janeiro & Brasília.
- , 1998 : *O trabalho do antropólogo*. Paralelo 15/Editora UNESP, Brasília & São Paulo.
- CARMICHAEL, S., et C.V. HAMILTON, 1967 : *Black Power: The politics of liberation in America*. Jonathan Cape, London.
- CASTRO, Celso, 2005 : *Franz Boas: Antropologia Cultural*. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro.
- CUNHA, M.M. Ligeti Carneiro da, 2007 : « Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científicos ». *Revista da Fundarte* 75 : 76-84.
- ELIAS, Norbert, 1993 : *O processo civilizador*, tomo 2. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro.
- EVENES, T. M.S., et Don HANDELMAN (dir.), 2008 : *The Manchester School: Practice and ethnographic praxis in Anthropology*. Berghahn Books, New York, Oxford.
- FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen, 2009 : « Aos 20 anos da Convenção 169 da OIT: balanço e desafios da implementação dos direitos

- dos Povos Indígenas na América Latina », in Ricardo Verdum (dir.), *Povos Indígenas: Constituições e Reformas Políticas na América Latina* : 11-62. INESC, Brasília.
- GLUCKMAN, Max, 1966 : « Malinowski's "Functional" Analysis of Social Change », in Immanuel Wallerstein, (dir.). *Social Change: The Colonial Situation* : 25-33. John Wiley & Sons, New York, London, Sydney.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, 1963 : « Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo ». *América Latina : Revista do Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales (México)* VI(3) : 15-32.
- , 2007 : « Colonialismo interno (uma redefinição) », in A.A. Boron, J. Amadeo et S. Gonzalez (dir.), *A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas*. <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxispt/cap.19.doc>> (site consulté le 8 novembre 2013).
- GROS, Christian, 2004 : « Cuál autonomía para los pueblos indígenas de América Latina? » in Jaime Arocha (dir.), *Utopía para los excluidos: El multiculturalismo en África y América Latina* : 205-230. Facultad de Ciencias Humanas UN.
- HALE, Charles, 2002 : « Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala ». *Journal of Latin American Studies* 34 : 485-524.
- JARVENPA, Robert, 1985 : « The political economy and political ethnicity of American Indian adaptations and identities ». *Ethnic and Racial Studies* 8(1) : 29-48.
- JIMENO, Myriam, 2005 : « La vocación crítica de la Antropología en Latinoamérica ». *Antípoda* 1 : 43-65.
- KYMLICKA, Will, 1996 : *Ciudadanía multicultural*. Paidós, Barcelona, Buenos Aires & México.
- LEACH, Edmund, 1993 [1954] : *Political Systems of Highland Burma*. LSE, London.
- , 1972 : *Les systèmes politiques des hautes terres birmanes*. Maspéro, Paris.
- L'ESTOILE, Benoit de, Federico NEIBURG et Ligia SYGAUD, 2002 : « Antropologia, impérios e estados nacionais: Uma abordagem comparativa », in Benoit de L'Estoile, F. Neiburg et L. Sygaut (dir.). *Antropologia, império e estados nacionais* : 9-37. Relume-Dumará, Rio de Janeiro.
- MALINOWSKI, Bronislaw, 1945 : *Dynamics of Culture Change*. Yale University Press, New Haven.
- , 1966 : « Theories of Culture Change », in Immanuel Wallerstein, (dir.). *Social Change: The Colonial Situation* : 11-24. John Wiley & Sons, New York, London, Sydney.
- , 1970 : *Les dynamismes de l'évolution culturelle*. Payot, Paris.
- MARROQUIN, Alejandro, 1977 : *Balance del indigenismo: informe sobre la política indigenista en América*. Instituto Indigenista Interamericano, ediciones especiales 76, México.
- MARTINS, Carlos Eduardo, 2006 : « O pensamento latino-americano e o sistema mundial », in Bettina Levy (dir.), *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano* : 153-216. CLACSO, Buenos Aires.
- MELATTI, Julio Cesar, 1979 : « Pólos de articulação indígena ». *Revista de Atualidade Indígena* 3(18) : 17-28.
- MORAES, Antonio Carlos Robert, 2008 : *Território e história no Brasil*. Annablume, São Paulo.
- OLIVEIRA, Adolfo de, 2008 : *Decolonising Indigenous Rights*. Routledge, New York.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de, 1988 : « O Nosso Governo »: *Os Ticuna e o regime tutelar*. Marco Zero/MCT/CNPq, São Paulo & Brasília.
- , 1998 : « Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais ». *Mana* 4(1) : 47-77.
- OLIVEIRA, João Pacheco de, et Antonio Carlos de SOUZA LIMA, 1983 : « Os muitos fôlegos do indigenismo ». *Anuário Antropológico* 81 : 277-290.
- PEIRANO, Mariza, 1991 : *The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case*. Antropologia 110, Universidade de Brasília, Brasília.
- PINTO, Simone Rodrigues, 2008 : *Multiculturalismo e Pluralismo Jurídico na América Latina*. Série Ceppac 014, Universidade de Brasília, Brasília.
- PONTING, J. Rich, et Roger GIBBINS (dir.), 1980 : *Out of Irrelevance: A Socio-Political Introduction to Indian Affairs in Canada*. Butterworths, Toronto.
- POSTERO, Nancy Grey, et Leon ZAMOSC, 2005 : *La lucha por los derechos indígenas en América Latina*. Abya-Yala, Quito.
- QUIJANO, Anibal, 2005a : « Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina », in Edgardo Lander (dir.), *A colonialidade do saber – Eurocentrismo e Ciências Sociais – Perspectivas latino-americanas* : 227-275. CLACSO, Buenos Aires.
- , 2005b : « El "Movimiento Indígena" y las cuestiones pendientes en América Latina ». *Revista Tareas* 119 : 31-62.
- RAMOS, Alcida, 1990 : « Ethnology Brazilian Style ». *Cultural Anthropology* 5(4) : 452-472.
- , 2011a : « A Antropologia Brasileira no Mundo », in G.L. Ribeiro, A.M. Fernandes, C.B. Martins et W. Trajano Filho (dir.), *As Ciências Sociais no Mundo Contemporâneo: Revisões e Prospecções* : 17-32. Letras Livres/Editora UnB, Brasília.
- , 2011b : « Os direitos humanos dos povos indígenas no Brasil », in B. Maybury-Lewis et S. Ranincheski (dir.), *Desafios aos direitos humanos no Brasil Contemporâneo* : 65-80. CAPES/Verbená, Brasília.
- , 2012 : « The politics of perspectivism ». *Annual Review of Anthropology* 41 : 481-94.
- REDFIELD, Robert, R. LINTON et M.J. HERSKOVITS, 1936 : « Memorandum for the Study of Acculturation ». *American Anthropologist* 38(1) : 149-152.
- RIBEIRO, Darcy, 1970 : *Os índios e a civilização: A integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- SCHADEN, Egon, 1976 : *Leituras de etnologia brasileira*. Companhia Editora Nacional, São Paulo.
- SCHAVELZON, Salvador, 2012 : *El nacimiento del Estado plurinacional de Bolivia. Etnografía de una Asamblea Constituyente*. CLACSO/PLURAL/CEJIS/IWGIA, Buenos Aires.
- SCHWARCZ, Lilia K. Moritz, 2005 : « Questões de fronteira: Sobre uma antropologia da história ». *Novos Estudos* 72 : 119-135.
- SIGAUD, Lygia, 1996 : « Apresentação », in Edmund Leach, *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. EdUSP, São Paulo.
- SILVA, Cristhian Teófilo da, 2003 : « A Hermenêutica de Boas: elementos para uma releitura da matriz disciplinar da Antropologia ». *Habitus* 1(2) : 367-394.
- , 2012 : « Indigenismo como ideologia e prática de dominação: Apontamentos teóricos para uma etnografia do indigenismo latino-americano em perspectiva comparada ». *Latin American Research Review* 47(1) : 16-34.
- SILVA, Cristhian Teófilo da, et Patricia LORENZONI, 2012 : *A moldura positivista do indigenismo: A propósito do Estatuto do Índio para a proteção de povos indígenas no Brasil*. Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC) 40, CEPPAC/UnB, Brasília. <http://www.ceppac.unb.br/images/ics/Série_Ceppac/040_teofilo_lorenzoni_2012_1.pdf> (consulté le 24 novembre 2014).
- SILVA, Cristhian Teófilo da, A.C. de SOUZA LIMA et S.G. BAINES (dir.), 2009 : *Problemáticas Sociais para Sociedades Plurais: Políticas indigenistas, sociais e de desenvolvimento em perspectiva comparada*. Annablume/FAP-DF, São Paulo et Brasília.

- SIMBAÑA, Floresmilo, 2005 : « Plurinacionalidad y derechos colectivos: El caso ecuatoriano », in Pablo Dávalos (dir.), *Pueblos indígenas, Estado y Democracia* : 197-215. CLACSO, Buenos Aires.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos de, 1995 : *Um grande cerco de paz*. Vozes, Petrópolis.
- STAVENHAGEN, Rodolfo, 1985 : « Etnodesenvolvimento: Uma Dimensão Ignorada no Pensamento Desenvolvimentista ». *Anuário Antropológico* 84 : 11-44.
- , 2009 : « Los nuevos derechos internacionales de los pueblos indígenas ». *Anuário Antropológico* 2007-2008 : 61-86.
- STEPHEN, Lynn, 1999 : « The construction of indigenous suspects: Militarization and the Gendered and Ethnic Dynamics of Human Rights Abuses in Southern Mexico ». *American Ethnologist* 26(4) : 822-842.
- STOCKING Jr., George W. 1968 : « Franz Boas and the Culture Concept in Historical Perspective », in G.W. Stocking Jr. (dir.), *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology* : 195-233. The Free Press, New York.
- STOCKING Jr., George W. (dir.), 2004 : *A formação da antropologia americana, 1883-1911*. Contraponto/Editora UFRJ, Rio de Janeiro.
- TRIGGER, Bruce G., 1985 : *Natives and Newcomers: Canada's "Heroic Age" Reconsidered*. McGill-Queen's University Press, Montréal.
- TROUILLOT, Michel-Rolph, 1991 : « Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness », in Richard Fox (dir.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present* : 17-44. School of American Research Press, Sante Fe.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 1999 : « Etnologia Brasileira », in Sérgio Miceli (dir.), *O que ler na Ciência Social brasileira, 1970-1995*, vol. 1 : 109-223. Ed. Sumaré, Antropologia, São Paulo.
- WARREN, Kay, et Jean JACKSON (dir.), 2002 : *Indigenous movements, self-representation, and the State in Latin America*. The University of Texas Press, Austin.
- WILLIAMS, J., 1985 : « Redefining institutional racismo ». *Ethnic and Racial Studies* 8(3) : 323-348.
- WOLF, Eric, 2010 [1982] : *Europe and the People Without History*. University of California Press, Berkeley & Los Angeles.

ALGONQUINS DE TROIS-RIVIÈRES

L'oral au secours de l'écrit 1600-2005



CLAUDE HUBERT ET RÉMI SAVARD PRÉFACE DE DENYS DELÂGE

Cette recherche nous apporte les preuves que les Algonquins de l'actuelle région de Trois-Rivières sont les descendants de ceux que les Français rencontraient, au XVII^e siècle, à l'embouchure du Saint-Maurice, leur lieu de rassemblement annuel. Elle révèle la persistance, malgré les politiques d'assimilation et de marginalisation, d'une communauté forte de sa culture et de sa mémoire. En conjuguant sources écrites et sources orales, les auteurs parviennent à soulever le voile tiré, souvent volontairement, sur l'histoire de ces Algonquins et, du même coup, sur celle du Québec.

Ce livre « ... traite, pour la première fois d'autochtones qui ne sont pas reconnus comme étant des Indiens au sens de la loi, malgré toutes leurs tentatives, et qui n'habitent pas dans une réserve. Or, il existe une croyance au Québec à l'effet que

les autochtones ne vivent que dans les réserves et qu'il n'y a pas de métis. Ces deux phénomènes seraient réservés à l'Ouest. Il nous apparaissait vital de rendre les faits publics, non seulement pour les Algonquins, mais pour l'histoire du Québec ». (Sylvie Vincent citée par Madame Estelle Zehler dans *Le Devoir*, 3 et 4 juin 2006 : G5)

ISBN : 2-920366-33-6

163 pages. Collection « Signes des Amériques », n° 14

25 \$ (TPS incluse, ajoutez 5 \$ de frais de port au Canada, 8 \$ à l'étranger)

Faites parvenir votre commande accompagnée d'un chèque à :

Recherches amérindiennes au Québec

6742, rue Saint-Denis, Montréal, Québec, Canada H2S 2S2

raq@recherches-amerindiennes.qc.ca

Consultez notre site

www.recherches-amerindiennes.qc.ca