

cArgo

Revue Internationale d'Anthropologie Culturele & Sociale

A la mémoire de Marcel Detienne (1935-2019)

La réflexion sur la notion d'autochtonie, à laquelle nous consacrons un dossier, n'est pas nouvelle. Inutile de remonter aux Grecs, relisons plutôt Durkheim.

Dans un compte rendu du livre de Friedrich Ratzel, *Anthropogéographie*, Durkheim écrivait en effet : « Il n'y a pas de peuples qui soient vraiment autochtones »¹.

En effet, selon Durkheim, suivant en cela Ratzel, s'il n'y a pas d'autochtones, c'est parce que les hommes se sont toujours déplacés, ont conquis, ont reculé, ont occupé des terres inhabitées ou habitées, sont toujours entrés dans des relations conflictuelles et belliqueuses, se sont appropriés des terres, les ont vendues, cédées ou achetées, ont contracté des alliances. Le droit de la guerre a toujours été perçu et pensé comme un droit universel parce que naturel, c'est-à-dire, un droit de poursuite et d'occupation. Il en va de même pour le droit d'échanger des personnes, des biens ou des signes.

Et le sociologue de poursuivre :

« Le mot d'autochtonie n'est qu'une figure et doit être rayé de la terminologie scientifique. L'état de perpétuelle mobilité où sont les sociétés est trop grand pour qu'aucune société se soit attardée à ce point au lieu de sa naissance » (Ibid.)

Par voie de conséquence, à lire Durkheim commentant Ratzel, on est en droit d'affirmer que ce n'est pas « la terre qui explique l'homme, mais l'homme qui explique la terre » (ibid. : 558)

Est-ce à dire pour autant que la notion (Durkheim emploie le terme de « mot ») d'autochtonie serait à jamais frappée d'inintelligibilité ou d'illégitimité ? Doit-on la proscrire du vocabulaire des sciences sociales ? En fait, il faut la prendre pour ce qu'elle est : une notion dont les usages sociaux et culturels sont à expliquer, et non un concept explicatif. Il est en effet certain que ce mot, tout comme celui de « race », est opérationnalisé à des fins politiques dont il faut comprendre les enjeux. Il est donc nécessaire – peut-être même salutaire dans un contexte de réification des identités portée par le populisme et la xénophobie – d'en faire la critique savante, tout en rendant compte de la façon dont la référence à l'« autochtonie » légitime certaines actions politiques. Que la conviction « autochtone » soit scientifiquement fautive n'empêche nullement qu'elle ait des adeptes. En d'autres termes, il faut être durkheimien et refuser à l'autochtonie une quelconque valeur explicative, mais aussi l'étudier comme Durkheim étudiait la religion, c'est-à-dire comme une croyance ayant des causes et des effets sociaux : telle est l'ambition des études présentées ici.

Francis Affergan, Erwan Dianteill

¹- *L'Année sociologique*, 3^e année, 1898-1899, Sixième section : morphologie sociale, I Les migrations humaines Paris, Felix Alcan, 1900 : 554

Éditorial	P 3
-----------------	-----

Dossier Figures de l'autochtonie

Coordonné par Marie Salaün

- Marie Salaün
Introduction. *L'autochtonie, un universel situé ?* P. 7
- Erwan Dianteill
L'autochtonie, un concept universel ?
Perspectives américaines, océaniques, africaines et européennes P. 19
- Irène Bellier avec Marie Salaün (entretien)
« *Dans un cadre démocratique, le chercheur, la chercheuse, peuvent être des citoyens engagés* » P. 31
- Claude Le Guill
L'autochtonie comme processus d'identification.
Ethnographie de l'autochtonisation des communautés andines en Bolivie (Nord-Potosi) P. 47
- Raphaël Coliaux
La « communauté » autochtone dans la longue durée. Perspectives comparatives au Pérou P. 67
- Léo Montaz
L'autochtonie : un enjeu des relations intergénérationnelles en pays Bété, Côte d'Ivoire P. 89
- Pauline Clech
L'autochtonie, condition d'une ouverture à l'altérité sociale ?
Ethnographie des formes actuelles de l'autochtonie en banlieue rouge P. 107
- Régis Meyran
De l'enracinement à l'autochtonie. Les transformations de l'idéologie
dans les extrêmes droites et les populismes nationalistes en Europe P. 131

Varia

- Alice Degorce et Ludovic Ouhonyioué Kibora
Chanson populaire catholique, pluralité religieuse et patrimonialisation au Burkina Faso P. 145

Comptes rendus

- Irène Bellier, *Leslie Cloud et Laurent Lacroix, Les droits des peuples autochtones. Des Nations unies aux sociétés locales*, Paris, L'Harmattan, 2017. Par Nathalie Portilla Hoffmann P. 167
- Bruno Saura, *Mythes et usages des mythes. Autochtonie et idéologie de la Terre Mère en Polynésie*, Louvain, Peeters International, 2013. Par Roxane Favier de Coulomb. P. 171
- Natacha Gagné, *Being Māori in the City: Indigenous Everyday Life in Auckland*, Toronto, University of Toronto Press, 2013. Par Marie Mangez P. 175
- Rina Sherman (dir.), *Dans le sillage de Jean Rouch*, Paris, Éditions FMSH, Par Silvia Paggi P. 179

■ L'autochtonie, un universel situé ?

Marie Salaün est professeure d'anthropologie à la Faculté de Sciences humaines et sociales de l'Université Paris Descartes, directrice adjointe du CANTHEL. Ses recherches portent sur le legs colonial dans le Pacifique sud et les politiques publiques en contexte de décolonisation.

Mots-clés : autochtonie – indigénéité – droits humains – minorité – identités

Introduction

L'autochtonie, un universel situé ?

Marie Salaün,

Université Paris Descartes/CANTHEL

Autochtone... Le brouillard sémantique qui nimbe le terme est suffisamment épais pour que nous prenions le temps, pour commencer, et avant de déployer son champ sémantique, de revenir à son étymologie, qui lui fait désigner celui qui est « issu de la terre-même » (du grec *autos* « soi-même » et *khthôn* « terre »). Dans cette acception, les autochtones sont ceux qui étaient là avant, voire ceux qui auraient même toujours été là, par opposition à ceux qui n'en sont pas, du territoire ancestral, les étrangers, ou bien ceux qui sont venus après, les immigrés.

Territoire, ancestralité, historicité

La transformation de la localité en principe de légitimité est, si ce n'est universelle, du moins fort répandue. Comme l'a noté Jonathan Friedman :

Dans de nombreuses formations sociales fondées sur les liens familiaux, la hiérarchie politique est représentée en termes de dualisme des peuples autochtones et de leurs chefs étrangers. La valeur relative de ces deux éléments varie selon les cas de figure, mais la constance de la logique de la relation est étonnante, comme s'il s'agissait d'une « structure à long terme » (Friedman, 2009 : 34).

Des Fidjiens de Marshall Sahlins (1989) aux Grecs anciens de Marcel Détiéne (2003), des Mossis de Michel Izard (1970) aux Kanaks d'Alban Bensa (2008), un contrat lie les premiers aux derniers venus : aux premiers la terre et sa maîtrise foncière et religieuse, aux seconds, le pouvoir politique sur les hommes. Ainsi, dans un récit de langue paicî collecté par Alban Bensa en Nouvelle-Calédonie, on voit les maîtres du sol donner leur terroir au nouvel arrivant en lui disant : « Voici le pays. Nous vous le donnons et vous allez prendre la chefferie, parce que désormais nous serons vos sujets » (recueilli auprès de Paul Nâpôrea à Paama en 1973, cité par Bensa, 2000 : 9).

Rares sont cependant les situations où on confie le pouvoir au dernier venu, au (seul) motif qu'il est plus beau, plus fort et doué d'une capacité de régénération : il faut aussi l'autochtoniser, et c'est la fonction de l'accueil de l'étranger. Dans l'aire paicî toujours, la « fabrique du chef » en ancêtre local de son vivant, impliquait que le nouvel arrivé reçoive une alimentation *ad hoc* : tubercules classés anciens, viandes et poissons réservés et, périodiquement, de la chair d'un homme de haut rang issu du clan hôte, qu'il était seul à consommer. Si le sacrifice avait lieu en public devant l'allée du chef, le chef mangeait son grand sujet à l'abri des regards, dans sa demeure. Il semble que cette ingestion ait été considérée comme une médication chargée de développer la puissance du chef, le foie et le cœur étant déposés sur un lieu sacré d'où le chef tirait des ancêtres la force et la réussite des siens dans les combats (Bensa et Goromido, 1996 ; voir également Demmer, 2009).

Mais alors qu'il est omniprésent dans les récits mythiques de capture et d'appropriation, d'intronisation et de sacralisation, cet accueil de l'étranger recevant la chefferie n'a jamais été observé directement par les ethnologues de la Nouvelle-Calédonie (Naepels, 1998). Toute centrale qu'elle est, l'autochtonisation de l'étranger-chef n'est pas un fait d'observation. Elle est un récit, elle est ce que les sociétés kanak disent d'elles-mêmes ou, pour paraphraser Geertz (1986), elle est une lecture kanak de l'expérience kanak.

L'accueil de l'étranger est à la fois « événement » et « structure ». Il participe de ce que Marshall Sahlins appelle la « mytho-praxis » : le mythe fondateur, dans lequel la figure « allochtone » est souvent décisive, est à la fois *logos* et *praxis*, parole et action (Sahlins, 1989 : 65). En disant l'histoire, il la fait.

Qu'en est-il alors quand la formation étatique s'est substituée aux formations sociales fondées sur les liens familiaux ? Que deviennent les figures de l'autochtone et de l'allochtone, dans le cadre étatique ? Que se passe-t-il quand la société se dote d'un État ?

Pour Marshall Sahlins, partout et toujours « le pouvoir se révèle et se définit comme une rupture de l'ordre moral en vigueur dans le peuple » (1989 : 90). Le pouvoir est donc universellement du côté de la nature, de la violence et de la transgression, rendant quasiment oxymorique la notion « d'état de droit » ... Et l'on sait la place dans les analyses d'un Pierre Clastres (1974), dans *La société contre l'État*, de la dichotomie entre autochtones et étrangers. Finalement, avec l'avènement de l'État,

les autochtones deviennent cette entité qu'on appelle « le peuple » ou « la société civile », à laquelle l'État s'oppose et s'impose toujours dans la violence. Dans une telle perspective, l'État ne dissout pas l'autochtonie comme principe de légitimité, il la renforce.

La vague de décolonisations du milieu du xx^e siècle, puis la chute du mur de Berlin, ont refaçonné l'autochtonie. La fin du cycle hégémonique des empires coloniaux constitués au xix^e siècle puis de ceux qui se sont formés dans le cadre de la Guerre froide, marque un tournant. En se traduisant par l'émergence d'une myriade d'États-nations, dont un grand nombre se sont révélés être une cote mal taillée pour des groupes dont le destin commun avait été scellé par les logiques de la gouvernamentalité impériale (Burbank et Cooper, 2011), elle a offert localement nombre d'opportunités d'interroger ce qui fait la nation.

Là où l'antériorité d'occupation est devenue le critère ultime de légitimité des citoyens, la mobilisation de l'argument autochtoniste peut être le symptôme d'une ethnicisation des rapports sociaux, d'une forme de nationalisme rampant, quand elle n'est pas, tout simplement, génocidaire (Bayart, Geschiere et Nyamnjoh, 2001 ; Kuper, 2003). Cette autochtonie est celle des nationaux « de souche » de la rhétorique des partis populistes en Europe, celle de « l'ivoirité » d'un Laurent Gbagbo en Côte d'Ivoire, ou encore celle de Radio Mille Collines dans ses exhortations au massacre des Tutsi au Rwanda en 1994, pour n'en citer que quelques exemples. Cette association entre « autochtonie », exclusion, racisme, voire ethnocide, a généré beaucoup de suspicion quant à la portée politique de son usage.

Une notion protéiforme dans un champ sémantique déployé

Et c'est là qu'il nous faut opérer, non pas un simple décentrement, mais une véritable inversion de point de vue si l'on veut comprendre l'autre sens du vocable « autochtone » tel qu'il s'est imposé depuis trois décennies pour décrire la situation de minorités nationales spécifiques, marginalisées et dominées, victimes de violations des droits humains et revendiquant des droits collectifs en vertu de l'antériorité de l'occupation d'un territoire. Il nous faut, pour le dire comme Marcel Détienne, « déployer un champ sémantique » (2009 : 147). La confusion vient de ce que le terme « autochtone » a été choisi par les instances des Nations Unies pour traduire en français *indigenus/indigena* dans le droit international. Le terme « indigène » renvoyait en effet trop explicitement à la catégorie juridique des « sujets indigènes » de l'Empire colonial français, soumis à la souveraineté française sans avoir le bénéfice de son exercice. Le vocable « autochtone » est d'autant plus ambigu qu'il a désigné, administrativement, la plupart des ressortissants des colonies entre la fin du régime de l'indigénat (au lendemain de la Seconde Guerre mondiale) et les indépendances. Se substituant au terme « indigène » qui devient pour ainsi dire tabou jusqu'à sa réappropriation militante récente par des descendants de sujets impériaux (à l'instar du mouvement des « Indigènes de la République » en France), il évoque dans l'Histoire nationale les tentatives d'euphémisation du rapport colonial telles qu'elles voient le jour après le discours de Brazzaville en 1944, tentatives qui feront

long feu dans le cadre d'un processus de décolonisation, rendez-vous manqué de la IV^e République avec son Outre-mer (Gagné et Salaün, 2009).

Le malentendu est consommé quand on constate que la portée du terme « autochtone » dans le droit international est totalement opposée à celle que nous évoquions précédemment. Il n'y a ni liste ni définition fermée des peuples autochtones aux Nations Unies : tout au contraire, c'est le principe d'autodéfinition qui a finalement été retenu, et la norme internationale entre donc frontalement en conflit avec cette prérogative de l'État souverain de définir les composantes de son peuple. Parce qu'elle insiste sur le fait que l'autochtonie est d'abord une configuration spécifique de rapports de pouvoir, on rappellera ce qu'écrivait la juriste Isabelle Schulte-Tenckoff il y a vingt ans : la catégorie se définit par le fait que les populations qu'elle désigne sont, dans la pratique, 1) sous domination, mais pas seulement ; 2) elles ne peuvent pas accéder à leurs propres ressources naturelles, mais pas seulement ; 3) elles sont en minorité politique et souvent non reconnues, mais pas seulement ; 4) elles sont exploitées économiquement par les sociétés voisines, mais pas seulement ; 5) elles sont niées culturellement, mais pas seulement (Schulte-Tenckoff, 1997).

On le constate, il va falloir définitivement renoncer à une approche substantialiste. Seule une perspective constructiviste, qui fait une large part à la notion de « situation » – au sens où Georges Balandier (1951) parlait de « situation coloniale » – peut nous permettre de comprendre le processus particulier d'ethnogenèse des « peuples autochtones » consacrés récemment par le droit international (Morin, 2009).

La notion d'autochtonie est donc désormais plus qu'équivoque, puisqu'elle désigne tout à la fois la situation des « majoritaires » entendant faire prévaloir des droits sur les « minoritaires » immigrés en raison de l'antériorité de leur présence sur un territoire... et celle de « minoritaires » entendant faire prévaloir des droits vis-à-vis de leurs concitoyens « majoritaires » au motif des réparations des torts de la colonisation.

C'est précisément ce spectre de significations que les articles de ce numéro de *cArgo* consacré aux *Figures de l'autochtonie* entendent explorer.

D'une notion protéiforme à ses avatars : figures de l'autochtonie aujourd'hui

La contribution d'Erwan Dianteill nous invite à considérer avec prudence le concept juridique des « peuples autochtones » tel qu'il a été consacré par le droit international, à l'initiative de mouvements sociaux nés dans d'anciennes colonies de peuplement britannique du Pacifique et des Amériques. Il écrit : « Gardons-nous d'en faire un modèle universel pour toute situation de marginalité sociale ou de minorité culturelle : nous avons d'autres outils conceptuels pour comprendre ces cas ». Ainsi en Afrique, la Déclaration des droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques, adoptée par l'ONU en 1992, semble plus adaptée, en tant qu'elle assure la protection de l'État de groupes en infériorité numérique, indépendamment des preuves historiques d'antériorité

territoriale, qui alimentent une grande partie des conflits présentés comme « tribaux » ou « ethniques ». En Europe, comme l'illustrent les cas catalan et breton qu'il développe, l'autochtonie n'est pas à même de rendre compte des formes spécifiques de mobilisation (nationaliste ou régionaliste). L'auteur nous invite à bien distinguer le point de vue juridique, qui est celui qui anime les rédacteurs des textes du droit international, de l'ethnographie des identités *en acte*, « qui peuvent se nourrir des textes normatifs, mais qui ne s'y réduisent pas ». Nous invitant à la prudence, à la fois sur le plan épistémologique et sur le plan éthique, Dianteill nous suggère de décrire les pratiques identitaires et les controverses *sans prendre parti*, l'important étant de montrer « le bénéfice mutuel, symbolique et matériel, que représente l'ethnographie des identités culturelles », pour reprendre ses termes.

Mais à quelles conditions une telle posture est-elle tenable ?

C'est en partie à cette question que répond Irène Bellier, cheffe de file en France de ce qu'elle nomme « anthropologie du mouvement international des peuples autochtones », dans l'entretien qu'elle nous a accordé. Les questions autochtones sont des questions politiquement sensibles et faire science n'est pas simple pour ceux qui entendent les ériger en objets. Les analystes semblent naviguer entre deux écueils : d'une part la dénonciation des revendications autochtones au nom de leur essentialisme, de la racialisation qu'elles portent en germe, d'autre part le soutien inconditionnel au nom des Droits de l'Homme et de la justice sociale. Entre la déconstruction en règle au nom de la fonction critique des sciences sociales et l'apologie militante, la voie est étroite et elle l'est d'autant plus que les conditions de la recherche sur les terrains autochtones, certes variables d'un terrain à l'autre, se sont parfois compliquées avec la contractualisation de la relation de recherche dans le cadre de protocole qui vise à protéger les communautés (pour l'Amérique du Nord, on lira Jérôme, 2009, sur le Québec). Il faut rappeler que la remise en cause par certains intellectuels et militants autochtones de la légitimité de la discipline anthropologique et de ceux qui la portent a pu être tout à fait radicale, comme en témoigne ce qu'écrivait le politiste sioux Vine Deloria, en 1969 déjà :

Les anthropologues sont arrivés en territoire indien seulement après que les tribus eurent accepté de vivre dans les réserves et eurent renoncé à leurs mœurs guerrières. Si les tribus avaient eu le choix de se battre contre la Cavalerie ou les anthropologues, il y a peu de doute sur qui ils auraient choisi. En situation de crise, les hommes attaquent toujours la plus grande menace pour leur existence. Un guerrier tué à la bataille pouvait toujours aller au paradis des chasseurs (*Happy Hunting Grounds*). Mais où un Indien abattu par un anthropologue peut-il aller ? À la bibliothèque ? (Deloria, 1969 : 81).

L'irruption autochtone sonne-t-elle le glas de l'anthropologie comme discipline ? La mise en cause de l'autorité ethnographique par ses « objets » la condamne-t-elle ? Probablement pas, mais elle impose, selon Irène Bellier, un *aggiornamiento* mental qui impose de reconsidérer la nature de l'implication du chercheur, et une ouverture vers une pensée décoloniale qui a du mal à se frayer un chemin en France.

Comme elle nous le rappelle, la critique peut venir de l'intérieur de la communauté des anthropologues, évoquant « une frilosité évidente », et des « blocages » : « Dès lors qu'on en vient à particulariser le sujet de la domination, on entre dans un axe analytique qui est problématique car il renvoie au multiculturalisme, au communautarisme, véritable chiffon rouge pour la pensée républicaine française ». La République est une et indivisible, et de ce principe découle l'impossibilité de se voir reconnaître des droits spécifiques en tant que « peuple ». Mais au-delà du principe constitutionnel, dans le cas français, on a le sentiment que c'est moins le caractère collectif de ces droits qui dérange que le fait que le fondement de ces droits réside dans une histoire particulière, celle de la colonisation. Le fond du problème se trouve dans la reconnaissance de droits au titre de la *réparation* des torts historiques ancrés dans le passé colonial. Les marges que sont les territoires ultramarins sont révélatrices d'enjeux de mémoire : ce que les revendications « autochtones » kanak en Nouvelle-Calédonie, ma'ohi en Polynésie française ou amérindiennes en Guyane imposent, c'est une révision intégrale du type de liens que la France entend maintenir avec les « confettis » de son empire colonial, et elle n'y est probablement pas prête.

Quel contraste avec le Nord Potosi des Andes boliviennes, où Claude Le Guillou nous signale qu'il n'est pas rare de discuter de la Convention 169 de l'Organisation internationale du travail et de la Déclaration sur les droits des peuples autochtones de 2007 avec la population locale, le droit international conçu à Genève ou à New York ayant un écho jusque dans les communautés les plus reculées ! L'autochtonie n'y est pas seulement un ensemble de ressources symboliques liées à la reconnaissance de l'appartenance à un territoire particulier, elle s'inscrit dans la construction d'une *identité globale* autochtone sur la scène internationale. Comme l'indique Le Guillou, suivant en cela Martina Avanza et Gilles Laferté (2005), le dépassement de la tension entre approches essentialiste et constructiviste passe précisément par celui de la notion d'identité et son remplacement par celui d'*identification*, qui oblige à saisir les trajectoires individuelles, les multiples processus de socialisation ainsi que les conditions sociales qui font qu'une image, ou identification, est intériorisée et réappropriée, au-delà des simples discours et de l'analyse de leur production. L'ethnographie, au plus proche des communautés, permet alors de comprendre comment l'identification des communautés paysannes à l'autochtonie est construite en grande partie depuis le monde extérieur et réinterprétée à des fins politiques depuis le bas, dans des dynamiques complexes où l'instrumentalisation du référent autochtoniste global est étroitement corrélée à des contingences historiques et sociologiques locales.

C'est une approche comparable que propose Raphaël Colliaux dans son analyse de la « communauté » autochtone au Pérou, qui, depuis un point de vue distant et quelque peu romantique, incarne une forme de résistance solidaire face au néolibéralisme économique et à l'individualisme politique, et laisse planer « une aura d'*authenticité*, de proximité avec la nature qui serait plus *organique* ». Loin de la « fiction ontologique » de la communauté, Colliaux propose une approche ethnographique plus prosaïque, qui s'attache à montrer comment des dispositifs

administratifs et politiques constitués au cours de la colonisation ont été réappropriés et redéfinis par les populations concernées, dans le cas d'une petite communauté administrative d'Amazonie. La « communauté native » est une entité administrative dont la reconnaissance dépend d'un certain nombre de critères objectifs (une occupation ancienne et continue du territoire, le maintien de pratiques culturelles et économiques « traditionnelles », l'usage d'une langue « native ») et subjectifs (l'auto-reconnaissance comme « indigène »). Mais son enregistrement légal est par ailleurs tributaire d'un processus complexe qui implique de se rattacher aux catégories juridiques étatiques, à leur répertoire administratif et institutionnel. Telles qu'observées au ras du sol, les dynamiques d'assemblée dans une communauté administrative matsigenka du sud du Pérou montrent la richesse des emprunts et des réinterprétations du répertoire imposé de l'extérieur, pour produire une normativité propre, voire une « bureaucratie » interne propre. On peut l'interpréter en y voyant l'influence d'une spécificité culturelle, d'une *agency*, d'un *ethos* matsigenka, mais il faut aussi y voir une option rendue possible par un contexte social et politique d'ensemble dans lequel les acteurs pensent et agissent (Robin Azevedo, 2006), contexte dans lequel la catégorie de « peuple autochtone » s'est désormais imposée comme centrale dans un pays comme le Pérou, tout autant comme contrainte que comme ressource pour les groupes locaux qui peuvent s'en prévaloir.

C'est finalement à l'autre bout du *continuum* qui lie le sens grec de l'autochtonie (comme fait des « majoritaires ») au sens onusien (comme fait des « minoritaires ») que nous conduit la contribution de Léo Montaz. En pays Bété, point d'autochtones au sens onusien puisque la Côte d'Ivoire, pas plus que la France, ne reconnaît l'existence de « peuples » comme segments distincts de la nation. Mais la notion d'autochtonie a été utilisée depuis une trentaine d'années, dans une optique analytique, pour désigner des pratiques et des discours en rapport avec l'aliénation foncière (c'est le sens de « l'idéologie d'autochtonie » mise en avant par Jean-Pierre Dozon dans les années 1980, voir Dozon 1985). Mais il ne s'agit pas seulement d'un outil conceptuel étique : sans être à proprement parler émique, sur le terrain de Montaz, le terme « autochtone » parle à ses interlocuteurs au centre-ouest du pays. Il fait écho aux modalités d'accueils des étrangers dans leurs villages, et désigne un principe politique de « gouvernementalité rurale ». En référence aux travaux de Frederik Barth (1969) et d'Igor Kopytoff (1987), Montaz montre que le principe de l'autochtonie régit l'institutionnalisation des « frontières internes » des sociétés, frontières fondatrices des distinctions identitaires et politiques entre les différents groupes socio-ethniques que l'Histoire a contraints à cohabiter. À l'appui de sa démonstration se trouve l'idée que le rapport entre autochtones et étrangers prolonge, en pays Bété, celui entre aînés et cadets. Si le principe de l'autochtonie a longtemps contribué à la position sociale dominante des premiers sur les seconds, la notion est aujourd'hui réinvestie par les jeunes afin de faire valoir leur droit sur le patrimoine foncier, face à des générations précédentes qu'ils accusent de ne pas gérer convenablement (et équitablement) ce patrimoine. Comme le souligne Montaz, ces deux manières d'utiliser la notion d'autochtonie n'entrent pas en contradiction :

elles reflètent plutôt des stratégies divergentes qui visent à s'octroyer un droit et des bénéfices sur le patrimoine foncier d'une part, et sur la présence des étrangers d'autre part. La question de l'autochtonie apparaît ainsi au cœur des relations socio-foncieres intergénérationnelles, et plus seulement au cœur des relations intercommunautaires : elle est autant une affaire entre aînés et cadets qu'une affaire entre gens du cru et étrangers.

C'est bien de la reproduction, au fil des générations, des positions de domination que nous parle, pourtant dans un contexte radicalement différent, la contribution de Pauline Clech. En référence à la notion de *capital d'autochtonie* (Retière, 2003 ; Renahy, 2010 ; Bruneau et Renahy, 2012), notion largement mobilisée pour rendre compte, aussi bien dans les milieux ruraux que dans les banlieues « rouges », de trajectoires individuelles marquées par une mobilité sociale ascendante et le maintien d'une position supérieure, l'auteure propose d'explorer une dimension moins discutée : l'autochtonie comme mode de structuration de la société locale. À partir d'un terrain historiquement marqué par le « communisme municipal » en région parisienne, qui a récemment subi d'importantes recompositions sociales (embourgeoisement, gentrification, paupérisation), ethno-raciales et politiques (effondrement de l'encadrement militant de la population), elle s'interroge sur la pertinence contemporaine de la notion d'autochtonie pour définir qui est « d'ici » et qui sont « les autres », et sa place dans le renouvellement – ou non – d'une élite locale (endocratie) tirant sa légitimité de son enracinement. Si le capital d'autochtonie a largement été dévalué au cours du temps en *banlieue rouge*, Clech montre, avec la minutie qu'autorise l'observation participante des diverses formes qu'il prend aujourd'hui, qu'il demeure un mode central (et fragile) de structuration de la société locale.

D'un bout de l'échiquier politique chez Clech, Régis Meyran nous conduit à un autre, celui des extrêmes droites européennes dont les porte-parole affirment qu'ils s'expriment au nom d'un peuple enraciné en Europe, aujourd'hui envahi, et se trouvant dès lors victime de discrimination et en danger d'extinction, au niveau ethnique, culturel et religieux. Cette subversion de la notion d'autochtonie est dans la continuité d'une stratégie rhétorique d'inversion des idéologies progressistes, selon une tactique mise en place dès les années 1970. En France, le nationalisme moderne se fonde aux alentours de 1870, à la fois sur une identité nationale mythique et sur la perception de l'étranger comme une menace. Un siècle plus tard, « l'éloge de la différence culturelle érigée en absolu », nourrie d'un détournement de la pensée anthropologique qui se développe après la Shoah (Lévi-Strauss, 1951), devient le socle du programme des nouveaux nationalistes. L'ethno-différentialisme ou différentialisme culturel (Taguieff, 1988) fait de la culture un substitut de la race comme vecteur principal de l'identité nationale, une construction mythique faite d'éléments purs n'ayant pas varié depuis la nuit des temps, utilisée comme explication totalisante du comportement et de la pensée des membres d'une même nation, et qui requiert une protection pour conserver sa pureté. Aujourd'hui, depuis les années 2010, Meyran souligne l'inflexion de la doctrine du nouveau

nationalisme, à la faveur d'un nouveau contexte européen marqué par des crises économiques, des attentats djihadistes et l'arrivée massive de migrants extra-européens : il ne s'agit plus de défendre le principe du « chaque peuple doit rester chez soi » puisque l'invasion aurait d'ores et déjà eu lieu, et que les peuples européens sont tout simplement menacés d'extinction, devenant, en quelque sorte des « peuples autochtones » au sens onusien. Pour les tenants du « grand remplacement », la situation du « peuple européen blanc » auto-défini s'apparente à celle des peuples visés par le droit international : non-représentés politiquement car non-entendus par ceux qui organisent le « grand remplacement », les « souchiens » sont victimes de discrimination, et sont détenteurs de spécificités culturelles en voie d'extinction et donc à sauvegarder (la culture, la langue et la « vision du monde » des peuples indo-européens). Comme le suggère Meyran, cet emprunt se fonde sur une ambiguïté inhérente au concept lui-même. Notion réquisitionnée par le droit international pour défendre une catégorie spécifique de peuples opprimés, l'autochtonie suppose, dans son sens grec, une opposition idéologique et politique entre « ceux qui sont d'ici » et ceux « qui viennent d'ailleurs », les étrangers ou immigrés, nécessairement différents et inassimilables. Comme il l'écrit, « de ce point de vue, les usages nationalistes de l'autochtonie ne font qu'utiliser l'ambivalence qui existe dans une telle notion ».

Sans prétendre à l'exhaustivité, et encore moins à une clarification définitive de la notion, les textes rassemblés dans ce numéro 9 de *cArgo* veulent donner à penser sa polysémie, et partant, sa profonde ambiguïté, qui sont probablement les conditions de son universalité – toujours à situer – et en font un objet anthropologique, *par excellence*.

Références bibliographiques

Avanza M. et Laferté G.,

2005, « Dépasser la 'construction des identités' ? Identification, image sociale, appartenance », *Genèses*, 61 : 134-152.

Balandier G.,

1951, « La situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, 11 : 44-79.

Barth F. (ed.),

1969, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*, Long Grove, Waveland Press.

Bayart J.-F., Geschiere P. et Nyamnjoh F.,

2001, « Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique », *Critique internationale*, 10 : 177-194.

Bensa A. et Goromido A.,

1996, « L'auto-sacrifice du chef dans les sociétés kanak d'autrefois », in Godelier M. et Hassoun J. (dir.), *Meurtre du père, sacrifice de la sexualité. Approches anthropologiques et psychanalytiques*, Paris-Strasbourg, Arcanes : 103-120.

Bensa A.,

2000, « Le chef kanak. Les modèles et l'histoire », in Bensa A. et Leblic I. (dir.), *Autochtonies. Vues de France et du Québec*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2000 : 9-48.

2008, « Usages savants et politiques de la notion d'autochtonie », in Gagné N., Martin T. et Salaün M. (dir.), *L'autochtonie en question : regards croisés France/Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval : 21-31.

Bruneau I. et Renahy N.,

2012, « Une petite bourgeoisie au pouvoir. Sur le renouvellement des élus en milieu rural », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 191-192 : 48-67.

Burbank J. et Cooper F.,

2011, *Empires. De la Chine ancienne à nos jours*, Paris, Payot.

Clastres P.,

1974, *La Société contre l'État*, Paris, Les Éditions de Minuit.

Deloria V.,

1969, *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto*, New York, Macmillan.

Demmer C.,

2009, « Secrets et organisation politique kanake », *L'Homme*, 190 : 79-104.

Détienne M.,

2003, *Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné*, Paris, Seuil.

2009, « Des métamorphoses de l'autochtonie au temps de l'identité nationale », *Cités*, 1/37 : 147-153.

Dozon J.-P.,

1985, *La société Bété, Côte d'Ivoire*, Paris/Bondy, Orstom/Karthala.

Friedman J.,

2009, « L'indigénéité. Remarques à propos d'une variable historique » in Gagné N., Martin T. et Salaün M. (dir.), *Autochtonies. Vues de France et du Québec*, Montréal, Presses de l'Université Laval : 33-58.

Gagné N. et Salaün M.,

2009, « De la difficulté à traiter les faits sociaux comme des 'choses' : l'anthropologie et la question autochtone », *Monde Commun*, 1/2 : 68-100.

Geertz C.,

1986, *Bali. Interprétation d'une culture*, Paris, Gallimard.

Izard M.,

1970, *Introduction à l'histoire des royaumes mossi*, Paris/Ouagadougou, CNRS/CVRS.

Jérôme, L.

2009, « Pour quelle participation ? Éthique, protocoles et nouveaux cadres de la recherche avec les Premières nations du Québec » in Gagné N., Martin T. et Salaün M. (dir.), *Autochtonies. Vues de France et du Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval : 414-486.

Kopytoff I.,

1987, « The Internal African Frontier: The Making of African Political Culture » in Kopytoff I. (ed.), *The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press : 3-87.

Kuper A.,

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

Lévi-Strauss C.,

1951, *Race et histoire*, Paris, UNESCO.

Morin F.,

2009, « L'autochtonie comme processus d'ethnogenèse » in Gagné N., Martin T. et Salaün M. (dir.), *Autochtonies. Vues de France et du Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval : 59-73.

Naepels M.,

1998, *Histoires de terres kanakes. Conflits fonciers et rapports sociaux dans la région de Houailou (Nouvelle-Calédonie)*, Paris, Belin.

Renahy N.,

2010, « Classes populaires et capital d'autochtonie. Genèse et usages d'une notion », *Regards sociologiques*, 40 : 9-26.

Retière J-N.,

2003, « Autour de l'autochtonie. Réflexions sur la notion de capital social populaire », *Politix*, 63 : 121-143.

Robin Azevedo V.,

2006, « Législation pénale sur la différence culturelle et production de l'altérité. Réflexions à partir d'un procès pour homicide à Cuzco (Pérou) », *L'Ordinaire Latino-Américain*, 204 : 69-96.

Sahlins M.,

1989, *Des îles dans l'histoire*, Paris, Seuil/Gallimard.

Schulte-Tenckhoff I.,

1997, *La question des peuples autochtones*, Bruxelles, Bruylant.

Taguieff P.-A.,

1988, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte.

Résumé

Mots-clés : autochtonie – indigénisme – nation – région – Bretagne – Catalogne

Loin d'être une conception anthropologique universelle, l'autochtonie – c'est-à-dire la croyance selon laquelle l'être humain serait né de la terre – est avant tout une notion à usage politique et juridique. On montre ici que la notion est fortement liée au contexte américain et océanien, mais qu'elle est plus rarement pertinente ailleurs, le danger étant de l'imposer de façon exogène. D'autres notions – tout aussi problématiques – comme la « nation », l'« ethnie », la « région », s'articulent avec l'« autochtonie » ou la contredisent. Les cas catalan et breton sont présentés rapidement pour montrer ces dissonances et ces croisements.

**

Abstract

Keywords: indigenusness – indigenism – nation – region – Brittany – Catalonia

Far from being a universal anthropological concept, autochthony (indigenusness) - that is, the belief that human beings are born from the earth - is above all a notion for political and legal use. We show here that the notion is strongly linked to the American and Oceanian context, but that it is more rarely relevant elsewhere, the danger being to impose it exogenously. Other concepts - just as problematic - such as «nation», «ethnic group», «region», are articulated with or contradict «indigenusness». The Catalan and Breton cases are presented briefly to show these dissonances and crossings.

Erwan Dianteill est professeur d'anthropologie à la Faculté de Sciences humaines et sociales de Paris Descartes, chercheur au Centre d'Anthropologie Culturelle et co-rédacteur en chef de la revue cArgo. Ses recherches portent sur les théories anthropologiques et sociologiques de la religion, sur les relations entre pouvoir politique et pouvoir religieux, sur les ressorts symboliques de la domination et de la résistance.

Mots-clés : autochtonie – indigénisme – nation – région – Bretagne – Catalogne

L'autochtonie, un concept universel ? Perspectives américaines, océaniques, africaines et européennes

Erwan Dianteill,

Université Paris Descartes/CANTHEL

« On n'est pas Français 'de souche' comme on est Thébain ou Athénien autochtone. Il y a dix ou vingt manières de fonder son autochtonie. Il suffit d'élargir le cercle de l'enquête entre historiens et anthropologues. Mais, me dira-t-on, à quoi bon comparer des expériences culturelles dispersées dans le temps et dans l'espace ? Je réponds sans hésiter : parce qu'en les analysant les unes par rapport aux autres nous nous donnons les moyens de mieux comprendre les pulsions d'identité meurtrière qui habitent nos sociétés, celles d'aujourd'hui, celles d'hier et d'autres à venir » (Detienne, 2001 : 110).

En 2007, la Déclaration des Nations Unies sur les Droits des Peuples Autochtones (DNUDPA) (« *indigenous peoples* » en anglais et « *pueblos indígenas* » en espagnol) était adoptée par l'assemblée générale des Nations Unies, avec 143 voix pour l'adoption, 4 refus et 11 abstentions¹. En tant que déclaration, elle n'a pas la force contraignante d'un traité, mais elle a une incontestable valeur symbolique et devrait orienter les politiques nationales. Il est à remarquer que les seuls refus furent ceux de pays localisés en Amérique du Nord (Canada et États-Unis) et dans le Pacifique (Australie et Nouvelle-Zélande), tous d'anciennes colonies britanniques. Ce rejet initial (les quatre pays en question ont finalement endossé la déclaration en 2009-2010) est significatif de la pertinence de la question pour certains pays, et beaucoup moins pour d'autres. S'il y a eu rejet de la part des quatre pays, c'est que la question autochtone se posait avec acuité, alors qu'elle présentait peu d'importance pour la plupart des signataires. À l'inverse, de nombreux pays d'Amérique Latine ont été à l'origine du progrès vers la reconnaissance des droits des peuples amérindiens, dès les années 1980, en incluant leur reconnaissance dans leur constitution (Bellier, 2018 : 155). La question juridique de l'autochtonie, en tout cas dans les organisations internationales, s'est donc posée à partir de l'Amérique et du Pacifique, les pays

¹ Version remaniée de la conférence prononcée le 9 août 2018 au colloque international « Recherche en Amazonie – Territorialité, connaissance et conflit », de l'Institut de recherche et d'études culturelles sur le développement durable de l'Amazonie (IPEASA), Itaituba, Pará, Brésil.

d'Europe, d'Asie et d'Afrique manifestant un intérêt beaucoup plus marginal – qu'il s'agisse de promotion ou de rejet – pour le sujet.

L'objet de ce texte est donc triple : montrer l'intérêt et les limites de l'« autochtonie », concept juridique forgé pour l'Amérique et le Pacifique, utile dans ces contextes, plus rarement pertinent en Europe, en Asie et en Afrique ; 2. présenter les notions utilisées pour décrire des situations comparables à l'« autochtonie », mais non identiques, en Europe et en Afrique ; 3. plaider pour une approche des questions relatives aux « autochtones » / « *indigenous people* » / « *indígenas* », aux « ethnies » ou aux « minorités » qui soit plus large que la seule approche juridique.

L'autochtonie : concept et exemples

L'autochtonie est un mot directement dérivé du grec ancien : l'adjectif « *autochthonos* » désigne le rapport à la terre, et signifie précisément « issu de la terre ». Dans certaines conceptions grecques, que l'on trouve ailleurs dans l'humanité, l'être humain est sorti de la terre. Notons que c'est aussi le cas dans la Bible des Juifs et des Chrétiens, puisque l'homme y est conçu comme façonné par Dieu à partir de la glaise, forme à laquelle il donne vie en lui soufflant dans les narines (Gen 2, 7). On trouve cette idée chez certains peuples amérindiens et austronésiens : la cosmologie des Creek (Muscogee) en Amérique du Nord ou celle des Maori de Nouvelle Zélande conçoit l'homme comme un produit de la terre façonné par le démiurge. Ces mythologies conçoivent donc l'apparition du premier humain comme « émergence » à partir de la terre, et sont particulièrement fréquentes chez les peuples du Sud-Ouest des États-Unis et du Mexique – Alabama, Chickasaw, Choctaw, et Muskogee (Grantham, 2002 : 106). Il y a donc une relation consubstantielle, dans ces mythologies, entre l'humain et le lieu où il vit, qui se trouve donc être aussi *la matière dont il est fait*. Le mot « indigène » a un sens très proche, puisqu'il signifie, cette fois en latin, « né à l'intérieur », c'est-à-dire issu d'un pays ou d'un territoire. Les mots « *indígena* » en espagnol, « *indigenous* » en anglais, et « autochtone » en français trouvent évidemment là leur étymologie. Dans les deux cas, grec et latin, c'est donc à un espace particulier – *un lieu* – que l'on se réfère pour définir l'identité humaine : on est donc indigène ou autochtone de l'endroit d'où vient sa famille, et où l'on a vu le jour comme ses ancêtres.

Celui qui réside ailleurs de l'endroit où il est né est par contre qualifié de « *métoikos* », « celui qui a changé de maison » : le métèque est le résident étranger à Athènes (non l'étranger de passage). À la fin du XIX^e siècle, au moment de la flambée nationaliste, le mot métèque a pris un sens péjoratif en français, plus ou moins synonyme de « rastaquouère » (de l'espagnol vénézuélien « *rastra cueros* », celui qui traîne des peaux) pour désigner un étranger à l'origine incertaine, à l'apparence et aux mœurs choquantes. Même si l'on met de côté cette dérive ethnocentrique, on ne peut pas penser l'autochtonie sans penser son contraire, à savoir que l'indigène se distingue de celui qui n'est pas d'ici, et plus précisément celui qui s'est installé ici sans en être *originaire*.

Il faut en outre souligner que si « autochtone » et « indigène » se réfèrent à un lieu natif, le mot « aborigène » se réfère au commencement, c'est-à-dire à l'origine temporelle d'un peuple. L'« aborigène » est celui dont les ancêtres furent les premiers

habitants du lieu (ce sont les « Natives », les « *First Nations* » du monde anglophone). Si l'on conçoit l'apparition de l'humain comme autochtonie, alors les indigènes d'un lieu sont aussi des aborigènes, c'est-à-dire ceux dont l'existence remonte à la naissance de l'humanité. Et tout comme l'autochtone a son antonyme (le métèque), l'aborigène a le sien d'un point de vue temporel : c'est le nouveau-venu, le dernier arrivé, l'immigrant, le colon.

L'étymologie est toujours utile car elle permet souvent de clarifier le sens des mots en en cherchant le premier usage ; elle est néanmoins trompeuse car les mots d'aujourd'hui prennent sens dans une situation historique, dans un contexte social, culturel, politique, institutionnel. Examinons donc maintenant le sens donné à ces mots par les institutions internationales.

La définition juridique la plus claire de l'autochtonie peut être lue à l'article 1 de la Convention (n° 169) relative aux peuples indigènes et tribaux dans les pays indépendants, adoptée en 1989. Cette définition comprend des critères objectifs, auxquels s'ajoute un critère subjectif, à savoir le sentiment d'appartenance :

1. La présente convention s'applique :
 - (a) aux peuples tribaux dans les pays indépendants qui se distinguent des autres secteurs de la communauté nationale par leurs conditions sociales, culturelles et économiques et qui sont régis totalement ou partiellement par des coutumes ou des traditions qui leur sont propres ou par une législation spéciale ;
 - (b) aux peuples dans les pays indépendants qui sont considérés comme indigènes du fait qu'ils descendent des populations qui habitaient le pays, ou une région géographique à laquelle appartient le pays, à l'époque de la conquête ou de la colonisation ou de l'établissement des frontières actuelles de l'État, et qui, quel que soit leur statut juridique, conservent leurs institutions sociales, économiques, culturelles et politiques propres ou certaines d'entre elles.
2. Le sentiment d'appartenance indigène ou tribale doit être considéré comme un critère fondamental pour déterminer les groupes auxquels s'appliquent les dispositions de la présente convention.
3. L'emploi du terme « peuples » dans la présente convention ne peut en aucune manière être interprété comme ayant des implications de quelque nature que ce soit quant aux droits qui peuvent s'attacher à ce terme en vertu du droit international.

Notons que l'alinéa 3 de cet article exclut les peuples « tribaux » et « indigènes » des droits des « peuples » tels qu'ils sont conçus dans le droit international, ce qui ne laisse pas de surprendre dans une Convention internationale. Il s'agit en fait d'échapper à l'article 1 (paragraphe 2) de la Charte des Nations Unies de 1945, qui proclame le « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes », ce qui impliquerait que les peuples autochtones pourraient demander l'autodétermination et donc l'indépendance afin de former un nouvel État.

On ne trouve en revanche aucune définition des « peuples autochtones » dans la déclaration de 2007, ce qui laisse cette déclaration, en plus d'être non contraignante, dans une grande indétermination. La Convention de 1989, contrairement à la

Déclaration de 2007, a valeur contraignante pour les États signataires, et elle est bien plus claire ; cela explique certainement pourquoi la Convention n'a été ratifiée que par 22 États (contre 143 pour la Déclaration). Même si la Convention n'énonce pas le droit à l'autodétermination des peuples autochtones, il reste que beaucoup de pays ont refusé de s'engager en faveur de la « participation », de la « consultation » et de l'« autogestion » des peuples concernés. La France, par exemple, n'a jamais signé la Convention de 1989, car cette dernière serait en contradiction avec le principe constitutionnel d'indivisibilité de la République : le peuple français est égalitaire du point de vue des droits et de la loi. La République ne reconnaît donc pas de peuples « autochtones » ou « tribaux » qui auraient des droits collectifs spécifiques du fait par exemple de leur ancienneté d'installation sur une partie du territoire national.

Mais revenons à la définition de ce qu'un « peuple tribal » et de ce qu'est un « peuple autochtone ». En plus du sentiment d'appartenance, un peuple tribal est un groupe ayant des caractéristiques sociales, culturelles et économiques différentes du reste de la population, avec un statut fondé sur des coutumes, des traditions ou une législation spéciale. En plus du sentiment d'appartenance, un « peuple autochtone » est descendant des habitants avant la conquête ou la colonisation ou les frontières politiques actuelles. Ainsi, les Papous d'Indonésie, par exemple, sont reconnus comme peuple autochtone par l'OIT, car ils vivaient en Nouvelle Guinée avant l'établissement de la souveraineté indonésienne sur la partie occidentale de l'île. En revanche, les Roms européens peuvent être considérés comme un « peuple tribal », au sens où ils ont un mode de vie spécifique, en particulier le nomadisme, ce qui les exclut de l'autochtonie, mais aussi car ils ont vécu longtemps en marge des autres habitants, avec un statut juridique d'infériorité.

Il résulte de ces définitions, surtout celle qui concerne les peuples autochtones, de grandes difficultés. Il est en effet extrêmement rare – pour ne pas dire impossible sur le long terme – qu'un groupe humain soit resté sédentaire sur une longue période. À la limite, seuls les habitants d'Éthiopie seraient autochtones si l'on considère qu'ils sont les descendants des premiers Homo sapiens, ce qui est hautement improbable après 200 000 ans. Les peuples que l'on considère « autochtones » dans les Amériques et dans le Pacifique sont souvent soit des chasseurs cueilleurs nomades car ils suivent le gibier parfois sur de longues distances, soit des sédentaires qui n'ont pas toujours vécu là où ils se trouvent aujourd'hui, du fait de la colonisation qui les a forcés à se déplacer, ou de migrations antérieures à cette colonisation. Les Maori de Nouvelle-Zélande, dont la mythologie comporte un mythe d'émergence, se sont installés dans l'île aux alentours de l'an 1200 de notre ère, venant d'îles du Pacifique oriental. De même, les Creek vivent majoritairement aujourd'hui en Oklahoma, alors qu'ils résidaient principalement en Alabama avant le XIX^e siècle, soit à 1000 km de distance. Sur le plus long terme, il n'y a aucun doute que l'immense majorité des Amérindiens sont descendants de peuples asiatiques ayant passé le détroit de Bering 15 000 à 30 000 ans avant notre ère (il est possible que quelques groupes humains aient traversé directement le Pacifique, et que d'autres soient venus d'Europe par le Nord). De même, le Pacifique a été peuplé par plusieurs vagues de migration humaine dont l'origine première reste l'Afrique, via l'Asie.

À ces déplacements, il faut ajouter le métissage avant et après l'expansion coloniale européenne. L'expansion aztèque au Mexique ou inca au Pérou s'accompagnaient d'alliances entre tribus permettant d'établir une stabilité politique impériale. Tout anthropologue sait depuis Lévi-Strauss (1967) que l'on épouse les sœurs de ses ennemis pour s'en faire des beaux-frères : l'alliance remplace la guerre. Le métissage est donc aussi ancien que la vie en société. Les hommes échangent les femmes avec les peuples voisins pour s'en faire sinon des amis, du moins des alliés. Après la conquête de l'Amérique et du Pacifique, le métissage est passé à une autre échelle, avec la naissance de métis issus des relations avec les Européens. Certains sont devenus très tôt célèbres, comme l'Inca Garcilaso, grand historien et intellectuel péruvien né d'un père conquistador et d'une mère princesse inca en 1539. Il est bien difficile de parler d'autochtonie pour un homme pareil, défenseur de la civilisation inca, nourri des humanités classiques et de la Bible, ayant vécu 20 ans au Pérou avant de s'installer en Espagne jusqu'à sa mort en 1616 (Bernand, 2006). Y compris en Amazonie, beaucoup de Brésiliens identifient difficilement leurs origines, même s'ils savent qu'ils ont des origines amérindiennes. Les « caboclos », enfants de Blancs, d'Indiens et parfois de Noirs, sont nombreux en Amazonie : ici aussi, comment parler d'autochtonie pour des gens dont les origines sont si diverses, avec en outre une propension au déplacement le long des fleuves ?

Cela dit, il faut à mon sens éviter de parler d'autochtonie à tort et à travers - Kuper (2003) a certainement raison de dénoncer l'idéologie autochtoniste, fondamentalement fautive – mais il reste que certains groupes humains ont vécu et continuent à vivre dans un relatif isolement, avec un mode de vie, une langue, des coutumes différentes du reste de la population. Le terme « autochtone » ou « indigène » est-il pertinent ? Probablement pas, mais il désigne néanmoins une réalité humaine : des groupes culturels menacés à qui il faut donner la possibilité de vivre dans leur environnement *s'ils le souhaitent*². La Convention de 1989 et la Déclaration de 2007 ont donc donné une reconnaissance internationale nécessaire à des groupes humains marginalisés et menacés, en particulier dans les Amériques et dans le Pacifique. Gardons-nous d'en faire un modèle universel pour toute situation de marginalité sociale ou de minorité culturelle : nous avons d'autres outils conceptuels pour comprendre ces cas. Voyons maintenant celui de l'Afrique.

Conflits et compromis ethniques en Afrique

Il y a très peu de peuples considérés comme autochtones en Afrique : c'est le cas par exemple des Bushmen / Boshimen / San du Botswana et de Namibie, chasseurs cueilleurs de zones arides, qui vivaient dans la région avant les Bantous qui sont aujourd'hui majoritaires dans les États considérés. C'est aussi le cas des Pygmées d'Afrique Centrale (Congo, RDC et Centrafrique) qui ont conservé un mode de vie équivalent, vivant de chasse et de cueillette. La grande différence avec l'Amérique et le Pacifique est que, si l'Afrique a été colonisée, elle est aujourd'hui gouvernée par les Africains eux-mêmes, et non par des colons européens ou leurs descendants.

²- N'oublions pas non plus que certains individus veulent au contraire échapper à leurs traditions et rejoindre la société urbaine dominante : on ne voit pas de quel droit on les en empêcherait.

En d'autres termes, si l'on applique la définition de la Convention de 1989, tous les peuples africains sont indigènes, ce qui fait perdre à cette définition toute pertinence, sauf à l'appliquer à quelques groupes extrêmement limités en nombre. Dans le Pacifique, certains pays ont été des colonies de peuplement³. En 2016, il y avait 650 000 aborigènes environ pour 25 millions d'Australiens, majoritairement d'origine britannique. En 2013, il y avait environ 700 000 Maoris en Nouvelle-Zélande, un pays de 4,7 millions d'habitants. En Nouvelle-Calédonie, les Kanaks sont environ 100 000 personnes, pour une population totale de 270 000 habitants. Dans ces trois cas, les descendants des habitants antérieurs à la colonisation n'ont pas le pouvoir politique ni économique. En Amérique Latine, ce sont les descendants des Européens, constituant une bourgeoisie citadine ou latifundiste, qui ont longtemps contrôlé l'économie et la politique nationale, aux dépens des populations rurales, en majorité amérindiennes. En Afrique, la décolonisation s'est en revanche accompagnée d'une indépendance politique : même s'ils sont dominés économiquement, les peuples africains sont officiellement indépendants.

L'un des problèmes majeurs des pays africains n'est donc pas le mauvais traitement des « autochtones », c'est-à-dire les chasseurs cueilleurs (qu'il faut évidemment prendre en compte), mais les affrontements entre groupes de langue et de culture différentes réunis artificiellement dans les États postcoloniaux. Le terme utilisé depuis l'époque coloniale est l'« ethnie ». Après la disparition du pouvoir européen, des antagonismes entre « ethnies » sont apparus. Ce « tribalisme » peut prendre une forme exclusivement politique, comme ce fut le cas au Dahomey dans les années 1960, ou une forme violente, comme ce fut le cas pour la guerre du Biafra en 1967 ou le génocide Rwandais en 1994. Les anciennes puissances coloniales sont parfois intervenues dans ces conflits, comme en Côte d'Ivoire en 2011, avec une intervention française sous mandat de l'ONU.

De ce point de vue, pour l'Afrique (et nous verrons plus loin pour l'Europe), la Déclaration des droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques, adoptée par l'ONU en 1992, présente une application potentielle à la fois plus large et plus précise que celle concernant les autochtones en 2007 :

Article 1

1. Les États protègent l'existence et l'identité nationale ou ethnique, culturelle, religieuse ou linguistique des minorités, sur leurs territoires respectifs, et favorisent l'instauration des conditions propres à promouvoir cette identité.
2. Les États adoptent les mesures législatives ou autres qui sont nécessaires pour parvenir à ces fins.

Il apparaît immédiatement que cette déclaration place l'existence et la protection des minorités dans le cadre d'un État, alors que dans la déclaration de 2007, l'article premier se réfère avant tout aux droits de l'homme, non à la protection d'un État. La déclaration de 1992 est donc plus précise. Mais d'un autre côté, elle a une application bien plus large puisqu'elle inclut toute sorte de minorités, sans rapport au territoire :

³. Pour la différence entre la notion de « colonie de peuplement », approfondie par Patrick Wolfe (1999), et celle de « colonie d'exploitation », voir Gagné et Salaün, 2017 : 223-227.

les droits de ces minorités ne sont pas fondés sur l'autochtonie, mais sur leur situation précaire dans une société où ils sont en infériorité numérique. Elles ne sont pas considérées comme des « peuples » à part entière : par exemple, les afro-descendants des Amériques ne forment pas un « peuple » particulier dans chaque pays où ils vivent, pas plus que les groupes religieux non majoritaires, comme les Chrétiens d'Orient, qui sont de diverses nationalités (c'est-à-dire ressortissants de différents États).

La Déclaration de 1992 est donc particulièrement pertinente pour l'Afrique. Elle implique le respect par la majorité des groupes en infériorité numérique, quel que soit le mythe d'autochtonie adopté par l'un de ces groupes, quelles que soient les preuves historiques d'antériorité territoriale. Les conflits « tribaux » ou « ethniques » s'appuient le plus souvent sur des arguments d'antériorité d'occupation des sols : ceux que l'on persécute sont des « envahisseurs », des « étrangers », des « nouveaux-venus ». Ainsi, en 1994, une partie des Hutu du Rwanda (85% de la population) ont massacré des Tutsi (15% de la population), la raison de ce génocide étant que les Tutsi sont tenus pour des envahisseurs d'une « race » différente des Hutus. En Côte d'Ivoire dans les années 1990, l'« ivoirité » a été promue par certains hommes politiques contre les gens du Nord, souvent Musulmans, et parfois originaires du Burkina Faso, les frontières ethniques ne correspondant presque jamais en Afrique aux territoires nationaux. La doctrine de l'ivoirité a conduit à une guerre civile et à l'arrestation en 2011 du président Laurent Bagbo qui refusait de céder le pouvoir à un homme politique musulman du Nord, Alassan Ouattara. Le conflit combine des identités religieuses, ethniques et territoriales : il ne s'agissait pas de la persécution d'une minorité par la majorité, mais du refus du groupe politiquement dominant (les chrétiens du sud) d'accepter le résultat d'un vote régulièrement organisé. On peut donc considérer que la « minorité » n'est pas toujours une question démographique : certains groupes peuvent être majoritaires mais maintenus dans la « minorité » sociale et politique par une minorité dominante (Balandier, 1955). L'exemple le plus pertinent de ce point de vue est l'Afrique du Sud du temps de l'apartheid, les Blancs statistiquement minoritaires contrôlant alors le pays politiquement et économiquement. La Déclaration de 1992 peut donc être interprétée au-delà de la démographie en y incluant les aspects sociaux, économiques et juridiques de la « minorité » : cela semble particulièrement adéquat à la situation de segmentation de la population si fréquente dans les pays africains.

Identité culturelle et nationalisme en Europe

En Europe, seuls les Saame (autrefois appelés Lapons) de Scandinavie (Finlande, Norvège, Suède), sont identifiés comme peuple « autochtone » : la Norvège est signataire de la Convention de 1989 de l'OIT, et a accordé une grande autonomie au comté de Finmark, la province la plus au nord de la Norvège, peuplée de plus de 50 000 Saame. Les financements alloués par l'État norvégien au développement des Saame (49 millions d'euros en 2016) sont administrés et alloués à différents projets par le parlement Saame lui-même. Dans le reste de l'Europe, il y a de nombreuses minorités nationale ou ethnique, culturelle, religieuse ou linguistique, mais à la différence des Saame, ces minorités vivent depuis des siècles au sein des États européens et entretiennent des relations constantes avec les groupes majoritaires, qui sont parfois démographiquement minoritaires au niveau régional. Dans cette situation, il est

parfois difficile de distinguer identité nationale, identité régionale, identité culturelle et identité religieuse, car ces distinctions font elles-mêmes l'objet de vives polémiques dans le champ politique. Prenons deux exemples pour illustrer cette difficulté.

Le cas catalan : nation ou région ?

Pour comprendre le nationalisme catalan et la crise catalane, il faut d'abord avoir un aperçu de la construction historique de l'État espagnol sur le long terme. Celui-ci s'est constitué contre l'occupation musulmane, qui s'est achevée en 1492 avec la prise de Grenade. La Catalogne est une région localisée au nord-est de la péninsule, et sans avoir jamais été un royaume (l'union dynastique avec l'Aragon a lieu en 1137), elle a conservé une langue distincte du castillan, et des coutumes et des lois particulières. La domination politique castillane sur la Catalogne n'a effectivement commencé qu'en 1714, lors de la Guerre de Succession d'Espagne, quand Barcelone fut assiégée et prise par les armées du roi Philippe V. Le nationalisme catalan naît au XIX^e siècle, il subit les foudres du franquisme jusqu'en 1978, et se développe dans la période démocratique.

Alors qu'un nouveau statut d'autonomie avait été voté par le parlement espagnol et adopté démocratiquement en 2006, le tribunal constitutionnel espagnol a invalidé le statut en 2010. Sont considérées inconstitutionnelles : 1) l'inscription du concept de « nation catalane » dans le statut d'autonomie, tout en lui reconnaissant une valeur historique et culturelle ; 2) la définition du catalan comme langue ayant un caractère préférentiel sur l'espagnol, tout en acceptant son caractère obligatoire dans l'enseignement ; 3) l'institution d'une autorité de tutelle catalane sur les juridictions sises sur le territoire de la communauté autonome de Catalogne.

On voit que ce qui est en jeu est non les droits d'une minorité au sein d'une nation, mais l'affirmation de l'existence d'une nation distincte de la nation espagnole, avec une langue préférentielle, et une tutelle catalane supérieure à celle de l'État espagnol sur le territoire catalan. C'est ce rejet du statut qui a poussé les nationalistes catalans vers l'indépendantisme, c'est-à-dire la lutte pour la création d'un État indépendant, fondé sur l'existence d'une nation catalane. L'organisation d'un référendum local le 1^{er} octobre 2017 a été condamnée par l'État espagnol, ce qui n'a pas empêché la proclamation de l'indépendance par Carl Puigdemont le 10 octobre 2017. Notons évidemment que tous les Catalans ne sont pas favorables à l'indépendance, et il n'est pas certain que les indépendantistes eussent gagné le référendum s'il avait eu lieu de façon régulière. Ce qui compte en tout cas, c'est qu'aucune minorité n'échappe en Europe au modèle de l'État-nation, assis sur un territoire, avec une langue et un gouvernement levant l'impôt, contrôlant la police et l'armée. C'est ce à quoi aspirent les indépendantistes catalans : la forme est bien celle de l'État-nation⁴.

⁴. Le cas de l'indépendantisme corse est similaire : les indépendantistes demandent la reconnaissance constitutionnelle de la nation corse par l'État français, prélude à l'établissement d'un État-nation corse. La constitution française rend impossible cette revendication : « La souveraineté nationale appartient au peuple qui l'exerce par ses représentants et par la voie du référendum. Aucune section du peuple ni aucun individu ne peut s'en attribuer l'exercice » (article 3). Sur le plan historique, le mouvement indépendantiste corse a adopté des méthodes terroristes, jusqu'en 2014, année où le Front de Libération de la Corse s'est déclaré « démilitarisé ». En 2017, l'organisation armée ETA, indépendantiste basque, a annoncé son désarmement. Les indépendantistes corses et basques ont dorénavant adopté une activité exclusivement politique.

Le cas breton : une identité culturelle sans expression politique

La Bretagne est une région française de l'ouest atlantique, formant une sorte de presqu'île par rapport au territoire national. Elle jouissait de l'indépendance politique sous la forme d'un État après la bataille de Ballon en 845 gagnée par les Bretons de Nominoé contre les Francs de Charles le Chauve, qui perdurera sous forme de duché jusqu'en 1532, date de l'annexion au royaume de France. Au XIV^e siècle encore, la Bretagne possède un parlement, bat sa monnaie et entretient des relations diplomatiques avec certains États européens (Simon, 1999 : 181-182). La centralisation progressive, qui culmine avec la Révolution Française, a annulé toute particularité politique de la Bretagne (comme des autres régions françaises). Notons d'ailleurs que les élites bretonnes s'étant francisées précocement au Moyen Âge, le breton n'a jamais été la langue des actes officiels : ce fut le latin puis le français. Le breton était la langue du peuple, peu alphabétisé jusqu'à la fin du XIX^e siècle, et il n'y eut pas de bourgeoisie « nationale », écrivant le breton, comme ce fut le cas pour la langue catalane. Un mouvement régionaliste breton s'est néanmoins organisé à la fin du XIX^e siècle pour la sauvegarde des traditions, il s'est radicalisé pour devenir indépendantiste dans les années 1930, a disparu après 1945 du fait de ses compromissions avec les fascistes, puis a réapparu sous une autre forme dans les années 1960, avec une expression électorale toujours marginale.

À la différence des autres régions françaises, néanmoins, l'identité culturelle bretonne est très vivante. La langue bretonne, proche du gallois au Royaume Uni, est parlée par environ 170 000 locuteurs (Gaillard, 2009), soit environ 5% de la population. La musique, les danses, le folklore, la gastronomie sont très populaires dans la région, et aussi dans le reste de la France. Cela fait-il des Bretons une minorité ethnique en France ? Il n'y a aucune discrimination d'aucune sorte contre eux, et certains bretons ont atteint des positions politiques et économiques extrêmement éminentes. Parler de colonisation française en Bretagne, comme le font certains indépendantistes, est un abus de langage : c'est aujourd'hui l'une des régions françaises les plus riches. Il reste que la *culture* bretonne est minoritaire, ce qui est bien différent. Personne aujourd'hui ne peut vivre et travailler en Bretagne sans parler ni écrire le français. Il n'y a pas, d'ailleurs, de locuteurs exclusifs du breton en Bretagne, il s'agit toujours de bilinguisme. La domination culturelle doit donc être disjointe de la politique et de l'économie, domaines dans lesquels il n'existe aucune discrimination contre les Bretons, dont l'identité régionale est forte, mais dont la revendication nationale est nulle (ou presque).

Conclusion

L'action nécessaire en faveur de peuples persécutés et menacés a pris la forme, il y a une dizaine d'années, d'une déclaration des droits des peuples autochtones. Il est clair que cette déclaration est la réponse à un problème extrêmement vif pour des peuples amérindiens et océaniens qui voient le territoire où ils vivent, être annihilé par la déforestation ou les activités minières et industrielles, et leur mode de vie, leur langue et leur culture détruites par la modernité capitaliste, soutenue par l'État. Mais ce serait une erreur d'étendre le modèle de l'autochtonie (hautement critiquable

scientifiquement, même s'il peut être utile politiquement dans certains contextes, ce qui est paradoxal) à toutes les situations de minorités ethniques, linguistiques ou religieuses dans le monde. En premier lieu, il faut bien distinguer le point de vue juridique (évidemment adopté par les rédacteurs des différentes déclarations internationales citées plus haut) de l'ethnographie des identités *en acte*, qui peuvent se nourrir des textes normatifs, mais qui ne s'y réduisent pas. Le risque, pour l'anthropologue, est de glisser de l'un à l'autre inconsciemment, en se lamentant, par exemple, du défaut d'application de ces textes. Contentons-nous de décrire les pratiques identitaires et les controverses, sans prendre parti. Est-ce possible ? Certains, comme Marie Salaün, estiment que « l'engagement du chercheur n'est pas la cerise politique sur le gâteau scientifique, mais bien la condition *sine qua non* du travail avec les autochtones » (2012 : 105). On ne peut douter, sur son terrain océanien spécifique, qu'elle ait raison. Elle remarque néanmoins que, malgré toute la bonne volonté du chercheur, la relation d'enquête reste souvent asymétrique. À mon sens, pour sortir de cette impasse, l'important est de montrer le bénéfice mutuel, symbolique et matériel, que représente l'ethnographie des identités culturelles. L'anthropologue a évidemment un intérêt individuel à faire son métier, rien ne sert de le nier, il gagne sa vie ainsi. Mais il a aussi quelque chose à apporter aux gens dont il tente de décrire les mœurs. Il a des compétences techniques (ne serait-ce que l'écriture d'articles et de livres, qui les feront connaître plus largement) et un point de vue extérieur sur la culture locale qui suscite souvent la curiosité des intéressés. L'aide matérielle directe que peut proposer l'anthropologue n'a rien de honteux, bien au contraire : il faut rémunérer ceux qui donnent de leur temps pour un projet de recherche. Photos et vidéos doivent pouvoir circuler auprès des intéressés. La recherche et ses bénéfices doivent être largement mutualisés, même s'il y a toujours un maître d'œuvre de la recherche, et finalement, le plus souvent un seul « auteur » de la publication. La coopération dans la production du savoir anthropologique est possible à cette condition, c'est en tout cas celle que je m'efforce de pratiquer en Afrique, en m'inspirant de l'« anthropologie partagée » de Jean Rouch. En outre, la perspective comparative sur l'autochtonie inaugurée par Marcel Détiennne est très salutaire. En Afrique et en Europe, la situation est bien différente de celle des mondes américains et océaniques (sauf pour quelques groupes comme les San du Botswana ou les Saames de Scandinavie). En Afrique⁵, le problème est celui de la coexistence de peuples ayant une culture et des modes d'organisation sociale distincts, avec un accès inégal aux ressources naturelles et économiques, au sein d'un même État, unité territoriale artificielle le plus souvent produit par la colonisation. La décolonisation a ainsi produit en Afrique des effets de domination inter-ethnique extrêmement pernicieux. Malheureusement, la référence à l'autochtonie est un recours idéologique ayant conduit à de grandes violences, parfois à des génocides en Afrique, fondés comme l'écrit Détiennne sur des « pulsions d'identité meurtrière » (2001 : 110). En Europe, la question des minorités se pose plutôt comme celle de régions (parfois plus riches que les autres, comme la Catalogne en Espagne, ou la Lombardie en

⁵. Le lecteur pourra consulter par exemple notre ethnographie de la grande célébration collective de l'Épiphanie à Porto-Novo, ouvrage produit d'une collaboration étroite avec Jean-Claude Dossa, traducteur, et Paulin Hountondji, philosophe, tous deux Béninois (Diantéill, 2017).

Italie) souhaitant accéder à l'indépendance ; dit autrement, il s'agit du passage du régionalisme au nationalisme, avec comme référence systématique l'État-Nation, tel qu'il s'est constitué au XIX^e siècle. Le modèle de l'autochtonie n'est donc pas non plus le bon, ni d'un point de vue descriptif, ni d'un point de vue normatif pour l'Europe. Les mouvements radicaux identitaires, les populismes, les partis d'extrême droite qui rejettent les migrants, s'y réfèrent d'ailleurs explicitement, en exaltant une Europe blanche et chrétienne. Soyons donc très prudents, à la fois sur le plan épistémologique et sur le plan éthique, lorsque nous mobilisons cette notion.

Références bibliographiques

Balandier G.,

1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, Paris, PUF.

Bellier I.,

2018, « Les droits des peuples autochtones », *L'Homme & la société*, 206 : 137-174.

Bernand C.,

2006, *Un Inca platonicien : Garcilaso de la Vega, 1539-1616*, Paris, Fayard.

Detienne M.,

2001, « L'art de fonder l'autochtonie », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 69/1 : 105-110.

Dianteill E.,

2017, *L'Épiphanie de Porto-Novo : Textes, histoire et ethnologie*, Porto-Novo/Paris, Les Éditions des Lagunes.

Gagné N. et Salaün M.,

2017, « L'effacement du 'colonial' ou 'seulement de ses formes les plus apparentes' ? Penser le contemporain grâce à la notion de situation coloniale chez Georges Balandier », *cArgo*, 6-7 : 219-237.

Gaillard P.,

2009, « Moins de 200 000 personnes parlent le breton », *Ouest France* [en ligne].

Mis en ligne le 27/09/2013.

URL : <https://www.ouest-france.fr/moins-de-200-000-personnes-parlent-le-breton-319002>

Grantham B.,

2002, *Creation Myths and Legends of the Creek Indians*, Gainesville, University Press of Florida.

Kuper A.,

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

Lévi-Strauss C.,

1967, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris/La Haye, Mouton. 2^e édition.

Salaün M.,

2012, « L'ethnographie à l'heure des 'bonnes pratiques'. Retour sur une expérience tahitienne », *Les Sciences de l'éducation – Pour l'Ère nouvelle*, 45/4 : 95-112.

Simon P.-J.,

1999, *La Bretonnité : une ethnicité problématique*, Rennes, Éditions Terre de Brume.

Wolfe P.,

1999, *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology: the Politics and Poetics of an Ethnographic Event*, Londres/New York, Cassell.

Irène Bellier est diplômée de l'Institut d'Études Politiques de Paris (1976), docteur en ethnologie et anthropologie sociale de l'EHESS (1986), vice-présidente du GITPA (groupe international de travail pour les peuples autochtones). Directrice de recherche au CNRS, elle assume depuis janvier 2010 la direction du Laboratoire d'anthropologie des institutions et des organisations au sein de l'Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain (EHESS/IIAC-LAIOS). De 2010 à 2015, elle a eu la responsabilité scientifique du projet de recherche financé par le Conseil Européen de la Recherche *Scale of Governance: the UN, the States and Indigenous peoples human rights: the meanings and issues of self-determination in the time of globalization*. Elle anime aujourd'hui le Réseau international de recherches (GDRI) JUSTIP Justice et peuples autochtones.

Marie Salaün est professeure d'anthropologie à la Faculté de sciences humaines et sociales de l'Université Paris Descartes, directrice adjointe du CANTHEL. Ses recherches portent sur le legs colonial dans le Pacifique sud et les politiques publiques en contexte de décolonisation.

Mots-clés : questions autochtones – Nations Unies – droit international
– anthropologie politique – anthropologie impliquée

« Dans un cadre démocratique, le chercheur, la chercheuse, peuvent être des citoyens engagés », entretien avec Irène Bellier

Marie Salaün,
Université Paris Descartes/CANTHEL

Irène, vous n'avez pas toujours travaillé sur les questions autochtones, est-ce que vous pouvez revenir sur votre itinéraire de recherche ?

J'ai commencé par une vocation profonde pour l'ethnologie dite « lointaine », dite « exotique », à l'époque où ce qualificatif avait le vent en poupe, ce qui n'est plus le cas. J'ai fait une thèse sur les rapports entre les hommes et les femmes, les questions de genre, chez les Mai huna en Amazonie péruvienne, de 1979 à 1986. Avant d'engager cette recherche doctorale à l'EHESS, j'avais étudié à Sciences Po, alors disons que les questions liées à la condition politique des sociétés amérindiennes me préoccupaient et je voyais une absence d'intérêt de la discipline anthropologique pour ces questions. Il faut voir mon évolution sur une double hélice : ma formation qui m'a conduite de Sciences-Po vers l'anthropologie, et les opportunités de recherche qui m'ont conduite à explorer différents terrains et des problématiques qui aujourd'hui se trouvent réunies à l'intérieur de ce qu'on appelle « les questions autochtones ». Cette expression n'existait pas dans les années 1980. Mais les études de genre non plus. Les amazonistes étaient des hommes qui décrivaient des sociétés où les femmes n'avaient pas d'existence propre. Certains

anthropologues comme Stephen Hugh-Jones et Patrice Bidou m'ont beaucoup marquée pour leurs travaux sur les Tukano de Colombie. Mais il n'y avait pas de place pour les femmes dans leurs écrits, et c'est ce qui a motivé mon désir de travailler sur « la part des femmes » : c'est le titre de ma thèse¹. J'étais une femme, on était dans une période de militance intense sur les droits des femmes, cela devait stimuler mes recherches. Je me souviens d'un slogan des années 1974-1975 qui disait : « Pas de libération des femmes sans socialisme ; pas de socialisme sans libération des femmes ». Je voulais savoir ce qu'il en était du rapport homme/femme dans une société sans classes. Passant de Sciences-Po à l'EHESS, je pensais qu'il fallait porter le regard sur les femmes mais l'anthropologie commençait à peine à se saisir de cette perspective. Simone Dreyfus Gamelon, spécialiste de l'Amazonie, m'accepta en thèse. Les hasards, ou plutôt les contraintes, des négociations de terrain m'ont amenée à travailler au Pérou parce que dans les années 1980 les autorités colombiennes conditionnaient l'accès à l'Amazonie au financement d'un doctorant colombien. Je n'en avais pas les moyens. Les bourses étaient rares à cette époque. À la sortie de Science-Po, j'avais passé un concours administratif pour pouvoir me sustenter et financer mes terrains d'enquête ethnologique... Quand je n'étais pas en Amazonie, je travaillais au ministère du Budget qui me permit de prendre des congés sans solde, dont un congé pour « recherche d'intérêt général ». J'ai été très fière d'avoir réussi à convaincre Michel Charasse, à l'époque le ministre du Budget, que mes recherches amazoniennes étaient d'intérêt général pour la France. Après quatre années d'enquête en forêt et dans les archives, intercalées par ces obligations de travail « alimentaire » en France, je finis par soutenir une thèse de 850 pages avec un remarquable jury, incluant Françoise Héritier, Carmen Bernard et Emmanuel Terray.

Je ne suis pas entrée au CNRS à ce moment... En 1986, au retour d'un dernier terrain amazonien, j'ai été affectée sur un poste de chargée de coopération internationale à l'École nationale d'administration (ENA). De cette nouvelle expérience, autrement exotique en son genre, est né un projet de recherche sur la formation des élites : « Comment transforme-t-on une personne ordinaire en un chef ? ». Je passais d'un monde où « ils n'ont pas de chefs car ils ne savent pas comment obéir », ainsi que le disent les Mai huna, à un monde qui produit des chefs, des postures hiérarchiques et des situations d'autorité. Ce projet qui m'a conduit à ethnographier l'ENA m'a ouvert les portes d'une réflexion sur « la fonction publique » dont les caractéristiques nationales devaient être interrogées à l'époque où la Communauté européenne songeait à se fondre en une Union européenne et à s'élargir vers le Sud, le Nord et l'Est. J'ai enchaîné sur l'anthropologie de la Commission européenne, pour une enquête réalisée avec Marc Abélès. C'est à cette époque que j'ai été recrutée au CNRS. On commençait de réfléchir à une anthropologie des institutions. On est en 1993.

¹- *La part des femmes. Essai sur les rapports entre les femmes et les hommes Mai huna (Amazonie péruvienne)*, soutenue en 1986, à l'EHESS (3 volumes).

URLs : https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00373408/file/Irene_Bellier_1986_TEL1.pdf

<https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00373408/document>

https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00373408/file/Irene_Bellier_1986_TEL3.pdf

Et là, vous avez le déclic sur les questions autochtones ?

Non, à cette époque-là, ça n'existe pas encore en France. Ni pour les anthropologues, ni pour les politistes. Le déclic se fait chez moi en 2000, quand je suis invitée par le rédacteur en chef de la revue *Recherches amérindiennes au Québec* (RAQ), Dominique Legros, à faire un numéro spécial sur la mondialisation. Au vu de la ligne éditoriale de cette revue, je lui proposai un dossier intitulé « Mondialisation et stratégies politiques autochtones », auquel participe Françoise Morin, une anthropologue. Elle avait été aux Nations Unies et commençait à parler de ce qui se passait là-bas. Pour ce numéro de RAQ, on décide de publier des personnalités amérindiennes qui jouaient un rôle aux Nations Unies. Alexis Tiouka, un leader amérindien de Guyane française, et Gérard Collomb, un chercheur du LAIOS, écrivent un papier ensemble. Dominique Legros travaille à un entretien avec Kenneth Deer, un leader mohawk très impliqué dans le projet de déclaration sur les droits des peuples autochtones. On rassemble les chercheurs qui témoignent d'un intérêt pour ce sujet. Christian Gros, un professeur spécialiste des mouvements sociaux autochtones latino-américains fait un papier sur la Colombie et la formation des élites autochtones. Bruce Albert, un anthropologue de l'IRD, écrit sur le Brésil et le monde des ONG qui se déploient en milieu autochtone... On fait un numéro super-intéressant. C'est là que je songe à choisir les Nations Unies comme terrain. Je viens de développer l'anthropologie des institutions, avec dix ans de recherches sur les institutions européennes, et j'observe que les questions autochtones (pour lesquelles j'ai une sensibilité particulière depuis mes premiers travaux amazoniens) y sont inconnues. Elles n'arriveront dans l'agenda européen qu'en 2014. Elles étaient absentes des questions de développement qui aujourd'hui ont une forte intersection avec les questions autochtones. Il faut rappeler ces moments. À la suite de mes travaux sur les institutions européennes j'avais été sollicitée pour collaborer avec le GEMDEV² dont je fus vice-présidente, jusqu'en 2012. Je me souviens de réunions, de retour du terrain onusien, où j'évoquais les questions autochtones en relation avec les problématiques du développement qui étaient débattues au niveau global. Je voyais que personne n'était au courant en France. Au début même, les collègues, économistes, géographes, ou historiens... ne comprenaient pas la dimension « droits humains » du développement. C'était hors-champ totalement.

C'est comme ça que vous commencez à faire des Nations Unies votre terrain ?

Oui. Rappelez-vous que je passe de l'étude d'une société locale dans ma thèse, à celle des institutions globales en étant chercheuse au CNRS. Je me suis spécialisée sur la fonction publique pendant une dizaine d'années avant de changer de cap pour suivre les problématiques des peuples autochtones dans les champs du politique. Au départ, j'avais un projet sur les institutions internationales, puis je fais un premier terrain à Genève, en juillet 2002, au Groupe de travail sur les populations autochtones... je m'assieds au fond de la salle avec les

². Groupement pour l'étude de la mondialisation et du développement.

Fig. 1 -Engagement visuel sur le terrain de l'Assemblée générale des Nations unies, New York, 2012.



autochtones. C'est là que je décide de continuer en me mettant du côté de ceux qui s'affirmaient comme des acteurs politiques mais n'étaient pas reconnus comme tels, en suivant le mouvement autochtone et en adoptant finalement une autre posture analytique et d'observation participante que celle qui avait été la mienne précédemment. Je suis portée par la dynamique des questions autochtones, je m'intéresse à la manière dont les délégué(e)s s'adressent les uns aux autres, aux représentants de leurs pays et aux fonctionnaires internationaux. Je suis intriguée par ces univers d'interconnaissance et je m'interroge sur la construction d'un agenda international incluant les questions autochtones. Tout cela va finalement prendre le nom d'« anthropologie du mouvement international des peuples autochtones ». Ce terrain m'a amenée à rebattre constamment mes cartes analytiques. Mes premières années d'enquêtes visent à expliciter la naissance des organes onusiens qui suivent les questions autochtones, leur importance. C'est l'anthropologie des institutions qui me porte au départ et cela prend la forme très spécifique d'une réflexion sur la relation entre État et peuples. Cela choquait les gens qui me lisaient au début que de voir combien j'insistais sur « les États », « les États »... alors que je suivais les négociations relatives aux droits des peuples autochtones... Mais il s'agit avant tout d'une catégorie émiq, qui fait sens dans ce champ. Il était évident pour moi qu'il fallait traiter de cette relation particulière, non pour faire l'anthropologie de l'État mais bien celle d'une relation : relation entre les États et les peuples autochtones sur la scène globale ; entre un État et les peuples autochtones au niveau des pays ; sans évacuer les déclinaisons de cette relation qu'entraîne l'inscription des problématiques autochtones dans les champs juridiques et politiques.

Vous parlez de l'étonnement de vos premiers lecteurs... Maintenant, on est en 2018, mais contrairement à ce qui se passe ailleurs dans d'autres pays, il n'existe pas en France de département, de laboratoires, qui travaillent de manière exclusive sur ces questions... Il ne me semble pas qu'on ait eu un profilage ou coloriage de poste au CNRS qui contienne le mot « autochtone »... Comment expliquez-vous cet état de fait qu'on ne peut pas penser en termes de « retard » d'après moi... ?

Quand je regarde le temps qu'il fallut pour consolider les études de genre en France, entre le moment où j'ai commencé mes recherches doctorales et aujourd'hui... on pourrait considérer qu'on a vingt ans de retard... et ça a débouché sur quelque chose parce que ce domaine a été investi par plusieurs disciplines... Mais là, pour les autochtones, on a affaire à autre chose. On observe une frilosité évidente et on constate des blocages qui sont de deux natures. D'abord, l'espace républicain en tant que tel empêche de se saisir des questions autochtones en termes des catégories émergentes dans le droit international. Dès lors qu'on en vient à particulariser le sujet de la domination, on entre dans un axe analytique qui est problématique car il renvoie au multiculturalisme, au communautarisme, véritable chiffon rouge pour la pensée républicaine française, etc. Or se préoccuper de la diversité culturelle n'est pas incompatible en soi avec la *respublica*, et s'interroger sur les conditions de la reconnaissance ne s'oppose en rien à la logique du bien commun. Ensuite, il y a une autre source, que l'on voit chez les anthropologues qui n'ont pas fait cette sorte d'*aggiornamento* que l'on observe dans les Amériques, mais aussi en Océanie anglophone, liée à la critique de la notion d'ethnie. Que ce soit à l'EHESS, à la FMSH, dans d'autres universités, des chercheurs forts de certitudes fondées sur l'absence de doute épistémologique contestent l'usage de certaines catégories, comme celle de « peuple autochtone » : mais ils parlent sans hésitation des « indigènes ». Or ce terme (bien accepté en espagnol et en anglais) est connoté en France, car il est lié au statut de l'indigénat qui privait les sujets coloniaux de droits civils et politiques. L'employer en français, c'est se ranger du côté du pouvoir dominant. Les questions autochtones ne sont pas simples du tout, mais si l'on ne change pas nos manières de penser en anthropologie française et si l'on ne secoue pas l'édredon qui recouvre d'un voile colonial ces réalités et invisibilise les conditions faites à près de 400 millions de personnes, la France ne peut que rester hors course. Les autochtones francophones (venus des anciennes colonies d'Afrique, du Pacifique, des Amériques) ont réfuté l'usage du terme « indigène » : ne pas respecter leurs manières de se dire a donc un sens précis. N'oublions pas cette caractéristique qu'une partie des anthropologues notamment africanistes, venus du marxisme, présente toujours un blocage face à la différence culturelle...

Est-ce lié à une difficulté à penser le colonial, la situation coloniale, pour parler comme Balandier ?

Absolument. En France, on n'est quand même pas les pionniers des recherches sur le décolonial ... Je me souviens qu'en 1993, j'organisais une conférence avec Partha Chatterjee, l'un des éminents penseurs des *Subaltern Studies*. Je travaillais à l'époque

sur un projet de comparaison entre l'Union européenne et l'Union indienne et la fonction publique était un axe pertinent pour analyser la transformation de l'État par les organisations supranationales. Ayant développé un partenariat avec Chatterjee, je l'invitais à prononcer une conférence à l'EHESS sur la question de l'État et de la nation. Il venait juste de publier *The Nation and its Fragments : Colonial and Postcolonial Histories*. Il vient donc. À ma très grande surprise, je constatais que dans la salle, seuls quelques indianistes le connaissaient... et personne d'autre ! Je m'interrogeais alors sur la clôture de la pensée française et sur les cloisonnements induits par les spécialisations en aires culturelles.

Pour ma part, je connais les Subaltern Studies par la fréquentation des historiens, pas celle des anthropologues... Il y a quand même un vrai renouveau historiographique sur le colonial : est-ce qu'il y a l'équivalent en anthropologie ? Est-ce que c'est parce que la comparaison entre terrains est lourde... ?

C'est coûteux en investissement de temps, d'énergie, d'argent... mais c'est faisable. En revanche, je crois que ce que privilégiait la discipline – et c'était très vrai à l'époque où j'ai fait ma thèse –, c'est que l'anthropologue creuse son sillon... soit le spécialiste du groupe X... devienne la parole autorisée sur ce groupe. C'est à la source d'un problème qu'on rencontre aujourd'hui. Il ne s'agit pas simplement des conditions de production de la connaissance, il s'agit de relations entre l'ici et l'ailleurs, de statut de l'altérité, de hiérarchies mentales dont on suit les traces dans les écrits anthropologiques. Cela pose aujourd'hui la question de savoir qui est autorisé à parler de qui, au nom de qui, sur quoi, et comment ? Ce sont des questions posées par la pensée décoloniale américaine et sud-américaine.

Mais la question de l'autorité ethnographique est quand même arrivée jusqu'ici...

Le tournant a été pris par mes partenaires québécois par exemple, qui disent ne plus travailler « sur » ou « pour » mais « avec » les communautés autochtones... En France, on est encore peu nombreux à être sensibles à cette démarche collaborative qui oblige à repenser la méthode canonique de l'observation-participante. Elle ne l'invalide pas : elle oblige à négocier sa relation au terrain, à l'objet, et à l'écriture avec les sujets qui sont au cœur de la recherche. L'un des problèmes auquel on est confronté est que lorsque l'on travaille sur ces sujets-là, on est rapidement considéré comme activiste... Mais cela a donné naissance à la notion d'anthropologie impliquée et l'on voit, dans d'autres disciplines comme la géographie ou la science politique, émerger des enquêtes plus nettement ancrées dans des formes de collaboration. Les autochtones, notamment en Amérique du Nord, dans le Pacifique ou au Brésil, tendent à exiger aujourd'hui ce « travail avec ». Cela prend la forme - non régulée en France - de protocoles éthiques que le ou la chercheuse doit établir préalablement à toute enquête en milieu autochtone. Mais d'autres sujets sociaux posent également ces exigences.

On va y revenir. Si vous deviez décrire le champ des recherches sur les questions autochtones en France aujourd'hui, que diriez-vous ?

Je suis assez biaisée, parce que je considère que j'ai réussi à construire un domaine de recherche à partir de SOGIP³, le programme européen pluridisciplinaire que j'ai piloté de 2010 à 2015. Ces questions ont bénéficié d'une visibilité accrue, d'une reconnaissance scientifique et de financements parce que j'ai obtenu l'ERC et qu'on a travaillé en groupe. Au départ, ce n'était pas la construction d'un champ qui était au cœur du projet. Je vous rappelle qu'on a formulé ensemble un projet ANR que je portais et qui n'a pas été retenu, qui s'appelait « JEGACOL - Jeux d'échelle et gouvernance des/avec les autochtones : les Nations Unies, la France, la Guyane et la Nouvelle-Calédonie ». Je voulais étudier la colonisation et les modes de gouvernement dans la République. Les commentaires des experts de l'ANR étaient pathétiques, mais ils me montrèrent que ce domaine était très politique : s'interroger sur les modes de gouvernance de l'État français, au regard des populations autochtones, ça ne plaisait pas. Cela me permit de rebondir en faisant une belle proposition de recherche à l'ERC, qui élargissait considérablement la problématique, mais posant toujours la question du comparatisme et des jeux d'échelle qui s'imposent dans ce champ. À partir du terrain onusien que je fréquentais alors depuis 8 ans, je savais qu'il fallait développer des recherches sur plusieurs continents. Ce comparatisme n'avait jamais été fait. J'ai donc construit une équipe⁴. J'ai obtenu un budget 6 fois supérieur à ce que je n'aurais jamais pu obtenir de l'ANR. Du coup, j'ai bénéficié d'une nouvelle reconnaissance de la part de collègues... ceux qui vous parlent quand vous avez de l'argent ! C'est un peu choquant. Mais cela révèle un autre problème. En effet, je déposais ce projet au moment où l'espace de recherche européen est en pleine restructuration. On est dans le moment post-LRU en France. On ne connaît plus les gros projets qui étaient auparavant financés par le CNRS, comme ces grosses équipes intégrées travaillant sur un objet commun... Plozévet⁵... Minot⁶. Cela permettait à des équipes complètes de faire un super-boulot. Les financements du Conseil européen de la Recherche permettent le montage de telles équipes, indispensables à une recherche sur dix pays et quatre continents. Ils s'inscrivent aussi dans les jeux de la concurrence, de la

³- Programme de recherche « Échelles de gouvernance – les Nations unies, les États et les Peuples Autochtones ; l'autodétermination au temps de la globalisation » (ERC 249236).

⁴- Composée de Leslie Cloud, Yves-Marie Davenel, Rowena Dickins Morrison, Marion Dupuis, Veronica Gonzalez Gonzalez, Stephanie Guyon, Jennifer Hays, Laurent Lacroix, Chan Langaret, Martin Preaud, Raphael Rousseau, Benoit Trepied. À cette équipe, se sont agrégées en cours de route plusieurs doctorantes (Sofia Cevallos, Nathalie Le Boulter Pavelic Santos, Emmanuelle Ricaud Oneto, Viviana Lopez Toro) ainsi que des étudiants visiteurs d'universités européennes.

⁵- Dans les années 1960, la commune de Plozévet en Bretagne a été l'objet d'une recherche pluridisciplinaire de grande ampleur sous l'égide de la Délégation à la recherche scientifique et technique (DGRST). Voir Burguière, A., « Plozévet, une mystique de l'interdisciplinarité ? », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [en ligne], 36, 2005. Mis en ligne le 25 mai 2011, consulté le 12 octobre 2018.

URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/3065> ; DOI : 10.4000/ccrh.3065

⁶- Enquête collective dans un petit village de 400 habitants du Châtillonnais par quatre chercheuses du Laboratoire d'anthropologie sociale (LAS), 1967 à 1975 : Tina Jolas, Marie-Claude Pingaud, Yvonne Verdier et Françoise Zonabend. Voir Zonabend, F., « Des femmes, des terrains, des archives. Un retour réflexif sur les pratiques ethnographiques en anthropologie du proche » in G. Laferté, P.Pasquali et N. Renahy, *Le laboratoire des sciences sociales*, Paris, Raisons d'Agir, 2018 : 41-78.

compétition et induisent des effets négatifs sur les structures de recherche pérennes et les collègues moins fortunés.

Ce numéro de cArgo fait suite à l'organisation d'une journée d'étude jeunes chercheurs à laquelle vous aviez participé en tant que discutante en juin 2016... Quels conseils donneriez-vous à quelqu'un qui viendrait vous voir et vous dirait... « je suis en MI, je n'ai pas de sujet de mémoire, mais je suis passionné par les autochtones » ? Quels sont pour vous les thèmes porteurs aujourd'hui ?

J'en ai plusieurs. Ce que je vois des thèmes qu'on me propose et que j'accepte, en master ou en thèse, ce sont clairement des questions politiques. Les deux espaces du politique et du juridique me paraissent vraiment émerger. Il est évident que la question du « droit » des peuples autochtones a fortement gagné en affichage, en visibilité, et c'est un processus auquel je crois avoir contribué en portant un séminaire dédié⁷ à ces questions depuis huit ans. Cet angle analytique permet de voir des développements tout à fait intéressants, sur les droits des femmes autochtones par exemple. On observe de nouvelles articulations, qu'on dépistait déjà dans ce numéro de *Recherches amérindiennes au Québec* dont je parlais au début de cet entretien : le rôle des ONG, les articulations entre les institutions et la société civile, les questions de citoyenneté, etc. Mais les projets varient en fonction des aires dites culturelles : ceux qui veulent travailler en Afrique ou en Asie ont encore un peu de mal à poser ces questions-là, parce que la notion de peuple autochtone n'est pas pleinement acceptée, la notion de minorités étant privilégiée par les États pour diluer les problématiques que posent ces sujets dans les constructions nationales. N'oublions pas que les africanistes ignorent trop souvent ce qui se passe du côté de la Commission africaine des droits de l'homme et des peuples (CADHP), et qu'il n'y a pas en Asie l'équivalent du travail fait par la CADHP en Afrique... Or ces instances comptent. Par exemple, la Commission et la Cour interaméricaine des droits humains, les réformes constitutionnelles ont accompagné les transformations que l'on observe sur ce continent et cela définit un cadre connu des anthropologues. Les jeunes abordent les problématiques à partir de différents angles d'attaque. Les questionnements portent moins sur des questions de droits que sur des problèmes précis : l'industrie extractive, l'agro-business, l'environnement, la protection des savoirs. La conflictualité liée à des relations territoriales, à l'environnement, au changement climatique, sont des objets porteurs sur lesquels on peut lancer des recherches. Un autre domaine, celui des savoirs, ouvre d'autres perspectives dans la mesure où il fait l'objet d'un double traitement : les savoirs culturels du côté de l'UNESCO, les questions de propriété intellectuelle du côté de l'Organisation mondiale sur la propriété intellectuelle. Il est très fécond de rapprocher les deux focales mais cela exige des terrains compliqués et une posture analytique solide. J'ai été sollicitée pour participer à des comités de thèse de jeunes qui travaillent sur ces questions, par exemple au CERMES, sur la protection des savoirs autochtones médicaux. De manière plus générale, les réflexions sur l'intersectionnalité progressent : droits et santé ; classe, race et genre ; santé interculturelle ; éducation

⁷ Perspectives comparatives sur les droits des peuples autochtones, à l'EHESS Paris.



Fig. 2 - L'auteure à la Conférence mondiale des peuples autochtones, Nations unies, New York, septembre 2014

interculturelle... Ces domaines reflètent un état du monde intéressant pour nous. Par exemple, les États ont déployé des dispositifs de politique publique dans différents domaines concernant les autochtones et de façon sectorielle comme en santé ou en éducation : il en résulte des situations qui sont sources de conflits. On peut aussi se préoccuper de la manière dont se déploient les politiques dites de développement. Pensons à la problématique sur le consentement libre, préalable et informé par exemple, quand l'État fait des concessions aux secteurs privés de l'agro-business, aux industries extractives, aux transnationales... qui ne s'intéressent pas aux populations locales. Cela invite à travailler sur les populations locales et traditionnelles, le lien ou les tensions avec cette catégorie (issue du cadre conventionnel de la diversité biologique) et celle des peuples autochtones, comment cela s'articule en pratique et à l'aune du droit international et des cadres législatifs nationaux. On peut penser aussi au thème de la jeunesse autochtone, en soi, et dans le croisement avec les nouvelles technologies ou ce qui relève des réseaux sociaux... Il y a un besoin de comprendre ce que les nouvelles technologies apportent à la connaissance (ou à la violation) des droits. Et puis il y a la question urbaine. Il y a une bataille de chiffres... mais on estime aujourd'hui que plus de 50% des autochtones vivent hors des territoires ancestraux, en ville. Il faut étudier cela précisément. La problématique du changement social et de l'émergence d'une classe moyenne autochtone est tout à fait pertinente mais il faut aussi interroger les statistiques, se préoccuper de savoir comment les informations sont saisies car leur utilisation est souvent très politique si ce n'est matière à polémique. À propos du Brésil, par exemple, on me dit que les chiffres sont flous... ou faux. Il faut donc les interpréter en ayant connaissance

des pressions du groupe agraire sur le politique (le parlement, la présidence, les médias). Ce groupe de pression veut lever les protections territoriales des indiens pour développer leur business, en Amazonie notamment, où vivent 49% des Indiens du Brésil... Annoncer que la terre est libre d'indiens, parce qu'ils vivraient en ville, c'est reprendre le discours justifiant la conquête des Amériques et le partage des terres entre les monarques chrétiens espagnols et portugais : « la terre n'est à personne (*terra nullius*), il faut la mettre en valeur ».

En résumé, je vois toutes sortes de problématiques émerger parce que je suis approchée par des juristes, que je participe à la formation des boursiers autochtones⁸, que j'ai des doctorants qui travaillent dans plusieurs régions du monde et un réseau international de collègues spécialistes de ces différentes questions.

Voulez-vous dire qu'il y a un soupçon d'inauthenticité pour ces autochtones qui vivent en ville ?

J'ai fait une intervention à la conférence UN Habitat, sur les autochtones urbains, en 2010. Ce que montraient les travaux existants, outre la discrimination, la ghettoïsation, l'exploitation des femmes, les formes classiques d'exode rural où les individus cherchent à rejoindre des proches déjà installés... c'était la nécessité de penser la continuité entre la ville et les communautés. Il ne fallait pas penser rupture, mais relation, circulation, communication. Par exemple, les Inuit apprécient de consommer leur viande, alors ils se donnent les moyens pour s'approvisionner en ville. C'est vrai pour toute sorte de situations. Et cela oblige à penser autrement les autochtones en ville, y compris sous l'angle du nomadisme (voir les travaux du Réseau DIALOG au Québec).

Ce que vous dites me fait penser aux travaux de collègues sociolinguistes en Nouvelle-Calédonie, qui ont mené une recherche sur les langues dans la ville de Nouméa⁹, et notamment travaillé sur les tags, qui sont des signatures où sont mêlées la référence à la tribu d'origine et au quartier de résidence dans la ville. Il y a cette double affiliation...

C'est la réalité des villes. Il faut aller la voir mais peu de travaux sont disponibles sur les autochtones urbains. On sait qu'ils accèdent à de l'information qu'ils n'ont pas dans les communautés, le cercle des échanges s'élargit, des intermariages se produisent... on voit la reproduction de formes d'autochtonie, mais différentes. Différents pour être modernes, pour citer Christian Gros, autochtones mais en ville, il faut aussi comprendre le poids des mots dans les consciences, pour citer Françoise Héritier, c'est à dire les manières dont on parle... pour dénouer les tensions existantes

⁸ Les boursiers autochtones bénéficient du programme du Haut Commissariat aux droits de l'homme pour 6 mois de formation, les uns en anglais, les autres en espagnol. Autrefois cela se faisait aussi en français à l'Université de Bourgogne, à Dijon, jusque dans les années 2007-2008. Mais depuis, le HCDH n'arrive pas à trouver d'université française susceptible de porter une formation des leaders autochtones à la connaissance des droits.

⁹ Programme « Les langues dans la ville. Pratiques plurilingues et artistiques à Nouméa », financé par le DGLFLF du Ministère de la Culture.

au plan intellectuel (et aussi juridique) entre autochtone et indigène, peuple et population, individuation et droits collectifs... Je l'évoquais déjà dans un chapitre du livre que vous avez publié avec Natacha Gagné et Thibault Martin¹⁰ : il faut arriver à un *aggiornamento* mental, pour sortir du cadre rigidifié par certains usages non critiqués, parce que la pensée décoloniale n'est pas arrivée.

Et la nouvelle génération alors, ça bouge ?

Les jeunes chercheurs bougent, c'est sûr. J'encadre aujourd'hui seize thèses, et je vois ce qui se passe au sein de mon laboratoire. La demande est forte de travailler ensemble. Les monades isolées ne peuvent que mourir. On travaille par exemple sur la globalisation qui concerne évidemment les questions autochtones mais les travaux de collègues dans d'autres domaines enrichissent la compréhension du phénomène. La réflexion sur les acteurs, les réseaux, les échelles, etc. a produit ses effets. La notion d'ethnographie multi-sites de Marcus¹¹ est devenue banale, totalement banale. Il n'est plus nécessaire d'expliquer ce que c'est en introduction de la thèse... L'innovation est dans le croisement, dans l'interdisciplinarité, le comparatisme... Mais cela demeure compliqué pour l'anthropologie qui est pourtant une science par nature comparatiste, en raison du temps requis pour enquêter à de multiples échelles.

Les règles qui encadrent la pratique de la recherche avec les autochtones telle qu'on peut les connaître par exemple au Canada, sont décrites souvent comme un obstacle. La France a été largement épargnée par ce processus de contractualisation... c'est un avantage, selon vous ?

Tout dépend des lieux dans lesquels vous travaillez. En Amérique du Nord, on ne peut plus faire aucune recherche sans les protocoles éthiques. C'est vrai aussi de l'Australie et de la Nouvelle-Zélande. Personnellement, je n'ai pas l'expérience de formulaire à remplir dans lequel je devais au préalable exposer tous mes questionnements, etc. Les collègues qui s'y frottent considèrent que ça peut être vraiment un plus pour la recherche. À partir du moment où on élabore une sorte d'entente, on clarifie les choses et on peut mieux connaître la nature de la relation avec la communauté. Mais ce n'est pas du tout simple. Il y a de bonnes pistes et des blocages. Un des problèmes est la temporalité : le protocole oblige à tout définir au départ... alors que des questionnements de recherche surgissent lors de l'enquête et n'ont pas été anticipés. On met l'accent sur le fait qu'il ne faut pas nuire aux gens avec qui on a travaillé lorsqu'on publie sur eux... mais mon expérience, avec les autochtones qui fréquentent les Nations-Unies mais aussi dans leurs communautés, déplaçait la préoccupation. Leur question était plutôt « qu'est-ce que ça nous rapporte, à nous ? ». Je répondais en termes de « connaissance », mais ils et elles étaient dans d'autres enjeux, soit financiers, soit en termes de crédit

¹⁰- Gagné N., Martin T. et Salaün M. (dir.), *Autochtonies. Vues de France et du Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009.

¹¹- Marcus G. E., « What Is at Stake – and Is Not – in the Idea and Practice of Multi-Sited Ethnography », *Canberra Anthropology: the Asia Pacific Journal of Anthropology*, 2000, 22/2 : 6-14.

politique... Cela nous ramène à la problématique évoquée plus tôt, de travailler « pour » ou « avec » les sujets de nos recherches. Ce sont des questions qu'on pose encore trop peu ici : qu'est-ce que notre travail apporte aux personnes avec qui il a été réalisé ? Par exemple, j'ai fait traduire et publié ma thèse en espagnol, en 1991, avec l'intention que les Mai huna puissent disposer de ce travail et que la recherche internationale travaillant dans cette zone puisse également s'en saisir, puisque l'espagnol est la langue véhiculaire de la région. Je l'ai envoyé aux Mai huna : mais pas d'accusé de réception à l'époque. Je n'ai pu en discuter avec eux qu'en 2013. Et là je vois que le contenu de la thèse commence à prendre de la valeur vingt ans après, parce que leurs relations à la société régionale et au reste du monde ont changé... Les données recueillies trente ans avant, les seules disponibles sur ce groupe, s'inscrivent dans un contexte très transformé. Par exemple, j'ai réalisé des taxonomies et travaillé sur le genre des classifications animales et végétales. C'était très original, à l'époque. Maintenant, les ethnobiologistes, les environmentalistes ont besoin d'identifier les animaux, les plantes, etc., à différentes fins. Ils se servent alors des miennes. Dans un domaine plus politique, le livre *El temblor y la luna. Ensayo sobre las relaciones sobre las mujeres y los hombres mai huna* est devenu un outil pour affirmer que les Mai huna existent bien au Pérou, qu'ils ont une culture propre... même s'ils ont été transformés par l'évangélisation et toutes sortes de processus économiques. Dans ce contexte précis, un aspect préoccupant est de voir comment les personnes Mai huna se saisissent de cet objet scientifique, ce qu'elles en comprennent. Deux volumes de thèse de 400 pages chacun, c'est beaucoup trop pour des personnes qui ne connaissent l'école que depuis une vingtaine d'années et ne pratiquent guère l'écrit. Peut-être que les annexes et les transcriptions de mythes sont plus faciles à lire, en permettant de se réapproprier des histoires personnelles et de la mythologie mais le vocabulaire scientifique que l'anthropologue mobilise est plus problématique. Je m'en suis rendue compte quand l'un de mes *compadres*¹² a lu un article de quinze pages que j'avais écrit sur les chants et le shamanisme¹³. Il me dit « c'est super, *comadre*, tu nous redonnes les paroles des chants, mais... qu'est-ce que c'est qu'un rituel ? ». J'ai alors pris conscience qu'il fallait réaliser un travail de médiation. La question est de savoir où et qui est le public concerné, si on fait les notes critiques pour les personnes grâce à qui on a pu écrire le livre ou pour les lecteurs qui ne connaissent pas le contexte ? Une question semblable s'est présentée à moi lorsque je fus invitée à restituer les résultats de l'enquête sur la Commission européenne devant les fonctionnaires européens : celle-ci visait-elle à révéler quelque chose d'eux-mêmes à ces praticiens ou bien à objectiver un univers méconnu de tout profane ?

¹²- Littéralement « compère ». Ce lien est établi à travers une opération de parrainage d'un enfant, laquelle peut se dérouler en différentes occasions de la naissance et de la période de la jeune vie.

¹³- « Los cantos mai huna del yaje (Amazonia peruana) », *América indígena*, 1986, 46/1 : 129-145.

Avec Natacha Gagné, on se demandait dans un article qu'on avait écrit pour Monde Commun¹⁴ ce que les questions autochtones font à l'anthropologie. Qu'est-ce que vous en diriez, vous, avec le recul, vous qui connaissez bien la discipline ? On entend çà et là que ça implique une implication du chercheur qui ne serait pas compatible avec la science...

Je pense qu'il faut avancer courageusement. La critique est aisée, l'art est difficile. L'anthropologie des questions autochtones, avec ses spécialisations, nous concerne tous. On a affaire à une problématique qui rend tout plus complexe : on ne peut plus penser un modèle de science directionnel, plutôt top-down, pour produire des savoirs incontournables et précieux... parce que l'histoire nous montre comment l'anthropologie a produit des savoirs qui ont été contestés ou qui sont devenus obsolètes, marqués du sceau de la personne qui les avait produits. Si l'on veut construire une science reconnue, avec ses propres méthodologies, il faut se débarrasser de certaines contingences. L'identification de certains terrains aux auteurs qui les ont révélés... a apporté des éléments de connaissance, mais a aussi créé des voies problématiques qui font qu'on ne peut plus revisiter des terrains tellement marqués par une personnalité emblématique. Les questions autochtones sont d'une telle complexité, surtout quand on les traite à l'échelle du globe, qu'il est inutile de les associer à un seul nom. L'anthropologie n'a pas seulement des méthodes et des regards, elle se frotte à la complexité des pratiques humaines. L'ethnographie faite par l'anthropologue n'est pas celle que fait un politiste ou un linguiste. Dans le domaine des institutions par exemple, très travaillé par l'économie et la science politique, l'anthropologue se distingue en portant un regard sur les catégories émiques, la langue des gens, les sociabilités, les articulations entre l'intérieur et l'extérieur des organisations. Dans le domaine des questions autochtones, où le droit et la science politique sont peu présentes en France, cela conduit l'anthropologue à proposer des croisements impensés : pour réfléchir aux articulations problématiques entre les juridicités, ou les normativités, du droit autochtone et les normativités du droit positif ou de la *Common Law*. On parle de droit ? De coutume ? De cosmovision ? Les outils propres à la discipline doivent être conservés mais il faut élargir nos domaines de connaissance, dans ce domaine précis, à ce que la science politique ou les juristes peuvent dire, pour faire évoluer leurs conceptions de ces mondes-là. Je suis peut-être très optimiste ! Le dialogue interdisciplinaire n'est pas évident, mais sur la base de mes expériences, plus nos modes de construction de l'objet scientifique sont éloignés, mieux on en discute. Lorsqu'on est trop proche, disciplinairement parlant, on a du mal à discuter parce que de nombreux implicites voilent la nécessité de clarifier nos énoncés. Les juristes sont loin des anthropologues, même si un courant de l'anthropologie juridique continue de se développer. Leur rigueur est parfois irritante mais leur connaissance du droit qui permet une plus large compréhension de la loi est utile lorsqu'il s'agit de penser aux évolutions des cadres qui ont conduit à la marginalisation des peuples autochtones. Les questions autochtones sont bonnes à penser parce qu'elles nous obligent à réfléchir

¹⁴- Gagné N. et Salaün M., « De la difficulté à traiter les faits sociaux comme des 'choses' : l'anthropologie et la question autochtone », *Monde Commun*, 2009, 1/2 : 68-100.

à des relations non linéaires. Cela nous amène à situer des enjeux de triangulation : pour saisir par exemple les interactions entre communauté, ONG et chercheurs, ou entre société civile, États et organisations internationales. Une triangulation n'est pas encore suffisamment étudiée bien qu'on la croise de plus en plus sur le terrain : peuples/communautés autochtones, États et entreprises multinationales. Pourquoi cette relation doit-elle être étudiée ? Et bien parce que sur la scène onusienne se noue un dialogue entre les autochtones et les États qui est producteur de normes. Sur une autre scène se développe le dialogue entre États et entreprises. Une tentative de dialogue sur le business et les droits de l'homme est bien amorcée à l'ONU, mais la triangulation droits des peuples autochtones, États et business, se joue surtout sur le terrain local où il est vraiment difficile de voir comment des engagements volontaires de la part des entreprises sont suivies de pratiques conformes aux droits humains.

En tant qu'océaniste, j'ai quelques exemples intéressants de collègues, américains, qui regardent de près, de façon micro, les relations entre la communauté, l'État et la compagnie minière, particulièrement en Papouasie-Nouvelle Guinée¹⁵...

C'est passionnant. Les Comaroff, ont fait ça avec *Etnicity, Inc*¹⁶. D'autres travaux sont maintenant disponibles. L'implication d'acteurs autochtones dans les activités extractives pose parfois des soucis, car elle touche à l'image de l'autochtone, de son rapport à la nature, Mais il faut penser ce que cela nous dit. De même que je disais tout à l'heure qu'il fallait penser les autochtones urbains, de même faut-il penser l'émergence d'élites autochtones et l'exercice du droit à l'autodétermination dans toutes les circonstances.

Pas seulement les élites. Par exemple l'ouverture de la mine du Nord, en Nouvelle-Calédonie, a eu des impacts sociaux énormes, sur les femmes, en particulier, qui sont entrées dans le salariat... sur les jeunes, qui ont dû aller se former à l'étranger... par une opération de développement contrôlée par des autochtones, rendue possible par l'intervention de l'État, en alliance avec une multinationale...

La question de l'emploi a été étudiée dans la rubrique « force de travail locale » et elle peut être liée à la problématique abordée dès 1930 par l'Organisation internationale du travail (OIT), sur les conditions de l'esclavage, le travail forcé, le déplacement de main-d'œuvre... La question du territoire a été posée par la convention 169 de l'OIT comme moyen pour les autochtones de penser leur destin. Ici vous attirez l'attention sur le fait qu'il s'agit d'un projet kanak, qui induit des manières particulières de penser ce que la mine fait au territoire dans ce contexte de redéfinition de la place des Kanak dans un espace politique en transformation depuis les Accords de Nouméa. Pour revenir au futur des jeunes chercheurs... de quels outils les équipe-t-on pour penser ces questions nouvelles ?

¹⁵ - Golub A., *Leviathans at the Gold Mine: Creating Indigenous and Corporate Actors in Papua New Guinea*, DyrhamDuke University Press, 2014.

¹⁶ - Comaroff J. L. et Comaroff J., *Etnicity, Inc*, Chicago University of Chicago Press, 2009.

Une dernière question, et je vais me faire l'avocat du diable... car je partage assez cette idée que « Science sans conscience n'est que ruine de l'âme »... On entend parfois autour de nous que ceux des chercheurs qui travaillent sur les questions autochtones ne sont pas vraiment des chercheurs mais sont avant tout des militants, qui essaient de faire avancer des causes en les présentant comme dignes de science... Qu'est-ce que vous répondez à ça ?

Ce sont des accusations qui ont pu être portées sur des chercheurs que je connais. Une personne m'a raconté qu'on l'avait traitée d'« activiste »... pendant sa soutenance d'HDR. Cela ne m'a jamais été dit directement. Mais il me semble que la discipline anthropologique a évolué sur plusieurs volets de cette question : sur l'anthropologie collaborative, impliquée, engagée, ou embarquée... C'est probablement autrement compris par d'autres disciplines, moins travaillées par la question de la position du chercheur par rapport à l'objet de ses réflexions et aux sujets humains qui les autorisent. Par exemple, dira-t-on que le chercheur politiste, qui officie comme conseiller du prince ou communicant invité par les médias est un activiste ? Cela sera dit autrement... mais il s'est établi une forme de légitimité à ce que certains puissent avoir une parole autorisée dans l'espace public, ou dans l'espace de décision, alors que d'autres, qui prendraient entre guillemets la cause des « faibles », parce que les autochtones sont jugés comme des « faibles » et ont construit leur entrée en politique comme tels... victimes, marginaux... seraient des activistes ? C'est l'enjeu du débat sur le rôle de la recherche par rapport à la demande politique et par rapport à la demande sociale. Moi, ça ne me pose aucun problème si on est d'accord sur ce que signifie la demande sociale. Mais elle ne peut se réduire à celle qui est déterminée par ceux qui ont le pouvoir, les dominants. Les autochtones n'ont pas vraiment accès à la demande sociale, si l'on entend celle-ci au regard de la société dominante, et pourtant ils la formulent à travers différents moyens, différentes expressions. Ils ne sont plus aujourd'hui dans le même statut dominé qu'au milieu du xx^e siècle. Aujourd'hui, ils ont une possibilité de prise sur le réel qui les concerne, ils ont accès aux ONG, aux réseaux sociaux, aux universités... Dans ce contexte, la nature de l'implication a changé, le chercheur peut porter plusieurs casquettes, ce peut être d'ailleurs une clé d'accès au terrain. Dans un cadre démocratique, le chercheur, la chercheuse, peuvent être des citoyens engagés.

Entretien réalisé le 13 juin 2018

Résumé

Mots-clés : Bolivie – Ayllu – Identité – Politique – Tradition

L'autochtonie comme processus d'identification. Ethnographie de l'autochthonisation des communautés andines en Bolivie.

Cet article a pour objectif d'analyser les figures de l'autochtonie dans la Bolivie contemporaine. Ainsi, au-delà des débats sur l'autochtonie entre sa conception romantique et ses liens avec le néolibéralisme, il nous semble plus pertinent d'analyser pourquoi cette autochtonie trouve dans les communautés des Andes boliviennes une réception positive, tout en évitant les généralisations. Nous nous baserons pour cela sur plusieurs années de terrain dans la région du Nord Potosi, afin d'analyser les dynamiques sociales et politiques des constructions identitaires ainsi que les rapports de domination et à des contextes politiques spécifiques inhérents aux catégories sociales d'Indien, paysan, indigène ou originaire. L'étude ethnographique révèle dès lors des formes d'instrumentalisation de ces catégories sociales et leurs réappropriations par les groupes ruraux dans leur stratégie de revendications territoriales et politiques. Elle montre que la mobilisation actuelle de l'autochtonie s'inscrit dans un processus de distanciation vis-à-vis des anciennes structures du pouvoir contrôlées par la population métisse ou par les anciennes élites rurales.

**

Abstract

Keywords: Bolivia – Ayllu – Identity – Policy – Tradition

Autochthony as an identification process. An ethnography of the autochthonization of the Andean communities in Bolivia

This article aims at analyzing the figures of autochthony in contemporary Bolivia. Beyond the debates between the romantic conception of autochthony and its links with neoliberalism, it seems to us more relevant to avoid generalizations and to analyze why this autochthony finds a positive reception in the Andean communities in Bolivia. Based on several years of fieldwork in the Northern Potosi region, we analyze the social and political dynamics of identity constructions as well as the relations of domination and specific political contexts inherent to the social categories of Indian, peasant, indigenous or native. Thus, the ethnographic study reveals forms of instrumentalization of these social categories and their reappropriation by the rural groups in their strategy of territorial and political claims. It shows that the current mobilization of autochthony is part of a process of estrangement from the old structures of power controlled by the Mestizo population or the old rural elites

Claude Le Guill est docteur en sociologie, chercheur associé au Centre de Recherche et de Documentation des Amériques (CREDA, UMR 7227 du CNRS). Ses thèmes de recherche portent principalement sur l'indianité dans les Andes et les conflits socio-environnementaux.

L'autochtonie comme processus d'identification. Ethnographie de l'autochtonisation des communautés andines en Bolivie (Nord-Potosi)

Claude Le Guill,
Chercheur associé au CREDA

Dans le Nord Potosi, une région des Andes boliviennes, il n'est pas rare de discuter de la Convention 169 de l'OIT et de la Déclaration sur les droits des peuples autochtones de l'ONU avec la population locale, que celle-ci se définisse comme « paysanne », « indigène » ou « originaire ». Ces textes internationaux ont porté la question autochtone sur le devant de la scène. Bien que conçus le plus souvent par une certaine « élite » autochtone (Bellier, 2006), ces droits ont rencontré un écho jusque dans les communautés les plus reculées qui y ont vu une importante reconnaissance internationale de leurs revendications locales. Pourtant, de nombreux auteurs ont également établi un lien entre la reconnaissance de ces droits – à travers le multiculturalisme – et l'application du modèle néolibéral (Gros, 1999 ; Hale, 2002). La reconnaissance de l'autochtonie s'insérerait ainsi dans les *buzzword* du développement (Cornwall et Brock, 2004), des savoirs locaux (Briggs, 2005), de *l'empowerment* (émancipation) (Mohan et Stokke, 2000), ou du localisme (Orta, 2013). Ces débats s'inscriraient dans un contexte global de romantisation de la « communauté » (Li, 2002) et des formes d'auto-organisation (Brosius, Tsing et Zerner, 1998) qui émergent depuis les années 1980, selon une perspective *top-down* (du sommet vers la base) conduisant à décontextualiser et dépolitiser les revendications portées par les communautés (Boccaro, 2014).

L'autochtonie, entendue ici comme une lutte pour la reconnaissance et les droits des peuples autochtones (Bellier, 2006), a été jugée par certains auteurs tout autant comme un risque de fragmentation ou de balkanisation des sociétés que comme un produit du néolibéralisme. Mais l'autochtonie peut aussi devenir un « capital », c'est-à-dire un ensemble de ressources symboliques liées à la reconnaissance de l'appartenance à un territoire particulier, ne pouvant se constituer comme tel sur

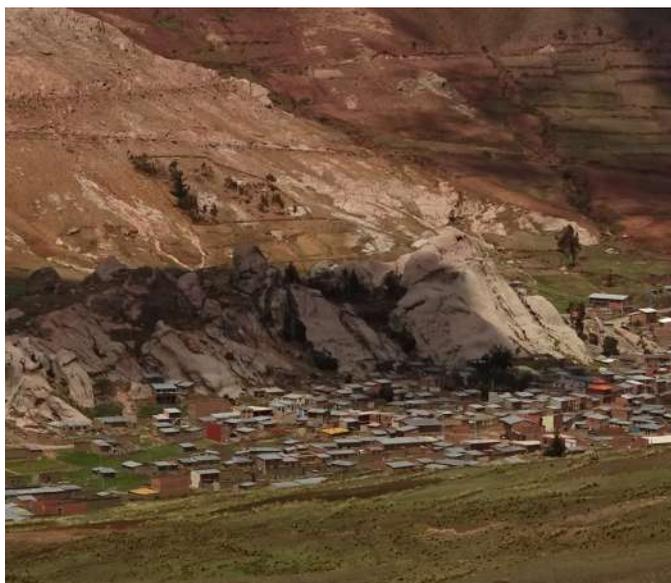
la scène publique uniquement dans la mesure où il est reconnu par les dominants (Retière, 2003 ; Renahy, 2010). Dans notre cas, ce sont justement les textes internationaux qui offrent une légitimité aux populations locales pour revendiquer leur autochtonie. Celle-ci n'est entendue ici non plus seulement en référence au « local » comme l'ont analysé Jean-Noël Retière et Nicolas Renahy, mais s'inscrit au contraire dans la construction d'une identité globale autochtone (Morin, 2006) qui, bien que source de légitimité, peut aussi enfermer les revendications dans un cadre stéréotypé (Perrier-Bruslé, 2015) ou contrôlé par les États et les institutions internationales (Hale, 2002).

Afin d'analyser les figures de l'autochtonie dans la Bolivie contemporaine, nous passerons par l'approche ethnographique afin d'étudier ce qui pousse certaines populations au niveau local à revendiquer l'autochtonie comme « capital », en tenant compte des contextes politiques, des historicités et des évolutions du monde rural. Si l'autochtonie renvoie à la notion d'identité, nous inscrirons notre travail davantage dans l'approche proposée par Martina Avanza et Gilles Laferté qui plaident pour un dépassement du concept d'identité, prisonnier des tensions entre approches essentialiste et constructiviste, par celui d'identification obligeant à saisir les trajectoires individuelles, les multiples processus de socialisation ainsi que les conditions sociales qui font qu'une image ou identification soient intériorisées et réappropriées, au-delà des simples discours et de l'analyse de leur production (Avanza et Laferté, 2005). Il s'agira ainsi d'analyser l'identification des communautés à l'autochtonie, construite en grande partie depuis le monde extérieur et réinterprétée à des fins politiques depuis le bas. Cela nous amènera à nous intéresser à la fois aux formes de production des identités tout autant qu'aux processus d'auto-identification. Ainsi, au-delà des débats sur la figure de l'autochtonie entre sa conception romantique et ses liens avec le néolibéralisme, il nous semble plus pertinent d'analyser pourquoi cette figure de l'autochtonie trouve dans les communautés boliviennes une réception positive, tout en évitant les généralisations, ce qui oblige à distinguer les différents groupes sociaux et les historicités des territoires.

Cette étude a été menée dans le cadre d'une thèse de doctorat sur les conflits entre organisations paysannes et indigènes dans la région du Nord Potosi. Elle s'est basée sur un terrain de plusieurs années dans la région du Nord Potosi, tout d'abord auprès des organisations et autorités régionales paysannes-indigènes, puis durant dix mois dans la communauté de Lagunillas¹. Afin d'analyser les dynamiques sociales et politiques des constructions identitaires, nous nous sommes appuyés sur de nombreux récits de vie ainsi que sur l'analyse de la croissante pénétration des institutions au sein des territoires afin d'étudier leur articulation à la société englobante. Dans cet article, nous aborderons dans un premier temps la production des identités paysanne et indigène en Bolivie, puis nous analyserons leurs réappropriations au niveau local à partir de l'étude de la communauté de Lagunillas.

¹- Le nom de la communauté a été modifié.

Fig. 1 - le village de Lagunillas, sur les hauteurs de San Pedro de Buena Vista (photo de l'auteur, 2018)



L'autochtonie en Bolivie : perspective historique nationale

En Bolivie, l'appellation « autochtone » est peu diffusée. L'indianité renvoie davantage à des processus d'auto-identification comme « paysan », « indigène » ou « originaire », issus de contextes historiques et politiques distincts (Cloud *et al.*, 2013). Les stratégies d'identification évoluent ainsi dans le temps et dans l'espace et dépendent tout autant des contextes locaux, nationaux et internationaux. Un détour par l'histoire nous permet de comprendre les constructions identitaires dans une perspective interactionniste, dans un contexte colonial propre aux « sociétés frontières », c'est-à-dire des sociétés qui se construisent à l'intersection d'espaces culturels différents – indigène, étatique, etc. – mais interdépendants (Abercrombie, 2006).

Indiens, paysans, jeux de frontières

À la suite de la colonisation espagnole, les « Indiens » étaient les membres des communautés qui payaient le tribut (impôt sur la terre) et exerçaient la *mita* (travail forcé dans les mines) au sein de la « République des Indiens ». Ces communautés, rassemblées en *ayllus*², maintenaient une certaine autonomie vis-à-vis de la « République des Espagnols » et s'y articulaient par l'intermédiaire des caciques indigènes. Être « Indien » renvoie ainsi à une catégorie fiscale, elle-même divisée en sous-catégories (Sanchez-Albórniz, 1978). Le passage d'une sous-catégorie à une autre était fréquent. D'un côté, ces catégories étaient manipulées pour le contrôle de la main-d'œuvre par les *hacendados* (propriétaires terriens) et les propriétaires

²- *Layllu* est l'unité territoriale, sociale et symbolique de base andine. Il rassemble un certain nombre de communautés sur un territoire avec son propre système d'organisation. Selon le système segmentaire reconnu aujourd'hui par les organisations indigènes, plusieurs *ayllus* formaient à leur tour une *marka* et plusieurs *marka*, une nation. Cette structure s'est maintenue dans certaines régions de Bolivie – tout en s'adaptant aux différents contextes de domination – et connaît aujourd'hui un processus de « reconstitution » mené par les organisations indigènes (Rivière, 2007).

des mines (Larson, 1992). D'un autre côté, l'instrumentalisation de ces catégories était aussi le fait des communautés et peut être vue comme une première forme de résistance à la domination espagnole (Saignes, 1987) à travers des stratégies d'« acculturation calculée » (Sanchez Parga, 1989), c'est-à-dire une fuite volontaire de la condition d'Indien – notamment à travers des migrations – afin de rompre avec les obligations d'impôt et de travail forcé imposées par la couronne espagnole. Les catégories d'Indiens et de métis ont ainsi été instrumentalisées, que ce soit à des fins de domination ou de résistance.

La catégorie de « paysan » renvoie, quant à elle, à la réforme agraire de 1953, impulsée par le Mouvement nationaliste révolutionnaire (MNR) et envisagée comme économique et sociale, et non pas en termes ethniques. Cette réforme vise à la « modernisation » de la production agricole et à son intégration au marché grâce la destruction des *haciendas* (grandes propriétés terriennes), rendue possible par la création d'un syndicat paysan et le développement de la petite propriété individuelle. L'Indien est défini en termes de classe comme « paysan ». De nombreux auteurs ont évoqué un « indigénisme créole » du MNR (Rivera Cusicanqui, 1992 ; Gordillo, 2000 ; Dunkerley, 2003). Le MNR s'oppose en effet à la structure territoriale et organisationnelle de l'*ayllu*, en privant l'Indien de ses référents ethniques et identitaires (territoire, organisation...) par le développement du syndicat. La campagne se divise ainsi entre communautés « modernes » (syndicats) dans les zones où s'étaient développées les *haciendas*, et communautés « traditionnelles » où s'étaient maintenus les *ayllus*. Malgré son aspect anti-indigène et sa négation de l'indianité, opposé à la dynamique que connaît aujourd'hui la Bolivie, ce métissage n'est pas qu'une simple imposition « depuis le haut » comme l'a montré l'étude de José Gordillo (2000). Le métissage révèle pour l'auteur une stratégie des populations rurales afin de sortir de la ségrégation Indien/Espagnol. L'identité de l'« Indien » est perçue comme un « malentendu historique » de la part de la population rurale des vallées où s'étaient développées les *haciendas*. La politique de métissage impulsée par le MNR est ainsi acceptée par la population paysanne, en tant que forme d'ascension sociale mais aussi comme la prise en compte d'une revendication ancienne. Le métissage devient dès lors une « stratégie pour résister au contrôle et à l'exploitation étatique » (Gordillo, 2000 : 244). La proposition d'égalité que représente le métissage, est ainsi assumée et réinterprétée pour négocier une identité paysanne. Ce n'est ainsi pas la révolution qui fait naître l'idée de métis et du paysan. Le métissage exprime une fuite historique de la condition d'Indien, tandis que le terme paysan renvoie à un processus d'intégration au marché et à la terre.

La politisation des identités

Comme dans le reste de l'Amérique latine, la Bolivie connaît depuis les années 1960 un « réveil indien » qui s'est traduit par plusieurs cycles de mobilisations autour de l'identité, du territoire, de la culture, de la langue, jusqu'à faire de l'autodétermination son cheval de bataille. À la différence des autres pays cependant, la Bolivie se distingue pour avoir élu un président « indigène » en 2005 : Evo Morales. Cette victoire, unique sur le continent, s'est accompagnée d'un processus de refondation de l'État avec l'instauration d'une nouvelle constitution, approuvée

par référendum en 2009, et reconnaissant celui-ci comme « Plurinational ». Malgré une autochtonisation de l'État (Lacroix, 2011), le monde rural bolivien est traversé par des tensions entre organisations indigènes et paysannes. La nouvelle Constitution politique de l'État (NCPE) reconnaît ainsi les nations d'origines « précoloniales » sous l'appellation d'« indigène-originaire-paysannes » (IOC) afin de prendre en compte ces différents processus identitaires. L'étude de terrain dans le Nord Potosi a montré deux processus distincts dans l'émergence des organisations paysannes et indigènes.

L'organisation syndicale paysanne régionale naît à la suite de la réforme agraire de 1953, sous l'influence des travailleurs des mines de Siglo XX-Catavi. Elle se développe à ses débuts dans les vallées du Nord Potosi, à Banduriri près de San Pedro de Buena Vista, et est rapidement contrôlée par les propriétaires terriens qui sont parvenus à l'intégrer et à bloquer le processus de redistribution des terres. À partir des années 1970, une autre organisation syndicale, plus revendicative, naît une nouvelle fois sous l'influence du mouvement ouvrier et des partis de gauche. Ses leaders sont formés au sein des instituts de formation du Mouvement de la gauche révolutionnaire (MIR) à l'Institut polytechnique Tomas Katari (IPTK). Ils fondent en 1979 la Fédération syndicale unique des travailleurs paysans du Nord Potosi. Cette organisation joue un rôle majeur dans le développement régional en parvenant à mobiliser des fonds de la coopération internationale pour mener des projets dans les communautés. À partir des années 1990, elle est cependant concurrencée par une organisation se déclarant « indigène » (puis « originaire ») qui cherche à se démarquer du syndicalisme paysan en se revendiquant de la structure territoriale des *ayllus*. En effet, alors que le syndicalisme s'était développé prioritairement dans les zones d'anciennes *haciendas*, l'organisation communautaire de l'*ayllu* s'était maintenue dans les zones d'altitude les moins fertiles, avec son propre système d'organisation et d'autorités. Les *leaders* de cette organisation sont issus de ces *ayllus* et bénéficient d'une autre formation politique (le katarisme³) ainsi que de formations auprès d'ONG internationales orientées vers les questions autochtones. En 1993, ils fondent la Fédération des *ayllus*, originaires, indigènes du Nord Potosi (FAOINP), comme concurrente directe de la Fédération syndicale unique des travailleurs paysans du Nord Potosi. Les enjeux de la concurrence qui s'installe entre ces deux organisations sont le contrôle politique des communautés et des municipalités régionales, ainsi que le contrôle du développement avec la création d'alliances avec des ONG.

L'étude au niveau régional, dans le Nord Potosi, a montré que la construction politique des identités paysannes et indigènes, à travers la constitution d'organisations sociales, reposait sur l'action d'institutions et de *leaders* (Le Gouill, 2011 ; 2015). Les différentes études menées sur les élites indigènes en Amérique Latine (Zapata, 2005 ; Rappaport, 2007) ont mis en avant le rôle de la modernisation et de

³. En référence au *leader* indigène des luttes anti-coloniales contre la couronne espagnole, Tupak Katari, le katarisme est un courant politique qui naît dans le département de La Paz dans les années 1970 autour de revendications ethniques et de classe. Dans le Nord Potosi, c'est cette première dimension qui domine la seconde.

l'intégration à l'État dans l'émergence de ces *leaders*, ou intellectuels indigènes. D'un côté, l'ouverture démocratique offre aux membres des communautés un meilleur accès à l'éducation et à différentes formes de socialisation secondaire. De l'autre, la modernisation de l'État et sa pénétration dans des territoires où il était autrefois absent entraînent une hétérogénéisation de la population indigène. La distinction entre les deux organisations repose ainsi sur des facteurs historiques qui ont favorisé l'apparition de trajectoires différenciées au sein des organisations du Nord Potosí. Au fil des entretiens, ces facteurs se sont avérés multiples. Ils sont de type structurel (réforme agraire) et idéologique (katarisme). Ils répondent aussi à des propositions et des intérêts nationaux et internationaux soutenus aussi bien par des institutions publiques que des organisations non gouvernementales. Formés auprès d'institutions différentes et souvent concurrentes, ces *leaders* s'affrontent selon leurs possessions en capital organique (lié à la connaissance de l'organisation), technique (lié à leur connaissance du monde des ONG) et scolaire ou culturel, et dans la conversion de ceux-ci en capital politique afin de contrôler le monde rural. La concurrence entre *leaders* intervient ainsi dans une concurrence entre champs pour la définition du monde social grâce au pouvoir politique et symbolique acquit par les différents capitaux.

Ces *leaders* indigènes se portent dès lors comme les garants d'une nouvelle authenticité qu'ils ont souvent eux-mêmes définie mais à laquelle ils n'ont pas toujours participé. Comme l'explique David Recondo pour le cas du Mexique, la coutume apparaît comme un « champ de conflit et de négociation », dans lequel l'application des normes est variable, flexible, change selon les circonstances et en fonction des rapports de force à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté (Recondo, 2009). Les *leaders* s'approprient « la parole des profanes, c'est-à-dire le plus souvent leur silence, mais aussi la force de ce groupe qu'il contribue à produire en lui prêtant une parole reconnue comme légitime dans le champ politique » (Bourdieu, 1981 : 13). Plusieurs témoignages de « bataille de *leaders* » (selon une expression employée par l'un d'entre eux) ont ainsi été recueillis durant le travail de terrain. Ces batailles avaient lieu lors d'assemblées, mais ont été recensés d'autres cas de véritables affrontements physiques entre groupe rivaux après que le *leader* ait « mobilisé ses bases » jusqu'à en perdre le contrôle.

Cette première partie nous a permis de définir les conditions sociales et politiques de l'émergence des catégories de paysans et d'indigènes, qui s'inscrivent tout autant sur des dynamiques historiques, nationales (rôle de certaines lois) et internationales (rôle des ONG), idéologiques, que sur la formation d'un « personnel de transmission » (Berger et Luckmann, 2008). Si depuis les années 2000 l'indianité a été un important facteur de mobilisation au niveau national en Bolivie (Perreault, 2006), nous nous intéresserons plus concrètement maintenant aux formes d'identification au niveau local, à partir de l'étude de cas de Lagunillas, afin d'analyser les processus de réappropriation de ces identités dans les rapports de domination et les nouvelles formes d'articulation à la société englobante qui caractérisent les communautés boliviennes actuelles.

L'autochtonie à l'épreuve de l'ethnographie

En 2010, pour la première fois de l'histoire de la municipalité de San Pedro de Buena Vista, un Indien remportait l'élection municipale. Cette victoire indienne marquait une revanche historique sur la population métisse du village colonial de San Pedro de Buena Vista, connue pour ses nombreux abus et son fort racisme. Pour la première fois les indigènes étaient en effet parvenus à s'unir face à leurs patrons, les propriétaires terriens qui occupaient auparavant les postes politiques du village colonial. Lors du discours d'intronisation, tous les *leaders* revenaient sur cette victoire historique, sur l'unité indigène, sur l'exploitation passée des propriétaires terriens. « Ça suffit la discrimination ! Vive le processus de changement ! » entendait-on lors du cortège qui conduisait les *comunarios* des communautés d'altitude vers la place centrale de San Pedro de Buena Vista, alors même que son accès leur était interdit jusqu'à la réforme agraire de 1953. Assise sur cette place, la population métisse assistait à la prise de « leur » village par des indigènes, sans un mot, mais non sans crainte.

Cette victoire aurait pu être analysée comme un processus politique, qui se généralise peu à peu en Bolivie, de prise du pouvoir de la population indigène face aux anciennes élites locales. Plusieurs mois d'enquête de terrain dans la communauté de Lagunillas (*ayllu* Chiro) ont cependant montré un processus complexe d'identification, traversé par de nombreux conflits tout autant tournés entre *comunarios* que contre la population métisse. Née dans les années 1960 avec la construction d'une route, la communauté de Lagunillas était devenue le centre du pouvoir des communautés d'altitude du Jatun Ayllu Qhayana⁴. La date récente de création de ce nouveau « bourg paysan » avait permis de retracer l'histoire orale de celui-ci et son articulation à la société environnante. L'enquête de dix mois, en immersion dans cette communauté, s'était portée sur les récits de vie des principaux *leaders*, sur la création des différentes institutions locales ainsi que sur l'évolution de ses formes d'organisation et de ses rituels. Cette approche sociologique et anthropologique s'était révélée pertinente pour comprendre les processus internes et externes d'identification et les luttes pour le contrôle du pouvoir local. Nous décrirons ici les principales étapes qui ont conduit à la victoire à l'élection municipale de 2010.

Dans les années 1960, la construction de la route reliant Llallagua à Cochabamba traversant le Nord Potosi entraîne l'installation d'un campement ouvrier au lieu-dit de Lagunillas. L'endroit est décrit encore aujourd'hui comme un désert, un lieu froid où rien ne pousse et où ne vivent que quatre familles. Un *hacendado* métis, Hernandez⁵, de la communauté de Santa Maria de l'*ayllu* Jatun Jila, dans les vallées de Qhayana, sentant son pouvoir menacé par la réforme agraire décide de profiter de l'installation du campement pour installer une petite boutique et un restaurant pour les ouvriers. Son rêve va cependant plus loin: construire une ville sur cette *pampa* désertique. Il s'appuie pour cela sur les habitants du lieu afin de faire de Lagunillas

⁴- Le Jatun Ayllu Qhayana est situé dans la partie de puna de la municipalité de San Pedro de Buena Vista. Qhayana rassemblait durant la colonisation espagnole huit *ayllu* : Chiro, Palli Palli, Sullka Palli Palli, Coacari, Takawani, Juchuy Jila, Jatun Jila et Sirqi. Parmi ceux-ci, les cinq premiers se situent en majorité sur les terres puna et les trois derniers dans les terres de vallées.

⁵- Le nom a été modifié.

le nouveau « centre sacré » de l'*ayllu*. Avec leur aide, il fait construire un premier édifice public, l'église, puis une place, selon le modèle colonial urbain de San Pedro de Buena Vista. En plus de l'aspect religieux, Lagunillas devient bientôt un nouveau centre économique avec la construction de boutiques, d'abord communautaires sous la forme d'une coopérative, puis individuelles. C'est ensuite l'activité de la mine de Villacota, située non loin de là, qui fait de Lagunillas le lieu de résidence de la main-d'œuvre minière avec son lot de restaurants et *chicherias*, une dynamique économique qui se maintient jusque dans les années 1980. Le développement économique de la communauté s'accompagne enfin de la construction d'une école. Dans un premier temps, les professeurs sont des métis des vallées de San Pedro de Buena Vista.

Grâce à ses contacts avec les propriétaires terriens des vallées et ses connaissances de la réforme agraire, Hernandez fait également de Lagunillas un centre politique et la capitale de la sub-centrale syndicale de Chiro. Trois des quatre « pionniers⁶ » de Lagunillas deviennent à cette époque les trois dirigeants de l'*ayllu*, alors que l'*hacendado* métis se déclare *corregidor* de l'*ayllu* (autorité chargée de la justice), autorité « artificielle » à Chiro et sans existence légale du fait que l'*ayllu* n'est pas reconnu comme canton, mais qui porte cependant une forte charge symbolique. Le syndicat de Chiro est rattaché à la Fédération spéciale de Banduriri. Née peu après la réforme agraire et alors que les *hacendados* les plus puissants ont quitté la région, cette Fédération est contrôlée par les propriétaires terriens et métis des petits villages coloniaux entourant San Pedro de Buena Vista qui – comme dans de nombreuses régions de Bolivie – bloquent le processus de redistribution des terres (Le Gouill, 2013).

À Lagunilla, Hernandez et les quelques familles métisses qu'il invite à le rejoindre, parviennent à reproduire ce même schéma de domination du village colonial de San Pedro de Buena Vista. Ce sont elles qui occupent la charge de *corregidor* et qui contrôlent le commerce local. Cette population métisse venue des vallées, s'appuie sur des dirigeants paysans locaux, tout comme l'élite de San Pedro de Buena Vista, afin de contrôler l'organisation syndicale. Mais si la population métisse de Lagunillas reproduit le schéma de domination de San Pedro de Buena Vista, elle tente également de prendre son autonomie vis-à-vis du village colonial. En effet, la naissance d'un nouveau bourg paysan permet de constituer un nouveau centre économique et politique, connecté à l'État par des réseaux et institutions, à partir duquel se mettent en place les projets de développement. Lagunillas se veut ainsi indépendant de San Pedro de Buena Vista et se construit comme un contre-pouvoir au pouvoir métis des vallées.

La naissance du syndicalisme contestataire

L'accès privilégié à la route entraîne de nouvelles migrations et de nouvelles possibilités de formation à l'extérieur. De nombreuses familles paysannes-indigènes de Lagunillas partent vers Llallagua travailler dans la mine. L'un d'eux est l'un des quatre « pionniers » de Lagunillas, le seul qui n'était pas entré comme dirigeant du syndicat local et qui contestait le pouvoir métis au sein de la Fédération de Banduriri.

⁶- Nom que l'on donnera aux quatre familles originaires de Lagunillas avant la construction du village.

À Llallagua, il décide de prendre contact avec la Fédération unique⁷, qui l'aide à créer une nouvelle organisation syndicale à Lagunillas, plus contestataire envers la domination des *hacendados* et de la population métisse. Des tensions apparaissent dès lors à Lagunillas entre les cadres de la paysannerie liés à Banduriri et les nouveaux dirigeants liés à Llallagua jusqu'à ce que ces derniers parviennent à évincer l'ancienne structure syndicale. En plus de la rupture avec le syndicalisme dirigé depuis Banduriri et San Pedro de Buena Vista, l'adhésion à la Fédération syndicale unique engendre un processus de réorganisation interne. Chaque communauté de l'*ayllu* crée son propre syndicat, rattaché à la *sub-centrale* de Chiro avec pour capitale Lagunillas. Malgré les critiques envers les *hacendados*, la population métisse de Chiro parvient cependant en partie à intégrer ce nouveau syndicat. Si auparavant, l'intégration de l'élite locale au syndicat passe par le professorat, la sécheresse de 1983 offre en effet de nouvelles possibilités d'insertion à travers des ONG.

La sécheresse de 1983 joue un rôle important dans le développement futur de Lagunillas, comme dans d'autres lieux de la région (Rivera, 1992). Cette sécheresse a des conséquences désastreuses pour l'*ayllu* Chiro. Certains témoignages évoquent la perte de 80% du bétail due au manque de fourrage. La récolte est quasi nulle. Une ONG catholique vient alors de Cochabamba, *Vecinos Mundiales*. Elle engage comme technicien le fils de Hernandez, qui possède une formation d'agronome. Celui-ci parvient à prendre le contrôle de la nouvelle institution *Vecinos Mundiales*. Il met en place un programme de formation en agronomie et lance un projet de développement pour les communautés de l'*ayllu*. Comme son père l'avait fait auparavant, il prend par la même occasion le contrôle du village et de la nouvelle organisation syndicale. Adoptant le même côté paternaliste que ses prédécesseurs, il parvient à encadrer la formation des *leaders*, cette fois-ci non plus à partir des écoles, mais de l'ONG qui construit son propre centre de formation.

Les liens de *Vecinos Mundiales* avec le syndicalisme paysan lui permettent de créer des liens avec l'Institut polytechnique Tomas Katari, centre de formation créé par le Mouvement de la gauche révolutionnaire (MIR) qui forme les principaux *leaders* paysans régionaux (Rivera, 1992 ; Le Gouill, 2011 ; 2013). Trois jeunes de l'*ayllu* Chiro reçoivent une formation auprès de *Vecinos Mundiales* puis obtiennent une bourse pour aller à l'IPTK durant trois ans. Rentrés de leur formation à l'IPTK, ils occupent durant de longues années des charges syndicales et surtout les postes liés au développement à *Vecinos Mundiales*. Avec eux, le syndicalisme prend une ampleur sans précédent dans la zone de *puna* (terres d'altitude) de San Pedro de Buena Vista. L'ensemble des *ayllus* de la zone intègre la Fédération unique et s'associe au programme de développement régional porté par cette organisation. Les contacts de celle-ci avec l'UNICEF permettent d'impulser un projet d'eau potable pour Lagunillas. En 1988, UNICEF participe également à la construction d'une nouvelle école, plus moderne, laissant de côté les bancs en *adobe* (torchis). Un collège est également construit à la fin des années 1980.

⁷- Le nouveau syndicalisme paysan affilié au niveau national à la Confédération Syndicale Unique des Travailleurs Paysans de Bolivie.

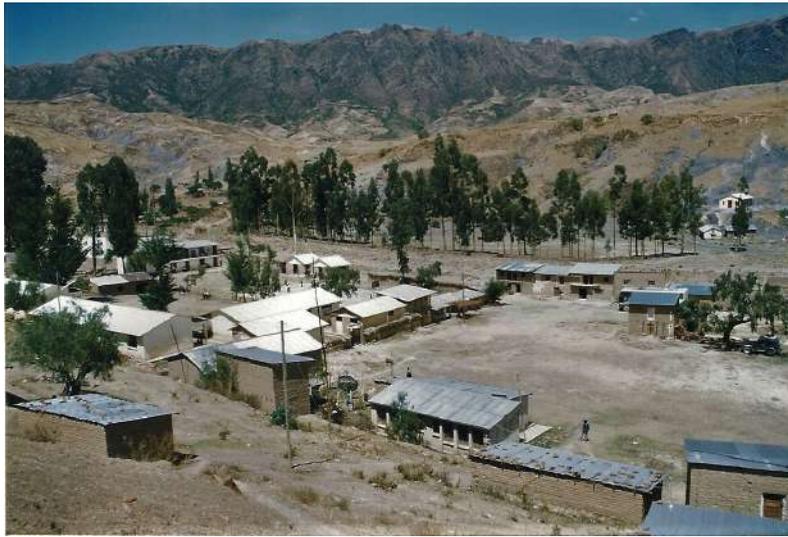


Fig. 2 - le village de Banduriri, dans les vallées de San Pedro de Buena Vista, (photo de l'auteur, 2011)

L'ethnisation du syndicalisme paysan

L'implantation du syndicat paysan unique à Chiro s'accompagne d'un processus de valorisation de l'organisation traditionnelle de l'*ayllu*, à l'opposé de la dynamique régionale et nationale où le syndicalisme tend à rompre avec les anciennes structures communautaires d'organisation. Les premiers jeunes formés par *Vecinos Mundiales*, enclenchent en effet un processus d'ethnisation de l'organisation syndicale, dans le but de se démarquer des syndicats des vallées dirigés par l'élite métisse de San Pedro de Buena Vista qui intègrent peu à peu la Fédération syndicale unique⁸. Alors qu'au moment de son implantation à Chiro la Fédération de Banduriri interdisait les autorités traditionnelles, les *leaders* syndicaux de Chiro réintègrent les *jilankus*⁹ à l'organisation syndicale. Avec les *jilankus*, est réintroduit aussi le rituel du *cabildo*¹⁰, supprimé aussi par les dirigeants de Banduriri. La reconstitution du système des autorités traditionnelles et du *cabildo* dans l'*ayllu* Chiro montre ainsi la construction d'un « espace social d'autonomie relative » dans le sens de James Scott (2008), permettant au nouveau syndicat de se démarquer des anciens dirigeants, de se réunir, mais aussi de renouer avec une dimension culturelle de la terre et du territoire éloignée du mode d'exploitation métis.

Les trois syndicalistes et techniciens de l'ONG décident également de créer un District Municipal Indigène¹¹ (DMI) afin de renforcer à la fois l'unité des *ayllus* de la *puna* et leur indépendance vis-à-vis des autorités de San Pedro de Buena Vista.

⁸- Jusqu'au début des années 1980, un conflit oppose la fédération Spéciale de Banduriri à la Fédération Unique du Nord Potosi pour le contrôle du syndicalisme régional, jusqu'à ce que cette dernière évince peu à peu l'ancienne structure syndicale (Le Gouill, 2013).

⁹- Autorités « traditionnelles » chargées d'exercer la justice dans l'organisation indigène.

¹⁰- Rituel durant lequel les habitants paient l'impôt sur la terre (tribut) et affirment par la même occasion leur appartenance au territoire. Jusque dans les années 1980, cet impôt était versé à l'État, aujourd'hui il est versé aux autorités indigènes afin de les aider dans leur gestion.

¹¹- Le DMI est une reconnaissance territoriale indigène offerte par la Loi de participation populaire (LPP) de 1993, dans le cadre du processus de décentralisation et du multiculturalisme bolivien.

Ils réalisent dès lors un travail d'investigation sur le passé des *ayllus*. Ils se rendent dans les communautés afin de chercher des témoignages oraux sur les origines de la territorialité des *ayllus* de la *puna* ainsi que sur leurs modes d'organisation. Le projet des dirigeants est de fonder un DMI sur la base de l'identité qhayana. Si les *ayllus* de *puna* ont gardé une certaine unité, jusqu'à cette date de 1995 la référence à l'*ayllu mayor* Qhayana ne se maintient plus que chez les « anciens ». Cette reconstruction repose cependant plus sur une construction intellectuelle que sur des faits historiques établis. Le projet de District *Jatun Ayllu* Qhayana rassemble ainsi les *ayllus* de Takawani, Chiro, Coacari, Palli Palli mais également l'*ayllu* Chullpa qui ne fait pas partie du Qhayana historique. De plus, les *ayllus* des vallées Jatun Jila et Juchuy Jila, plus proches de San Pedro de Buena Vista, refusent d'intégrer ce processus. L'*ayllu* Sirqi est quant à lui complètement oublié, du fait qu'il est composé de terres discontinues avec les autres *ayllus*. Le DMI semble dès lors plus une construction artificielle, mais il permet de créer une nouvelle identité reconnue pleinement par les *ayllus* engagés dans ce processus. L'organisation syndicale connaît à ce moment-là une nouvelle ethnicisation de sa structure. Les autorités originaires sont reconstituées en les adaptant à la nouvelle vision politique des *ayllus* : la charge de *segunda mayor* est recrée, mais reste intégrée à l'organisation syndicale qui conserve le contrôle de la nouvelle structure politique de l'*ayllu*.

Le *Jatun Ayllu* Qhayana devient l'un des quatre premiers DMI de Bolivie, le premier des hautes terres. Ces *leaders* profitent ainsi de l'ouverture démocratique et de l'espace offert avec les DMI pour mener des alliances avec des ONG (ISALP). Ce « changement d'échelle » constant s'inscrit aussi dans une perspective de développement de Qhayana. Il est symbolisé par la restructuration interne des *ayllus* de la *puna* réunis par l'organe central réunissant les autorités des cinq *ayllus*, le Conseil de Développement du Jatun Ayllu Qhayana (CONDEJAQ). Cette organisation montre à quel point la question de l'identité est inséparable de celle du développement ; sa création marque un tournant dans la région de la *puna*.

Les évangéliques du Jatun Ayllu Qhayana

À la fin des années 1980, Lagunillas est le centre religieux, économique et politique du Jatun Ayllu Qhayana. Le pouvoir y est détenu par les quelques familles métisses et les *leaders* syndicaux et techniciens de l'ONG catholique *Vecinos Mundiales*. La construction de la route entraîne de nouvelles migrations vers les centres miniers de Llallagua et Oruro, mais aussi vers Cochabamba où plusieurs *comunarios* de Lagunillas découvrent la religion évangélique de l'Église de Dieu Reformée et se convertissent. Les principaux *leaders* de la religion évangélique sont les anciens dirigeants syndicaux de Banduriri. Il s'agit ici d'une nouvelle élite économique, propriétaire foncier de Lagunillas¹², dont les activités économiques s'orientent vers l'éducation ou le transport, alors que les *leaders* catholiques restent liés au développement productif du territoire à travers l'ONG *Vecinos*

¹²- Lors de la création du village, ces « pionniers » ont en effet vendu leurs terres aux habitants des communautés voisines pour créer le bourg de Lagunillas. Cet argent leur a permis de diversifier leurs activités économiques, en investissant dans des boutiques ou dans des moyens de transport.

Mundiales. A travers leurs réseaux de parenté, ces *leaders* évangéliques parviennent à convertir un nombre croissant de catholiques. Ils se distinguent de ces derniers par la non-consommation d'alcool et par un nouveau rapport au travail. Pour les évangéliques, l'argent économisé sur la *chicha*¹³ doit être investi dans l'éducation. L'un des principaux *leaders* de l'Église de Dieu Reformée est lui-même professeur – le premier professeur à être originaire de Lagunillas –, alors que les catholiques soutiennent davantage l'école alternative construite par l'ONG *Vecinos Mundiales*.

La conversion à l'évangélisme marque une volonté d'émancipation vis-à-vis de l'Église catholique contrôlée par la population métisse de San Pedro de Buena Vista et les dirigeants syndicalistes de Lagunillas. L'évangélisation s'inscrit dans une nouvelle prise d'« autonomie relative » vis-à-vis des groupes dominants contrôlant à la fois le pouvoir politique et religieux. L'évangélisme, fait remarquer Julio Cordova, permet de construire une communauté alternative dans laquelle la population marginalisée peut reformuler son identité ethnique en dehors de toute subordination. La conversion est dès lors une « résistance symbolique » face à la cooptation du pouvoir local et des pratiques religieuses par les métis (Cordova, 2008). Cette volonté de libération se retrouve également dans l'absence, chez les évangéliques, de la pratique du *compadrazgo* (compérage), la « parenté rituelle » souvent liée aux rapports de domination et aux liens clientélistes de l'élite dominante métisse.

Les *leaders* évangéliques continuent de participer aux activités syndicales. Ils participent ainsi à la constitution du DMI du Jatun Ayllu Qhayana. Bien qu'intégrés à l'organisation syndicale, ils sont cependant écartés du contrôle du développement du fait que l'organisation religieuse n'a pas de reconnaissance politique pour recevoir les ressources économiques du développement. En effet, tout comme le contrôle du développement avait été l'un des enjeux du conflit entre organisation des *ayllus* et syndicats paysans au niveau régional (Le Gouill, 2011), il est central dans le cas de Lagunillas où chaque groupe cherche à associer son territoire religieux à celui du développement. « Dominant » économiquement au sein de la communauté, le groupe des évangéliques n'en reste pas moins « dominé » dans sa relation avec le monde extérieur du fait qu'il n'a pas accès aux charges syndicales contrôlées par les catholiques en raison des liens entre le syndicat local et l'ONG catholique *Vecinos Mundiales*. L'*ayllu* Chiro connaît dès lors une lutte entre, d'un côté, des *leaders* catholiques possédant un solide capital technique (lié au monde des ONG) et politique et, de l'autre, des *leaders* évangéliques avec un fort capital économique et académique. Chaque groupe et individu engage son capital religieux, à la fois pour légitimer sa position dans la structure sociale, mais aussi dans la concurrence entre groupes et individus dans la gestion des biens du Salut et le contrôle du pouvoir religieux.

L'adhésion à l'organisation indigène

La Loi de participation populaire de 1993, qui crée la juridiction du DMI et les municipalités, entraîne de nouvelles tensions et concurrences entre catholiques et évangéliques autour du contrôle politique et du développement. Dominés au sein du

¹³- Alcool de maïs.

syndicat par les catholiques, les évangéliques décident de s'engager dans la lutte pour le contrôle politique de la municipalité de San Pedro de Buena Vista pour parvenir au contrôle des ressources du développement. Ils proposent ainsi leurs propres candidats lors des élections municipales de 1999, ce qui rompt définitivement leur relation avec les *leaders* catholiques de Chiro qui proposent les leurs. Écartés par les syndicalistes, les évangéliques ne trouvent d'autre alternative pour exister de manière « organique » que de s'allier avec la Fédération des *ayllus*, indigènes et originaires du Nord Potosi (FAOINP), alors même qu'ils ne croient plus à la « cosmovision andine » promue par cette dernière.

Le Jatun Ayllu Qhayana va dès lors connaître de fortes violences et un profond dualisme entre les deux organisations. Chacune va chercher à contrôler le DMI et les ONG sur place afin de contrôler les biens du développement. Le « dualisme organisationnel » se propage rapidement à toutes les sphères de la vie communale : chaque organisation possède son *segunda mayor*, sa propre justice, son propre *corregidor*, bloquant par là toute résolution de conflit. Les simples conflits familiaux se transforment en conflits organisationnels, ce qui augmente un peu plus les tensions. Lors des élections municipales, chaque organisation propose également ses propres candidats. En 2004, les évangéliques se lancent dans la campagne avec l'instrument politique de la FAOINP, le Mouvement des *ayllus* et peuples indigènes du *Qollasuyu* (MAPIQ), alors que l'organisation syndicale remporte l'élection avec le Mouvement vers le socialisme (MAS) grâce à son alliance avec le syndicalisme des vallées. La population métisse de San Pedro de Buena Vista, qui trouvait dans le syndicalisme un allié important, adopte une position toujours plus radicale – voire raciste pour les plus extrêmes – contre la nouvelle organisation des *ayllus* (FAOINP), laissant, par là même, entrevoir l'objectif réel de son alliance avec les syndicalistes paysans. Peu à peu, le syndicalisme perd sa légitimité et la FAOINP parvient à prendre le contrôle de la grande majorité des communautés du Jatun Ayllu Qhayana au nom d'une alliance des *ayllus* de la *puna* contre les terres des vallées où dominent les propriétaires terriens contrôlant le syndicalisme.

À Lagunillas, pour mettre fin aux conflits parfois violents¹⁴ entre les deux organisations, dont l'un des effets est justement de faire fuir les ONG, une alliance est passée en 2009 entre l'organisation syndicale et la FAOINP afin de proposer un candidat commun à l'élection municipale de 2010¹⁵. Ce candidat est une ancienne autorité du Conseil national des *ayllus* et *markas* du Qullasuyu (CONAMAQ)¹⁶, qui remporte une victoire historique à San Pedro de Buena Vista. Cette victoire des indigènes sur la population métisse ne se termine pas avec l'élection municipale de 2010. De nombreuses communautés des vallées initient à partir de ce moment un processus de « reconstitution des *ayllus* » en intégrant la FAOINP afin de rompre

¹⁴ Des affrontements entre plusieurs groupes de pouvoir ont en effet éclaté lors de certaines fêtes ou lors de réunions des organisations sociales.

¹⁵ Si cette alliance est bien suivie de la part des syndicalistes du Jatun Ayllu Qhayana, les leaders syndicalistes des vallées présentent leur propre candidat avec l'instrument politique syndical nortepotosino du Movimiento Originario Popular (MOP).

¹⁶ Organisation nationale des *ayllus*, fondée en 1997 notamment sous l'impulsion de la FAOINP.

avec la domination métisse. Plusieurs communautés des vallées du Jatun Ayllu Qhayana sont en effet encore contrôlées par des *hacendados* qui sont parvenus à bloquer la redistribution des terres en intégrant le syndicat paysan ou par leur influence comme professeur des écoles ou techniciens d'ONG. Ce « processus de reconstitution » permet de remettre en cause la domination patronale. À plusieurs reprises il m'a été possible d'entendre les patrons de San Pedro de Buena Vista craindre ce retour à l'*ayllu*. Au sein de l'organisation syndicale, ils peuvent en effet intégrer la structure organisationnelle grâce à leur accès à la terre et/ou à leur formation comme agronome. Ils ne peuvent cependant pas intégrer la structure de l'*ayllu*, car comme l'indiquait un ancien cadre historique du syndicalisme de Lagunillas aujourd'hui membre de la FAOINP, « le loup ne peut pas se déguiser en agneau ». Les communautés d'*hacienda* du Jatun Ayllu Qhayana décident ainsi de lancer la reconstitution de l'*ayllu* Sullka Chiro. Cet *ayllu* n'a cependant aucune existence historique (ses communautés faisant partie de plusieurs *ayllus* distincts), mais l'adoption des formes d'organisation traditionnelles permet d'écarter le patron de l'*hacienda* des prises de décisions et des nouveaux rituels liés à la terre (*cabildo*).

Conclusion

Les catégories d'Indiens et de paysans renvoient ainsi à des rapports de domination et à des contextes politiques précis qui sont réappropriés par les subalternes dans leurs formes de résistance. L'enquête de terrain dans le Nord Potosi a révélé cependant une même identification première à la communauté, que ce soit au sein de l'organisation syndicale ou de l'*ayllu*. *Ayllu* et syndicat représenteraient ainsi dans de nombreux cas deux intériorisations de « sous-monde institutionnels » distincts reposant sur un « monde de base » commun (Berger et Luckmann, 2008). Il est ainsi à noter que les différentes identifications des communautés – qu'elles soient religieuses, organisationnelles, ethniques ou sociales – s'appuient sur des éléments construits le plus souvent depuis l'extérieur de la communauté. Dans sa critique de l'indigénité construite depuis le monde extérieur à la communauté, Andrew Canessa préconise ainsi de poser le regard sur l'identification des *jaqi*, terme aymara qui désigne les membres d'une communauté (Canessa, 2006). Valérie Robin Azevedo (2004) propose cette même approche en définissant la communauté comme un « point d'ancrage » pour l'identification.

Mais au-delà de cette référence à la communauté – pertinente dans le cas du milieu rural mais qui ne peut s'appliquer dans d'autres contextes urbains et de migration –, l'analyse du « processus de reconstitution des *ayllus* » dans le Nord Potosi a permis de montrer plusieurs dynamiques propres à chaque contexte local. La reconstitution repose ainsi sur des conflits de *leaders* ou sur des stratégies d'accès à des politiques de développement, que ce soit avec l'aide d'ONG, en s'appuyant sur les nouvelles lois multiculturelles des années 1990, ou directement avec les organisations paysannes-indigènes. On note ainsi une certaine « instrumentalisation de la coutume » à travers laquelle celle-ci apparaît comme un « champ de conflit et de négociation » dans

lequel l'application des normes est variable, flexible, change selon les circonstances et en fonction des rapports de force à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté (Recondo, 2009). Un *comunario* peut ainsi être défini par l'État ou son organisation nationale comme « paysan », « indigène » ou « originaire » sans toutefois s'auto-identifier de cette manière au sein du champ local du pouvoir. Cela est le cas dans l'*ayllu* Chiro où les syndicalistes reconstruisent l'identité territoriale « qhayana » sans cesser de s'identifier comme « syndicat », alors mêmes que leur organisation-mère revendique une identité macro-régionale déterritorialisée aymara ou quechua. De même, un groupe local peut se rallier à une organisation nationale sans partager l'ensemble de ses valeurs. Cela est le cas dans l'*ayllu* Chiro où les évangéliques se rattachent à la FAOINP et au CONAMAQ tout en rejetant les fondements de la « cosmovision indigène » de par leur religion. C'est ainsi dans ce sens que, au terme d'« identité », nous privilégions celui d'« identification » pour y intégrer une dynamique situationnelle et contextuelle (Brubaker, 2001 ; Avanza et Laferté, 2005).

Proche d'une certaine « invention de la tradition » (Hobsbawm et Ranger, 2006), le processus de reconstitution engendre de réelles répercussions dans les rapports de domination locaux comme le montre l'étude de cas du Jatun Ayllu Qhayana. L'appropriation du discours autour de l'idéalisation de l'autochonie permet de légitimer certains processus et de cacher, sous couvert d'une lutte historique (contre les élites métisses locales) et d'une ouverture démocratique (avec les formes de démocratie indigène et d'horizontalité du pouvoir), des conflits internes entre *leaders* pour le contrôle du pouvoir local. Cette instrumentalisation du discours de l'autochonie s'inscrit dans un processus de distanciation vis-à-vis des anciennes structures du pouvoir contrôlées par la population métisse ou par les cadres syndicaux locaux. Nous avons rencontré cependant un autre cas, dans la province Bustillo (Nord Potosi) à Irupata, où c'est la création du syndicalisme paysan dans les années 1980 qui avait permis de rompre avec la domination que la population métisse exerçait sur l'organisation des *ayllus*. De même, Gilles Rivière, dans une étude dans le département d'Oruro, a montré que la conversion à la religion évangélique était menée par les plus pauvres et les exclus des charges de l'organisation de l'*ayllu*, trouvant ainsi dans le pentecôtisme une voie parallèle, moins onéreuse, d'accumulation de prestige et de participation à la production des biens symboliques et religieux. Dans les deux cas, l'organisation de l'*ayllu* ne peut ainsi être jugée plus « performante » – pour reprendre la logique « néolibérale » – que d'autres systèmes d'organisation et d'autres identifications dans d'autres contextes. Ces cas d'études, aux dynamiques opposées et contradictoires, montrent que l'étude des processus identitaires ne peut se faire dans les Andes boliviennes sans prendre en compte la dynamique du changement social que toute nouvelle organisation introduit.

Il apparaît que si la communauté de Lagunillas a montré un processus d'ethnisation constant depuis les années 1970, celui-ci semble s'arrêter là. En effet, les habitants ne semblent pas motivés par les possibilités d'Autonomie indigène originaire paysanne (AIOC) offerte par la nouvelle constitution politique de l'État du fait que cette fixation des « us et coutumes » depuis l'État porterait le risque de les enfermer

dans le passé. De plus, un nouveau conflit près de Lagunillas, autour du projet minier de Mallku Khota, a montré que, si l'autochtonie était une arme symbolique importante dans la mobilisation des communautés – bien que celles-ci fussent une nouvelle fois fortement divisées sur l'avenir du projet minier – elle pouvait aussi être un frein lorsque les revendications territoriales et culturelles laissaient place à des revendications plus économiques non reconnues par la figure néolibérale de l'autochtonie (Le Gouill, 2016). L'autochtonie prônée « depuis le bas » entraine dès lors en contradiction avec celle construite « depuis le haut », au risque pour la première de se retrouver dépossédée de son aspect crucial : son autonomie dans la définition des identités et des territoires, des processus politiques et économiques.

Références bibliographiques

Abercrombie T.,

2006, *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*, La Paz, Sierpe.

Avanza M. et Laferté G.,

2005, « Dépasser la 'construction des identités' ? Identification, image sociale, appartenance », *Genèses*, 61 : 134-152.

Bellier I.,

2006, « Identité globalisée et droits collectifs : les enjeux des peuples autochtones dans la constellation onusienne », *Autrepart*, 38 : 99-118.

Berger P. et Luckmann T.,

2008, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin.

Bocara G.,

2014, « Tous homo oeconomicus, tous différents. Les origines idéologiques de l'ethno-capitalisme », *Actuel Marx*, 56 : 40-61.

Bourdieu P.,

1981, « La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 36-37 : 3-24.

Briggs J.,

2005, « The Use of Indigenous Knowledge in Development: Problems and Challenges », *Progress in Development Studies*, 5/2 : 99-114.

Brosius J. P., Tsing A. L. et Zerner C.,

1998, « Representing Communities: Histories and Politics of Community-based Natural Resource Management », *Society & Natural Resources*, 11/2 : 157-168.

Brubaker R.,

2001, « Au-delà de l'identité », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 139 : 66-85.

Canessa A.,

2006, *Minas, mote y muñecas. Identidades e indigeneidades en Larecaja*, La Paz, editorial Mama Huaco.

Cloud L. (et al.),

2013, « Catégories, nominations et droits liés à l'autochtonie en Amérique latine. Variations historiques et enjeux actuels » in Bellier I. (eds), *Peuples autochtones dans le monde : les enjeux de la reconnaissance*, Paris, L'Harmattan : 41-74.

Cordova J.,

2008, « Evangélicos y procesos de desarrollo en Bolivia » in *Religión y desarrollo en los Andes. Deconstrucción intercultural de una relación difícil*, La Paz, ISEAT : 79-112.

Cornwall A. et Brock K.,

2004, *What do Buzzwords do for Development Policy? A Critical Look at "Poverty Reduction", "Participation" and "Empowerment"*, Communication à la conférence de l'UNRISD « Social Knowledge and International Policy Making: Exploring the Linkages 20-21 ».

Dunkerley J.,

2003, *Rebelión en las venas*, Plural, La Paz.

Gordillo J.,

2000, *Campesinos revolucionarios en Bolivia. Identidad, territorio y sexualidad en el Valle Alto de Cochabamba, 1952-1964*, La Paz, Universidad de la Cordillera/Plural.

Gros C.,

1999, « Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad. Algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América latina », *Análisis Político*, 36 : 3-20.

Hale C.,

2002, « Does Multiculturalism Menace? », *Journal of Latin American Studies*, 34/3 : 485-524.

Hobsbawm E. et Ranger T.,

2006, *L'invention de la tradition*, Paris, Éditions Amsterdam.

Lacroix L.,

2011, « État plurinational et redéfinition du multiculturalisme en Bolivie » in Gros C. et Dumoulin D. (dir.), *Le multiculturalisme au concret. Un modèle latino-américain ?*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle : 135-146.

Larson B.,

1992, *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia. Cochabamba, 1500-1900*, La Paz, CERES/HISBOL,

Le Guill C.,

2011, « L'ethnisation des luttes pour le pouvoir local en Bolivie. La conquête du monde rural dans le Nord Potosí », *Revue d'Étude en Agriculture et Environnement*, 92/4 : 363-387

2013, « *Je ne suis pas ton compagnon mon frère* ». *Ayllus, syndicats et métis : construction de l'altérité et changement social dans le Nord Potosí, Bolivie*, Paris, Paris3-IHEAL, Thèse de doctorat.

2015, « Les savoirs du poncho et de la cravate. Formations politiques et émergence des leaders indigènes en Bolivie », *Cahiers de la Recherche sur l'Éducation et les Savoirs*, 14 : 165-186.

2016, « Imaginaires miniers et conflits sociaux en Bolivie. Une approche multi-niveaux du conflit de Mallku Khota », *Cahiers des Amériques Latines*, 82 : 49-69.

Li T. M.,

2002, « Engaging Simplifications: Community-Based Resource Management, Market Processes and State Agendas in Upland Southeast Asia », *World Development*, 30/2 : 265-283.

Mohan G. et Stokke K.,

2000, « Participatory Development and Empowerment: The Dangers of Localism », *Third World Quarterly*, 21(2): 247-268

Morin F.,

2006, « L'autochtonie, forme d'ethnicité ou exemple d'ethnogénèse », *Parcours anthropologiques*, 6 : 54-64.

Orta A.,

2013, « Forged Communities and Vulgar Citizens: Autonomy and its Limits in Semineoliberal Bolivia », *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 18/1 : 108-133.

Perreault T.,

2006, « From the Guerra Del Agua to the Guerra Del Gas: Resource Governance, Neoliberalism and Popular Protest in Bolivia », *Antipode*, 38 : 150-172.

Perrier-Bruslé L.,

2015, « Géopolitique de la régulation des ressources naturelles en Bolivie. Le retour de l'État face aux nouveaux acteurs de la gouvernance environnementale » in Redon M. (et al.), *Ressources mondialisées Essais de géographie politique*, Paris, Publication de la Sorbonne : 251-280.

Rappaport, J.,

2007, « Intelectuales públicos indígenas en América Latina : una aproximación comparativa », *Revista Latinoamericana*, 220 : 615-630.

Recondo D.,

2009, *La démocratie mexicaine en terres indiennes*, Paris, Karthala/CERI.

Retière J.-N.,

2003, « Autour de l'autochtonie. Réflexions sur la notion de capital social populaire », *Politix*, 63 : 121-143.

Renahy N.,

2010, « Classes populaires et capital d'autochtonie. Genèse et usages d'une notion », *Regards Sociologiques*, 40 : 9-26.

Rivera Cusicanqui S.,

1992, *Ayllus y proyectos de desarrollo en el Norte de Potosi*, La Paz, Aruwiyiri.

Rivière G.,

2004, « El pentecostalismo en la sociedad aimara del altiplano » in Spedding A. (dir.), *Gracias a Dios y a los Achachilas. Ensayos la sociología de la religión en los Andes*, La Paz, ISEAT/Plural Editores : 259-294.

2007, « De la chefferie à la communauté et retour ? À propos des nouvelles organisations indigènes dans les hauts-plateaux de Bolivie » in Rolland D. et Chassin J. (dir.), *Pour comprendre la Bolivie d'Evo Morales*, L'Harmattan, Paris : 207-219.

Robin Azevedo V.,

2004, « Indiens, Quechuas ou Paysans ? À propos des communautés quechuaphones des Andes sud-péruviennes », *Les cahiers ALHIM* [en ligne], 10. Mis en ligne le 02 février 2005, consulté le 12 mars 2012.

URL : <http://alhim.revues.org/98>

Saignes T.,

1987, « Politiques du recensement dans les Andes coloniales: décroissance tribulaire ou mobilité indigène ? », *Histoire, économie et société*, 6/4 : 435-467

Sanchez-Albórniz N.,

1978, *Indios y tributos en el Alto Perú*, Lima, IEP.

Sanchez Parga J.,

1989, *Faccionalismo, organización y proyecto étnico en los Andes*, Centro Andino de Acción-popular, Quito, Centro Andino de Acción Popular.

Scott J.,

2008, *La domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, Paris, Éditions Amsterdam.

Zapata C.,

2005, « Origen y función de los intelectuales indígenas », *Cuadernos Interculturales*, 3/4 : 65-87.

Résumé

Mots-clés : Histoire coloniale – communautés administratives – assemblées – Matsigenka – Amazonie – Pérou

Au Pérou, on évoque rarement les populations autochtones sans faire référence aux « communautés » au sein desquelles elles semblent irrémédiablement se regrouper et évoluer. La notion a quelque chose de romantique et vue de l'étranger, la communauté incarne parfois une forme de résistance solidaire face au néolibéralisme économique et à l'individualisme politique. Dans ce texte, c'est du point de vue de son organisation, de ses modes de gouvernement historiquement hérités qu'il s'agira ici d'interroger la catégorie de « communauté », c'est à dire comme des dispositifs administratifs constitués au cours de la colonisation, et qui ont été réappropriés par les populations concernées. Adoptant dans un premier temps une perspective historique, l'article rappelle que c'est lors de la colonisation des sociétés andines que le modèle communal se cristallise initialement, avant de s'exporter plusieurs siècles plus tard vers les basses-terres. Dans un second temps, l'article questionne l'expérimentation politique du dispositif communal. En s'appuyant sur une ethnographie des assemblées communales, l'auteur montre comment un petit regroupement autochtone de langue matsigenka, dans le sud-est de l'Amazonie péruvienne (département de Madre de Dios), reprend à son compte les « figures juridiques » de l'État pour produire sa propre normativité, sa propre bureaucratie, et pour finalement se constituer comme « groupe ».

**

Abstract

Keywords: Colonial history – administrative communities – assemblies – Matsigenka – Amazonia – Peru

In Peru, indigenous peoples are rarely mentioned without referring to the « communities » within which they seem to be irrevocably grouped and evolving. The notion has a kind of romantic feeling and, seen from abroad, the community sometimes embodies a form of solidarity resistance to economic neoliberalism and political individualism. In this text, we will look at the category of 'community' from the point of view of its organization and its historically inherited modes of government. These 'communities' have been created during colonization and have been re-appropriated by the populations concerned. First adopting a historical perspective, the article recalls that it was during the colonization of the Andean societies that the communal model crystallized initially, before being exported several centuries later to the lowlands. In a second time, the article questions the political experimentation of the communal institution. Based on the ethnography of the communal assemblies, the author shows how a small indigenous group of matsigenka language, in the south-east of the Peruvian Amazon (department of Madre de Dios), takes over the 'juridical figures' of the State to produce its own normativity, its own bureaucracy, and finally constitute itself as a 'group'.

Raphaël Colliaux est doctorant en sociologie à l'EHESS (École des Hautes Études en Sciences Sociales) et doctorant associé à l'IFEA (Institut Français d'Études Andines). Ses recherches portent principalement sur les pratiques éducatives en Amazonie péruvienne.

La « communauté » autochtone dans la longue durée. Perspectives comparatives au Pérou

Raphaël Colliaux,
CEHESS/IFEA

Au Pérou, on évoque rarement les populations autochtones sans faire référence aux « communautés » au sein desquelles elles semblent irrémédiablement se regrouper et évoluer. La notion a quelque chose de romantique et vue de l'étranger, la communauté incarne parfois une forme de résistance solidaire face au néolibéralisme économique et à l'individualisme politique. Qu'il s'agisse de surcroît de communautés *autochtones* laisse planer une aura d'*authenticité*, de proximité avec la nature qui serait plus *organique*.

Dans le contexte péruvien toutefois, la « communauté » renvoie ordinairement à quelque chose de plus prosaïque. On y fait généralement mention en tant qu'« organisations administratives », c'est-à-dire comme des institutions légales regroupant certaines catégories de population (en l'occurrence celles se revendiquant « autochtones ») et pouvant faire valoir des droits collectifs sur un territoire donné. La communauté est une entité juridiquement reconnue, en lien avec un cadre légal national ancien autant qu'international, en particulier celui qui s'est développé dans le sillage de la Convention 169 de l'OIT, en 1989.

Cette approche « légaliste » s'éloigne de fait d'une perspective plus substantielle, celle d'un Tönnies (2010) par exemple, pour qui la communauté serait une sorte de terreau immanent où les singularités se rejoignent dans une origine et un destin commun – par opposition à la *société*, qui est le lieu où s'affrontent les intérêts égoïstes. Il n'est donc pas inutile de rappeler, avec Vibert (2006), que la notion de « communauté » est profondément polysémique et que ses usages servent autant la naturalisation des liens sociaux, que la déconstruction des identités communes.

Dans ce texte, je me garderai de reproduire une forme de « fiction ontologique » de la communauté. C'est du point de vue de son organisation, de ses modes de gouvernement historiquement hérités, qu'il s'agira d'interroger la catégorie. C'est-à-dire comme des dispositifs administratifs et politiques constituées au cours de la colonisation, et qui ont été réappropriées et redéfinies par les populations concernées.

Pour prendre la mesure de cette réappropriation, on aura comme cas d'étude l'expérience d'une petite communauté¹ administrative d'Amazonie, dans le département de Madre de Dios, dont les membres appartiennent tous à l'ethnie mastiguenga. Les Matsigenka représentent près de 10 000 personnes dans le sud-est du pays et se rattachent à la famille linguistique Arawak, qui comprend également les Asháninka, Nomatsigenka, Yanasha (ou Amuesha) et Piro. Ce qui frappe lorsque l'on enquête aujourd'hui sur ce terrain, c'est que les Matsigenka entretiennent dans le cadre du dispositif communal une forme de bureaucratie extrêmement rigoureuse. Alors que les divers acteurs en présence – institutions d'État, ONG, entreprises privées – inondent les communautés administratives de missives, de documents « officiels » toujours très formels, celles-ci y répondent sur un registre similaire qui peut sembler parfois caricatural.

L'assemblée communale mensuelle, en particulier, est l'évènement où l'administratif est hautement ritualisé. Les prises de paroles sont toujours encadrées par un modérateur, chacun s'adressant aux autres par de très polis « Monsieur » ou « Madame », comme si l'entrée dans cette arène politique exigeait d'occulter les liens de parenté et les attachements quotidiens. Un formalisme administratif qui rompt passablement avec la vision plus romantique de la « communauté autochtone » évoquée plus haut. La description d'une assemblée communale sera le point de départ pour tenter de comprendre cette intériorisation du répertoire administratif, et ses utilités politiques pour les membres de la communauté administrative.

Avant cela, je tâcherai de revenir sur la genèse de cette entité administrative au Pérou dès l'époque coloniale. C'est lors de la colonisation des sociétés andines que le modèle communal se cristallise initialement, avant de s'exporter plusieurs siècles plus tard vers les basses-terres². L'institutionnalisation de la communauté administrative autochtone, qui a une plus grande profondeur historique dans les Andes, est un processus indissociable de l'avancée de la colonisation. Ce qui fonde une nouvelle ambiguïté de l'entité communale. À la *communauté* comme dispositif juridique à partir duquel on lutte aujourd'hui pour l'autonomie territoriale et culturelle, s'ajoute la *communauté* comme dispositif d'administration et de regroupement des Autochtones. Comme le résume l'historienne Tamar Herzog : « Les plans et projets de réduction des Espagnols, métis et mulâtres étaient tous guidés par un même principe : toute personne qui n'appartenait pas à une communauté légalement reconnue était considérée comme suspecte » (2007 : 520). C'est cette ambiguïté que je propose d'explorer dans un premier temps.

Les réductions coloniales dans la région andine

La réduction de la diversité culturelle andine

Les historiens ont montré qu'avant l'arrivée des colons espagnols, les Andes abritaient une multitude d'ethnies tributaires de l'Inca et qui, en échange de prestations de main d'œuvre, maintenaient une relative autonomie territoriale, linguistique et

¹. Pour éviter les confusions entre les formes de socialité autochtones précoloniales et celles qui sont directement suscitées par les regroupements communaux contemporains, j'utiliserai systématiquement des guillemets pour parler de « communauté », ou bien je préciserai qu'il s'agit de communautés « administratives ».

². Ajoutons que l'intérêt d'une perspective comparatiste entre les Andes et l'Amazonie est de rapprocher deux aires culturelles qui font généralement l'objet d'analyses distinctes, résultat d'une certaine division de la recherche dans ce pays.

culturelle. Sur le plan démographique, l'idéal andin de « contrôle d'un maximum d'étages écologiques » (Murra, 1975) privilégiait l'éparpillement géographique et la discontinuité (Rostworowski, 1990). Les membres d'une même ethnie tentaient en effet de se disperser à travers des petites unités sociales – les *ayllu* – afin d'avoir accès à la production la plus diversifiée possible. Cela a favorisé le développement d'« archipels ethniques » pouvant couvrir des espaces très vastes (Murra, *ibid.*). Avec l'arrivée des Espagnols, les sociétés andines subissent un long processus de désarticulation culturelle et territoriale. L'atomisation progressive des formations sociales indigènes s'enracine en particulier dans des politiques de « réductions » opérées à partir du XVI^e siècle par le vice-roi Francisco Álvarez de Toledo.

L'une des « Ordonnances » fameuses de Toledo, en 1570, consiste à regrouper les populations autochtones autour des centres agricoles ou miniers. Les recommandations du magistrat Juan de Matienzo, fort influant auprès du Vice-roi, témoignent du caractère improvisé de ces regroupements :

Ce qu'il convient en premier lieu [...] c'est de visiter l'ensemble du territoire, peuplé et non peuplé [...], et de voir les lieux les plus confortables pour pouvoir loger les indiens, qu'ils aient suffisamment d'eau et de terres pour pouvoir semer, et où ils puissent vivre plus sainement [...]. Cela étant fait, on leur fera faire un, deux, ou trois villages, [...] et il me semble que dans chaque village il devrait y avoir 500 indiens en moyenne, et si dans le village il y avait 600 ou 700 indiens, faire deux villages³ » (Matienzo, 1967 : 48-49 ; la traduction est la mienne).

Ces ordonnances constituent pendant près de quatre siècles la base de l'organisation politique, administrative, économique, religieuse, éducative des communautés administratives des Andes. On compte au Pérou (qui comprend alors aussi la Bolivie), des regroupements qui rassemblent près de 1 500 000 autochtones dans les Andes, répartis dans plus de 1 000 communautés administratives (Málaga, 1974 : 62).

Ces « réductions » (*reducciones*) ou « communautés indigènes » sont organisées sur le modèle des communautés rurales de Castille, d'Estrémadure et du Royaume de Léon (Fioravanti-Molinié, 1978 : 1182)⁴. Ainsi, les Espagnols tentent de reproduire des hameaux ou villages occupant une « territorialité compacte, délimitée et continue » (Zagalsky, 2009 : 60), et rattachés à une municipalité locale. On organise notamment la communauté en pâtés de maison, avec au centre une place principale où

³. « lo primero que conviene [...] es visitar toda la tierra, poblada y no poblada [...], y ver los lugares más acomodados para poder poblar los indios, que tengan agua y tierras suficientes en que poder sembrar, y donde vivan más sanos [...]. Hecho esto, les ha de mandar hacer uno, dos, o tres pueblos, [...] y pareceme que en cada pueblo ha de haber quinientos indios de tasa, y si en el repartimiento hubiere seiscientos o setecientos indios, hacer dos pueblos ».

⁴. Dans son analyse de la catégorie de « communauté », Paula Zagalsky (2009) montre que l'historiographie à parfois utilisé confusément ce terme pour faire référence à l'« ayllu », au « groupe ethnique », ou encore au « peuple ». Ainsi, lorsque Karen Spalding (1984 : 28) définit l'ayllu comme « un groupe local de parents vivant dans le même hameau et possédant la terre en commun », l'organisation territoriale à laquelle elle se réfère renvoie davantage aux communautés paysannes ibériques qu'aux organisations sociales préhispaniques, plus discontinues spatialement (Zagalsky, 2009 : 70). À partir des années 1990, les travaux seront plus critiques et limiteront considérablement l'usage du terme de « communauté » (par exemple Mossbrucker, 1990).

dominent une église. Les maires locaux y décrètent le marché deux fois par semaine, gèrent l'entretien des rues, des ponts et des chemins. On retrouve ici « la conception européenne de l'espace prévalant à la Renaissance, qui tendait à privilégier des structures concentrées et bien délimitées, avec, pour chaque collectivité, leurs diverses fonctions centrales, aux dépens d'autres, diffuses et dispersées, considérées comme impropres à la vie en société » (García Martínez, 1987 : 153, cité et traduit dans Herzog, 2007 : 510)⁵. Pour les colons, l'objectif est de continuer à prélever un tribut, d'abord sous forme de biens et de services, puis par le biais d'un impôt⁶. D'où l'intérêt de protéger au minimum les territoires que la Couronne, après se les être appropriés, octroie aux populations andines, qui sont paysannes. Mobilisant l'esprit des Lois des Indes⁷ (1542), le pouvoir colonial pratique alors une forme de « protectionnisme » garantissant l'intangibilité des terres « indiennes », et en interdisant l'accès aux colons (Castillo, 2007 : 18). Si ces derniers étaient par ailleurs libres de s'installer où il leur semblait – hormis dans les communautés administratives indigènes –, les autochtones sont pour leur part forcés de s'établir dans les villages de réduction tandis que leurs anciens habitats sont détruits⁸.

Les politiques tolédiennes provoquent un important processus d'homogénéisation sociale et culturelle dans la région. La catégorie légale d'« Indien » (*Indio*) s'impose à l'ensemble des ethnies dissoutes et le quechua, la langue de l'Inca, est imposée à tous de façon à faciliter le travail d'évangélisation (Robin Azevedo, 2004 : 36). De sorte que la communauté administrative indigène d'origine coloniale devient le foyer des identifications. Ainsi que le note Nathan Wachtel, « le seuil principal au-delà

- ⁵. Bernand et Gruzinski (1993 : 198-199) soulignent à quel point l'introduction de ce nouveau régime foncier bouleverse le rapport au territoire, désormais médiatisé par des pratiques administratives spécifiques : « [L]écriture – et l'embryon de bureaucratie qu'elle supposait – primait désormais sur les liens affectifs et sacrés qui unissaient les communautés à leur terroir. Les contours du terroir furent précisés afin d'éviter toute contestation : tel ruisseau, telle source, telle dénivellation acquièrent une signification nouvelle, en devenant des bornes et des confins, souvent marqués d'une croix. Les vieux rites castillans de prise de possession entrèrent en vigueur dans toutes les Indes : en présence des autorités, l'intéressé devait arracher des herbes, jeter des pierres ou couper les branches sur le terrain qui lui revenait ». Dans un livre portant sur les pratiques testamentaires des Autochtones du nord du Pérou au XVII^e siècle, Aude Argouse (2016 : 17) décrit le « maillage juridictionnel gigantesque qui fabrique et décrit le monde en même temps que le régime d'appropriation des terres ».
- ⁶. Si l'Inca s'octroyait, dans chaque *ayllu*, un certain nombre de terres dont il bénéficiait de l'entière production, les Espagnols exigeaient pour leur part une quantité fixe de produits et de services (Renard-Casevitz et al., 1986 : 56).
- ⁷. Corpus normatif adopté sous Charles Quint à l'attention des colonies d'Amérique, et qui abolit notamment l'esclavage des « Indiens ». Bien que l'impact réel de ce texte soit relatif, on y note une valorisation de l'autonomie des populations autochtones : « Les gouverneurs et juges reconnaissent avec une attention particulière l'ordre et la forme de vie des indiens ; [...] et préservent leurs bons us et coutumes tant que ceux-ci ne vont pas à l'encontre de notre religion sacrée » – « Los gobernadores y justicias reconozcan con particular atención la orden y forma de vivir de los indios; [...] y guarden sus buenos usos y costumbres en lo que no fueren contra nuestra sagrada religión » (Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias, loi 83, art. 15, livre II, cité dans Zaballa Beascochea, 2010 : 26 ; la traduction est la mienne).
- ⁸. Ceux qui acceptaient de se regrouper de façon volontaire bénéficiaient d'avantages fiscaux, économiques et politiques (Herzog, 2007 : 510). Certains groupes s'opposèrent activement à ces politiques en tentant de maintenir par exemple une double résidence et une certaine mobilité spatiale (Zagalsky, 2009 : 67, note 28). De même, le projet « moral » des politiques de réduction qu'est la conversion massive au christianisme n'empêcha pas la célébration continue et « clandestine » de figures religieuses andines (Abercombie, 2006 : 350-351).

duquel la conscience d'une identité commune sinon s'arrête, du moins s'affaiblit nettement, passe par les limites, précisément, du village de réduction » (2014 : 331).

La communauté administrative comme lieu de résistance

Au début du xx^e siècle, c'est animé par un projet politique et économique d'inspiration libérale – créer une société de citoyens non-différenciés et membres d'une Nation commune – que Simon Bolivar supprime les tributs imposés aux Autochtones et encourage le démembrement des territoires communaux au profit d'un régime de propriétés individuelles⁹. Un effet pervers de cette libéralisation du foncier est d'accentuer considérablement les pressions sur les terres arables, qui se retrouvent subitement accessibles à la vente. Les populations paysannes voient alors leurs espaces de culture être progressivement absorbés par les grands propriétaires d'origine espagnole, les *hacendados*, qui multiplient les élevages d'alpagas et de moutons pour répondre à la demande internationale de laine, croissante après la Révolution industrielle anglaise (Figallo, 1994). Les populations andines se retrouvent alors cantonnées aux plus mauvaises terres (Robin Azevedo, 2004). Pour pouvoir continuer à utiliser quelques parcelles, elles sont forcées de céder leur force de travail et une partie de leurs récoltes.

Alors que les références à la « communauté » disparaissent des textes légaux, c'est pourtant en référence à cette institution que les populations andines se mettent à lutter pour récupérer leurs espaces de culture, contre l'hégémonie des *haciendas* (Castillo, 2007 : 19). Revendiquant les droits communaux garantis autrefois par la Couronne, ces mouvements de résistance génèrent une nouvelle reconnaissance légale. Au début du xx^e siècle en effet, le président Augusto B. Leguía considère que les difficultés économiques du Pérou sont moins liées à un supposé « avilissement culturel » des autochtones¹⁰ qu'au système d'exploitation féodal dont ils sont l'objet, qui fragilise leur économie basée essentiellement sur l'agriculture. La Constitution qu'il fait adopter en 1920, dans un contexte de fortes mobilisations, redonne une existence légale aux communautés administratives « indigènes » et reconnaît leur spécificité culturelle :

L'État protégera la race indigène et dictera des lois spéciales pour son développement [...]. La Nation reconnaît l'existence légale des communautés indigènes et la loi déclare les droits qui leur correspondent¹¹. (Constitution de 1920, art. 58 ; la traduction est la mienne)

Les communautés administratives autochtones existent à nouveau au regard de la loi, elles peuvent être identifiées et situées territorialement (Albán, 1998 : 164). Si cet épisode est fondamental dans la reconquête par les populations andines de leurs

⁹- Le décret du 08 avril 1824 fait des indiens les propriétaires individuels des terres qu'ils occupent (Castillo, 2007 : 18).

¹⁰- Comme certaines figures du courant intellectuel pro-indigène du début du xx^e siècle le prétendaient, dénonçant une forme de dégénérescence des indiens des Andes du fait de la colonisation et du métissage. Une façon de glorifier l'époque préhispanique et en particulier la grandeur perdue des Incas (De la Cadena, 2004 : 85).

¹¹- « El Estado protegerá a la raza indígena y dictará leyes especiales para su desarrollo [...]. La Nación reconoce la existencia legal de las comunidades de indígenas y la ley declarará los derechos que les correspondan ».

territoires, cela n'arrêtera pas pour autant les conflits fonciers avec les *hacendados*, qui continuent de monopoliser l'essentiel des terres arables. La réforme agraire initiée en 1969 par le gouvernement militaire de Juan Velasco Alvarado ira beaucoup plus loin en tentant de dissoudre les grandes et moyennes propriétés agricoles, au profit notamment des communautés administratives autochtones, même si le processus de redistribution des terres a souvent été chaotique (Mesclier, 2011). Cette réforme marque en outre un tournant sémantique. Les communautés andines ne sont plus qualifiées d'« indigènes » (*indígenas*) mais de paysannes (*campesinas*). L'abandon d'une classification de type ethnique pour une catégorisation socio-professionnelle, en vigueur encore aujourd'hui, devait symboliser une forme de dépassement du racisme à leur l'égard (Robin Azevedo, 2004).

La distinction amazonienne

Dans le cas de l'Amazonie, de vives résistances autochtones ont longtemps été préservées de ces formes de réductions coloniales – ce qui explique d'ailleurs le maintien de nombreuses langues et pratiques culturelles dans la région (Rémy, 2013 : 7).

Les groupes composant la famille linguistique Arawak, dont font partie les Matsigenka, se sont particulièrement distingués en ce sens. La guerre, chez les Arawak, est une pratique essentiellement « défensive » qui va contribuer à forger une identité commune en cas d'agression. Cela a permis la création de grandes confédérations guerrières capables de mener conjointement des raids sur les espaces frontaliers avec le piémont, et de tenir en respect les vellétés coloniales (Renard-Casevitz, 1985 : 93, 1993 : 34)¹². Après plusieurs échecs militaires, la Couronne se détourne un temps des basses-terres et délaisse ses frontières orientales.

Cette autonomie s'étiole toutefois à la fin du XIX^e siècle, avec l'indépendance (1821) et le processus de formation de l'État-nation, qui génèrent une dynamique de reconquête. Il s'agit, sur le plan extérieur, de consolider les frontières avec les pays voisins, et sur le plan intérieur, d'asseoir l'autorité de l'État et de ses administrations. L'Amazonie s'inscrit dès lors dans l'agenda politique et justifie ce que l'on nomme alors la « colonisation interne » (Chaumeil, 1990 : 96-97 ; García Jordán, 1997 : 139, 2001 : 25).

Les missionnaires sont les fers de lance de ce mouvement. Appuyés par les forces militaires, ils implantent des missions religieuses dans les basses-terres autour desquelles ils tentent de regrouper un maximum d'autochtones. L'ouverture de ces nouvelles voies de communication attire de nombreux colons dans la zone. Le processus colonial s'accroît considérablement au moment de la *fièvre du caoutchouc* (1885-1914), période marquée par des massacres, des razzias

¹² Renard-Casevitz (1985, 1991, 1993) revient longuement sur le rôle de la guerre défensive comme vecteur de solidarité chez les Arawak du Piémont andin, qui se distinguent ainsi des pratiques endo-guerrières de certains groupes du nord du pays, comme les Jivaro. L'auteure souligne également l'importance d'un système commercial pan-ethnique entretenu par une monnaie de sel issue du Cerro de la sal (Montagne de sel), centre symbolique et géographique du monde arawak. Ce système commercial, qui s'affaiblit progressivement avec l'avancée du front pionnier, fut un moteur essentiel des réseaux d'alliances entre Arawaks.

esclavagistes et les regroupements des autochtones autour des centres de production. L'épisode provoque la disparition de nombreux groupes et le morcellement des territoires indigènes (Renard-Casevitz, 1992 : 108-109).

La création des « communautés natives » d'Amazonie

C'est sur la base de ces premiers regroupements qu'en 1974, et dans la dynamique initiée par la réforme agraire de 1969, l'État crée un registre dans lequel les communautés dites « natives » d'Amazonie peuvent s'enregistrer. Un cadre légal est conçu via la *Loi des Communautés Natives et de Promotion Agricole des Régions d'Amazonie et de Haute-Amazonie*¹³. La loi est célébrée comme une avancée fondamentale pour les autochtones des basses-terres qui, s'ils parviennent à s'organiser en communauté administrative, peuvent revendiquer pour la première fois des droits territoriaux collectifs et inaliénables.

Différentes critiques émergent toutefois. Beaucoup voient dans cette loi une manière d'assimiler les autochtones à la dynamique nationale tout en facilitant l'exploitation des ressources naturelles de la région (Barclay et Santos Granero, 1980)¹⁴. L'inscription des « communautés » dans un maillage administratif complexe, l'élection de représentants chargés d'incarner localement l'État, dont la « communauté » n'est finalement qu'une sorte d'excroissance, seraient autant de façons d'asseoir la légitimité des institutions publiques dans le quotidien des autochtones. L'État reste ainsi la figure tutélaire, se gardant un droit d'usage sur certaines ressources selon les nécessités nationales. La seconde loi des communautés « natives », adoptée en 1978, stipule en effet que le sol et les ressources forestières ne sont que « cédées en usage » aux communautés administratives, tandis que l'eau, la faune et le sous-sol restent propriété de l'État (Espinosa de Rivero, 2010 : 247).

Le caractère « inaliénable » des territoires autochtones a par la suite été abrogé par la Constitution de 1993 – entérinée sous le régime d'Alberto Fujimori (1990-2000) – ouvrant alors la voie à la privatisation de parcelles communales. L'article 89 de la Constitution de 1993 ne conserve en effet qu'une « imprescriptibilité » des terres communales, ce qui signifie que celles-ci peuvent être – à certaines conditions toutefois – vendues, cédées, données ou encore hypothéquées (Castillo, 2007 : 71-75). Cette libéralisation du foncier est entamée dès 1991 via la *Loi de promotion des investissements dans le secteur agricole*. Au nom de la lutte contre la pauvreté, la loi prétend développer l'investissement privé dans les zones rurales (*Ibidem.*). Ce

¹³- Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva (Décret de Loi n°20653).

¹⁴- L'Amazonie, en effet, reste fondamentalement perçue comme un espace « vide » qu'il faut occuper. Dans les années 1980, le Président Belaunde Terry (1980-1985) voit la colonisation de l'Amazonie comme « une grande opportunité pour accélérer le développement et la prise de possession de ce qui nous appartient parce que nous n'avons pas pris la pleine possession de la forêt. [...] Nous espérons encore que se développent de nombreuses régions d'une certaine manière inexploitées; cette prise de ce qui nous appartient par nous-mêmes nous l'avons appelé 'la conquête du Pérou par les péruviens' » – « una gran oportunidad de acelerar el desarrollo y de tomar posesión de lo nuestro porque no hemos tomado plena posesión de la selva. [...] Todavía se espera que se desarrollen muchas regiones en cierta manera inexploradas; esta toma de lo nuestro por nosotros mismos la hemos denominado 'la conquista del Perú por los peruanos' » (cité dans Basurto et Trapnell, 1980 : 13 ; la traduction est la mienne).

processus ne cessera de s'approfondir au cours des années 2000 face au « boom » de l'industrie gazière et pétrolière. Durant son deuxième mandat (2006-2011), Alan Garcia tentera d'éliminer les obstacles à l'investissement privé par une politique fiscale avantageuse et une licitation massive de zones d'exploitations. Alors qu'en 2005, les lots d'hydrocarbures ne recouvraient « que » 15% de l'Amazonie péruvienne, 5 ans plus tard ceux-ci s'étendaient sur 490 000 km², soit près de 72 % du territoire des basses-terres (Finer et Orta-Martínez, 2010).

Techniquement, c'est le modèle communal en vigueur dans les Andes qui est exporté, avec son armature administrative, juridique, ses modes de gouvernement. Le caractère « artificiel » de ces organisations a de fait été largement relevé par les anthropologues (Hvalkof, 2013 : 205 ; Espinosa de Rivero, 2010 : 245). Il a été souligné que si la corésidence y est le résultat des différents regroupements coloniaux évoqués, c'est au détriment de certaines pratiques courantes dans les basses-terres, telles que les migrations saisonnières, l'atomisation du pouvoir, ou encore la dispersion résidentielle (Surrallés, 2014 : 161).

Ainsi, la socialité Matsigenka s'articule traditionnellement en plusieurs cercles de convivialité reposant sur des mécanismes de solidarité variables (Rosengren, 1987). D'une part, les différentes unités domestiques se regroupent au sein d'un même groupe résidentiel. Ce premier ensemble, constitué généralement d'une quinzaine de personnes, a pour origine un couple fondateur autour duquel gravitent leurs filles et gendres. La résidence matri-uxorilocale, privilégiée chez les Matsigenka, implique en effet que les beaux-fils viennent s'établir sur le territoire de leur belle-mère, envers lesquelles ils sont longtemps dévoués avant de parvenir à s'autonomiser progressivement et constituer leur propre groupe de résidence. D'autre part, ces différentes unités se rattachent à une association plus vaste, un groupement d'unités résidentielles, et qui est lié par des réseaux d'alliances renouvelées à chaque génération. Cette congrégation locale sera définie par un rattachement commun à un fleuve, et selon une position sur ses rives, en amont ou en aval (Renard-Casevitz, 1993, 2007).

Cette traditionnelle fluidité résidentielle contraste donc avec l'agglomération de la population au sein de « communautés ». De tels regroupements compliquent par ailleurs l'accès aux ressources naturelles¹⁵ (Arias, 2006 : 37). En effet, tandis que les Matsigenka ont pour principales activités de subsistance l'horticulture sur brûlis, la chasse et la pêche, les pressions démographiques les poussent à cultiver des parcelles dans des zones très éloignées des lieux d'habitations – parfois à plusieurs heures de bateau, mais toujours sur le territoire de la communauté administrative – où les familles vont généralement séjourner durant les vacances scolaires. Cette stratégie de double résidence leur permet d'accéder à des zones de culture plus vastes et où les ressources cynégétiques sont plus abondantes.

¹⁵. Au début des années 1980, Descola (1983) a décrit un scénario similaire au moment des regroupements des Achuar de l'Amazonie équatorienne.

Il faut ajouter que le dispositif communal implique un effort d'objectivation du groupe comme « groupe », comme une unité politique intégrée avec des *leaders* bien identifiés et capables d'exercer une juridiction sur un « territoire » donné (Hvalkof, 2013 : 206 ; Surrallés, 2009 : 33). Le témoignage d'un leader historique de Shivankoreni, communauté administrative Matsigenka fondée au début des années 1970 dans la province de La Convencion (département de Cusco), montre bien le type de bouleversement qu'ont pu représenter ces regroupements communaux :

Lorsque les *gringos* [*i.e.* les missionnaires évangélistes nord-américains] sont arrivés ils ont construit une école. Ils ont dit : 'nous allons mesurer le terrain'. Ils ont mesuré le fleuve d'ici jusque là-bas. Ils nous ont dit que notre territoire se terminait là. Et de là petit à petit il y a eu des résolutions, et le titre [de propriété] arriva. De là le nombre d'enfants a augmenté, davantage d'étudiants ont été regroupés dans l'école. Le professeur est venu et a dit : 'Maintenant nous allons être des indigènes 'Matsigenka'. Et cela s'appelle désormais 'communauté', nous ne vivons plus dans des camps de chasse. On oublie désormais les camps de chasse, nous sommes des communautés'¹⁶ » (Abraham I., entretien du 23 mars 2015 ; la traduction est la mienne).

Fig. 1 - L'école primaire de Palotoa-Teparo (à gauche) et la chapelle de la communauté administrative (à droite)



¹⁶- « Cuando han venido los gringos han construido una escuela. Han dicho: 'vamos a medir terreno'. Han medido el rio desde allí hasta allá. Nos han dicho que ahí terminaba nuestro territorio. Y de ahí poco a poco ha habido resolución, el título [de propiedad] llego. De ahí ha aumentado más chiquitos, más estudiantes se ha juntado en la escuela. El profe ha venido y ha dicho: 'Ahora vamos a ser indígenas 'Matsigenka'. Y se llama ahora 'comunidades', ya no vivimos en casería. Ya nos olvidamos ahora de casería, somos 'comunidades' ».

On mesure ici le rôle qu'a joué l'institution scolaire dans la constitution des communautés administratives d'Amazonie. La scolarisation est en effet un aspect sur lequel les missionnaires des différentes obédiences – catholiques et protestants¹⁷ – semblent avoir largement insisté pour véhiculer l'idée que la vie communale représentait une forme de progrès moral substantiel¹⁸. De sorte que l'école incarne souvent l'épicentre symbolique et géographique de la communauté administrative. Dans les récits des plus anciens en effet, on retrouve généralement l'idée que ce sont les murs de la salle de classe que l'on a commencé par construire, et autour desquels se sont regroupés les « communiers »¹⁹, c'est-à-dire les membres inscrits dans le registre communal. Dans une monographie consacrée au Yine du département de l'Ucayali, Peter Gow (1991) a pareillement souligné la centralité de l'établissement scolaire au sein des communautés administratives de la région :

L'école, comme institution, est clairement centrale pour les communautés natives. La plupart des jours de l'année, l'école domine la vie quotidienne du village. [...] Même les jours où il n'y a pas classe, comme les dimanches ou les jours de fêtes, l'école est le centre des activités du village, que ce soit pour des services religieux ou pour danser. L'école est la partie la plus « civilisée » du village, en tant que lieu où le savoir civilisé est transmis et où l'édifice est construit sur une structure proche de celle de la ville »²⁰ (Gow, 1991 : 247 ; la traduction est la mienne).

¹⁷- L'État péruvien délèguera aux différentes institutions missionnaires le soin d'orchestrer la scolarisation des autochtones d'Amazonie. Installés dans la région dès le début du xx^e siècle, les prêtres catholiques furent rapidement concurrencés par les évangéliques de l'Institut linguistique d'été (Instituto Lingüístico de Verano-ILV), qui firent leur apparition dans le paysage politique à la fin des années 1940. L'ILV est une émanation de l'organisation missionnaire protestante Wycliffe Bible Translator (WBT), fondée aux États-Unis en 1942 par Guillermo Cameron Townsend (1896-1982). Le WBT s'est donné pour mission de traduire le Nouveau Testament dans toutes les langues du monde, et en particulier dans les langues autochtones, dans le but de les évangéliser. Sous la dénomination faussement académique d'institut de linguistique, le Wycliffe Bible Translator s'est installé dans une quarantaine de pays du monde, traduisant leur Bible dans plus de 360 langues – dont 45 au Pérou (Stoll, 1985). Au début des années 1950, ses missionnaires profitèrent d'un accord passé avec le Ministère de l'éducation pour s'implanter durablement en Amazonie péruvienne.

¹⁸- De même, en Amazonie brésilienne, Araújo (2009) explique que la notion de communauté est, dans le contexte de dictature des années 1970-80, appropriée par les prêtres de la théologie de la libération qui en font un espace de résistance face à la « sauvagerie capitaliste ». La communauté devient un « concept idéal » représentant la lutte pour la terre et la vie partagée. Parallèlement, la vie communale renvoie avec une forme de progrès moral liée à l'idée de « civilisation » – et s'oppose à l'« ignorance » des temps anciens. Autrement dit, « la formation du village suggère, dès ses débuts, une reclassification sociale et une évaluation morale de l'espace et de ses occupants » (Stoll et Theophilo Folhes, 2014 : 83-84).

¹⁹- Au Pérou, les personnes inscrites dans les registres communaux sont désignées par le terme de comuneros, difficilement traduisible en français. Je propose d'utiliser le terme de « communier », qui est employé dans la version française de *Customs in common*, d'Edward P. Thompson (2015). Traduit de l'anglais « commoners », les « communiers » représentent « l'ensemble des individus qui avaient, dans les campagnes, le droit d'utiliser les biens communaux et qui étaient, de ce fait, des acteurs clés du monde rural, défenseurs de la solidarité communautaire » (Boutier & Virmani, 2015 : 37). Cette terminologie me semble appropriée à mon cas d'étude, d'autant qu'elle permet de rappeler l'implication des missionnaires, catholiques et protestants, dans les regroupements des autochtones du Pérou au sein de nouvelles « communautés de partage ».

²⁰- « The school, as an institution, is clearly central to the native community. On most days of the year, the school dominates the daily life of the village. [...] Even on days when there is no teaching, such as Sundays - or on festivals, the school is the focus of activity in the village, either for religious services or for dancing. The school is the most 'civilized' part of the village, as the place in which civilized knowledge is transmitted and as the building with the most city-like structure ».

Si Gow souligne que les Yine sont marqués par le discours de dénigrement culturel véhiculé par les missionnaires, il indique aussi que pour eux, la diffusion d'un savoir « civilisé » dans les salles de classe est une manière de lutter contre les menaces extérieures et de se prémunir d'un retour potentiel à l'état de servitude qui a marqué l'époque pré-communale. C'est précisément ce que l'on observe parmi les communautés administratives Matsigenka. Pour les communiens en effet, la scolarisation de leurs enfants est ce qui permet d'acquérir les outils nécessaires – en premier lieu l'écriture et l'espagnol – à la défense de leurs droits fondamentaux, et en particulier de leurs droits territoriaux. En ce sens, l'école est généralement perçue comme l'une des entités à partir de laquelle le groupe se soude en cas de menace. Elle est à la fois le signe d'une assise concrète autour de laquelle s'établit et d'un développement continu de la « communauté » amérindienne. Il y a par conséquent un lien étroit entre construction de la communauté administrative et scolarisation.

Pour clore cette première partie, soulignons que la « communauté native » est une entité administrative dont la reconnaissance dépend d'un certain nombre de critères objectifs : une occupation ancienne et continue du territoire, le maintien de pratiques culturelles et économiques « traditionnelles », l'usage d'une langue « native » et enfin l'auto-reconnaissance comme « indigène » (critère subjectif). L'enregistrement légal est par ailleurs tributaire d'un processus complexe qui implique de se rattacher aux « figures juridiques » de l'État, à son répertoire administratif et institutionnel, ce qui en soi limite considérablement l'exercice des droits²¹ (Castillo, 2007 : 22).

Comment les Matsigenka intègrent-ils ce répertoire ? La description détaillée du déroulement d'une assemblée communale dont il est question dans les pages qui suivent fournit quelques éléments. En s'avançant un peu, on pourrait dire qu'ils reprennent à leur compte ce lexique et ces outils pour produire leur propre normativité, voire leur propre « bureaucratie » interne.

Comprendre l'expérience communale : le cas de Palotoa-Teparo

Dans la deuxième partie de ce travail, je propose de décrire le déroulement d'une assemblée communale et les dynamiques politiques qui s'y jouent. L'ensemble des données présentées dans ces pages est tiré d'une enquête de terrain de douze mois. J'ai séjourné à cette occasion dans six communautés administratives Matsigenka des départements de Madre de Dios et de Cusco. J'ai assisté à une dizaine d'assemblées communales, ce qui m'a permis de détailler de manière exhaustive leur déroulement dans des carnets de note. Avec l'accord des participants, j'ai également enregistré et photographié les moments clés de ces réunions. Tout au long de mon terrain, j'ai par ailleurs réalisé plus d'une centaine d'entretiens semi-directifs avec des communiens de différents profils, qu'ils soient impliqués ou non dans le fonctionnement politique de leur communauté administrative. Enfin, dans la « communauté » dont il sera question ici, Palotoa-Teparo, j'ai pu accéder à l'ensemble des procès-verbaux d'assemblées. Ces *actes*, qui sont rédigés après chaque réunion, constituent une source extrêmement intéressante pour comprendre les dynamiques politiques qui se jouent durant ces assemblées.

²¹- Il est demandé de fournir des plans, des croquis, des recensements détaillés de la population, des informations sur les pratiques socio-économiques telles que les espèces cultivées, le volume des productions, etc.



Fig. 2 - Assemblée communale
(Palotoa-Teparo)

Je m'appuie essentiellement sur l'expérience de Palotoa-Teparo, une petite communauté administrative du département de Madre de Dios (district du Manu) dans laquelle j'ai résidé durant cinq mois. Située dans la zone sud du Parc National du Manu, sur la rive gauche de la rivière Shinkiveni (affluent du fleuve Madre de Dios), ce regroupement réunit près de 130 personnes, toutes de langue Matsigenka. Après plusieurs tentatives infructueuses orchestrées par les missionnaires dominicains établis depuis le début du ^{xx} siècle dans la zone, la communauté administrative de Palotoa-Teparo commence réellement à se former à partir des années 1970 sous l'impulsion d'un Matsigenka originaire de la province de La Convención (département de Cusco), Vitaliano Cabrera. Celui-ci est désigné par les prêtres pour rassembler et sédentariser les différentes familles dispersées au long du fleuve Madre de Dios et de ses affluents. Doté toutefois d'un caractère de « franc-tireur », Vitaliano se détachera rapidement de l'emprise de la mission dominicaine, introduisant dans le groupe un esprit d'autonomie qui semble perdurer jusqu'à aujourd'hui. Le regroupement de Palotoa-Teparo fut formellement reconnu comme « communauté native » en 1987 et obtint son titre de propriété en 1990. Le territoire communal compte aujourd'hui plus de 6000 hectares.

Une assemblée communale

Le tintement de cloche que l'on entend ce dimanche matin, aux alentours de 9h00, presse les derniers communiantes vers la petite école. C'est vêtu de ses plus beaux vêtements, les cheveux brossés, que l'on se rend à ce rendez-vous mensuel. Quelques retardataires se lavent les pieds à la hâte dans le ruisseau en contrebas. Une salle de classe fait office de lieu de réunion. L'espace est comble de la quarantaine de participants. Comme à l'accoutumée, les hommes entrent les premiers et vont rapidement occuper la partie droite de la pièce. Les femmes se pressent à leur suite et se regroupent à gauche, près de la porte, surveillant les allées et venues des enfants.



Fig. 3 - Le Comité Directeur au travail
(Palotoa-Teparo)

© Colliaux, 2016

Font face, assis derrière un bureau, les membres élus du Bureau²². Le président et le secrétaire, dont les fonctions sont relativement dépendantes, sont côte-à-côte. Le vice-président et le trésorier, moins sollicités, s'installent légèrement en retrait. La configuration rappelle celle du professeur face à ses élèves. Derrière eux, inscrit à la craie sur le tableau noir, l'ordre du jour est composé d'une dizaine de points. Quelques élus, parmi les plus zélés, s'en sont chargés la veille. Le secrétaire relève alors les présences des membres inscrits dans son registre officiel, *le padrón comunal*. Dans un silence affable, chacun répond à l'appel de son nom par un classique « présent ».

Cela étant fait, le président de la communauté administrative prend la parole, donnant le compte des communicants présents qui lui a été soufflé par le secrétaire, il remercie ses camarades assidus, blâme les absents. Ceux-là s'exposent à une amende de 20 soles²³ pour absence injustifiée. Des amendes que le trésorier se chargera de lever dans les jours qui suivent, ce qui est au fond une aubaine, car celles-ci iront alimenter les caisses communales qu'il administre. C'est l'occasion, aussi, de rappeler l'importance de la participation aux assemblées, et d'encourager les participants à exprimer publiquement leurs opinions. Cela résume bien sa fonction : faire circuler la parole, susciter la discussion.

Après ces quelques mots d'introduction, le président déclare la réunion ouverte. Il invite le secrétaire à lire les actes écrits de la réunion précédente, exercice qui sollicite longuement l'écoute des communicants. La lecture exhaustive du compte rendu antérieur, qui s'étend sur une demi-douzaine de pages manuscrites, démarre par une curieuse mise en abîme où le cérémoniel d'ouverture est à la fois lu et répété à l'identique :

²²- J'utilise le masculin de façon générique pour désigner les membres de ce bureau. Si elles sont minoritaires, il est courant que des femmes soient élues, y compris à la « présidence ».

²³- Environ cinq euros. La somme est souvent modifiée par vote de l'assemblée.

Actes d'Assemblée Générale Ordinaire. Dans le local de l'Institution Educative n°5179 'Pantiacolla' de la Communauté Native Machiguenga Palotoa-Teparo située sur la rive gauche du Rio Palotoa, Province et District du Manu, Département de Madre de Dios. À 9H30 du matin, le 27 avril 2014, la réunion est ouverte après vérification de la présence de 95% des comuniers inscrits dans le registre communal.

Cette assemblée a été dirigée par le chef de la communauté, Monsieur César H., lequel après avoir salué les comuniers présents, exprima ses paroles d'ouverture. La secrétaire d'Acte, Madame Marleni H., a ensuite commencé la lecture de l'acte de l'assemblée générale antérieure, sur lequel il n'y a pas eu d'observation des comuniers » (Palotoa-Teparo, Actes d'assemblée).

La lecture se poursuit et synthétise de façon relativement exhaustive les débats et décisions du mois précédent. L'attention silencieuse que demande la lecture à voix haute des actes antérieurs est un exercice essentiel à la matérialisation du collectif et à son inscription dans la figure légale officielle de la « communauté native ». Car le travail de synthétisation par écrit des multiples décisions, débats et interventions – très abondants au cours de réunions de près de 8 heures – tend à recréer, en particulier au moment de la lecture rituelle, l'existence d'une « volonté collective » défendant des objectifs communs²⁴. Il suffit de voir les abstractions opérées par le secrétaire, par des formules du type : « l'assemblée décide... », « l'assemblée autorise... », et l'on ajoute parfois le suffixe « grande » (*magna*) assemblée. Une matérialisation de l'entité collective dont la parole laisse, de surcroît, une trace dans les volumineux livres d'*actes* qui composent les archives communales.

Comme la loi l'impose en effet, un suivi des réunions doit être réalisé de façon systématique via des procès-verbaux rédigés par un secrétaire dont c'est le rôle. Au fil de plusieurs milliers de pages d'une écriture parfois hésitante et aux formules ampoulées, regroupées en différents cahiers de grand format, les Matsigenka rendent compte du déroulement des assemblées mensuelles *ordinaires* (une fois le mois), et parfois *extraordinaires* en cas d'évènement fortuit. Ces rapports sont archivés dans des cahiers visés annuellement par un notaire, qui sont de fait des documents légaux.

Ces *actes* décrivent, souvent avec force détails, les prises de position des comuniers. Sont également consignés les « rapports » (*informes*) que chacun fait concernant des tâches qu'il a accomplies durant le mois, les missives qu'une quelconque autorité publique locale a pu confier à l'attention de la communauté administrative, on énonce certaines requêtes (couper un arbre, solliciter une aide pour certains travaux, etc.).

²⁴ Loin de supplanter l'oralité, on voit ici que l'écrit s'appuie pleinement sur la parole pour fonctionner. Les historiens de l'écriture l'ont noté depuis bien longtemps, et si l'on s'autorise un détour dans l'Europe médiévale : « écrit et oral se valorisent réciproquement, et certains écrits [...] ne prennent tout leur sens que s'ils sont lus ou commentés publiquement ; ainsi les rouleaux de parchemin sur lesquels Wittelsbach, ducs de Bavière, ont fait représenter leur ascendance, ne sont intelligibles que dans le cadre d'une représentation, d'un commentaire oral ; à l'autre extrémité de l'échelle sociale, les coutumes villageoises sont quant à elles destinées à être lues régulièrement en public » (Menant, 2006 : 47).

L'espace de l'assemblée, si l'on y revient, entérine au fond un certain effacement des individualités, les communiens devenant dans ce cadre des citoyens-sujets semblablement intégrés dans le corps collectif. Le moment de l'appel notamment marque l'entrée dans la sphère publique et crée la séparation avec l'espace privé et les liens de parenté. Ainsi, on ne s'exprime qu'au prix de l'abandon de ses appartenances singulières et des liens personnels²⁵. Cette dépersonnalisation, si elle permet simultanément d'individualiser l'institution communale, crée par ailleurs une forme d'égalité devant l'appareil politique, voire de détachement. Chacun peut en effet s'engager dans le débat public de manière dégagée, en faisant fi des éventuels différends personnels qui pourraient gêner le débat.

De façon plus générale, disons que l'utilisation zélée du lexique administratif et de ses outils vise en quelque sorte à produire une normativité propre concernant le vivre ensemble et la gestion du territoire. Autrement dit, on reproduit rigoureusement le répertoire des administrations publiques et certaines de leurs pratiques, afin que les décisions d'assemblée s'apparentent à des références juridiques officielles. Il est vrai que la définition « minimale », souple, des statuts officiels des communautés administratives autochtones ménage une certaine marge de manœuvre. Marge dont les Matsigenka se saisissent pour légiférer, dans le respect rituel des procédures administratives, sur nombre d'aspects du quotidien : peut-on faire commerce du poisson, en quelle quantité, qui peut pénétrer sur le territoire communal, à quelles conditions, quel est le montant des amendes si l'on n'assiste pas aux réunions, aux tâches collectives, etc. Comme si l'on cherchait de la sorte à encadrer les rapports sociaux dans une forme de légalité.

Pour terminer, disons que la rédaction de compte rendu est autant une façon de « stabiliser » la mémoire politique de la « communauté administrative » que d'administrer et de gouverner. Sont élaborées par ce biais des normes de contrôle et de gestion du territoire communal et des personnes qui y vivent, et l'on peut supposer que c'est grâce à ce processus interne que s'exerce, techniquement et symboliquement, une forme d'autonomie politique locale.

²⁵ Sarmiento Barletti note une mise à distance similaire chez les Asháninka : « Les assemblées communales reflètent la compréhension des traités officiels de la Communauté. Les oncles, beaux-frères, sœurs, ou neveux, cessent d'interagir comme tels pour devenir des chefs, président du comité d'autodéfense, ou secrétaire » – « Las asambleas comunales reflejan el entendimiento de los tratados oficiales de la Comunidad. Los tíos, cuñados, hermanas, o sobrinas, dejan de relacionarse como tal para convertirse en jefes, presidente del comité de autodefensa, o secretario » (2016 : 10 ; la traduction est la mienne).

Conclusion

Pour les premiers Espagnols arrivant au Pérou, la colonisation et l'administration de populations profondément diverses posaient un défi considérable. Le transfert pur et simple de modèles d'organisation européens ne pouvait qu'échouer et laisser émerger des formes hybrides, inédites. Comme le note Guerra, « l'Amérique fut un champ d'expérimentation politique où s'affrontèrent des modèles d'organisation sociale différents et où apparurent des sociétés dont la construction a été dominée par l'improvisation, l'invention et les combinaisons inattendues d'éléments hétérogènes » (1996 : 351).

On peut dire en effet que la communauté administrative autochtone telle qu'elle s'est développée au Pérou est essentiellement « un produit des interactions », d'un va-et-vient constant entre les représentations/usages endogènes et exogènes de cette entité (Gagné *et al.*, 2014 : 171). Les descriptions des dynamiques d'assemblée dans une « communauté administrative » Matsigenka du sud du pays montre bien la richesse des emprunts et des réinterprétations du répertoire imposé.

Mais ce n'est au fond qu'une modalité possible de réappropriation du modèle communal et il serait osé d'en tirer des considérations généralisables à l'ensemble des populations autochtones du pays. Certes, des régularités peuvent apparaître d'une « communauté administrative » à l'autre si l'on considère que sont en jeu des pratiques culturelles propres aux Matsigenka – si l'on veut imaginer un premier degré de généralisation. Les Matsigenka ont en effet leurs propres façons de penser et d'exercer le pouvoir, d'appréhender le territoire et d'en dessiner les contours.

De fait, une explication « culturelle » de ces phénomènes est certainement mobilisable jusqu'à un certain point. On a vu par exemple le rôle de la guerre comme pratique essentiellement défensive et vectrice d'une identité commune entre les ethnies de langue arawak. Néanmoins la démarche reste toujours partielle, incomplète, si l'on omet de restituer le contexte social et politique d'ensemble dans lequel les acteurs pensent et agissent (Robin Azevedo, 2006 : 85-86). C'est l'approche que j'ai privilégiée ici, en tentant d'éclairer quelques événements marquants de la confrontation entre les populations autochtones et les administrations coloniales. La communauté administrative autochtone semblait une unité d'analyse pertinente du fait de sa persistance historique et de l'ambiguïté dont elle se chargeait au fil du temps. Comment se fait-il, en effet, que le dispositif colonial d'administration des autochtones privilégié dès le *xvi*^e siècle devienne peu à peu un instrument de lutte, mobilisé par ces mêmes populations pour défendre une autonomie territoriale et culturelle ? On espère que le lecteur aura trouvé ici des éléments de réponse.

Références bibliographiques

Abercombrie T.,

2006, *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*, La Paz, IFEA-IEBASDI.

Albán W.,

1998, « Las comunidades campesinas y nativas en el Perú : realidad, regulación y alternativas para su tratamiento », *Debate Defensorial*, 1 : 159-172.

Araújo R.,

2009, « De la 'Communauté' aux 'populations traditionnelles'. Aspects de la modernité amazonienne », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en ligne].

URL : <https://nuevomundo.revues.org/56593>

Argouse A.,

2016, *Je le dis pour mémoire. Testaments d'Indiens : lieux d'une justice ordinaire. Cajamarca, Pérou, XVII^e siècle*, Paris, Les Indes Savantes.

Arias E.,

2006, « El tejido social matsigenka », in *La Cultura Ancestral Matsigenka: respuestas a la modernidad del siglo XXI*, Lima, CONAP : 22-43.

Barclay F. et Santos Granero F.,

1980, « La conformación de las comunidades Amuesha. La legalización de un despojo territorial », *Amazonia Peruana*, 3/5 : 43-74.

Basurto R. et Trapnell L.,

1980, « Proceso colonizador y desintegración del territorio étnico Campa : los valles de Satipo y Perené », *Amazonía Indígena*, 1/1 : 8-14.

Bernand C. et Gruzinski S.,

1993, *Histoire du Nouveau Monde. Tome 2 : Les métissages (1550-1640)*, Paris, Fayard.

Boutier J. et Virmani A.,

2015, « Présentation » in Thompson E. P., *Les usages de la coutume. Traditions et résistances populaires en Angleterre. XVII^e-XIX^e siècle*, Paris, EHESS/Gallimard/Seuil : 9-44.

Castillo P.,

2007, « Las comunidades campesinas en el siglo XXI : balance jurídico », in Diez Hurtado A. (dir.), *¿Qué sabemos de las comunidades campesinas?*, Lima, Centro Peruano de Estudios Sociales (CEPES) : 15-106.

Chaumeil J.-P.,

1990, « 'Les nouveaux chefs...' Pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne », *Problèmes d'Amérique Latine*, 96 : 93-113.

De la Cadena M.,

2004, *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*, Lima, IEP.

Descola P.,

1983, « Cambios en la territorialidad y en la apropiación de la tierra entre los Achuar », *América Indígena*, 18/2 : 299-318.

Espinosa de Rivero O.,

2010, « Cambios y continuidades en la percepción y demandas indígenas sobre el territorio en la Amazonía peruana », *Anthropológica*, 28 : 239-262.

Figallo G.,

1994, « Los Decretos de Bolívar sobre los derechos de los indios y la venta de tierras de las comunidades », *Debate Agrario : Análisis y Alternativas* : 111-134.

Finer M. et Orta-Martínez M.,

2010, « Oil frontiers and indigenous resistance in the Peruvian Amazon », *Ecological Economics*, 70/2 : 207-218.

Gagné N. (et al.),

2014, « La communauté comme sujet et objet du droit : implications pour les Métis du Canada », *Anthropologie et société*, 38/2 : 151-174.

García Jordán P.,

1997, « Vías de penetración y métodos de conquista del territorio e indígenas Amazónicos. Una lectura del informe Urrutia (1808) sobre el mejor acceso a la selva peruana, y una reflexión sobre su utilidad y vigencia en 1847 », *Boletín Americanista*, 47 : 127-141.

2001, *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los Orientes en el Perú y Bolivia, 1820-1940*, Lima, IEP/IFEA.

García Martínez B.,

1987, *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, Mexico, El Colegio de México.

Gow P.,

1991, *Of mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*, Oxford, Clarendon Press.

Guerra F.-X.,

1996, « L'État et les communautés : comment inventer un empire ? Introduction » in Gruzinski S. et Wachtel N., *Le Nouveau Monde, Mondes Nouveaux. L'expérience américaine*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations/EHESS : 351-364.

Hall I.,

2015, « Parole et hiérarchie dans les Andes du Sud du Pérou », *Autrepart*, 73 : 89-103.

Herzog T.,

2007, « Terres et déserts, société et sauvagerie. De la communauté en Amérique et en Castille à l'époque moderne », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 3 : 507-538.

Hvalkof S.,

2013, « Victoria Ashéninka : espacio, territorio y economía en el Gran Pajonal de la Amazonía peruana » in Varese S., Apffel-Marglin F. et Rumrill R. (dir.), *Selva vida. De la destrucción de la Amazonia al paradigma de la regeneración*, Copenhague, IWGIA : 191-228.

Málaga Medina A.,

1974, « Las Reducciones en el Perú durante el Gobierno del Virrey Toledo », *Kollasuyo*, 87 : 43-71.

de Matienzo, J.,

1967 (1567), *Gobierno del Perú*, Paris-Lima, IFEA.

Menant F.,

2006, « Les transformations de l'écrit documentaire entre le XII^e et le XIII^e siècle » in Coquery N., Menant F. et Weber F., *Écrire, compter, mesurer. Vers une histoire des rationalités pratiques*, Paris, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure : 11-29.

Mesclier E.,

2011, « La participation des bénéficiaires de la réforme agraire à la production de l'espace agricole péruvien : une dynamique remise en cause par le libéralisme ? », *Problèmes d'Amérique latine*, 79/1 : 35-54.

Mossbrucker H.,

1990, *La economía campesina y el concepto de 'comunidad'. Un enfoque crítico*, Lima, IEP.

Murra J. V.,

1975, « El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas » in Murra J., *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, IEP : 59-115.

Rémy M.,

2013, *Historia de las comunidades indígenas y campesinas del Perú*, Lima, IEP/La Mula.pe. Documento de trabajo n°202.

Renard-Casevitz F.-M.,

1985, « Guerre, violence et identité à partir de sociétés du piémont amazonien des Andes centrales », *Cahiers de l'ORSTOM*, 11/1 : 81-98.

1991, *Commerce et guerre dans la forêt centrale du Pérou*, Paris, Credal. Document de Recherche n°221, Ersipal 49.

1992, « Les guerriers du sel : chronique 92 », *Cahiers des Amériques Latines*, 13 : 107-118.

1993, « Guerriers du sel, sauniers de la paix », *L'Homme*, 126-128/2-4 : 25-43.

2007, « De l'égalité des deux sexes au fondement de l'imaginaire social chez les Matsigenka (Amazonie péruvienne) » in Mathieu N.-C. (dir.), *Une maison sans fille est une maison morte. La personne et le genre en sociétés matrilineaires et/ou uxori-locales*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme : 155-182.

Renard-Casevitz F.-M. (et al.),

1986, *L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages. Rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du xv^e au xvii^e siècle*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations.

Robin Azevedo V.,

2004, « Indiens, Quechuas ou Paysans ? À propos des communautés quechuaphones des Andes sud péruviennes », *Cahiers d'ALHIM*, 10 : 35-44.

2006, « Législation pénale sur la différence culturelle et production de l'altérité. Réflexions à partir d'un procès pour homicide à Cuzco (Pérou) », *L'Ordinaire Latino-Américain*, 204 : 69-96.

Rosengren D.,

1987, *In the Eyes of the Beholder. Leadership and the Social Construction of Power and Dominance among the Matsigenka of the Peruvian Amazon*, Göteborg, Göteborgs Ethnografiska Museum, n°39.

Rostworowski M.,

1990, « Las macroetnias en el ámbito andino », *Allpanchis*, 35-36 : 3-28.

Sarmiento Barletti J. P.,

2016, « La comunidad en los tiempos de la Comunidad : bienestar en las Comunidad Nativas asháninka », *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 45/1 : 157-172.

Spalding K.,

1984, *Huarochiri : an Andean society under Inca and Spanish rule*, Stanford, Stanford University Press.

Stoll E. et Theophilo Folhes R.,

2014, « La (dé)sillusion communautaire. De l'ambivalence de la notion de communauté en Amazonie brésilienne », *Journal de la Société des Américanistes*, 100/2 : 73-103.

Stoll D.,

1985, *¿Pescadores de hombres o fundadores de Imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*, Quito/Lima, Abya-Yala/Cultural Survival Inc.

Surrallés A.,

2009, « Entre derecho y realidad : antropología y territorios indígenas amazónicos en un futuro próximo », *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 38/1 : 29-45.

2014, « Epilogo : una antropología de lo político en la Amazonia indígena contemporánea », *Anthropologica*, 32 : 159-165.

Tönnies F.,

2010 (1922), *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, Paris, PUF.

Vibert S.,

2006, « La communauté comme figure contemporaine du lien social – Interrogations sur une notion polysémique » in Boudeault P. W. (dir.), *Génies des lieux*, Québec, PUQ : 119-133.

Wachtel N.,

2014, *Des archives aux terrains. Essais d'anthropologie historique*, Paris, Gallimard/Seuil.

de Zaballa Beascochea A.,

2010, « Del Viejo al Nuevo Mundo : novedades jurisdiccionales en los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España », in Traslosheros J. E. et de Zaballa Beascochea A. (dir.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, Mexico, UNAM/IIH : 17-46.

Zagalsky P.,

2009, « El concepto de 'comunidad' en su dimensión espacial. Una historización de su semántica en el contexto colonial andino (siglos XVI-XVII) », *Revista Andina*, 48 : 57-90.

Résumé

Mots-clés : autochtonie – relation intergénérationnelle – jeunesse – conflits fonciers
– Côte d'Ivoire

Cet article interroge la conception de l'autochtonie en zone forestière ivoirienne, et propose d'explorer les logiques intracommunautaires liées à cette idéologie et pas uniquement les logiques intercommunautaires, déjà bien connues dans ce contexte. En reprenant ici la conception de l'autochtonie comme principe et norme institutionnelle développée par Jean-Pierre Chauveau, il s'agit de montrer que, dans le contexte d'une société lignagère, telle que la société Bété, le rapport entre autochtones et étrangers prolonge celui entre aînés et cadets car le principe de l'autochtonie a longtemps contribué à la position sociale dominante des premiers sur les seconds. Cependant, les jeunes manipulent aujourd'hui cette notion afin de faire valoir eux aussi leurs droits sur le patrimoine foncier en critiquant la mainmise de leurs parents et en les accusant de ne pas avoir convenablement géré ce patrimoine. Ces deux manières d'utiliser la notion d'autochtonie, loin d'être contradictoires, reflètent plutôt des stratégies divergentes qui visent à s'octroyer un droit et des bénéfices sur le patrimoine foncier d'une part et sur la présence des étrangers d'autre part. Cet article vise ainsi à analyser et à illustrer ces dynamiques contemporaines autour de l'autochtonie.

**

Abstract

Keywords: indigenusness – intergenerational relationship – youth –
Land conflicts – Ivory Coast

This article examines the concept of autochthony in the Ivorian forest zone, and proposes to explore the intracommunity logic related to this ideology. Using the notion of autochthony as a principle and institutional norm developed by Jean-Pierre Chauveau, the point is to show how, in the context of a lineage society such as the Bété's, the relationship between natives and foreigners extends the relationship between seniors and cadets. In this region, the principle of autochthony has long contributed to the dominant social position of the former over the years. However, young people are now manipulating this notion to assert their right to property by criticizing the stranglehold of their parents on the lands and accusing them of not having properly managed this heritage. These two ways of using the notion of autochthony, far from being contradictory, they rather reflect divergent strategies that aim to grant themselves rights and benefits on the property heritage on the one hand, and on the presence of foreigners on the other hand. Finally, this article aims to analyze and illustrate these contemporary dynamics.

Léo Montaz est docteur en ethnologie, associé au Ceped (Paris Descartes/IRD) ainsi que membre de l'ANR SoV (Sortir de la violence). Il travaille dans les villages du pays bété en Côte d'Ivoire sur l'impact d'un processus migratoire de « retour à la terre » de jeunes hommes. Il aborde, à partir de son terrain, différentes thématiques : jeunesse, conflits générationnels, autonomie politique, autochtonie, processus d'individualisation, conflits fonciers.

L'autochtonie : un enjeu des relations intergénérationnelles en pays Bété, Côte d'Ivoire

Léo Montaz,
Université Paris Descartes-IRD/Ceped

Le concept d'autochtonie connaît, au moins depuis deux décennies, un certain succès dans les sciences humaines et sociales, mais également dans les médias et l'opinion publique¹. Connoté positivement lorsqu'il s'agit de défendre le droit des peuples autochtones dans les Amériques, il peut également être dressé en épouvantail quand il exprime les fractures communautaires et les politiques ethniques en Afrique. D'un bord à l'autre de l'Atlantique, ses appropriations par des courants distincts de la socio-anthropologie, mais aussi du droit et des sciences politiques, en ont fait un concept polysémique².

Quelles qu'en soient les définitions, l'autochtonie est un concept éthique, développé par des chercheurs pour rendre compte de situations variées. Mais il a également pu être approprié par les populations concernées, ce qui est sans doute dû à son utilisation par le grand public et les médias. Dans le pays Bété, au centre-ouest de la Côte d'Ivoire, j'ai été confronté à une interprétation construite et répétée de ce concept de la part de mes interlocuteurs³. Sans être équivoque, le terme leur « parlait » quand je l'utilisais, souvent par mégarde. Lorsque je le prononçais, ils se l'approprièrent et l'utilisèrent à des fins démonstratives. Pour eux, ce concept fait

¹- Pour ne citer que quelques références attestant de ce succès dans le monde académique : Bayart, Geschiere et Nyamnjoh, 2001 ; Bellier, 2013 ; Detienne, 2003 ; Gagné, Martin et Salaün, 2009 ; Gagné et Jérôme, 2009 ; Retière, 2003.

²- Cet article a bénéficié de discussions et d'échanges de réflexions avec Jean-Pierre Chauveau depuis la rédaction et la publication d'un précédent papier sur le sujet (Montaz, 2015). Il en a également assuré une première relecture. Je l'en remercie vivement.

³- J'ai mené, dans le cadre de mon doctorat, des séjours répétés dans deux villages distincts de la région de Gagnoa en 2012 et 2017, pour une durée totale de 14 mois. J'ai essentiellement travaillé par observation, par récolte de conversations informelles et par entretiens avec des jeunes villageois. Les données utilisées dans cet article sont issues d'un travail plus large concernant les jeunes autochtones de retour au village en pays Bété (Montaz, 2017 et à paraître).

écho aux modalités d'accueils des étrangers – au sens de non-autochtones – dans leurs villages, et ils interprètent à travers lui les conflits fonciers avec ces mêmes étrangers. En termes scientifiques, l'autochtonie leur apparaît ainsi comme un principe politique de « gouvernementalité rurale », tel qu'ont pu le définir des auteurs tels que Jean-Pierre Chauveau, Jean-Pierre Jacob ou encore Pierre-Yves Le Meur⁴. Elle permet de justifier un principe de cohabitation dans lequel les autochtones accueillent, mais sans intégrer : « [l'insertion] se fonde sur une tension entre intégration sociale (qui passe par une adhésion aux codes locaux) et distance (l'étranger ne devient jamais autochtone) » (Le Meur, 2009 : 388). Dans cette optique, le principe de l'autochtonie régit l'institutionnalisation des « frontières internes »⁵ des sociétés, fondatrices des distinctions identitaires et politiques entre les différents groupes socio-ethniques.

En reprenant ici cette conception de l'autochtonie comme principe politique et norme institutionnelle, je souhaite en explorer les dimensions intergénérationnelle et intrafamiliale dans le contexte de la société Bété. Celle-ci est de type lignagère-segmentaire par filiation patrilinéaire, acéphale, avec une résidence patri-viri-locale (Dozon, 1985a : 87-138). Comme je tenterai de le démontrer, le rapport entre autochtones et étrangers y prolonge celui entre aînés et cadets car le principe de l'autochtonie a longtemps contribué à la position sociale dominante des premiers sur les seconds. Cependant, les jeunes manipulent aujourd'hui cette notion afin de faire valoir eux aussi leur droit sur le patrimoine foncier en critiquant la mainmise de leurs parents et en les accusant de ne pas avoir convenablement géré ce patrimoine. Ces deux manières d'utiliser la notion d'autochtonie, loin d'être contradictoires, reflètent plutôt des stratégies divergentes qui visent à s'octroyer un droit et des bénéfices sur le patrimoine foncier d'une part, et sur la présence des étrangers d'autre part. Pour les jeunes, cette rhétorique accompagne directement des stratégies d'émancipation.

La question de l'autochtonie apparaît ainsi au cœur des relations socio-foncieres entre les générations, et non seulement dans celles entre communautés. Avant d'entrer dans le vif du sujet, il n'est pas inutile de rappeler comment le concept d'autochtonie s'est imposé dans le contexte ivoirien, en lien avec l'histoire socio-foncière et politique du pays. Je rappellerai la manière dont ont évolué les relations entre autochtones et étrangers puis entre aînés et cadets au cours de cette histoire. Finalement, j'interrogerai les stratégies des jeunes générations afin de « prendre leur part » sur la gestion foncière en usant d'une rhétorique de l'autochtonie réinventée et réaffirmée.

L'autochtonie en Côte d'Ivoire : de l'aliénation foncière à la crise démocratique

En Côte d'Ivoire, Jean-Pierre Dozon a utilisé la notion d'autochtonie dans une optique analytique dès les années 1980, sous l'expression « idéologie d'autochtonie » (1985a : 302). Celle-ci désigne un ensemble de pratiques et discours en rapport avec l'aliénation foncière. À l'époque de son travail, également en pays Bété, les populations autochtones ressentaient de plus en plus vivement les conséquences d'un demi-siècle de développement agraire intensif. La zone forestière ivoirienne a en effet, dès le

⁴- Chauveau, Jacob et Le Meur, 2004 ; Chauveau, 2006 et à paraître ; Le Meur, 2009.

⁵- La notion de « frontière interne » fait référence aux travaux de Frederik Barth (1969) et d'Igor Kopytoff (1987).

début de la colonisation, constitué un « front pionnier » pour l'agriculture arbustive (cacao et café, plus récemment hévéa) (Chauveau & Richards, 1975 ; Dozon, 1985a). En pays Bété, afin de répondre à d'importants besoins de main-d'œuvre, les colons ont fait appel aux populations du nord et de l'est du pays, mais également à celles de la Haute-Volta (actuel Burkina Faso). Ces populations se sont installées dans la zone sous des modalités diverses : soit en créant des campements propres – c'est le cas des Baoulés de l'est, soit en résidant directement dans les villages autochtones – c'est le cas des populations du nord et de la Haute-Volta. Les Bétés, alors peu enclins à l'agriculture, ont facilement concédé des parcelles à ces nouveaux arrivants (Dozon, 1985a). À partir des années 1940⁶, ils vont se rendre compte du profit financier de telles exploitations, et se mettre également à travailler la terre. À ce moment, les chefs de lignages et de familles détournent leurs prérogatives sur la gestion de foncière afin de s'approprier les terres, leur permettant d'émerger comme notabilité rurale, au détriment des jeunes autochtones qui, pour la plupart, préfèrent migrer vers les villes afin d'y trouver un travail salarié (Chauveau, 2005). L'autochtonie s'affirme alors comme une norme partagée entre les communautés, attribuant aux doyens de lignages autochtones la prérogative de la redistribution foncière.

Dès cette époque, des tensions foncières apparaissent entre générations, mais aussi entre planteurs autochtones et allochtones alors que les premiers reprochent aux seconds de s'être approprié des fonds de terre sans leur consentement (Raulin, 1957 : 84). Ces conflits restent contenus par les autorités locales, mais la question de la propriété des parcelles va devenir de plus en plus sensible jusqu'aux années 1970 où le nombre de litiges fonciers semble s'accroître proportionnellement à celui des ventes⁷. Dans une formule concise, Jean-Pierre Dozon en résume bien l'enjeu :

« L'accession à la propriété privée réelle s'accomplit finalement dans le cadre des aliénations de terres aux étrangers (...) La découverte de la propriété privée n'est pas antérieure à l'acte de vente, mais lui est entièrement contemporaine ; le mouvement, ici, n'est pas 'je vends parce que je suis propriétaire', mais 'je vends, donc je suis propriétaire' » (1985a : 289).

L'autochtonie s'exprime pour lui comme un discours sur l'inaliénabilité traditionnelle de la terre, qui va justifier des pratiques visant à récupérer des parcelles concédées aux étrangers parfois plusieurs générations auparavant : « Cette idéologie découle d'un échec : celui de ne pas avoir pu fixer et utiliser la main-d'œuvre étrangère sans contrôler ou autoréguler les ventes de terres » (*ibid.* : 303).

L'amenuisement des ressources disponibles s'est accentué, durant les années 1970, avec le nombre croissant de migrants de « retour à la terre ». Du fait des crises économiques, des licenciements en ville et des difficultés pour trouver un travail salarié, des cadres et des jeunes Bétés déscolarisés reviennent vers les villages afin de travailler la terre. Cette migration a augmenté la pression foncière et accentué les

⁶. Cette prise de conscience est essentiellement liée à l'encouragement au travail libre en 1936-1937 puis à l'abolition du travail forcé en 1944.

⁷. Même si l'on peut également penser que le nombre de litiges n'apparaît que plus important parce que les chercheurs et les pouvoirs publics s'y intéressent.

problèmes locaux. À partir des années 1990, les migrations de retour contribuent à ce que les flux migratoires des villes vers les campagnes surpassent ceux inverses (Beauchemin, 2002). À partir de 1993, ces flux sont essentiellement composés de jeunes hommes de moins de 35 ans qui se voient refuser l'accès à la terre par leurs aînés, qui préfèrent conserver ces terres pour eux-mêmes ou bien en confier l'exploitation à des planteurs étrangers en échange d'aides ponctuelles (Chauveau, 1997). À la mort d'un exploitant, les conseils de famille réaffirment de plus en plus le système coutumier visant à redistribuer les terres entre les membres de la plus vieille génération en vie, alors que celui-ci semblait s'infléchir dans les années 1970-1980 vers une redistribution en faveur des enfants (*ibid.*). Durant ces années, les tensions entre générations s'accroissent et elles résonnent avec la situation nationale où les jeunes émergent progressivement comme catégorie politique.

En effet, la fin des années 1980 et le début des années 1990 marquent un tournant en Côte d'Ivoire, avec l'émergence d'une franche opposition au parti unique, dirigé depuis la décolonisation en 1960 par Félix Houphouët-Boigny. Cette opposition prend source en pays Bété. Elle est portée par l'un de ses ressortissants : Laurent Gbagbo, alors idole de la lutte pour le multipartisme et par la Fédération estudiantine de Côte d'Ivoire, un syndicat étudiant qui occupe de plus en plus l'espace public (Konaté, 2003). Laurent Gbagbo s'inscrivait explicitement dans la lignée de Kragbé Gnagbé, régionaliste Bété qui, en octobre 1970, a occupé le chef-lieu de la région, Gagnoa, en revendiquant le départ des étrangers, avant d'être tué durant la répression du mouvement par l'armée (Gadji, 2002). La politique est, pour les Bétés, un marqueur identitaire fort, ce qui faisait dire à Jean-Pierre Dozon que « l'ethnisme Bété » est essentiellement politique (1985b). La mobilisation des jeunes Bétés au côté de Laurent Gbagbo n'est ainsi que le prolongement d'un engagement ancien et souvent ravivé.

Les jeunes Bétés, et en particulier ceux de « retour à la terre » ont accompagné les luttes nationales pour le multipartisme, puis la démocratisation de la gestion villageoise ont été pleinement engagés dans les différentes crises ivoiriennes entre 1999 et 2011. Dès les élections présidentielles de 1995, ils ont établi dans cette région des contrôles qui visaient à empêcher l'accès des bureaux de vote aux étrangers. Avec la prise de pouvoir de Laurent Gbagbo en 2000, ils se sont imposés comme d'incontournables acteurs politiques. Durant la crise de 2002, ils ont, pendant un temps et avec la bienveillance des autorités, érigé des barrages routiers, sécurisé des cérémonies et parfois procédé à de violentes opérations de « déguerpissage », excluant physiquement certaines communautés étrangères stigmatisées (Chauveau *et al.*, 2012). Les accords de Ouagadougou en 2007 puis la chute du président Gbagbo au profit d'Alassane Ouattara en 2011 vont marquer un net retrait des jeunes de la vie publique, mais des épiphénomènes viennent cependant rappeler qu'ils ont toujours l'usage de la force⁸. À partir des années 1990, la jeunesse intervient de plus en plus dans le champ politique, notamment pour décrier le rôle des étrangers, ce qui a contribué à surexposer cette problématique.

⁸. À titre d'exemple, en septembre 2015, alors que la liste des candidats à la présidentielle est officialisée, des jeunes villageois de toute la région de Gagnoa se sont mobilisés pour ériger des barrages et bloquer totalement la ville, mécontents qu'Alassane Ouattara ait pu de nouveau se présenter. Il faudra un renfort militaire d'Abidjan pour les déloger.

La question de la place des étrangers en Côte d'Ivoire reste contenue tant qu'Houphouët-Boigny est au pouvoir⁹. C'est à la mort de ce dernier, en 1994, que les enjeux de successions vont la porter sur le devant de la scène, à travers le débat de l'*ivoirité*. C'est Henri Konan Bédié, président par intérim, qui va mener ce débat. Il s'agit de sa part essentiellement d'une stratégie politicienne afin d'exclure le candidat Alassane Ouattara, principalement soutenu par les populations du nord. Certains universitaires ivoiriens ont, pour le compte du gouvernement, tenté de définir qui est ivoirien et qui ne l'est pas (Loucou, 1996 ; Niangoran-Bouah, 1996 ; Sacanou, 2000). Cette notion d'*ivoirité* s'est rapidement transformée en un « projet multiplexe », ultra-nationaliste à tendance xénophobe (Arnault, 2008). Différentes lois seront votées, visant à exclure toute une partie de la population de la citoyenneté. Ce débat a largement contribué au climat délétère qui provoquera, à partir de 1999 et jusqu'à 2011, la succession inédite de crises civiles dans ce pays, jusqu'alors réputé pour sa stabilité. Les jeunes pro-Gbagbo ont joué un rôle essentiel dans ces crises, en se mobilisant pour leur candidat à travers de vastes organisations de « patriotes » (Banégas, 2007 ; Banégas et Cutolo, 2012).

Dans le fond, le débat de l'*ivoirité* visait à reconnaître qui étaient les « véritables autochtones » et d'exclure de la citoyenneté ceux qui n'en étaient pas (Dozon, 2000). L'*ivoirité* peut donc être perçue comme une déclinaison de l'autochtonie à l'échelle nationale. Ces débats ne sont pas propres à la Côte d'Ivoire alors que des réformes similaires sont menées au Cameroun ou au Bénin. Pour Jean-François Bayart, Peter Geschiere et Francis Nyamnjoh¹⁰ : « La problématique de l'autochtonie s'apparente de la sorte à une recomposition de l'idée d'appartenance et de citoyenneté qui est lourde de menaces » (2001 : 192). Elle est liée à la question de l'exercice du pouvoir :

C'est bien cette articulation entre la démocratisation et les mobilisations auxquelles elle donne lieu, d'une part, et, de l'autre, la problématique de l'autochtonie qui confère à la fois à l'idée démocratique *et à la restauration autoritaire* leur légitimité. Ainsi, la stigmatisation de l'allogène a été, et demeure, le grand instrument de reconquête de l'opinion par les détenteurs du pouvoir autoritaire. (*ibid.* : 182 ; l'italique est des auteurs).

Achille Mbembe en fait même le fondement du pouvoir dans les États africains :

Lorsque, au plus fort de la colonisation, on s'interroge sur la possibilité de l'autogouvernement, ce n'est jamais pour déboucher sur la question générale de l'être et de la lutte pour la vie. D'entrée de jeu, la préoccupation centrale est la lutte pour la prise du pouvoir politique et la conquête de l'appareil d'État par les autochtones. Tout, en effet, se ramène à cette structure perverse : l'autochtonie. (2001 : 35).

⁹- En 1988, 28% de la population résidant en Côte d'Ivoire était d'origine étrangère, très majoritairement africaine (98,5%), dont la moitié en provenance du Burkina Faso (51,5% des étrangers) (Brou et Charbit, 1994 : 34).

¹⁰- Ces auteurs ont publié, en collaboration avec d'autres chercheurs, de nombreux articles sur la question : Meyer et Geschiere, 1999 ; Geschiere et Nyamnjoh, 1999 ; Bayart, Geschiere et Nyamnjoh, 2001 ; Bayart et Geschiere, 2001 ; Cutolo et Geschiere, 2008 ; Ceuppens et Geschiere, 2009.

Pour ces auteurs, l'autochtonie pose également la question des identités dans une Afrique en mutation, la force de l'autochtonie « semble résider surtout dans sa capacité à articuler différents niveaux d'identité dans un contexte de volatilité des processus politiques et économiques du capitalisme contemporain » (Cutolo et Geschiere, 2008 : 6).

Ces approches « par le haut » du concept se montrent très critiques envers les élites et autorités en place. Karel Arnault reproche aux universitaires ivoiriens de « camoufler un nationalisme de la pire espèce » (2008 : 18) alors que Jean-François Bayart, Peter Geschiere et Francis Nyamnjoh jugent « qu'une des évolutions politiques les plus inquiétantes sur le continent tient précisément à la généralisation de l'opposition entre « autochtones » et « allogènes » et à la véhémence nouvelle qu'elle y revêt » (2001 : 178). Ces textes s'intéressent étrangement peu au vécu des populations ou au soutien qu'elles peuvent apporter à de telles politiques. L'autochtonie y apparaît comme un principe politique imposé par le haut de l'État, utilisé dans le jeu démocratique et électoral, et accepté tel quel par les populations locales.

Certains auteurs ont cependant cherché à articuler référence à l'autochtonie et enjeux locaux à Abidjan en s'intéressant à la construction de la rhétorique de l'autochtonie par les mouvements patriotiques pro-Gbagbo (Banégas, 2007 ; Banégas et Cutolo, 2012 ; Cutolo 2014), mais également en zone rurale. Pour Jean-Pierre Chauveau, qui s'intéresse au lien entre le coup d'État ivoirien de 1999 et les conflits fonciers :

La réactivation de l'idéologie de l'autochtonie et le renforcement de la référence aux aspects ethniques dans le jeu politique des élites urbanisées, auxquels fait écho le débat sur l'ivoirité, ne suffisent pas à rendre compte de manière compréhensive des enjeux et des logiques des multiples catégories d'acteurs concernés par la question foncière. (2000 : 114).

Et :

C'est plutôt du côté des relations 'multiplexes' entre les différents groupes d'exploitants, le dispositif local de l'État, les pouvoirs villageois, les politiciens locaux, les ressortissants citadins et les cadres urbanisés qu'il faut rechercher les ressorts de la construction de l'enjeu foncier – et, par là même, les ressorts de la construction de 'l'étranger', qu'il soit ivoirien ou non-ivoirien. (*ibid.* : 115).

C'est dans cette approche du terrain que je souhaite m'intéresser à la manière dont le principe de l'autochtonie régit les relations socio-foncieres en zone forestière, et montrer comment le contexte de crise a permis aux jeunes Bétés de s'appropriier et d'utiliser une autochtonie réinventée et réaffirmée dans des stratégies d'émancipation.

L'évolution du tutorat et la réaffirmation de l'autochtonie comme principe politique

En février 2014, alors que je prenais un repas en compagnie du président des jeunes de Zokrobouo – un village de la région de Gagnoa – et de son oncle, un notable du village, deux étrangers passent à côté de la cour. Leurs tenues et leurs lances laissaient penser qu'ils partaient chasser des grenouilles, activité fréquente

durant cette période pluvieuse. Le président des jeunes me regarde : « On les a croisés un jour aux champs avec une machette et puis ils sont restés, on ne sait même pas s'ils sont ivoiriens ». Les conversations sur les étrangers arrivent souvent d'elles-mêmes. Son oncle ajoute « ils ne respectent rien, et surtout pas leur tuteur ». Je demande ce qu'il entend par là. « C'est comme quand tu accueilles quelqu'un, et puis, au lieu de te remercier, il te plante le couteau ».

Le terme « tuteur » s'établit dans une relation nouée entre un propriétaire terrien et un travailleur étranger que Jean-Pierre Chauveau a théorisée sous le terme de « tutorat ». Il s'agit d'une « convention agraire caractéristique de 'l'économie morale' des sociétés paysannes africaines » qui s'affirme dans la relation entre un « tuteur », également nommé « père » ou « patron » et un étranger, « allogène » ou « allochtone »¹¹, pouvant être désigné comme « bon petit » ou « fils », ce qui atteste de la dimension filiale de la relation. En échange d'une délégation de droit foncier, l'étranger développe un « devoir de reconnaissance » concrétisé dans des prestations et des aides ponctuelles à son tuteur (Chauveau, 2000 : 106). Celles-ci peuvent prendre la forme d'aide financière en cas de difficultés (argents pour des cérémonies notamment funéraires et mariages), mais aussi aide manuelle aux champs ou dans les travaux domestiques. Le tutorat peut être pensé comme un opérateur empirique de l'autochtonie car c'est cette institution qui articule concrètement l'idéologie de l'autochtonie avec les pratiques d'accueils locales, qui agit comme dispositif d'accueil, régit par la norme de l'autochtonie.

À Zokrobouo, les relations entre tuteurs autochtones et étrangers se sont tendues depuis plusieurs années, comme l'atteste l'exemple suivant, observé lors des audiences de la chefferie¹². Le conflit traité fait suite à l'action d'un jeune burkinabé qui aurait brûlé une parcelle voisine de la sienne par mégarde alors qu'il débroussaillait son champ¹³. Son voisin de parcelle a porté ce conflit à la chefferie, en se plaignant que le jeune burkinabé l'ait également menacé avec sa faucille quand il l'a réprimandé. Le chef du village, proche de l'ancien parti unique¹⁴, s'agace : « il faut arrêter de tuer les gens aux champs, de tuer les tuteurs, il faut les respecter » avant de feindre de se remémorer un temps idéalisé où « les allogènes faisaient la queue le soir devant la maison du patron pour apporter les présents ». Ce qui transparait ici, c'est l'impression de rupture entre deux périodes : l'une où les étrangers étaient accueillis dans les villages, et celle actuelle où ils ne respecteraient plus leurs tuteurs.

On l'a dit précédemment, les conflits fonciers apparaissent dès le début de l'économie de plantation, mais l'évolution de la situation foncière dans un contexte

¹¹ Le terme allogène désigne les populations du nord de la Côte d'Ivoire, ou les extranationaux des pays frontaliers. Les Bétés utilisent également le terme allochtone, qui désigne quant à lui les Baoulés de l'est.

¹² Les audiences sont un mode coutumier de résolution des conflits en pays Bété. Elles sont menées par le chef du village en présence des partis et d'un « bureau » constitué de notables villageois.

¹³ C'est une technique fréquente mais non sans-risques que de débroussailler par le feu. Les planteurs doivent disposer progressivement autour des zones à enflammer des pare-feux afin de contenir les flammes. Les accidents de « feu de brousse » ne sont pas rares. Cette technique se fait en saison pluvieuse, l'humidité empêchant que le feu ne se propage.

¹⁴ Il fut également proche de Félix Houphouët Boigny qu'il a fréquenté de par son activité professionnelle dans les médias.

global d'insécurité sur les droits a contribué à la fixation des rancœurs sur cette question et à dégrader les relations. Aujourd'hui, les jeunes autochtones cherchent à abroger les relations que leurs parents entretenaient avec les étrangers et à contractualiser le tutorat afin de tirer une rente de la présence étrangère. Comme l'explique Jean-Pierre Chauveau, la forte pression des jeunes générations de retour au village pour accéder à la terre s'est en particulier traduite par une volonté de renégocier les arrangements entre leurs parents et les étrangers et donc à transformer la relation de tutorat qui préexistait en une convention (Chauveau, 2006 : 217).

Le cas de Boris, qui a fait un retour à la terre en 1989, va nous permettre d'illustrer la manière dont les jeunes autochtones cherchent à contractualiser ces relations. Boris, né en 1970, est un cadet au sein de son lignage et, malgré son âge, il n'a pas de fonction au sein du conseil de famille. Il vit aujourd'hui avec sa compagne alors que ses enfants sont scolarisés en ville. Depuis la mort de son père en 1994, il est en conflit avec des planteurs baoulés installés sur « ses terres » :

Mon père a donné 18 hectares à des Baoulés dans le temps (en 1963), comme ça, cadeau, pour une bouteille de liqueur, un pagne, les anciens pagnes, ils se sont installés, ils sont là aujourd'hui. Mais, à leur tour, ils ont fait du café, après, eux, maintenant, ils ont vendu aux Burkinabés, ce qui n'est pas normal. [...] Ils ont vendu six hectares dedans. (Réunion avec la jeunesse, Sogohio, mars 2013).

Les terres furent vendues aux Burkinabés au tournant des années 2000. Après la mort de son père, Boris a tenté de renégocier avec les planteurs baoulés la gestion foncière : « Parce que je suis tuteur quand même ! Mon père est mort, mon grand frère est mort, c'est moi qui suis resté ». Les terres étant mises en valeur, il réclame une rente annuelle de 50 000 francs (76€) par planteur baoulé, afin, selon lui, « d'honorer » la relation de tutorat, mais jusqu'à maintenant, les Baoulés n'auraient respecté cet accord qu'une seule année. Si ces derniers cherchent visiblement à rompre cette relation, les Burkinabés à qui les planteurs baoulés ont vendu les terres reconnaissent l'autorité de Boris, et viennent, à chaque fête de Noël, lui apporter des poulets. Ce geste des Burkinabés a provoqué des conflits entre les « patrons » baoulés et les planteurs burkinabés :

Le Burkinabé qui a tout fait pour me connaître, ça a fait mal aux Baoulés. Ils ont fait des choses derrière là-bas. Après, le Burkinabé est venu me dire 'comme je suis venu en décembre vous donner le poulet, ils n'étaient pas d'accord'. Ils sont chefs du quartier là-bas, les Baoulés, ils sont chefs. Les Burkinabés ils viennent d'arriver. Donc il a même convoqué le Burkinabé pour lui demander pourquoi il est passé derrière, sans passer par lui pour venir me donner le poulet. Et donc moi, quand j'ai appris ça, je suis parti encore pour les réconcilier. (Réunion avec la jeunesse, Sogohio, mars 2013).

Ce cas montre les positions et stratégies complexes des différents groupes. Alors que les Baoulés cherchent à se libérer de leurs obligations, les Burkinabés nouvellement arrivés respectent le principe du tutorat. Une sorte de délégation de

la relation s'est opérée des planteurs baoulés à ceux Burkinabés. Boris, lui, cherche à tirer une rente de ses terres sans avoir à les travailler. Il tente de transformer la relation ancienne de tutorat en une relation contractuelle, en une redevance où les Baoulés « loueraient » la terre chaque année.

Ce cas met aussi au jour les relations hiérarchiques entre communautés dans ce village : si le « droit d'autochtonie » de Boris est reconnu, cela n'empêche pas les planteurs baoulés de se considérer à leur tour comme les tuteurs des Burkinabés et de revendre des terres qu'ils considèrent posséder. Mais, si les Burkinabés sont liés par contrat avec les Baoulés, ils reconnaissent tout de même l'autorité première de Boris. Sous le prisme de l'autochtonie, on voit bien comment d'une part les Baoulés, en tant « qu'autochtones nationaux » instrumentalisent les rapports de tutorat, d'autre part que les stratégies d'implantation des migrants ont été reconditionnées par le recours à cette idéologie. Il faut néanmoins préciser que la situation inverse, où des Burkinabés alloueraient des terres à des Baoulés, paraît peu réaliste. Rappelons qu'en pays Bété, la désignation spécifique des Baoulés comme allochtones, alors que les Burkinabés sont désignés comme allogènes, sert à préciser que les premiers sont des « autochtones nationaux ». Leur nationalité ivoirienne ne fait pas de doute, ce qui n'est pas le cas pour les populations du nord, frontalières avec le Burkina Faso et le Mali.

L'autochtonie comme enjeu des relations intergénérationnelles

Au même titre que la séniorité fonde le pouvoir des aînés, l'antériorité fonde celui des autochtones. Mais cette antériorité reste toute relative. La relation du tutorat peut être instaurée par des planteurs étrangers envers d'autres planteurs étrangers, l'antériorité de leur installation permettant de légitimer cette pratique. Autrement dit, ce n'est pas tant l'antériorité en tant que « premier » qui prime dans ce contexte, que le simple fait de *précéder* l'autre dans l'installation. Ce type de relation existe également au sein d'un même groupe étranger. Si des populations allogènes ne peuvent pas pratiquer ce genre d'arrangement avec des allochtones, ils sont néanmoins fréquents au sein des familles installées sur le territoire. L'accès à la terre des jeunes Burkinabés qui migrent dans la zone est conditionné par les réseaux familiaux préexistants dans les villages de la zone forestière (Zongo, 2003). À leur arrivée, c'est au sein de ces réseaux qu'ils vont apprendre le travail agraire, généralement sans compensation monétaire. Les familles prennent en charge l'hébergement et la nourriture. Rapidement, ces nouveaux-venus vont tenter de trouver à leur tour un tuteur autochtone pour se libérer des obligations vis-à-vis de leur famille. Les planteurs étrangers installés depuis longtemps sur la zone profitent abondamment de cette main-d'œuvre familiale, sans déclarer au tuteur autochtone qui travaille précisément sur la terre. De nombreuses confusions existent du fait de ces pratiques, les tuteurs autochtones soupçonnent souvent « leurs » étrangers de déléguer une partie des droits à des membres de leur famille sans les concerter. Dans une moindre mesure, on observe donc aussi une relation de patronage chez les populations étrangères, où les plus anciens savent tirer parti, au nom de leur antériorité sur le territoire et de leur ascendance sur les jeunes générations, de ce système.

La notion de « capital d'autochtonie » est particulièrement opératoire pour appréhender ces situations. On la doit à Jean-Noël Retière qui l'a théorisée dans les cités ouvrières françaises afin de désigner une « sociabilité de l'ancrage » (2003 : 132). Ceux qui participent le plus à la vie locale, et depuis le plus longtemps, y gagnent en capital social auprès des habitants. Le capital d'autochtonie est défini alors comme « l'ensemble des ressources que procure l'appartenance à des réseaux de relations localisés » (Rehany, 2010 : 9), et peut être considéré comme une variante du capital social et symbolique bourdieusien. En contexte urbain africain, la notion est utilisée dans un sens similaire par Mathieu Hilgers pour qui :

Le degré d'autochtonie est défini et attribué selon la position qu'occupent [des] groupes dans un espace commun et renvoie, implicitement au moins, à la contribution de chacun d'eux à la prospérité de la collectivité. Les groupes ne sont donc pas simplement autochtones ou non, ils sont plus ou moins autochtones selon les rapports de forces et les enjeux en présence dans l'espace à partir duquel s'établit la distinction entre autochtone et allochtone. (2011 : 150).

Sous cette forme, la notion est utilisée dans les travaux sur le politique et le peuplement urbain (Bouju, 2000 ; Fourchard, 2009). Pour nous, ce capital prend tout son sens pour comprendre la pérennité de l'autochtonie comme principe d'accueil et ses modalités de reproduction, comme on peut le voir dans l'exemple de Boris.

Au niveau villageois, si le statut d'autochtone est relatif au temps – distinction entre primo-arrivants et nouveaux venus –, il l'est donc aussi à un espace tout autant symbolique que géographique. Pour les Bétés, un étranger de la zone forestière est un allochtone, alors qu'un originaire des savanes ne l'est pas. En ce sens, l'autochtonie articule des identités composites, qui peuvent varier avec le temps, ce qui confirme l'aspect très politique de cette notion. L'autochtonie ne résume donc pas le monde à une opposition binaire, mais articule plutôt les identités à une *échelle d'authenticité* liée tout autant à une ancestralité largement fantasmée qu'à la construction idéologique de l'étranger.

On peut donc penser que le déliement progressif de la relation entre tuteurs et travailleurs est mal vécu par les autochtones parce qu'il les coupe d'une aide non négligeable. Le développement d'une rhétorique de l'autochtonie par les jeunes – qui associe l'ancestralité sur la terre et son inaliénabilité à des droits – leur permet aujourd'hui de réclamer une compensation aux étrangers pour l'utilisation de « leurs » parcelles en même temps que de critiquer leurs aînés qui n'auraient pas su gérer le patrimoine. Ils tentent de contractualiser la relation du tutorat et espèrent, comme Boris, bénéficier d'une rente sur le travail des étrangers. Mais ces derniers refusent ces demandes, qui ne correspondent pas à l'arrangement qu'ils avaient avec leurs anciens tuteurs.

Il faut aussi noter que les relations instaurées par le tutorat, en tant qu'institution, sont très semblables à celles instaurées par le droit d'aînesse (Meillassoux, 1960 ; Abélès et Collard, 1985 ; Balandier, 1974). Les jeux de positions et de statuts relatifs qu'ils induisent s'expriment comme des variations autour de la *précédence*. La séniorité

n'est pas justifiée ici par un quelconque culte aux ancêtres (sinon elle s'affirmerait comme ancestralité), et l'antériorité n'est pas non plus justifiée par des mythes d'origines reconnus par tous. L'antériorité semble en quelque sorte s'apparenter à une *séniorité géographique*. Il n'est d'ailleurs pas étonnant de concevoir que les aînés sociaux aient reproduit les mêmes modes d'intégration avec les étrangers qu'avec les jeunes générations. Si l'on en donne la définition de Jean-François Bayart (1992), étrangers et jeunes sont, dans les deux cas, des cadets sociaux. Soit un statut qui implique une dépendance aux aînés. Comme nous l'avons vu, les chefs de lignage, les chefs de famille et les notables sont les premiers bénéficiaires de ce système, car il leur a permis de s'approprier des terres et d'en tirer des bénéfices. On peut ainsi penser que les planteurs étrangers ont parfois joué le rôle des « fils sociaux » lorsque ceux biologiques sont partis « se chercher » en ville plutôt que de travailler la terre.

Les aînés sociaux entretiennent un rapport clientéliste de même ordre avec les étrangers qu'avec les cadets. Les relations intergénérationnelles s'expriment empiriquement dans ce que Francis Akindès a nommé le « grand-frérisme ». C'est une relation qui « prend sens dans une asymétrie de droits et d'obligations que les aînés souhaitent à sens unique tant qu'il est possible de maintenir le *statu quo* à leur profit » (Akindès, 2010 : 10). Plus précisément, il s'agit d'un ensemble de pratiques sociales qui imposent aux cadets un respect exacerbé des aînés afin d'obtenir en retour de très rares avantages économiques : quelques centaines de francs pour un repas, l'achat de médicaments ou un transport en ville. En échange, les cadets effectuent des tâches variées et chronophages : courses chez l'épicier, nettoyer un terrain, s'occuper de la maison, dresser la table ou aider aux champs. Dans cette relation il y a l'espoir pour les jeunes de devenir de « bons petits », et peut-être de se faire allouer une parcelle de terre. Jean-Pierre Chauveau (1997) désigne quant à lui cette relation de « clientélisme domestique », soulignant ainsi la dimension politique et économique d'un tel rapport. Le tutorat, jusqu'aux années 1970, permettait lui aussi aux aînés de conforter leur pouvoir. Tout en entretenant des relations clientélistes avec les jeunes générations, ils ont développé une relation de même ordre – le tutorat – avec les étrangers présents sur le territoire. La gestion de la mobilité, au même titre que celle des biens de la « dot » (Meillassoux, 1960), devient ainsi un mode de confortation du pouvoir des aînés.

Ces remarques nous permettent ainsi de mieux appréhender l'imbrication de l'autochtonie avec les enjeux de pouvoirs locaux, qui impliquent des pratiques clientélistes de la part des aînés sociaux, aussi bien envers les étrangers qu'envers les cadets. En ce sens, il n'est pas étonnant que les revendications de ces derniers portent à la fois sur une critique de la gestion des aînés et sur une demande de revalorisation de leur autorité en tant que tuteur auprès des étrangers. Ces deux éléments sont étroitement liés dans le système économique local, et renvoient tous deux à une logique politique commune qui lie la *précédence* (sous les formes de séniorité et d'antériorité) et l'accès au droit, comme l'attestent les discours suivants :

Quand je pense que mon père il t'a donné ça de façon gratuite (à un planteur Burkinabé), quand moi son enfant je suis là, il faut que tu me

reconnaisse comme l'enfant du patron. Mais souvent c'est ce qui cause problème. Souvent, même, les gens s'en foutent. Ils ne peuvent même pas te reconnaître comme... Pour eux quand ton père est mort c'est fini. Là où il est, c'est sa propriété, c'est comme ça que ça se passe. (Paulin, Sogohio, février 2014).

De même, Hervé, revenu en 2002, déplore que son père ait donné plusieurs hectares à des exploitants burkinabés dans les années 1970 :

Au moment où on leur a donné la brousse, c'était à une distance vraiment éloignée. Qui va arriver là-bas ? Après que nos parents aient bradé ça, sans notre accord [aux enfants], c'est devenu un campement, c'est devenu une campagne. En tout cas, c'est des maisons comme il y a ici [au village]. Et ces derniers [les Baoulés], ils se sont assis sur le titre foncier. Pourtant le vieux, il a donné ça pour faire une plantation, aujourd'hui on se rend compte que c'est devenu un campement. On les a accueillis, et maintenant ? (Hervé, Sogohio, mars 2013).

La rhétorique d'Hervé cache néanmoins la complexité de la situation. Si les étrangers se sont installés sur les terres de leurs tuteurs sans rendre de comptes à leurs descendants, c'est bien parce que ces derniers étaient occupés en ville et qu'ils ne se préoccupaient pas de leur patrimoine au village. C'est seulement lors du retour qu'ils cherchent à récupérer leurs parcelles. Dans un contexte où les règles de légitimation du pouvoir sont flexibles et en constante évolution, sujettes à des recompositions liées aux enjeux politiques présents, il semble en ce sens judicieux d'analyser les stratégies concurrentes des acteurs au prisme d'une recomposition de ce principe de *précédence*, qui articule les modalités de dévolutions foncières.

Les jeunes défendent donc aujourd'hui une coutume réinventée et réaffirmée, et en même temps qu'une libéralisation des pratiques foncières quelque peu paradoxale, dans le sens où les ventes de terre restent mal perçues par la plupart des villageois, et que les « cessions » effectuées sont toujours incertaines quant à leur contenu réel. Mais on peut penser que cette réappropriation par les jeunes de l'autochtonie, ou plutôt de son expression pratique dans les accords fonciers intercommunautaires, accompagne surtout un mouvement d'émancipation de ces derniers vis-à-vis des générations qui précèdent.

Conclusion

En contexte ouest-africain, la longue histoire de la mobilité des hommes est une réalité qui n'est plus à discuter, mais les différentes formes et modalités d'accueils mériteraient d'être mieux documentées. Il s'agit ici de rappeler que l'autochtonie peut s'interpréter comme un principe de gestion qui puise dans les formes locales de l'altérité afin d'articuler les relations entre les différents groupes. De fait, il semble important d'insister sur les dimensions socio-historiques de cette notion. L'autochtonie comme mode relationnel, pour être opératoire, est nécessairement le fruit d'une histoire locale, de choix de société qui visent à négocier les conditions d'accueil des étrangers, ce qui, dans le cas bété, n'est pas sans conséquence sur l'intégration des plus jeunes, eux-aussi dans une relation d'altérité, notamment pour ceux de « retour à la terre ».

Tenter de mieux articuler l'autochtonie avec les structures politiques locales, ce qui a constitué l'ambition de cet article, semble finalement une piste heuristique pour comprendre la forte propension de la référence à cette notion sur le continent africain. Plutôt que de voir dans la propagation de la rhétorique de l'autochtonie une conséquence des discours des élites politiques, il semble pertinent de questionner l'imbrication de cette rhétorique avec des formes coutumières et anciennes de gestion politique, dont l'idéologie d'autochtonie a, il me semble, toujours été constitutive. Cette démarche permet d'ouvrir sur de nouveaux questionnements, et notamment sur le rôle que joue la référence à l'autochtonie dans d'autres rapports que ceux intercommunautaires.

Références bibliographiques

- Abélès M. et Colard C. (eds.),**
1985, *Âge, pouvoir et société en Afrique noire*, Paris, Karthala/PUM.
- Akindès F.,**
2010, « Préface. Au cœur des mutations sociales en Côte d'Ivoire : la terre et les jeunes » in Babo A., *Les jeunes, la terre et les changements sociaux en pays baoulé, Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala : 9-14.
- Arnault K.,**
2008, « Mouvement patriotique et construction de 'l'autochtone' en Côte d'Ivoire », *Afrique et développement*, 33/3 : 1-20.
- Balandier G.,**
1974, *Anthropo-logiques*, Paris, PUF.
- Banégas R.,**
2007, « Côte d'Ivoire : les jeunes 'se lèvent en hommes'. Anticolonialisme et ultranationalisme chez les Jeunes patriotes d'Abidjan », *Les études du CERI*, 137, 52 p.
- Banégas R. et Cutolo A.,**
2012, « Gouverner par la parole : parlement de la rue, pratiques oratoires et subjectivisation politique en Côte d'Ivoire », *Politique Africaine*, 127 : 21-48.
- Barth F. (ed.),**
1969, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*, Long Grove, Waveland Press.
- Bayart J.-F.,**
1992, « Le politique par le bas en Afrique noire : questions de méthode » in Bayart J.-F., Mbembe A. et Toulabor C., *Le politique par le bas en Afrique noire*, Karthala : 33-62.
- Bayart J.-F. et Geschiere P.,**
2001, « 'J'étais là avant' Problématiques politiques de l'autochtonie », *Critique internationale*, 1/10 : 126-128.
- Bayart J.-F., Geschiere P. et Nyamnjoh F.,**
2001, « Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique », *Critique internationale*, 10 : 177-194.
- Beauchemin C.,**
2002, « Des villes aux villages : l'essor de l'émigration urbaine en Côte d'Ivoire », *Annales de Géographie*, 624 : 157-178.
- Bellier I. (dir.),**
2013, *Peuples autochtones dans le monde, les enjeux de la reconnaissance*, Paris, L'Harmattan.
- Bouju J.,**
2000, « Clientélisme, corruption et gouvernance locale à Mopti (Mali) », *Autrepart*, 14 : 143-163.
- Brou K. et Charbit Y.,**
1994, « La politique migratoire de la Côte d'Ivoire », *Revue européenne des migrations internationales*, 10/3 : 33-59.

Chauveau J.-P.,

1997, « Jeu foncier, institutions d'accès à la ressource et usage de la ressource. Une étude de cas dans le centre-ouest ivoirien » in Contamin B. (ed.) et Memel-Fotê H. (dir.), *Le modèle ivoirien en question. Crises, ajustements, recompositions*, Paris, Orstom/Karthala : 325-360.

2000, « Question foncière et construction nationale en Côte d'Ivoire. Les enjeux silencieux d'un coup d'État », *Politique Africaine*, 78 : 94-125.

2005, « 'Les rapports entre générations ont une histoire'. Accès à la terre et gouvernementalité locale en pays Gban (Côte d'Ivoire) », *Afrique contemporaine*, 214 : 59-83.

2006, « How Does an Institution Evolve? Land, Politics, Intergenerational Relations and the Institution of the Tutorat Amongst Autochtones and Immigrants (Gban region, Côte d'Ivoire) » in Kuba R. et Lentz C. (eds.), *Land and the Politics of Belonging in West Africa*, Boston, Brill : 213-240.

À paraître, « 'Autochtonie nomade' et 'État frontière'. Conflit et post-conflit en Côte d'Ivoire au prisme de la question agraire », *Critique Internationale*.

Chauveau J.-P. et Richard J.,

1975, « Organisation socio-économie Gban et économique de plantation », *Revue de l'Orstom*, 2 : 1-97.

Chauveau J.-P., Jacob J.-P. et Le Meur P.-Y., 2004, « L'organisation de la mobilité dans les sociétés rurales du Sud », *Autrepart*, 30 : 3-24.

Chauveau J.-P. (et al.),

2012, « Milices rurales en Côte d'Ivoire durant le conflit (zone sud). Reconceptualiser le 'dispositif milicien' » in Bazenguissa-Ganga R. et Makki S. (dir.), *Sociétés en guerres. Ethnographies des mobilisations violentes*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme : 23-56.

Ceuppens B. et Geschiere P.,

2005, « Autochtony: Local or Global? New Modes in the Struggle over Citizenship and Belonging in Africa and Europe », *Annual Review Anthropology*, 34 : 385-407.

Cutolo A.

2014, « Le retour de Gbagbo. Jeunes patriotes, herméneutique de l'histoire et subjectivation religieuse », in F. Viti (dir.), *La Côte d'Ivoire, d'une crise à l'autre*, Paris, L'Harmattan

Cutolo, A. et Banégas R.,

2012, « Gouverner par la parole : parlement de la rue, pratiques oratoires et subjectivisation politique en Côte d'Ivoire », *Politique Africaine*, 127 : 21-48.

Cutolo A. et Geschiere P.,

2008, « Populations, citoyennetés et territoires. Autochtonie et gouvernementalité en Afrique », *Politique africaine*, 112 : 5-17.

Detienne M.,

2003, *Comment être autochtone : du pur Athénien au Français raciné*, Paris, Seuil.

Dozon J.-P.,

1985a, *La société Bété, Côte d'Ivoire*, Paris/Bondy, Orstom/Karthala.

1985b, « Les Bété : une création coloniale » in Amselle J.-L., *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte : 49-85.

2000, « La Côte d'Ivoire entre démocratie, nationalisme et ethnonationalisme », *Politique africaine*, 78/2 : 45-62.

Fourchard L.,

2009, « Dealing with Strangers: Allocating Urban Space to Migrants in Negeria and French West Africa, End of the 19th Century to 1960 » in Nugent P. et Locatelli F. (eds.), *African Cities Competing Claims on Urban Space*, Leiden/Boston, Brill : 187-217.

Gadji D. J.,

2002, *L'affaire Kragbé Gnagbé : un autre regard 32 ans après*, Abidjan, Nouvelle édition ivoirienne.

Gagné, N. et Jérôme L. (dir.),

2009, *Jeunesses autochtones : Affirmation, innovation et résistance dans les mondes contemporains*, Québec/Rennes, Presses de l'Université Laval/Presses universitaires de Rennes

Gagné N., Martin T. et Salaün (dir.),

2009, *Autochtonies : Vues de France et du Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval.

Geschiere P. et Nyamnjoh F.,

1999, *Globalisation and Identity. Dialectics of Flow and Closure*, Oxford, Blackwell Publishers.

Hilgers M.,

2011, « L'autochtonie comme capital. Appartenance et citoyenneté dans l'Afrique urbaine », *Social Anthropology*, 19/2 : 143-158.

Konaté Y.,

2003, « Les enfants de la balle. De la FESCI aux mouvements de patriotes », *Politique Africaine*, 83 : 49-70.

Kopytoff I.,

1987, « The Internal African Frontier : The Making of African Political Culture » in Kopytoff I. (ed.), *The African Frontier : The Reproduction of Traditional African Societies*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press : 3-87.

Le Meur P.-Y.,

2009, « Mobilité, autochtonie et citoyenneté. Terrains africains et proposition océanistes » in Gagné N., Martin T. et Salaün M. (dir.) *Autochtonies : Vues de France et du Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval : 379-400.

Loucou J.-N.,

1996, « De l'ivoirité » in Touré S. (dir.), *L'Ivoirité ou l'esprit du nouveau contrat social du président Henri Konan Bédié*, Abidjan, PUCI : 19-24.

Mbembé, A.,

2000, « À propos des écritures africaines de soi », *Politique africaine*, 77(1) : 16-43.

Meillassoux C.,

1960, « Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'auto-subsistance », *Cahiers d'études africaines*, 1/4 : 36-67.

Meyer B. et Geschiere P.,

1999, *Globalization and Identity*, Oxford/Malden, Blackwell Publishers.

Montaz L.,

2015, « Jeunesse et autochtonie en zone forestière ivoirienne », *Les cahiers du pôle foncier*, 9, 44 p.

2017, « 'Manger pour soi-même' : l'émancipation des jeunes ruraux en zone forestière ivoirienne », *Afrique contemporaine*, 263-264/3 : 141-155.

À paraître (2019), « Les 'associations villageoises de jeunesse' en pays Bété, Côte d'Ivoire. Stratégies d'accès aux pouvoirs et citoyenneté », *Ateliers d'Anthropologie*.

Niangoran-Bouah G.,

1996, « Les fondements socio-culturel de l'ivoirité » in Touré S. (dir.), *L'ivoirité, ou l'esprit du nouveau contrat social du président H. K. Bedié*, Abidjan, Presses Universitaires de Côte d'Ivoire : 39-51.

Raulin H.,

1957, *Mission d'étude des groupes immigrés en Côte d'Ivoire. Problèmes fonciers dans les régions de Gagnoa et Daloa*, Paris, ORSTOM.

Renahy N.,

2010. « Classes populaires et capital d'autochtonie », *Regards sociologiques*, n° 40 : 9-26.

Retière J.-N.,

2003, « Autour de l'autochtonie. Réflexions sur la notion de capital social populaire », *Politix*, 16/63 : 121-143.

Sacanou B.,

2000, « L'ivoirité, ou l'esprit du nouveau contrat social du Président H. K. Bédié (extraits) », *Politique africaine*, 2/78 : 65-69.

Zongo M.,

2003, « La diaspora burkinabé en Côte d'Ivoire. Trajectoire historique, recomposition des dynamiques migratoires et rapports avec le pays d'origine », *Politique Africaine*, 90/2 : 113-126.

Résumé

Mots-clés : autochtonie – banlieue – classes sociales – altérité – art

L'autochtonie, condition d'une ouverture à l'altérité sociale ?**Ethnographie des formes actuelles de l'autochtonie en banlieue rouge**

À partir d'un terrain ethnographique au long cours mené dans la banlieue parisienne héritière d'une gestion communiste (2009-2014), l'article interroge la place actuelle qu'occupe le fait d'être « d'ici » pour donner forme à la société locale et à ses normes. Il souligne la pertinence de l'usage de la notion d'autochtonie pour en saisir les modalités de structuration dans les années 2010, malgré les importantes recompositions sociales, ethno-raciales et politiques qui l'affectent. L'autochtonie est une des formes que peut prendre l'appartenance locale. Elle est un mode spécifique d'articulation entre une identité personnelle, une position sociale et un groupe local, et s'actualise à travers des modalités spécifiques – entretenues de manière tant individuelle que collective. La première partie de l'article met au jour les quatre normes actuelles de l'autochtonie en banlieue rouge : le « patriotisme de clocher », l'implication locale, des formes concrètes de sociabilité basées sur la convivialité et l'espace public, le fait de graviter autour du pouvoir local. La seconde partie étudie comment s'articulent autochtonie et altérité sociale dans l'espace local. L'analyse montre que les normes de l'autochtonie permettent la constitution d'un groupe à base locale réunissant à la fois des classes moyennes et des classes populaires : l'autochtonie est un des rares ressorts sociaux permettant d'introduire un certain jeu dans les rapports ordinaires de classe. Néanmoins, l'article souligne que l'évolution de la place locale de l'autochtonie – donc son pouvoir structurant – diffère selon les terrains observés, selon la place accordée par les élus.

**

Abstract

Keywords: indigenusness – suburbs – social classe – otherness – art

Autochthony as a way to welcome social alterity?**Ethnography of the contemporaneous forms of autochthony in the 'red suburb'**

Relying on a long-lasting ethnographic fieldwork (2009-2014) in the Parisian suburb marked by a communist administration, this article questions the contemporary role occupied by the local belonging to shape the local society and its norms. It underlines the relevance of the use of the notion of autochthony to understand the modalities of its structuration, until the 2010s, characterized by important social, racial, and political changes in this urban space. The autochthony is a specific articulation between a personal identity, a position in the social space, and a local society. Its effect relies on individual and collective commitments. The first part analyzes this commitment, putting the four local norms that shape the society under scrutiny. The second part analyzes how autochthony and social alterity are articulated in this urban space. It shows that these norms enable the constitution of a local society that is composed by people from the middle class and from the lower class. The autochthony is one of – if not the only – source of social mixing that questions the class domination at this local scale. Nevertheless, this article shows that its role and effect depend on the place granted by the local politicians.

Pauline Clech est docteure en sociologie et post-doctorante au *Centro de Estudios de Conflicto y de Cohesión social* (Santiago, Chili). Sa thèse porte sur une analyse conjointe des politiques culturelles et du changement social en *banlieue rouge* depuis les années 1960. Elle mène actuellement une recherche ethnographique sur la stratification sociale et raciale au Chili.

L'autochtonie, condition d'une ouverture à l'altérité sociale ? Ethnographie des formes actuelles de l'autochtonie en banlieue rouge¹

Pauline Clech,
COES

« - Et c'était basé sur quoi l'accointance, le fait que vous parliez la même langue quoi ?

- C'est un peu dur à dire mais... je dirais qu'on est dans le 93, qu'il y a **une façon de regarder le monde qui est particulière** quoi. Parce que **même dans les hautes sphères, quand t'es affilié au 93, t'es affilié au 93** quoi. Donc y a un moment donné où deux personnes du 93 se rencontrent sur cette identité-là ».

(E-ko, homme né en 1974, artiste issu de la scène rap. Il a grandi dans une cité HLM de Bobigny au sein d'une famille monoparentale antillaise des petites classes moyennes, entretien réalisé en 2012.)

Les enquêtes ethnographiques portant sur les communes dirigées par un personnel politique issu des classes populaires ont contribué à asseoir la pertinence de l'usage de la notion de capital d'autochtonie dans le champ scientifique (Retière, 2003 ; Renahy, 2010a ; Bruneau et Renahy, 2012). Ces recherches ont montré qu'être « du coin » est un ressort essentiel de l'identité, de la position sociale atteinte et de la structuration sociale locale. Ce capital repose à la fois sur un fort sentiment d'appartenance locale (non transférable à un autre espace) et sur l'appartenance à des réseaux d'interconnaissance et d'interdépendance localisés, au sein desquels se nouent les notoriétés et les réputations locales. Cet ancrage local, indissociablement individuel et collectif, permet à certains membres du groupe d'accumuler des

¹ - Je remercie Raphaël Coliaux pour ses précieux commentaires.

ressources symboliques (prestige) et pratiques (sentiment de compétence statutaire) ayant une efficacité sociale locale. La possession de ce « capital du petit peuple intégré » (Retière, 2003 : 139) permet en effet à des individus issus des classes populaires de connaître des petites mobilités sociales – via un accès facilité au marché de l'emploi local (Renahy, 2010b) ou à des positions électives (Retière, 2003 ; Bruneau et Renahy, 2010).

Les ethnographies portant sur les « mondes ruraux » et les « villes rouges »² ont constitué des terrains pionniers dans l'analyse de l'effet du capital d'autochtonie sur les trajectoires biographiques – analyse ensuite étendue à d'autres groupes sociaux dont l'ancrage local sert à asseoir une position sociale dominante (Tissot, 2010 ; Wagner, 2010).

La plupart des recherches ethnographiques approfondissent ce concept à partir de son incidence biographique sur les trajectoires individuelles (mobilité sociale ascendante, maintien d'une position supérieure). Dans le cadre de cet article, j'explorerai une dimension moins discutée dans la littérature récente : l'autochtonie comme mode de structuration de la société locale. Le capital d'autochtonie est indissociable du groupe à base locale qui lui attribue de la valeur, plus exactement qui a localement suffisamment de pouvoir pour garantir son efficacité sociale (éventuellement au détriment d'autres types de capitaux comme le capital culturel). L'efficacité de l'autochtonie repose donc sur l'existence d'une élite locale tirant sa légitimité du fait d'être « d'ici » – que Jean-Noël Retière nomme endocratie. Le sentiment d'appartenance locale forge à la fois une identité personnelle et un groupe concret, à base locale, avec ses propres logiques d'honneur, ses normes, ses rituels permettant au groupe de se donner à voir dans l'espace local et, ainsi, de perpétuer son existence. L'endocratie est un groupe conscient de soi, capable de fixer ses limites, c'est-à-dire de définir le même et l'autre.

Je propose ici de revenir sur un terrain historiquement marqué par le « communisme municipal » (Bellanger, 2013) – la *banlieue rouge* parisienne – et d'analyser la place de l'autochtonie comme mode de structuration de la société locale au cours de la période la plus contemporaine (années 2010). Cet espace est caractérisé par d'importantes recompositions sociales (embourgeoisement, gentrification, paupérisation)³, ethno-raciales et politiques avec un effondrement de l'encadrement militant de la population (Braconnier et Dormagen, 2007). Dès lors, on peut se demander qui, aujourd'hui, est reconnu localement comme étant « d'ici » et qui sont « les autres ». Dans quelle mesure la notion d'autochtonie est-elle pertinente pour rendre compte de cette dichotomie ? Observe-t-on une rétractation de l'endocratie autour d'un groupe socialisé depuis l'enfance au sein de la culture communiste,

² Il s'agit principalement des travaux de Jean-Noël Retière (2003) qui a conceptualisé cette notion à partir de son terrain de Lanester en Bretagne pour en faire une catégorie scientifique opératoire. On peut aussi penser à la recherche d'Annie Fourcaut portant sur le Bobigny des années 1920 : même si elle n'utilise pas cette notion, elle montre que le sentiment d'appartenance locale constitue un ressort essentiel du fonctionnement de la société communiste locale (Fourcaut, 1986).

³ Pour les deux premières dimensions, je me permets de renvoyer à ma thèse (Clech, 2015), pour la seconde aux travaux d'Anaïs Collet (2015) et pour une analyse conjointe des deux secondes, à la thèse de Mathilde Costil (2016).

vieillissant et se reproduisant ? Ou bien observe-t-on son renouvellement avec l'intégration d'individus qui n'ont pas eu cette socialisation et dont la parentèle n'est pas initialement « d'ici » ? Si le capital d'autochtonie comme « capital du petit peuple intégré » a largement été dévalué au cours du temps en *banlieue rouge*, à l'origine aujourd'hui de mobilités sociales limitées et réversibles (Clech, 2016), je montrerai qu'il demeure un mode central (et fragile) de structuration de la société locale.

Après un retour sur la méthodologie ethnographique, j'étudierai comment s'articulent autochtonie et altérité sociale dans l'espace local. Je montrerai que l'autochtonie repose sur quatre normes largement héritières d'un encadrement communiste de la population. Elles alimentent tant l'identité personnelle que les frontières du groupe à base locale. Néanmoins, je soulignerai que son évolution – donc son pouvoir structurant – diffère selon les terrains observés. Pour saisir ces divergences, je reviendrai sur la place que lui accordent les édiles locaux. Enfin, j'analyserai comment les normes de l'autochtonie permettent la constitution d'un groupe à base locale réunissant à la fois des classes moyennes et des classes populaires. L'autochtonie est un des rares ressorts sociaux permettant d'introduire un certain jeu dans les rapports ordinaires de classe.

Ethnographie des mondes de l'art en *banlieue rouge*, quand l'étude de l'autochtonie s'impose

L'analyse de la place actuelle de l'autochtonie en *banlieue rouge*, comme ressort essentiel tant de l'identité personnelle que de la structuration de la société locale, a émergé de manière inductive au cours de mon enquête de terrain doctorale (2009-2014). Le sujet de la thèse portait conjointement sur l'analyse de la configuration artistique et du changement social en *banlieue rouge* depuis les années 1960.

L'entrée par la configuration artistique a constitué une entrée particulièrement pertinente pour étudier la place actuelle de l'autochtonie dans cet espace – ce qui n'est pas le cas de tous les objets d'étude. Lors de précédentes enquêtes de terrain – portant sur la ségrégation, puis la gentrification à Saint-Denis, j'étais passée à côté de la fierté d'être « d'ici », du statut que cela délivre et du groupe à base locale que cela constitue. J'étais passée à côté car je ne disposais pas des catégories adéquates pour voir et penser autrement que comme des bizarreries individuelles l'expression de cette autochtonie. L'extrait d'entretien qui amorce la partie suivante, réalisé en 2010, un an après le début du terrain, donne à voir cette incompréhension relative : je relance l'enquêté à partir de ses propres mots, mais sans parvenir à entrer dans la logique de son discours – sans comprendre pourquoi il est si fier de sa ville et pourquoi il semble pouvoir s'attribuer personnellement une partie des mérites qu'il met en avant. La découverte de l'autochtonie – dont la première manifestation en a été le « patriotisme de clocher » – a de fait constitué un des premiers étonnements importants du terrain. Je rencontrais beaucoup d'enquêtés « chauvins » (terme

récurrent en entretien) m'expliquant qu'ici, c'est mieux qu'ailleurs. Ici, on croule sous les raisons d'être fier et ces fiertés rejaillissent sur l'identité personnelle de celui qui peut s'en revendiquer comme digne héritier.

La présence ethnographique au long cours a permis de dépasser l'exotisme que cela revêtait au début pour l'ethnologue. Je me suis progressivement acculturée à ces normes, aux modalités de son expression, ainsi qu'aux codes de conduite locaux, jusqu'à parvenir à en maîtriser la logique et l'usage.

En effet, avec cet objet empirique, je ne pouvais plus ne pas me rendre compte de la récurrence de ce type d'expression et, ainsi, progressivement, changer mes catégories de recherche pour rendre compte des catégories indigènes observées (Baszanger et Dodier, 1997). Il s'est avéré que la notion permettant le mieux d'en rendre compte est celle d'autochtonie, telle qu'elle a notamment été conceptualisée par Jean-Noël Retière (2003) et Nicolas Renahy (2010a).

Pour une partie des enquêtés impliqués dans la configuration artistique locale étudiée, l'art prend en charge certaines dimensions de la vie locale auparavant gérées par l'encadrement communiste de la population qui était basé autant sur l'appartenance partisane que l'appartenance locale. Malgré l'effondrement du lien partisan à partir des années 1980, l'héritage de l'encadrement communiste de la population locale n'a pas disparu, via l'entretien de certaines formes relevant de l'autochtonie. Ainsi en est-il du « patriotisme de clocher » et d'une sociabilité locale basée sur la convivialité et l'espace public détaillés dans la suite.

Le matériau empirique sur lequel se fonde cet article est issu, d'une part, des entretiens biographiques réalisés auprès de 51 enquêtés installés dans l'espace local et s'impliquant dans l'entretien actuel ou passé des formes d'autochtonie sur les deux terrains principaux étudiés, Saint-Denis et Nanterre. Ces 51 enquêtés constituent les deux-tiers du corpus d'individus – ayant donné forme à la configuration artistique étudiée comme artistes, élus ou professionnels de la culture⁴ – avec lesquels j'ai mené des entretiens longs et répétés au cours de la recherche doctorale. D'autre part (et surtout), l'analyse s'appuie sur les observations et discussions informelles récoltées pendant l'enquête ethnographique dont j'ai rendu compte quotidiennement dans 25 journaux de terrain. Ethnographie et écriture étant intrinsèquement liées (Cefaï, 2014), ce travail de terrain a donné de nombreuses clés d'analyse en permettant d'encadrer les propos recueillis en entretien dans les réseaux locaux de sociabilité et d'interconnaissance (Geertz, 2003 ; Beaud et Weber,

⁴ Une grande partie du corpus d'enquêtés est constituée de personnalités publiques. Lorsque j'ai recours aux informations qui m'ont été confiées à titre personnel (récit biographique), j'ai modifié les noms (et éventuellement les professions). En revanche, quand je me réfère à des éléments qui sont de notoriété publique localement (œuvre d'art, politique publique, voire mise en scène de soi dans l'espace local), je conserverai les vrais noms par souci de clarté du propos (comment anonymiser un maire sans se livrer à de véritables circonvolutions ?) et par souci de ne pas contribuer à alimenter l'absence de reconnaissance dont pâtit une partie des enquêtés, les plus dominés (par exemple des artistes dont les œuvres sont encore peu reconnues).

2010). Durant trois ans, j'ai été quasiment omniprésente – ayant emménagé sur le terrain – lors des manifestations artistiques, mais également lors des moments de sociabilité ordinaires se déroulant dans l'espace public, le marché, les bistros. Outre les enquêtés auprès de qui j'ai mené des entretiens, l'analyse s'étoffe aussi des discussions tenues avec quelques 200 personnes croisées fréquemment au cours du terrain (parfois rencontrées lors des terrains précédents) à propos desquelles j'ai consigné de nombreuses informations, anecdotes, mises en scène de soi dans l'espace local. Ces différents individus sont très présents dans l'espace local et constituent le groupe local – ou endocratie – étudié dans la suite de l'article.

Les quatre formes actuelles de l'autochtonie en banlieue historiquement rouge

L'autochtonie est une des formes que peut prendre l'appartenance locale. Elle est un mode spécifique d'articulation entre une identité personnelle, une position sociale et un groupe local, et s'actualise à travers des modalités spécifiques – entretenues de manière tant individuelle que collective. Aujourd'hui, dans la banlieue historiquement rouge n'ayant pas connu de rupture majeure au niveau de son personnel politique, j'ai mis au jour quatre formes largement héritières d'un encadrement communiste de la population : le « patriotisme de clocher », l'implication locale, des formes concrètes de sociabilité basées sur la convivialité et l'espace public, le fait de graviter autour du pouvoir local. Dans cette partie-ci, j'explicitai ce que recouvrent, au moment de l'enquête de terrain, ces quatre modalités – qui constituent aussi des normes appropriées par les membres de l'endocratie – permettant d'établir une frontière symbolique entre ceux « d'ici » et « les autres ». L'extrait d'entretien suivant donne à voir les quatre dimensions que recouvre actuellement l'autochtonie en *banlieue rouge*, autant qu'il montre combien l'ethnologue n'était pas encore familière avec ses manifestations au début de l'enquête de terrain :

Tout à l'heure tu parlais de Paul Éluard... À Saint-Denis, ville communiste... Les communistes, ils sont très attachés aux symboles. Et le truc, c'est qu'au niveau culturel, on est très, très attaché aux symboles à Saint-Denis. [...] D'un point de vue historique, **Saint-Denis c'est un ensemble majeur, on va dire, dans l'histoire de France. C'est pas pour rien qu'on a la Basilique et que c'est la nécropole des rois de France.** Y a le lycée Suger. Suger, il a participé à la construction, il est à l'origine, je crois, de la construction de la basilique et t'as le lycée Paul Eluard, c'est-à-dire mis sur le même plan tu vois. Paul Eluard, c'était un poète, résistant, etc. et du coup ça, on le revendique, parce que c'est revendiquer son histoire, revendiquer sa culture tu vois. Et donc d'un point de vue culturel, depuis Paul Eluard, y a une tradition des mots, on va dire même peut-être un peu avant, mais avec Paul Eluard, ça a pris beaucoup de sens tu vois. **On a eu Paul Éluard, on a eu Suprême NTM tu vois, ça aussi on le revendique fièrement parce que Suprême NTM a porté très, très**

haut les couleurs de Saint-Denis, même plus, de la Seine-Saint-Denis tu vois, c'est-à-dire le 9.3. [...] Et aujourd'hui Grand Corps Malade, tous ces artistes-là, tous ces poètes, c'est des symboles.

Mais qui est fier ?

Eh bah, dans la tradition on va dire dionysienne, c'est-à-dire à travers **les élus** tu vois **et ceux qui se revendiquent de la ville**, les dionysiens on va dire, **les dionysiens qui s'affirment en tant que dionysiens parce qu'il peut y avoir des dionysiens de passage, donc qui sont là, mais qu'en ont strictement rien à foutre de la ville** tu vois. Mais simplement **Saint-Denis c'est devenu une identité**, mais pas qu'à Saint-Denis, c'est-à-dire que cette idéologie-là, on la porte tellement qu'à l'extérieur de Saint-Denis et ce dans toute la France, Saint-Denis tout de suite c'est à part. C'est fascinant quand même. C'est-à-dire qu'on aime Saint-Denis ou qu'on déteste Saint-Denis tu vois, **on situe Saint-Denis à part**.

A part de quoi ?

Bah à part... Par exemple Saint-Denis c'est la ville où y a le plus de criminels ! [rire] Non mais ça, c'est pour ceux qui détestent Saint-Denis, à tort ou à raison. La plupart du temps quand on va dire ça, c'est à tort ! Mais Saint-Denis c'est une ville à part. [...] **Saint-Denis c'est une ville qui compte**. (Blaise, homme, né en 1981, artiste issu d'une famille de classe moyenne congolaise installée dans une cité HLM de Saint-Denis. Entretien réalisé en 2010).

Le « patriotisme de clocher »

Dans son étude portant sur l'implantation du communisme municipal à Bobigny dans les années 1920, Annie Fourcaut met au jour l'existence d'un « patriotisme de clocher à base de classe » (Fourcaut, 1986 : 196). Cette expression souligne que la conscience de classe et le sentiment d'appartenance locale se renforçaient alors mutuellement. Si la conscience de classe et le sentiment d'appartenance partisane ont largement disparu à partir des années 1980, en revanche le sentiment d'appartenance locale mâtiné de fierté – ou « patriotisme de clocher » – demeure. Ainsi tronquée, l'expression forgée par Annie Fourcaut demeure opératoire. Dans l'extrait d'entretien précédent, Blaise tient un discours laudatif vis-à-vis de sa ville, Saint-Denis. Ce type de discours est très largement repris parmi les enquêtés rencontrés qui font ainsi montre d'un fort « patriotisme de clocher » dès qu'ils en ont l'occasion.

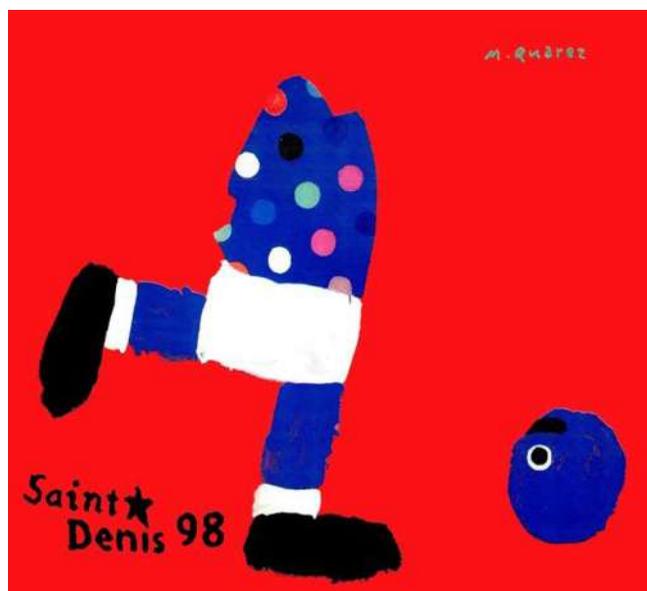
Le « patriotisme de clocher » est un « processus d'appropriation symbolique de l'identité locale » (Retière, 2003 : 126) consistant à mettre en avant les attributs exceptionnels de sa ville, qui rejaillissent sur chacun des membres de l'endocratie. Il s'agit de l'appropriation de ce que la ville a de notable : histoire, personnages connus, lieux et événements, caractéristiques sociologiques que les membres de l'endocratie « revendiquent » – comme étant dignes d'intérêt et comme étant à eux. Dans le discours de Blaise, Paul Eluard, NTM, Grand Corps Malade, la Basilique (où sont enterrés presque tous les rois de France) sont des objets d'une fierté

indissociablement collective et individuelle. Être dionysien, c'est « se revendiquer » de ces symboles. C'est affirmer qu'ils constituent un patrimoine majeur dans l'histoire de France et s'en sentir personnellement héritier. Comme le souligne Blaise, ces caractéristiques montrent qu'il appartient à un endroit « à part », « qui compte ». Elles sont convoquées dans son discours pour montrer que sa ville est à nulle autre pareille. On repère d'ailleurs presque une inversion dans la fierté dont il fait montre à propos de la Basilique : « c'est pas pour rien qu'on a la Basilique et que c'est la nécropole des rois de France ». Pour lui, la Basilique, nécropole des rois de France, est à Saint-Denis parce que cette ville est exceptionnelle et que ses habitants en sont dignes, la méritent. La fierté est première et elle cherche des objets démontrant son bien-fondé.

On observe également dans le discours de Blaise une appropriation, ambivalente, du discours dominant stigmatisant cet espace pour le déconstruire ou en tirer, malgré qu'il en ait, un peu de fierté. Ici, c'est le cas de l'insécurité, à Nanterre, c'est le cas avec une appropriation de la présence passée des bidonvilles. Comme l'explique Annie Fourcaut, le « patriotisme de clocher » permet de se serrer les coudes face à la stigmatisation ressentie d'appartenir à un espace caractérisé, hier comme aujourd'hui, par une « déclinaison des rejets » (Faure, 2003). Il trouve sa source dans le « rejet ambiant » et le « partage de la difficile condition banlieusarde » (Fourcaut, 1986 : 196). Cette fierté appuyée a une fonction de retournement de stigmate (Goffman, 1975). Dans l'extrait d'entretien précédent, Blaise se sert du « patriotisme de clocher » face à la domination sociale qu'il peut ressentir comme jeune poète noir, issu d'une banlieue stigmatisée : à Saint-Denis, il y a eu des poètes comme Paul Eluard, NTM ou Grand Corps Malade. Ce sera peut-être lui le prochain issu de ce « terreau ». Plus généralement, les enquêtés trouvent autant de raisons d'être fiers d'être « d'ici » qu'ils se sentent stigmatisés ailleurs, notamment dans l'espace médiatique ou politique : « on a appris à être fiers du 93, de notre département, parce qu'on nous a tellement pointé du doigt, tellement éreinté d'insultes » explicite un enquêté en entretien. Cette fierté a une fonction de réassurance sociale importante.

Le « patriotisme de clocher » est une composante essentielle de l'identité personnelle et collective. Il s'appuie sur une palette précise de symboles dans lesquels ceux « d'ici » se reconnaissent et puisent pour alimenter leur fierté et leur sentiment d'appartenance locale. C'est d'ailleurs un des rôles de l'art et des politiques artistiques dans cet espace d'entretenir ce sentiment d'appartenance locale à travers l'entretien des symboles permettant à des mêmes de se reconnaître :

Fig. 1 - Affiche de Michel Quarez lors de la Coupe du monde de football (1998)



Les symboles de l'autochtonie supposent de pouvoir être décryptés. L'endocratie le peut immédiatement, sans explication. La légende veut que Saint Denis ait été décapité et ait ensuite porté sa tête jusqu'à la Plaine Saint-Denis. L'image de Saint-Denis portant sa tête est récurrente dans l'iconographie de la ville. Sur cette affiche placardée sur les murs de la ville à l'occasion de la Coupe du monde de football de 1998, se déroulant en grande partie au Stade de France construit pour cette occasion, au lieu de porter sa tête, Saint Denis *shoote* dedans comme dans un ballon. L'artiste qui a réalisé cette affiche, Michel Quarez, est installé à Saint-Denis depuis les années 1970 et contribue régulièrement, à la demande de la municipalité, à entretenir les symboles de l'autochtonie. L'enjeu de cette affiche-ci (commandée par les élus) était de permettre à tous les habitants de la ville de se sentir partie prenante de cet événement sportif, y compris ceux qui ne rentreraient pas dans le Stade, d'où le recours aux symboles de l'autochtonie.

Le « 93 » est un autre symbole récurrent de l'appartenance locale pour les dionysiens, comme le souligne une anecdote racontée en entretien par Franck. Ce dernier est graffeur et découvre le *body painting* un soir alors qu'il regarde un film à la télévision. Il est émerveillé par les images qu'il voit, à base de calligraphie japonaise à laquelle le corps donne vie en se mouvant. Immédiatement, il veut faire la même chose :

Et j'avais des poscas [marqueurs utilisés pour faire des tags], ma nana elle était à côté de moi dans mon lit, tac, un gros 93 dans le dos et ça a commencé comme ça ! (Homme, né en 1973, artiste issu d'une famille populaire, monoparentale, originaire de la Sarthe et installée en cité HLM à Saint-Denis. Entretien réalisé en 2012).

La première chose qui vient à l'esprit de Franck est de dessiner « un gros 93 ». Ce symbole, source de stigmatisme et de fierté, alimente autant son identité personnelle que son art. On le voit, cette appartenance locale est mise en scène, voire elle est volontiers outrée. Comme dans l'extrait de journal de terrain suivant, les enquêtés savent qu'ils sont chauvins et en jouent :

À la fête de L'Humanité, je taquine un enquêté de Nanterre qui ne quitte le stand de sa ville qu'avec réticence. Le lendemain, il m'envoie ce texto démentant et confirmant la discussion de la veille : « j'ai fait le grand saut, l'aventure quoi... Je suis allé au stand de Rueil-Malmaison... manger une andouillette. » (Journal de terrain n°23, janvier-septembre 2013).

Elle n'en est pas moins profondément sincère et ancrée. C'est une composante essentielle de l'identité personnelle. Ainsi, les enquêtés rencontrés n'ont aucune envie de quitter leur ville : « pour aller où ? » me demande, un peu interloqué, un enquêté quand je lui demande s'il compte un jour quitter Saint-Denis. Grand Corps Malade⁵ explique en entretien qu'il ressent un vif agacement quand les journalistes lui demandent « et vous habitez encore Saint-Denis ?! », dont le ton incrédule sous-entend qu'avec la notoriété qu'il a, il doit gagner suffisamment bien sa vie pour quitter cet endroit quand même pas si fréquentable et pas si désirable.

⁵. Comme le souligne Blaise, Grand Corps Malade a grandi et vit toujours à Saint-Denis lors de l'enquête de terrain.

Implication dans sa ville

Visible dans le discours de Blaise, une autre norme de l'autochtonie est l'implication dans la vie de la ville. Être « d'ici » suppose de « ne pas en avoir strictement rien à foutre de la ville », ne pas être simplement « de passage », ne pas vivre ici comme on pourrait vivre ailleurs ou vivre ici parce qu'on ne peut pas vivre ailleurs⁶. L'autochtonie repose sur un investissement personnel des membres de l'endocratie pour que leur ville garde les atouts exceptionnels qu'ils lui prêtent. Il y a une injonction à œuvrer dans un souci de contrer le stigmate dont elle peut être l'objet, ainsi qu'à contribuer à entretenir le « patriotisme de clocher » et les formes concrètes de sociabilité que nous allons détailler ensuite. Ainsi, une bonne partie des membres de l'endocratie s'insèrent dans le tissu associatif local très dense. Une partie des enquêtés impliqués dans la configuration artistique entretiennent le sentiment d'appartenance locale à partir des outils institutionnels et artistiques dont ils disposent, comme dans le cas de Michel Quarez évoqué précédemment.

Une sociabilité locale basée sur la convivialité et l'espace public

Le sentiment d'appartenance locale transite par le fait de croiser et de saluer les personnalités locales dans l'espace public (rue, marché) ou accueillant du public (café du centre-ville). Être « d'ici », c'est connaître – et être reconnu par – ceux d'ici, que ce soit les édiles politiques, les « idiots du village », les artistes, les sportifs, les militants, les habitants investis, ceux qui n'en ont pas « rien à foutre de la ville ». Comme l'analyse Jean-Noël Retière, être « d'ici », c'est être intégré « dans les réseaux que fréquentent tous ceux qui auront fini par former la « communauté de référence » locale. La sociabilité, sous cet angle, est indissociable des modes de production identitaire » (Retière, 2003 : 132). Sur le terrain étudié, la sociabilité a effectivement une grande place en ce qu'elle permet au groupe local de se mettre en scène et de mettre en scène ses propres normes.

La sociabilité observée a en grande partie pour cadre l'espace public ou accueillant du public. Elle se donne à voir lors des interactions quotidiennes et, plus encore, lors des fêtes, manifestations artistiques, cérémonies politiques comme les *meetings* électoraux, les vœux du maire ou encore certaines luttes politiques menées localement. Ces moments deviennent en général des moments de convivialité où le plaisir de se retrouver finit par prendre le dessus : on rit, on s'embrasse, on blague, on discute – reléguant éventuellement au second plan le but initial du rassemblement. Ce type de sociabilité n'est pas feutré, mais extraverti⁷ – le niveau sonore allant généralement s'amplifiant, l'alcool aidant. L'extrait du journal de terrain suivant illustre ce type de sociabilité et montre également qu'elle peut être à la source de tensions avec les normes d'individus qui n'appartiennent pas au groupe local et qui goûtent peu ce mode de sociabilité :

⁶- Ce qui est le cas, par exemple, des habitants « transplantés » étudiés par Patrick Simon (Simon, 1997) et plus généralement de nombreux gentrificateurs (Collet, 2015).

⁷- Ainsi, un des codes locaux d'interaction consiste à s'arroger le droit de commenter à voix haute ce qui se passe dans la rue si l'on se trouve à côté de quelqu'un, y compris si on ne le connaît pas. Ce dernier écoute, éventuellement commente à son tour. Cela n'est localement pas considéré comme intrusif ou déplacé (comme l'est, par exemple, le fait de frôler quelqu'un ou de dévisager quelqu'un un peu trop longtemps).

Le Service Jeunesse de la ville de Saint-Denis a organisé un concert en plein air de Grand Corps Malade devant la Basilique. Je suis avec un groupe de jeunes dionysiens. Nous sommes debout, parmi les spectateurs assistant au concert. Nous nous sommes un peu éloignés de la scène pour pouvoir s'entendre discuter. A un moment, un petit vieux se retourne vers nous, l'air furieux pour nous demander de faire moins de bruit. Ceux autour de moi le regardent avec étonnement et sarcasme, comme s'il demandait quelque chose de complètement absurde et décalé, puis reprennent leur discussion, sans baisser le ton et non sans avoir auparavant ricané pour marquer leur désapprobation. Ils se sentent pleinement légitimes de discuter à bâtons rompus et fort : ils sont 'chez eux' quand lui doit être un 'parisien'. Ainsi concluent-ils l'incident. (Journal de terrain n°14, juin-octobre 2011).

Ce type de sociabilité extravertie, basé sur la convivialité et l'espace public (ou accueillant du public), est soutenu par les pouvoirs politiques en place. On observe, au cours du temps, palliant l'effritement de l'encadrement partisan, une prise en charge de cette sociabilité par les politiques Culture ou Jeunesse qui organisent des fêtes dans l'espace public à Saint-Denis ou des concerts dans les bars à Nanterre. Ces moments (organisés par des membres de l'endocratie travaillant dans ces services) sont pensés comme des moments culturels, mais aussi comme des supports de la sociabilité locale.

Néanmoins, les militants communistes ou proches sympathisants continuent aussi, et souvent de manière concrète, à assurer la perpétuation de ce type de sociabilité en en assurant la gestion pratique (monter, démonter, tenir les stands et faire la cuisine lors des fêtes) ou en ayant certaines pratiques quotidiennes locales comme aller toutes les semaines au marché et y rester un long moment à discuter ou aller au bistrot du coin plutôt qu'à Paris.

Graviter autour de la municipalité

Une dernière caractéristique était sous-jacente dans le discours de Blaise : dans les termes qu'il emploie, on observe un va-et-vient entre « les élus », « les communistes » et « on », « les dionysiens ». Cela renvoie à la « sociabilité fortement municipalisée » que décrit Jean-Noël Retière (2003 : 129). Les élus, dont les figures centrales sont effectivement issues du PCF au moment de l'enquête de terrain, sont eux aussi impliqués dans la vie de la ville. Ils sont omniprésents – et se doivent de l'être – dans la sociabilité locale. Ils habitent la ville, y font leur marché, ne manquent aucune fête et les membres de l'endocratie connaissent au moins de vue leur parentèle. Comme l'explique Annie Fourcaut, cela était une spécificité de la *banlieue rouge* :

Le maire, les élus, les militants communistes sont grâce à la multiplicité des associations et à la diversité de leurs manifestations, omniprésents dans la vie locale : ils président les fêtes, les bals, les défilés, sont en contact avec tous les secteurs de la population par le biais des associations spécialisées, ils apparaissent comme les ordonnateurs de tous ces divertissements.

(Fourcaut, 1986 : 159-160). La synthèse suivante, issue de plusieurs journaux de terrain, illustre le caractère « municipalisé » de la sociabilité locale :

Le maire de Saint-Denis est presque tous les samedi midi près du stand du poissonnier au petit marché de la Plaine où se trouvent immanquablement quelques bouteilles de vin blanc portugais et des militants ou sympathisants Front de gauche qui profitent de ce moment pour se retrouver et discuter. Il est aussi de toutes les fêtes en plein air et est à ces occasions comme un poisson dans l'eau. Dans ces moments de convivialité, je l'ai vu plusieurs fois avec son ample chemise en tissu africain, riant à gorge déployée, prenant bras dessus, bras dessous ses amis – et son univers amical se situe en majeure partie à Saint-Denis, au sein de ce groupe à base locale. C'est ainsi qu'il lui arrive de partir en vacances avec certains membres de l'endocratie, en plus de sa famille.

L'autochtonie implique de croiser les élus, de les saluer et d'être reconnus par eux – soi-même ou un membre de sa parentèle ou de sa bande d'amis proches, le cercle autour du pouvoir local est plus ou moins lâche.

L'évolution différenciée, entre Saint-Denis et Nanterre, de la place de l'autochtonie pour structurer la société locale souligne que son entretien repose en grande partie sur les élus.

Évolution différenciée du « cours » de l'autochtonie à Saint-Denis et à Nanterre

L'autochtonie est fragile dans cet espace. Son évolution contrastée entre Saint-Denis et Nanterre en rend compte : si l'on observe une résistance de l'autochtonie à Saint-Denis et un élargissement de son endocratie, on observe une obsolescence à Nanterre et un retrait de l'endocratie. Ces évolutions divergentes ont deux types d'explication. D'une part, les recompositions sociales affectant ces deux communes sont largement distinctes. A Nanterre, on observe l'installation dans la commune de nombreuses classes moyennes-supérieures liées au monde de l'entreprise. À Saint-Denis, l'évolution de la population montre un processus conjoint de paupérisation et d'installation de catégories moyennes-supérieures précaires ou artistes. Ces catégories ont des rapports différents à l'espace local et leur présence pèse sur la structuration de la société locale. D'autre part, pour qu'elle conserve son efficacité sociale, l'autochtonie dépend du « cours » local que les édiles politiques consentent à lui donner⁸. Ici, je discuterai cette deuxième dimension.

À Saint-Denis, un travail d'élargissement continu de l'endocratie a été mené par les élus depuis les années 1980 : la désindustrialisation accélérée a impliqué une recomposition des identités autour de l'appartenance locale alors que l'appartenance ouvrière était fortement mise à mal. Cet élargissement n'a pas été exclusivement indexé sur le lien partisan et se poursuit aujourd'hui auprès des habitants – y compris nouveaux – dont l'implication locale est reconnue. Le compte-rendu d'observation

⁸- Il existe d'autres formes d'autochtonie, non reconnues par les institutions locales et non caractérisées par la dimension « fortement municipalisée » soulignée, mais, dans la lignée des travaux de Retière et de Fourcaut et parce que cela était pertinent sur le terrain étudié, c'est la forme « municipalisée » qui est étudiée ici.

suisant montre le maintien d'une « sociabilité fortement municipalisée » à Saint-Denis et les ressorts de l'élargissement de son endocratie. La description a pour cadre la Fête des tulipes (2011), qui se tient chaque année au printemps dans le parc de la Légion d'honneur et combine spectacles d'arts de la rue et nombreux stands d'associations locales et de producteurs affiliés à la Confédération paysanne. Elle est gérée par le service Culturel de Saint-Denis.

Je repère ce que je nomme alors les 'tables du gratin local' (le maire passant en effet une bonne partie du week-end près de ces tables) – collées au stand du marchand de vin. Le dimanche soir, avec une amie vivant à Saint-Denis depuis toujours, avec qui j'avais sympathisé au cours des terrains précédents, nous sommes assises à manger du saucisson et à boire un verre de vin près de ces 'tables du gratin'. Jelil, professeur à Paris 8, joyeusement imbibé, nous fait des grands signes pour que nous le rejoignons à une de ces tables. À côté de lui, Didier Paillard, le maire, sirote tranquillement son petit verre de vin. D'abord, nous restons loin pour discuter un peu. Mais les premiers avertissements de la fermeture du parc se font entendre. La seule solution est d'aller à la table « du gratin » pour gagner un peu de temps et ne pas avoir à sortir du parc tout de suite. Jelil nous accueille avec plaisir. Le vin coule à flot. Une jeune femme qui tient un stand au marché de la Plaine vanne 'Didier' avec un langage direct, achète du vin avec son argent : 'c'est M. le maire qui offre'. Je discute aussi avec une femme qui vit à Saint-Denis depuis 15 ans, ayant quitté Paris pour une maison en brique du quartier Bel-Air afin de 's'agrandir' avec l'arrivée des enfants. Sa fierté (que partage le maire également qui prend part à la discussion à ce moment) est qu'avant, elle ne s'investissait pas dans la ville, mais avec l'arrivée des enfants, elle a monté une garderie dans son quartier pour garder les enfants avant l'école. Elle explique que cela correspondait à une vraie demande locale, que ce service public n'était pas assuré et qu'il permet de décharger les femmes. L'association a aujourd'hui deux salariés. La mairie a vu que cette démarche était 'sincère', alors elle a aidé. Elle est, elle aussi, tout feu tout flamme avec 'Didier', avec des démonstrations d'estime et d'affection réciproque. (Journal de terrain n°12, avril 2011).

À Saint-Denis, l'endocratie s'élargit au gré d'initiatives locales menées par des habitants, nouveaux comme anciens. La reconnaissance de l'implication locale repose sur les élus : c'est eux, *in fine*, qui consacrent l'entrée dans l'endocratie⁹. Comme le souligne Jean-Noël Retière, ce sont eux qui ont le pouvoir de muer cette implication locale en « ressource à haut rendement sur la scène locale » (Retière, 2003 : 139). Cet élargissement est quotidiennement entretenu grâce à l'intense sociabilité locale à laquelle participent les édiles politiques.

À Nanterre, l'endocratie est marquée par de nombreux inimitiés et conflits, parfois virulents. Le groupe à base locale était nettement plus structuré par le lien partisan. Se détacher du PCF revient ainsi à se détacher de ce groupe et de la

⁹. Au cours des années 2000, l'endocratie dionysienne s'est notamment élargie à une jeunesse socialisée au sein d'une contre-culture juvénile du hip-hop (Clech, 2016).

sociabilité précédemment décrite. J'ai observé un retrait progressif de l'endocratie depuis les années 1970, au gré des prises de distance politique. « Depuis que j'ai quitté Nanterre » dit, par exemple, une enquêtée vivant à Nanterre depuis l'enfance (et y vivant toujours au moment de l'entretien), mais s'étant éloignée du parti et des institutions culturelles locales où elle travaillait à partir de la fin des années 1980. C'est à cela qu'elle fait référence et, de fait, elle n'est pas présente dans l'espace public local. Cette décomposition du groupe local a aussi été accélérée au début des années 2000 avec la tuerie au conseil municipal. Un individu s'est introduit dans la salle du conseil et a tué plusieurs élus. Cet évènement constitue un traumatisme énorme au sein de l'endocratie nanterrienne dont les membres ont perdu des proches. Certains sont partis pour « sauver leur peau » (de la dépression). Ceux qui sont restés ont trouvé du réconfort au sein de petits groupes de proches (famille, quelques amis). On observe à ce moment une certaine montée en puissance de la « vie privée » (Schwartz, 1990) au détriment des formes de sociabilité autochtones précédemment décrites.

En outre, à partir des années 2000, en cherchant à se débarrasser du lien partisan, les principaux élus dirigeant la ville ont progressivement entraîné une dévaluation locale du « cours » de l'autochtonie. Dans l'extrait du journal de terrain suivant, on voit que les formes de sociabilité locale ne sont plus entretenues par les principaux édiles politiques. Cette description a pour cadre Parade(s), festival du cirque et des arts de la rue se déroulant dans le centre-ville historique de Nanterre (2012) :

Le samedi après-midi, jusqu'à 19h, la Directrice du Service Culturel sert de guide au maire. Ce dernier est en costume gris brillant et une longue écharpe blanche lui descend des épaules – ce qui lui donne un aspect « dandy ». Il se promène dans les rues du centre-ville avec une armée de collaborateurs de son cabinet, chargés de gérer les habitants venant lui quémander qui un logement, qui un travail, qui un entretien, notant leur nom sur un carnet et « on verra ce qu'on peut faire, je ne vous promets rien ». Je suis ainsi reçue de manière froide et guindée, me heurtant à sa garde rapprochée. La Directrice de la Culture est censée l'accompagner pour l'emmener voir des spectacles et les lui présenter. Mais les élections législatives approchant, le maire est rejoint par la députée et ils ont principalement serré des mains, de manière très formelle. Le temps d'arriver au spectacle, c'était fini. Néanmoins, ce rôle était honorifique pour la Directrice de la Culture qui devait quand même le tenir et rester à ses côtés. Comme lui, elle devait incarner sa fonction et non vivre la fête avec ses amis qui l'ont attendue une bonne partie de la journée (Journal de terrain n^{os} 20 et 21, mai-juin 2012).

À Nanterre, il y a une mise en scène de la coupure entre les professionnels de la politique et les profanes, visible dans l'*hexis* du maire – que rend plus saillante la comparaison avec les descriptions précédentes ayant pour cadre Saint-Denis.

L'analyse de la diffusion de ragots montre également la coupure entre les élus et les membres de l'endocratie. Ce n'est pas la véracité du ragot – largement repris au sein de l'endocratie nanterrienne – qui importe, mais la fonction qu'il occupe. Il vise

à discréditer le petit noyau dirigeant qui aurait fait interdire la projection-débat du film *Notre monde* de Thomas Lacoste au cinéma Les Lumières subventionné par la municipalité. Cette projection avait été proposée par un vieil opposant communiste. Le directeur du cinéma se serait montré enthousiaste à l'idée de projeter ce film, mais quelques jours après il aurait été obligé de rappeler son interlocuteur pour expliquer qu'« on » lui a dit de ne pas le faire. Ce qui compte ici est de voir la fin du caractère « municipalisé » de l'endocratie à Nanterre : le ragot remplace la capacité à agir, à s'impliquer dans sa ville.

En l'absence d'un travail d'élargissement mené par les édiles, on observe une rétraction progressive de l'endocratie autour des parentèles établies localement de longue date ou d'individus proches du PCF¹⁰. La dévaluation de l'autochtonie opérée par les élus passe aussi par l'hégémonie progressive que prend le critère de la « compétence » au sein des institutions politiques ou administratives locales. C'est notamment le cas pour le recrutement du personnel en charges des politiques culturelles avec, à Nanterre, une moindre prise en charge des formes de l'autochtonie par les politiques publiques locales (d'où une iconographie moins développée à Nanterre qu'à Saint-Denis).

Autochtonie et altérité sociale

Être de Saint-Denis ou de Nanterre, selon les quatre normes de l'autochtonie présentées, constitue une identité centrale, presque primordiale, pour les membres de l'endocratie. On observe une certaine essentialisation des caractéristiques des uns et des autres selon leur appartenance locale. Celle-ci est une grille de lecture spontanément convoquée par les enquêtés pour expliquer et rendre intelligibles les discours et les pratiques (« t'es bien de Saint-Denis toi »). Pour les membres de l'endocratie, être « d'ici » est une ligne de clivage centrale permettant de distinguer les mêmes des autres. L'appartenance locale compte avant toute autre appartenance – y compris de classe. L'enjeu de cette partie est d'explorer comment s'articulent autochtonie et rapports sociaux de classe¹¹. Quels sont les contours sociaux du groupe à base locale qu'est l'endocratie ?

Un espace des interactions locales caractérisé par une altérité sociale

Comme le souligne E-ko dans l'extrait d'entretien ouvrant l'article, l'autochtonie rassemble des individus issus des « hautes sphères » politico-administratives et des « jeunes » banlieusards issus de l'immigration. Lui qui, jeune artiste, ressent une domination dans de nombreuses institutions culturelles où il expérimente le fait d'être remis à sa place (subalterne), il se sent pris au sérieux et soutenu par le Conseil général de la Seine-Saint-Denis – ce qu'il met sur le compte de la commune appartenance à un espace stigmatisé, le 93. Ici, j'analyserai la place des interactions locales qui contribuent effectivement à remettre en cause la domination sociale. Qu'elles aient pour cadre l'espace physique urbain ou l'espace non-matériel comme les journaux ou blogs locaux, ces interactions dessinent un groupe concret d'interconnaissance qui rassemble des individus issus des classes moyennes et populaires.

¹⁰- Ainsi, par exemple, à Nanterre, on n'observe aucune intégration de la jeunesse issue de la contre-culture juvénile du hip-hop au sein de l'endocratie.

¹¹- L'articulation entre autochtonie et rapports sociaux de race sera analysée dans un autre article.

Le « portrait » suivant permet de saisir le rapport à l'altérité sociale qui a cours au sein de l'endocratie. Il s'agit du portrait de Ludo publié dans le *Journal de Saint-Denis*, hebdomadaire local. Ces portraits de personnalités locales, publiés chaque semaine, constituent un travail de mise en scène de l'endocratie, mais aussi de repérage précédent un possible élargissement :

« **Ludo / Les bons tuyaux** »

Portrait rédigé par Aurélien Soucheyre et publié le 20 mars 2014¹²

Il sait tout sur tout et assiste au moindre événement. Une manif, un incendie, une canalisation qui pète, une réunion publique spontanée ? Ludo arrive en premier et connaît tous les détails. Mais qui es-tu Ludo ? [...]

Ludo est né d'une mère bretonne [...] et d'un père kabyle et maçon. Il est arrivé ici à 5 ans [...]. 'Personne ne misait jamais sur moi. Les profs me disaient de tenir les murs. Je suis parti en internat, puis j'ai été dans la 1^{ère} promotion de l'école de la 2^e chance à La Courneuve.' [...]

Autodidacte revendiqué, il enchaîne les boulots : sécurité, préparateur de commande chez UPS, *roadie* à Solidays et au Stade de France... Il s'adapte, avec une préférence pour l'audiovisuel. 'Mon premier employeur, ça a été la Ville en tant que vacataire au service jeunesse. Je nettoyait les tentes de camping. Après, j'ai eu d'autres missions. De la manutention et de la com pour des spectacles de la Ligne 13 [salle de spectacle dépendant du service Jeunesse] et de la vie culturelle. On m'a fait confiance. Ça m'a touché.' Il enchaîne sur sa ville.[...]

'Ici, on a le sens du partage. On n'est pas des traîtres. On mange des pâtes à dix plutôt que du caviar tout seul'. Sa voix s'est élevée. Elle redevient douce, comme si de rien n'était. 'Moi j'aime les gens. On a tous le sang rouge tu vois...'

Des projets ? 'Je ferai bien un journal. Avec les bons conseils et bons tuyaux de Ludo. Si je mets tout ce que je sais ça va faire un best-seller !' Mais ce qui l'intéresse surtout, en ce moment, ce sont les maraudes sociales qu'il a découvertes avec le Secours islamique. 'Je parlais avec des SDF et ils sont venus les aider. Je suis pas musulman mais on est tous les mêmes. C'est important de combattre la misère.' Sacré Ludo.

Ce portrait a été écrit par le petit-fils d'un haut dignitaire communiste dionysien. Ce dernier appartient aux familles établies de longue date à Saint-Denis et issues du monde partisan. Il a trouvé du travail à Saint-Denis même, dans le journal local où il contribue à alimenter la rubrique des portraits de personnalités locales. La publication de ces portraits est une occasion de mettre en lumière ceux « d'ici », d'affirmer les normes de l'endocratie : la fierté de sa ville, le sens de la solidarité et l'implication locale *quelles que soient les origines sociales des uns et des autres*.

¹²- En ligne. URL : <http://www.lejsd.com/index.php?s=21&r=22039>

Ce portrait montre en effet que Ludo appartient aux classes populaires contemporaines. Dépourvu de capital économique comme de capital culturel certifié par la possession de diplôme (Bourdieu, 1979b), son capital d'autochtonie lui a permis d'accéder à des emplois locaux, certes subalternes, mais lui permettant de vivre et d'avoir une place dans la société locale. Ludo fait partie des personnalités locales, au même titre que les élus, les sportifs, les artistes, les militants associatifs et autres habitants ayant leur portrait dans le journal local.

À Saint-Denis, tous les membres de l'endocratie savent qui est Ludo – que Grand Corps Malade surnomme la « cerise sur le ghetto » dans l'une de ses chansons. Dans ce texte, il explique que depuis sa fenêtre, celui qu'il voit le plus, c'est Ludo. Et de fait, pendant l'enquête de terrain, j'ai pu constater son omniprésence. Dès qu'il se passe quelque chose dans l'espace public ou accueillant du public, Ludo est là. Il commente et donne des coups de main :

Pour l'ouverture des manifestations artistiques d'« Enfin Mai ! » organisées par le Service Culturel de la ville et par un collectif d'artistes dionysiens, des tables et des chaises ont été installées dans un passage du centre-ville, près du local du collectif. Des bouteilles de vin et des cubis sont posés dessus, laissés en libre accès aux présents et aux passants. Un barbecue est allumé, où des merguez rôtissent. C'est la mairie qui régale et c'est Ludo qui met la sauce souhaitée dans le pain. (Journal de terrain n°20, mai-juin 2012).

Ludo discute avec qui veut bien. Il raconte où il en est dans la vie : son travail (il ne fait jamais la même chose), sa famille, sa santé. Il s'adresse à la cantonade quand il s'en va – même en des occasions formelles comme des *meetings* politiques. Il est « chez lui », il peut bien dire qu'il est fatigué et faire tonner un « au revoir tout le monde, je suis crevé » en plein *meeting* électoral.

Ludo est décédé en décembre 2017. Il était âgé d'une petite trentaine d'années. Son corps sans vie a été retrouvé de manière très symbolique au sein du bâtiment administratif jouxtant la mairie de Saint-Denis. Sa mort a profondément ému les membres de l'endocratie, à tel point que l'onde de choc de sa mort est parvenue jusqu'à moi alors que j'étais très loin de Saint-Denis depuis un an et demi. Plusieurs enquêtés m'ont écrit à ce moment pour me prévenir de son décès. La tristesse affleurait dans leurs mails. La municipalité a organisé un hommage en son honneur, dont il reste un graff peint le long du canal Saint-Denis.



Fig. 2 - Graff collectif en hommage à Ludo (canal Saint-Denis, décembre 2017)

Le cas détaillé montre qu'au sein de l'endocratie, tous les membres comptent autant, quelles que soient leurs origines sociales. Tous appartiennent à la même société locale, à laquelle les multiples interactions locales donnent forme, tout en assurant la perpétuation. L'intense sociabilité locale rassemble fréquemment les membres de l'endocratie qui ont de nombreuses occasions d'interagir les uns avec les autres. Cela permet à des individus qui, autrement, ne se seraient pas fréquentés de se côtoyer fréquemment et de s'acculturer partiellement à des normes locales communes. Les quatre normes de l'autochtonie présentée précédemment sont centrales, mais il y a aussi des codes de conduite permettant immédiatement de repérer les mêmes et les autres. Parmi ceux-là, il y a précisément la capacité à interagir avec des individus qui ne sont pas issus des mêmes catégories sociales – la manière d'interagir étant très située socialement. Faire partie de l'endocratie, c'est apprendre à ne pas ricaner des « bizarreries » des uns et des autres et élargir ses codes d'interaction. Pour rendre compte de cela, je vais faire part d'une expérience de l'ethnologue, synthétisant des notes issues de nombreux journaux de terrain – la compréhension ethnographique passant autant par l'observation des « indigènes » que par un travail d'introspection (Baszanger et Dodier, 1997 ; Naepels, 2012 ; Bensa, 2008).

Rabah est une des personnalités de Saint-Denis. Il déclamait des poésies sur les terrasses des cafés avant de se professionnaliser progressivement comme comédien. Lui aussi est omniprésent dans l'espace local. Il parle fort, râle, peut se montrer grossier contre ceux qui s'énervent contre lui – et il énerve d'ailleurs souvent. Il a un ton rauque, a souvent vaguement l'air de vouloir en découdre¹³. J'ai eu un peu de mal à savoir comment me comporter avec lui tant ses codes de comportements étaient initialement loin des miens. Par exemple, un jour que j'écrivais dans mon journal de terrain dans un café du centre-ville de Saint-Denis, Rabah passe et me lance de sa grosse voix : « Salut

¹³- Ce ton est un code d'interaction locale à savoir maîtriser : lors de certaines interactions, le ton peut être très sec, voire adopter une posture agonistique, c'est-à-dire de défi, ce qui peut éventuellement « monter » à tel point qu'il faille en venir aux mains (même si, en général, l'interaction s'arrête avant car il convient de savoir faire retomber rapidement la tension).

beauté tu sais écrire ? ». Il me montre le livre de Franz Fanon qu'il tient en main. « Et toi tu sais lire ? » répliquais-je vaguement sur la défensive, tout en trouvant cette remarque pas très sympathique, me demandant immédiatement comment il va réagir. Il ne relève pas, « c'est une commande » me répond-il sibyllin avant de ressortir tout aussi brusquement du café car il avait gardé une cigarette allumée aux lèvres.

J'ai progressivement réussi à me débarrasser de l'espèce de condescendance dans laquelle je me retranchais, ne sachant bien comment interagir avec lui. Au cours du terrain, j'ai su discuter avec lui, l'écouter, lui parler de moi, le taquiner, le remettre à sa place, lui témoigner de l'affection. Bref me comporter « normalement » sans être gênée, sachant où est la provocation, où est la sincérité. J'ai progressivement découvert et pris au sérieux sa passion pour la poésie et les mots lui qui, d'origine populaire et kabyle, ne se sentait pas d'emblée légitime à entrer dans ce monde. C'est ainsi, qu'un jour, il me fait ce compliment : « t'es humble toi, pas comme eux » et de me désigner des nouveaux habitants genre artistes qu'il jugeait plein d'arrogance, sûrs d'eux avec leurs normes « pas d'ici ».

À ce moment, j'ai compris qu'être « d'ici », selon les valeurs qui ont cours au sein de l'endocratie, c'est « être humble », c'est-à-dire se sentir l'égal y compris de ceux qui, socialement, occupent une position sociale distincte. Être « d'ici », c'est maîtriser des codes d'interactions et de conduites plus variés que ceux que l'on a « naturellement » quand on laisse agir les affinités d'*habitus*¹⁴ (Bourdieu, 1979a). Cela s'apprend, au gré d'une socialisation territoriale – que permet notamment l'intense sociabilité locale. Ces codes de conduite font partie des éléments pour reconnaître quelqu'un « d'ici », appartenant au groupe des « établis » (Elias et Scotson, 1997) et qui, comme dans le cas de Rabah, peuvent se sentir menacés par d'autres codes d'« *outsiders* » possédant une forte assurance.

L'autochtonie est un ressort permettant la constitution d'un groupe local socialement diversifié, rassemblant des individus qui ne se ressemblent pas socialement. L'endocratie rassemble des individus issus des classes moyennes et des classes populaires, partageant des normes et des manières d'être communes. Ces dernières sont à l'origine d'affinités qui ne sont pas des affinités d'*habitus*. Cette caractéristique sociale du groupe à base locale est particulièrement importante à souligner d'autant plus qu'elle est atypique.

L'étude diachronique des trajectoires biographiques des enquêtés impliqués dans la configuration artistique locale a montré l'émergence d'une « société des individus » (Elias, 1991). Au cours du temps, la *banlieue rouge* est caractérisée par une diminution de la dimension structurante des collectifs¹⁵ et par une juxtaposition de petits groupes d'interconnaissance basés sur des affinités d'*habitus*. Au sein de ces collectifs, les rapports sociaux dominants dans la société ont fini par s'imposer –

¹⁴- Ce terme renvoie au fait que les affinités entre individus reposent sur l'homologie de la position occupée au sein de l'espace social car cette dernière permet le partage de visions du monde, de goûts, d'ethos ou manières d'être (manière de parler, de tenir son corps, etc.) similaires.

¹⁵- J'ai plus particulièrement étudié la diminution de la place du collectif partisan (communiste) et d'une contre-culture juvénile du hip-hop au sein de laquelle de nombreux jeunes se sont investis pendant leur adolescence (Clech, 2016). Au cours de leur ascension sociale, ces enquêtés se détachent des collectifs dont ils sont issus.

parmi ceux-là, les rapports sociaux de classe étant, bien qu'en général peu pensés, le plus petit dénominateur commun permettant d'expliquer les liens qui se tissent entre les enquêtés. Autrement dit, si le sentiment d'appartenance de classe a largement disparu, les rapports sociaux de classe, eux, n'ont pas disparu et sont structurants pour comprendre les relations entre enquêtés (amitiés, inimitiés). Dans ce contexte, l'enquête ethnographique a montré qu'à la question « qu'est-ce qui fait groupe aujourd'hui en *banlieue rouge* ? », l'appartenance locale est une des seules composantes de l'identité qui parvient à fédérer plus largement que ces petits groupes d'interconnaissance basés sur des affinités d'*habitus*.

C'est autour du terme « populaire » que les membres de l'endocratie se fédèrent (« Nanterre, une ville mieux populaire » affirme explicitement la devise de la ville). Aujourd'hui, l'usage local de ce terme ne renvoie pas à sa définition classiste, mais justement à l'idée de regrouper divers groupes sociaux locaux. Le texte écrit par Ami Karim (slameur) et déclamé à l'occasion de l'inauguration des archives nationales à Pierrefitte en rend compte :

Ça [cet espace] crée aussi des hommes qui survivront aux bidonvilles, des ouvriers aux doigts calleux, aux rides profondes, indélébiles et puis des journalistes, des commerçants, des artistes, des avocats. C'est peut-être un petit peu prétentieux, mais y a que chez nous qu'on trouve tout ça.

Localement, le terme « populaire » est ainsi redéfini en suivant les contours actuels de l'endocratie.

Une remise en cause de la domination sociale limitée

Le capital d'autochtonie remet en cause la domination sociale dans l'espace des interactions locales. Il a ses propres logiques d'inclusion et d'exclusion, de définition du même et de l'autre. Néanmoins, celles-ci ne sont pas totalement indépendantes des rapports de classe. On peut repérer cette imposition à deux niveaux.

Comme dans le cas de Ludo évoqué précédemment, la possession d'un capital d'autochtonie peut constituer un filet de protection sociale pour des individus issus des classes populaires vulnérables. La ville de Saint-Denis a donné son premier travail à Ludo et l'a employé régulièrement depuis lors. Néanmoins, on observe une large obsolescence de l'autochtonie comme « capital du petit peuple intégré ». S'il permet quelques trajectoires de mobilité sociale, celles-ci sont marginales et restent marquées du sceau de l'incertitude (Clech, 2016). En outre, il existe une hiérarchie au sein de l'endocratie pour accéder aux postes de pouvoir locaux. Si faire partie de l'endocratie revient à considérer que tous ses membres comptent autant, tous n'occupent néanmoins pas une place interchangeable. En *banlieue rouge* comme ailleurs, la hiérarchie locale se cale de plus en plus sur la possession d'autres types de capitaux, notamment la possession de diplômes (Retière, 2003). La notion de « compétence », qui tend à devenir hégémonique localement¹⁶, a ainsi comme effet

¹⁶- Cette « obsession de la compétence » (Retière, op. cit. : 138) avait déjà été mise au jour par Retière. Sa montée en puissance se confirme sur ce terrain également où elle a un statut ambivalent car elle a pu être favorisée pour dévaluer les ressources militantes et court-circuiter les instances partisanes par des individus cherchant à s'autonomiser du lien partisan.

principal d'exclure les individus d'extraction populaire des postes de pouvoir (quand, jusqu'aux années 1980, nombreux étaient les membres de l'endocratie d'extraction populaire qui s'y formaient sur le tas).

La deuxième dimension concerne l'élargissement du groupe à base locale. Avec le capital d'autochtonie se joue la possibilité de se faire *confiance*. Il permet de resituer les individus dans une lignée familiale, dans des liens de voisinages ou scolaires, dans une mémoire collective locale, dans le partage de valeurs et de normes communes. Quand on peut situer les individus ainsi, il n'y a pas d'« embrouille » possible. Sinon, on n'est jamais complètement certain de la sincérité et des desseins de l'autre. L'autochtonie permet de donner du crédit. L'enquête ethnographique montre que les individus d'extraction populaire peuvent acquérir un capital d'autochtonie s'ils ont un ancrage local depuis l'enfance ou la jeunesse. Sinon, il est difficile pour les individus d'extraction populaire d'intégrer l'endocratie.

En contrepoint, j'ai étudié la trajectoire d'Éric. Cet enquêté est issu d'une famille populaire, monoparentale et antillaise. Il a grandi dans une cité HLM d'une autre commune de la banlieue parisienne et est venu s'installer à Saint-Denis à l'âge adulte avec sa compagne. En arrivant à Saint-Denis, il entend s'investir dans sa nouvelle ville comme il l'explique en entretien : « C'était impensable de rester à Saint-Denis sans rien faire le dimanche, juste faire le marché ».

Il veut organiser des événements culturels autour du hip-hop. Il rencontre des associations et des services municipaux, mais ça ne prend pas alors que ça avait plutôt bien commencé. Il a un stigmate important : il n'est pas d'ici. « On sait même pas d'où il vient » souligne, à son égard, une enquêtée issue des classes populaires. Pour s'intégrer au groupe des habitants dont l'implication locale est reconnue, les individus issus des classes populaires, qui en plus, comme Eric, ont incorporé un *ethos* agonistique (« parler mal » et développer une sorte de « paranoïa sociale » tant il a peur de se faire rouler) doivent avoir grandi « ici ». Sinon, on ne lui fait pas confiance. Or, cette confiance est centrale car n'ayant pas de ressources propres (financières et logistiques notamment), il est très demandeur et dépendant des ressources locales. Pendant l'enquête de terrain, Éric ne parvient pas à faire reconnaître son implication locale. Il ne parvient pas à intégrer l'endocratie.

Pour les nouveaux arrivants des classes moyennes, il existe d'autres moyens d'objectiver la confiance (ils possèdent des ressources propres pour monter des projets en mobilisant un réseau de pairs basé sur des « liens faibles » comme dans le cas que nous avons vu précédemment à propos de la garderie). Ils intègrent plus facilement l'endocratie. L'autochtonie est ainsi, aujourd'hui, en *banlieue rouge*, davantage le capital d'une classe moyenne établie.

Conclusion

Dans la banlieue historiquement communiste, l'autochtonie repose aujourd'hui sur un type de discours produit sur sa ville – relevant du « patriotisme de clocher », ainsi que sur un mode de vie spécifique – basé sur une implication locale, une sociabilité extravertie, une certaine (re)connaissance des élus. Vision du monde et style de vie sont collectivement entretenus et sont à la source d'un puissant sentiment d'appartenance locale. Ces quatre formes actuelles de l'autochtonie sont en partie issues de l'héritage communiste et, avec l'affaiblissement de l'encadrement partisan, ont été prises en charge par d'autres institutions comme les politiques Culturelle ou Jeunesse.

En dépit des limites soulignées, l'enquête ethnographique a montré que l'autochtonie a des conséquences importantes sur la structuration de la société locale. J'ai montré que le partage d'une identité locale et des normes de l'autochtonie permet de rassembler, dans l'espace des interactions locales, des individus aux caractéristiques sociales divergentes. L'endocratie rassemble des individus issus des classes moyennes et populaires qui partagent des normes, des codes de conduite, des espaces de sociabilité communs. L'intense socialisation territoriale locale permet aux uns et aux autres de s'approprier des manières d'être et des représentations plus amples que celles issues de leur socialisation de classe. En cela, l'autochtonie introduit un certain jeu dans les rapports de classe dominants. Néanmoins, cette remise en cause est limitée. Le capital d'autochtonie est aujourd'hui, en banlieue héritière d'une gestion communiste, moins le « capital du petit peuple intégré » que celui des classes moyennes établies. J'ai montré que si les individus issus des classes populaires font pleinement partie de l'espace des interactions et des personnalités locales, ils occupent aujourd'hui une position subalterne, voire ne parviennent pas à intégrer l'endocratie quand ils viennent d'ailleurs.

En outre, l'efficacité sociale de l'autochtonie est indexée sur le « cours » que lui donnent les principaux élus locaux. En cela, Saint-Denis et Nanterre divergent fortement. Si l'autochtonie résiste à Saint-Denis, à Nanterre ce mode de structuration de la société locale est largement concurrencé par d'autres logiques sociales. L'autochtonie dépend en partie des choix politiques qui sont faits d'alignement ou non sur les normes dominantes (notamment d'acceptation de l'hégémonie de la notion de « compétence »).

L'existence des normes de l'autochtonie et du groupe à base locale veillant à son application est donc fragile. Au moment de l'enquête de terrain (2009-2014), ce groupe était certes largement minoritaire en termes d'effectif, mais il donnait toujours « le ton » localement (Chamboredon et Lemaire, 1970) – y compris en œuvrant pour le maintien des municipalités dans le giron du Front de gauche. Mais pour combien de temps encore ?

Références bibliographiques

Baszanger I. et Dodier N.,

1997, « Totalisation et altérité dans l'enquête ethnographique », *Revue française de sociologie*, 38/1 : 37-66.

Beaud S. et Weber F.,

2010, *Guide de l'enquête de terrain. Produire et analyser des données ethnographiques*, Paris, La Découverte.

Bensa A.,

2008, « Remarques sur les politiques de l'intersubjectivité » in Fassin D. et Bensa A. (dir.), *Les politiques de l'enquête. Epreuves ethnographiques*, Paris, La Découverte : 323-328.

Bellanger E.,

2013, « Le 'communisme municipal' ou le réformisme officieux en banlieue rouge » in Bellanger E. et Mischi J. (dir.), *Les territoires du communisme. Élus locaux, politiques publiques et sociabilités militantes*, Paris, Armand Colin : 27-52.

Bourdieu P.,

1979a, *La distinction*, Paris, Éditions de Minuit.

Bourdieu P.,

1979b, « Les trois états du capital culturel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 30 : 3-6.

Braconnier C. et Dormagen J.-Y.,

2007, *La démocratie de l'abstention. Aux origines de la démobilisation électorale en milieu populaire*, Paris, Gallimard.

Bruneau I. et Renahy N.,

2012, « Une petite bourgeoisie au pouvoir. Sur le renouvellement des élus en milieu rural », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 191-192 : 48-67.

Cefaï D.,

2016, « L'enquête ethnographique comme écriture, l'écriture ethnographique comme enquête » in Milliti I. (dir.), *La fabrique du sens. Ecrire en sciences sociales*, Paris, Riveneuve Éditions/IRMC.

Chamboredon J.-C. et Lemaire M.,

1970, « Proximité spatiale et distance sociale. Les grands ensembles et leur peuplement », *Revue française de sociologie*, 11 : 3-33.

Clech P.,

2015, *Engagement et mobilité sociale par la culture. Études de trois configurations politiques et artistiques en banlieue rouge (1960-2014)*, Paris, Institut d'études politiques. Thèse de doctorat.

2016, « Mobilités sociales et rapport au pouvoir institutionnel : une élite du hip-hop en banlieue rouge », *Politix*, 114/2 : 149-175.

Collet A.,

2015, *Rester bourgeois. Les quartiers populaires, nouveaux chantiers de la distinction*, Paris, La Découverte.

Costil M.,

2016, *Saint-Denis face au défi de l'habitat insalubre : enjeux et politiques publiques*, Saint-Denis, Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis. Thèse de doctorat.

- Elias N.**,
1991, *La société des individus*, Paris, Fayard.
- Elias N. et Scotson J.**,
1997, *Logiques de l'exclusion. Enquête sociologique au cœur des problèmes d'une communauté*, Paris, Fayard.
- Faure A.**,
2003, « Un faubourg, des banlieues, ou la déclinaison du rejet », *Genèse*, 51 : 48-69.
- Fourcaut A.**,
1986, *Bobigny, banlieue rouge*, Paris, Éditions ouvrières/Presses de la FNSP.
- Geertz C.**,
2003, *Le souk de Sefrou. Sur l'économie du bazar*, Paris, Éditions Bouchène.
- Goffman E.**,
1975, *Stigmate*, Paris, Éditions de Minuit.
- Naepels M.**,
2012, « L'épiement sans trêve et la curiosité de tout », *L'Homme*, 203-204 : 77-102.
- Renahy N.**,
2010a, « Classes populaires et capital d'autochtonie. Genèse et usages d'une notion », *Regards sociologiques*, 40 : 9-26.
2010b, *Les gars du coin. Enquête sur une jeunesse rurale*, Paris, La Découverte.
- Retière J.-N.**,
2003, « Autour de l'autochtonie. Réflexions sur la notion de capital social populaire », *Politix*, 63 : 121-143.
- Schwartz O.**,
1990, *Le monde privé des ouvriers. Hommes et femmes du Nord*, Paris, PUF.
- Simon P.**,
1997, « Les usages sociaux de la rue dans un quartier cosmopolite », *Espaces et sociétés*, 90/2 : 43-68.
- Tissot S.**,
2010, « De l'usage de la notion de capital d'autochtonie dans l'étude des catégories supérieures », *Regards sociologiques*, 40 : 99-109.
- Wagner A.-C.**,
2010, « Le jeu de la mobilité et de l'autochtonie au sein des classes supérieures », *Regards sociologiques*, 40 : 89-98.

Résumé

Mots-clés : antisémitisme – extrêmes droites – populisme – nationalisme

De l'enracinement à l'autochtonie. Les transformations de l'idéologie dans les extrêmes droites et les populismes nationalistes en Europe.

En 2007, la notion de « peuple autochtone » est consacrée juridiquement par la Déclaration sur les droits des peuples autochtones de l'ONU. Des groupes sociaux s'en saisissent afin d'obtenir des droits à l'auto-détermination ainsi qu'à la réparation rétrospective du tort que leurs ancêtres ont subi dans le passé. Mais, en Europe, les groupes nationalistes d'extrême-droite reprennent à leur compte cette catégorie identitaire et la subvertissent. Ainsi apparaît une nouvelle idéologie : un peuple blanc habitant anciennement l'Europe, aujourd'hui envahi, se trouverait dès lors victime de discrimination et en danger d'extinction, au niveau ethnique, culturel et religieux. Il s'agit de la troisième phase du nationalisme moderne, après l'idéologie de l'enracinement dans les années 1870, puis le différentialisme culturel proposé au sein du GRECE en 1969. Désormais, les nouveaux nationalistes, à l'instar des tenants du « grand remplacement », se voient comme des « souchiens » ou « natifs », c'est-à-dire des autochtones envahis par l'islam et menacés d'extinction, et réclament dès lors des droits spécifiques. Ce texte propose d'analyser la naissance et le succès de cette nouvelle idéologie.

**

Abstract

Keywords: antisemitism – far rights – populism – nationalism

From rooting in the soil to indigeneity. A study of the mutations of the ideology in the far right political movements and nationalist populism in Europe.

In 2007, the UN Declaration of the rights of indigenous people legally recognized the notion of indigeneity. Social groups therefore used this notion, so that they could obtain the right to self-determination and compensation for the harm their ancestors have suffered in the past. Meanwhile, in Europe, nationalist far right groups adopted this identity building and subverted it. They defend a new ideology, based on the idea that white people were the first inhabitants of Europe, and that nowadays, because of a supposed invasion of migrants, they are discriminated and threatened with extinction, at an ethnical, cultural and religious level. This can be seen as the third step of modern nationalism – the first was the ideology of rooting in the soil in the years 1870, and the second the theory of cultural differentialism in 1969. Today, the new nationalists, like the ones who believe in the « great replacement », see themselves as natives – they claim to be indigenous people threatened by Islam, and ask for specific rights. This text aims to analyze the birth and the success of this new ideology.

Régis Meyran est titulaire d'un doctorat de l'EHESS en anthropologie sociale et ethnologie, et d'une HDR en ethnologie de l'université de Nice-Sophia Antipolis. Il est à la fois chercheur, éditeur et journaliste spécialisé dans les sciences sociales et particulièrement l'anthropologie. Il travaille pour l'UNESCO comme rédacteur français du *Courrier de l'UNESCO*, et est par ailleurs directeur d'une collection de livres d'entretiens chez l'éditeur TEXTUEL (12 livres d'entretiens réalisés à ce jour). Il est aussi régulièrement pigiste pour les magazines *Sciences Humaines* et *Alternatives économiques* (plus ponctuellement pour *Le Journal du CNRS*, *Pour la science*, *Télérama*, etc.). Il a publié notamment : *Le Mythe de l'identité nationale* (Berg international, 2009) ; (avec V. Rasplus) *Les pièges de l'identité culturelle* (Berg international, 2012) ; Lévi-Strauss, un regard neuf sur l'Autre (« Les génies de la science », publication de *Pour la Science*, 2009) et co-dirigé : (avec J. Christophe et D.-M. Boëll) *Du folklore à l'ethnologie*, éditions de la MSH, 2009 ; (avec L. De Cock) *Paniques identitaires*, Le Croquant, 2017. Il a également co-réalisé le dossier « Bienvenue dans l'Anthropocène » du *Courrier de l'UNESCO*, 2018-2 et « L'intelligence artificielle, promesses et menaces » du *Courrier de l'UNESCO*, 2018-3.

De l'enracinement à l'autochtonie. Les transformations de l'idéologie dans les extrêmes droites et les populismes nationalistes en Europe

Régis Meyran,
EHESS

Depuis les premiers travaux réalisés sous l'égide du Conseil économique et social de l'ONU dans les années 1970, le vocable « autochtone » s'est imposé dans les traductions françaises, alors que les termes *indigenous* en anglais et *indigena* en espagnol prévalaient pour désigner une même réalité, celle de communautés

liées par une continuité historique avec les sociétés antérieures à l'invasion et avec les sociétés précoloniales qui se sont développées sur leurs territoires, [et qui] s'estiment distinctes des autres segments de la société qui dominent à présent sur leurs territoires ou parties de ces territoires. Elles constituent maintenant des segments non dominants de la société et elles sont déterminées à préserver, développer et transmettre aux futures générations leurs territoires ancestraux et leur identité ethnique, qui constituent la base de la continuité de leur existence en tant que peuples, conformément à leurs propres modèles culturels, à leurs institutions sociales et à leurs systèmes juridiques.

C'est ce qu'écrit le rapporteur spécial José Martínez Cobo (1987). Ce choix lexical s'explique par le fait que le terme « indigène » renvoyait trop explicitement à la

catégorie juridique des « sujets indigènes » de l'Empire colonial français, lesquels étaient soumis à la souveraineté française sans avoir le bénéfice de son exercice. Le terme « autochtone » s'est substitué au terme « indigène » dans la rhétorique administrative après 1946, c'est-à-dire après la transformation de l'empire colonial en Union française. Le mot « indigène » est alors devenu pour ainsi dire tabou, jusqu'à sa réappropriation militante récente par des descendants de sujets impériaux (à l'instar du mouvement des « Indigènes de la République », créé en 2005). En 2007, la notion de « peuple autochtone » est consacrée juridiquement par la Déclaration sur les droits des peuples autochtones de l'ONU. Dès lors, cette notion est utilisée, dans l'espace public mondial, à la fois comme catégorie légale, identitaire et politique (Gagné, Salaün, 2009). Des groupes sociaux s'en saisissent afin d'obtenir des droits à l'auto-détermination ainsi qu'à la réparation rétrospective du tort que leurs ancêtres ont subi dans le passé. Ce cadre normatif international est non contraignant puisqu'il a pris la forme d'une « déclaration » (et non d'une convention ou d'un traité), mais il peut contribuer à permettre aux peuples autochtones de sortir de la précarité ou de la marginalité qui les frappent.

Or, on ne pouvait pas prévoir un autre usage de cette nouvelle catégorie identitaire. En effet, depuis les années 2010, les extrêmes droites européennes ont repris à leur compte cette définition de l'autochtonie, même si le mot lui-même, utilisé peu fréquemment, comporte plusieurs équivalents (« natifs », « souchiens », etc.) : leurs porte-paroles affirment qu'ils s'expriment au nom d'un peuple habitant anciennement l'Europe, aujourd'hui envahi, et se trouvant dès lors victime de discrimination et en danger d'extinction, au niveau ethnique, culturel et religieux. En diffusant cette idéologie politique, ils détournent la notion d'autochtonie, ce qui confère à leur discours une grande efficacité dans un contexte de crise économique, d'attentats et d'augmentation globale des flux migratoires. On peut voir cette opération comme une inversion des idéologies progressistes, selon une tactique typique des actuelles extrêmes-droites, mise en place dès les années 1970. Nous proposons ici un historique en trois phases de cette évolution de l'idéologie nationaliste française, puis évoquerons brièvement quelques équivalents dans l'Europe actuelle.

Les deux faces du nationalisme français : l'éternel combat contre les Juifs et l'idéologie de l'enracinement.

En France, le nationalisme moderne se fonde aux alentours de 1870, à la fois sur une identité nationale mythique et sur la perception de l'étranger comme une menace. Les éléments discursifs de ce grand récit définissant les Français « authentiques » et inventé par des historiens, des anthropologues, des folkloristes et des écrivains régionalistes de tous bords politiques, peuvent se reconfigurer selon les époques mais ils gardent une structure commune, qui s'articule autour de trois petits mythes : 1/ La France a été habitée il y a fort longtemps par une race de paysans qui vivaient heureux, car leur mode de vie et leurs traditions étaient en osmose avec la nature ; 2/ La France a été jadis le lieu d'un affrontement entre deux races, gauloise et franque, dont les descendants composent aujourd'hui l'authentique population du pays ; 3/ Auparavant, la race française était pure ; aujourd'hui, elle est en plein déclin, mais on peut la régénérer en fondant un nouvel ordre social, établi par la sélection raciale

ou culturelle (Meyran 2009 : 167). A quoi s'ajoute un volet complémentaire de ce discours mythique : les nationaux voient leur bonheur menacé par un envahisseur éternel : le Juif (Taguieff 1999 : 16-17).

Ce sont les élites intellectuelles et politiques de la III^e République qui consolident ce grand récit, en accordant une importance nouvelle à la nationalité (loi de 1889) et en développant le « roman national » dans l'enseignement de l'histoire. On inculque alors aux écoliers un récit des origines de la France, contant l'histoire d'un peuple dont les traditions remontent à la nuit des temps (les Gaulois), et s'illustrant par une série de hauts faits politiques ou guerriers, incluant une galerie de héros (Vercingétorix, Charlemagne, Jeanne d'Arc...). On leur enseigne également le territoire national (la diversité des « terroirs ») et la beauté de la langue française (les textes classiques des grands écrivains canonisés). Enfin, dans les années 1880, au moment où la sphère publique est en gestation et où se développent les journaux de masse, s'invente un ennemi prototypique, qui est supposé menacer l'identité nationale (Noiriel, 2007). Cet ennemi est le Juif, décrit également comme un espion allemand. On trouve notamment ce stéréotype dans le best-seller du journaliste antisémite Édouard Drumont, *La France juive* (1886), comme dans le journal qu'il dirige, *La Libre parole*. C'est cet ennemi contre lequel se dresseront les nationalistes antidreyfusards.

L'antisémitisme est alors parfaitement central dans le nationalisme français. Les années 1860-1880 voient en effet la naissance d'un « antisémitisme de plume », une tradition d'extrême-droite se fondant avant tout sur le « corpus drumontien 'enrichi' par l'héritage des *Protocoles des Sages de Sion* et quelques emprunts occasionnels au 'racisme scientifique' ou à la raciologie nazie » (Taguieff, 1999 : 14-15). Il s'agirait là, selon Pierre-André Taguieff, d'un « antisémitisme d'expression identitaire », qui restera stable jusqu'en 1940 (*Ibid.*). Celui-ci est à distinguer de l'antisémitisme d'opportunisme (chez ceux ne faisant que « suivre » les directives de l'occupant nazi), qui a contribué à mettre en place la législation antijuive de 1940-1941, et de l'antisémitisme d'activisme qui aboutira au premier statut des Juifs (3 octobre 1940) sous le Régime de Vichy et à la création du Commissariat général aux questions juives (29 mars 1941). Cette tradition antisémite à la française, qui constitue une « vision du monde », produit une vision manichéenne de l'histoire opposant tous les peuples aux Juifs et leur supposée volonté de domination mondiale. Ce récit du « péril juif » est central chez Drumont, mais on le retrouve dans le « nationalisme intégral » de Charles Maurras (qui reconnaît sa dette à l'égard de Drumont), pour qui l'« idée antisémite » est la première idée contre-révolutionnaire, comme également chez Maurice Barrès, qui s'inspire du même schéma drumontien. Cette tradition se retrouve sous l'Occupation chez des auteurs comme Henry Coston, Lucien Rebatet et Jean Boissel, tous fervents admirateurs de Drumont, ou encore Robert Brasillach, adepte de la théorie du « complot juif ». Chez tous ces auteurs, l'antisémitisme s'articule complètement avec le nationalisme français.

L'existence de cette tradition antijuive articulée avec le nationalisme va se heurter à ses propres contradictions avec la question du traitement des Français juifs sous Vichy : sont-ils Français bien que Juifs ou alors des Juifs nécessairement ennemis

de la France ? En effet, d'un côté, les Juifs français subissent persécutions et discriminations. Le premier statut des Juifs (octobre 1940) les exclut de la fonction publique, de l'armée, de l'enseignement, de la presse, de la radio et du cinéma ; le deuxième statut (juin 1941) établit un *numerus clausus* à l'université et dans les professions libérales. Enfin, en juillet 1941, c'est l'« aryansisation » des entreprises dirigées par des personnes juives. Mais, par ailleurs, l'articulation mythique entre l'identité nationale et l'ennemi juif trouve ses limites dans le fait que Vichy répugne à déporter les Juifs français lors de la rafle du Vél d'hiv. A la demande du IIIe Reich et sur ordre du Régime de Vichy, la police française rafle et interne au Vél d'hiv (16 et 17 juillet 1942), avant de les déporter, plus de 12000 Juifs étrangers et apatrides réfugiés en France (Wieviorka, 1992 : n.p.). Par ailleurs, à cette tradition d'antisémitisme « de plume », on peut opposer une seconde tradition : l'antisémitisme racial à prétention scientifique, qui s'est développée chez des médecins ou anthropologues déviants et marginalisés sous la IIIe République, qui sous l'Occupation vont se trouver soudainement en position de force (George Montandon, René Martial, Henry Coston, Alexis Carrel), qui eux ne sont pas des théoriciens du nationalisme.

Mais un autre aspect fondamental du nationalisme moderne réside dans l'idéologie de l'enracinement : pour ses défenseurs, il ne suffit pas d'avoir la nationalité, il faut aussi être le descendant de nombreux ancêtres ayant habité une même région française. Le théoricien principal de cette idée est Maurice Barrès, écrivain antidreyfusard et antisémite, maître à penser de la droite nationaliste de la fin du XIX^e siècle jusqu'à l'entre-deux-guerres, chantre du traditionalisme, de l'attachement aux racines, de la famille, de l'armée et de la terre natale. « Il faut raciner les individus dans la terre et dans les morts », écrit-il dans « La terre et les morts », un discours qu'il prononce le 10 mars 1899 à la Ligue de la patrie française (ligue antidreyfusarde s'opposant à la Ligue des droits de l'homme). Il ajoute :

« Le terroir nous parle et collabore à notre conscience nationale, aussi bien que les morts. C'est même lui qui donne à leur action sa pleine efficacité. Les ancêtres ne nous transmettent intégralement l'héritage accumulé de leurs âmes que par la permanence de l'action terrienne. »

Puis :

« Il participe naturellement de la conscience nationale, il est nécessairement d'accord avec les destinées du pays, alors même qu'il ne saurait pas les formuler, celui qui, plongé par son hérité dans un milieu, en suit insensiblement les évolutions. L'administrateur et le législateur peuvent s'inspirer dans toutes leurs mesures de ce grand principe : la patrie est plus forte dans l'âme d'un enraciné que dans celle d'un déraciné¹. »

¹- Maurice Barrès, *La terre et les morts : sur quelles réalités fonder la conscience française : troisième conférence*. Discours à la Ligue de la patrie française [1899].

Ainsi, pour Barrès, si l'individu n'est pas « né de la terre » (comme le seraient les autochtones, selon l'étymologie grecque du mot), il y est en tout cas « enraciné », il est attaché à la terre, par le poids des générations qui l'ont précédé et ont habité la même terre que lui. La véritable identité nationale ne peut donc pas simplement s'enseigner par le roman national, elle doit être garantie par l'enracinement – soit le fait de descendre d'une longue lignée d'ancêtres nés sur le sol français, dans un terroir. C'est donc, en dernier ressort, le fait d'être enraciné qui distingue le vrai Français de l'étranger.

La logique nationaliste de l'enracinement va parcourir les années d'entre-deux-guerres et trouver son apogée dans la Révolution nationale, l'idéologie du Régime de Vichy (Meyran, 2009). Ce sont des nationalistes de l'Action française, des écrivains régionalistes et des ethnologues-folkloristes (notamment au musée des Arts et Traditions populaires), c'est-à-dire tous ceux qui pensent que leur utopie du retour à une société traditionnelle peut enfin voir le jour grâce au nouveau régime, qui diffusent cette propagande aux informations cinématographiques, dans les radios locales, dans des magazines populaires ou spécialisés – tout cela sous le contrôle des Comités de propagande par le folklore, installés dans chaque région administrée par Vichy.

Sous Vichy, la prise de conscience de l'enracinement des vrais Français est supposée être le moteur du régime, une façon pour le peuple de renouer avec sa force vitale afin de dépasser l'amère défaite de 1940 et de relever le pays – un rêve éveillé puisque le pays est aux ordres des nazis. Ainsi, le maréchal Pétain se pose en sauveur : le peuple se relèvera grâce au culte du chef, mais aussi par le travail de la terre et dans la pratique des traditions folkloriques. Artisanat, fêtes des saints locaux, chants et danses traditionnels pratiqués par des groupes de jeunes filles en costume de la région sont très encouragés par la propagande dans les régions de la zone dite « libre ». À Toulouse, cette propagande est particulièrement active, sous la houlette de l'ancien numéro deux du musée des Arts et traditions populaires, André Varagnac, un folkloriste qui est nommé chef du bureau du régionalisme. Celui-ci organise des expositions itinérantes mélangeant objets traditionnels récoltés par les Compagnons de France et documentation sur la « France nouvelle » du maréchal. Il faut dire que le directeur du musée, Georges Henri Rivière avait rencontré Pétain, et qu'il était prêt à tout pour sauver son institution. En Provence, dans la ville d'Arles, l'archéologue et folkloriste Fernand Benoît, le directeur du musée ethnographique de la ville, le Museon Arlaten, célèbre au sein de sa *Revue d'Arles* le costume des Arlésiennes ou celui des « gardians » de Camargue (des garçons vachers habillés selon un costume « traditionnel », en réalité inventé au XIX^e siècle), les œuvres en provençal du fondateur du Félibrige Frédéric Mistral, tout en chantant les louanges du nouveau régime. Plus généralement, dans la France de Vichy, les héros anonymes de l'identité française sont le paysan, l'artisan, la femme au foyer ou encore la jeune fille en costume, des personnages qui sont enracinés dans un terroir, une lignée d'ancêtres et une tradition, qui sont mis en scène dans les romans d'écrivains régionalistes comme Henri Pourrat, Jean Gazave, René Gillouin ou par des écrivains d'ampleur nationale comme l'académicien Henry Bordeaux. Mais l'idéologie de l'enracinement ne résistera pas à la fin de la Seconde Guerre mondiale.

La reconstruction du nationalisme : le différentialisme culturel du GRECE

Avec la fin de la guerre et la Libération, le grand public découvre avec stupeur les images de la libération des camps d'extermination nazis. Le nationalisme, comme le racisme, sont devenus inacceptables dans l'espace public. En conséquence, il faudra plusieurs décennies pour que les nationalistes renouvellent leur idéologie pour la rendre plus acceptable. En outre, à l'heure de la construction de l'Union européenne et de l'intensification de la mondialisation des échanges économiques, l'enracinement dans un terroir n'est plus un thème porteur, ou en tout cas il est insuffisant pour attirer à soi un nouveau public. La nouvelle orientation va être pensée, au début de l'année 1969, au sein du GRECE (Groupement de Recherches et d'Études pour la Civilisation Européenne). Il s'agit d'un club de réflexion et de propagande (dont de nombreux membres dirigeants estimeront par la suite nécessaire de poursuivre le « combat culturel » en adhérant au Front national), qui publie deux revues, *Nouvelle école* et *Éléments*, et dont un des animateurs principaux est l'essayiste Alain de Benoist.

La nouvelle doctrine du GRECE prétend se fonder sur des travaux en sciences humaines et sociales (notamment anthropologiques), mais elle est imprégnée de plusieurs erreurs de raisonnement qui lui retirent irrémédiablement toute crédibilité scientifique. Parmi les orientations adoptées, la plus significative pour notre propos est « l'éloge de la différence culturelle érigée en absolu » (Camus, 1996 : 21). Pour les membres du GRECE, la « civilisation européenne » a été faite par une « race blanche » pourvue d'une « culture indo-européenne » – d'où la référence aux travaux du mythologue Georges Dumézil². Sans entrer dans le débat sur la validité scientifique du modèle arborescent indo-européen, c'est-à-dire sur l'adéquation entre les langues, les mythes, la culture matérielle et les caractéristiques génétiques d'un ensemble de peuples européens ayant une origine commune, il nous suffit ici de constater que l'idée indo-européenne contient indéniablement une part de mythe – un mythe des origines occidental, qui depuis le XVIII^e siècle jusqu'à aujourd'hui a fait couler beaucoup d'encre, tant dans le domaine de la science que dans ses usages politiques (Demoule, 2014). C'est de ce mythe que se réclament les nouveaux nationalistes du GRECE : notamment parce que leur vision de la « culture indo-européenne » est idéalisée et vue comme un héritage ancestral fixe, et parce qu'ils associent cette culture à une fantasmatique « race blanche ».

En 1974, Alain de Benoist explicite en détail ce nouveau point de vue pour la revue *Éléments*. Relevons quelques ponts intéressants pour notre propos. Tout d'abord, il ne s'affirme pas raciste, et se dit même « contre tous les racismes », « y compris l'antiracisme »³... Il critique même la notion de race, lui préférant la notion de population (au sens des généticiens, il a donc très probablement lu « Race et culture » de Lévi-Strauss, 1971) et celle d'ethnie, qu'il définit comme une combinaison de la race et de la culture, seul concept selon lui capable de rendre compte de l'« âme

²- Lequel figurera même brièvement, peut-être par un besoin exagéré de reconnaissance publique, dans le comité de patronage de Nouvelle école, avant de se retirer, s'étant rendu compte qu'il se faisait manipuler (Eribon, 1992 : 284).

³- Ce n'est pas le sujet de cet article, mais signalons rapidement que le fait de présenter l'antiracisme comme un racisme est typique de la logique confusionniste de la nouvelle extrême droite.

populaire d'un peuple » et de sa vision du monde. Mais surtout, on ne peut pas selon lui comparer les races : « toutes les races sont supérieures, toutes ont leur génie propre » (de Benoist, 1974). Il ajoute que, malgré l'intérêt qu'il éprouve pour les cultures autres, on ne peut pas « les apprécier de l'intérieur ». En outre, si la xénophobie est « odieuse », il est « naturel » de « préférer la culture à laquelle [on] appartient », de se consacrer à sa « défense » et à son « illustration ».

Une ethnie est une race imprégnée d'une culture ; or, toutes les ethnies se valent, mais chacune doit conserver ses caractéristiques propres, car il est normal de défendre son peuple et ses valeurs : la logique argumentative d'Alain de Benoist a été désignée par le politologue Pierre-André Taguieff sous le terme d'ethno-différentialisme ou différentialisme culturel (Taguieff, 1988). Ce concept est au fondement du programme des nouveaux nationalistes. Si on souhaite en faire une critique du point de vue anthropologique, il est possible de décrire ce programme plus précisément selon quatre caractéristiques : 1/ la culture vient remplacer la race comme vecteur principal de l'identité nationale ; 2/ la culture est une construction mythique faite d'éléments purs n'ayant pas varié depuis la nuit des temps ; 3/ la culture est utilisée comme explication totalisante du comportement et de la pensée des membres d'une même nation (culturalisme) ; 4/ chaque culture doit être séparée des autres, de façon à ce qu'elle conserve sa pureté (différentialisme culturel) (Meyran, 2012). Quarante ans après, ce programme reste fonctionnel, bien qu'il ait subi quelques petits changements.

Précisons au passage qu'on trouve à la même époque dans le monde anglo-américain des mouvements d'affirmation des minorités qui dans certains cas ont pu mener à un essentialisme racial et culturel et à l'enfermement identitaire : c'est le cas notamment du mouvement séparatiste noir américain Nation of islam : fondé par Fard Muhammad à Detroit en 1930, puis dirigé par Elijah Muhammad et repris en main dans les années 1980 par Louis Farrakhan, ce mouvement prône un islam « originel » (non reconnu par les quatre grands courants de l'islam) et réservé aux Noirs. Il affirme la supériorité de la race noire, à maintenir pure et séparée de la race blanche (Guedj, 2003). En France, Nation of islam a servi de modèle à Kemi Seba, militant afrocentriste et antisémite revendiqué, ancien leader de la « tribu Ka » (créée en 2006, dissoute en 2009) qui s'est illustré lors d'une descente rue des Rosiers en 2006 afin d'en découdre avec « les milices juives » (dont la LDJ) à la suite de l'affaire Halimi, ou encore lors d'une manifestation au Musée du Quai Branly pour dénoncer l'esclavage et la colonisation. La dérive progressive du polémiste Dieudonné (qui fut un temps proche de Seba) vers le complotisme, l'antisémitisme voire le négationnisme, est un autre cas de cet aveuglement identitaire.

Les « souchiens » et « natifs » de la nouvelle extrême droite, un décalque de l'autochtonie

Depuis les années 2010, on assiste à une inflexion dans la doctrine du nouveau nationalisme. À la faveur d'un nouveau contexte européen – les crises économiques à répétition et les récessions successives qui ont mis les nations à cran, les attentats djihadistes, l'arrivée massive de migrants notamment en provenance de Syrie –, il

ne s'agit plus de défendre le principe du « chaque peuple doit rester chez soi » : désormais, il est considéré que l'invasion a eu lieu, et que les peuples européens sont tout simplement menacés d'extinction. En quelque sorte, ils sont devenus eux aussi des « peuples autochtones ». En France, la nouvelle extrême droite s'attribue donc une autochtonie imaginaire : puisque le pays est désormais colonisé par l'islam (notamment les banlieues, décrites sur les réseaux sociaux ou dans les forums comme des « territoires occupés »), le peuple européen doit affirmer son identité car celle-ci est menacée par les envahisseurs, et exiger certains droits puisqu'il était là avant eux.

L'écrivain d'extrême-droite Renaud Camus est le principal théoricien du « grand remplacement », une notion qu'il a introduite en 2010, pour désigner le phénomène « le plus important des dix ou quinze derniers siècles » en Europe et qu'on pourrait tout aussi bien dénommer, affirme-t-il, « submersion migratoire », « substitution ethnique », « invasion », « changement de peuple et de civilisation » ou encore « colonisation ». Pour analyser ce phénomène, il propose de distinguer différents protagonistes : les « remplacés » (les « Français de souche »⁴ ou « souchiens » ou encore « populations natives »), les « remplacistes » (les gouvernements qui contribuent au grand remplacement) et les « remplaçants », à savoir les immigrés d'Afrique du Nord et d'Afrique subsaharienne (« Les vieillards sont français de souche, mais les nourrissons sont arabes et noirs, et volontiers musulmans »)⁵. La conséquence de ce phénomène serait l'effacement de la culture et des valeurs nationales, ainsi que la domination musulmane en Europe.

Il n'est pas trop besoin de s'appesantir sur le fait qu'il s'agit là d'un pur fantasme. Certes, les vagues successives de migrations ont évidemment une influence sur les pratiques culturelles en France, et par ailleurs, l'augmentation des flux migratoires au niveau mondial (pour des raisons politiques, économiques, climatiques) est une réalité indiscutable, mais ces flux n'aboutissent pas tous en Europe. Du reste, l'immigration a drastiquement diminué en France depuis 1974 et le solde migratoire reste stable depuis lors. Enfin, les musulmans sont minoritaires en France – selon l'enquête Teo de l'INED, l'estimation moyenne du nombre de Français musulmans était de 4,1 M en 2008, soit 6,4% de la population (Simon et Tiberj, 2008 : 6).

Le « grand remplacement » est une théorie complotiste, démentie par tous les démographes. On peut la voir comme une panique identitaire (De Cock, Meyran, 2017), qui se diffuse de façon virale dans la sphère médiatique, et vient capter l'angoisse économique et sociale des Français (les crises économiques à répétition, engendrées par le capitalisme financiarisé et dérégulé, générant déclassement, précarité, chômage, pauvreté, etc.), au profit d'entrepreneurs identitaires tels que les nouveaux nationalistes. On en trouve écho dans *Soumission* de Michel Houellebecq (2015), roman de politique-

⁴- Le terme « Français de souche » qui existait au XIX^e siècle dans le contexte algérien, revient sur le devant de la scène de façon polémique dans les années 1990 avec les travaux de Michèle Tribalat, laquelle préférera par la suite l'expression de « Français au carré » (« Français né en France de deux parents nés en France », cf. *Le Bras*, 1998).

⁵- Renaud Camus, lors de l'émission « Répliques », animée par Alain Finkielkraut, France culture, 10 juin 2017.

fiction aux forts accents remplacistes, dans lequel le célèbre écrivain imagine une France où s'affrontent deux partis politiques – le Front national et un parti musulman –, et où toutes les étudiantes de la Sorbonne portent le voile islamique.

Le thème du grand remplacement s'est trouvé récemment placé sous le feu des projecteurs médiatiques, quand chaînes de radio, de télévision et grands journaux ou magazines ont salué comme un « événement », probablement pour son aspect polémique et parce qu'il défend une thèse simpl(ist)e, l'ouvrage *La ruée vers l'Europe*, écrit par le professeur d'université américaine et ancien journaliste à *Libération* Stephen Smith (2018). Cet essai défend l'idée que 80 millions d'immigrés subsahariens immigreraient en Europe d'ici à 2050, et viendraient alors constituer à cette date 26 % de la population européenne – voire plus de la moitié de la population de l'UE pour ce qui est des moins de 30 ans. Ce livre, qui traite de démographie alors que son auteur n'est pas démographe, a donné lieu à des critiques sévères par tous les démographes, notamment François Héran, qui attribue à Smith de nombreuses erreurs de raisonnement et lui reproche de diffuser, sans la nommer, la thèse du grand remplacement (Héran, 2018).

On trouve enfin des échos de cette thèse, certes de façon plus euphémisée, dans les livres de l'essayiste Christophe Guilluy, depuis *Fractures françaises* (2010) jusqu'à *No Society* (2018), qui utilise justement le terme d'« autochtone » pour désigner les classes populaires non-immigrées récemment dans les pays occidentaux. Il résume le fil directeur de ses publications dans un entretien donné au *Figaro* : « Dans chacun des grands pays industrialisés, les catégories populaires « autochtones » éprouvent une insécurité culturelle. » Cette angoisse s'expliquerait par le raisonnement suivant : « Dans les sociétés multiculturelles, l'assimilation ne fonctionne plus. (...) En France, l'immobilier social s'est spécialisé dans l'accueil des populations immigrées. (...) Les catégories populaires d'origine européenne et qui sont éligibles au parc social s'efforcent d'éviter les quartiers où les HLM sont nombreux. Elles préfèrent déménager en grande banlieue, dans les petites villes ou les zones rurales pour accéder à la propriété et acquérir un pavillon » ; en effet, « le nombre de l'autre inquiète », les classes populaires « n'ont pas envie de devenir minoritaires » dans leur pays et cela expliquerait leur vote à l'extrême-droite⁶. Mais, évoquer les « autochtones » menacés de devenir minoritaires par le grand nombre d'immigrés (et sans jamais préciser qu'il s'agit d'un discours qui ne correspond pas à la réalité observable⁷), n'est-ce pas se référer, sans évoquer directement ce terme, à la théorie complotiste du « grand remplacement » ?

⁶ Christophe Guilluy, « L'insécurité culturelle traverse tout l'Occident », interview par Guillaume Perrault, *Le Figaro*, 28 septembre 2018.

⁷ Les Français non-issus de l'immigration récente sont loin d'être minoritaires en France. Selon l'INSEE, les immigrés constituent actuellement 9% de la population, les descendants d'immigrés 10%. Précisons en outre que, chez les immigrés comme chez les descendants d'immigrés, les couples mixtes (couples constitués d'un conjoint immigré et d'un conjoint non-immigré) prédominent : la moitié des descendants d'immigrés ont un seul parent immigré, et deux tiers des descendants d'immigrés de 25 ans ou plus vivant en couple ont choisi un conjoint sans lien direct avec l'immigration. cf. Brutel, 2017 ; Lê & Okba, 2018.

Généralisation à l'Europe : la rhétorique de l'invasion et de la résistance des autochtones

À peu près au moment où se diffuse la théorie du grand remplacement, l'idée d'une Europe menacée d'invasion se généralise dans toutes les extrêmes droites européennes. On en trouve un équivalent dans l'ouvrage de l'essayiste britannique Bat Ye'or, *Eurabia* (mot-valise contenant les mots « Europe » et « Arabia »), selon qui il existerait un complot visant à faire de l'Europe une colonie islamique (Bat Ye'or, 2006). On citera deux pays où les nationalistes fondent leur communication sur la peur d'une submersion de l'Europe par les migrants.

Le président de la Hongrie, Viktor Orban, déclarait début 2018 au magazine Bild : « Nous ne considérons pas ces gens comme des réfugiés musulmans. Nous les considérons comme des envahisseurs musulmans »⁸. Celui-ci souhaite en effet conserver le « profil culturel, ethnique et religieux de la Hongrie et de l'Europe »⁹, et entend préserver la Hongrie de la menace de « submersion » par les migrants, grâce à la mise en place de murs le long des frontières se trouvant sur le passage des voies de migration. Ses partisans, le jour de la victoire de sa formation Fidesz aux législatives d'avril 2018, l'ont élu dans le but de « résister aux envahisseurs »¹⁰. En Allemagne, les militants d'Alternative für Deutschland (AfD), usent de la même rhétorique : ils évoquent le « danger de « déculturation » (Überfremdung) » représenté selon eux par les demandeurs d'asile¹¹. Ils souhaitent fermer les frontières pour « protéger le pays » contre la menace de l'islam et « empêcher une invasion massive »¹².

⁸- <https://www.valeursactuelles.com/monde/viktor-orban-les-migrants-doivent-etre-consideres-comme-des-envahisseurs-musulmans-92246>

⁹- <https://www.bild.de/politik/ausland/viktor-orban/der-ton-aus-deutschland-ist-schroff-grob-aggressiv-44701954.bild.html>

¹⁰- https://www.lemonde.fr/europe/article/2018/04/08/elections-en-hongrie-orban-donne-vainqueur_5282652_3214.html

¹¹- https://www.liberation.fr/planete/2018/10/10/allemande-l-afd-donne-langue-au-troisieme-reich_1684556

¹²- <http://lvsl.fr/lextreme-droite-allemande-afd-enleve-masque>

Conclusion : un décalque discutable de l'autochtonie

En un sens, les revendications des nouvelles extrêmes droites ressemblent donc à celles des peuples autochtones. C'est le cas par exemple en France chez les tenants du « grand remplacement » : on retrouve dans leur discours les éléments caractéristiques de l'autochtonie, comme l'auto-définition (« nous sommes le peuple européen blanc »), la non-représentation politique (les « remplacistes » contribuent au grand remplacement sans entendre les doléances des « souchiens »), la discrimination en tant que minorité (puisque les « souchiens » seraient désormais minoritaires dans un pays envahi par les migrants), l'établissement sur le territoire national avant la colonisation (les « remplaçants » étant des colonisateurs, et les « remplacés » des colonisés) et la détention de spécificités culturelles en voie d'extinction et donc à sauvegarder (la culture, la langue et la « vision du monde » des peuples indo-européens). Mais il s'agit en réalité d'un détournement de la notion d'autochtonie, puisque la submersion de l'Europe par les migrants n'est confirmée par aucun spécialiste, et que par ailleurs la vision d'un peuple indo-européen blanc à la culture homogène et intacte depuis des millénaires relève plus de l'idéologie que d'une quelconque réalité historique et anthropologique.

Ainsi donc, l'idée d'un peuple autochtone blanc et de culture indo-européenne à défendre contre l'invasion des migrants est le nouvel avatar de l'identité nationale mythique, grand récit fédérateur du nationalisme, qui prend le relais du récit précédent, celui de peuple homogène doté d'une tradition paysanne pure et figée, enraciné dans un terroir et menacé par les Juifs cosmopolites, récit caractéristique du nationalisme français depuis son essor à la fin du XIX^e siècle jusqu'à 1945. On peut voir cette utilisation du concept d'autochtonie comme une stratégie rhétorique : les nationalistes tentent d'adapter leur grand récit à leur époque, en subvertissant les idéologies progressistes du moment. Mais on peut aussi s'interroger sur le sens de cet emprunt : la version nationaliste de l'autochtonie ne se fonde-t-elle pas sur une ambiguïté inhérente au concept lui-même ? En effet, si ce mot est réquisitionné pour défendre les droits de peuples opprimés, il suppose, dès son usage en Grèce ancienne (notamment à Athènes, voir Detienne, 2003) et peut-être jusqu'à nos jours, une coupure ontologique, une opposition discutable et idéologique entre « ceux qui sont d'ici » et les autres, qui viennent d'ailleurs, les étrangers ou immigrés, nécessairement différents et inassimilables. De ce point de vue, les usages nationalistes de l'autochtonie ne font qu'utiliser l'ambivalence qui existe dans une telle notion.

Références

Barrès M.,

La terre et les morts : sur quelles réalités fonder la conscience française : troisième conférence. Discours à la Ligue de la patrie française [1899], Paris, La ligue de la patrie Française.

Brutel, C.,

2017 « Être né en France d'un parent immigré », *INSEE Première*, 1634, février.

Bat Ye'or,

2006, *Eurabia*, Paris, éditions Jean-Cyrille Godefroy, [éd. originale : 2005].

Camus J.-Y.,

1996, « Origine et formation du Front national (1972-1981) » in Mayer N. et Perrineau P. (dir.), *Le Front national à découvert*, Paris, Presses de Sciences-Po : 17-36.

De Benoist A.,

1974, « Contre tous les racismes », *Éléments*, n°8-9, 1974.

De Cock L., Meyran R. (dir.),

2017 *Paniques identitaires. L'identité au prisme des sciences sociales, Vulaines-surr-Seine*, Éditions du Croquant, 2007.

Demoule J.-P.,

2014, *Mais où sont passés les Indo-Européens ? Le mythe d'origine de l'Occident*, Paris, Le Seuil.

Detienne M.,

2003, *Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné*, Paris, Le Seuil.

Eribon, D.

1992 *Faut-il brûler Dumézil ? Mythologie, science et politique*, Paris, Flammarion.

Gagné N., Salaün, M.,

2009, « De la difficulté de traiter les faits sociaux comme des 'choses' : l'anthropologie et la question autochtone », *Monde Commun*, 1, 2, automne.

Guedj, P.

2003 « 'Des Afro-Asiatiques' et des 'Africains'. Islam et afrocentrisme aux États-Unis », *Cahiers d'études africaines*, 172 [En ligne].

Guilluy, C.

2010 *Fractures françaises*, Paris, Bourin éditeurs.

2018 *No society. La fin de la classe moyenne occidentale*, Paris, Falmarion.

Héran F.,

2018, « L'Europe et le spectre des migrations subsahariennes », *Population et sociétés*, 558, septembre.

Houellebecq M.,

2015, *Soumission*, Paris, Flammarion.

Le Bras, H.

1998 *Le Démon des origines*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube.

Lévi-Strauss C.,

1951, *Race et histoire*, Paris, UNESCO.

Lê, J. & Okba, M.

2018, « L'insertion des immigrés, de l'arrivée en France au premier emploi », *INSEE Première*, 177, novembre.

Martínez Cobo J.,

1987, *Study of the Problem of Discrimination Against Indigenous Populations*, New York, United Nations.

Meyran R.,

2009, *Le mythe de l'identité nationale*, Paris, Berg international.

Meyran R. (avec la collaboration de Valéry Rasplus),

2012 *Les pièges de l'identité culturelle*, Paris, Berg international.

Noiriel G.,

2007, *Immigration, antisémitisme et racisme en France (XIX^e-XX^e siècle). Discours publics, humiliations privées*, Paris, Fayard.

Simon, P. et V. Tiberj,

2008 « Sécularisation ou regain religieux : la religiosité des immigrés et de leurs descendants », Paris, INED, document de travail 196.

Smith, S.

2018, *La ruée vers l'Europe*, Paris, Grasset.

Taguieff P.-A.

1988, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte.

1999 (sous la dir. de) *L'antisémitisme de plume, 1940-1944, études et documents*, Paris, Berg International.

Wieviorka, A.

1992 « Présentation. La rafle », in Blanche Finger & William Karel, *Opération 'vent printannier'. 16-17 juillet 1942, La rafle du Vél d'hiv*, Paris, La Découverte : n.p.

Résumé

Mots-clés : Religieux – catholicisme – chanson – Burkina Faso – patrimonialisation

Dans le contexte pluri-religieux du Burkina Faso, la chanteuse catholique sœur Anne-Marie Kaboré connaît un grand succès depuis plusieurs années et ce, de façon plus accrue encore depuis la sortie d'un nouvel album début 2017. Tout en présentant son parcours et en le situant dans le paysage de la musique religieuse burkinabè, cet article interroge la popularité de cette religieuse et chanteuse en lien avec la patrimonialisation de certains éléments issus de la culture mossi (moaaga, pl. moose) dans son répertoire. Dans ses chansons et ses clips vidéo, elle allie en effet la religion catholique à des référents considérés comme relevant du registre « traditionnel ». En articulant ces différents éléments et en les mettant en scène, tant dans les paroles de ses chansons que dans ses clips vidéos, elle concourt à travers sa musique à des processus de patrimonialisation de certains de ces éléments issus de répertoires traditionnels et, en retour, à des modes d'ancrage locaux d'un répertoire chanté religieux, qui dépasse la communauté catholique burkinabè et qui prend particulièrement sens dans le contexte actuel du Burkina Faso.

**

Abstract

Keywords: Catholic Church – Religious Plurality – Heritage – Burkina Faso

In the multi-religious context of Burkina Faso, Catholic singer Sister Anne-Marie Kaboré has had a great success for several years, which has increased even more since the release of a new album in early 2017. While presenting her career and placing it in the landscape of Burkinabe religious music, this article questions the popularity of this nun and singer in connection with the patrimonialisation of certain elements from the Mossi culture (Moaaga, pl. Moose) in her repertoire. In her songs and video clips, she combines Catholic religion with elements considered to fall under the 'traditional' register. By articulating these various elements, both in the lyrics of her songs and in her video clips, through its music, she contributes to the process of heritagization some of these elements from traditional repertoires and, in return, to local anchorage of a religious repertoire, which goes beyond the Catholic community of Burkina Faso and which is particularly meaningful in the current context of Burkina Faso.

Alice Degorce est chargée de recherche à l'Institut de recherche pour le développement (IRD), affectée à l'Institut des Mondes Africains (IMAF – UMR 8171 CNRS 243 IRD AMU EHESS EPHE Université Paris 1 Panthéon Sorbonne) et actuellement accueillie à l'Institut des Sciences des sociétés (INSS/CNRST) à Ouagadougou (2015-2019). Ses travaux portent sur la chanson, les pratiques religieuses et les migrations au Burkina Faso.

Ludovic Ouhonyioué Kibora est maître de recherche en anthropologie. Il dirige actuellement l'Institut des Sciences des sociétés du Centre national de la recherche scientifique (INSS/CNRST) du Burkina Faso. Ses travaux portent sur les transformations sociales, la migration et la sécurité alimentaire. Il dispense des enseignements portant sur l'art et la culture dans les universités publiques et privées du Burkina Faso et publie régulièrement des articles portant sur la musique, l'art et la culture dans le bimensuel burkinabè l'Évènement.

Chanson populaire catholique, pluralité religieuse et patrimonialisation au Burkina Faso

Alice Degorce,
IRD/IMAF

Ludovic Ouhonyioué Kibora,
INSS/CNRST

Cet article porte sur une chanteuse religieuse, sœur Anne-Marie Kaboré, qui connaît depuis plusieurs années déjà un grand succès au Burkina Faso¹. En décembre 2012, un an après la sortie de son premier album, sœur Anne-Marie Kaboré a ainsi rempli deux fois dans la même journée la salle de concerts de la Maison du peuple de Ouagadougou, salle de 3000 places construite après l'indépendance du pays en 1960, et que les autres artistes, même les plus appréciés, peinent à remplir seuls². Selon son *press book* en effet : « elle a dû faire un deuxième concert le même jour pour ceux qui n'avaient pas eu la place et qui refusaient de repartir sans la voir ».

Son style musical s'apparente à celui des musiques populaires, généralement urbaines, burkinabè, avec dans chacun de ses morceaux des thématiques et des

¹ Une première version de ce texte a été présentée au colloque « Le patrimoine religieux dans les Afriques. Mobilisations patrimoniales et religieuses en miroir », organisé en décembre 2017 à Paris par l'Institut des Mondes Africains (IMAF).

² Selon Auguste Ferdinand Kaboret et Oger Kaboré, cette salle, construite par le premier président de la Haute-Volta indépendante pour son parti politique, le RDA, et baptisée à partir de sa chute en 1966 « Maison du Peuple » est longtemps restée la seule infrastructure culturelle de cet envergure (Kaboret et Kaboré, 2004 : 78). Elle demeure une salle de concert emblématique dans le paysage culturel de Ouagadougou.

paroles liées au catholicisme. Nous nous pencherons ici plus précisément sur la manière dont ses chansons sont articulées à des références au patrimoine culturel dit « traditionnel », notamment à travers la récurrence d'éléments issus de la culture *moaaga*³. Notre approche méthodologique est essentiellement socio-anthropologique et s'appuie sur des entretiens, des observations et des analyses de paroles de chants. Avec l'étude de chansons de sœur Anne-Marie, mais aussi de vidéos clips mis en ligne sur Internet, essentiellement sur YouTube, nous interrogerons la façon dont sa musique concourt à un processus de patrimonialisation de certains éléments issus de la culture *moaaga* et à l'ancrage local d'un discours religieux non seulement catholique, mais aussi interreligieux, grâce au maniement de références au patrimoine culturel *moaaga*. Dans le contexte social et religieux du Burkina Faso, ce processus semble en effet prendre particulièrement sens.

Au Burkina Faso, les processus de patrimonialisation institutionnels ont tout d'abord concerné l'inscription de sites au patrimoine mondial de l'Unesco (les ruines de Loropéni dans le Sud-Ouest du pays, classées en 2009, et en 2017 le parc naturel W-Arly-Pendjary) (Kibora, 2010, 2014, 2017). En 2012, « les pratiques et expressions culturelles liées au balafon des communautés sénoufo⁴ du Mali, du Burkina Faso et de la Côte d'Ivoire » ont été inscrites sur la liste du patrimoine culturel immatériel (PCI) de l'Unesco. En 2015, une initiative appelée « Trésors humains vivants » a été lancée en écho aux initiatives de sauvegarde des patrimoines locaux de l'Unesco (2004), récompensant « (des) personnes(s) détenteur/(-trices) de savoirs ou de savoir-faire, expert(es) dans (leurs) domaines, et travaillant surtout à le léguer aux jeunes générations pour le pérenniser. »⁵ Dix-sept candidats œuvrant dans les domaines de l'artisanat (décoration murale, fabrication de carquois, teinture à l'indigo, céramique, maroquinerie, tissage), de la musique (musique traditionnelle, pratiques d'instruments comme le *bendre* ou le balafon), des arts culinaires (préparation du tô de sorgho rouge) ont ainsi été sélectionnés et déclarés « Trésors humains vivants ». La musique (ré)interprétée par sœur Anne-Marie Kaboré et mise en scène dans ses clips s'inspire de la musique traditionnelle valorisée dans ce type de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, par le recours à la musique traditionnelle des *Moose*.

Si la patrimonialisation peut être définie comme « le processus par lequel un fait social ou culturel présumé 'traditionnel' voit sa pratique volontairement 'relancée' en parallèle ou à l'issue d'un inventaire et d'une 'sauvegarde' » (Charles-Dominique, 2013 : 75) et comme offrant « une clé de compréhension de la manière dont des individus et des groupes définissent leur place sur le territoire et investissent leur présent et leur avenir » (Condevaux et Leblon, 2016 : 5), elle ne s'inscrit pas ici dans une démarche d'inventaire ou de sauvegarde. Elle se situe plutôt dans des « patrimonialisations ordinaires » (Isnart, 2012), menées par des non spécialistes, « acteurs porteurs de leurs propres projets de société, souvent en quête d'une définition d'une identité

³. *Moaaga*, au pluriel *Moose*, correspond dans la langue moore à l'appellation francisée « Mossi ». Sœur Anne-Marie Kaboré s'inspire essentiellement de cette culture dont elle est originaire.

⁴. Ce balafon concerne cependant toutes les populations du sud-ouest du Burkina Faso.

⁵. <http://burkina24.com/2015/12/24/tresors-humains-vivants-17-laureats-eleves-au-rang-de-patrimoine-immateriel/>

collective » (Condevaux et Leblon, 2016 : 6). Comme le souligne en effet sur d'autres terrains et à propos d'autres objets la littérature consacrée à la question, les perceptions institutionnelles et les processus sociaux de mise en patrimoine trouvent des interprétations locales et endogènes qui répondent à des logiques et à des enjeux différents de ceux des institutions (Condevaux et Leblon, 2016, Wozny et Cassin, 2014). En l'occurrence, ils apparaissent ici liés à la définition d'un style musical « tradi-moderne » (Aterianus-Owanga, 2016), à la pluralité religieuse qui caractérise le contexte burkinabè et à la place de la « tradition », appelée dans la langue des *Moore*, le *moore*, « *rog-n-miki* » et entendue dans une définition dynamique en lien avec le changement social (Lenclud, 1987). La patrimonialisation peut ainsi être entendue comme se faisant par l'intermédiaire d'une musique religieuse catholique, interprétée dans un style populaire et qui valorise le patrimoine musical et culturel local, sans qu'au quotidien ce genre musical ne soit qualifié de patrimonial ou considéré comme entrant dans un processus de patrimonialisation.

L'Église catholique a eu une relation longtemps complexe aux musiques traditionnelles autochtones. Afin de mieux saisir le contexte dans lequel la musique de sœur Anne-Marie a émergé, nous présenterons tout d'abord la situation religieuse plurielle du Burkina Faso, et notamment les initiatives de dialogue interreligieux, dans lesquelles l'Église catholique est particulièrement active. Nous reviendrons ensuite sur les rapports entre catholicisme et musique au Burkina Faso, avant de présenter le parcours de sœur Anne-Marie Kaboré. Enfin, nous discuterons la façon dont les référents au répertoire traditionnel et à la pluralité religieuse sont mobilisés dans ses chansons et dans ses clips vidéo à travers l'étude de plusieurs de ses titres.

Dialogue interreligieux, religion catholique et musique au Burkina Faso

Sœur Anne-Marie Kaboré a rejoint en 2007 la congrégation des Sœurs de l'Immaculée Conception (SIC) de Ouagadougou. Cette congrégation, actuellement la plus importante au Burkina Faso, a été fondée en 1930 par Monseigneur Thévenoud, premier évêque de Ouagadougou, et par des Sœurs de la Mission Notre-Dame d'Afrique (SMNDA) arrivées dans la Haute-Volta⁶ d'alors en 1912 (Langewiesche, 2012), peu de temps après l'implantation de la première mission catholique à Koupéla, à l'Est de Ouagadougou, en 1900. La mission catholique de Ouagadougou fut pour sa part créée en 1901. Dès 1930, sept femmes prononcent leurs vœux et deviennent les premières sœurs autochtones de la congrégation (Bouron, 2013 : 303).

Celle-ci connaît un certain engouement et, peu à peu, les sœurs autochtones gagnent leur autonomie et élisent en 1955 un Conseil et une supérieure générale issue de leurs rangs (*Ibid.*). Actuellement, les Sœurs de l'Immaculée Conception constituent la plus importante des congrégations religieuses au Burkina Faso, Katrin Langewiesche rappelant les chiffres de 2010 de la Conférence épiscopale qui les portent à 309 sœurs professes (2012 : 119).

Le catholicisme s'inscrit dans une situation religieuse plurielle au Burkina Faso,

⁶. Le Burkina Faso était auparavant appelé Haute-Volta. Son nom actuel, qui signifie dans les langues moore et dioula « pays des hommes intègres », lui a été attribué en 1984 sous le régime révolutionnaire de Thomas Sankara.

où il côtoie l'islam, bien plus anciennement implanté, numériquement plus important et représenté par différents mouvements, allant des confréries au wahhabisme ; des pentecôtismes, à travers une multitude de dénominations et de temples d'importance souvent inégale ; et, enfin, les religions dites « traditionnelles », elles aussi plurielles, à l'image des différentes populations du pays.

Pluralité et dialogue interreligieux au Burkina Faso

La cohabitation religieuse est jusqu'à présent restée relativement apaisée au Burkina Faso. Elle s'inscrit à différents niveaux, tant institutionnel qu'individuel ou familial. L'Église catholique est généralement considérée comme ayant été à l'initiative d'une forme d'institutionnalisation du dialogue interreligieux, dans lequel elle s'est engagée depuis le concile Vatican II notamment (Audet Gosselin, 2016, Langewiesche, 2011). Au Burkina Faso, des commissions pour le dialogue avec les musulmans et les religions traditionnelles ont été instaurées par la Conférence épiscopale Burkina-Niger.

Parmi les initiatives des leaders religieux le plus souvent citées en exemple figurent leurs rencontres lors de cérémonies importantes. Monseigneur Ouédraogo, archevêque de Ouagadougou, a ainsi participé en 2009 à la grande prière de la Tabaski, initiative qu'il a répétée les années suivantes (Audet Gosselin, 2016, Bouron, 2012, Langewiesche 2011). Dans leur ensemble, les musulmans se sont également engagés dans les initiatives de dialogue interreligieux⁷. Du côté des protestants, la plupart des leaders religieux sont également ouverts à ces initiatives, bien que certains fidèles n'adhèrent pas toujours à ces logiques⁸.

Depuis 2015, le Burkina Faso subit des attaques terroristes menées par des groupes se revendiquant du djihad armé. Ces attaques, de plus en plus intenses, touchent particulièrement le Nord du pays et, depuis 2018, la région de l'Est. La capitale Ouagadougou s'est également vue touchée par trois attentats en 2016, 2017 et 2018. Dans ce contexte, le dialogue interreligieux apparaît d'autant plus mis en avant par les autorités politiques et religieuses pour lutter contre les risques de division et l'insécurité grandissante⁹. En mars 2017, un symposium international sur le dialogue des religions et des cultures a été organisé en marge du Fespaco, le festival panafricain du cinéma et de la télévision de Ouagadougou. En mai 2018, la commission pour le dialogue islamo-chrétien de la conférence épiscopale a médiatisé son assemblée générale, mettant ainsi en valeur l'actualité de ce dialogue¹⁰.

Au-delà des initiatives des autorités des différentes mouvances, l'articulation de

⁷- Louis Audet Gosselin note cependant l'exception du courant salafiste, considéré comme remettant en question ce dialogue du fait d'une lecture plus radicale des textes religieux (Audet Gosselin, 2016).

⁸- Certaines doctrines encouragent en effet le prosélytisme et se veulent parfois en rupture avec « les forces démoniaques qui dominent le reste de la société des théories de la diabolisation » (Audet Gosselin, 2016 : 8). Certains pasteurs indexent aussi parfois les autres religions (Samson, 2008).

⁹- Voir notamment : <https://africa.la-croix.com/au-burkina-faso-le-dialogue-islamo-chretien-simpose-face-au-terrorisme/>

¹⁰- Ibid. et aussi : <https://www.vaticannews.va/fr/eglise/news/2018-04/burkina-faso-renforcer-le-dialogue-islamo-chretien.html>

la pluralité religieuse s'observe à travers différentes structures, telles que l'Union fraternelle des croyants (UFC) de Dori, souvent citée en exemple et mise en place par un prêtre en 1969 pour faire face à la famine provoquée par la sécheresse. L'URCB (Union des religieux et des coutumiers du Burkina Faso) s'engage pour sa part dans le domaine de la santé, notamment la lutte contre le Sida (Langewiesche, 2011). Sur le campus de l'Université de Ouagadougou, le CMDIR (Cadre mixte de dialogue interreligieux) rassemble les étudiants militant dans les associations religieuses chrétiennes et musulmanes.

Les autorités politiques ont également impliqué les religieux et les coutumiers dans plusieurs cadres de concertation, dans lesquels les catholiques se sont investis (Langewiesche, 2011 : 8) : par exemple, en 1999, avec la mise en place d'un collège des sages au moment de la crise suscitée par l'assassinat du journaliste Norbert Zongo ; en 2001, lors de la journée du Pardon ; en 2011, lors du Cadre de concertation des réformes politiques (CCRP) mis en place alors que le pays était secoué par une vague de mutineries et de manifestations scolaires, estudiantines et sociales. Enfin, en 2015, un Observatoire national des faits religieux (Onafar), qui rassemble des représentants de chaque religion a été créé par l'État et rattaché au Ministère de l'Administration territoriale.

Parallèlement à ces initiatives, la pluralité religieuse s'observe aussi au niveau des pratiques quotidiennes, où les conversions peuvent être multiples et « réversibles » (Langewiesche, 2003) et où les unions matrimoniales religieusement mixtes sont par exemple fréquentes. Si cette cohabitation se passe généralement de façon apaisée dans les différentes familles, habituées à vivre la pluralité religieuse, des points de tension peuvent néanmoins subvenir, comme le soulignent Louis Audet Gosselin et Sandra Fancello : par exemple au moment d'une conversion rejetée par le reste de la famille (Fancello, 2007), ou encore dans le contexte urbain, souvent marqué par la précarité économique, où évolue une frange de la jeunesse : « pour qui l'adhésion religieuse est vécue principalement comme une rupture face à un monde moralement condamnable, dans un processus de cheminement individualisé vers de nouvelles appartenances basées sur la foi. » (Audet Gosselin, 2016 : 17) Des tensions interreligieuses ont également existé au cours de l'histoire, (par exemple dans les années 1970 entre la wahhabiyya et les musulmans relevant d'autres obédiences, Cissé, 2015 : 427-428). De même, le dialogue interreligieux ne s'est vraiment instauré qu'à partir des années 1960 au Burkina Faso, la période coloniale ayant été marquée par une concurrence entre les principaux courants religieux avec l'arrivée des missionnaires chrétiens (Bouron, 2012). Dans ce contexte colonial, les pratiques musicales ont subi d'importantes transformations, tant au contact des colons que des missionnaires catholiques.

Musique et catholicisme

Dans le contexte pluri-religieux burkinabè, la musique est régulièrement utilisée pour accompagner les cultes et les rituels mais aussi, parfois, pour attirer de nouveaux fidèles. En dehors des cérémonies religieuses, elle peut être jouée dans différents registres, allant du cantique au hip hop (Degorce, 2017), en passant par le

coupé-décalé ou d'autres musiques populaires. Des morceaux de musique religieuse peuvent être entendus à la radio, des clips diffusés à la télévision ou sur Internet (YouTube par exemple), repris sur les téléphones portables et il existe de nombreuses chorales chrétiennes ou musulmanes, ou encore des groupes de « gospel ».

La musique de sœur Anne-Marie Kaboré s'inscrit dans un registre souvent qualifié de « musique moderne » (Kaboret et Kaboré, 2004, Mazzoleni, 2011) et qui recouvre de façon générale les différentes expressions musicales populaires, souvent urbaines, au Burkina Faso et plus globalement en Afrique de l'Ouest. La « musique moderne » est née dans les années 1930 alors que des orchestres sont créés pour divertir les administrateurs coloniaux. Les rythmes sont tout d'abord essentiellement importés et imposés par les colons. Les musiques traditionnelles locales n'y ont en effet pas leur place, les musiciens africains se les réappropriant plutôt pendant la période postcoloniale. Ils adoptent néanmoins dès cette époque les nouveaux instruments tels que la guitare, la batterie ou les cuivres (Kaboret et Kaboré, 2004, Mazzoleni, 2011).

Cependant, s'ils ont l'aval des autorités coloniales, ces premiers interprètes racontent l'opposition de l'Église catholique à leurs débuts. L'ethnolinguiste et artiste-musicien Oger Kaboré rapporte ainsi le témoignage d'un des musiciens de l'Harmonie voltaïque, un des premiers orchestres de Haute-Volta : « À l'époque il y avait Monseigneur Thévenoud¹¹, la scène musicale, c'était dur. Une fois on a envoyé des gens nous frapper à la maison des jeunes, car le gouvernement était de connivence avec l'Église. » (Témoignage d'Antoine Ouédraogo *in* Kaboret et Kaboré, 2004 : 26)

La musique non encadrée est donc vue comme source de débauche, et l'Église tente d'influer sur les autorités coloniales pour faire interdire les orchestres. La musique contrôlée par l'Église est en revanche enseignée dans ses différentes structures (Daboué, 2012 : 45-46). Lorsqu'elle en maîtrise les contours, l'Église encourage en effet la pratique musicale, notamment chez les Sœurs de l'Immaculée Conception pendant la période coloniale où, comme le rapporte Jean-Marie Bouron, la musique ou la danse sont enseignées aux sœurs professes à raison de 30 min par semaine (Bouron, 2013 : 305).

La musique de l'Église reste alors essentiellement d'inspiration occidentale. Les chants et les musiques traditionnels s'invitent cependant parfois aux cérémonies catholiques, comme le relatent les archives recueillies par Jean-Marie Bouron, qui rapporte par exemple la participation de masques nuni au jubilé sacerdotal du Père L'homme à Pouni dans les années 1940 (accompagnée d'immolations pourtant interdites par l'Église), ou encore la participation d'interprètes de musique traditionnelle après une prestation de chorale de l'Église à la fin des années 1950 (Bouron, 2013 : 431).

Apartir du Concile Vatican II en 1965, à côté de la question du dialogue interreligieux évoquée ci-dessus et en lien avec les objectifs d'africanisation et d'intégration des

¹¹- Premier évêque de Ouagadougou.

langues africaines dans les cultes, l'Église catholique intègre peu à peu des chansons en langues locales dans sa liturgie, dans sa logique « d'inculturation ». L'historien Samuel Salo souligne ainsi le rôle de l'Église dans la collecte et la conservation des chansons populaires traditionnelles en tant que « patrimoine culturel et historique immatériel » :

L'Église catholique du Burkina Faso a fait dans ce sens des progrès énormes depuis les années 1960 [...] en traduisant les textes bibliques en langues nationales, en écrivant les chansons en moore et en transcrivant la musique, les rendant ainsi utilisables à tout moment. (Salo, 2013 : 253).

Avant Vatican II, l'Église avait toutefois commencé à permettre dans les années 1950 l'utilisation des langues locales dans les cultes et la traduction de cantiques. Cependant : « Il faudra plusieurs décennies pour que les considérations missionnaires à l'égard du chant et de la musique africains deviennent mélioratives. Pendant longtemps, il est hors de question d'entendre à l'église autre chose que du grégorien. » (Bouron, 2013 : 433)

Les premiers chants sont interprétés en langues africaines mais restent composés sur des mélodies européennes (*Ibid.*). Dans les années 1950, les compositeurs autochtones adaptent cependant les rythmes :

Toutes ces initiatives ont présidé à la création, à la fin des années 1950, d' 'une floraison de cantiques sur des airs du folklore local'. Les paroles et la rythmique s'inspirent désormais de la musique autochtone. On voit par exemple apparaître des litanies psalmodiées sur le même air que les louanges des griots. L'adaptation semble parfois si poussée que certains adeptes de la religion traditionnelle s'en offusquent. Chantées à l'église, ces compositions travestissent parfois le sens premier d'hymnes habituellement vocalisés dans un tout autre contexte. (Bouron, 2013 : 435)

Ces efforts d'africanisation des chants et des musiques s'inscrivent ainsi dans une plus vaste réflexion de l'Église sur l'articulation entre fêtes païennes et fêtes catholiques, et sur « l'inculturation » de ces cérémonies, encore d'actualité¹². Actuellement, les cultes, dispensés à la fois en français et dans les langues locales, s'accompagnent souvent de chants, de danses et d'instruments inspirés des rythmes traditionnels.

L'importance prise par la musique dans les cultes peut aussi être liée à la mise en concurrence du catholicisme avec le pentecôtisme au Burkina Faso, dans lequel le recours à la musique pendant les prières est très marqué. Arrivé dans les années 1930 pendant la période coloniale, avec l'Église des Assemblées de Dieu, rapidement suivie par l'Alliance Chrétienne, SIM International puis la WEC, le pentecôtisme n'a réellement pris son essor que dans les années 1980. Il s'est toutefois posé dès ses débuts en concurrence avec le catholicisme, de par son entreprise missionnaire

¹²- Les écrits de Mgr Anselme Sanon, et notamment sa thèse publiée en 1972, *Tierce-Église ma mère ou la conversion d'une communauté païenne au Christ*, ont particulièrement influé sur cette dynamique au Burkina Faso. Une autre thèse récente, celle de l'Abbé Pierre Tondé sur les funérailles moose et l'inculturation, montre l'actualité de ce questionnement dans l'Église burkinabè (Tondé, 2016).

(Bouron, 2012). Pierre-Joseph Laurent décrit ainsi l'importance des chants dans une prière collective de délivrance pentecôtiste au Burkina Faso (Laurent, 2003 : 347-353). De façon générale, les liens entre pentecôtisme et musique sont étroits. Dans le contexte du pentecôtisme tsigane de la péninsule ibérique, la musique est pensée comme encourageant « dans le cadre de la perception charismatique de la foi, un contact direct, sans intermédiaire, entre le croyant et Dieu » (Llera Blanes, 2008). Chez les pentecôtistes suédois également : « dans les Églises, la musique est bien plus qu'une affaire de goût, elle dénote un état d'esprit et est un véritable véhicule de la présence de l'Esprit saint » (Mahieddin, 2103). Si l'Église catholique a une autre lecture de la place de la musique dans la liturgie, elle n'en demeure pas moins sensible à la montée des Églises évangéliques et à leurs pratiques, parmi lesquelles la musique occupe donc une place centrale.

La musique religieuse catholique burkinabè, et plus généralement chrétienne, sort également des lieux de culte. Un festival international de gospel, rassemblant des chorales et des artistes de musique religieuse a été organisé en 2010, 2011 et 2013. Quelques artistes de musique populaire ou de chanson de variété ont un répertoire essentiellement religieux (par exemple, du côté des protestants évangéliques : Rose Bationo ou Toussy). Enfin, une catégorie « musique religieuse » est prévue au cours de la remise des Kundé, les récompenses musicales burkinabè organisées chaque année.

Ainsi, si pendant la période coloniale, l'Église s'opposait au développement de la musique dite « moderne », promouvant plutôt une musique religieuse à l'occidentale, elle est elle-même désormais pourvoyeuse d'artistes de musique religieuse, tels que Sœur Anne-Marie Kaboré. Son style musical et son répertoire apparaissent ainsi s'inscrire directement dans la lignée de cette histoire et de l'ouverture de l'Église sur les cultures locales, mais aussi de la promotion du dialogue interreligieux.

Le parcours de Sœur Anne-Marie Kaboré

Sœur religieuse depuis le 16 juillet 2007, Anne-Marie Kaboré est originaire de Mogtedo dans la province du Zoundweogo au Burkina Faso. Elle y est née il y a 33 ans et depuis son plus jeune âge elle prie et chante : « J'ai senti le désir de devenir religieuse dès la classe de CE1 » (Entretien du 06/10/17). Aujourd'hui docteure en pharmacie, elle poursuit à l'université Ouaga 1 Pr Joseph Ki-Zerbo une spécialisation en biopharmacie, formulation et ingénierie pharmaceutique.

Première petite-fille d'une grand-mère paternelle cantatrice traditionnelle, Anne-Marie a été bercée dans la chanson traditionnelle de son village natal. Sa mère était chanteuse-danseuse de warba, danse *moaga* pratiquée de façon particulière dans sa région, dont les danseurs sont réputés. Son père était chanteur à la chorale de l'église du village.

Dans la société *moaga*, la musique et le chant ne sont pas réservés à un groupe social ou à une caste comme celle des griots que l'on rencontre par exemple dans la société mandingue. S'il existe des chanteurs spécialisés dans la récitation des généalogies royales, leur rôle et leur statut social¹³ n'équivalent pas à ceux des griots des sociétés voisines (Kawada, 2002, Degorce, 2014 : 29). Les principales

¹³- Ils ne sont par exemple pas endogames.

performances de chants traditionnels ont généralement lieu lors de cérémonies rituelles telles que les funérailles ou le *nabaasga* (fête organisée annuellement par un chef). Des troupes constituées de musiciens et de danseurs des différents quartiers ou villages avoisinants y participent alors pour animer le *reem* (littéralement : « le jeu »), soit les parties festives de ces rituels. Lors de rites comme les funérailles par exemple, différentes séquences nécessitent également l'intervention de chanteuses et de chanteurs¹⁴. D'autres performances, même si elles se raréfient actuellement, sont celles des jeunes filles se rassemblent pour chanter les soirs de saison sèche ou celles des chants à la meule, espaces de parole exclusivement féminins par lesquels les femmes peuvent émettre certaines critiques sociales ou adressées à leur entourage grâce au registre de l'adresse indirecte (Degorce, 2016, Kaboré, 1993, Kawada, 1998).

Les espaces de performances chantées, et notamment ceux des femmes, sont donc pluriels et s'inscrivent dans différents contextes et face à différents auditoires. De façon générale, la musique et le chant n'étant pas réservés ou transmis au sein de la parenté de manière institutionnalisée, chacune ou chacun peut donc les pratiquer. Si un contexte familial comme celui de Sœur Anne-Marie a pu favoriser sa vocation, l'apprentissage se fait également à travers l'écoute lors des performances de chants ou par la circulation de supports audio via les MP3, le bluetooth ou, auparavant, via les CD ou les cassettes audio.

Dès l'âge de sept ans, Anne-Marie compose son premier chant. A l'école, elle découvre que pour mieux retenir une leçon, il lui est plus facile de la mettre en chanson. A l'école primaire, comme à la catéchèse, elle assimile donc tout en chanson. En intégrant les Âmes vaillantes cœurs vaillants (AV-CV), association de jeunes catholiques très dynamique au sein de la jeunesse scolaire, Anne-Marie s'impose comme la chanteuse attitrée de son quartier. Désignée pour participer à un concours de chant par l'aumônier des scolaires de la paroisse, son groupe remporte le concours qui réunit toutes les chorales de la région. Depuis, elle chante partout dans le village et la province. Venue à Ouagadougou pour poursuivre ses études au collège, elle continue parallèlement à chanter.

Tous les événements de la vie sont pour elle source d'inspiration. Mais elle explique ne pas forcer le talent : « ça vient comme ça ! » L'inspiration lui apparaît comme une révélation. Pendant sa formation de religieuse de 2002 à 2007, le chant l'aide encore à retenir ses leçons. En 2011, son premier album sort avec huit titres. Il est intitulé *Magnificat*, pour célébrer Dieu, qui lui a permis de réussir dans la religion et la chanson. Cet album a été enregistré et finalisé en deux semaines, à une vitesse record pour Anne-Marie qui pratique la musique en dilettante. Ensuite, l'album *Shalom* sort en 2013 avec huit titres. En 2014, grâce à cet opus, Anne-Marie remporte la plus haute distinction de la musique burkinabé, un *Kundé*, dans la catégorie musique religieuse. En 2017, elle sort son troisième album (*Espère toujours*) et remporte derechef, la même année, le *Kundé* de la meilleure musique religieuse.

¹⁴. Par exemple les veillées funéraires, qui sont nécessairement ouvertes par les chants des belles-filles d'un défunt ou d'une défunte ; les sorties de masques, lorsque la famille en possède, qui nécessitent l'intervention d'un chanteur initié ; ou encore les chants permettant de raccompagner un panier contenant les affaires d'une défunte dans sa famille, également interprétés par ses belles-filles (Degorce, 2014).

Pour Anne-Marie, la priorité est cependant à la foi et à sa spécialisation en pharmacie. C'est pourquoi, la chanson ne joue pas pour elle sur l'organisation de son travail, et elle ne dégage pas un temps particulier pour cela. Seule l'organisation d'un enregistrement en studio est pour elle une contrainte majeure. Pour la composition, elle n'a pas d'organisation particulière. Pour chanter en public, il lui faut cependant l'autorisation de sa hiérarchie, l'Église encadrant ses prestations. Ainsi, pour la préserver un peu face à son succès grandissant, cette dernière a-t-elle décidé qu'elle ne ferait pas de prestation privée lors de cérémonies diverses, comme c'est de coutume pour les artistes au Burkina Faso. Mais lorsqu'il s'agit d'animer une fête au profit de la paroisse, Anne-Marie est disponible. Elle se produit également à l'international, comme fin 2017-début 2018, où elle a chanté à Dakar et à Alger¹⁵.

La satisfaction d'Anne-Marie vient des témoignages que les fans lui rapportent sur les effets de sa chanson, qui « réconcilie les couples, adoucit le cœur et sème le pardon » (Entretien du 06/10/17). C'est pourquoi elle n'est pas contre le piratage de ses disques, car l'essentiel pour elle est d'être écoutée dans le plus petit hameau de culture du Burkina Faso. Ses albums sont officiellement vendus entre 4000 et 2000 exemplaires, mais ils circulent aussi sur des clés USB et des DVD pirates partout au Burkina Faso. Anne-Marie n'en a cure, car c'est le bénéfice social de ses chansons qui importe le plus pour elle.

Anne-Marie ne se sent pas obligée de toujours chanter. Si aujourd'hui elle chante, c'est qu'elle se sent investie de la mission de le faire. Elle ne dispose donc pas d'un staff managérial, même si elle compose facilement. Ses trois albums ont été produits via le même studio, mis à disposition par un arrangeur qui la soutient.

Les clips vidéo et la mise en scène de la culture *moaaga*

Dans les trois albums à son actif, Sœur Anne-Marie Kaboré utilise en grande majorité des rythmes de musique *moaaga*. Neuf clips vidéo en ont pour l'instant été tirés. Sur ces neuf clips, seuls deux sont interprétés en français. Six sont des morceaux inspirés de rythmes traditionnels. Toutefois, les référents patrimoniaux s'expriment tout d'abord dans son répertoire par l'usage de la langue *moore*, qui est aussi une des langues nationales du Burkina Faso. La plupart de ses chansons restent interprétées en *moore*, et le *warba* est le plus souvent le rythme qui l'accompagne. Dans sa robe de sœur religieuse, elle danse ce *warba* qui fait la particularité culturelle de sa province et dont les troupes sont reconnues comme comptant parmi les meilleures du pays. À côté du *warba*, le *kigba*, danse des femmes *moose* où elles s'entrechoquent les fesses, le *liwaga* et le *yarma* (musique et danse des *Yarse*, commerçants musulmans d'origine mandingue) figurent également dans les morceaux mis en vidéo. Seuls un ou deux morceaux, de reggae, coupé-décalé ou de zouk composent les autres rythmes choisis, essentiellement des rythmes de musique africaine urbaine. Tous ses titres abordent le thème de la foi catholique de façon plus ou moins directe selon les morceaux.

L'expression patrimoniale se situe aussi dans le décor de ses clips vidéo. Avec ses neuf clips produits, qui sont diffusés à la télévision, Anne-Marie valorise le

¹⁵- Extraits du concert du 1er janvier 2018 à la Basilique Notre Dame d'Afrique à Alger : <https://www.youtube.com/watch?v=o8oDg2eLxGA&feature=youtu.be>

patrimoine culturel matériel et immatériel burkinabè. Tous ont été tournés à Zorgho, chef-lieu de sa province d'origine, et Ziniaré la province voisine du Plateau central. Le décor en est aussi le patrimoine naturel, et les traits culturels de ces régions sont mis en avant dans les images qui traversent les différentes scènes.

Mam nonga Wènde (2011) : les premiers morceaux « tradi-moderne »

Le premier morceau dont il est question ici, *Mam nonga Wènde* (J'aime Dieu), est issu d'un clip issu du 1^{er} CD de sœur Anne-Marie, *Magnificat*. Elle présente ce chant (dont le titre signifie « J'aime Dieu ») comme constituant une traduction, en l'occurrence en *moore*, de ses prières quotidiennes. « Elle y relate tout son amour, son attachement, sa confiance et son expérience en Dieu. Elle demande à Dieu la grâce de lui rester attachée jusqu'à la fin de sa vie. » (Extrait du *pressbook* de sœur Anne-Marie Kaboré)

Les premières images la voient prier et chanter dans une église, puis après un plan rapide sur elle en train de chanter apparaît un tambour traditionnel *moaaga*, le *bendre*, notamment utilisé dans les cours de chefs. Un chœur de religieuses est ensuite montré, chantant à l'intérieur d'une cour d'église, en alternance avec des scènes de danse de jeunes filles dans une rue (photo 1). Les jeunes filles dansent le *warba*, qui est adapté ici pour cette chanson. On voit également deux sœurs qui frappent des Calebasses retournées, souvent jouées par les femmes *moose*, par exemple dans les veillées funéraires, mais qui peuvent aussi être utilisées dans les cultes catholiques avec d'autres tambours tels que le *bendre*. Sœur Anne-Marie danse elle-même, mais pas avec les autres religieuses : elle se met en scène en train de danser dans la rue (photo 2), et sort ainsi de l'espace du monastère pour en investir un autre, où se produisent plus habituellement les chanteurs burkinabè.

Plus loin, le rythme change et le chant, toujours sur un mode responsorial (sœur Anne-Marie chante et le chœur lui répond), s'accélère un peu.



Fig. 2 - Capture d'écran du clip *Mam nonga Wènde* :
Sœur Anne-Marie au milieu des danseuses traditionnelles



Fig. 1 - Capture d'écran du clip *Mam nonga Wènde* :
chœur des religieuses et jeunes danseuses

L'alternance rapide d'images de danses traditionnelles et des religieuses continue, et on voit notamment ces dernières en cercle, danser le *warba*, mais de façon toutefois très retenue¹⁶. Dans ce passage, sœur Anne-Marie rend tour à tour hommage à sa congrégation et à Mgr Thévenoud, qui en fut le fondateur. Deux guerriers traditionnels *moose* prêts à s'affronter entrent en scène. Alors qu'ils semblent prêts à se tirer dessus, sœur Anne-Marie et une autre religieuse brandissent un crucifix et ils se réconcilient (photo 3).



Fig. 3 - Capture d'écran du clip *Mam nong a Wènde* : scène montrant les deux religieuses réconciliant les guerriers *moose*

Dans la plupart de ses clips et de ses morceaux reprenant des rythmes traditionnels, Sœur Anne-Marie Kaboré s'appuie sur le genre aussi appelé « tradi-moderne », hérité des « musiques modernes » et popularisé au Burkina Faso par les orchestres de la période postcoloniale avec, pour ce qui concerne l'introduction de rythmes *moose* comme le *warba* dans la musique populaire urbaine, l'émergence de chanteurs très populaires comme Georges Ouédraogo. Cette catégorie musicale qui allie musiques dites modernes et traditionnelles est également en vogue dans des genres comme le hip hop, les rappeurs burkinabè parlant souvent de « musique fusion » pour qualifier leurs morceaux qui allient musiques urbaines et traditionnelles¹⁷. L'utilisation des musiques traditionnelles dans des morceaux urbains ou dits « modernes » est très appréciée du public. Cette catégorie musicale n'est pas réservée au Burkina Faso et est même très répandue en Afrique, comme l'observe par exemple Alice Aterianus-Owanga au Gabon : « Cette étiquette musicale locale réunit des artistes de genres musicaux différents, mais partageant une même représentation des cultures postcoloniales contemporaines comme possibles produits d'une heureuse rencontre entre 'tradition' et 'modernité'. » (Aterianus-Owanga, 2017 : 104) L'usage des langues locales est également un élément important de ce style musical au Burkina Faso (Daboué, 2012).

Les mises en scènes du patrimoine culturel *moaaga* dans les clips et l'utilisation

¹⁶- Le principe du *warba* est de bouger les fesses de gauche à droite, ce que les sœurs font ici avec retenue. Le buste, lui, ne doit pas bouger.

¹⁷- Entretien avec Smockey, rappeur et fondateur du studio Abazon, Ouagadougou, novembre 2016.

de rythmes de musique traditionnelle ne sont pas non plus spécifiques à Sœur Anne-Marie Kaboré. D'autres chanteuses populaires, utilisant également la langue *moore*, manient ces registres ou y font référence, par exemple (pour ne citer que quelques noms) les sœurs Doga, Habibou Sawadogo, Hado Gorgo, cette dernière ayant même reçu le titre de « Trésor Humain Vivant » en 2015 pour sa carrière de chanteuse traditionnelle. La particularité du répertoire de Sœur Anne-Marie Kaboré réside cependant dans le fait qu'il s'agit ici d'une religieuse, qui articule cette musique « tradi-moderne » avec un message religieux.

*Ba duni kuta*¹⁸ (2017) : la référence à un islam ancré dans la culture moaaga

Le morceau *Ba duni kuta* est extrait de son dernier album. Il a pour thème l'engagement religieux de sœur Anne-Marie Kaboré et ses vœux définitifs, prononcés en juillet 2016. Il est chanté en *moore*, et allie deux rythmes traditionnels : le *liwaga* et le *yarma*. Le *liwaga* est un rythme de danse des jeunes filles *moose*. Le *yarma* est un rythme associé à un groupe social et professionnel, celui des *Yarse*. Les *Yarse* constituent en effet un groupe d'origine mandingue intégré à la société *moaaga*. Ils sont à l'origine des tisserands et des commerçants musulmans. Selon les auteurs ayant travaillé sur les *Yarse* et les royaumes *moose* précoloniaux, ils seraient à l'origine de l'introduction de l'islam dans les royaumes *moose* (Izard, 1985, Kouanda, 1984, Skinner, 1958). Cette introduction de l'islam est généralement présentée comme étant pacifique, et les *Yarse* comme ayant eu avant tout un rôle de médiateurs et de conseillers à la cour des *Moogo Naaba* (chefs des royaumes *moose*), sans pour autant faire de prosélytisme.

Dans ce clip, Sœur Anne-Marie Kaboré se met plus frontalement en scène : elle danse, présente des extraits de concerts et alterne scènes de danses traditionnelles et de concerts. L'un des points intéressants est qu'elle se met directement en scène avec les *Yarse*, dont l'identité reste associée à l'islam. Elle danse le *yarma* avec eux, joue de leur cloche, leur offre de la bouillie et prie à côté d'eux (photos 4 et 5).



Fig. 4 - Capture d'écran du clip *Ba duni kuta* : Sœur Anne-Marie dansant avec les *Yarse* et jouant de leur cloche

Tout en continuant donc à s'inscrire dans le registre « tradi-moderne », en jouant des



Fig. 5 - Capture d'écran du clip *Ba duni kuta* : Sœur Anne-Marie à côté des *Yarse* à qui elle a offert de la bouillie

¹⁸- <https://www.youtube.com/watch?v=OeQxeZXhwr4>

rythmes traditionnels et en dansant, elle choisit ici un groupe social dont l'identité est profondément liée à l'islam dans la société *moaga*. Au-delà de cette identité musulmane, le rôle des *Yarse* en tant que conseillers et médiateurs, apaisant les tensions, est également symboliquement fort, et, en se référant aux traditions musicales et dansées *yarse*, sœur Anne-Marie Kaboré ouvre à la fois son répertoire à l'islam et à leur rôle de conseillers et de médiateurs, touchant ainsi aux thèmes de la paix et du dialogue entre religions, récurrents dans ses chansons.

Ra le yab yé (2017)¹⁹ et Suur a yé (2013) : la pluralité et le dialogue interreligieux

Le morceau *Ra le yab yé* (Ne pleure plus) est également issu du 3^e et dernier CD en date de sœur Anne-Marie Kaboré, et s'inspire cette fois du rythme *kigba*, qui est une danse de femmes *moose*, dans laquelle deux danseuses s'entrechoquent les fesses au milieu d'un cercle. Ici encore, la chanson est en *moore* et reprend des rythmes et des danses traditionnels. Elle porte sur un thème récurrent dans la chanson burkinabè, celui de la mère qu'on honore et qu'on console de ses souffrances (Degorce, 2019). Ici, Dieu est indiqué comme étant le sauveur de ces femmes. Mais surtout, les mises en scène du clip mettent au même niveau l'islam et le catholicisme comme solutions pour les mères en souffrance. Dieu est à chaque fois le Sauveur, mais sœur Anne-Marie Kaboré conseille autant à une catholique de s'en remettre à l'Église qu'à une musulmane d'aller à la mosquée : les deux religions sont ainsi mises sur le même plan (photos 6 et 7, voir aussi le clip en ligne sur YouTube).



Fig. 6 - Capture d'écran du clip *Ra le yab yé* :
Sœur Anne-Marie montrant une église
à une femme catholique



Fig. 7 - Capture d'écran du clip *Ra le yab yé* :
Sœur Anne-Marie s'adressant aux femmes musulmanes
du cercle de danse

¹⁹- <https://www.youtube.com/watch?reload=9&v=6jdYxvIJkCI>

La religieuse articule donc ici des référents aux cultures traditionnelles patrimonialisées, à la religion catholique et à l'islam. Cet agencement entre plusieurs registres religieux est récurrent dans son répertoire et également prégnant dans le morceau *Suur a yé* (un même cœur) de son second album, dans lequel elle prône la paix et le dialogue interreligieux, sur un rythme traditionnel de *warba*. Dans ce clip sous-titré en français (le chant est toujours en *moore*), elle interpelle les différentes religions (photo 8), tout en s'impliquant elle-même corporellement, imitant par exemple les gestes (avec les bras) de la prière musulmane (Photo 9 et 10). L'un des vers de sa chanson envoie un message symboliquement fort : « Dieu n'est la propriété d'aucune religion ».

Suur a yembre ye tēedba, ti d me zamaana ye

Ensemble, fidèles croyants, œuvrons pour un monde meilleur

Suur a yembre ye tēedba, d kos Wenaam ti dūni nēng teke.

Fidèles croyants, implorons la paix de Dieu pour un monde meilleur

Mam s̄an gomd tēedba yelle, ad yaa wēnd tuudba gil la m bonda

Quand je parle de croyants, je m'adresse à tous les croyants

M san gom tēedba yeele, ye yaa wēnd tuudba gil la m bonda

Parlant des fidèles croyants, je m'adresse à vous tous croyants en Dieu

M pa bak tēeb ye, yāmb krist neba gilli, fo yaa mērka bi katolik

Sans distinction, vous les chrétiens, protestants et catholiques,

Laafi wa baoobā yaa tēeb tuumde

La recherche de la paix est une œuvre de foi

Ma kvvdbā gil la m gom ne, ye laafi wa baobā yaa tuum pakr

Vous les animistes : construire un monde de paix est votre devoir

Salam alekoum yee moēmba, d naag taab yam a yembre la sūura ye

Salam alekoum musulmans, d'un seul cœur et d'un seul esprit, rassemblons-nous

N bōos Wēnnam ti duni neng teke

Implorons la grâce pour un monde meilleur

Suur a yembre ye tēedba, ti d me zamaana ye

Ensembles fidèles croyants, œuvrons pour un monde meilleur

Suur a yembre ye tēedba, d kos wēnaam ti duni nēng teke.

Ensembles fidèles croyants, œuvrons pour un monde meilleur

Tūdum ba a ye pa so Wēnnama ti yiid a taab ye

Dieu n'est la propriété d'aucune religion

(Extrait de *Suur a yé*, Sœur Anne-Marie Kaboré, 2013)

Ce chant traduit particulièrement bien la manière dont sœur Anne-Marie Kaboré s'inspire du dialogue interreligieux pour mettre en scène la pluralité burkinabè dans ses chansons. Dans ce chant, elle s'adresse aux croyants des principales religions en présence au Burkina Faso, en les appelant à l'entente et à œuvrer pour la paix. Elle pose en quelque sorte les prémisses de la façon dont elle continuera à parler des religions et à mettre en scène leur pluralité dans les morceaux qui suivront.

Les réactions dans les commentaires sur YouTube témoignent par ailleurs de la réception positive de ses clips, qui dépasse la communauté catholique (photos 11 à 16) :

Fig. 11 - capture d'écran de commentaires sur YouTube (1)



Fig. 12 - capture d'écran de commentaires sur YouTube (2)



Les commentaires ci-dessus (photo 12) sont issus de la chaîne YouTube d'un pasteur protestant, qui y diffuse les clips de sœur Anne-Marie, qu'il a connu par un de ses amis ou contacts musulmans, Amed. Plusieurs internautes musulmans disent ainsi aimer ses chansons, ou soulignent leur intérêt pour la pluralité religieuse telle que l'articule sœur Anne-Marie dans son répertoire. Certains lui font aussi des louanges en *moore* (photo 14).

Fig. 13 - capture d'écran de commentaires sur YouTube (3)



Fig. 14 - capture d'écran de commentaires sur YouTube (4)



Fig. 15 - capture d'écran de commentaires sur YouTube (5)



Fig. 16 - capture d'écran de commentaires sur YouTube (6)



Pour conclure : culture « traditionnelle » *moaga* et ancrages locaux du religieux

Sœur Anne-Marie Kaboré apparaît donc à la fois héritière de l'évolution des rapports entre musique et catholicisme au Burkina Faso et d'une tradition de promotion du dialogue interreligieux. Comme nous l'avons relevé à travers l'histoire des relations entre l'Église et les cultures musicales locales, les articulations entre les deux sont loin d'avoir toujours été évidentes. Le concept d'inculturation et l'ouverture aux cultures locales ont cependant rendu possibles des carrières comme la sienne. De façon plus générale, musiques populaires et religieuses fusionnent de plus en plus souvent, comme on peut notamment l'observer en Côte d'Ivoire. Ici, les références au patrimoine culturel *moaga* semblent de surcroît essentielles pour produire cette expérience esthétique, s'adresser à un public relativement vaste et aborder la question du dialogue interreligieux.

Elle fonde son discours sur un message religieux catholique dans les paroles de ses chants, et aborde différents thèmes. Tous ses textes articulent des référents aux cultures locales et à la religion catholique. En parlant *moore* et en faisant référence à des éléments symboliques de la culture *moaga*, elle s'adresse à un public dépassant la communauté catholique. Cette adresse plus large va de pair avec l'évolution de son message au fur et à mesure de ses albums, où les éléments issus du registre traditionnel prennent une place de plus en plus importante. Même si dans ses textes elle parle de Jésus ou de sa religion, son discours se veut interreligieux et porteur d'un message de paix. Les thèmes de la tolérance et de la pluralité religieuse sont ainsi marqués dans ses albums et concourent à sa popularité. Ces orientations s'inscrivent dans le contexte de ces dernières années, qui a notamment vu la montée de l'extrémisme violent, et les guident certainement. Dans les régions particulièrement touchées par le terrorisme actuellement au Burkina Faso, les relations entre religions ne sont pas nécessairement indexées comme étant problématiques. Au contraire, la pluralité religieuse et les initiatives de dialogue interreligieux sont plutôt considérées comme garantes de la paix, et sont invoquées dans ce sens par les autorités religieuses, mais aussi dans les chants d'Anne-Marie. Jean-Marie Bouron remarquait comment des enquêtes orales sur la concurrence interreligieuse pendant la période coloniale tendaient à mettre en avant l'entente entre religions plutôt que les tensions relevées par les archives (Bouron, 2012 : 45). La cohabitation entre religions est ainsi plutôt portée comme outil promoteur de paix que comme problématique, même si dans le contexte actuel ce discours tend à être fragilisé.

Les références à la tradition et ses mises en scène concourent aussi à produire des discours dépassant les frontières entre religions. La terminologie utilisée en *moore* pour parler de la tradition ou des religions traditionnelles semble en effet assez significative et essentielle pour permettre cette ouverture. En *moore*, l'expression *rog-n-miki*, qui signifie littéralement « naître et trouver », soit la tradition que l'on trouve à sa naissance, est ainsi utilisée pour parler de la tradition ou des religions traditionnelles. Dans cette perspective, le *rog-n-miki* constitue une notion à la portée plus vaste que celle de religion, et par rapport à laquelle se construisent les discours identitaires, que ce soit en opposition ou en accord avec elle. Son champ dépasse celui des religions du

Livre et il apparaît plutôt entendu comme une sorte de dénominateur culturel commun dont la mise en scène dans les chansons permet de s'adresser à toutes les confessions religieuses.

Le clip vidéo a ainsi un rôle central pour ces mises en scènes et pour la patrimonialisation de ce dénominateur commun que constituent les cultures traditionnelles locales. Le clip permet en effet, en passant par le registre « tradi-moderne » ou « fusion traditionnel / moderne », de se référer à des éléments culturels allant au delà de la musique et des danses, à travers notamment les tissus et les tenues traditionnelles, la langue, les instruments de musique, la cuisine (bouillie de petit mil) ou les boissons (par exemple la bière de mil appelée *dolo*), mais aussi de manier des symboles comme par exemple des images de la chefferie traditionnelle.

Les clips vidéo apparaissent ainsi essentiels pour mettre en scène et associer ces différents éléments entre eux et à la religion catholique. Comme le souligne en effet Denis-Constant Martin : « Le clip, bien plus que les seules paroles, favorise ainsi une 'prolifération de sens' (Middleton 2007 : 81)²⁰ dont la diversité n'empêche pas, dans certaines situations, une relative convergence. » (Martin 2015 : 216) Ainsi, là où les différents répertoires traditionnels et religieux ainsi que les référents au patrimoine culturel *moaaga* sont articulés dans les clips de sœur Anne-Marie Kaboré, se crée une forme d'intertextualité (White 2012) entre ces registres, qui donne à son message un plus grand impact et concourt largement à sa popularité.

²⁰ L'auteur cite ici : Middleton, Jason, 2007, « The Audio-Vision of Found- Footage Film and Video », in Roger Beebe & Jason Middleton (dir.), *Medium Cool. Music Videos from Soundies to Cellphones*, Durham, Duke University Press : 59-82.

Bibliographie

Audet-Gosselin L.,

2016, « Une nation pluraliste ? Les limites du dialogue interconfessionnel chez les jeunes militants religieux à Ouagadougou », *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*, 50 (1) :105-126.

Aterianus-Owanga A.,

2016, « Un Janus à deux visages. Patrimonialisations du religieux initiatique et discours de la tradition dans les musiques « tradi-modernes » du Gabon », *Autrepart*, 78-79 : 103-124.

Bouron J.-M.,

2012, « D'un discours à l'autre. Concurrences rhétoriques et rapports interreligieux en Haute-Volta coloniale », *Archives de sciences sociales des religions*, 158 : 33-52.

2013, *Évangélisation parallèle et configurations croisées. Histoire comparative de la christianisation du Centre-Volta et du Nord-Ghana (1945-1960)*, Nantes et Ouagadougou, Universités de Nantes et de Ouagadougou, thèse de doctorat, 2 vol.

Charles-Dominique L.,

2013, « La patrimonialisation des formes musicales et artistiques : Anthropologie d'une notion problématique », *Ethnologies*, 35 (1) : 75-101.

Chouli L.,

2012, *Burkina Faso 2011. Chronique d'un mouvement social*, Lyon, Éditions Tahin Party.

Cissé I.,

2015, « L'islam au Burkina Faso : de 1960 à nos jours », in Diallo H. et Bantenga M.W., *Le Burkina Faso passé et présent*, Ouagadougou, P.U.O. : 417-438.

Condevaux A., Leblon, A.,

2016, « Construire des « patrimoines » culturels en mobilité : acteurs, circuits, réseaux », *Autrepart*, 78-79, p. 5-20.

Daboué J.B.Y.,

2012, *Musiques modernes et langues nationales au Burkina Faso*, Paris, L'Harmattan.

Degorce A.,

2014, (recueillis et présentés par) *Chants funéraires des Mossi*, Paris, Classiques africains.

2016, « Approches ethno-linguistiques des rapports entre hommes et femmes. Un objet en filigrane dans les recherches sur la parole en Afrique », in Lafay M., Le Guennec-Coppens F. et Coulibaly E., *Regards scientifiques sur l'Afrique depuis les Indépendances*, Paris, Karthala : 125-138.

2017, « Du rap à l'évangélisation. Parcours de vie d'un bishop de Ouagadougou », *Volume ! La revue des musiques populaires*, 14-1 : 23-36.

2019, « Images maternelles dans la chanson populaire urbaine burkinabè », in Cécile Leguy (dir.), *L'expression de la parentalité dans les arts de la parole en Afrique*, Paris, Karthala : p. 61-85.

Fancello S.,

2007, « Les défis du pentecôtisme en pays musulman (Burkina Faso, Mali) », *Journal des Africanistes*, 77 (1) : 29-53.

Isnart, C.,

2012, « Les patrimonialisations ordinaires. Essai d'images ethnographiées », *ethnographiques.org* [en ligne], 24 juillet 2012, consulté le 21.06.2018. Disponible sur : <http://www.ethnographiques.org/2012/Isnart->

Izard M.,

1985, *Gens du pouvoir, gens de la terre: les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta Blanche)*, Cambridge Cambridgeshire, New York, Paris, Cambridge University Press; Editions de la Maison des sciences de l'homme.

Kaboré O.,

1993, *Les oiseaux s'ébattent : chansons enfantines au Burkina-Faso*, Paris, L'Harmattan.

Kaboret A.F. et O. Kaboré,

2004, *Histoire de la musique moderne au Burkina Faso. Génèse, évolution et perspectives*, Ouagadougou, Edipap International.

Kawada J.,

1998, *La voix. Etude d'ethnolinguistique comparative*, Paris, EHESS.

2002, *Genèse et dynamique de la royauté : les mosi méridionaux (Burkina Faso)*, Paris, L'Harmattan.

Kibora L.

2010, « Cultures immatérielles au Burkina Faso. Quelques raisons de la revitalisation », *Eurêka*, n°59, juillet-décembre 2010 : 27-30

2012, « L'anthroponyme et le « récit étiologie » comme source de l'histoire des Kasena » in Gaybor N. T., Juhé-Beaulaton D., Gomgnimbou M. (dir), *L'écriture de l'histoire en Afrique : l'oralité toujours en question*, Paris, Karthala : 219-232.

2014, « Les dynamiques des cultures immatérielles dans le contexte des changements sociaux au Burkina Faso », *Revista Memória em Rede*, 4, 10 : 1-17.

2017, « Culture, parenté et espace d'habitation : les peintures murales Kasena de Tiébélé », Namur, Institut du Patrimoine Wallon : 6-12.

Kouanda A.,

1984, *Les Yarse: fonction commerciale, religieuse et légitimité culturelle dans le pays moaga*, Paris, Université Paris 1, thèse de doctorat.

Langewiesche K.,

2003, *Mobilités religieuses*, Mainz, Lit-Verlag.

2008, « Entre choix et obligation. La gestion du corps chez les religieuses catholiques au Burkina Faso », *Journal des anthropologues*, 112-113 : 111-134.

2011, « Le dialogue interreligieux au service du développement », *Bulletin de l'APAD*, 33 : 91-119.

2012, « Émancipation et obéissance : religieuses catholiques au Burkina Faso durant un siècle », *Autrepart*, 61 : 117-136.

Lenclud G.,

1987, « La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur la notion de «tradition» et de «société traditionnelle» en ethnologie », *Terrain*, 9, pp. 110-123.

Llera Blanes R.,

2008, « Satan, agent musical. Le pouvoir ambivalent de la musique chez les Tsiganes évangéliques de la péninsule Ibérique », *Terrain*, 50 : 82-99.

Mahieddin E.,

2013, « Les musiciens du Christ. L'esthétique du pentecôtisme suédois », *Revue Science and Video*, 4, en ligne : <http://scienceandvideo.mmsh.univ-aix.fr/numeros/4/Pages/3.aspx>, consulté le 30.01.2019.

Martin D.-C.,

2015, « Le général ne répond pas... Chanson, clip et incertitudes : les jeunes Afrikaners dans la "nouvelle" Afrique du Sud », *L'Homme*, 215-216 : 197-231.

Mazzoleni F.,

2011, *Musiques Modernes du Burkina Faso*, Paris, Castor Astral.

Salo P. S.,

2013, « La chanson populaire, source de l'histoire coloniale au Moogo (Burkina Faso) », in M. Gongnimbou, N.L. Gayibor, D. Juhé-Beaulaton (dir.), *L'écriture de l'histoire en Afrique : l'oralité toujours en question*, Paris, Karthala : 237-254.

Samson F.,

2008, « Entre Repli Communautaire et Fait Missionnaire. Deux Mouvements Religieux (Chrétien et Musulman) Ouest-Africains en Perspective Comparative », *Sciences Sociales et Missions*, 21 : 228-252.

Skinner P.E.,

1958, « Christianity and Islam among the Mossi », *American anthropologist*, 60, 6 : 1102-1119.

Tondé P.,

2016, *Rites funéraires et inculturation chrétienne en Afrique. Une enquête chez les Moose du Burkina Faso*, Paris, Karthala.

White B.,

2012, « Pour l'amour du pays : générations et genres dans les clips vidéo à Kinshasa, R. D. Congo », in M. Gomez-Perez et M.-N. Leblanc, *L'Afrique des générations*, Paris, Karthala : 711-763.

Wozny D., Cassin B. (ed.)

2014, *Les intraduisibles du patrimoine en Afrique subsaharienne*, Paris, Demopolis.

Discographie

Sœur Anne-Marie Kaboré (SIC),

2011, *Magnificat*

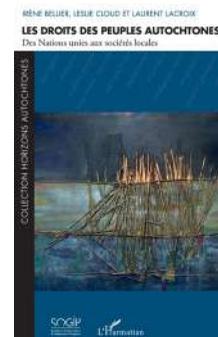
2013, *Shalom*

2017, *Espère toujours*

Irène Bellier, Leslie Cloud et Laurent Lacroix,

*Les droits des peuples autochtones.
Des Nations unies aux sociétés locales,*

Paris, L'Harmattan, 2017.



Dix ans se sont écoulés entre l'adoption de la Déclaration des droits des peuples autochtones (DDPA) par l'Assemblée générale des Nations unies, en 2007, et la parution de cet ouvrage qui propose de dresser un premier bilan de l'application de cette déclaration dans les contextes particuliers d'une dizaine de pays (l'Argentine, la Bolivie, le Chili, le Mexique, la Guyane Française, la Nouvelle-Calédonie, l'Australie, l'Inde, le Botswana et la Namibie). Les neuf chapitres de ce collectif sont d'une grande diversité, qu'il s'agisse des contextes qu'ils décrivent (différents tant par leur histoire coloniale que par la situation post-coloniale qui est la leur aujourd'hui), des approches disciplinaires qu'ils mobilisent (sociologie, anthropologie, droit) ou encore des différentes échelles sur lesquelles ils se situent (du local à l'international).

Cette diversité est envisagée en trois parties. La première situe l'historique et le cadre de la DDPA, les acteurs, les moments clefs qui ont finalement permis à cette déclaration d'avoir, à défaut d'un caractère contraignant, un poids symbolique et une certaine légitimité du point de vue des États (chapitre 1). Le lecteur trouve ensuite une partie de la généalogie de la DDPA à partir de la convention de 169 de l'OIT adoptée en juin 1989 (chapitre 2). Le chapitre suivant expose le panorama des différentes instances auxquelles les peuples autochtones, directement ou via des instances représentatives, peuvent faire appel pour faire respecter leurs droits face à l'État-nation. Bellier, Cloud et Lacroix présentent ainsi trois systèmes (l'interaméricain, l'africain et l'europpéen), ainsi que certaines situations nationales en marge de ces systèmes, l'image de celles de l'Inde et de l'Australie (chapitre 3). La deuxième partie de l'ouvrage expose « la fabrique du droit », ou comment les différents acteurs, les différents niveaux du droit international, peuvent communiquer et évoluer à travers le temps, mais aussi à l'aune des spécificités de chaque État-nation avec lequel ils se confrontent (chapitres 4 et 5). Le chapitre 6 développe des études de cas nationaux – à partir de données recueillies par les contributeurs sur leurs terrains respectifs - au titre desquels on trouve l'Argentine (Leslie Cloud), la Bolivie (Laurent Lacroix), le Chili (Leslie Cloud), le Mexique (Verónica González González), la Guyane Française (Stéphanie Guyon), la Nouvelle-Calédonie (Benoît Trépied), l'Australie (Martin Préaud), l'Inde (Raphaël Rousseleau), le Botswana et la Namibie (Jennifer Hays). Chaque cas est envisagé sous quatre aspects : 1) son organisation politique et administrative, 2) sa situation juridique, 3) ses questions territoriales et 4) sa situation en matière d'éducation, de langues et de cultures.

La troisième et dernière partie envisage trois catégories de droits revendiqués par les peuples autochtones plus spécifiquement étudiés par les dix auteurs : les droits relatifs à l'espace politique de la gouvernance, de la participation et de la citoyenneté ; ceux relatifs au rapport à la terre, aux territoires et aux ressources ; ceux enfin relatifs aux droits culturels, économiques et sociaux. Cette partie illustre un argument central de l'ouvrage : « [les peuples autochtones] loin d'être les sujets passifs de politiques publiques supposées les intégrer dans l'économie (...), ils montrent par leurs luttes et leurs prises de parole qu'ils sont acteurs de leur destins, reconnus dans leur capacité de former des choix et de nommer des représentants, y compris dans les centres de la gouvernance, mondiale où ils prononcent des paroles fortes » (p. 8).

Le premier intérêt de cet ouvrage collectif est la diversité de son corpus, qui mêle les textes du droit (international et national) et les analyses produites par les chercheurs dans le cadre de leur travail de terrain. Ce croisement met en lumière les limites de la mise en œuvre des principes de la DDPA dans chaque pays, et nous amène à nous interroger sur l'effectivité du droit international. Parce que l'argumentaire s'appuie sur des cas concrets, il nous permet d'entrer dans une meilleure compréhension de controverses conceptuelles autour de termes et de notions qui sont diversement compris, acceptés et mobilisés en fonction des espaces dans lesquels ils sont produits et dans lesquels ils circulent. Le lecteur pourra notamment l'apprécier lors de l'exposition des trois systèmes régionaux de droits de l'homme, chacun construisant une jurisprudence *ad hoc*. Tel que mentionné dès l'introduction puis développé dans la deuxième partie de l'ouvrage, la DDPA est une « fabrique du droit », le résultat d'une patiente construction normative, et elle est elle-même désormais génératrice de normes et de pratiques. Rien ne serait cependant possible sans la volonté « politique » de voir ses normes appliquées, ce que souligne bien la troisième partie du livre. Le fait que cette déclaration ait pu être adoptée par l'Assemblée générale des Nations-unies est le signe d'une transformation *per se* du regard de la communauté internationale sur les réalités autochtones, mais loin d'être le terme d'un processus, cette déclaration est remarquable par le potentiel de transformation qu'elle recèle, fondé sur ses dimensions symboliques et politiques. Parce qu'il offre un panorama de la diversité des situations, l'ouvrage permet de réaliser qu'*in fine*, c'est bien la volonté politique, ou son absence, qui vont rendre possible ou non l'application des principes. De la Bolivie (où les articles de la DDPA ont une valeur constitutionnelle) au Botswana (qui ne reconnaît pas l'existence de « peuples autochtones » sur son territoire national), le tour d'horizon envisagé par les différentes contributions livre une précieuse cartographie spatio-temporelle de l'accueil réservé au droit international.

Le revers de la médaille est cependant que la grande hétérogénéité des cas présentés peut rendre la lecture parfois laborieuse. Le souci de fournir un maximum d'informations contextuelles sur chaque cas étudié produit par moment une concaténation de paragraphes qui ne sont homogènes ni sur la forme, ni sur le fond. Si les auteurs s'attachent à présenter chaque cas, chaque rubrique, avec minutie et précision, le cumul des contributions, faute d'être lissé, se heurte à l'écueil propre aux ouvrages écrits à de nombreuses mains, et dont l'objet est à la fois multi-situé et multi-scalaire.

Cet ouvrage permet ainsi à un large public d'approcher la question des droits des peuples autochtones et d'explorer l'univers complexe du droit international.

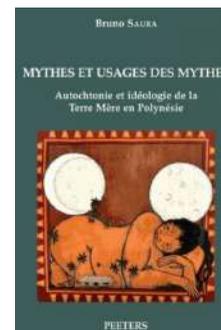
Nathalie Portilla Hoffmann,

Université Paris Descartes/CANTHEL

Bruno Saura,

*Mythes et usages des mythes.
Autochtonie et idéologie de la Terre Mère en Polynésie,*

Louvain, Peeters International, 2013.



Le présent ouvrage peut être considéré comme une exégèse des mythes appartenant à l'aire polynésienne, relatifs aux différentes modalités de genèse de l'univers, de la terre (monde) et des hommes. Ces mythes sont analysés dans la perspective des liens spécifiques (ontologiques, symboliques et matériels) qu'ont entretenus et entretiennent aujourd'hui les populations polynésiennes avec la terre comme symbole général de génération et de leur territoire habité. Il montre ainsi comment ces mythes témoignent des représentations et discours constituant l'identité des Polynésiens non seulement en tant qu'êtres humains, mais êtres humains entretenant une relation privilégiée à la terre. L'une des questions principales de l'ouvrage est justement de savoir dans quelle mesure cette terre est géographiquement située, et donc source de légitimation de la manière dont le mythe est saisi aujourd'hui dans une perspective militante. L'auteur commence en effet par exposer les enjeux contemporains qui rendent urgente une définition claire de l'autochtonie, sur laquelle personne ne semble s'accorder. En effet, les peuples minoritaires autochtones ayant subi la colonisation, souhaitent et doivent aujourd'hui se constituer en une entité positivement définie et délimitée, pour faire aboutir les processus de reconnaissance de leur existence en qualité d'autochtones et les droits corrélatifs à cette qualité. Mais cette définition positive est loin d'aller de soi, dans le sens où les définitions restreintes tirées de l'analyse étymologique du terme posent constamment la qualité d'autochtone en relation avec un Autre par rapport auquel l'autochtone se définit, et ce qu'il soit conçu comme premier habitant ou produit direct de la terre.

L'objectif de cet ouvrage n'est certes pas de contribuer à une telle définition positive et définitive, dans une perspective teintée de militantisme. De manière plus nuancée voire critique, l'objectif de l'auteur est d'apporter du sens à ce concept complexe en repartant de son acception étymologique et des textes mythologiques pour montrer comment le mythe recrée le réel dans son cadre et comment le réel structure l'interprétation que ses représentants et locuteurs ont du mythe, à travers ses multiples ré-engendrement et recomposition au sein de différents contextes historiques. C'est l'occasion pour l'auteur de montrer à travers les usages contemporains et plus anciens du mythe comment celui-ci constitue l'autochtonie comme essence dynamique. Pour ce faire, il opère un retour au sens *littéral* d'autochtonie (génération de l'homme par la terre) qui est de mise dans le registre mythologique, plus que sur l'acception politique de celle-ci, qui se fonde essentiellement sur le critère de la présence primordiale. Il s'agira de voir, compte-tenu des revendications actuelles des liens de parenté entre l'homme et la terre dans quelle

mesure cette idéologie est légitime à se réclamer justifiée par une juste interprétation des mythes et leurs contenus concrets. On verra à travers l'ouvrage, qu'il soit question de réajustements anciens d'une identité déstabilisée par l'errance due à une succession de migrations de peuples austronésiens vers les îles polynésiennes, jusqu'aux revendications identitaires féministes et écologiques contemporaines, que l'auteur met en question et à distance, sans concession, non seulement la nature de l'autochtonie comme rattachement à cette terre particulière (comme on pourrait le croire en suivant l'étymologie grecque *autos khtôn*) mais aussi la valence lyriquement positive attribuée à cette entité contemporaine de « la terre-mère ».

Cette mise à distance est pour autant faite sans dévalorisation ou discrédit des mouvements sociaux contemporains qui se réclament de l'autochtonie, puisqu'elle a justement à cœur de montrer qu'à travers l'essence même du mythe comme lecture dynamique du réel se réajustant sans cesse à travers le temps, la définition de l'autochtonie qui en est issue répond logiquement à des enjeux contemporains qui présentent un intérêt absolu imposant de prendre au sérieux les revendications autochtones. Saura cite à cet égard Françoise Morin, « [...] l'autochtonie est-elle une élaboration, même si elle n'est pas une invention [...] ? » (p. 11). En toute cohérence, l'ensemble des analyses de l'ouvrage semble guidé par l'ambiguïté qui émane de la valence accordée par ces récits à l'antériorité, l'intériorité de la Terre comme symbole dans l'ordre de la génération du monde et des hommes, qui, si elles sont consubstantielles à la qualité autochtone, portent tantôt une valeur d'infériorité, tantôt de supériorité par rapport à des entités ou des êtres humains qui seront tantôt considérés comme plus évolués, aboutis, tantôt comme dépendants de ses pouvoirs et de sa force d'identification en tant que référence. Cette oscillation constante de valence s'exprime non seulement à l'échelle des contenus mythologiques eux-mêmes, mais aussi à travers les représentations que les Polynésiens en ont et les discours qu'ils tiennent à leur propos dans le présent.

L'ouvrage se divise en cinq parties qui suivent le fil conducteur de cette constante oscillation entre valorisation de la terre comme origine et donc point de dépendance de l'existence et de la croissance de toute chose, et assimilation de son antériorité à une infériorité archaïque dépendante d'une extériorité pour faire aboutir ses processus générateurs et créatifs. Dès le premier chapitre, « La Terre Matrice », on constate que si dans les trois schèmes mythologiques structuraux présentés par l'auteur (type A, B, ou C)¹, qui mettent en scène la manière dont l'univers est créé, l'entité féminine de la Terre est un élément incontournable de cette cosmogonie, elle est surtout absolument consubstantielle à l'être humain en son être essentiel, puisqu'elle est sa matérialité et que c'est cette dimension matérielle qui distingue l'homme des entités spirituelles que sont les dieux. On sent déjà à ce moment de l'ouvrage s'annoncer

¹- Dans le type A, l'univers est créé par le biais de la reproduction entre deux entités masculine et féminine, type B par une divinité masculine seule qui s'auto-engendre et engendre à partir d'elle des entités naturelles et/ou divines avec lesquelles il se reproduit successivement, et parmi lesquelles on peut trouver Papa, entité féminine de la terre, enfin le type C ou seule une entité féminine est génératrice d'étants.

les chapitres suivants dans lesquels l'assimilation à la terre et donc l'autochtonie est loin de constituer une qualité méliorative. Néanmoins, à travers l'exposition de la concurrence entre le genre féminin ou masculin au statut de premier être géniteur direct de l'humanité, l'auteur nous montre brillamment comment Hina, figure féminine de l'autochtonie, constitue une figure intermédiaire analogue à l'*Eros* de Diotime comme figure du philosophe dans le *Banquet* : « Entité tout à la fois matérielle, divine, humaine et mortelle, La Hina des mythes tahitiens s'avère donc prédestinée à donner naissance au genre humain » (p.57).

Dans le chapitre II, « La Terre Ventre », nous sont livrés des mythes relatant l'existence d'êtres aussi chtoniens qu'archaïques, formes inabouties d'êtres humains enfouis dans les entrailles de la terre. Ces créatures, condamnées par leur incapacité à engendrer sans corruption d'elles-mêmes et à se reproduire à l'identique (sans évolution), sont mises en opposition avec l'être humain qui lui est abouti, et donc supérieur parce que capable d'engendrer le multiple et ainsi de générer le changement, l'évolution. L'intériorité de la terre, investie par ces autres créatures chtoniennes, assimile l'antériorité et l'intériorité à l'infériorité, en opposition à des êtres humains aboutis qui occupent sa surface. Produits de cette intériorité, leur existence est dépendante de cette terre mais ils témoignent par leur supériorité de la nécessité d'un dépassement de l'état chtonien retranscrite à travers le mythe. Bien que cela ne soit pas dit par l'auteur, on pourrait aussi y voir un modèle d'incitation à l'alliance exogamique, sauf qu'ici ces êtres inférieurs (de manière non-négligeable) sont des femmes, à qui hommes ou femmes évolués de la surface (selon les versions) viennent apprendre à pouvoir accoucher sans mourir.

Le chapitre III, « La terre errante », partant du paradoxe d'une revendication autochtone sur une terre de migration, nous montre comment, à partir d'un lieu géographique non situé et mythique nommé Havaiki, terre des origines du monde entier, les mythes se sont vu ajouter des éléments exogènes et nouveaux recontextualisant ceux-ci dans un cadre polynésien. Mais surtout, on y voit comment à partir de ce lieu mythique parfois assimilé à l'île de Ra'iatea, l'homme est devenu agent dans la création du monde, où il se hisse à la hauteur d'entités divines supérieures, générateur de la terre qu'il pêche (renversant ainsi le rapport chronologique de domination dans l'ordre de l'engendrement) ou qu'il manipule à sa guise en lui coupant les tendons pour arrêter sa course et la fixer. En effet, un certain nombre de variantes de ces cosmogonies mettent en scène des armées d'hommes participant à la construction du monde en faisant apparaître les îles polynésiennes en les pêchant, en déplaçant certaines pour finalement arrêter leur course à un endroit précis (comme par exemple Tahiti). La Terre ici y est ainsi reléguée à la passivité. D'un autre côté, comme on le voit à travers les réappropriations de récits mythiques

qu'en font les îles de Ra'iatea et Tahiti, elle est l'objet, en tant qu'entité originelle, d'un affrontement pour savoir laquelle des deux îles est antérieure à l'autre, plus ancienne, et par conséquent supérieure. Mais, dans la continuité de l'établissement de la dimension passive de la Terre, le chapitre IV, « la terre soumise », expose sous une autre modalité encore la nature de l'autochtonie. D'une manière contre-intuitive, il nous montre que le pouvoir politique et la supériorité symbolique d'une certaine partie de la population sur une autre ne reposent en rien sur leur qualité privilégiée d'autochtone, bien au contraire. En effet, un certain nombre de mythes inscrivent la caste politique et religieuse supérieure actuelle dans une filiation d'origine étrangère et céleste, des dieux ou demi-dieux venus conquérir la terre-mère des ancêtres peuplée d'humains, dont les descendants forment la plèbe. Le chapitre V, « La Terre-Matrie », évoque la valorisation accrue de la terre réinterprétée en termes écologiques, mais remet de manière tout à fait pertinente en perspective la nature réellement féministe de ces idéologies qui reprennent le modèle de la femme assimilée à la nature, réduite à son état de procréatrice.

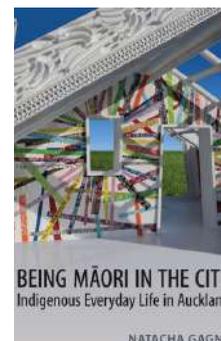
Ces deux derniers chapitres achèvent un processus très cohérent dans cet ouvrage, qui consiste à montrer comment cette succession d'ambiguïtés concernant la valence positive ou négative de l'antériorité et l'intériorité de la terre s'exprime à travers la dimension oxymorique du contenu de la mythologie de l'autochtonie comme ensemble de variations et d'interprétations du réel. La terre est ainsi à la fois indispensable source de génération dont dépendent tous les êtres dans leur naissance et la perduration de leur existence, mais elle s'inscrit toujours en opposition en tant que symbole de la nature avec une culture produite soit par des êtres d'ailleurs (chapitre IV) soit par des Hommes assez évolués pour lui rendre la pareille, son acte de production (chapitres II et III). Ainsi, elle est vectrice d'identité en même temps que d'archaïsme, symbole de vie en même temps que d'immobilisme et de passivité.

Roxane Favier de Coulomb,
Université Paris Descartes/CANTHEL

Natacha Gagné,

*Being Māori in the City:
Indigenous Everyday Life in Auckland*

Toronto, University of Toronto Press, 2013.



Le référendum d'autodétermination en Nouvelle-Calédonie a récemment replacé sur le devant de la scène médiatique la question de la décolonisation et des luttes politiques autochtones.

Dans la littérature consacrée à ces thématiques, certains choisissent d'aborder la citoyenneté autochtone sous l'angle, non pas de l'exercice des droits civiques *stricto sensu*, mais du vécu quotidien, et ce qu'il révèle de la place des citoyens autochtones dans la société qui les entoure. C'est le cas de Gagné, dont l'ouvrage est la synthèse d'une ethnographie de deux ans, menée auprès des Māori de la ville d'Auckland en Nouvelle-Zélande.

À l'échelle du pays, les Māori représentent aujourd'hui 15% de la population, et plus de 80% d'entre eux vivent désormais en milieu urbain, en particulier à Auckland – vie citadine que le livre de l'anthropologue québécoise se propose d'explorer. Les sept chapitres de *Being Māori In The City* détaillent ainsi la façon dont les Māori s'approprient l'espace urbain et interagissent avec ceux qui le peuplent, qu'il s'agisse de leurs homologues ou bien des autres, les Pākehā d'origine européenne, les Asiatiques et les insulaires originaires d'autres îles du Pacifique. C'est à travers ces ressentis et pratiques ordinaires que se dessinent, en filigrane, les problématiques identitaires des autochtones de Nouvelle-Zélande.

Au préalable, Gagné prend soin de replacer son sujet dans le cadre socio-historique plus large des luttes indigènes. Le premier chapitre de l'ouvrage est ainsi consacré à une rétrospective générale des relations entre les Māori et ceux qui furent leurs colonisateurs – une histoire souvent marquée par la conflictualité. Dans la continuité des mouvements de défense des droits des peuples autochtones à l'échelle mondiale, on observe cependant, à partir des années 1970, une « renaissance culturelle » māori, associée à un certain infléchissement de la politique néo-zélandaise à leur égard. Ces gains politiques demeurent toutefois fragiles, et si le Māori Party fraîchement créé put obtenir en 2008 des sièges au Parlement, la représentation des Māori au sein des institutions démocratiques reste une question vive, tandis que les indicateurs socio-économiques suggèrent toujours un désavantage de la population autochtone par rapport au reste des Néo-zélandais.

C'est à partir du chapitre 2 que l'auteur entre dans ce qui constitue le cœur de son ouvrage : la vie quotidienne des Māori en contexte urbain. Ce glissement du niveau *macro* au niveau *micro* s'opère

d'abord par l'analyse des ressentis exprimés par les diverses personnes que l'anthropologue a pu rencontrer à Auckland au cours de ses recherches. Des ressentis qui se structurent essentiellement autour de la notion de « confort » (*comfort*), omniprésente dans le discours de ces personnes, et dont l'auteur s'attache à mettre en lumière les différentes significations. Si ce sentiment n'est pas partagé par tous les Māori, ce qui ressort de cette étude est surtout le malaise – l'*inconfort* – ressenti par nombre d'autochtones au contact de la ville, vécue comme un environnement « étranger » et aliénant. Cette rhétorique de l'inconfort s'accompagne souvent d'une idéalisation de la terre natale, dans un temps fantasmé – le *dreamtime*. La dichotomie entre le monde urbain, monde des « colonisateurs », et le monde rural d'origine serait alors un moyen d'affirmer son « authenticité » en tant que Māori – sous-entendant qu'un « vrai » Māori ne saurait s'épanouir en milieu urbain. Gagné évoque ainsi un « sentiment de non-appartenance » d'une partie des Māori à leur ville de résidence.

Pour autant, le milieu urbain se pose également comme un lieu de mise en place et de renouvellement de certaines formes de solidarité et d'organisation sociale autochtones, comme l'auteur va le démontrer dans les chapitres suivants. Ceux-ci explorent en effet les reconfigurations urbaines de deux concepts essentiels dans la vie sociale māori : le *marae* et le *whānau*.

Centre cérémoniel et lieu de rencontre « traditionnel » des Māori, le *marae* constitue aujourd'hui un important symbole d'identité et de continuité, comme le détaille Gagné dans le chapitre 3. Aussi de nouvelles formes de *marae* apparaissent-elles dans la ville, en rupture avec la coutume (*tikanga*) affirmant qu'un *marae* ne peut se créer en-dehors de la région d'origine de la tribu. Autres concessions à la tradition, une partie de ces *marae* urbains se distinguent par leur dimension pan-tribale, tandis que d'autres se voient liés à des institutions : hôpitaux, départements gouvernementaux, et surtout établissements d'enseignement. En dépit de ces mutations, affirme Gagné, « les valeurs, principes et identité maori » se voient, par le biais des *marae*, « réaffirmés dans le contexte urbain » (p. 99).

Bien que le *marae* soit souvent considéré comme « le cœur de la culture māori », force est pourtant de constater, note l'auteur, la relativement faible fréquentation des *marae* au niveau global. Ce constat amène l'anthropologue à s'interroger sur l'existence d'autres formes de regroupement social et de transmission des valeurs et principes māori en milieu urbain – et, ainsi, à introduire la notion non moins importante de *whānau*.

L'ethnographie menée par Gagné a en effet pu mettre en évidence la place centrale de la famille élargie (*whānau*) et de l'univers domestique dans la vie des Māori à Auckland. Comme l'auteur l'a

expérimenté à travers son séjour chez une famille māori, la maison, le chez-soi, par opposition à l'espace public, cristallise le sentiment de sécurité et d'appartenance – donc de « confort » – au sein d'un univers urbain parfois jugé hostile. Lieu de rencontre et de cohabitation du *whānau*, elle symbolise également, par le lien intergénérationnel, la continuité et l'héritage culturel. Certaines maisons en particulier, comme celle de la famille d'accueil de l'auteur, dont l'organisation est minutieusement décrite dans le chapitre 4, se distinguent par leur mode de fonctionnement communautaire, où le collectif et les valeurs du *whānau* priment sur l'individuel et le modèle de la famille nucléaire. Ces maisons sont parfois assimilées symboliquement par leurs occupants à des *marae* : un lieu de réunion et de transit pour l'ensemble du *whānau*, où les valeurs de partage et de réciprocité s'avèrent prépondérantes. « Appliquer les principes du *marae* à une maison [représenterait] ainsi une façon de faire face à la vie citadine » (p. 124). Qualifier son espace domestique de *marae* ne fait toutefois pas consensus parmi la communauté des Māori d'Auckland – certains privilégiant le modèle de la famille nucléaire, et présentant des liens plus distendus avec leur *whānau*.

Le chapitre 5 est quant à lui consacré à un approfondissement de cette notion de *whānau*, dont Gagné explore la polysémie. Si le terme est généralement employé pour désigner la famille élargie, il recouvre en effet, dans la pratique, des significations variées. Concept élastique dont le sens varie en fonction des interlocuteurs et des circonstances, le *whānau* a également évolué au fil du temps, autant que l'urbanisation a modifié en profondeur les modes de vie des Māori. La conséquence la plus notable fut ainsi la dislocation et l'éparpillement spatial des familles, rendant plus difficile le respect des obligations familiales et tribales. Malgré tout, l'auteur défend l'idée selon laquelle le *whānau* demeure un cadre de référence essentiel pour les Māori dans la ville. Le phénomène récent de « retribalisation » et les politiques de restitution des terres ont par ailleurs pu contribuer au regain d'importance de la généalogie. La place occupée par le *whānau* dans la (re)prise de conscience de « l'identité māori » s'incarne également dans le « voyage du retour » (*journey back home*) vécu par de nombreux Māori citadins. À la campagne ou à la ville, les principes du *whānau* forment ainsi un « univers de sens » et un cadre d'interprétation qui guide les Māori dans leurs comportements et dans leurs relations aux autres.

Le *whānau* s'impose donc, comme l'affirme l'auteur dans le chapitre 6, comme un « univers pratique de sens » (*a practical universe of meanings*). L'univers interprétatif du *whānau*, si prégnant soit-il, a néanmoins dû s'adapter à la modernité et aux exigences d'un monde capitaliste globalisé, dont certaines valeurs entrent ouvertement en contradiction avec les siennes. Les principes du *whānau* eux-mêmes ne sont d'ailleurs pas univoques, et peuvent parfois eux-mêmes se contredire, tout autant que se renforcer

mutuellement. Gagné montre aussi, par la même occasion, comment l'univers de sens du *whānau* a pu être influencé par l'histoire générale des Māori et des *Pākehā*, et de leurs relations.

Symbole d'affirmation des identités māori, le *whānau* prend également une large part à la politique de différenciation (chapitre 7). Des discours māori émerge ainsi l'idée de « deux mondes » distincts, l'un māori, l'autre *pākehā*. Cette dichotomie n'est pas sans aller de pair avec une certaine essentialisation des caractéristiques propres à chacun des « mondes » ; qu'il s'agisse des élites, des leaders politiques ou des Māori ordinaires, les stéréotypes se voient parfois utilisés pour promouvoir certaines façons d'« être *authentiquement* māori ».

Derrière ces discours se révèlent toutefois des réalités plus diverses et mouvantes, où ces « deux mondes » tantôt se heurtent, tantôt s'interpénètrent – formant une multiplicité d'univers de sens, dans lesquels naviguent ces Māori de la ville. Une navigation identitaire dont l'ethnographie de Gagné aura permis de retracer les multiples et complexes linéaments.

Marie Mangez,

Université Paris Descartes/CANTHEL

Rina Sherman (dir.),

Dans le sillage de Jean Rouch,

Paris, Éditions FMSH, 2018.



C'est à l'issue d'un long travail que Rina Sherman a rassemblé les nombreux textes (dont certains recueillis par entretien) de ce livre de 335 pages dédié à Jean Rouch, ethnologue et cinéaste. Aucune information n'est donnée sur les 21 auteurs, dont on comprend la variété de profils. Tous parlent de Jean Rouch et de sa production, presque tous l'ont côtoyé. Plusieurs reconnaissent l'influence de Rouch sur leur parcours de cinéaste. Les mêmes thématiques reviennent souvent d'un texte à l'autre, non sans quelques redondances et contradictions, ce qui constitue d'ailleurs l'un des points d'intérêt de ce livre, montrant, en différents contextes, divers aspects de la personnalité de Rouch. Bien que tous touchent à une tranche de vie de Rouch, à sa biographie sont consacrés les textes de Marie Isabelle Merle des Isles et d'Alice Gallois ; les deux s'arrêtent au début des années 1950, retraçant les origines de l'un des plus grands ethnologues-cinéastes, né à Paris en 1917, tout en évoquant brièvement les tout derniers événements et voyages en Afrique où survient son décès en 2004.

Certes, les années qui précèdent la venue de Rouch à l'ethnologie et en même temps au cinéma sont révélatrices d'un parcours qui va caractériser sa production scientifique et artistique : l'influence de sa famille et celle des surréalistes, les séances à la Cinémathèque française sous la houlette d'Henri Langlois, sa formation d'ethnologue au sein du récemment créé Musée de l'Homme. Pareillement, les voyages en Afrique de l'Ouest en tant qu'ingénieur des Ponts et Chaussées, la rencontre avec les Songhay et la découverte des pratiques rituelles de possession, qui deviendront ses principaux sujets d'étude ethnologique, l'aventure de la descente en pirogue du fleuve Niger. En 1945, l'achat sur un marché aux puces d'une caméra Bell & Howell 16mm déclenche la réalisation de ses premiers films ethnographiques.

Malgré la légitime appartenance de Jean Rouch au milieu de l'africanisme français (il fut élève de Marcel Griaule et directeur de recherche au CNRS), seul le texte de Dirk Nijland s'intéresse aux films que Rouch même définissait comme « mes films purement ethnographiques ». Certains sont le fruit d'une collaboration étroite et d'une durable amitié avec l'une des continuatrices des recherches de Griaule chez les Dogon, Germaine Dieterlen, à son grand âge affectueusement surnommée par l'humour africain, « Madame Éternelle ».

Les autres auteurs s'intéressent au cinéma de Rouch qui mêle documentaire et fiction, avec parfois une visée ethnographique, un genre dont on lui attribue même l'invention et dont les différentes dénominations, utilisées parfois dans un même texte, dénotent la difficulté de sa définition : *docu-fiction*, *fiction documentaire*, *docu-fiction ethnographique*, *ethnofiction*, *forme documentaire de l'ethnofiction*, *fiction ethnographique* ou *fiction tout-court*.

Quoi qu'il en soit, cette approche cinématographique de Rouch se caractérise par la remise en question de la séparation entre réalité et fiction, production souvent ici définie comme une œuvre hybride.

Plusieurs auteurs, notamment Michel Brault de l'Office National du film du Canada, décrivent le passage à la caméra 16mm légère et synchrone, une avancée technique essentielle pour l'avènement du « cinéma direct ». En France, Jean Rouch l'appelle « cinéma-vérité », concept fortement interrogé : est-ce la vérité du cinéma, comme semble l'entendre Rouch, ou celle du réel ? *Chronique d'un été* (1961), film emblématique de ce passage, a été réalisé avec Edgard Morin, qui parle à son propos de psychodrame mené collectivement.

Johannes Sjöberg relie l'idée de psychodrame à l'art dramatique comme méthode, notamment thérapeutique, qu'il étend à l'ensemble de l'ethnofiction de Rouch, où le réalisateur se transforme en ethnographe plutôt qu'en thérapeute ; l'anthropologie partagée chère à Rouch est repérée dans le jeu d'acteur, alors que d'autres la voient plutôt dans le procédé du *feedback* avec les personnes filmées. Plusieurs évoquent des concepts de Jean Rouch, comme « ciné-transe » ou « caméra participante », dont Nijland interroge la genèse.

Le film majoritairement cité pour l'ethnofiction de Rouch est *Moi, un Noir* (1958), dont Jamie Berthe considère co-auteur l'interprète Oumarou Ganda. Ce film eut une influence reconnue sur la Nouvelle Vague, notamment sur Godard, tout comme la version longue de *Petit à petit* (1969) sur Jacques Rivette, pour lequel Rouch était « le moteur de tout le cinéma français dans les années 60 ». De Rouch-Nouvelle Vague, Laure Astourian et Steven Ungar évoquent notamment *Gare du Nord*, épisode du film collectif *Paris vu par...* (1965). L'interprète, Nadine Ballot, retrace ici ses expériences à côté de Rouch, dès leur rencontre à Abidjan en 1958 pour le tournage de *La Pyramide humaine*, passant à travers ceux de *La Punition* (1960), *Chronique d'un été*, *Les Veuves de quinze ans* (1964) à Paris, avec un retour en 1963 à Abidjan comme assistante sur le tournage de *La Goumbé des jeunes noceurs*. Elle insiste sur le côté bricoleur de génie de Rouch, lié au « hasard objectif » des surréalistes, que Lévi-Strauss situe entre « pensée sauvage » et « pensée scientifique ». Les procédés surréalistes d'expression non rationnellement contrôlée, rappelle Brice Ahounou, marquent notamment ses films de fiction.

La première femme de Rouch, Jane, disait : « Il ne sait pas comment faire un film : il joue ». Ce caractère joueur et joyeux est souligné par plusieurs auteurs, et c'est avec beaucoup d'humour que Daniele Pianciola relate l'expérience turinoise de la réalisation de *Enigma* (1988). Suivre Jean Rouch dans ses improvisations et ses inventions n'a pas été facile, mais l'expérience lui a appris à avoir le courage d'oser. Imagination, rêves, poésie, indique Pianciola, ne sont pas moins vraies que le monde réel, il s'agit simplement de différents niveaux de réalité, dignes d'étude.

C'est pour un film « purement » ethnographique, *Initiation à la danse des possédés* (1948), que Rouch obtient en 1949 le premier prix du court métrage à l'avant-gardiste « Festival du film maudit » de Biarritz, sous l'égide de Jean Cocteau. Bien d'autres prix suivront, y compris à la « Biennale Cinema » de Venise – *Les Maîtres fous* (1957), *La Chasse au lion à l'arc* (1965) – bien qu'il ne s'agisse pas du Lion d'or comme il est parfois mentionné. Avec son ami et collaborateur Enrico Fulchignoni, Rouch avait créé à Venise une section réservée au film ethnographique dès 1953, tout de suite après la fondation, ô combien importante, du Comité du film ethnographique, avec André Leroi-Gourhan entre autres. La promotion du cinéma ethnographique est un trait marquant de l'activité de Jean Rouch, qui s'exprime également dans la mise en place de formations en Afrique et en France : au Mozambique et avec les ateliers Varan, que relate Zöe Graham ; au Niger avec la création du département audiovisuel que Inoussa Ousseini dirige dès 1974. En France, c'est à l'université Paris X-Nanterre que se mettent progressivement en place des enseignements consacrés au cinéma anthropologique, jusqu'à la création en 1976 d'un diplôme d'études approfondis (DEA). Rina Sherman évoque l'enseignement de l'École de Nanterre, notamment la « gymn-cinéma » dédiée au tournage à la main et le séminaire de Rouch du samedi matin à la Cinémathèque.

Une grande partie de ces textes porte sur la relation de Jean Rouch avec l'Afrique de l'Ouest, notamment le Niger. En métaphore de ses compétences d'ingénieur, Jean-Michel Arnold dit qu'il a créé un pont entre l'Afrique de l'Ouest et la France ; Jean-Pierre Dozon remarque que l'Afrique s'est rendue éminemment présente au monde par certains films de Rouch, dont ceux qui traitent des migrations demeurent d'une étonnante actualité.

Les structures culturelles et de recherche dans lesquelles Rouch opère et qu'il contribue à développer à Niamey sont ici exposées par Daniel Mallerin et Inoussa Ousseini. Philo Bregstein raconte l'expérience de son film de 1978 sur et avec Rouch au Niger, dans le contexte de l'après coup d'État de 1974. Paul Stoller témoigne de l'amitié de Rouch avec les Songhay et évoque la notion de *beyrey* (connaissance) pour affirmer que leur philosophie eut un impact profond sur sa vision du monde et son cinéma. Car Jean Rouch ne travaille jamais seul et, parmi ses amis africains, on rappelle souvent l'équipe « DaLaRouTa » : Damouré, Lam, Rouch et Talou.



La célèbre critique de Ousmane Sembene « Tu nous regardes comme des insectes », notamment liée au film *Les Maîtres fous* (1957), est citée par Jamie Berthe et Inoussa Ousseini qui argumentent en vue de la dépasser : la dispute est amicale et le reproche étendu d'ailleurs à l'ensemble des africanistes. Rouch n'est que le témoin d'une culture qu'il fallait regarder en face, mais les Africains n'avaient pas soldé leurs comptes avec le colonisateur. Contesté par les jeunes cinéastes africains, ce film, que Griaule lui avait demandé de détruire, fera même l'objet d'une interdiction de projection. Antoinette Tidjani Alou l'analyse dans le contexte nigérien jusqu'à sa réception aujourd'hui.

Bien que le Centre culturel franco-nigérien de Niamey, où Rouch a eu l'honneur de funérailles d'État, porte son nom depuis 2006, sa mémoire a du mal à être gardée et transmise.

Bien qu'en 2015 le rénové Musée de l'Homme ait intitulé « Auditorium Jean Rouch » l'ancienne salle de cinéma – où depuis 1982 se tenait l'international « Bilan du film ethnographique » -, Philo Bregstein, dès 2009, ressent – comme bien d'autres d'ailleurs – que le monde cinématographique de Rouch à Paris est en train de disparaître.

Mais « Le travail doit continuer » disait Jean Rouch.

Silvia Paggi,

Université Nice Sophia Antipolis/LIRCES

Ouvrages proposés à la recension



Calame C.,

2017, *La tragédie chorale. Poésie grecque et rituel musical*, Paris, Les belles Lettres, 258 p.



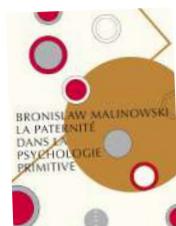
Coburn E.,

2017, *Socio : Combien de sexes ?*, n°9, Paris, Éditions FMSH, 289 p.



Kilani M.,

2018, *Du goût de l'autre. Fragments d'un discours cannibale*, Paris, Seuil, 384 p.



Coburn E.,

2017, *Socio : Combien de sexes ?*, n°9, Paris, Éditions FMSH, 289 p.

novembre 2018

GRADHIVA

28

*MUSÉE DU QUAI BRANLY - JACQUES CHIRAC

CAPSULES TEMPORELLES

Une capsule temporelle est une œuvre de sauvegarde collective de biens et d'informations, comme témoignage destiné aux générations futures. Elle peut être intentionnellement créée et enterrée, souvent lors d'une cérémonie programmant la date de son ouverture, ou résulter d'une catastrophe, comme le site archéologique de Pompéi. Si les capsules temporelles remontent aux premières formes de civilisation écrite, comme en Mésopotamie, elles sont aussi au cœur des pratiques des artistes contemporains qui souhaitent constituer une archive de leur vie quotidienne, comme le faisait Andy Warhol. La description des capsules temporelles soulève des questions symboliques sur ce qu'une société ou un individu souhaite transmettre aux générations futures. Mais elle pose aussi des problèmes d'infrastructure matérielle. Comment stocker les objets dans une capsule temporelle de façon à constituer une totalité signifiante ? Comment conserver ces données de façon à ce qu'elles se préservent dans des conditions climatiques encore inimaginables ? Comment communiquer avec les générations futures pour leur indiquer la signification de ces témoignages ? Les capsules temporelles croisent tout un ensemble de questions qui se posent dans des lieux très différents où des matériaux et des informations sont stockés et conservés pour être transmis aux générations futures. Ce nouveau numéro de la revue *Gradhiva* aborde ces questions dans les pratiques d'art contemporain, dans les fouilles archéologiques, dans les musées ou dans les centrales nucléaires. Sur des terrains et des objets précis, il interroge comment un patrimoine se constitue non plus seulement par la conservation du passé mais par la projection dans un avenir.

DOSSIER

COORDONNÉ PAR FRÉDÉRIC KECK

Introduction

Par Frédéric Keck

Capsules temporelles, modes d'emploi.

Un antidote pour la fin d'un monde

Par Michèle Coquet

Temporalités encapsulées dans les peintures aborigènes au musée du quai Branly

Par Arnaud Morvan

Des pièces d'époque aux capsules temporelles.

Temps historique et temps vécu dans l'expérience esthétique

Par Rémi Labrusse

Une illusion du vraisemblable. Mise en scène taphonomique et prospective néolithique à Catahlyhöyük

Par Rémi Hadad

Le stockage géologique des déchets nucléaires : une anti-capsule temporelle

Par Sophie Poirot-Delpech et Laurence Raineau

Décapsuler. Une histoire vraie

Par Sara Loar

études et essais

Réappropriations contemporaines du rituel. Regards croisés sur le cinéma *kuikuro* (Haut Xingu, Brésil) et le festival traditionnel *luvale* (Haut-Zambéze, Angola)

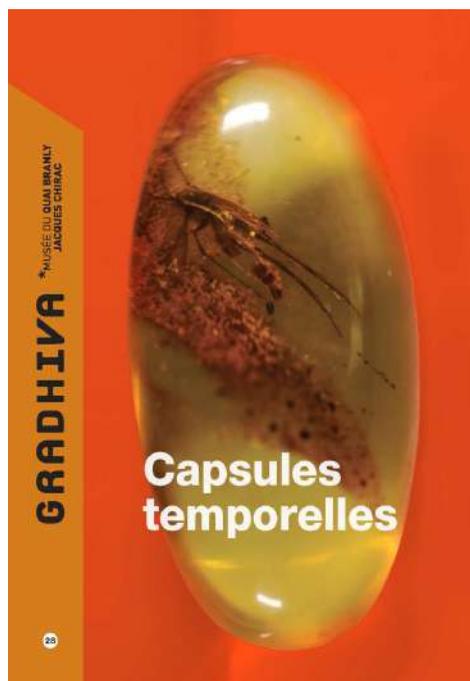
Par Isabel Penoni

Des seins de moine à Vézelay. Eugène-Eugénie, nouvelle image transgenre au XII^e siècle

Par Chloé Maillot

chronique scientifique

comptes rendus

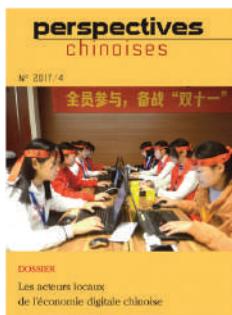


Coordonnées de la rédaction

Département de la Recherche et de l'Enseignement
musée du quai Branly
222, rue de l'Université
75343 Paris cedex 07
Tél. 01 56 61 7 53 64
gradhiva@quai-branly.fr

Gradhiva en ligne : <http://gradhiva.revues.org>

20 euros, en librairie ou sur <http://www.quai-branly.fr/fr/gradhiva/>



2017/4
Les acteurs locaux
de l'économie digitale
chinoise.
Dossier dirigé par
Haiping Yu
(Université de
New South Wales)



2018/1-2
Nouvelles approches
du régime politique
sous Xi Jinping.
Dossier dirigé par
Dorothy J. Solinger
(Université de
Californie, Irvine)



2018/3
Vingt ans après :
transformations et défis
de Hong Kong
sous le régime chinois.
Dossier dirigé par
Jean-Pierre Cabestan
et Éric Florence



2018/4
Savoir et pouvoir dans la
Chine du 21e siècle :
la production
des sciences sociales
Dossier dirigé par
Chloé Froissart
(Université de Rennes 2)

Revue de recherche française trimestrielle, *Perspectives chinoises* est publiée depuis 1992 par le Centre d'études français sur la Chine contemporaine (CEFC) basé à Hong Kong.

Revue **pluridisciplinaire**, elle vise à proposer une perspective universitaire sur le monde chinois contemporain dans les domaines politique, économique, social et culturel.

Chaque numéro contient un **dossier spécial**, dirigé par un spécialiste reconnu internationalement, ainsi que des contributions indépendantes. Les articles publiés dans la revue sont **évalués anonymement**.

Indexée dans **8 portails internationaux**, référencée dans 3 disciplines par le Haut Conseil de l'évaluation de la recherche et de l'enseignement supérieur (HCERES), *Perspectives chinoises* est disponible en ligne via EBSCO, Informit, ProQuest, revues.org, JSTOR et le site du CEFC.

Perspectives chinoises accepte les **contributions** d'articles couvrant un large champ de sujets sur la Chine contemporaine. Pour tout renseignement, contactez-nous à l'adresse suivante : chinaperspectives@cefc.com.hk.

Plusieurs types d'**abonnements** aux versions papier et électronique sont disponibles. Pour plus d'informations, rendez-vous sur notre site internet www.cefc.com.hk ou contactez Henry Wu : cefc@cefc.com.hk.

20/F Wanchai Central Building, 89 Lockhart Road, Wanchai, Hong Kong. Tél. : +852 28766910 ; Fax : +852 2815 3211

www.cefc.com.hk

Cahiers d'Études africaines

Numéro 231-232 • 2018

Face à la sorcellerie

La sorcellerie n'est pas seulement une affaire privée qui se joue au sein des familles, elle concerne également les institutions jusqu'au cœur même de l'État. Celles-ci se retrouvent de plus en plus souvent prises dans le cercle mortifère des rumeurs, accusations et violences, quand elles ne participent pas elles-mêmes à l'expansion du schème d'interprétation sorcellaire. Devant ce constat, ce numéro examine à travers une série d'études de cas comment les institutions et leurs acteurs font face à la sorcellerie. Centrées sur l'analyse des dynamiques de l'imputation et de la stigmatisation, les contributions portent aussi bien sur les institutions les plus centrales de l'État (la justice, nationale mais aussi internationale, la police, l'école) que sur les institutions sanitaires, religieuses et sportives ou encore les médias. Mais ce sont aussi les anthropologues eux-mêmes qui doivent faire face à la sorcellerie. Souvent interpellés par les acteurs au même titre que les juges, les journalistes ou les médecins, les chercheurs se trouvent alors confrontés à des dilemmes éthiques qu'ils ne peuvent plus longtemps éluder.

SOMMAIRE

- L'État et les institutions face à la sorcellerie • **S. Fancello & J. Bonhomme**
 Insaissable sorcellerie. Législation, compétence et pratique au Cameroun (1916-1959) • **F. Beuvier**
- Une femme dogon face à la justice malienne: du soupçon de sorcellerie à la disculpation • **É. Jolly**
- Le « patient sorcier »: de la responsabilité et de la criminalité en matière de sorcellerie • **A. Mary**
- Sorcellerie et déperdition de la justice en Centrafrique: de l'usage des « savoirs locaux » et des théogonies devant les tribunaux • **G. Ngovon**
- Les combattants, les fétiches et le prétoire. Le procès de Germain Katanga devant la Cour pénale internationale • **É. Claverie**
- Du dilemme des filles et de leurs réserves de vie. La crise sorcellaire dans la migration nigériane • **S. Taliani**
- Une nouvelle bataille de vérité. Discours sorcellaires, cicatrices corporelles et régimes de crédibilité dans le droit d'asile • **R. Beneduce**
- Stuck in Kampala. Witchcraft Attacks, "blocages" and Immobility in the Experience of Born-Again Congolese Refugees in Uganda • **A. Gusman**
- Narco-satanisation et corps en morceaux au Mexique. La Santa Muerte/ Yemayá au cœur de la guerre des images • **K. Argyriadis**
- La fabrique institutionnelle des enfants sorciers à Lubumbashi (RDC) • **E. Quaretta**
- Les impasses de la transe à l'école. Violences de genre, religions et protestations à N'Djamena • **A. Ceriana Mayneri**
- Between Municipal Management and Sorcery Uses of Waste. Cameroonian Institutions Faced with "Sorcerers Covered with Refuse" (Garoua and Maroua) • **É. Guitard**
- Lutte mystique. Sport, magie et sorcellerie au Sénégal • **J. Bonhomme & L. Gabail**
- De la violence de l'imaginaire à la violence des images. Le métier d'anthropologue à l'épreuve de la sorcellerie • **S. Fancello**



Revue *Cahiers d'Études africaines*, n° 231-232
 ISBN 978-2-7132-2743-1
 33 € • 536 pages

Rédaction/Editors

EHESS
 10, rue Monsieur-le-Prince
 75006 Paris - France
 Tel.: 01 53 10 54 69
 Email: Cahiers-Afr@ehess.fr

Se procurer la revue/ To obtain the journal

**Abonnements/
subscriptions**
 EHESS - Éditions
 Tel.: 01 53 63 51 00
 Email: editions-vente@ehess.fr

Vente au numéro/ Single issue sales

Diffusion France: CDE
 17, rue de Tournon - 75006 Paris
 Tél: (33) 01 60 07 82 89
 et 01 60 07 82 00
 Distribution: SODIS

Cahiers d'Études africaines en ligne/online :

<https://journals.openedition.org/etudesafriaines/>
<https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-etudes-africaines.htm>

Ethnologie française

Janvier 2019 - Tome XLIX - n°1

ATTENTATS

ÉDITEUR INVITÉ : Gêrôme Truc

• Gêrôme Truc

Introduction. *Ce que les attentats font aux sociétés : enquêtes de terrain et études de cas*

• Gilles Ferragu

L'écho des bombes : l'invention du terrorisme « à l'aveugle » (1893-1895)

• Sylvain Antichan

« *Nous sommes tous Versaillais* » :

Les courriers reçus par le château de Versailles suite à l'attentat de 1978

• Philippe Lagadec, Laurent Le Gall, Jean-François Simon et Mannaig Thomas

Passage à l'acte : arborer un drapeau tricolore après les attentats du 13-Novembre (Brest, 27 novembre 2015)

• Gêrôme Truc et Maëlle Bazin

Les gardiens de la mémoire : mobilisations et conflits d'appropriation autour de mémoriaux post-attentats à Madrid, Londres et Paris

• Cristina Sánchez-Carretero

Emotions, Neighbors and Nation-State Identifications at the Grassroots Memorials of the Madrid Train Bombings

• Sébastien Tank-Storper

« *20 años sin justicia* »

L'impossible clôture de l'attentat de 1994 contre la AMIA-DAIA à Buenos Aires

• Anne Le Huérou

Une mémoire sous contraintes : la commémoration de la prise d'otage de Beslan

• Charlotte Heath-Kelly

Memory Wound: architectural controversies in Norway after the 22 July attacks

• Matthew Allen

Media, witnessing and intersubjectivity after the 2005 London bombings

• Mark Pendleton

Going Underground with Murakami Haruki: storytelling, oral history and "the Japanese Psyche" after Tokyo subway sarin attack

Lectures sur le thème

Varia

• Gilles Raveneau

Les deux corps du malade du cancer. Politiques du cancer, témoignage et asymétrie des savoirs

• Bernard Formoso

Déclinaisons tsiganes du concept de coculturation



Quel est l'effet d'un attentat sur une société ? En renforce-t-il la cohésion ou y attise-t-il au contraire les tensions ? Des observations faites en France à la suite des attentats de 2015 et 2016 sont de nature à accréditer l'une comme l'autre thèse. Or l'on se borne le plus souvent en la matière à des commentaires superficiels ou, au mieux, à des enquêtes par sondages qui restent à la surface des choses.

Pour y voir clair, il n'est en réalité pas d'autres solutions que d'aller enquêter sur le terrain, au plus près des individus, de leurs perceptions et de leurs interactions : c'est ce que ce numéro d'*Ethnologie française* entend montrer. Tout en faisant valoir la diversité des matériaux et sources mobilisables pour ce faire, il rassemble une série d'études de cas, portant non seulement sur les attentats ayant récemment frappé la France et l'Europe, mais aussi sur des attentats plus anciens et extra-occidentaux. De la sorte, il donne aussi à voir un champ d'études en cours de constitution : celui d'une sociologie et d'une ethnologie des attentats.



Maison d'Archéologie & Ethnologie
21, avenue de l'Université - 92 023 Nanterre cedex
01 46 69 26 63 – ethnologie.francaise@mae.u-paris10.fr
22 € le numéro en librairie ou aux Presses Universitaires de France
en ligne <http://www.cairn.info/revue-ethnologie-francaise.htm>

*Cahiers
de Littérature Orale*
n° 82

Jouer avec le genre
dans les arts de la parole

Numéro coordonné par
Sandra BOEHRINGER, Sandra BORNAND
et Alice DEGORCE

SOMMAIRE

Éditorial

par S. BOEHRINGER, S. BORNAND et A. DEGORCE

ARTICLES

*Performance. Rénonciation et réincarnation
dans les genres de la performance*

de D. A. KAPCHAN

Déjouer les relations de genre. L'art de la mixité au Mali

de L. CARBONNEL

*Les Azriat des Aurès. Entre émancipations et injonctions
nationales*

de K. RAMDANI

La folie, un espace de « trouble dans le genre ».

*Ethnographie, genre et performance
à l'hôpital de Saint-Alban*

d'A. MARCHAND

De « La Manif pour Tous » au rap identitaire et dissident.

*Circulation des discours antisémites, hétérosexistes
et antisémites en France*

de N. CHETCUTI-OSOROVITZ et F. TEICHER

HOMMAGES

L'univers merveilleux des contes.

Hommage à Marie-Louise Tenèze (1922-2016)

par N. BELMONT

COMPTE RENDUS

inalco
PRESSES

*Jouer avec le genre
dans les arts de la parole*



*Cahiers de
Littérature
Orale*
N°82
2018

Fondés par
Geneviève CALAME-GRIAULE (†)

Dirigés par Nicole BELMONT,
Sandra BORNAND
et Cécile LEGUY

Contacts : cahierslitteratureorale@gmail.com

La revue est consultable sur
<https://journals.openedition.org/clo/>

Et disponible au numéro en librairie
et au numéro et par abonnement auprès
du service des ventes des Presses de l'Inalco
ventes-presses@inalco.fr

ISSN : 0396-891X
ISBN n° 82 : 978-2-85831-290-0 – 21 €

À paraître prochainement :

Numéro 83,
Hommage à Geneviève Calame-Griaule
sous la direction de N. BELMONT
et C. LEGUY

Numéro 84
Le Récit généalogique
sous la direction de S. CHAVE-DARTOEN
et B. SAURA



LES FILMS DE cA rgo

Collection de films anthropologiques

L'ethnologie est depuis son origine une **science écrite** et **visuelle**.

De Boas à Lévi-Strauss, en passant par Mead, la plupart des anthropologues du XX^e siècle ont pris des photos et parfois filmé sur leur terrain.

Malheureusement, le support filmique a longtemps pâti d'être sous-évalué par les organismes de recherche et les universités. Le caractère lacunaire des commentaires, qui ne permettent pas toujours de comprendre les scènes filmées, a aussi contribué aux limites du support audiovisuel d'un point de vue ethnologique.

C'est pourquoi la revue **cA rgo** publie des **films associés à des textes remplissant toutes les conditions des publications scientifiques** (informations vérifiées, bibliographie, notes de bas de page, évaluation anonyme, etc.). La combinaison entre film et texte produit des effets de connaissance extrêmement fertiles, ce qui doit palier les limites inhérentes à l'un et à l'autre. Les films présentés ne sont pas soumis aux critères des festivals de cinéma documentaires, encore moins au format télévisuel.

Ce sont des films de terrain, tournés par des ethnologues, qui présentent des **images inédites**, expliquées de façon rigoureuse dans un texte (environ 15000 caractères).

Les films ont une durée de 15 à 30 minutes. **Les Films de cA rgo s'adressent donc aux chercheurs, aux enseignants, aux étudiants en anthropologie culturelle, et plus largement en sciences sociales**, avec pour objectif d'élargir le champ de publication et de diffusion des travaux de terrain, tout en garantissant le sérieux des informations diffusées.



Vous souhaitez **proposer un film** pour la collection ?

Merci d'adresser un courriel à la rédaction

www.cargo.canthel.fr

