

**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*

**A**utochtone... 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<sup>e</sup> siècle, puis la chute du mur de Berlin, ont refaçonné l'autochtonie. La fin du cycle hégémonique des empires coloniaux constitués au xix<sup>e</sup> 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 gouvernementalité 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<sup>e</sup> 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.