

L'indianité : les mots et les peuples

« Indianité », « indigénisme », « indianisme », autant de termes dont les frontières sémantiques sont floues et se chevauchent et dont le contenu varie d'un sens à son contraire en fonction du locuteur et du contexte social et politique. Cette ambiguïté caractérise également les termes dont ils dérivent : Indien, indio, Amérindien, indigène, indígena, sans compter les épithètes, généralement injurieuses : « sauvage », redskin, naco, huanco, montarraz. Le panorama actuel est le résultat de parcours imaginaires qui s'inscrivent dans l'histoire ancienne et récente de l'Amérique et de l'Europe. Par exemple, après leur indépendance de l'empire espagnol, les nouvelles républiques, ayant aboli le régime des castes, supprimèrent souvent le mot même d'indio, pour le remplacer par indígena, plus « scientifique »; tout comme le gouvernement du Québec remplaçait, en 1927, les mots « Sauvage » et « Sauvagesse » par « Indien » et « Indienne » dans les textes de loi et comme le gouvernement argentin qualifie désormais d'aborigènes (à l'australienne!) les premiers occupants du sol. Dans l'Amérique hispanophone, indio demeure, bien sûr, mais au niveau de l'injure : « ¡Indio desgraciado!» (un équivalent de : « Maudit sauvage! ») ou alors de la plaisanterie : « ¿Te sale lo indio? » (« Tu te fâches? ») Alors qu'aux deux extrémités du continent, Indian / Indien / indio demeurait dans la langue officielle, mais comme catégorie en train de se vider de son contenu au profit des vrais Canadiens, Yankees, Argentins.

Sauf aux États-Unis, le métissage a produit à son tour des identités distinctes : Métis de l'Ouest canadien, mestizos et ladinos du Mexique et d'Amérique Centrale, morenos et zambos du Honduras et du Nicaragua, cholos du Pérou, caboclos et cafusos du Brésil, morochos et cabecitas negras d'Argentine.. Plus récemment, une partie du mouvement autochtone d'Amérique latine revendique à nouveau le terme d'indio, comme signe d'un refus de la politique indigenista. Tandis qu'au Canada, le terme « Indien » n'a plus droit de cité depuis vingt-cinq ans, quand les organisations autochtones s'aperçurent qu'ils étaient les laissés-pour-compte dans les négociations entre les « deux peuples fondateurs » : l'Indian Brotherhood fut rebaptisée : Assemblée des Premières Nations.

Au-delà du jeu des appellations, je me propose ici de montrer comment les constructions actuelles sont le fruit d'un triple parcours, théologique, politique et anthropologique, parcours qui condense, sur le plan de l'imaginaire, la dynamique des relations entre les premiers habitants et les nouveaux arrivants d'Europe et d'Afrique. À chacun de ces parcours correspondent des faisceaux de pratiques. Ils se sont, bien sûr, influencés les uns les autres. Historiquement, du côté des groupes dominants, le discours théologique a donné ses fondements au discours politique, les deux s'associant pour offrir une base au discours anthropologique; en même temps, les discours autochtones se nourrissaient des discours européens avant de contribuer eux-mêmes au discours politique occidental qui prévalait depuis les Lumières sous des variantes diverses.

Ethnicité et indianité : les enjeux

L'étude des identités ethniques et celle des identités amérindiennes en particulier, ont

connu une montée fulgurante en anthropologie à partir des années 1970. Cette popularité coïncide avec l'intérêt pour les nouvelles identités et les « nouveaux mouvements sociaux » (des jeunes, des femmes, des écologistes) qu'on voyait apparaître autant au Nord qu'au Sud. Les Indiens aussi firent irruption sur la scène publique après une longue éclipse, lors de l'occupation de l'île-prison d'Alcatraz, en 1969, par des jeunes militants lakota. L'Amérique redécouvrait qu'ils existaient encore et qu'ils étaient même nombreux à avoir survécu à cinq siècles d'invasion et d'occupation européennes du continent. Après une chute démographique qui atteignit 90%, en Amérique du Nord et en Mésoamérique, la fin du XXe siècle vit pour la première fois leur nombre s'approcher de son niveau précolombien, soit plus de trente-trois millions (IGWIA 1998 : 4).

Les mouvements autochtones revendicateurs qui surgirent dans les années 1970 et 1980 furent d'abord accueillis assez positivement et par la société et par les chercheurs. Les cyniques diront que nous, anthropologues, ne pouvions que nous réjouir de l'apparition d'un objet de recherche inédit pour remplacer des « sauvages » de moins en moins exotiques et de plus en plus rebelles à notre étude. Mais d'autres secteurs de la société voyaient aussi en eux des acteurs sociaux susceptibles de prendre la relève des sujets historiques plus classiques, comme la classe ouvrière, dont plusieurs avaient attendu le changement dans la période antérieure. Face à l'homogénéisation du monde, les mouvements ethniques et culturels apparaissaient comme les gardiens de la diversité humaine. (Lévi-Strauss 1987, Todorov et al. 1986; Dussell 1992).

Au tournant des années 1990, si l'intérêt se maintient, l'éclairage change complètement, comme il apparaît dans les titres mêmes : La défaite de la raison. (Finkelkraut, 1987), Discours et mythes de l'ethnicité (Khouri et al. 1992); Les identités meurtrières (Maalouf. 1998). Les identités ethniques ou religieuses pouvaient mener l'Occident à sa perte, en multipliant des situations comme celle du Pérou du Sentier Lumineux, du Moyen-Orient, de l'ex-Yougoslavie. Parallèlement, on assista, à partir de ce moment, à une remise en question de la légitimité même de la démarche des sciences humaines qui, en s'intéressant à l'ethnoculturel, en faisaient la promotion. Les critiques proviennent des deux côtés du spectre politique. D'un côté, le nouveau courant libéral-jacobin attaque l'ethnique, comme tous les particularismes, au nom d'un universel associé à la mondialisation des marchés et des communications. Le « nationalisme ethnique » entre en contradiction avec cette dernière comme il entrait en contradiction avec le couple État / Citoyen. L'existence de corps intermédiaires répugne, particulièrement ceux qui font appel à des référents non économiques, comme l'appartenance ethnique : cette création dangereuse, par laquelle d'habiles politiciens « ethnistes » manipulent les émotions des masses.

De l'autre côté, l'attaque provient aussi d'une partie de la gauche, pour qui, depuis Marx, le progrès implique forcément la disparition des identités ethniques et nationales minoritaires, les « nations-fleurettes » au sein des « nations historiques » fortes, dans lesquelles peut se consolider un prolétariat unifié (Marx et Engels, 1974).

En face, le camp des « défenseurs de l'ethnique » est encore plus hétérogène : nostalgiques des « sociétés du compatible » (Jaulin 1972), théologiens de la libération (Dussel, 1992) rêvant d'un monde communautaire, marxistes désormais engagés auprès de groupes autochtones, dont l'identité réaffirmée paraît une barrière contre la mondialisation capitaliste (Lebot 1994, Beaucage 1994b), et, de plus en plus, intellectuels amérindiens eux-mêmes (Wankar 1981, Little Bear et al., 1985, Sioui 1989).

Au tournant du millénaire, le thème des identités ethniques, dont l'indianité, apparaît donc politiquement très chargé. Il semblerait que, comme il arrive souvent dans nos milieux universitaires frileux, on soit en train de le classer « rétro » et de s'en détourner au profit de thèmes neufs comme la société de l'information, les nouvelles technologies de reproduction... ou de thèmes classiques comme la Culture. Il y a cependant beaucoup à en dire encore, nous le verrons.

Concepts et approche

Nous prendrons comme point de départ le concept de représentation collective, qu'on peut définir comme un signifiant (au sens saussurien) produit et partagé au sein d'un groupe social et considéré comme possédant un rapport d'équivalence avec le signifié, le « phénomène » ou la « réalité ». La problématique de l'indianité renvoie alors à des systèmes de représentations du Soi, de l'Autre, du Monde, que nous rejoignons à travers les discours et qui sont en rapport avec des pratiques.

Les représentations collectives se présentent généralement organisées en systèmes structurés selon des modes divers. Dans le discours social, nous rencontrerons quatre grands modes ou niveaux d'organisation des représentations, parfois superposés :

1 - Le premier correspond à ce que Gramsci (1971 : 323 suiv.; 421 suiv.) appelle le sens commun. Il est constitué de l'ensemble des représentations, images, énoncés, principes que les gens d'une société, d'une culture donnée considèrent comme allant de soi, à une époque donnée. Il comprend des éléments universels qui tiennent à la nature même de la perception et de la pensée humaines, comme la droite et la gauche, le chaud et le froid. Mais le contenu du sens commun varie beaucoup d'une période à l'autre et d'un peuple à l'autre. Par exemple, pour les Nahuas de la Sierra de Puebla, les rêves ont nécessairement un lien avec la destinée humaine, même si on ne comprend pas facilement lequel. On peut considérer que les représentations de sens commun émanent de l'ensemble des pratiques quotidiennes d'un groupe, mais elles les orientent aussi (ibid. : 327). Elles se modifient, en même temps que les pratiques de base, étant liées à l'utilisation de l'espace et du temps, ou aux rapports de genre. Le sens commun est le niveau premier des représentations collectives, il est présupposé aux autres, même si ces derniers le contredisent parfois.

2 - Un deuxième niveau d'organisation du discours correspond à ce que les ethnologues appellent le mythe. C'est le discours fondamental dans les sociétés non industrielles, et il est à la base de ces vastes ensembles de croyances et de rituels que nous appelons « religions ». Le mythe donne un sens à la vie quotidienne et au cosmos, en les posant comme régis par des forces transcendantes, souvent anthropomorphes. Il emprunte ses termes, ses signifiants, ses symboles, à l'univers du sens commun, mais il les met en relation sur un mode métaphorique : ce que les Nahuas appellent ueytajtol, (« grande parole »). Par exemple, si l'épervier enlève des poulets c'est que : « On raconte qu'il y a longtemps, le premier semeur de maïs fit un pacte avec l'épervier... » (Taller de Tradición Oral, 1986) Bien sûr, il ne s'agit pas de CET épervier, qu'on chasse avec des pierres. Dans le cas de représentations mythiques, non seulement ces représentations ne sont-elles pas écartées comme fausses (comme c'est le cas généralement pour ce qui ne correspond pas au sens commun), mais les énoncés mythiques sont vus comme exemplaires par

rapport aux représentations du sens commun, comme possédant une certaine préséance sur ces derniers. En même temps qu'elles les transcendent, les représentations du mythe gardent avec celles du sens commun une relation nécessaire. Comme les vrais éperviers le font pour leurs proies, l'épervier du mythe emporte dans ses serres le mulot qui grignotera la paroi derrière laquelle on a caché l'Anneau de l'Abondance, etc..

Dans les sociétés villageoises, les ensembles de mythes sont assez lâchement structurés en « cycles » et la variation y est la règle, y compris pour les mythes fondamentaux. Cette structure et cette variation sont liées, d'abord, à l'étendue des représentations courantes où le mythe puise sa source : activités domestiques, observation de la nature... En second lieu, elles s'enracinent dans l'ambiguïté des relations sociales de base (p. ex. les rapports de genre). Les mythes reflètent ainsi, dans leurs variations discursives, les dimensions pas toujours cohérentes de l'existence (p. ex.: les cycles du « joueur de tours », opossum, lièvre ou carcajou, chez les Amérindiens du Nord). Enfin ces variations témoignent de l'absence de tout monopole social concernant la transmission et l'interprétation des mythes : les aînés et les chamans jouissent d'une bonne marge d'autonomie en ce domaine. L'incapacité de comprendre l'existence de ces deux niveaux de discours et de représentations, mythe et sens commun, qui utilisent les mêmes catégories linguistiques, a empêtré longtemps l'ethnologie dans des conceptions comme celle de la mentalité « prélogique » (Lévy-Bruhl 1954) ou « archaïque » (Cazeneuve 1961). Dans les sociétés étatiques, par contre, des spécialistes se verront confier la tâche de définir les versions acceptables des mythes comme des rites, et de les élaborer selon des règles précises. C'est ce qui caractérise ce qu'on appelle les « grandes religions » des cultures agraires hiérarchisées : Égypte ancienne, Moyen-Orient, Chine, Inde, sociétés féodales chrétienne et islamique.

3 - Un troisième niveau d'articulation des représentations collectives, qu'on ne retrouve que dans les sociétés modernes, est l'idéologie. Comment cerner de façon opératoire un concept qui fut naguère sur-utilisé, et que la mode actuelle tend plutôt à discréditer? Je le définirai ici comme un ensemble structuré de représentations collectives, qui donne un sens officiel à la totalité des rapports sociaux dans des sociétés modernes en voie de sécularisation. Elle s'incarne concrètement dans ce qu'on appelle couramment « les idéologies » : nationalisme, socialisme, nazisme, libéralisme... Le discours idéologique sélectionne certaines catégories du sens commun, de la science, du mythe (y compris de ses élaborations religieuses) et les met en rapport suivant un mode métaphorique propre. Comme la religion, l'idéologie est élaborée et diffusée par des spécialistes, travaillant dans un cadre institutionnel. Dans le cas d'une idéologie historiquement dominante, des appareils spécifiques ont pour fonction de la diffuser et d'assurer l'adhésion générale : appareils d'État (écoles, tribunaux) ou privés (médias, agences de publicité, etc.). Trois dimensions spécifiques rapprochent l'idéologie des grandes religions : la structure élaborée du discours, l'ambition totalisante, la contrainte symbolique. Comme ces dernières, elle se dote de symboles et de rites (« religion civile ») et met en jeu l'émotion (Hobsbawm et Ranger 1983; Anderson 1991). Cependant, tant par sa structure que par ses moyens de diffusion, elle appartient à la modernité.

Le caractère globalisant, contraignant, de l'idéologie est en rapport direct avec la légitimation d'une structure de pouvoir. L'idéologie ne se réduit pas à cette fonction, cependant. Comme la religion, avec laquelle elle coexiste d'ailleurs plus ou moins

harmonieusement, elle veut donner un sens global au monde; c'est seulement dans la mesure où elle arrive à le faire qu'elle peut reproduire l'ordre social. Elle est alors hégémonique.

Une fois élaborée et imposée, l'idéologie dominante tend à imprégner à son tour le sens commun. Par exemple, on étendra « naturellement » le racisme anti-immigrants - sous-produit du nationalisme - à des espèces animales d'introduction récente: comme les coyotes dans le Bas Saint-Laurent et les « ragondins » - nutrias - dans le Sud de la France.

4 - Depuis quelques siècles, en même temps que se modernisaient certaines sociétés, aujourd'hui dominantes, on a vu se consolider un autre système de représentations : le discours scientifique. Au lieu de se fonder sur des représentations du sens commun, comme il le fit à ses premiers balbutiements, le discours de la science moderne définit ses éléments, les concepts et les articule en propositions susceptibles de vérification/falsification, selon des règles propres. L'imaginaire scientifique vise, comme l'idéologie, la représentation totale et l'adhésion universelle, parce que la science revendique une méthode objective qui la distingue de toutes les idéologies ou « doctrines » et lui permet l'approximation au réel. Cette méthode c'est l'expérimentation, soit un ensemble d'opérations pratiquées sur les objets matériels dans des conditions contrôlées. À la différence du mythe ou de l'idéologie, le discours scientifique n'est jamais dominant, même dans les sociétés qui s'en réclament, ce qui ne l'empêche pas d'avoir joué un rôle crucial dans la construction de l'Occident moderne. Combinées au capitalisme et à l'idéologie du progrès qui l'accompagne, les sciences de la nature ont bouleversé les conditions matérielles d'existence de l'humanité depuis trois siècles.

Même si l'expérimentation est généralement irréalisable, au sens strict, dans l'étude des humains, depuis le XVIII^e siècle, l'étude de l'homme prétend aussi au titre de science. En introduisant la quantification, bien sûr, mais surtout en assumant que la précision de l'observation, la finesse de l'analyse et la rigueur de l'interprétation peuvent nous permettre d'atteindre la même approximation du « réel ». L'absence de consensus théorique, en anthropologie comme dans les autres sciences humaines, est là pour nous convaincre que l'objectif est encore éloigné, ou qu'il est, au sens strict, inatteignable, vu la complexité de l'objet d'études et la réflexivité des sujets sociaux.

Les textes dont nous disposons pour étudier l'ensemble des représentations qui constituent l'indianité (documents, énoncés verbaux, coutumes et rites), peuvent être regroupés selon ces quatre niveaux de discours. Pour les premiers Européens à mettre le pied au Nouveau Monde, les catégories du sens commun étaient d'une utilité limitée, sauf pour les assurer qu'ils se trouvaient bien en présence de plantes, d'animaux et d'humains de même nature que ceux de l'Ancien Monde, bien que non identiques. Ils ont donc surtout interprété cette réalité nouvelle à travers le mythe chrétien, hégémonique dans l'Europe de cette époque. Cette première description s'est ensuite enrichie considérablement des observations suscitées par les explorations et les interactions de nature multiple avec les autochtones. Ce sont les membres des groupes dominants qui ont laissé le plus de traces de ces contacts et nous connaissons généralement les groupes autochtones du passé (et ceux du présent!) à travers leurs témoignages, forcément teintés par leurs préjugés et leurs intérêts. L'histoire et l'ethnologie demeurent tributaires de ces

sources : chroniques officielles ou privées, récits de voyages, compte-rendus de procès. Faut-il s'étonner que les historiens concluent généralement à une acculturation précoce des autochtones de Nouvelle-Espagne, alors qu'ils travaillent sur des textes administratifs espagnols (Gruzinski 1988)? Ou que certains ethnologues et archéologues lisent l'*Historia General de la Cosas de Nueva España*, de Bernardino de Sahagún, en oubliant que ce sont pas les Aztèques qui parlent? Les « récits aztèques de la conquête espagnole » qu'elle contient doivent être interprétés en tenant compte du double filtre d'une reconstruction indienne a posteriori et de la perception d'un franciscain humaniste du XVI^e siècle (Baudot et Todorov, dir. 1983)..

La même précaution s'applique aux sources autochtones, malheureusement beaucoup plus rares, surtout pour les siècles passés. Pour la période contemporaine le discours autochtone est abondant et multiforme (paroles, textes, rituels, films). Articulé autour d'un désir commun de reconnaissance, nous verrons qu'il est traversé par de multiples courants politiques et idéologiques, comme le mouvement lui-même : approches légaliste, économiciste, spiritualiste et de militantisme politique.

Nous devons donc interpréter autant les sources historiques que les ethnographies et les textes autochtones contemporains : les faits ne parlent jamais d'eux-mêmes, sans être interrogés par le chercheur. Par ailleurs la démarche anthropologique doit être capable de se donner des critères de validation, tant au plan interne (rigueur) qu'externe (adéquation face aux faits rapportés).

Je regrouperai ici les diverses conceptions, perceptions et pratiques de l'indianité en trois grands « parcours », suivant leur ordre d'apparition historique : le parcours théologique (mode mythique), le parcours politique (mode idéologique – puisque la colonisation de l'Amérique fut contemporaine de l'instauration de la modernité) et le parcours anthropologique (mode scientifique). Il ne s'agit pas d'une succession au sens strict, puisque les discours antérieurs persistent en se modifiant dialectiquement en rapport avec les nouveaux, qu'ils infléchissent à leur tour.

Le parcours théologique

L'ambiguïté initiale : Colomb, les « bons » et les « mauvais » Indiens

Le Journal de bord de Christophe Colomb qui nous a été conservé contient des remarques contradictoires concernant les autochtones qu'il rencontre dans les Antilles, puis dans l'isthme centre-américain.. D'une part, en même temps qu'il décrit une nature paradisiaque, il louange l'innocence, l'hospitalité et le sens du don des premiers hommes rencontrés (les Arawak des Grandes Antilles) : « Ils vont nus comme quand leur mère les a enfantés » « Pour un canif et des patenôtres, ils nous apportent des perroquets et de grosse balles de coton filé » « Ils n'ont pas de secte » et pourront être aisément convertis (Colomb 1979). Les seuls indigènes à se mériter un jugement négatif sont les Caraïbes des Îles du Vent, ennemis jurés de ses hôtes. « Ils sont idolâtres et mangent la chair humaine. » « Ils peuvent être réduits en esclavage ». La ferveur du mystique qui croit avoir retrouvé une terre proche de l'Éden se double ici de l'enthousiasme du commerçant devant de telles perspectives. Lors de ses deuxième et troisième voyages, cependant, il renverse son jugement sur les Arawak : « Ils sont menteurs et fourbes. » « Avec leur chef Caonabo, ce sont eux qui ont massacré les Espagnols de Fort Navidad. » (ibid) L'échec

de son programme de colonisation de l'Île d'Hispaniola (Saint-Domingue) renforcera sa vision négative de tous les autochtones, idolâtres irréductibles qu'il faut réduire en esclavage.

Pour comprendre le discours de Colomb, il faut le resituer, bien sûr, dans le contexte de l'Europe de la fin du Moyen-Âge. La diversité de l'humanité était alors pensée en termes de deux pôles, à la fois moraux et cognitifs : d'un côté, la Chrétienté, siège spirituel et temporel du Vrai et du Bien, bénie de Dieu; de l'autre, l'Islam, surtout, mais aussi les hérétiques, juifs et païens, représentant le monde de l'Erreur et du Mal, dominé par Satan. La différence fondamentale était donc religieuse et les variations somatiques ou linguistiques étaient des éléments secondaires, dont le mythe biblique rendait également compte (les trois fils de Noé, la Tour de Babel). Secondaires mais bien réels, cependant puisque le sang transmettait les vertus et les vices : sang rouge ou bleu selon la classe sociale, « pureté du sang » des vieux chrétiens espagnols – qui n'avaient pas d'ancêtre juifs ni maures.

Sur le plan spatial, le couple Bien / Mal correspondait à l'opposition entre a) le Centre de l'Univers (Rome et par extension la Chrétienté) siège du Bien; b) une périphérie proche (l'Islam, l'Éthiopie, l'Orient) où vivaient aussi des humains « bien conformés », blancs, bruns ou noirs, qui vivaient sous le règne de Satan, et qu'il fallait conquérir pour les ramener à la vraie foi. c) une périphérie éloignée : des monstres qui peuplaient le pourtour de l'Univers. Colomb crut les reconnaître dans la première description que lui firent ses hôtes arawak de leurs ennemis caraïbes.

L'idée moderne de race, comme vaste regroupement d'individus possédant des caractéristiques biologiques qui permettent d'inférer une ascendance commune et une endogamie soutenue, n'existait pas alors. La « race » (du latin radix: racine) d'un individu désignait ses géniteurs, sa lignée. Les découvreurs et les conquérants parlent des « peuples » et des « nations » qu'ils ont rencontrés ou soumis, dans un sens très proche de l'actuel « ethnie ». Las Casas mentionnera que l'Amérique était peuplée « de infinitas gentes a toto genere » (« d'infiniment de gens de toutes sortes ») (Las Casas 1995). Au lieu de souligner les différences physiques, Colomb, comme plus tard Cortés et Cartier, soulignera plutôt les ressemblances des habitants du Nouveau Monde avec les Européens (« membres bien conformés »...); pour les distinguer, précisément, des monstres censés habiter aux confins de l'univers et pour incorporer à la périphérie proche ces terres jusqu'alors inconnues.

Ces humains étaient-ils descendants d'Adam, donc de vrais humains? Dans une décision qui aura un impact énorme, l'Église trancha par l'affirmative dès 1494, pour des raisons à la fois théologiques et politiques. Sur le plan théologique, la philosophie thomiste adhérait aux critères aristotéliens en ce qui concerne l'appartenance à l'humanité, critères que rencontraient même les « sauvages nus » des Antilles : la forme du corps mais surtout, la rationalité manifestée par le langage et l'usage d'outils et d'armes. La définition de leur religion sera plus laborieuse. Sur le plan politique, ces nouveaux adeptes, à l'ouest, venaient compenser ce que la chrétienté venait de perdre au profit des Turcs, à l'est (chute de Constantinople, en 1452). La conversion sera donc la grande œuvre à entreprendre, et elle justifie pleinement la conquête du Nouveau Monde, que le traité de Tordesillas (1493) avait accordé à l'Espagne.

Par ailleurs, les relations de Colomb et des autres « découvreurs » poseront aux

théologiens et penseurs un problème de plus en plus difficile à résoudre. Ils tenteront, bien sûr, d'intégrer ces terres, ces plantes, ces bêtes et ces gens à la vision du monde rattachée au mythe chrétien. La multitude des solutions trouvées (par exemple, les « tribus perdues d'Israël ») ne doit pas faire illusion : la seule présence de cette moitié du monde qui avait échappé jusque-là à la connaissance des plus grands esprits de la chrétienté, et à la prédication de l'Évangile, dont Saint Augustin disait qu'elle avait été universelle, ouvrait la porte à l'élaboration de systèmes alternatifs pour penser le Vieux Monde lui-même.

La qualification morale, polaire, de l'indianité posée dès le début par Colomb, demeurera un axe central des élaborations ultérieures.

L'évolution franciscaine : du millénarisme à la méthode forte.

Les premiers franciscains, arrivés au Mexique en 1523, proviennent de la province ecclésiastique de San Gabriel, en Extremadure. La zone est marquée, à l'époque, par un des nombreux courants millénaristes qui ont traversé le Moyen-Âge chrétien. La fin du monde est imminente et la découverte de ces millions de naturels de Indias à qui on n'a jamais prêché l'Évangile est un signe divin : ils sont les derniers humains à convertir avant le retour du Christ pour le millénium (Baudot 1977). Les franciscains comptent sur la prédication et la puissance des sacrements pour amener rapidement au catholicisme ces peuples qui leur semblent, comme à Colomb, si ouverts à la foi. À cette fin, des moines reçoivent l'ordre d'étudier les langues et les coutumes indiennes : Fray Andrés de Olmos et Fray Bernardino de Sahagún seront les premiers linguistes et ethnographes des Amériques.

Cependant, les difficultés de la conversion apparaissent rapidement : les nouveaux chrétiens sont « paresseux, ivrognes, fornicateurs et pire, idolâtres. » (Sahagún 1969, T. 1 : 27) L'utopie fondée sur une indianité qui ne connaît pas le Mal est un échec. Il s'ensuit un changement complet de la politique indienne des franciscains qui ont tâté fait d'employer la méthode musclée qui leur apparaît la seule capable de garder leurs ouailles dans le droit chemin (Gibson 1964 : 117-119)

La controverse de Valladolid (1550)

Leurs rivaux dominicains soutiennent la thèse inverse : les Indiens sont naturellement bons, c'est la colonisation européenne qui les pervertit. Le père Francisco de Vitoria, influencé par l'humanisme chrétien, conteste même la légitimité de la Conquête, dans ses textes *De Indis* (1539) et *De iure belli* (1539) : ne s'étant jamais opposés à l'évangélisation, les Amérindiens auraient pu et dû être convertis par la persuasion.

Charles-Quint lui interdira de prêcher et d'écrire. Bartolomé de las Casas, qui polémique sur ce thème avec Juan Ginés de Sepúlveda (représentant des conquérants et des colons) devant le roi, à Valladolid (1550), prend pour acquis le fait colonial issu de la Conquête, mais conteste la méthode : l'encomienda corrompt les Indiens, nuit à leur conversion et entraîne leur extermination. Sensible aux arguments de celui qu'il nommera *Defensor de los Indios*, le roi d'Espagne établit une tutelle d'État sur les autochtones décimés par les épidémies et les abus de toutes sortes. On reconnaît aux communautés amérindiennes converties des titres fonciers, ainsi qu'une certaine autonomie interne, sous la double surveillance de l'Église et de fonctionnaires chargés de percevoir les tributs et de recruter la main d'œuvre pour les mines et les travaux d'infrastructure.

Une fois les Nouvelles Lois des Indes (1542) traduites en institutions, l'utopie lascasienne s'efface rapidement de l'imaginaire colonial : l'Indien réel de Nouvelle-

Espagne et du Pérou possède à nouveau tous les défauts des classes subalternes. Leurs qualités aussi : durs à la tâche, simples, frugaux, prolifiques, comme il convient à ceux qui, dans les termes de Saint Thomas d'Aquin, « ont été créés pour obéir ».

L'utopie jésuite

L'utopie n'est pas morte pour autant. Elle sera reprise et modifiée par les jésuites. Leur territoire privilégié, en Amérique, sera la marge méridionale de l'empire espagnol, là où les Guaranis sont pourchassés par les bandeirantes portugais. Leur formule, la « Réduction » (reducción) a d'abord le sens physique de regroupement de bandes éparses, mais aussi un sens moral : le bon sauvage guarani n'est plus celui qui vit dans l'univers touffu des mythologies, rites et coutumes, à « l'état de nature », mais bien celui que l'on arrache à l'emprise de Satan pour l'amener à la simplicité de la vie chrétienne. Dans les Réductions du Paraguay, les jésuites joignent à l'hégémonie dans le domaine des représentations un véritable pouvoir politique.

À l'autre extrémité du continent, en Nouvelle-France, on retrouve chez certains colons (par exemple, les fondateurs mystiques de Ville-Marie) un idéalisme qui rejoint celui de Colomb : les « bons Indiens » sont les Hurons et les Algonquins; les « mauvais », les Iroquois. Les jésuites du Canada partagent la vision de leurs confrères du Paraguay. Cependant, œuvrant à l'extérieur des zones limitées où s'exerce le contrôle des Français, ils doivent suivre, à leur corps défendant, le mot d'ordre de Las Casas : tenter de convertir par la persuasion. Dans les premières Relations, les Lejeune et Brébeuf condamnent sans appel les mœurs libertines des Montagnais, Hurons et Iroquois et affichent un franc mépris pour les « fables » que racontent leurs « sorciers ». Il faut ici faire la part d'une clause de style propre aux textes missionnaires du XVIIe siècle : l'image noire qu'on y peint des Sauvages met en relief l'héroïsme des missionnaires et stimule la générosité des dévots de France, auxquels sont destinées les Relations (Ouellet 1993). Sur le terrain, cependant, Sainte-Marie-des-Hurons, la seule réduction qu'ils aient établie, sera détruite par les Iroquois ... armés par des Anglais protestants!

L'indianité sous son beau jour reparaît tout à coup dans la littérature religieuse française au début du XVIIIe siècle. Il ne s'agit plus cette fois d'encourager la charité des bourgeois, mais bien de lutter contre un ennemi insidieux qui se renforce : l'athéisme. En effet, depuis Montaigne (« Des cannibales », ch 33 des Essais), une pensée humaniste laïcisante se fondait sur les descriptions des peuples exotiques, contenues dans les récits de voyage, pour infirmer les thèses de la « théologie naturelle » (l'existence de Dieu prouvée par le consentement universel) et d'une « loi naturelle » à laquelle adhéreraient, au fond de leur cœur, tous les hommes. Pour Montaigne, comme pour les philosophes qui lui succéderont, les divers peuples de la terre avaient des croyances et des mœurs fort différentes des nôtres et ne s'en portaient pas plus mal (peut-être même beaucoup mieux, s'il faut en croire le philosophe iroquois qui prend la parole dans les écrits de Lahontan - 1973). D'où la nécessité, pour l'Église, de reconstruire dans l'imaginaire occidental un Sauvage croyant en Dieu et obéissant à la loi naturelle, malgré la dégénérescence de ses mœurs et la confusion de ses croyances, à cause des siècles écoulés depuis la dispersion des fils d'Adam.

C'est à cette tâche que s'emploiera le jésuite Lafitau dans son encyclopédique Mœurs des Sauvages américains comparés aux mœurs des Anciens Temps (Lafitau 1983). Son analyse s'appuie sur les Écritures : les Sauvages sont des fils de Caïn, contraints d'errer en Asie jusqu'à ce qu'ils trouvent le chemin de l'Amérique. Leurs croyances, bien

comprises, sont bien proches des « mœurs des anciens temps », surtout de celles des peuples secondaires mentionnés dans la Bible et les textes de l'Antiquité classique, tels les Égyptiens, les Thraces, etc. Ironie du sort, loin de confondre leurs adversaires, le nouveau Bon Sauvage des jésuites inspirera Jean-Jacques Rousseau et tout un volet de la pensée sociale et politique des Lumières d'où naîtra, à la fin du XVIIIe siècle, le projet anthropologique. Quant aux Amérindiens, généralement convertis, à la fin de la période coloniale, ils disparaissent, comme tels, de l'imaginaire religieux occidental, sauf les « païens » qui demeurent encore, à la périphérie des centres du pouvoir économique et politique : dans le Chaco, l'Amazonie ou le Nord-Ouest canadien.

Théologie de la libération et théologie indienne

À partir de 1960, cependant, on note un regain d'intérêt. L'Église catholique, qui a perdu, au XIXe siècle, la lutte pour l'hégémonie face aux libéraux et aux tenants du progrès, se trouve, au XXe, sur la défensive parmi les masses urbaines, désormais majoritaires et davantage intéressées par le consumérisme que par la foi. Jean XXIII, on le sait, tente un aggiornamento pour éviter la marginalisation : il faut se rapprocher du peuple grâce à la « nouvelle liturgie » et à l'engagement social aux côtés des opprimés, en particulier ceux du Tiers-Monde. Les rencontres épiscopales de Medellin et de Puebla adapteront ce programme à une Amérique latine où la gauche est en nette ascension : ce sera la « théologie de la libération ».

Les millions d'Indiens des montagnes, nominalement catholiques, ont, depuis la Conquête recomposé leur vision du monde en combinant de façon syncrétique les croyances et les rites précolombiens avec ceux qui viennent du catholicisme.

L'articulation au marché et à l'État ne les a pas transformés en prolétaires. Ils vivent dans un monde encore enchanté, où le sacré est présent partout, dans les sources, les rochers, le gibier et le maïs qui pousse. La teología india au lieu de réprimer l'idolâtrie, cherche à intégrer cette religiosité vivante au courant principal de la foi : on traduit l'Évangile dans les langues autochtones (ce que les Protestants font depuis un demi-siècle!) et on ne s'insurge plus des manifestations « païennes » (musique, danse, pétards) qui accompagnent la célébration des fêtes catholiques.

Il y a aussi, par dizaines de milliers, les Indiens de la forêt tropicale amazonienne, menacés d'extermination physique par l'avancée du « triple front » des entreprises forestières, des mines et des défrichements pour l'agriculture et l'élevage (Ribeiro 1979). Un volet de la Théologie de la Libération, bien implantée au Brésil, s'attachera à mobiliser l'opinion pour leur défense, tout en les évangélisant en douceur. Car l'Église catholique, qui avait autrefois le monopole du religieux, doit faire face à une concurrence croissante des Églises protestantes fondamentalistes, pour qui ces « tribus perdues d'Israël » constituent le dernier bastion d'idolâtrie à conquérir avant l'Armageddon.

Le religieux et la résistance autochtone

Les autochtones ne feront pas que suivre, bien sûr, le parcours théologique tracé par les groupes dominants. Tout au long du processus colonial et néo-colonial, ils s'engageront dans un double processus de résistance au discours chrétien dominant. Il y a d'abord, sur le plan du quotidien, une réappropriation d'une partie de son contenu selon des modalités et une périodisation propre. Le syncrétisme entre les croyances précolombiennes et la foi chrétienne imposée par les colonisateurs permet à des cosmologies et à des pratiques différentes de se transmettre en se transformant : le chamanisme sortait même renforcé du contact avec le corpus des croyances et pratiques européennes officielles – mais aussi

occultes, au grand dam du clergé qui s'acharnait à vouloir « extirper l'idolâtrie ». La résistance débouche aussi sur la rupture, lorsque éclatent les mouvements prophétiques et millénaristes autochtones, depuis la prédication révolutionnaire d'Andrés Mixcoatl, dans la Nouvelle-Espagne du XVI^e siècle (Gruzinski 1992), jusqu'au prophète Wovoka, inspirateur des Ghost Dancers de l'Ouest des États-Unis, à la fin du XIX^e siècle (Logan 1980), en passant par l'insurrection mystique de Tupac Amaru, dans les Andes de la fin du régime colonial espagnol. Ces mouvements, qui ont en commun d'annoncer un nouvel Âge d'Or amérindien, récupèrent la dimension subversive du message évangélique (le « Christ des pauvres ») et biblique (Le livre de l'Exode) et l'intègrent à des éléments structurellement similaires au sein des cultures autochtones, comme les mythes de l'Homme-Dieu et de l'Éternel Retour. Cette réappropriation rebelle du religieux connaîtra un nouvel essor dans les années 1970 et 1980, face au nouveau message diffusé par la théologie de la libération et la teología india, avec leurs variantes équatorienne, guatémaltèque et chiapanèque : message repris en main par les Amérindiens suivant une trajectoire de plus en plus politique. En 1994, j'entendis un tzeltal zapatiste déclarer : « Le cinquième soleil fut celui des Espagnols. Le sixième soleil a commencé le premier janvier dernier et il sera à nous. »

En contrepartie, la prédication protestante, encore assez récente, semble avoir des effets complexes. Plusieurs auteurs soulignent le paradoxe entre leur usage accru des langues vernaculaires dans la prédication et les textes religieux et le caractère « déséthnisant » du contenu : comme pour les premiers missionnaires catholiques, c'est toute la dimension symbolique de la culture qui est mise au compte de l'influence de Satan (Cantón 1998; Dow et Sandstrom, dir. 2001; Beaucage, dir., 2004).

Le parcours théologique semble donc un mouvement pendulaire entre deux pôles : d'un côté, le Noble Sauvage, facile à convertir – ou déjà converti – à un christianisme authentique que l'Occident délaisse, et, à l'opposé, celui du Barbare dont le paganisme et l'immoralité resurgissent toujours sous le vernis de la conversion et qui est constamment à « réévangéliser ». Autour du premier pôle, on trouve Las Casas, Lafitau et la théologie de la libération, autour du second, l'Église catholique historiquement majoritaire et, récemment, les sectes pentecôtistes et évangélicas. La pleine compréhension de ces oscillations exige cependant l'analyse d'un autre parcours, qui relève de la sphère politique.

Le parcours politique

Dès les premiers contacts avec les Européens, en effet, un autre mode de définition de l'indianité, en liaison directe avec la pratique du pouvoir, apparaît et s'imposera progressivement, en s'accommodant (surtout au début) du discours théologique dominant. Les lettres de Cortés marquent une rupture nette avec la prose souvent mystique de Colomb. Dès qu'il met le pied sur le continent, il résout le dilemme de l'Indien bon ou mauvais en abandonnant la métaphore biblique pour celle des Maures d'Espagne. Comme dans le cas de ces derniers, la conquête des Indiens est justifiée car « ils sacrifient des humains à Satan ». Ce qui intéresse surtout le conquistador, cependant, c'est qu'ils sont des paysans laborieux et d'habiles artisans qui, une fois subordonnés, constitueront d'excellents serviteurs pour la mise en valeur des richesses du pays. On assiste à la mise en place d'une véritable idéologie de la conquête de l'Amérique, qui

s'inscrit naturellement dans la suite de la « Reconquête » (Reconquista) de la péninsule ibérique sur les infidèles. Avec l'entrée des Rois catholiques à Grenade, l'année 1492 marque symboliquement la fin de cette dernière et le début de celle de l'Amérique.

Les voies de la colonisation européenne

Le discours politique de la Conquête est d'abord pratiquement indissociable du discours théologique : de la théologie du « mauvais Indien », s'entend. La Controverse de Valladolid (1550), à laquelle nous avons fait allusion, se solde apparemment par le triomphe de la ligne utopiste de Las Casas, avec la suppression progressive des encomiendas. Cependant, le développement rapide de l'industrie minière dans les deux vice-royautés (Nouvelle-Espagne et Pérou) aura tôt fait de refunctionaliser les républicains de indios en fournisseurs de main d'œuvre forcée, cette fois sous la régulation publique des corregidores. En même temps, on restructure entièrement l'organisation sociale amérindienne : les vastes ensembles sociopolitiques seront fragmentés en communautés dotées d'une administration interne élue (le cabildo). Dès le milieu du XVIe siècle, la société coloniale est donc divisée en deux « castes » (castas), les Espagnols et les Indiens, chacune possédant un statut et un rôle social bien définis et une assise territoriale distincte; leur interrelation est étroitement encadrée par les pouvoirs civils et religieux. Le maintien de la différence demeura une dimension essentielle du colonialisme espagnol.

En Nouvelle-France, un siècle après Cortés, Samuel de Champlain élabore également un discours pragmatique concernant ceux qu'on appelle, depuis Cartier, les Sauvages : robustes et endurants, et connaissant à fond le pays, ils sont indispensables à sa reconnaissance. Il les juge cependant peu aptes au travail du sol, qui devra être effectué par des colons européens. L'Église, chargée de la conversion des autochtones, ne pourra les regrouper comme elle le souhaiterait, car leur dispersion est nécessaire à la traite des fourrures, qui se double du lucratif commerce de l'eau-de-vie. La logique d'articulation qui prévaut dans les zones d'influence française, liée à la faiblesse de l'immigration, permettra aux autochtones de maintenir un mode de vie relativement autonome, à travers les alliances politiques et le commerce avec les nouveaux arrivants. La conversion au catholicisme, dans sa dimension politique, sera la confirmation symbolique de ces alliances.

L'Angleterre et le Portugal ne semblent pas s'être posé les mêmes problèmes métaphysiques que l'Espagne et la France concernant la nature des habitants du Nouveau Monde. L'Angleterre était certes déchirée par des problèmes religieux aussi importants que la France, mais les premiers arrivants ne venaient pas pour trouver des peuples avec lesquels bâtir une utopie : ils incarnaient cette utopie et recherchaient une terre où elle puisse se développer. La disparition rapide des peuples de la Côte Atlantique par suite des épidémies fut interprétée comme un signe divin : cette terre était bien destinée aux Pèlerins. Il ne s'agissait ni d'établir une domination sur les peuples indigènes ni de s'y articuler par la traite (sauf à la « frontière ») mais bien de leur substituer le flot continu des colons, chassés des Îles Britanniques par l'intolérance religieuse et par les enclosures. Quant à la colonisation du nord-est brésilien, elle ne résulta pas d'une politique préétablie, mais bien de l'initiative des capitaines portugais faisant route vers l'Inde (que le pape leur avait donnée en partage, avec l'Afrique, par le traité de Tordesillas). Dans l'économie des plantations de tabac et de sucre qui s'établit progressivement de la Virginie au nord-est du Brésil, la tentative de réduction des autochtones à l'esclavage

s'avéra rapidement un échec; la société de remplacement fut composée de maîtres blancs et d'esclaves noirs.

Les imaginaires de l'indianité dans les sociétés indépendantes : l'indigénisme
Dans les sociétés issues de ces deux formes de colonisation de substitution, l'Amérindien sera défini comme l'occupant provisoire d'un territoire qu'il est incapable de mettre en valeur, que ce soit pour lui-même ou pour d'autres : c'est un obstacle qui doit être éliminé. Cette définition politique de l'Indien comme superflu, longtemps limitée aux zones côtières, se généralisera après les indépendances. Les sociétés des extrémités du continent américain (États-Unis, Cône Sud, Canada), rompant avec les métropoles européennes, se projeteront alors comme États-Nations selon le nouveau modèle élaboré dans l'Europe des Lumières. Comme le disait si bien le Général Custer à ses interlocuteurs lakota : « On ne peut vous laisser la moitié d'un continent comme territoire de chasse! ». L'idéologie du Progrès, qui remplaça chez les élites d'origine européenne la cosmologie religieuse, faisait de ce processus le produit d'une loi naturelle : la lutte pour la vie assurait l'expansion des plus aptes. Dans la réalisation de cette « destinée manifeste », l'extermination physique ne fut généralement envisagée qu'en dernier recours : la réduction en réserves et l'« acculturation planifiée » qui suivit apparaissaient préférables et constituèrent la tâche du Board of Indian Affairs à partir de 1840.

Dans les anciennes colonies espagnoles de Mésoamérique et des Andes, cependant, les pratiques et les représentations suivirent un cours différent. Dès la seconde moitié du XVIIIe siècle, les criollos, descendants d'Espagnols nés en Amérique, ressentent de plus en plus le joug de la métropole, qui les maintient dans une position subordonnée face aux peninsulaires. Le jésuite mexicain Clavijero se livre alors, dans son *Historia Antigua de México* (c. 1780), à une défense et illustration passionnée du Nouveau Monde; d'abord de sa faune et de sa flore (contre Buffon et de Paw, tenants d'une « dégénérescence américaine ») mais aussi de ses anciennes civilisations. Le premier, Clavijero parlera de la culture des Aztèques (au sens classique du mot) et comparera leurs mœurs à celles des Grecs, des Romains et des anciens Égyptiens. Les Espagnols ne sont pas venus civiliser des Barbares, mais bien anéantir nos grandes civilisations, proclameront les criollos, descendants de ces mêmes Espagnols. L'indianité précolombienne, source de l'originalité américaine par rapport à l'Espagne, est exaltée. On y adjoint des « symboles indiens » nés du syncrétisme colonial, telle la Vierge de la Guadeloupe sur les étendards que brandissent les insurgés mexicains (Lafaye 1974). L'indigénisme était né dans sa dimension politique, littéraire et philosophique.

Il connaîtra son élaboration politique après les indépendances (1821). Au début du XIXe siècle, les autochtones sont encore majoritaires dans la plupart des colonies espagnoles de Mésoamérique et des Andes, sauf en Nouvelle-Grenade (Colombie). Cependant les métis (diversement appelés mestizos, ladinos, cholos) constituent partout une importante minorité, surtout dans les villes et les centres miniers. Relégués aux tâches inférieures, généralement exclus de la propriété foncière, les mestizos trouvèrent dans l'armée le chemin de l'ascension sociale et dans le libéralisme leur idéologie, face au conservatisme des grands criollos. Ils accédèrent au pouvoir avec les révolutions libérales, à partir de la moitié du XIXe siècle.

Si l'indianité du passé fonde la fierté nationale naissante, celle du présent, par contre, pose aux nouveaux dirigeants un problème à la fois politique et identitaire. Affecté de tous les défauts des groupes subalternes, « superstitieux », « paresseux » et « ivrogne »,

l'autochtone vivant est un boulet qui empêche la nation de progresser. En même temps, le métis, le marginal, le hors-caste de l'époque coloniale, en accédant au pouvoir, est devenu le prototype du national (la raza cósmica de Vasconcelos). L'indigénisme philosophique devient « politique indienne ». Son objectif : remplacer la subordination coloniale par l'intégration, pour laquelle de multiples moyens sont mis en œuvre : la scolarisation, le service militaire et surtout, l'expropriation foncière (desamortización), qui prive les communautés de leur base agraire et transforme les autochtones en ouvriers agricoles. La statistique ethnique, convenablement manipulée, vient confirmer le succès de l'entreprise : les autochtones, systématiquement sous-évalués tout au long du XXe siècle (exclusion des communautés bilingues, des enfants de moins de six ans, etc.) deviennent minoritaires presque partout. Les Amérindiens eux-mêmes, au moins dans leurs interactions avec la société dominante, cherchent à échapper à une identité stigmatisée. Un exemple frappant : avant d'aller en ville, on change ses vêtements pour ceux des paysans métis.

Cependant, en même temps que l'idéologie de la construction nationale exige la liquidation de l'indianité, le capitalisme extractif qui domine implique le maintien de cette masse, privée de droits civiques, et qui assure elle-même par la petite agriculture une bonne partie des frais de reproduction de sa force de travail : il faut des autochtones pour cueillir le café au Chiapas et au Guatemala, extraire le cuivre au Pérou et l'étain en Bolivie.

L'émergence d'un contre-discours

La contradiction entre le discours officiel assimilateur et la pratique de la discrimination débouche sur une acculturation qui reste partielle. La résistance des communautés éclate d'abord sous la forme de luttes agraires; l'Indien est privé de légitimité, mais les paysans autochtones du Mexique, du Guatemala ou des Andes, réclament « la terre pour qui la travaille »: formulée en termes de classes, la revendication trouve un écho dans les courants de gauche qui constituent progressivement l'opposition principale au libéralisme dominant (voir Mariátegui 1969). La Réforme agraire qui suivra la Révolution mexicaine redonnera des terres à des milliers de communautés, en bonne partie autochtones; la même chose se produira en Bolivie, vingt ans plus tard, au Pérou et en Équateur, à la fin du XXe siècle. Même là où la lutte échoue (Mayas du Guatemala, Paez de Colombie, Mapuches du Chili), la dimension agraire demeurera une composante essentielle de l'indianité vécue aujourd'hui en Amérique latine, autant que les dimensions linguistiques et culturelles.

Pendant un siècle, l'indigénisme assimilateur devient le discours sur lequel s'appuie une pratique commune à l'ensemble des sociétés américaines. Aux deux extrémités du continent, l'importance de l'immigration européenne avait permis d'espérer une absorption totale des peuples amérindiens de chasseurs et d'horticulteurs itinérants. Dans les Andes et la Mésoamérique, on comptait sur le « métissage culturel ». Après 1960, cependant, une évidence se fait jour partout : si la proportion de ceux qu'on désigne - et qui se définissent - comme Amérindiens n'a cessé de diminuer, leur nombre continue de s'accroître. Des millions d'autochtones forment une composante essentielle de vastes régions : sierras d'Amérique Centrale et des Andes, Nord canadien, Sud-Ouest des États-Unis, forêt amazonienne. Or, ces régions renferment des ressources énergétiques, forestières et minières convoitées dans le cadre de l'économie-monde qui se met en place. Le « réveil amérindien »

Un autre facteur intervient. Un certain nombre de jeunes autochtones, éduqués par l'État pour qu'ils collaborent activement à la grande tâche d'acculturation ont appris l'histoire et se sont emparés de certaines idées occidentales potentiellement subversives : les droits de la personne, par exemple, ou le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes.. Plusieurs leaders politiques autochtones actuels ont par ailleurs reçu leur première formation de militants avec l'Église, comme le montre les exemple du Guatemala et du Chiapas (LeBot 1994; Beaucage 1996). Les catéchistes peuvent devenir séditeux, tout comme les instituteurs de village.

L'irruption progressive des autochtones sur la scène politique, à partir de la fin des années 1960, modifia qualitativement leur représentation dans le discours politique étatique et dans l'imaginaire général. Naguère survivants d'un passé révolu et éternels mineurs soumis à la tutelle gouvernementale, ils devinrent une menace face à laquelle les États d'Amérique déployèrent un vaste éventail de mesures, qui varièrent en fonction de la nature du régime en place et du danger perçu. Dans le contexte de la guerre froide, les militaires au pouvoir auront carte blanche dans l'emploi de la répression contre ces Mayas, Mapuches, Quechuas dont les organisations furent associées au « complot communiste international ». Les dictatures brésilienne, chilienne, guatémaltèque, déclenchèrent une répression qui, dans ce dernier cas, déboucha sur le génocide : le processus de désindianisation non seulement culturelle, mais physique, entrepris au début des années 1980 dans les hautes terres de l'ouest guatémaltèque n'a pas d'équivalent ailleurs, au XXe siècle.

Le Brésil présente ici une différence intéressante. Le régime militaire n'arriva jamais à imposer à la société sa vision des Indiens d'Amazonie comme d'« étrangers qui menacent à la sécurité nationale ». Par contre, d'importants secteurs de l'Église catholique, gagnés à la théologie de la libération (voir Corten 1990) et le mouvement démocratique brésilien entreprirent leur défense, en utilisant la figure de l'Indien de l'utopie, qui vit heureux et libre dans la Nature. Image qui leur valut l'appui des Églises, de la gauche démocratique et des écologistes d'Europe et d'Amérique du Nord. On connaît la suite : face aux pressions, la Banque Mondiale supprima le financement du Polonoeste, et, malgré beaucoup d'abus, le pire a pu être évité, du moins en partie. Par la suite, avec l'insertion de leurs droits à l'autonomie dans la nouvelle constitution démocratique de 1988, los indios disparurent de l'imaginaire national brésilien. À un bien mauvais moment, car la plupart des terres octroyées aux Indiens réels ne sont pas encore délimitées et la mineralização de l'Amazonie se poursuit.

Dans les pays démocratiques, dont le nombre s'accroîtra au cours des années 1980, la stratégie de l'État fut différente. Ils considérèrent particulièrement gênante l'action internationale déployée par les organisations autochtones et des ONG, à l'ONU comme à l'OEA. Ne pouvant être représentés directement sur ces tribunes parce qu'elles ne sont pas reconnues comme des États, elles y pénétrèrent par le biais de la lutte contre la discrimination. C'est en effet l'Organisation Internationale du Travail (OIT) qui la première, en 1957, présenta aux États membres un accord pour l'égalité des droits des « gens (people) appartenant à des groupes indigènes et tribaux ». Le même organisme, trente ans plus tard, dans le célèbre Accord 169, reconnaissait « les aspirations des peuples (peoples) indigènes et tribaux » à « contrôler leurs propres institutions, leurs modes de vie et leur développement économique, ainsi qu'à développer leurs identités, leurs langues et leurs religions, dans le cadre des États où ils vivent. » (OIT 1996 : 145).

Malgré la précaution exprimée à la fin de l'énoncé, un simple « s » au mot *people* faisait toute la différence : il s'agissait désormais de reconnaître des droits collectifs. Les représentants du Canada et des États-Unis, entre autres, le réalisèrent immédiatement et ces gouvernements, qui se faisaient les champions de la lutte pour les droits individuels, refusèrent toujours de ratifier l'accord, contrairement à la Norvège et à de nombreux pays latino-américains . Mais il eut été déplorable pour l'image des pays riches de se limiter à un refus et ils lancèrent la contre-offensive sur le plan symbolique. Coup sur coup, on attribua le prix Nobel de la Paix à Rigoberta Menchú, militante maya du Guatemala (1992), on décréta 1993 Année internationale, et 1995-2004, Décennie internationale des « gens » autochtones (sans « s » à *people*, bien sûr). On forma aux Nations-Unies, à l'intérieur de la Commission des droits humains (CDH) un groupe de travail sur les droits des peuples autochtones qui élaborait une esquisse de déclaration; presque au même moment, un groupe de travail similaire fut formé à l'Organisation des États américains (OEA).

Par delà la rhétorique pro-indienne, cependant, l'esquisse élaborée à l'ONU, avec la participation autochtone, apparut beaucoup trop favorable à leurs droits collectifs, reconnaissant même celui à l'autodétermination (Art. 3). Le Conseil économique et social de l'ONU créa donc un comité « inter-sessionnel » pour réétudier l'esquisse... et il l'étudie toujours, dix ans plus tard. On assista à un processus identique à l'OEA. Le discours étatique concernant les Amérindiens, naguère unifié autour du concept d'assimilation, s'est donc scindé : nous avons, d'une part, un discours juridique international omniprésent, qui ne parle que de droits à reconnaître, de participation, de multiculturalisme, etc. (en prenant bien garde qu'une faute de syntaxe anglaise ne transforme les « gens » en « peuples » cependant) et, d'autre part, un discours caché, qu'on découvre grâce à certaines indiscretions, dans lequel le mouvement autochtone, à cause de sa dimension politique, représente un danger majeur pour l'unité nationale des États d'Amérique et d'ailleurs.

Le blocage systématique des revendications autochtones, sur le plan international, après des débuts prometteurs, s'accompagna d'un changement progressif dans les discours et pratiques internes des États. On assista alors à la naissance du dernier avatar de l'indigénisme : la « prise en charge ». Au Canada comme aux États-Unis le discours officiel, affirme, à l'intention des autochtones comme des immigrants : « Vous protestez avec raison contre les politiques antérieures d'assimilation. Nous nous sommes trompés. Votre diversité culturelle est une richesse pour tous et doit être encouragée. Vive la différence! » Une certaine autonomie interne des réserves, bien pondérée et pompeusement baptisée *self-government*, est désormais à l'ordre du jour. L'État est-il en train de se saborder, même partiellement, en faveur des indigènes? Pas vraiment. En premier lieu, en cette ère des communications, les pouvoirs publics estiment qu'on n'a plus besoin des humiliations et châtiments de l'instituteur et du missionnaire pour en finir avec les langues et les cultures amérindiennes. La télévision et l'exode vers les villes acculturent rapidement, et en douceur, les jeunes générations, qui participent de plus en plus du même imaginaire général que les jeunes de la majorité. Face à certains enseignants indianistes, ce sont même les parents d'élèves qui réclament que l'enseignement se fasse en anglais, plutôt qu'en cri/eeyou ou en inuktitut. En second lieu, les États du Nord procèdent, depuis vingt ans, au rétrécissement de leurs domaines d'intervention, en concordance avec l'hégémonie du discours ultra-libéral. Ce

changement, décidé unilatéralement, des frontières de la responsabilité étatique est alors présenté comme une réponse démocratique aux demandes autochtones. Dans les pays au sud du continent, un laborieux processus de démocratisation s'amorce à partir des années 1980, mais les programmes d'ajustement structurel ont tôt fait de tempérer l'enthousiasme populaire : éducation, santé, programmes sociaux, rien n'échappe au couperet des compressions budgétaires, cependant que les entreprises du secteur public sont bradées au plus offrant. Le tout, sous la surveillance stricte des grands bailleurs de fonds internationaux. Ces mesures touchent au premier chef les autochtones, qui forment, à peu près partout, les couches les plus pauvres de la population (Davis 2002 : 230-231). Or, dès 1991, la Banque Mondiale, après avoir été dénoncée pour son association avec les méga-projets amazoniens du gouvernement militaire brésilien, émet la Directive 4.20, par laquelle elle enjoint son personnel de tenir compte, désormais, des besoins et préférences des autochtones et de s'assurer de leur « participation informée » à chaque fois qu'un projet a une incidence sur leur mode de vie (World Bank 1991 in Davis 2002 : 234). Est-ce une coïncidence si ce changement intervient au moment précis où le multiculturalisme trouve soudain sa place au sein du discours et des pratiques officielles? Les constitutions, amendées, reconnaîtront l'existence et « les droits légitimes » des peuples autochtones au Brésil (1988) en Colombie (1991) au Mexique (1992) puis dans l'ensemble des pays andins (Stavenhagen 2002 : 32-33). Les cultures et les langues autochtones ne sont plus niées mais, allant de pair avec cette reconnaissance officielle, subissent en fait un double processus de folklorisation et d'« exotisation » (Urban et Sherzer 1991 : 10-11): le premier les extrait de leur contexte pour en faire des marqueurs secondaires, folk, de l'identité nationale, tandis que le second les transforme en attraits pour le tourisme, contribution « durable » à des économies locales ruinées. Dans ce contexte, la décentralisation administrative, succédané officiel à l'autonomie politique des peuples autochtones, s'inscrit pleinement dans la politique de désengagement du nouvel État libéral.

La construction de nouveaux imaginaires autochtones

Pour les organisations amérindiennes, la « politique de la différence » n'a pas le même contenu d'un bout à l'autre des Amériques. En Mésoamérique, dans les Andes, la présence de majorités ou de fortes minorités métisses crée un rapport imaginé différent à l'État national : les Amérindiens les plus politisés se considèrent comme les vrais Mexicains, Guatémaltèques, Boliviens... Une réelle possibilité existe d'influencer directement la politique nationale en raison de leur nombre et de la légitimité nouvelle dont ils jouissent; les alliances avec les organisations populaires urbaines et avec les partis politiques en sont facilitées. C'est au nom de la « patrie humiliée » lors de la guerre du Pacifique de 1878 que les Aymaras de Bolivie se sont soulevés, à l'été 2003, contre le projet d'exportation gazière à travers le Chili, obtenant rapidement un appui assez large pour obliger le président Sánchez de Lozada à démissionner. Au Mexique, bien que la volonté de contrôle politique des municipios semble actuellement l'emporter sur tout projet de « gouvernement régional pluriethnique » (Díaz Polanco 1997, Beaucage 2003), le soulèvement zapatiste au Chiapas a eu un impact direct sur l'ensemble du jeu politique pendant les années 1990. À l'opposé, dans les pays où la colonisation de substitution a triomphé (Canada, États-Unis, Cône Sud, Brésil), la représentation proposée par les leaders autochtones est celle d'une lutte de nations occupées contre une nation coloniale dominante. Ils chercheront à regrouper les communautés locales dans de vastes

ensembles territoriaux contigus dotés d'attributs historiques et symboliques nationaux : un gouvernement et un système judiciaire « traditionnels », une nouvelle interprétation de l'histoire (Little Bear et al., 1985) voire un drapeau et un passeport (p. ex. les Mohawks). Le discours insiste ici sur la légitimité que donne le statut de premiers habitants du territoire, antérieurement à la constitution des divers États-Nations (Voir l'excellent analyse du discours ethnique miskito par Diskin, 1991 : 168 suiv.)

L'écart entre ces deux imaginaires autochtones en construction est apparu clairement en 1992, lors des manifestations continentales contre les célébrations du cinquantième centenaire de la « découverte » de l'Amérique. Si toutes les organisations rejetèrent le travestissement de l'invasion européenne en une « découverte du Nouveau Monde » ou une « rencontre des Deux Mondes », on ne put faire l'unité quant à une alternative, même sur le plan symbolique. D'un côté, les autochtones des Andes et de Mésoamérique (Groupe de Quito) élaborèrent l'idée de « 500 años de Resistencia indígena, negra y popular » et en firent le thème de la rencontre de Xelajú (Quetzaltenango) de 1991 (Sarmiento Silva, dir. 1998 : 257). De l'autre, les premières nations du Nord insistèrent sur l'importance de manifestations exclusivement amérindiennes. La divergence politique se traduisit même dans le choix du lieu pour la contre-célébration de 1992 : le Conseil mondial des peuples autochtones, dont le siège était à Ottawa, proposait Tenochtitlán (Mexico) tandis que le groupe de Quito fit triompher le choix de Managua (« Declaración de Xelajú. » in Sarmiento Silva, dir., 1998 : 259). Le nombre de délégations fut en net recul par rapport à 1991.

Les différences ne sont pas que symboliques. La lutte commune pour la terre prend sur le continent deux formes bien différentes. L'imaginaire paysan des autochtones de Mésoamérique et des Andes leur fait réclamer, historiquement, des terres à cultiver pour leurs communautés, forme d'organisation sociale bien antérieure à la conquête espagnole et que la politique coloniale a encore renforcée. Ce faisant, ils peuvent faire cause commune avec les paysans métis et profiter ensemble des acquis : ainsi les autochtones de Colombie regroupés dans le CRIC (Consejo Regional de Indígenas del Cauca) avec les métis de l'ANUC (Asociación Nacional de Usuarios Campesinos) (Bonfil Batalla 1981 : 29). Dans ces pays, les organisations proprement amérindiennes sont nées par suite d'une différenciation au sein des fédérations paysannes, dans les années 1970 et 1980.

Au contraire, dans les pays à forte majorité d'ascendance européenne ou africaine, la terre qu'on réclame, c'est un territoire, lié à l'imaginaire national, que développent les organisations. Ce n'est pas qu'à l'État qu'on s'oppose alors, mais bien à l'ensemble des occupants, y compris les agriculteurs et les travailleurs des entreprises forestières et minières. Les principaux alliés qu'on peut alors trouver, ce sont des Églises progressistes et des groupes écologistes. Les victoires, ici, se matérialisent sous diverses formes d'autonomie régionale, dans les zones où les autochtones constituent la majorité : par exemple, le Nunavut pour les Inuit du Nord canadien, la Mosquitia au Nicaragua, les territoires navaho et zuñi du sud-ouest américain, ceux des groupes amazoniens (Shuar, Kayapo, Yanomami), ceux des Mataco-Wichi du Gran Chaco argentin, etc.

On peut cependant noter une nouvelle convergence des objectifs, dont le point départ a sans doute été le soulèvement zapatiste de 1994. Pour la première fois, des paysans amérindiens de Mésoamérique reprenaient le concept d'autonomie territoriale en l'adaptant à un contexte géographique où autochtones et métis sont étroitement associés

depuis des siècles. La loi votée en 2001 par le gouvernement mexicain n'a pas satisfait aux exigences du mouvement, mais la question de l'autonomie est désormais posée au niveau du continent (Sieber 2002 : 6 suiv.)

En revendiquant le droit de se gouverner eux-mêmes, les peuples autochtones entrent de plein pied dans le débat très contemporain qui oppose droits individuels et droits collectifs. D'une part, ils contestent la discrimination « ethnique » et ils revendiquent, comme citoyens, les mêmes droits fondamentaux et les mêmes droits sociaux que les autres citoyens des pays où ils se trouvent : droit à la vie, en principe reconnu mais bafoué quotidiennement dans de nombreux pays, droits à l'éducation, à la liberté d'expression, à la santé, à la participation politique. Face aux politiques ultra-libérales qui accentuent les inégalités, ils réclament haut et fort le droit de sortir de la misère (Davis 2002). Mais ils réclament en outre le droit collectif à préserver une culture différente, des valeurs différentes, une éducation différente et un système juridique différent. Ici, ils ont recours à une autre représentation d'eux-mêmes, à une autre « communauté imaginée » pour reprendre le terme d'Anderson (Anderson 1983) : la nation.

Il n'y a pas de manière simple et univoque d'harmoniser ces deux dimensions de l'appartenance actuelle des autochtones. Dans plusieurs cas, aucun conflit fondamental ne surgit entre la conception universaliste des droits et l'application de normes spécifiques, acceptées par l'ensemble de la communauté : par exemple, la possession en commun des terres ou un curriculum scolaire modifié. Parfois, au contraire l'incompatibilité est flagrante, comme lorsque la tradition exige que l'on mette à mort les « sorcières ». Dans les communautés d'aujourd'hui, plutôt qu'un dualisme, on trouve en fait une interpénétration dynamique des représentations ethniques et nationales concernant les droits. La coutume juridique autochtone, imaginaire institutionnalisé par consensus, n'a rien d'une Charia : « elle est dans un rapport dialectique avec la loi d'État, étant constamment renégociée en fonction des circonstances politiques et économiques changeantes. C'est un moyen de résistance anti-hégémonique dans un système de pouvoir asymétrique, caractérisé par sa flexibilité (Sieder, citée par Stavenhagen 2002 : 39).

Avec la terre, la langue est sans doute l'élément le plus directement associé à l'identité, dans l'imaginaire autochtone actuel, comme elle l'a été historiquement dans l'imaginaire national occidental. En plus de la communication quotidienne, on l'associe, bien sûr, à la transmission des représentations fondamentales du groupe : cosmologie, pratiques rituelles, principes éthiques et juridiques (ce que l'ethnologie appelle l'endoculturation). Les peuples autochtones du continent font face à des situations fort diverses, sur ce plan, mais à une dynamique similaire. L'unilinguisme traditionnel ne caractérise plus que des groupes isolés, généralement peu nombreux, des régions forestières d'Amérique du Sud. Le plus souvent, aujourd'hui, la langue amérindienne régit le domestique, le quotidien alors qu'on emploie la langue dominante dans la vie publique et les contacts avec l'extérieur (même les contacts entre groupes autochtones).

Dans ce contexte, les langues amérindiennes se maintiendront (et, semble-t-il, indéfiniment) dans les groupes assez compacts et dotés d'une assise démographique suffisante. À condition, cependant, que l'appartenance au groupe soit valorisée dans l'imaginaire autochtone : soit en fonction d'un passé jugé glorieux (p. ex. Nahuas, Mayas, Quechuas, Mohawks) soit par suite de victoires récentes face à l'État (Shuar d'Équateur, Cris/Eeyou de la Baie James). Les groupes exigent de plus en plus que l'école prenne le relais de la famille pour transmettre les bases de la langue ancestrale, et

les communautés officialisent d'autres marqueurs importants de la culture, comme des rituels religieux ou sociaux (p. ex. le pow-wow des Amérindiens du Nord ou la fiesta del Santo Patrón). Une nouvelle génération d'intellectuels autochtones visera ainsi à perpétuer voire à recréer la différence culturelle que la mondialisation est en train d'atténuer. Ce phénomène est bien illustré par le mouvement « pan-mayaniste » du Guatemala. Ses promoteurs autochtones, formés dans les années 1970 et 1980, proposent un « modèle pluriculturel de démocratie participative » ayant pour base « l'unité dans la diversité » d'une vingtaine de cultures/ethnies exprimant les variantes d'une « civilisation maya » essentialisée qu'il s'agit de revitaliser (Warren 1998 : 13). Le projet d'autodétermination de ces groupes nécessiterait d'ailleurs la refonte des frontières administratives internes du pays, qui ne correspondent pas à leur distribution sur le territoire (ibid. : 14-15). L'analyse du discours pan-mayaniste révèle plutôt que la « culture maya » dont on parle est un « arrangement significatif de pratiques et de connaissances, élaboré et re-synthétisé, dans une conjoncture particulière, par des groupes qui voient l'identité autochtone comme un élément privilégié d'auto-représentation et un véhicule pour le changement politique. » (ibid. : 12). Car si les mouvements autochtones actuels produisent de l'indianité, ils ne le font pas en vase clos, sur la seule base d'éléments traditionnels refunctionalisés. Leur discours, centré sur le concept d'autodétermination, comme sur les droits, individuels et collectifs, ne peut être compris qu'en rapport avec le discours des organisations transnationales comme les ONG et les agences des Nations Unies. Il est par ailleurs manifeste que la référence à la seule dimension culturelle ne constitue pas à l'heure actuelle une base de mobilisation politique suffisante. Pour être efficace, le discours indianiste doit inclure d'autres composantes de leur imaginaire présent, fruit d'une interaction croissante avec le monde extérieur.

La revendication la plus commune, du Nord canadien à la Bolivie, semble être une modernité non exclusive et contrôlée par le groupe., étroitement associée au combat pour sortir de la pauvreté et de l'exclusion. Les Mayas de la forêt des Lacandons comme ceux d'El Quiché veulent des cliniques et des routes, ainsi que des débouchés pour leurs produits. Les Aymaras du Haut Plateau exigent qu'une partie du gaz naturel dont le pays regorge s'achemine vers leurs réchauds avant d'aller approvisionner la Californie à court d'énergie. Il n'est pratiquement aucune lutte indienne récente où ce refus de l'exclusion, généralement exprimé sous la forme d'une dénonciation du néo-libéralisme, ne soit présent (voir par exemple, Campaña Continental 500 Años... 1992, in Sarmiento Silva dir., 1998 : 247-249).

Comment s'articule l'appartenance amérindienne, qui s'enracine forcément dans le passé, avec la demande d'inclusion dans la modernité? Dans le contexte de mondialisation, où les acteurs sociaux traditionnels (syndicats, organisations paysannes, partis politiques de gauche) semblent faire preuve d'une moindre capacité à faire pression sur l'État et sur les détenteurs du pouvoir économique, il semble que de nombreux exclus considèrent la référence explicite à l'indianité comme une alternative valable, en raison du capital de sympathie dont jouissent les autochtones dans l'imaginaire occidental contemporain. Associée à l'autodétermination, l'affirmation identitaire débouche naturellement sur l'exigence de contrôle du territoire et des ressources naturelles, tandis que la dénonciation du néo-colonialisme et du néo-libéralisme permet de sceller l'alliance avec « l'ensemble des secteurs sociaux. » (ibid.). Le cas le plus connu est sans doute celui des Zapatistes.

Les premiers discours qui accompagnèrent le soulèvement de janvier 1994 s'inspiraient des symboles de la révolution mexicaine : nationalisme, socialisme agraire, démocratie. Devant le déni de légitimité exprimé par le gouvernement et les médias (« Ce sont des étrangers. »), l'EZLN présenta l'indianité, d'abord comme preuve de mexicanité. Cette déclaration lui gagna un vaste appui, tant national qu'international, d'où la mise en évidence de cette dimension (bien réelle du reste) dans les discours et les manifestations publiques qui suivirent. La seule table de négociation qui déboucha sur des résultats (partiels), après les négociations de San Andrés, fut d'ailleurs celle sur les droits et la culture autochtones. Au Mexique comme ailleurs, l'articulation de la politique autochtone au jeu politique national est tout sauf simple. Lors des processus électoraux, s'il arrive que les autochtones votent massivement pour les partis et les candidats qui affirment les représenter (p. ex. en Bolivie en 2002), la plupart du temps « les revendications autochtones sont canalisées par d'autres moyens que la politique partisane traditionnelle [...] ». » (Stavenhagen 2002 : 34).

En synthèse, les parcours politiques de l'indianité nous révèlent une dynamique multiforme. Du côté étatique, les puissances coloniales ont élaboré des politiques polarisées entre le maintien de la différence (modèle espagnol de subordination et modèle français d'articulation) et le refoulement/élimination de l'Autre (modèles britannique et portugais de substitution). Après les indépendances, les États d'Amérique ont modifié ces politiques, la construction de l'unité nationale justifiant l'élimination de la différence par l'assimilation aux majorités de métis ou d'immigrants. Naguère gérée publiquement par les écoles, les tribunaux et, le cas échéant, l'armée, l'assimilation sera désormais le fait, principalement, des appareils privés producteurs d'imaginaire institutionnalisé, comme les grands médias de communication et la consommation de masse régulée par la publicité. Malgré une efficacité partielle de ces politiques, elles n'occupent pas entièrement le champ des imaginaires autochtones. Les organisations qui aspirent à représenter les trente-deux millions d'habitants du continent les définissent à la fois comme suffisamment différents pour justifier l'insertion de cette différence dans les lois nationales et internationales; et suffisamment intégrés à la modernité pour exiger aujourd'hui de se voir confier la gestion de leurs affaires et des ressources de leurs territoires.

La présence autochtone sur une scène politique élargie les a amenés à établir des rapports nouveaux avec d'autres acteurs de la société civile, en particulier les spécialistes du droit et les anthropologues. Je traiterai plus particulièrement des liens mouvementés entre l'anthropologie et l'amérindianité dans la dernière section.

Le parcours anthropologique

Les ouvrages classiques consacrés à l'histoire de la théorie anthropologique la présentent volontiers comme le produit d'un dialogue séculaire entre de grands esprits, dont les découvertes permettent peu à peu de dissiper l'ignorance occidentale concernant les « autres manières d'être humain » (p. ex. Harris 1968). Selon le modèle évolutif emprunté à l'histoire des sciences, la théorie la plus récente devient alors la plus avancée, balayant les conceptualisations imparfaites qui l'ont précédée. Puisque la frontière entre discours scientifique et idéologie n'est jamais absolument tranchée, surtout lorsque l'objet est l'humain, il peut être plus profitable de considérer l'anthropologie – et les autres sciences humaines – comme une tentative de réponse, qui veut être aussi rigoureuse que possible,

aux questions qu'une société donnée se pose à un moment donné et ce, à partir de l'observation des cultures non occidentales.

Née des Lumières, et s'étant donnée, avec Puvis de Chavannes, la mission de rendre compte, de façon positive, des peuples exotiques, ses productions ont toujours été teintées par deux tendances, qui ont dominé tour à tour selon les périodes et les pays. La tendance principale, c'est le Progrès, rebaptisé Civilisation au XIXe siècle, puis Développement après 1948. Dans cette perspective, le « Bon Sauvage », hérité de la tradition rousseauiste (et jésuite!) devient un « primitif », notre Ancêtre contemporain. La croyance en un progrès continu de l'humanité a survécu aux diverses théories élaborées pour l'expliquer : que ce soit la diffusion des idées démocratiques ou l'impact des grandes découvertes scientifiques ou la lutte des classes qui permette au Primitif, puis au Barbare d'atteindre le niveau supérieur de la Civilisation, notre niveau. Après avoir dominé tout l'horizon de la discipline au XIXe siècle, la perspective évolutionniste disparaît au début du XXe. Elle refera surface dans la deuxième moitié du XXe : néo-évolutionnisme technologique (White 1959), renouveau marxiste des années 1960 (Terray 1969; Godelier 1973) et « nouvelle synthèse » socio-biologique de Wilson (Wilson 1975).

Dans les périodes où l'optimisme occidental entre en crise, le Bon Sauvage renaît, comme c'est le cas au début du XXe siècle. Déçus par l'Occident, les ethnologues, de retour du terrain, affirment que toutes les cultures se valent puisqu'elles apportent toutes des solutions relatives aux problèmes matériels et spirituels des humains. En lisant leurs monographies, on a pourtant l'impression que leurs cultures sont supérieures à la nôtre : on entend presque le bruissement des palmes dans les pages de Malinowski et de Margaret Mead et on ressent toute la nostalgie d'un monde qui disparaît dans *Tristes tropiques* de Lévi-Strauss.

Les uns et les autres, évolutionnistes ou romantiques, avaient en commun une conception identique de leur objet : les cultures, qu'ils nommaient, décrivaient et interprétaient, existaient indépendamment de ce qu'on pouvait en penser et en dire. Qui plus est, chacune possédait un « noyau » de valeurs profondes, qui survivait aux changements imposés de l'extérieur (Herskovits 1952). De tels axiomes ne seront remis en cause qu'à la toute fin du XXe siècle, quand on réalisera que les cultures/ethnies ainsi essentialisées avaient été largement définies et produites, à partir d'un ensemble beaucoup plus flou, par le discours et les pratiques mêmes des administrateurs, des missionnaires et des anthropologues (Amselle 1990).

Les anthropologues ont alors réalisé qu'au-delà de leurs polémiques, ils avaient participé institutionnellement, depuis plus d'un siècle, au processus de réduction, de réification des sociétés autochtones, pré-condition essentielle à leur contrôle et à leur acculturation. En outre, les théories anthropologiques ont reflété et reproduit d'une façon spécifique les transformations idéologiques récentes en Occident. Les expéditions coloniales ne comptaient généralement pas d'anthropologues dans leurs rangs. Cependant, les théories évolutionnistes élaborées en métropole justifiaient l'expansion des civilisations les plus avancées, face auxquelles les primitifs n'avaient que le choix entre s'adapter ou disparaître : la colonisation devenait loi de la nature. Une fois la bourgeoisie bien en place et le monde partagé entre les grandes puissances, l'anthropologue « de terrain » a remplacé son prédécesseur « de cabinet » et l'approche macro-historique a cédé la place au structuro-fonctionnalisme. Le *government anthropologist* et l'*antropólogo indigenista*, étudiaient minutieusement le fonctionnement synchronique des peuples indigènes qu'il

s'agissait soit d'intégrer à l'expansion occidentale, soit de cantonner en marge, dans des réserves. Les études socioculturelles ont pu servir ainsi à affermir le pouvoir colonial, en lui évitant des « erreurs » désastreuses. C'est ce que Robert Jaulin appelle « ethnocide » (Jaulin 1970) et que les manuels nomment « anthropologie appliquée ».

Pendant ce temps, d'autres ethnologues et archéologues continuaient de récupérer, pour les bibliothèques et les musées d'Occident, le large éventail des cultures que cette expansion condamnait inéluctablement à disparaître. (N'est-ce pas cette disparition imminente qui les rend particulièrement attachantes? Les anthropologues ne parlent pas de Sentier Lumineux ou de la Djihad islamique comme on parle des Bororo ou des Hurons.)

Quant aux révoltes qui transformaient périodiquement de paisibles colonisés en adversaires féroces, elles étaient de la « contre-acculturation », chants du cygne de civilisations moribondes, destinés à demeurer sans lendemain (Herskovits 1952) D'où notre mauvaise conscience, en relisant certains chapitres, presque oubliés, de l'histoire de la discipline .

Quand s'est amorcé, dans l'après-guerre, le mouvement de décolonisation, puis quand se sont fait entendre, il y a trente ans, des voix autochtones nouvelles, les anthropologues ont été pris par surprise. Nourris de monographies classiques et formés par une expérience de terrain qui remontait souvent à plusieurs décennies, certains ont alors découvert un univers autochtone complètement transformé par la pénétration de l'économie de marché, les migrations et même parfois, les médias électroniques. Les Garifunas de la Côte des Miskitos me racontaient beaucoup plus volontiers leurs souvenirs de voyages aux États-Unis, comme marins dans la flotte de la United Fruit, que les récits mythiques qui m'intéressaient, moi; et la photo du fils ou du frère émigré occupait une place de choix, dans les maisons aux toits de palmes. Une discipline comme l'anthropologie, dont la raison d'être était l'existence d'un Autre lointain, avait-elle encore un objet? Étions-nous capables de rendre compte de ces réseaux nouveaux qui liaient des peuples naguère isolés aux métropoles productrices de biens manufacturés porteurs de tout nouveaux symboles? (ce qu'Urban et Sherzer appellent linkage - 1991 : 2). Plusieurs ethnologues répondirent par la négative et se réfugièrent dans l'étude des récits et chroniques qui dépeignent les autochtones d'« avant » ces grands changements : il en résulta un développement considérable des études dites « ethnohistoriques ». Pour ceux qui refusaient cette position de repli, la situation nouvelle exigeait l'adoption d'une perspective nouvelle, marqué par la pluridisciplinarité (ibid.)

Mais les changements en cause étaient beaucoup plus profonds qu'une complexification de l'objet. C'est le sujet de l'énoncé lui-même qui était en cause : Qui parle? Qui peut parler? Les autochtones parlaient désormais eux-mêmes, et parlaient d'eux-mêmes. Les nouveaux discours qui nous arrivaient réclamaient la liberté et l'égalité, certes, mais aussi le « droit à la différence » : c'est-à-dire d'abord à la survie, individuelle et collective, et aussi un ethno-développement, (notion qui reste encore largement à définir et surtout, à mettre en place – voir Bonfil Batalla et al. 1982). Nous partageons la tribune avec ceux qui étaient hier encore nos « informateurs » (Warren 1998 : ix). Les peuples autochtones ont-ils encore besoin de ce truchement qu'a été, pendant plus d'un siècle, l'anthropologie? Plusieurs organisations sollicitaient encore le concours des anthropologues, percevant que leur discours, politique ou culturel, voyait sa légitimité renforcée par le discours anthropologique. C'était et cela demeure plus fréquemment le

cas en Amérique latine qu'en Amérique du Nord, vu la politique d'alliances larges qui prévalut plus souvent au Sud. Dans le cas des régimes les plus répressifs, l'association avec un chercheur constituait même une garantie face à l'arbitraire des autorités (Warren 1998 : x). La possibilité d'une collaboration constituait certes pour nous une option préférable à celle du nationalisme ethnique radical prise par plusieurs groupes du Canada et des États-Unis, pour qui le regard anthropologique est indissociablement lié à la relation coloniale. Ces derniers nous demandaient seulement ... de nous taire : seuls des autochtones devraient être autorisés à parler et à écrire concernant les questions autochtones (Mihesuah 1998 : 10-12; Warren 1998 : 19-21).

La prise de parole par les autochtones entraîne-t-elle forcément la « banqueroute de l'anthropologie » comme le suggère Fernando Mires (1992 : 11 suiv.)? L'heure aurait-elle finalement sonnée de cette « auto-dissolution » de la discipline, qu'annonçait déjà Michel Leiris à l'époque de la décolonisation (Leiris 1972). Telle n'a pas été mon expérience ni celle d'autres anthropologues (Beaucage 1992, 1994a; Warren 1998). Sur le plan de la qualité de la recherche elle-même, le travail au sein d'une équipe mixte d'anthropologues et d'autochtones peut représenter, au contraire, un avantage considérable. Perdant ce que Warren a appelé son « innocence stratégique », c'est-à-dire le regard strictement extérieur, l'anthropologue étranger a soudain accès, grâce à ses co-chercheurs, à une richesse insoupçonnée de matériaux. Rien ne saurait être plus éloigné d'une « banqueroute » ou d'une « auto-dissolution ».

Politique autochtone et production anthropologique

Cependant, même lorsque les conditions d'une alliance sont réalisées, l'anthropologue militant découvre parfois (comme Christophe Colomb et comme Jacques Cartier!) que les autochtones ont leur propre politique. Que, s'ils appuient volontiers nos recherches (et s'appuient sur elles!) quand elles vont dans le sens de leurs revendications, leurs leaders peuvent vouloir exercer sur nos paroles et nos écrits les concernant des pressions aussi fermes que les pouvoirs politiques, en fonction de la tactique du moment. La rhétorique politique indianiste peut pousser certains leaders (ou aspirants au leadership) à assimiler tous les chercheurs à des koyomej, kaxlan, ou autres puisés dans une large collection de termes similaires dont la signification commune est à peu près : « maudits étrangers ». Plusieurs chercheurs, déçus, préfèrent alors se retirer vers l'anthropologie de cabinet, estimant que les conditions pour la production et la diffusion d'une connaissance ethnographique valable ne sont plus réalisées.

À l'inverse, en dépit des difficultés nouvelles qui surgissent, plusieurs d'entre nous considèrent l'apparition, puis la consolidation, de formes diverses d'un nationalisme autochtone (ou « indianisme ») au sein des peuples amérindiens comme un phénomène normal dans la dynamique actuelle de leurs identités et de leurs rapports avec les autres. Le fait qu'ils se posent désormais en sujets dans le domaine de la connaissance comme dans celui de la politique peut constituer une solution à l'un des problèmes moraux fondamentaux de la discipline : Comment contribuer à une connaissance toujours plus complète et approfondie de notre objet d'études, les autochtones, alors que cette production est historiquement destinée à ceux qui ont tout intérêt à leur subordination, voire à leur disparition comme entités distinctes? Le fait que cette connaissance soit désormais accessible pour ceux à partir desquels elle est produite constitue certes une situation nouvelle et nous oblige à reconsidérer son contenu et son style. L'ère des communications a ainsi mis un terme à un siècle d'immunité ethnologique : plus solide

encore que l'immunité parlementaire, elle nous permettait de raconter à peu près n'importe quoi sur les peuples que nous étudions sans que ceux-ci puissent protester, puisqu'ils ignoraient tout de nos écrits.

Les intellectuels et les politiciens autochtones, mis en contact avec nos textes, nous reprochent en général trois choses. En premier lieu, le caractère partiel, sinon erroné, des compte-rendus que nous publions à propos de leurs sociétés et de leurs cultures, après un séjour de quelques mois ou même de quelques années. La distance anthropologique avec l'Autre, dont nous faisons naguère le critère d'excellence de notre regard, apparaît désormais comme un filtre, sinon comme un verre déformant. Un historien autochtone remettra en question tout le projet ethnologique lui-même : « Si beaucoup d'Amérindiens n'écrivons généralement pas sur un autre groupe que le nôtre! [...] ». (Miheshuah 1998 : 12).

En second lieu, dans la mesure où cette connaissance est reconnue valable, on nous reproche d'avoir fait très peu d'efforts jusqu'à aujourd'hui pour la retourner, sous une forme synthétique et accessible, aux communautés qui nous avaient fourni nos données de base (Sam Colop 1990, cité par Warren 1998 : 21). En troisième lieu, de nous être approprié leur patrimoine intellectuel en le mettant en forme dans un discours dont nous sommes les énonciateurs ... et pour lequel nous touchons, le cas échéant, les droits d'auteurs.

L'entrée en scène des autochtones comme porteurs de leur propres voix est donc en train de bouleverser la nature même du discours anthropologique, d'une façon beaucoup plus fondamentale que les « changements de paradigmes » d'hier, qui débordaient rarement la petite tribu des ethnologues. Le discours ethnologique cesse de se prendre pour la « voix de Dieu » et doit inclure désormais « le flux et la diversité des points de vue ». (Warren 1998 : xiv).

Conclusion

Les ensembles de représentations que nous avons présentés sous la forme de « trois parcours de l'indianité dans l'imaginaire occidental » se sont constamment influencés les uns les autres en même temps qu'ils se différenciaient de façon interne. Ainsi, la formulation religieuse, lors du contact initial, a contribué beaucoup plus qu'on ne l'admet généralement à ses élaborations politiques et anthropologiques ultérieures. Ce parcours théologique, qui s'enracine dans le mysticisme et le millénarisme d'une Europe à l'aube de la modernité, a d'abord conçu l'indianité comme « bonne » ou « mauvaise », la situant dans un imaginaire éthique plutôt que cognitif. Des religieux espagnols et français (XVI^e et XVII^e siècles) et des théologiens « libérationnistes » (fin du XX^e siècle) ont fait d'eux à la fois les dépositaires d'une authenticité préservée et les prototypes d'une société chrétienne renouvelée. Pour le clergé en charge de la direction spirituelle des Amérindiens, cependant, la persistance des pratiques « idolâtriques », et leur faiblesse face au Vice montrait comment Satan ne lâchait pas facilement son emprise sur des peuples qu'il avait dominés si longtemps. Les soulèvements de type prophétique et messianique qui ont jalonné les cinq derniers siècles ont montré la capacité des autochtones de s'approprier sélectivement le message chrétien et d'en faire l'expression de leur refus de la subordination.

Le regard que le pouvoir politique établi a posé sur les sociétés autochtones n'a généralement vu que de « mauvais Indiens » : fainéants et rebelles, responsables de tous les échecs coloniaux et post-coloniaux. Par contre, l'Indien de l'utopie a été brandi par

ceux qui étaient en quête de pouvoir. Les criollos ont invoqué des civilisations précolombiennes grandioses qui légitimaient leur lutte pour l'indépendance. Juárez le libéral croyait que la desamortización et la scolarisation transformeraient ses frères autochtones en de prospères farmers, suivant le modèle nord-américain, tandis que les révolutionnaires de 1910 l'intégraient à une bucolique communauté agraire. Les peuples autochtones ont incorporé sélectivement ces discours politiques comme ils l'avaient fait auparavant avec les discours religieux : du libéralisme, ils ont retenu les droits de la personne, du socialisme agraire des principes comme « la terre pour qui la travaille », du nationalisme, leur droit, comme peuples, à l'autodétermination..

La représentation du Noble Sauvage a aussi des racines profondes en anthropologie et a inspiré directement un de nos axiomes de base : le relativisme culturel. Pour comprendre la persistance de cet héritage, il faudrait sans doute ajouter une dimension subjective, psychologique : depuis que s'est imposée la recherche de terrain, il y a un siècle, on devient anthropologue parce qu'on se sent bien (mieux?) ailleurs que chez soi. Même si l'immense majorité d'entre nous revient vivre dans le monde industrialisé, après le rite initiatique du « terrain », nous gardons souvent de très agréables souvenirs du rythme lent de la vie villageoise et des aînés sympathiques qui consentaient peu à peu à nous raconter leurs mythes et leurs généalogies. Comment alors, ne pas soutenir que toutes les cultures se valent?

Le principal élément nouveau, depuis trente ans, est l'avènement des peuples autochtones au statut de producteurs de discours socialement légitimes. À côté des emprunts aux idéologies politiques modernes (libéralisme, socialisme agraire, nationalisme) leurs organisations ont saisi l'importance politique de la représentation idéale de l'Amérindien et l'ont traduite en termes contemporains, c'est-à-dire en y intégrant l'écologie et le féminisme et en reportant sur le colonialisme la responsabilité de l'ensemble des problèmes sociaux des communautés. En même temps, sur le plan religieux, le prophétisme et le messianisme semblent prendre aujourd'hui la forme de conversions massives au pentecôtisme (Dow et Sandstrom, dir. 2001; Beaucage, dir, 2004). Dans la mesure où la parole autochtone se consolide et sort présentement du domaine privé, pour ne pas dire de la clandestinité, il est plausible que s'ajoute bientôt un autre discours de l'indianité qui récupère la parole cachée : parole sacrée, parole historique, parole poétique (voir Beaucage 1994b).

NOTES

Le débat concernant la population des Amériques à l'arrivée des Européens est loin d'être clos. Nous nous en tenons ici à l'hypothèse la plus conservatrice qui évalue le nombre d'habitants à une quinzaine de millions pour la Mésoamérique (Mexique et Amérique centrale) et à douze millions, pour les régions andines. L'Amérique du Nord et les basses terres d'Amérique du Sud auraient eu au total quatre millions d'habitants. Pour les peuples contemporains, nous avons repris les chiffres récents de l'International Working Group on Indigenous Affairs (IGWIA 1998 : 4); le plus grand nombre d'autochtones demeure concentré en Mésoamérique et dans les Andes.

Succédant à la Théologie de la Libération des années 60 et 70, gauchisante, la « Théologie indienne » des années 80 et 90, plus culturelle, a eu un impact très variable

selon les régions. Au Mexique, par exemple, certains évêques engagés, comme Mgr Ruiz du Chiapas, ont ajouté cette nouvelle dimension à une ligne de pensée et d'action qui s'insurge contre les injustices sociales dont sont victimes les autochtones (voir Dussell 1992). Dans d'autres régions, elle se résume à intégrer certains éléments amérindiens dans la liturgie et à prêcher en langue autochtone.

Vaste projet de mise en valeur du bassin amazonien, entrepris par la distature militaire brésilienne à la fin des années 1970 et financé par la Banque Mondiale. Les critiques montrèrent aisément qu'on n'avait aucunement tenu compte de la présence de peuples autochtones dans la région, ni de l'écologie du milieu. Les protestations internationales obligèrent la Banque à retirer son financement et le projet fut finalement abandonné.

Ces pays sont la Bolivie, la Colombie, le Costa Rica, le Honduras, le Mexique, le Panama et le Pérou (Marantz 1996 : 22). Pour expliquer l'étrange abstention du Canada, « État qui se conforme plus rapidement que la plupart aux jugements des experts en droit international » (ibid. : 15), certains l'ont attribuée à une volonté de « cohérence » avec ses pratiques internes (!) tandis que d'autres pays signeraient « n'importe quel document » en sachant pertinemment qu'ils ne l'appliqueraient jamais (ibid. : 16). Contrairement à cette assertion, la plupart de ces pays ont, depuis, modifié leurs constitutions pour tenir compte des droits collectifs des Amérindiens, conformément aux recommandations de l'accord 169 (Sieder 2002 : 4)

« Members states of the UN are not ready to recognize such a right [to self-determination] and some are certainly inclined to exclude such language from the text of even a non-binding declaration » (Marantz 1996 : 59). Les autochtones devraient d'ailleurs s'estimer heureux du processus en cours. « Other groups such as the Romani or ethnicities living astride multiple borders (i.e. Kurds) would be vying for similar treatment.» (ibid. : 52)

Le premier pays latino-américain à avoir reconnu dans les faits le droit des peuples autochtones à l'autonomie est le Nicaragua (1984). Le cas est tout à fait particulier, puisque c'est par suite d'une guerre civile, au cours de laquelle la contra s'appuya sur les Miskitos de la Côte atlantique, que le gouvernement sandiniste octroya à ces derniers, de même qu'aux Sumu et Rama, un vaste territoire autonome au nord-est du pays (Diskin 1989)

Rappelons que ce n'est qu'en 1960 que les autochtones du Canada ont obtenu le droit de vote. Quant à la lutte des femmes amériennes pour conserver – comme les hommes - leur statut après le mariage avec un non-amérindien, elle n'a triomphé qu'après 1980.

Il est intéressant de noter que Melville Herskovits range dans cette catégorie autant les Ghost Dancers de l'ouest des États-Unis que les syndicats noirs d'Afrique du Sud! (Herskovits 1952)

C'est ainsi que Bronislav Malinowski lui-même y allait de ses recommandations au gouvernement d'Afrique du Sud pour maintenir la paix chez les peuples bantous et que le Hollandais Snouck Hurgronje recommandait à l'administration coloniale de s'appuyer sur les princes indonésiens et de se méfier des imams... À une époque plus récente, les contributions anthropologiques furent utilisées, par exemple, par les forces américaines au Vietnam, ce qui n'empêcha pas la défaite (voir à ce sujet les études rassemblées par Jean Copans [1975] et par Asad [1973]. Voir aussi Leclerc 1972)

Telle fut mon expérience à San Miguel Tzinacapan, dans la Sierra Norte de Puebla, où j'eus la chance de travailler en collaboration avec une douzaine de jeunes autochtones et

métis regroupés dans le Taller de Tradición Oral. Les enquêtes portant sur l'ethnobotanique, l'ethnozoologie, l'ethnohistoire et la toponymie ont donné lieu déjà à plusieurs publications conjointes, et une analyse globale est en cours. (Voir Taller de Tradición Oral et Beaucage 1987, 1990, 1994...)

Les grandes institutions internationales de développement font régulièrement la même découverte. Tel projet soigneusement élaboré par des experts pour les Amérindiens, sera réapproprié par les organisations locales et régionales dans un sens tout différent. Il se peut que ces dernières enclenchent une mobilisation contre le projet qu'elles trouvent absolument contraire à leurs intérêts, comme ce fut le cas pour la modernisation de la distribution d'eau dans la région de Cochabamba, en Bolivie (Laurie, Andolina, Radcliffe 2002) soit qu'elles entrent en rivalité l'une avec l'autre pour l'appropriation des ressources désormais disponibles (Davis. 2002 : 235)

C'est pour répondre à cette attente exprimée par les membres du Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan que nous avons décidé, dès le début de notre collaboration, de publier conjointement tout ce qui proviendrait des recherches menées en commun, le tout consigné dans un document écrit. Le groupe venait d'être échaudé par un autre anthropologue qui avait subtilisé des textes recueillis, transcrits et traduits par le Taller et les avait publiés par la suite en son nom (voir Beaucage 1992)

Dans la controverse qui suivit la publication du livre de David Stoll (Rigoberta Menchú and all the Poor of Guatemala) Rigoberta Menchú révéla que c'est Elizabeth Burgos, l'ethnologue éditrice, qui touchait depuis douze ans les droits d'auteurs de l'autobiographie *Moi, Rigoberta Menchú*, compilée à partir de ses enregistrements.

RÉFÉRENCES

- ANDERSON, Benedict, 1983 : *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres, Verso.
- AMSELLE, Jean-Loup, 1990 : *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris, Payot.
- ASAD, Talal, dir. 1973 : *Anthropology and the Colonial Encounter*. New York, Humanities Press.
- BAUDOT, Georges, 1977 : *Utopie et histoire au Mexique : les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*. Toulouse, Privat.
- BAUDOT, Georges et Tzvetan TODOROV, dir., 1983 : *Récits aztèques de la Conquête*. Paris, Seuil.
- BEAUCAGE, P., : 1992: « A qui appartient le patrimoine autochtone. Débat à propos d'un livre au Mexique » *Recherches amérindiennes au Québec* 22 (1): 33-37 (article repris sous le titre « Ciencia y ética » dans la revue mexicaine *Ojarasca*, [6] 85-87).
- _____, : 1994a : « Un ethnologue et un mouvement autochtone au Mexique. Critique d'une coopération à long terme » in *Tradition et universalisme* (F.R. Ouellette et C. Bariteau, dir.) Montréal, Institut québécois de recherches sur la culture : 367-378.
- _____, 1994b : « The Coyote and the Opossum » in *Latin American Identity and Constructions of Difference*. (A. Chanady, dir.) Minneapolis, Univ. of Minnesota Press : 149-186.
- _____, 1996: « Un débat à plusieurs voix au Mexique. Les Amérindiens et la nation. » *Recherches amérindiennes au Québec*, numéro thématique : Nations et nationalismes, 25

(4) : 15-30.

_____, 2003 : « Espace et politique à Xiliapan. Représentations et mouvements sociaux dans une région rurale du Mexique. » in *Hommage à Vincent Lemieux. Le dernier des maîtres fondateurs.* (Jean Crête, dir.) Québec, Les Presses de l'Université Laval : 87-110.

_____, dir., 2004 *Les nouveaux enfants de Dieu : conversions récentes en Amérique latine.* Numéro thématique de *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol 34 (no 2).

BONFIL BATALLA, Guillermo, 1981 : « Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América latina » in *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América latina.* (G. Bonfil Batalla, dir.) Mexico, Nueva Imagen : 11-59

BONFIL BATALLA, Guillermo, et al. 1982 : *América latina. Etnodesarrollo y etnocidio.* San José, FLACSO

BOURGOIS, Christian (1982): « Class, ethnicity and the State among the Miskitu Indians of Eastern Nicaragua » in *Latin American Perspectives*, Vol 8 (no 2): 22-39.

BRÉBEUF, Jean de, 1996 : *Écrits en Huronie.* (G. Thérien, dir.). Montréal, Leméac

CANTÓN DELGADO, Manuela, 1998 : *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993).* La Antigua (Guatemala) Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica / South Woodstock (Vermont) Plumsock Mesoamerican Studies.

CARTIER, Jacques (s.d.) : « Voyages faits par le capitaine Jacques Cartier en la terre de Canada. » in *Trois voyages au Canada.* (B. Guégan, dir.) Paris, Éditions du Carrefour : 1-61.

CAZENEUVE, Jean, 1961 : *La mentalité archaïque.* Paris, A. Colin.

CHAMPLAIN, Samuel de, 1993 : *Des sauvages.* (A. Beaulieu et R. Ouellet, dir.). Montréal, Éditions Typo..

CLAVIJERO, Francisco Javier, 1958-1959 : *Historia antigua de Mexico.* Mexico, Editorial Porrúa.(4 v.)

COLOMB, Christophe, 1979 : *La découverte de l'Amérique.* Paris, FM/La Découverte. (2 vol.)

COPANS, Jean, dir., 1975 : *Anthropologie et impérialisme.* Paris, Maspero.

CORTEN, André, 1990 : *Les peuples de Dieu et de la forêt, À propos de la "nouvelle gauche" brésilienne* , Paris/ Montréal, L'Harmattan/ VLB.

CORTÉS, Hernán, 1985 : *Cartas de relación.* Barcelone, Instituto Gallach.

DAVIS, Sheldon H., 2002 : « Indigenous Peoples, Poverty and Participatory Development. The World Bank in Latin America. » in *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy.* (R. Sieder, dir.) Londres, Palgrave MacMillan :: 227-251.

DÍAZ POLANCO, Hector, 1997 : *Indigenous peoples in Latin America: the quest for self-determination.* Boulder (Colorado), Westview Press.

DISKIN, Martin, 1989 : « Revolution and ethnic identity. The Nicaraguan Case. » in *Conflict, Migration and the Expression of Ethnicity* (N.S. González et C.S. McCommon, dir.), Boulder (Col.), Westview Press : 11-27.

_____, 1991 : « Discourse and the Challenge to Anthropology. The Nicaraguan Case. » in *Nation-States and Indians in Latin America* (G. Urban et J. Sherzer, dir.) Austin, University of Texas Press : 156-180.

DOW, James et Alan SANDSTROM, dir., 2001 : *Holy Saints and Fiery Preachers, the*

anthropology of Protestantism in Mexico and Central America, Westport (Conn.), Praeger.

DUSSEL, Enrique, 1992 : 1492. L'occultation de l'autre. Paris, Les Éditions Ouvrières.

FINKIELKRAUT, Alain, 1987 : La défaite de la raison. Paris, Gallimard.

GIBSON, Charles, 1964 : The Aztecs Under Spanish Rule. A History of the Indians of the Valley of Mexico 1519-1810. Stanford, Stanford University Press.

GODELIER, Maurice, 1973 : Horizon, trajets marxistes en anthropologie. Paris, Maspéro.

GRAMSCI, Antonio, 1971 : Selections from the Prison Notebooks. New York, International Publishers.

GRUZINSKI, Serge 1988 : La colonisation de l'imaginaire. Paris, Gallimard.

_____, 1992 : Les hommes-dieux du Mexique. Paris, Éditions des archives contemporaines

HARRIS, Marvin, 1968 : The rise of anthropological theory : a history of theories of culture. New York, T. Y. Crowell.

HERSKOVITS, Melville, 1952: Les bases de l'anthropologie culturelle. Paris, Payot.

HOBBSBAWM, Eric J., et Terence RANGER, 1983 : The Invention of Tradition. Cambridge, Cambridge University Press.

IGWIA (International Working Group on Indigenous Affairs) : The indigenous world 1997-1998. Copenhagen, IGWIA.

JAULIN, Robert, 1970 : La paix blanche. Introduction à l'ethnocide. Paris, Seuil.

_____, 1972 : L'ethnocide à travers les Amériques. Paris, Fayard.

KHOURI, Nadia, dir. 1992 : Discours et mythes de l'ethnicité Montréal, ACFAS,

LABELLE, Micheline, 1993 : Ethnicité et nationalismes. Nouveaux regards Cahiers de recherche sociologique 20.

LAFAYE, Jacques, 1974 : Quetzalcoatl et Guadalupe. La formation de la conscience nationale au Mexique (1531-1813). Paris, Gallimard.

LAFITAU, Joseph-François, 1983 : Mœurs des Sauvages américains comparées aux mœurs des Anciens Temps. Paris, Maspéro. (2 vol.)

LAHONTAN, Louis Armand de Lom d'Arce, 1973 : Dialogues avec un Sauvage. Paris, Éditions sociales.

LAS CASAS, Bartolomé de, 1995 : Obra indigenista. (J. A. Franch, dir.) Madrid, Alianza Editorial.

LAURIE, Nina, Robert ANDOLINA et Sarah RADCLIFFE, 2002 : « The Excluded ' Indigenous' ? The Implications of Multi-Ethnic Policies for Water Distribution in Bolivia. » in Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy. Londres, Palgrave MacMillan : 252-276

LEBOT, Yves, 1994 : Violence de la modernité en Amérique latine. Indianité, sociétés et pouvoir. Paris, Karthala.

LECLERC, Gérard, 1972: Anthropologie et colonialisme. Essai sur l'histoire de l'africanisme. Paris, Fayard.

LEIRIS, Michel 1972 : Cinq études d'ethnologie. Paris, Denoël/Gonthier.

LÉVY-BRUHL, Lucien, 1954 : Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Paris, Presses Universitaires de France.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1987 : Race et histoire. Paris, Denoël.

LITTLE BEAR, L., M.BOLT et J.A.LONG, dir, 1985 : Canadian Indians and the

- Canadian State. Toronto, University of Toronto Press
- LOGAN, Brad, 1980 : « The Ghost-Dance among the Paiute : an ethnohistorical view of the documentary evidence 1889-1893 » *Ethnohistory*, 27 (3) :267-288.
- MAALOUF, Amin, 1998 : *Les identités meurtrières*. Paris, Grasset.
- MARANTZ, B. Denis, 1996 : « Issues affecting the Rights of Indigenous Peoples in International Fora. » in *People or Peoples : Equality, Autonomy and Self-Determination : The Issues at Stake of the International Decade of the World's Indigenous People*. (B.D. Marantz et N.C. Lâm). Montréal, Centre international pour les droits de la personne et le développement démocratique : 9-78.
- MARIÁTEGUI, José Carlos, 1969 : *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne*. Paris, Maspero.
- MARIENSTRAS, Élise, 1980 : *La résistance indienne aux États-Unis, du XVIe au XXe siècle*. Paris, Gallimard/Julliard.
- MARX, Karl et Friedrich ENGELS, 1974 : [extraits] in *Les marxistes et la question nationale: 1848-1914* (G. Haupt, M. Lowy et C. Weill, dir.) Montréal, L'Étincelle: 67-78, 90-93.
- MIHESHUAH, Devon A., dir.,. 1998 : *Natives and Academics. Researching and Writing about American Indians*. Lincoln, University of Nebraska Press.
- MIRES, Fernando, 1992 : *El discurso de la indianidad. La cuestión indígena en América latina*. Quito, Ediciones Abya-Yala.
- MONTAIGNE, Michel de, 1978 : *Les Essais de Michel de Montaigne*. Paris, Presses Universitaires de France.
- OIT (Organisation Internationale du Travail) (1989) 1996 : *Convention 169 Concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent countries*. (reproduit dans) *People or Peoples : Equality, Autonomy and Self-Determination : The Issues at Stake of the International Decade of the World's Indigenous People*. (B.D. Marantz et N.C. Lâm). Montréal, Centre international pour les droits de la personne et le développement démocratique : 145-158.
- OUELLET, R., dir., 1993 : *Rhétorique et conquête missionnaire : le jésuite Paul Lejeune*. Montréal, Septentrion.
- RIBEIRO, Darcy, 1979 : *Frontières indigènes de la civilisation*. Paris, Union générale d'éditions.
- SAGANASH, Roméo Diom, 1993 : « Gouvernement autochtone et nationalisme ethnique. » in *Éthnicité et nationalismes. Nouveaux regards. Cahiers de recherche sociologique (UQAM)*, 20. : 21-44.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de, 1969 : *Historia general de las cosas de Nueva España*. Mexico, Porrúa. (4 vol.)
- SARMIENTO SILVA, Sergio, dir., 1998 : *Voces indias y Quinto Centenario*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- SIEDER, Rachel, 2002 : « Introduction. » in *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Londres, Palgrave MacMillan : 1-23.
- _____, dir., 2002 : *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Londres, Palgrave MacMillan.
- SIOUI, Georges, 1989 : *Pour une autohistoire amérindienne*. Québec, Presses de l'Université Laval.
- STAVENHAGEN, Rodolfo, 2002 : « Indigenous Peoples and the State in Latin America.

An Ongoing Debate. » in Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy. (R. Sieder, dir.) Londres, Palgrave MacMillan : 24-44.

TALLER DE TRADICIÓN ORAL DEL CEPEC, 1986 : « In masakouat/ La boa. » Maseualsanilmej/Cuentos indígenas de la región de San Miguel Tzinacapan. San Miguel Tzinacapan, Cuetzalan, Pue.

TERRAY, Emmanuel, 1969 : Le marxisme devant les sociétés "primitives"; deux études. Paris, F. Maspero.

TODOROV, Tzvetan et al. 1986 : Le croisement des cultures. Paris, Seuil.

URBAN, Greg et Joel SHERZER, 1991 : « Introduction. Indians, nations-States and Culture. » in Nation-States and Indians in Latin America (G. Urban et J. Sherzer, dir.) Austin, University of Texas Press : 1-18.

URBAN, Greg et Joel SHERZER, dir., 1991 : Nation-States and Indians in Latin America Austin, University of Texas Press

WANKAR (R. Reynaga), 1981 : Tawantinsuyu. Cinco siglos de guerra Qheswaymara contra España. Mexico, Nueva Imagen.

WARREN, Kay, 1998 : Indigenous Movements and Their Critics. Pan Maya Activism in Guatemala. Princeton, Princeton University Press.

WHITE, Leslie, 1959 : The Evolution of Culture. The development of civilization to the fall of Rome. Toronto, Mc Graw-Hill.

WILSON, Edward O., 1975 : Sociobiology : the new synthesis. Cambridge, (Mass.) Harvard University Press.

WORLD BANK, 1991 : Indigenous Peoples Policy (Operational Directive 4.20). Washington, World Bank.