|  |
| --- |
| Odina BenoistMaître de conférences en anthropologie, Laboratoire interdisciplinaire de Droit des Médias et des Mutations SocialesUniversité Paul Cézanne d’Aix-Marseille III(2023)“Les Autochtones,les non-Autochtoneset les « autres ».Autour de la reconnaissancedes droits spécifiques.”**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES**CHICOUTIMI, QUÉBEC<http://classiques.uqac.ca/> |



<http://classiques.uqac.ca/>

*Les Classiques des sciences sociales* est une bibliothèque numérique en libre accès développée en coopération avec l’Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.



<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2023, Les Classiques des sciences sociales fêtèrent leur 30e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

**Politique d'utilisation
de la bibliothèque des Classiques**

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l’autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.

- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue

Fondateur et Président-directeur général,

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi

Courriel: classiques.sc.soc@gmail.com

Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>

à partir du texte de :

Odina Benoist, anthropologue

**“Les Autochtones, les non-Autochtones et les « autres ». Autour de la reconnaissance des droits spécifiques.”**

Un texte publié dans l’ouvrage sous la direction de Frédéric Rouvière en collaboration avec Valérie Michel, Emmanuel Putnam et Vincent Reveillere, ***Liber Amicorum. Jean-Yves Chérot. Le droit entre théorie et pratique***. Bruxelles : Bruylant Éditeur, 2023.

Mme Odina Benoist, anthropologue, nous a accordé le 5 février 2024 son autorisation de diffuser en libre accès à tous cet article dans Les Classiques des sciences sociales. L’autorisation nous a été transmise par son mari, M. Jean Benoist.

 Courriel : oj.benoist@wanadoo.fr

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5’’ x 11’’.

Édition numérique réalisée le 6 février 2024 à Chicoutimi, Québec.



Odina Benoist

Maître de conférences en anthropologie,
Laboratoire interdisciplinaire de Droit des Médias et des Mutations Sociales
Université Paul Cézanne d’Aix-Marseille III

“Les Autochtones, les non-Autochtones et les « autres ».
*Autour de la reconnaissance des droits spécifiques.”*



Un texte publié dans l’ouvrage sous la direction de Frédéric Rouvière en collaboration avec Valérie Michel, Emmanuel Putnam et Vincent Reveillere, ***Liber Amicorum. Jean-Yves Chérot. Le droit entre théorie et pratique***. Bruxelles : Bruylant Éditeur, 2023.

**“Les Autochtones, les non-Autochtones et les « autres ».**
*Autour de la reconnaissance des droits spécifiques.”*

Table des matières

[Résumé](#Autochtones_resume)

1. [L’avènement de la reconnaissance de l’altérité](#Autochtones_1)

2. [La reconnaissance de l’altérité autochtone](#Autochtones_2)

3. [Mais qu’est-ce qu’un autochtone ?](#Autochtones_3)

4. [Les contacts entre cultures et leur dynamique](#Autochtones_4)

5. [Les tentatives de contrer la dynamique culturelle](#Autochtones_5)

[Conclusion](#Autochtones_conclusion)

Odina Benoist

Maître de conférences en anthropologie,
Laboratoire interdisciplinaire de Droit des Médias et des Mutations Sociales
Université Paul Cézanne d’Aix-Marseille III

“Les Autochtones, les non-Autochtones et les « autres ».
*Autour de la reconnaissance des droits spécifiques.”*

Un texte publié dans l’ouvrage sous la direction de Frédéric Rouvière en collaboration avec Valérie Michel, Emmanuel Putnam et Vincent Reveillere, ***Liber Amicorum. Jean-Yves Chérot. Le droit entre théorie et pratique***. Bruxelles : Bruylant Éditeur, 2023.

Résumé

[Retour à la table des matières](#tdm)

La reconnaissance de droits spécifiques aux peuples autochtones a, parmi ses corollaires, la division d’une nation en deux groupes distincts quant à leur statut juridique : Autochtones et non-Autochtones. Quel est alors la place des nombreuses populations autochtones qui, en raison de cette réalité sociologique incontournable qu’est l’acculturation, ont adopté, dans une mesure plus ou moins importante, le mode de vie et les valeurs de la population non-Autochtone et qui se trouvent de ce fait dans une position d’entre-deux ? Ce texte aborde cette question à partir de la situation relative aux Autochtones du continent américain, les Amérindiens.

1. L’avènement de la reconnaissance
de l’altérité

[Retour à la table des matières](#tdm)

Les années 1970 ont vu surgir l’idéologie politique du multiculturalisme, qui s’est rapidement affirmée et répandue, dans des nations démocratiques de tous les continents. Elle a consisté en l’extension d’un principe fondamental de la vie démocratique : le respect et la reconnaissance du pluralisme. Autrefois cantonnés aux seules idées politiques dans des États qui étaient ou se voulaient homogènes quant à leur histoire et leur culture, ce respect et cette reconnaissance devaient désormais s’étendre aux traditions des minorités ethniques présentes sur le territoire de ces États. Il s’agit d’une nouvelle façon d’envisager l’égalité dans ces sociétés : sans abandonner le principe d’égalité entre individus, le multiculturalisme se focalise sur l’égalité entre les groupes distincts dans leur culture et historiquement hiérarchisés dans les faits, qui composent une société.

L’adoption du multiculturalisme en tant que modèle d’État a logiquement comporté d’importantes modifications législatives, souvent inscrites dans les constitutions, accordant aux minorités des droits spécifiques qui se sont ajoutés au droit général dont bénéficie l’ensemble des citoyens d’un État.

Même si le contexte est bien différent, cette évolution n’est pas sans rappeler la reconnaissance des droits des minorités promue par la Société des Nations après l’éclatement des Empires centraux et la naissance de nouveaux États consécutifs à la Première Guerre Mondiale. Ces minorités gardaient leur langue et leurs traditions, qu’elles tenaient à préserver et à transmettre à leurs descendants, et elles gardaient un fort sentiment d’appartenance, renforcé par un taux très élevé d’endogamie. Établies depuis bien des générations sur le territoire d’un État dont elles n’étaient pas historiquement originaires, elles se percevaient comme des unités distinctes : leur identité spécifique était un fait patent aussi bien pour les membres de chacune de ces minorités que pour tout individu qui les observait de l’extérieur. Elles étaient, dans ce cadre, des nations au sens restreint qui formaient, sur le territoire d’un État, des poches distinctes au sein d’une majorité nationale porteuse d’une autre histoire et d’une autre tradition.

C’est dans ce contexte qu’est née la conception moderne de la protection des minorités. Au nom de celle-ci, en vue d’assurer la stabilité des nouveaux États et des frontières qui venaient d’être tracées, la Société des Nations a agi afin de garantir aux membres de ces minorités des droits tels que la citoyenneté du pays de résidence, la protection de la vie, de la liberté individuelle et de culte, l’égalité devant la loi, le libre usage de la langue minoritaire, la participation aux bénéfices des fonds publics destinés à l’éducation, la religion et la charité.

L’ouverture de l’ère des droits de l’Homme qui a suivi la Seconde Guerre Mondiale a relégué la question des minorités nationales aux oubliettes. La prise de conscience de l’horreur du génocide juif a conduit à mettre en avant l’homme dans sa dimension universelle et à minimiser les différences culturelles, religieuses, raciales, linguistiques susceptibles d’édifier des barrières entre les membres d’une même humanité. La gestion des minorités a alors cessé d’être l’affaire de la communauté internationale et elle a été placée dans les mains des États eux-mêmes, qui pouvaient l’envisager librement en vertu du principe de non-ingérence, règle clé des Nations Unies.

L’indifférence internationale relative aux minorités ne devait pas durer longtemps. Dès 1966, l’article 27 du Pacte international sur les droits civils et politiques des Nations Unies touchait cette question :

« Dans les États où il existe des minorités ethniques, religieuses ou linguistiques, les personnes appartenant à ces minorités ne peuvent être privées du droit d'avoir, en commun avec les autres membres de leur groupe, leur propre vie culturelle, de professer et de pratiquer leur propre religion, ou d'employer leur propre langue. » [[1]](#footnote-1)

Cet article a d’ailleurs été à l’origine d'une étude réalisée par Francesco Capotorti pour la Sous-commission de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités des Nations Unies, qui contient une définition de « minorité » qui demeure l’une des plus utilisées à ce jour [[2]](#footnote-2). Selon cette définition, un groupe d’individus peut être qualifié de minorité lorsque ces conditions sont réunies : infériorité numérique par rapport à la population totale de l’État ; position non-dominante à l’intérieur de l’État ; citoyenneté de l’État de résidence ; caractéristiques ethniques, linguistiques ou religieuses communes, différentes de celles du reste de la population ; sentiment de solidarité, qui leur permet de préserver leur culture, leurs traditions, leur religion ou leur langue.

Mais si le souci avait auparavant, en raison des faits historiques, porté sur les minorités *nationales* [[3]](#footnote-3), en revenant sur la scène, la notion de minorité s’est rapidement élargie à d’autres groupes minoritaires au sein des États, en incluant des populations bien différentes les unes des autres au regard de leur histoire et de leur situation, comme c’est le cas des Afro-américains, des peuples autochtones ou des groupes issus de l’immigration.

Diverses ont été les raisons du retour de la notion de minorité et de son élargissement, ainsi que de la transformation du regard que l’Occident portait sur l’Autre. Le génocide perpétré lors de la 2e Guerre Mondiale en terre européenne avait exhibé aux yeux de tous ce à quoi pouvait conduire le racisme poussé à l’extrême. Les décolonisations et leurs suites ont abouti à faire reconnaître aux États européens des situations d’injustice institutionnalisée, légitimées par une idéologie qui pendant la période coloniale avait établi une hiérarchie entre supérieurs et inférieurs, entre colonisateurs et indigènes. Aux États-Unis, il a fallu la loi sur les droits civiques de 1964 pour mettre fin juridiquement à la ségrégation raciale que les États sudistes avaient imposée à la fin de la guerre de Sécession et qui avait duré un siècle dans la jeune nation qui reconnaissait pourtant l’égalité de droit parmi ses citoyens.

Cette prise de conscience fit renverser la perspective : les nations européennes, ou qui avaient leurs sources en Europe, perçurent que leur sentiment de supériorité les avait conduites à des façons de considérer et de concrétiser le rapport à l’altérité qui devenaient illégitimes sans appel, et l’ancienne superbe a laissé sa place à la culpabilité ou du moins à l’humilité. Le monde occidental a cessé de penser qu’exporter sa « civilisation » était de son droit, et surtout de son devoir.

Ce profond changement a entraîné, en Europe et en Amérique, non seulement la relativisation des valeurs occidentales, mais aussi leur mise en cause et, de ce fait, une revalorisation générale de l’altérité, qu’elle soit perçue comme culturelle, raciale, ethnique. La reconnaissance politique, juridique et institutionnelle de cette altérité, focalisée sur la dimension culturelle de celle-ci, a été au fondement du multiculturalisme. Car, en tant que projet politique, le multiculturalisme n’est pas la simple tolérance ou bienveillance envers le constat d’un pluralisme culturel observable mais il implique un engagement de la part des États de faire juridiquement place à la diversité culturelle dans la vie de la nation [[4]](#footnote-4).

Un acte fondateur a eu lieu en 1971 lorsque Pierre-Elliot Trudeau, alors Premier Ministre du Canada, affirma dans un discours que le Canada était un État multiculturel formé non seulement par les deux groupes qui l’avaient historiquement fondé (anglophones et francophones) mais aussi par les groupes d’immigrés qui faisaient désormais partie de sa population. Son objectif, en se servant alors de cette idéologie de reconnaissance du pluralisme dans une nation jusque-là assimilationniste, était nettement politique : tandis que le nationalisme québécois devenait de plus en plus fort, il s’agissait de « nier l’existence de la minorité francophone du Canada afin de la noyer dans un kaléidoscope de communautés culturelles minoritaires partageant toutes par nécessité (ou par défaut) la langue anglaise pour s’intégrer au continent anglophone » [[5]](#footnote-5). Cet objectif a triomphé lorsqu’en 1982 le multiculturalisme a été intégré dans la constitution canadienne par la voie de la Charte canadienne des droits et libertés, ce qui impliquait l’abandon de l’assimilation des immigrés et l’adoption d’un modèle d’intégration respectueux de la différence.

Le processus canadien s’inscrivait dans un contexte plus large. Les États-Unis avaient traditionnellement exigé l’assimilation des immigrés qui, par immenses vagues, s’étaient établis sur leur territoire, assimilation désignée par l’expression doublement trompeuse de « *melting pot* » [[6]](#footnote-6). Déjà à partir des années 1960, sans disparaître complètement mais en se transformant de façon sensible, le *melting pot* a fait une place substantielle au *salad bowl*, qui depuis n’a fait que s’étendre. À l’instar d’un saladier dans lequel les différents ingrédients, reliés par un même assaisonnement, restent identifiables, cette expression, devenue aux États-Unis l’emblème du multiculturalisme, symbolise la coexistence sans fusion des différentes composantes ethniques de la nation, unies par un droit qui leur est commun.

Le multiculturalisme a ainsi fait ses premiers pas en allant vers la reconnaissance de la culture et de l’identité de groupes d’immigrés de date récente, auxquels le label de minorités n’avait pas été jusque-là appliqué.

2. La reconnaissance de l’altérité autochtone

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans le multiculturalisme est venue se greffer la question autochtone. Dans la mesure où celle-ci prônait désormais le retour des valeurs de la tradition, la célébration de la culture ancestrale, le respect de l’Autochtone tel qu’il était censé avoir toujours été, l’intérêt pour sa pensée « immémoriale », elle avait toute sa place au sein de la nouvelle doctrine qui plaidait pour le respect de la culture des minorités.

Considérées au départ comme des minorités, les Autochtones ont réagi contre cette dénomination qui les rapprochait des groupes qui n’étaient pas originaires des territoires où ils habitaient (comme c’est le cas des minorités de l’Europe centrale ou des immigrés de date récente en Amérique). Ils en étaient eux-mêmes non seulement originaires mais antérieurs à ceux qui les ont par la suite soumis et dominés ; c’est pourquoi ils ont plaidé pour être reconnus en tant que « peuples autochtones » (« *first nations* », « *pueblos originarios* »), ce qu’ils ont obtenu de la part des Nations Unies.

Sur le continent américain, l’affirmation identitaire et culturelle de ces Autochtones que sont les Amérindiens a commencé à se faire entendre dès le début des années 1970, au détriment des revendications économiques et sociales des décennies précédentes qui avaient accompagné une politique indienne d’intégration sociale et d’acculturation. Les premières voix qui se sont élevées n’ont pourtant pas été celles des groupes directement concernés, mais celles d’intellectuels et de « philanthropes » érigés en leur porte-parole.

La première déclaration de la Barbade, datée de 1971, signée par des anthropologues travaillant sur des groupes indiens de l’Amérique latine et intitulée « *Pour la libération de l’indigène* », s’adressait à l’opinion publique des pays latino-américains [[7]](#footnote-7).

Elle partait du constat que la relation coloniale de domination à laquelle les Indiens avaient été soumis depuis la conquête était toujours d’actualité. Elle se référait à ce propos aux torts de l’État, des missions religieuses et des anthropologues, à qui elle imputait soit la culpabilité directe de crimes de génocide et/ou d’ethnocide, soit une connivence avec leurs auteurs. En dehors d’un certain nombre de propositions parfaitement en accord avec l’esprit du marxisme latino-américain de l’époque (« liquidation des relations coloniales externes et internes, destruction du système d’exploitation des classes sociales inférieures et de domination ethnique, glissement du pouvoir économique et politique d’une minorité oligarchique vers les masses majoritaires »), cette déclaration en contenait d’autres qui s’opposaient au caractère assimilationniste et intégrateur alors en vigueur dans les politiques relatives aux Indiens : la « création d’un État véritablement multiethnique où chaque ethnie aurait droit à l’autogestion et au libre choix d’alternatives sociales et culturelles » et la reconnaissance que « les sociétés indigènes ont des droits antérieurs à toute société nationale ».

Pour leur part, les États avaient le devoir de « garantir à toutes les populations indigènes le droit d’être et de rester elles-mêmes, en vivant selon leurs coutumes et en développant leur propre culture du fait de constituer des entités ethniques spécifiques » ; « reconnaître et garantir à chacune des populations indigènes la propriété de son territoire, en l’enregistrant dûment et sous forme de propriété collective, pérenne, inaliénable et suffisamment vaste pour assurer la croissance des populations indigènes » ; « reconnaître le droit des entités indigènes à s’organiser et à se gérer selon leur propre spécificité culturelle, ce qui en aucun cas peut limiter leurs membres dans l’exercice de tous les droits des citoyens, mais qui par contre les exonère des obligations qui entreraient en contradiction avec leur propre culture ». La conclusion mérite également d’être rappelée : elle mentionne l’aspiration, alors naissante, à « réaliser l’unité pan-indigène latino-américaine », et elle insiste sur le fait que les Indiens doivent être les protagonistes de leur propre destin, en accord avec leur droit de se gouverner selon leurs propres schémas, sans avoir à se soumettre à d’autres modèles économiques ou sociopolitiques qui leur seraient imposés.

En Europe et aux États-Unis, des milieux avides de causes à défendre ont été attirés par celle des Indiens – et, plus largement, des Autochtones – qui voulaient préserver leur culture ancestrale. Des ONG ont ainsi agi en faveur de ces causes, consolidant la position des associations indiennes dont les revendications culturelles et identitaires débutaient alors timidement avant de s’affirmer dans les années 1980. Par leur participation à des forums internationaux, ces ONG ont également joué un rôle dans le processus ayant conduit les organismes internationaux, de nos jours largement favorables au multiculturalisme, à reconnaître la spécificité culturelle des peuples autochtones et à appuyer toute politique respectueuse de la différence [[8]](#footnote-8). Cette situation explique que, à maintes reprises, la reconnaissance des droits spécifiques par les États latino-américains n’ait pas été la conséquence immédiate des mobilisations indiennes [[9]](#footnote-9), mais de la pression d’un mouvement encouragé par des institutions internationales.

À compter des années 1980, cette façon d’envisager la question indienne a commencé à prendre forme dans les textes constitutionnels des pays latino-américains : nombre d’entre eux ont introduit dans leurs constitutions des articles fixant aux premières nations une place particulière dans le concert des citoyens et visant à leur donner la reconnaissance dont elles avaient manqué pendant des siècles [[10]](#footnote-10) : les sociétés indiennes ont alors été reconnues comme des groupes distincts ayant des droits spécifiques qui s’ajoutaient à ceux de tout citoyen de chacune des nations. Autrefois, la non-reconnaissance des Indiens comme groupes distincts s’accordait avec l’idée qu’ils disparaîtraient à terme en tant que tels, en s’assimilant aux sociétés nationales.

Il est frappant de constater que les pays latino-américains, dont les premières constitutions qui ont suivi les indépendances avaient été uniformisantes et avaient ignoré la présence des Indiens sur leur territoire mettant en avant la nation et sa communauté des citoyens, ont été, en quelques années, submergés par une vague qui les a conduits à se remettre en cause et à donner aux Indiens une nouvelle place qui, encore une fois, a été partout la même. Ainsi, les nouvelles constitutions s’inscrivent toutes dans un même courant quant à la reconnaissance des droits des Amérindiens : leurs principes généraux vont dans la même direction, même si l’affirmation de ces droits – ou celle de l’égalité dans la différence – ne s’y exprime pas toujours dans les mêmes termes. Des thèmes tels que le caractère pluriethnique et pluriculturel des sociétés nationales, la nature collective des peuples indiens, le droit à une certaine forme d’autonomie ou des droits politiques spécifiques sont affirmés expressément par un certain nombre de constitutions, alors que d’autres ne les mentionnent pas. La reconnaissance de l’identité et de la culture, du droit coutumier et du droit à la terre est très générale, même si la forme et la portée de cette reconnaissance varient d’un pays à l’autre.

Au-delà de ces variantes, ces réformes impliquent dans tous ces pays le souci d’instaurer un pluralisme dans le domaine de la citoyenneté et dans celui du droit, même si ce pluralisme n’est pas toujours explicitement mentionné dans les nouveaux articles des constitutions.

Sur le plan international, pendant la même période, la révision d’une convention de l’OIT a suivi un mouvement analogue à celui des réformes constitutionnelles en Amérique latine. La Convention 107 relative aux populations indigènes et tribales, de 1957, se fondait sur le principe que les sociétés aborigènes et tribales disparaîtraient inévitablement devant la progression du monde moderne. Comme dans les premières constitutions latino-américaines, elles étaient perçues comme des sociétés temporaires, vouées à s’intégrer aux sociétés nationales majoritaires et à se confondre avec elles. De ce fait, la convention proposait des mesures visant à accélérer cette intégration, considérée alors à la fois comme une évidence et comme un gain pour les populations aborigènes et tribales. Le terme démographique « population », qui connote un ensemble d’individus, correspond à la conception de ces sociétés comme étant transitoires.

Sa révision a abouti à son remplacement en 1989 par la Convention 169 relative aux peuples indigènes et tribaux, dont l’objectif, comme celui de la convention qui l’a précédée, est de promouvoir l’amélioration des conditions de travail des autochtones, mais dont les moyens d’y parvenir ont complètement changé. La nouvelle convention, dont l’affirmation du collectif est une dimension essentielle, se fonde sur le principe que les sociétés indigènes et tribales sont permanentes et qu’elles doivent demeurer comme des sociétés distinctes, rejoignant ainsi la vision du multiculturalisme. De ce fait, elle modifie tous les points où la convention 107 encourageait l’intégration, et elle valorise le maintien de la diversité culturelle. Le terme « peuple », qui connote une histoire et une culture communes, correspond à la vision selon laquelle ces groupes doivent être reconnus et respectés au même niveau que toute autre société. Toute mention explicite de l’intégration à la société majoritaire a disparu.

Les droits que la Convention 169 exige que les États reconnaissent sont principalement le droit de participer à l’élaboration de la législation relative aux peuples indigènes et tribaux ; le droit à une certaine autonomie interne ; le droit d’exercer la loi coutumière ; le droit de récupérer les terres ou les territoires ancestraux ; le droit de pratiquer les activités économiques traditionnelles et d’utiliser les ressources naturelles de leurs territoires ; la protection contre le déplacement, et des droits culturels assez généraux, dans les domaines religieux, linguistique et éducatif.

Une dimension remarquable de cette convention, qui lui confère une importance particulière dans le cadre de la question des droits des Amérindiens, est l’accueil qu’elle a reçu en Amérique latine. Elle a été ratifiée à ce jour par vingt-quatre pays du globe, parmi lesquels quinze pays américains dont quatorze latino-américains [[11]](#footnote-11), ce qui explique la pression qu’elle a pu exercer dans cette partie du monde par sa vision de la diversité et des droits devant être reconnus à ces groupes qu’aujourd’hui nous qualifions d’autochtones.

Il semble pourtant légitime de s’interroger sur son réalisme par rapport à la situation concrète d’« autochtones » qui vivent depuis des siècles dans un monde qui a profondément changé leur vie et qui ne reviendra pas en arrière. Prenons comme illustration les premiers alinéas des articles 14 et 23, qui se réfèrent à la sauvegarde et à la promotion de certaines activités :

Art. 14, §1er: Les droits de propriété et de possession sur les terres qu’ils occupent traditionnellement doivent être reconnus aux peuples intéressés. En outre, des mesures doivent être prises dans les cas appropriés pour sauvegarder le droit des peuples intéressés d’utiliser les terres non exclusivement occupées par eux, mais auxquelles ils ont traditionnellement accès pour leurs activités traditionnelles et de subsistance. Une attention particulière doit être portée à cet égard à la situation des peuples nomades et des agriculteurs itinérants.

Art. 23, § 1er: L’artisanat, les industries rurales et communautaires, les activités relevant de l’économie de subsistance et les activités traditionnelles des peuples intéressés, telles que la chasse, la pêche, la chasse à la trappe et la cueillette, doivent être reconnus en tant que facteurs importants du maintien de leur culture ainsi que de leur autosuffisance et de leur développement économique. Les gouvernements doivent, avec la participation de ces peuples, et, s’il y a lieu, faire en sorte que ces activités soient renforcées et promues.

Est-il envisageable que ces peuples retournent à une modalité d’économie itinérante (surtout dans le cas des chasseurs) dans des territoires qui appartiennent à des éleveurs de bétail qui ont été de ce fait obligés de clôturer leurs terres ? Rappelons que, contrairement à une idée reçue, ces éleveurs sont souvent des gens assez modestes, loin de l’image des grands propriétaires terriens ; toutefois ceux-ci existent toujours et il semble légitime que la question de l’utilisation de leurs terres soit posée.

À supposer que les chasseurs puissent reprendre le nomadisme, quel niveau d’autosuffisance pourraient atteindre ces peuples dans des milieux où le gibier a très fortement diminué ? Traditionnellement, la chasse se pratiquait avec des outils que de nombreux groupes ne savent plus fabriquer. Faudrait-il prôner le réapprentissage de la fabrication et de l’utilisation d’arcs et de flèches ? Faudrait-il, sinon, proposer la chasse avec des armes à feu, alors que les moyens des Autochtones qui la pratiquent ne leur permettent d’acheter que des armes que d’autres écartent en raison de leur état de détérioration ?

Si l’artisanat traditionnel a un débouché, souvent bien modeste, notamment là où tel ou tel type d’artisanat correspond à un métier plus ou moins spécialisé, qu’en est-il de celui des sociétés de chasseurs-cueilleurs ? Quels objets auraient un accueil favorable et pourraient contribuer au développement économique de ces sociétés ? À moins que l’on envisage, pour ces groupes, des modifications importantes dans leurs techniques de fabrication, ce qui était encouragée par la Convention 107 de l’OIT mais qui irait à l’encontre des recommandations de la Convention 169.

Au-delà de ces questions ponctuelles, pour des Autochtones qui ont perdu leur autonomie économique d’autrefois, est-il possible et souhaitable de la retrouver, dans la mesure où le retour à la tradition impliquerait des changements de fond dans leur mode de vie d’aujourd’hui au profit d’une situation incertaine ? D’ailleurs, puisque le monde autour d’eux évolue en permanence, est-il raisonnable de promouvoir leur maintien dans une tradition d’autrefois ?

3. Mais qu’est-ce qu’un autochtone ?

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans le cadre d’un début de reconnaissance internationale des discriminations infligées historiquement aux peuples autochtones par les groupes majoritaires qui exerçaient le pouvoir politique d’un État, José Martínez Cobo a présenté en 1987, dans un rapport fait à la demande du Conseil Économique et Social des Nations Unies, une définition des « communautés, populations et nations autochtones ». Elle a été élaborée à partir de divers critères, aussi bien objectifs (l’antériorité sur le territoire, une situation historique de colonisation et de domination, une spécificité culturelle manifeste dans divers domaines, une continuité traçable à partir des critères mentionnés) que subjectifs (la notion d’appartenance, reconnue aussi bien par l’individu qui s’identifie à son groupe, que par le groupe lui-même, qui reconnaît un individu comme faisant partie des siens, et la volonté de conserver cette identité et de la transmettre à leurs descendants).

« § 379. Par communautés, populations et nations autochtones, il faut entendre celles qui, liées par une continuité historique avec les sociétés antérieures à l’invasion et avec les sociétés précoloniales qui se sont développées sur leurs territoires, se jugent distinctes des autres éléments des sociétés qui dominent à présent sur leurs territoires ou parties de ces territoires. Ce sont à présent des éléments non dominants de la société et elles sont déterminées à conserver, développer et transmettre aux générations futures les territoires de leurs ancêtres et leur identité ethnique qui constituent la base de la continuité de leur existence en tant que peuple, conformément à leurs propres modèles culturels, à leurs institutions sociales et à leurs systèmes juridiques. »

Les paragraphes 380 à 382 complètent leur caractérisation :

« § 380. Cette continuité historique peut consister dans le maintien, pendant une longue période jusqu’ici ininterrompue, de l’un des facteurs suivants ou de plusieurs : a) L’occupation des terres ancestrales ou au moins d’une partie de ces terres ; b) L’ascendance commune avec les premiers occupants de ces terres ; c) La culture en général ou sous certaines de ses manifestations (telles que religion, vie en système tribal, appartenance à une communauté autochtone, costume, moyens d’existence, mode de vie, etc.) ; d) La langue (qu’elle soit utilisée comme langue unique, comme langue maternelle, comme moyen habituel de communication au foyer ou dans la famille, ou comme langue principale, préférée, habituelle, générale ou normale) ; e) L’implantation dans certaines parties du pays ou dans certaines régions du monde ; f) D’autres facteurs pertinents.

« § 381. Du point de vue de l’individu, l’autochtone est la personne qui appartient à une population autochtone par auto-identification (conscience de groupe) et qui est reconnue et acceptée par cette population en tant que l’un de ses membres (acceptation par le groupe).

« § 382. Cela laisse aux communautés autochtones le droit et le pouvoir souverain de décider quels sont leurs membres, sans ingérence extérieure. » [[12]](#footnote-12)

Cette définition et les textes mentionnés plus haut renvoient ainsi à une division des êtres humains en deux groupes : celui des Autochtones et celui des non-Autochtones. Le premier apparaît comme étant ou comme devant être le bénéficiaire d’un certain nombre de droits en fonction d’un ensemble de caractéristiques dont manque le second. Cette division s’accompagne de la vision d’une condition générale d’infériorité du premier groupe qu’il s’agit désormais de corriger en mettant en avant sa propre spécificité, et d’une condition générale de supériorité du deuxième qui a historiquement discriminé le premier de multiples façons, ou qui serait solidaire de ceux qui ont commis ces discriminations, voire indifférent face à celles-ci.

Tout se passe alors comme si on était nécessairement d’un côté ou de l’autre de la ligne de partage ; l’éventualité d’une position intermédiaire n’est pas envisagée. Il est difficile de ne pas faire le parallèle entre cette vision et celle de l’anthropologie physique qui au XIXe siècle divisait l’humanité en races étanches, chacune avec des caractéristiques exclusives, vision que la génétique des populations a renversée en démontrant la continuité de l’espèce humaine.

Les « autochtones » dont Martínez Cobo nous dit qu’ils « sont déterminés à conserver, développer et transmettre aux générations futures les territoires de leurs ancêtres et leur identité ethnique » ne semblaient pas avoir une telle détermination en Amérique latine entre les années 1920 et 1970, où ils ont accueilli favorablement les politiques indiennes qui visaient alors leur développement et leur intégration aux sociétés nationales. Nombre d’entre eux ont emprunté ce chemin dès que la possibilité se présentait.

Quant à ceux qui ne l’ont pas suivi, pourquoi leur attribuer un tel attachement aux modèles culturels et à l’identité ancestrales ? Sommes-nous mêmes attachés au mode de vie de nos ancêtres qui s’accompagnait, par exemple, d’un manque de biens entraînant des périodes de soudure dans le cycle alimentaire annuel ou, jusqu’à une période assez récente, de la discrimination des femmes dans les domaines les plus divers ? Sur quelle base, autres que l’idéalisation naïve du bon sauvage et de son mode de vie ou de l’attribution d’une nature radicalement différente, peut-on affirmer que pour un autochtone ce serait différent ? Et si tel est le cas, pourquoi s’abstenir d’en donner les preuves ?

Mais la plus grande faiblesse de la définition de Martínez Cobo, qui témoigne de la difficulté de caractériser un Autochtone, se trouve dans la façon d’attester la « continuité historique » entre les Autochtones d’aujourd’hui et ceux de jadis, qui pourrait se limiter à un seul parmi un nombre assez disparate de critères, dont « d’autres facteurs pertinents » pas identifiés.

4. Les contacts entre cultures
et leur dynamique

[Retour à la table des matières](#tdm)

La pensée est souvent manichéenne, mais la réalité de l’histoire humaine ne l’est qu’exceptionnellement : d’une manière générale, elle est particulièrement prodigue en nuances et en complexités qui ne trouvent pas leur place dans les cases fabriquées par ceux qui se plaisent à diviser le monde en deux.

Le contact séculaire entre « Autochtones » et « non-Autochtones » a entraîné de multiples faits d’acculturation. Celle-ci, en tant que modification des éléments culturels des groupes qui entrent en contact, est un fait social incontournable. La définition qu’en ont donnée en 1936 trois grandes figures de l’anthropologie américaine reste entièrement d’actualité :

« L’acculturation comprend l’ensemble des phénomènes qui résultent d’un contact direct et continu entre des groupes d’individus de culture différente, et qui entraînent des changements dans les configurations [*patterns*] culturelles initiales de l’un ou des deux groupes » [[13]](#footnote-13).

L’acculturation est ici envisagée en tant que processus inéluctable, à partir de l’évidence incontestable que la culture est dynamique, qu’il est dans sa nature de subir des modifications et non pas de rester entièrement fixée à jamais, même si à côté de la dynamique il existe également des éléments qui demeurent et qui permettent de percevoir la continuité d’une culture à travers le temps.

Cette définition ne limite pas l’acculturation aux seules modifications culturelles subies par l’un des groupes en contact, mais elle peut concerner les deux groupes. Initialement, l’intérêt de l’anthropologie américaine pour les études sur l’acculturation tenait à la volonté d’analyser la façon dont Amérindiens, Afro-américains et immigrés s’intégraient à la société américaine ; l’accent était alors mis, naturellement, sur la façon dont ces groupes accueillaient des traits culturels de la société majoritaire, tout en négligeant leur apport à celle-ci. Mais on a constaté depuis que très rares sont les cas où la culture d’un groupe humain sortirait intacte après un contact prolongé avec un groupe porteur d’une culture différente [[14]](#footnote-14). Il a été avéré que le groupe qui se trouve dans une position hiérarchiquement supérieure fait passer vers l’autre groupe beaucoup plus de traits culturels qu’il n’en reçoit. Il est certain également que les politiques d’intégration ont souvent encouragé l’acculturation ainsi orientée en usant de moyens plus ou moins contraignants. Il est toutefois clair que l’acculturation s’est bien souvent produite par l’effet du désir de ceux qui se trouvaient en position inférieure de ressembler à ceux qui étaient placés plus haut sur l’échelle sociale et d’avoir accès aux biens matériels et immatériels de ceux-ci. Elle se fait aussi de façon insensible, par des gestes apparemment peu significatifs, comme l’imitation d’un comportement que l’on finit par juger plus approprié qu’un autre que l’on délaisse, comme l’adoption d’un objet au départ étranger qui devient très vite un objet à soi… Et le point le plus important pour notre propos : lorsque deux groupes de culture différente sont en contact prolongé, des phénomènes d’acculturation ont lieu de façon inéluctable, même hors de toute volonté des uns de transmettre leur culture ou des autres de recevoir des éléments culturels étrangers à leur groupe.

Longtemps les politiques d’acculturation ont été perçues de façon positive dans la mesure où elles étaient pensées comme un moyen de mettre à la disposition de tous les citoyens d’une nation les outils leur permettant d’accéder à l’égalité, dans une période où celle-ci était pensée comme égalité *entre individus*. Laisser exister sur le territoire d’une nation des poches où ces outils manqueraient – situation très courante pour les peuples autochtones – était perçu comme une atteinte à l’égalité. Ces politiques traduisaient en même temps l’idée d’une infériorité autochtone, mais elles répondaient surtout à une vision très largement répandue depuis longue date selon laquelle les cultures autochtones étant vouées à disparaître face à la progression de la modernité, la mise en place de moyens volontaristes d’intégration et d’assimilation était un atout pour leurs porteurs.

Mais lorsque le multiculturalisme a émergé, il a vu autre chose dans l’acculturation. Retenant le fait que traditionnellement les États-nations et les États coloniaux ont respectivement tenté l’intégration des minorités et des indigènes par des politiques d’acculturation, et que ces politiques ont souvent été contraignantes, il l’a interprétée comme une imposition des puissants sur les faibles et non comme un fait susceptible de se produire de façons multiples, voire imprévisibles, et indépendamment de toute volonté, lorsque deux groupes se côtoient. Mettant l’accent sur un autre volet de l’égalité, l’égalité *entre groupes*, et soucieux à l’extrême du respect des cultures traditionnelles, il tient à leur sauvegarde comme s’il s’agissait de pièces de musée immuables, sourdes à toute musique extérieure. Il a alors imposé une vision de l’acculturation issue d’une idéologie et non du constat de la réalité sociale : un fait social normal entre groupes en contact est devenu une faute à bannir.

5. Les tentatives de contrer
la dynamique culturelle

[Retour à la table des matières](#tdm)

Le continent américain a une histoire de plusieurs siècles de contacts et de métissages entre des Amérindiens et des non-Amérindiens. Cette histoire a laissé des traces, plus ou moins visibles selon les cas : on compte, certes, des ethnies restées isolées, avec des contacts très ponctuels ; on compte aussi des bandes de chasseurs nomades évangélisés assez tardivement qui continuent jusqu’à nos jours leur vie en communauté, d’une façon bien différente de celle que leurs ancêtres menaient autrefois, et que certains de leurs membres ont quittées pour s’incorporer, à des degrés variables, à la société majoritaire ; on compte également des groupes d’agriculteurs sédentaires ayant reçu très tôt l’influence européenne dont ils ont adopté un nombre important de traits culturels et même la langue, en délaissant la leur. Cette histoire complexe et multiforme a conduit également à la création de nouvelles sociétés en Amérique latine, fruits d’une symbiose culturelle et de métissages, à la fusion de groupes indiens entre eux, à la disparition de certaines cultures indiennes, l’ensemble de leurs porteurs s’étant métissé et ayant adopté la culture majoritaire – nationale – et l’identité qui va avec elle.

Le multiculturalisme fait comme si cette histoire séculaire de contacts n’avait pas eu de conséquences, comme si elle n’avait pas impliqué des modifications de fond dans la vie et la culture des Autochtones, ou comme si ces modifications pouvaient être réversibles. Il fait comme si l’acculturation n’était qu’une attitude malveillante envers les Autochtones qu’il s’agit de réprimer pour que ceux-ci retrouvent leur culture ancestrale. Cette vision a imprégné la reconnaissance de droits spécifiques mentionnés plus haut qui à leur tour la renforcent, et elle se reflète aussi dans la façon dont les autochtones ont été caractérisés au sein des Nations Unies. Elle nous offre le tableau d’une humanité nettement divisée en deux, comme s’il y avait d’un côté des Autochtones porteurs d’une altérité inaltérable et incompatible avec celle de l’ensemble qui se trouve en face d’eux, comme si personne n’avait jamais emprunté le passage vers l’autre côté. D’où la cristallisation des différences et des oppositions par le jeu d’affirmations identitaires souvent exacerbées.

Comment se manifeste cette cristallisation ? Que traduit-elle et quelles sont ses conséquences ? Que nous en disent différentes situations rencontrées sur le continent américain ? Elle se traduit avant tout par une essentialisation de l’indianité, en renvoyant tous les groupes descendant d’Indiens, quel que soit leur degré d’acculturation, à une supposée identité purement indienne.

Cette identité peut être plus ou moins large, selon les situations. Au nom d’une identité « élargie », certaines associations « indiennes » de date récente appuyées par des ONG qui connaissent mal l’histoire et le mode de vie traditionnel des ethnies américaines, se réjouissent de voir des membres de groupes de chasseurs-cueilleurs vénérer des divinités d’agriculteurs andins qui n’ont aucun rapport avec la religion et le mode de vie de leurs ancêtres. L’acculturation ne serait pas alors condamnable lorsqu’elle s’effectue entre Amérindiens ; ce qui compte alors, c’est le partage d’une identité commune panindienne, inexistante traditionnellement : partage qui se fait aujourd’hui entre membres de groupes autrefois des ennemis de guerre et qui se méprisaient mutuellement, un partage qui – ne l’oublions surtout pas – traduit une représentation occidentale des Amérindiens, regroupés sous le label générique d’« Indiens » depuis la découverte.

Mais centrons-nous sur des situations plus spécifiques.

Auparavant pionnier et particulièrement engagé dans des politiques de développement et d’intégration visant à sortir les populations indiennes de la marginalisation et la pauvreté, le Mexique a mis en place à partir des années 1980 des programmes de sauvegarde culturelle, dont un des volets est la valorisation des langues amérindiennes. Des instituteurs ont été recrutés afin de transmettre la langue, les mythes et autres traditions ancestrales aux enfants indiens. Daniele Inda analyse le portrait des instituteurs qui dans cet objectif ont été recrutés chez les Huichol [[15]](#footnote-15). Les membres de la communauté ayant le niveau d’instruction nécessaire pour accéder à ces postes et donc recrutés ont vécu depuis leur enfance dans des régions plus urbanisées que leur village d’origine ; ils se sont toujours exprimés, même à la maison, en espagnol, qu’ils connaissent bien mieux que leur langue ancestrale, et leurs goûts et mode de vie sont plus proches de ceux d’un métis mexicain que de ceux d’un Huichol d’une communauté rurale. Ils ont de ce fait dû suivre une formation sur les traditions huichols et apprendre la langue. Or, particulièrement éloignés au départ de l’image d’Indien que véhicule la politique de sauvegarde culturelle, ils ont été progressivement poussés à entrer dans un moule d’autochtonie qui les a « transformés », qui leur a fait reprendre une identité huichol délaissée, qui les a conduits à « corriger » et à « enrichir » des pratiques traditionnelles qui avaient subi des modifications par oubli ou par contact : ils se sont appuyés pour cela sur la lecture de textes décrivant ce que ces pratiques étaient dans la « vraie » tradition. La conclusion de Daniele Inda est que les politiques de sauvegarde culturelle ont contribué à produire des individus plus « autochtones » que d’autres membres de la population de langue huichol.

Autrement dit, la politique de sauvegarde culturelle au Mexique s’effectue grâce à ces leviers d’autochtonie que sont les « Autochtones » acculturés que cette même politique entend ramener à la case-départ.

Mais elle a aussi d’autres leviers. Ces politiques ne concernent pas seulement la revitalisation de la langue ancestrale, mais également le port de vêtements traditionnels, la réalisation de cérémonies d’autrefois, la transmission de mythes et légendes. Or, bien des Huichols de zones rurales sont obligés de compléter leur agriculture de subsistance par des emplois agricoles saisonniers dans des plantations, où ils sont soumis à des rapports de domination du fait d’être Indiens. De ce fait, ils ne tiennent pas à parler leur langue ancestrale en public, ou à porter leur costume traditionnel, mais à se libérer de toute identification autochtone, qu’ils vivent comme un stigmate car elle les met dans une situation d’infériorité. En réponse à leur réticence, des fonctionnaires ont exercé des pressions allant jusqu’à la menace de couper des aides sociales aux habitants de villages rétifs à la sauvegarde culturelle.

Ce qui compte alors, ce n’est pas la situation effective que vivent ces Huichols, ou leur volonté de garder ou de changer telle ou telle pratique, mais leur imposer une identité et des formes culturelles qu’ils sont sommés d’accepter du fait de leur ancestralité alors qu’ils souhaitent les délaisser.

Une autre illustration nous conduit vers un autre volet de l’essentialisation.

Les Huarpes étaient des Indiens de la région centre-ouest de l’Argentine. Se fondant sur des preuves historiques, plusieurs auteurs ont depuis longtemps affirmé que, en tant que groupe ethnique, ils ont disparu il y a plus de deux siècles [[16]](#footnote-16). Depuis quelques décennies, ils ont fait leur réapparition sur la scène autochtone. Un auteur récent, Diego Escolar, présente ses réflexions sur le processus de renaissance ethnique du groupe [[17]](#footnote-17). Sa position est ambiguë et elle peut avoir des implications troublantes. Tout en affirmant qu’il s’agit d’un phénomène d’ethnogenèse, encouragé d’ailleurs par la revendication de droits territoriaux, il se démarque des auteurs qui avaient affirmé l’extinction des Huarpes comme groupe ethnique, et il laisse entendre qu’il y aurait eu une sorte de continuité silencieuse entre ceux de jadis et ceux d’aujourd’hui. Il s’agit d’individus dont le mode de vie et l’apparence physique sont celles de nombreuses populations rurales du pays, qui s’identifiaient et qui étaient identifiés uniquement comme Argentins depuis des générations, et qui n’ont « retrouvé leur identité » que récemment. Il est donc légitime de se demander quels sont les indices d’une telle continuité et quels sont les domaines qu’elle touche. Les éléments culturels que ces Huarpes actuels mettent en avant comme des signes d’indianité qui viennent de loin dans le temps (feux follets, apparition des morts, pouvoirs thérapeutiques, sabbats) sont non seulement présents sur tout le territoire argentin, en milieu rural, mais ils sont, dans leur forme, bien plus proches de la tradition européenne que des traditions indiennes. L’auteur reconnaît qu’il s’agit, dans ce cas, d’une réappropriation culturelle : ces éléments culturels ont été apportés par la colonisation espagnole et ont diffusé dans tout le pays et au-delà, recevant parfois une coloration que leur donnait tel ou tel groupe indien.

Mais l’aspect troublant est ailleurs : même si Diego Escolar n’utilise pas le terme « race », il fait appel à des arguments raciaux (« … leur phénotype [des aïeuls « indiens »] n’est pas nécessairement différent de celui des jeunes […], même si ceux-ci ont tendance à se considérer eux-mêmes *seulement* comme des “descendants” de leurs aïeuls “indiens” » [[18]](#footnote-18)), ce qui semble étonnant chez un auteur qui revendique une approche barthienne de l’ethnicité. Faute de pouvoir « prouver » la continuité par la voie de la culture, l’auteur se tourne vers la biologie. Mais est-ce qu’une quelconque « continuité raciale » a une valeur informative quant à la continuité culturelle et à l’identité ethnique ? L’ambiguïté de la réflexion de cet auteur semble caractériser tout un courant qui, d’une part, ne semble pas à même de concevoir un phénomène d’ethnogenèse qui ne s’accompagnerait pas de la réactivation d’une mémoire (culturelle ou autre) longtemps occultée mais jamais disparue, et qui, d’autre part, n’hésite pas à chercher dans le « phénotype » les arguments introuvables dans des formes culturelles en raison de leur disparition. L’essentialisation s’effectue ici à partir de la continuité biologique avec les ancêtres, comme si « ancestralité » était synonyme d’« identité ».

Quant à la raison de cette renaissance identitaire, Diego Escolar la situe dans la reconnaissance du droit à la terre. En effet, celle-ci a été et continue d’être le moteur de nombreux mouvements récents de revendication d’identité autochtone.

Une situation bien différente d’essentialisation conduit à se poser des questions sur l’égalité entre groupes que les politiques multiculturalistes seraient susceptibles d’introduire. Cet exemple nécessite d’abord un détour par la présentation de l’article 15 du code pénal péruvien actuel (1991), qui dit :

Erreur de compréhension culturellement conditionnée. « Celui qui, de par sa culture ou ses us et coutumes, commet un fait punissable sans pouvoir comprendre le caractère délictueux de son acte, ou déterminer sa conduite par rapport à cette compréhension, sera exempt de responsabilité. Lorsque, pour la même raison, cette possibilité se trouve diminuée, la peine sera alors réduite. » [[19]](#footnote-19)

La notion d’« erreur de compréhension culturellement conditionnée », qui a inspiré cet article, a été proposée et conceptualisée par le pénaliste argentin Eugenio Zaffaroni dans les années 1980 [[20]](#footnote-20). Il tentait ainsi d’écarter deux préjugés relatifs aux Indiens : leur dangerosité et le fait que leur « nature » les rendrait inimputables. Une erreur de compréhension existe lorsque l’individu fautif ne comprend pas, ne saisit pas l’anti-juridicité de sa conduite. Ainsi, Zaffaroni qualifie d’erreurs de compréhension culturellement conditionnées des situations qui impliquent, du fait de la différence culturelle, l’ignorance de la norme de la part de celui qui la transgresse. Mais à celles-ci s’ajoutent des cas où un individu porteur d’une autre culture accomplirait une pratique propre à sa tradition et contraire à la loi nationale, tout en sachant qu’il va contre la loi et tout en connaissant les raisons qui fondent celle-ci : son comportement s’expliquerait et se justifierait par le fait qu’il n’a pas pu « intérioriser » la loi en question en raison de la force du moule culturel dans lequel il a grandi, et de ce fait toute sanction pénale serait injuste [[21]](#footnote-21).

À cet égard, l’analyse d’un jugement qui a eu lieu au Pérou en 1998 à la suite d’un lynchage dans une communauté des Andes, où l’avocat de la défense s’est habilement servi de l’article 15 du code pénal pour obtenir l’acquittement de la plupart des accusés et la réduction de moitié de la peine des deux seules inculpées ayant reconnu le meurtre, met en évidence à la fois l’imposture d’une orientation qui met une barrière entre les Indiens et le reste des nationaux, et l’image des Indiens qu’une telle orientation révèle : des êtres inférieurs et sauvages [[22]](#footnote-22). Les arguments – on pourrait tout aussi bien dire « les clichés » – dont se sert l’avocat de la défense sont simples : les accusés sont les membres d’un groupe ethnique dont les traditions ancestrales remontent à un passé préhispanique ; ils sont à l’écart de la civilisation et de la vie nationale, dont ils ignorent la dynamique ; ils « ignorent les changements sociaux, politiques et économiques de la Nation » ; ils sont « incapables de forger leur propre progrès » ; ils sont analphabètes. De tels arguments ne sont pas seulement une plaidoirie pour la prise en compte de la différence et du conditionnement culturel, mais l’aveu que ce qu’on perçoit chez les Indiens est une situation d’infériorité, même si cette expression, imprononçable aujourd’hui, est remplacée par d’autres qui, correspondant à la terminologie multiculturaliste, deviennent acceptables.

Pour sa part, le chef de la communauté indienne dont faisaient partie les inculpés avait manifesté au départ une vision lucide des faits et du contexte socio-politique régional (corruption des autorités, marginalisation de sa communauté, indifférence des autorités face aux multiples dépôts de plainte de la part de membres de sa communauté contre la famille de l’individu qui finalement a été lynché), ce qui témoignait d’un contact relativement important avec le monde extérieur à son village.

Mais, vers la fin du procès, il s’adressa à l’auteur de l’article, Valérie Robin, invoquant la qualité de « sauvages » des membres de son groupe, avancée par l’avocat de la défense, ce qui vraisemblablement leur vaudrait d’être acquittés. Entrer dans le moule de l’identité de « sauvage inférieur » imposée par le discours de l’altérité absolue devenait un moyen efficace de défense dans les tribunaux, plutôt qu’expliquer le contexte complexe du lynchage. Le chef de la communauté, qu’il ait été convaincu de l’identité adoptée, ou qu’il ait été opportuniste, a alors joué le jeu que l’article 15 du code lui permettait de jouer.

Cette « infériorité » est inhérente à l’erreur de compréhension culturellement conditionnée. Telle qu’elle est présentée, la culture détermine plus qu’elle ne conditionne. Cette vision part de l’idée qu’il y a un « nous » et un « eux » entre lesquels les passerelles seraient impossibles et entre qui la différence, loin d’être synonyme d’une saine diversité entre égaux, devient synonyme d’une hiérarchie qui sépare les groupes sociaux selon leur degré de civilisation. « Eux » sont renvoyés à un moule dont le poids est tel qu’ils n’ont pas la possibilité d’exercer leur libre arbitre. Quelle qu’ait été la volonté de Zaffaroni de dépasser une certaine façon de concevoir les Indiens et leur monde, nous retrouvons ici, l’idée *a priori* qu’il existe des sauvages dont les capacités sont moindres que celles de l’homme dit civilisé.

\* \* \*

[Retour à la table des matières](#tdm)

L’élaboration des droits spécifiques aux Autochtones, ainsi que les différentes actions visant, à leur égard, une reconnaissance qui leur a été historiquement refusée, partaient d’un élan de justice et d’humanité. Ceux qui ont plaidé cette cause se sont fondés sur la critique de la politique autochtone précédente : celle qui, incarnée dans la Convention 107 de l’OIT et portée de façon très générale par les nations démocratiques, prônait l’acculturation et le développement des membres de ces peuples en vue de leur intégration dans la modernité. Cette intégration était envisagée comme la seule possibilité. Marquée par la volonté de dépasser l’idée de peuples inférieurs et de peuples supérieurs et de promouvoir l’égalité entre peuples, la critique portait sur le paternalisme d’une telle politique, sur l’aliénation qu’elle comportait du fait que les modalités relatives à l’intégration des autochtones au monde moderne ne provenaient pas des choix de ceux-ci mais de ceux de l’homme occidental. Sous le regard du multiculturalisme, ce qui était auparavant un devoir de la part des États responsables envers les Autochtones est ainsi devenu une aliénation.

Mettre l’accent sur la culture traditionnelle de chaque groupe autochtone, la préserver, la promouvoir, était une façon de sortir de cette aliénation. Mais cette démarche n’aboutissait-elle pas à entrer dans une autre ?

La reconnaissance de droits spécifiques aux Autochtones s’est faite à partir de la caractérisation précise de ce qu’est un Autochtone, dans un cadre qui prônait le respect de son identité et de sa culture traditionnelle. Cela ne laissait pas de place pour des identités que l’on pourrait nommer « hybrides » (sentiment de solidarité renforcée avec un groupe en raison de sa propre ancestralité, tout en ayant délaissé sa propre tradition comme mode de vie). Au contraire, l’identité autochtone dans cette approche doit s’accompagner du maintien d’une culture traditionnelle, qu’à tort on imagine inchangée depuis toujours, et que les « hybrides » devraient rejoindre afin d’entrer dans le nouveau moule. Ne s’agit-il pas d’une nouvelle forme d’aliénation ?

Cela d’autant plus que, tout en reconnaissant que dans certains cas ce retour se fasse par un choix authentique, le plus souvent c’est un autre intérêt qui se profile derrière. Cet intérêt peut être d’ordre judiciaire, dans la mesure où la qualification d’« autochtone » peut permettre un jugement plus favorable que celui que l’on peut obtenir par la voie des lois communes à l’ensemble des nationaux d’un pays. Mais il est en général d’ordre économique, comme l’accès à un poste ou à une subvention, ou comme l’objectif rêvé et si souvent trompeur des *terres communautaires*, qui a si fortement encouragé les revendications d’autochtonie.

La mise en place des droits spécifiques aux Autochtones a exigé et exige toujours beaucoup de temps et d’efforts d’un nombre considérable d’individus à travers le monde ; elle requiert aussi des moyens financiers majeurs. De ce fait, et en raison des défaillances qu’elle révèle, malgré les bonnes intentions qui l’ont guidée, il nous semble légitime de nous poser une dernière question : si ces efforts et ces moyens avaient été consacrés à faire respecter véritablement les droits individuels des Autochtones à travers le monde, ce qui historiquement a manqué, est-ce que ceux-ci auraient eu besoin de droits spécifiques ?

1. La France ayant émis une réserve sur cet article, elle n’est pas liée à lui. [↑](#footnote-ref-1)
2. *Étude sur l’application des principes énoncés à l’article 27 du Pacte relatif aux droits civils et politiques,* Doc. NU, E/CN.4/Sub.2/384/Rev.1, 1977. [↑](#footnote-ref-2)
3. La question des minorités nationales, loin de s’effacer, a continué à être présente dans les instances internationales. Cf. Victor-Yves Ghebali, « La Conférence sur la sécurité et la coopération en Europe (CSCE) et la question des minorités nationales », in André Liebich et André Reszler (sous la dir. de), *L’Europe Centrale et ses minorités : vers une solution européenne ?*, Genève, Graduate Institute Publications (« International »), 1993, p. 51-72 ; Baptiste Chatré, « Vers un régime européen de protection des minorités ? », *AFRI*, vol. VIII, 2007, p. 249-273. [↑](#footnote-ref-3)
4. Will Kymlicka, « Multiculturalisme », in : Sylvie Mesure et Patrick Savidan (sous la dir. de), *Dictionnaire des sciences humaines*, Paris, PUF (« Quadrige »), p. 802-806, 2006. [↑](#footnote-ref-4)
5. Yves Laberge, Compte rendu de [Mathieu Bock-Côté, *Le multiculturalisme comme religion politique*. Paris, Les Éditions du Cerf, 2016, 367 p.], *Laval théologique et philosophique*, 74 (2), p. 321–323, 2018, https://doi.org/10.7202/1058100ar. [↑](#footnote-ref-5)
6. Contrairement à la métaphore du chaudron où américains et immigrés se fondraient, la politique américaine relative aux immigrés exigeait leur assimilation. Il s’agissait d’ailleurs d’un *melting pot* blanc, qui ne concernait ni les Indiens ni les afro-américains. [↑](#footnote-ref-6)
7. Trois déclarations de la Barbade ont concerné la situation des Amérindiens. La 2e, datant de 1977 et sans signature, fut élaborée par des Indiens des pays latino-américains épaulés par les anthropologues signataires de la 1re déclaration. La 3e, signée à Rio de Janeiro en 1993 par le même groupe d’anthropologues, fait un bilan de la situation des Indiens depuis 1971. Les trois Déclarations peuvent être consultées sur le site de « Servicios de comunicación intercultural Servindi » :

 http://servindi.org/seccion/documentos/derechos-pueblos-indigenas-documentos [↑](#footnote-ref-7)
8. Henri Favre, « El movimiento indianista : un fenómeno “glocal” ». In : Valérie Robin-Azevedo et Carmen Salazar-Soler (sous la dir. de), *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas*, Lima, IFEA, 2009, pp. 29-37. [↑](#footnote-ref-8)
9. Valérie Robin Azevedo, « Linchamientos y legislación penal sobre la diferencia cultural. Reflexiones a partir de un juicio por homicidio contra unos comuneros del Cuzco ». In : Valérie Robin-Azevedo et Carmen Salazar-Soler (sous la dir. de), *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas*, Lima, IFEA, 2009, pp. 71-101. [↑](#footnote-ref-9)
10. Après l’action pionnière du Panama en 1972, qui relève de particularités historiques qui la situent à part de cette vague générale, le mouvement a vraiment pris corps au cours de la décennie suivante au Guatemala (1985), suivi par le Nicaragua (1987) et le Brésil (1988). Les années 1990 ont concerné la Colombie (1991), le Paraguay (1992), le Mexique (1992), le Pérou (1993), l’Argentine (1994), l’Équateur (1994), le Honduras (1994), la Bolivie (1994) et le Venezuela (1999). La première décennie du nouveau siècle a été marquée par de nouvelles réformes au Mexique (2001), en Équateur (2008) et en Bolivie (2002 et 2004), pays qui s’est par ailleurs doté en 2009 d’une nouvelle constitution. Le Chili, rétif à l’époque à une réforme constitutionnelle concernant les groupes Indiens, a sanctionné en 1993 une « loi aborigène ». Une récente proposition de réforme constitutionnelle incluant la représentation des groupes indiens au Parlement a été rejetée par référendum en septembre 2022. Un nouveau processus constitutionnel a été depuis mis en place. [↑](#footnote-ref-10)
11. Les pays ayant ratifié la convention 169 de l’OIT sont : l’Allemagne (23/06/2021), l’Argentine (03/07/2000), la Bolivie (11/12/1991), le Brésil (25/07/2002), le Chili (15/09/2008), la Colombie (07/08/1991), le Costa-Rica (02/04/1993), le Danemark (22/02/1996), la Dominique (25/06/2002), l’Équateur (15/05/1998), l’Espagne (15/02/2007), Fidji (03/03/1998), le Guatemala (05/06/1996), le Honduras (28/03/1995), le Luxembourg (05/06/2018), le Mexique (05/09/1990), le Népal (14/09/2007), le Nicaragua (25/08/2010), la Norvège (19/06/1990), le Paraguay (10/08/1993), les Pays-Bas (02/02/1998), le Pérou (02/02/1994), la République Centrafricaine (30/08/2010) et le Venezuela (22/05/2002). (Source : https://www.ilo.org/dyn/normlex/fr/, consultée le 20 décembre 2022) [↑](#footnote-ref-11)
12. José Martínez Cobo, *Étude du problème de la discrimination à l’encontre des populations autochtones. Rapport final*, vol. V « Conclusions, propositions et recommandations », New York, Nations Unies, 1987, §379-382. [↑](#footnote-ref-12)
13. Robert Redfield, Ralph Linton et Melville Herskovits, « Memorandum for the study of acculturation », *American Anthropologist*, Vol. 38 (1), p. 149-152, 1936. [↑](#footnote-ref-13)
14. On peut mentionner à titre d’exemple les excellents travaux de l’historienne Solange Alberro relatifs à l’acculturation d’un groupe « dominant », question si riche qu’elle lui a consacré non seulement un article, « L’acculturation des Espagnols dans le Mexique colonial : déchéance ou dynamisme culturel » (*L’Homme*, 122-124, pp. 149-164, 1992), mais également un ouvrage, *Les Espagnols dans le Mexique colonial. Histoire d’une acculturation* (Paris, Armand Colin, « Cahiers des Annales », 1992, 131 p.) [↑](#footnote-ref-14)
15. Daniele Inda, « Fabriquer les « autochtones » que l’on voudrait préserver. Ethnicisation et folklorisation des instituteurs de langue amérindienne au Mexique », *Politix,* 33 (131), pp. 105-128, 2020. [↑](#footnote-ref-15)
16. Parmi eux, Salvador Canals Frau, auteur de *Las poblaciones indígenas de la Argentina* (Buenos Aires, Hispamérica, 1986 [1953]), situe leur disparition dans le courant du XVIIIe siècle (p. 393). [↑](#footnote-ref-16)
17. Diego Escolar, *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina,* Buenos Aires, Ed. Prometeo, 2007. [↑](#footnote-ref-17)
18. *Idem*, p. 79. C’est moi qui souligne. [↑](#footnote-ref-18)
19. « El que por su cultura o costumbres comete un hecho punible sin poder comprender el carácter delictuoso de su acto o determinarse de acuerdo a esa comprensión, será eximido de responsabilidad. Cuando por igual razón, esa posibilidad se halla disminuida, se atenuará la pena. » La traduction française est celle proposée par Valérie Robin Azevedo dans « Législation pénale sur la différence culturelle et production de l’altérité. Réflexions à partir d’un procès pour homicide à Cuzco (Pérou) », *L’Ordinaire Latinoaméricain*, n° 204, 2006, p. 69-96. José Hurtado Pozo a fait une riche analyse de cet article dans « Art. 15 del Código penal peruano: ¿Incapacidad de culpabilidad por razones culturales o error de comprensión culturalmente condicionado? », *Anuario de Derecho Penal*, Lima, 2003. [↑](#footnote-ref-19)
20. Eugenio Raúl Zaffaroni, *Tratado de derecho penal. Parte general, IV*, Buenos Aires, Ediar, 1999 [1980-1983]. [↑](#footnote-ref-20)
21. La proposition de Zaffaroni a eu un succès considérable en Amérique latine. D’une part elle est largement présente dans l’abondante littérature relative aux droits des Amérindiens du sous-continent, où juristes et anthropologues consacrent un nombre considérable de pages à la présenter, parfois en l’expliquant, la plupart des fois en paraphrasant les écrits de Zaffaroni, rarement en exprimant des critiques. [↑](#footnote-ref-21)
22. V. Robin Azevedo, *op. cit*. [↑](#footnote-ref-22)