

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

194 | 2010

Des maisons et des pierres

Le retour de l'indigène

Jean-Loup Amselle



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22405>

DOI : 10.4000/lhomme.22405

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 10 mai 2010

Pagination : 131-138

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Jean-Loup Amselle, « Le retour de l'indigène », *L'Homme* [En ligne], 194 | 2010, mis en ligne le 05 mai 2012, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22405> ; DOI : 10.4000/lhomme.22405

Le retour de l'indigène

Jean-Loup Amselle

LE SUJET DE CE LIVRE COLLECTIF édité par Carmen Salazar-Soler et Valérie Robin Azevedo se situe dans le prolongement du volume édité précédemment par Valérie Robin Azevedo, dont il reprend d'ailleurs certains textes¹. Il est important puisqu'il traite de l'ensemble des Amériques (cf. la contribution de Jean-Pierre Lavaud et de Françoise Lestage) mais aussi parce qu'il concerne, en fait, plus largement l'ensemble du monde.

Le monde post-guerre froide n'est-il pas entré dans une phase de conflits verticaux ethniques ou religieux, situation qui avait été thématifiée par Samuel Huntington dans son livre célèbre *Le Choc des civilisations* ? La réalité est évidemment moins simple et c'est tout le mérite du présent ouvrage d'apporter, grâce à des études de cas circonstanciées, sinon une réponse à cette question d'ailleurs mal posée, du moins des éléments d'information permettant d'éclairer le lecteur.

On ne peut manquer, en effet, d'être frappé par la montée et la diffusion, depuis une quinzaine d'années, dans les pays d'Amérique centrale et du Sud, de politiques multiculturalistes d'inspiration anglo-saxonne et onusienne, c'est-à-dire de politiques de reconnaissance, de « visibilisation » et de renforcement (*empowerment*) de peuples labellisés, à tort ou à raison, comme autochtones, originaires ou indigènes. Ces politiques, relayées par les associations et ONG locales, s'adressent bien sûr aux populations catégorisées comme amérindiennes, mais aussi à toutes les populations que l'on peut nommer, pour aller vite « afro-latino-américaines ».

1. Valérie Robin Azevedo, ed., *L'Ordinaire latino-américain*, 2006, 204 : (Des)illusions des politiques multiculturelles.

————— À propos de Valérie Robin Azevedo & Carmen Salazar-Soler, eds, *El Regreso de lo indigena. Retos, problemas y perspectivas*, Lima, IFEA, 2009.

Quand on parle de populations amérindiennes, on veut se référer aux populations qui revendiquent en partie ou en totalité une origine amérindienne, la question étant, dès lors, de savoir ce qui fonde, de façon légitime ou non, cette « amérindianité ».

Il faut d'ailleurs mentionner que cette question, pour la majeure partie de l'anthropologie américaniste ou de l'anthropologie tout court, n'en est pas une, à la différence de la position adoptée par la plupart des contributeurs de ce livre. En effet, pour l'anthropologie dominante, les Indiens existent puisque l'anthropologie les a rencontrés ! Ainsi, dans une perspective indigéniste nouvelle manière ou plutôt « indianiste », il existe des ethnies amérindiennes dont l'existence est attestée par des ethnonymes sans que l'on s'interroge un seul instant sur le mode d'existence de ces catégories ethniques, leur mode d'apparition, leur historicité, leur champ sémantique, leur performativité, etc. En outre, la perpétuation ou la survie de certaines de ces ethnies ou de ces populations amérindiennes, en particulier celles d'Amazonie, étant menacée par la globalisation et ses différents avatars (exploitation pétrolière, extension de l'agriculture et de l'élevage, déforestation, etc.), certains anthropologues ont été amenés à prendre, dans une perspective indigéniste, indianiste ou « préservationniste », la défense de ces communautés sans s'interroger une seule seconde sur les tenants et les aboutissants de leurs revendications. À une phase de mise entre parenthèses des organisations indigènes ou des ONG locales, phase destinée à permettre à l'anthropologue d'accéder à ses « vrais » objets – la parenté, la religion – a succédé une phase dans laquelle l'anthropologue appréhende son objet en s'identifiant à lui ou plutôt à la cause qu'il défend. C'est ce qu'on peut nommer une posture primitiviste, posture qui est celle de nombreux anthropologues américanistes ou pas et qui s'accorde dans bien des cas avec des positions postcoloniales puisque, à l'évidence, il existe un lien très étroit entre primitivisme et postcolonialisme.

Le livre dirigé par Valérie Robin Azevedo et Carmen Salazar-Soler se situe aux antipodes de cette conception : il s'attache au contraire à en définir la généalogie. De fait, il prend sens au sein de tout un courant d'études sur les sociétés d'Amérique centrale et du Sud consacré à la production de l'autochtone et de l'indigène.

Cet ouvrage s'emploie donc à montrer quels sont les tenants et les aboutissants du processus d'ethnisation affectant actuellement les Amériques, processus qui ne concerne d'ailleurs pas seulement, comme on l'a déjà dit, les Amérindiens et les Inuits, mais également ceux que l'on appelle, de façon très significative, dans une perspective raciale, les « Afro-descendants », c'est-à-dire les populations qui revendiquent une origine africaine et qui voient dans certains cas leur « africanité » rechargée

par des intervenants extérieurs, des Africains-Américains venus des États-Unis par exemple, comme c'est le cas en Bolivie.

À l'encontre d'une vision primitiviste ou primordialiste de l'identité, les contributeurs de cet ouvrage entendent analyser l'ethnicité amérindienne comme une production sociohistorique s'inscrivant, à ce titre, dans un panorama ou une scène à la fois nationale et globale, à l'intérieur duquel interviennent plusieurs acteurs et notamment les acteurs internationaux, étatiques nationaux, ainsi que les ONG de toute sorte. En effet, plutôt que de commencer par le bas, comme le font en général les anthropologues, Valérie Robin et Carmen Salazar partent du haut, c'est-à-dire des différentes agences de l'ONU, le BIT notamment, mais aussi l'Unesco.

Au sein de ce dernier organisme, il faut mentionner le rôle capital joué par des anthropologues américanistes comme Alfred Métraux et Claude Lévi-Strauss en faveur de l'émergence et de la reconnaissance, pour le meilleur et pour le pire, de la notion de « peuple autochtone » en liaison avec le thème de la diversité culturelle, lié lui-même à celui de la biodiversité. On a assisté là à une véritable essentialisation et fétichisation de la notion de culture (cf. *Race et histoire* et surtout « Race et culture » de Claude Lévi-Strauss) dont on peut pleinement observer les effets actuellement. Ce discours anti-universaliste, primitiviste et herdérien des organisations internationales a été repris par les ONG (quand elles n'en étaient pas elles-mêmes à l'origine comme le montre Henri Favre dans sa contribution) et les associations locales qui ont tout de suite perçu le profit économique qu'elles pouvaient tirer de la mise en forme collective des revendications identitaires, qu'il s'agisse de droits portant sur le sol ou sur le sous-sol.

La reconnaissance des peuples autochtones, originaires ou premiers, par les organisations internationales a eu toutefois comme contrepartie la perception de ces mêmes peuples comme des espèces menacées à l'égard desquelles il convenait de pratiquer une anthropologie du sauvetage, en patrimonialisant leurs coutumes, leurs traditions orales, leurs chants, leurs danses, en un mot en sauvegardant leur patrimoine culturel immatériel, l'un des axes fondamentaux de la politique actuelle de l'Unesco. Mais cela a signifié corrélativement le déni d'historicité de ces sociétés, de leurs capacités d'initiative, de leur *agency* comme disent les Américains, propageant ainsi une vision proprement passéiste des sociétés exotiques vues comme des sociétés primitives rétives au changement, au progrès, à l'État, à l'écriture, etc. C'est cette vision que l'on retrouve au musée du quai Branly, sorte de pyramide bâtie à partir des conceptions lévi-straussiennes des sociétés exotiques et dédiée à la gloire de ce grand « chamane » de l'anthropologie française.

Pour en revenir à l'Amérique latine, dans les différents pays où cette politique de reconnaissance des peuples autochtones a été mise en œuvre, celle-ci s'est soldée par la mise en sommeil des politiques d'assimilation indigéniste républicaines axées sur le métissage comme cela fut notamment le cas au Mexique.

Comme le montre Enrique Herrera Sarmiento dans sa contribution, certaines populations déplacées qui avaient disparu comme indigènes ont fait l'objet d'une reconfiguration ethnique et sont réapparues ultérieurement, comme ethnies en Amazonie bolivienne à la faveur de la réforme agraire. Toujours à propos de la Bolivie, Verushka Alvizuri, dans son article, met en relief le rôle des religieux, des intellectuels et des dirigeants dans le formatage de l'ethnicité aymara, de même que la « cristallisation » de cette identité résultant de sa biologisation.

Un nombre croissant de pays d'Amérique latine mettent en œuvre des politiques multiculturelles indianistes ou indigénistes nouvelle manière. La distinction entre ces deux notions est d'ailleurs souvent difficile à établir comme le souligne Henri Favre dans sa contribution. Certains gouvernements sont même parvenus au pouvoir grâce à ces mots d'ordre indianistes ou indigénistes (Bolivie, Équateur), et même dans les pays conservateurs, libéraux, proches des États-Unis tels que le Pérou ou la Colombie, une large fraction des élites politiques, intellectuelles et universitaires est gagnée à ces idées. On peut renvoyer ici à la contribution de Jeffrey Gamarra Carillo consacrée aux frères Humala, universitaires et chercheurs péruviens promoteurs de la « race cuivrée » (*raza cobriza*), l'un des deux frères, Ollanta, ayant d'ailleurs été un candidat malheureux à la dernière élection présidentielle péruvienne, en 2006.

Cette production de l'indigène ou de l'Indien se fait d'ailleurs en liaison avec la diffusion croissante des idées postcoloniales. L'heure est donc à l'ethnicité et à l'indianité en Amérique latine, même si le zapatisme bat de l'aile et si le sous-commandant Marcos a été transformé par les magazines en icône de mode. Cette émergence de l'ethnicité se fait aux dépens des schémas classistes insurrectionnels comme le « foquisme » ou le Sentier lumineux au Pérou, lequel ne possédait aucun caractère ethniciste. L'horizontalité des conflits sociaux a donc cédé la place à la verticalité des luttes indigénistes, tout cela se situant dans le cadre d'un changement de mentalités à l'échelle mondiale se traduisant par la prégnance de l'idéologie *new age* et le développement du tourisme mystique en direction des pays du sud ou à l'intérieur de ceux-ci. On peut se référer ici aux contributions d'Antoinette Molinié sur la résurgence du mythe de l'Inca à Cuzco, au Pérou et à celle de Jacques Galinier sur les cérémonies néo-aztèques de Mexico tout en exprimant des interrogations sur leur livre *Les Néo-Indiens*,

une religion du III^e millénaire paru en 2006². Cet ouvrage passionnant est en effet non dénué d'ambiguïté dans la mesure où la notion de « néo-Indien » dessine en creux celle d'un Indien authentique, rétif aux changements historiques. Ce déni d'historicité est également pointé, en matière linguistique, par César Itier dans sa contribution sur le « Dictionnaire quecha-espagnol-quecha ».

On peut étendre, me semble-t-il, cette remarque sur la notion de « néo-indien » à celle de néo-chamanisme qui exprime elle aussi une sorte de rejet des anthropologues à l'égard des formes urbaines et contemporaines du chamanisme, dessinant ainsi en pointillé un chamanisme traditionnel préservé de la modernité et de ses affres, et pour cette raison objet légitime de l'anthropologie.

Le néo-indianisme, le néo-chamanisme et l'ethnicisation des populations amérindiennes ou afro-latino-américaines forment donc un tout, un réservoir de thèmes intellectuels, idéologiques et politiques à l'intérieur duquel peuvent puiser aussi bien les élites des pays latino-américains à la recherche de primitivisme que les Occidentaux en quête de solutions à leur mal-être. Aux objectifs de subversion sociale ont en effet succédé des objectifs de repli individuel orientés vers la spiritualité mystique exotique (cela n'est pas propre bien évidemment au continent latino-américain) de sorte que les peuples autochtones, premiers ou indigènes en sont venus à représenter l'espoir de l'humanité. Tous les peuples censés être proches de l'origine, et donc au premier chef, ceux des forêts tropicales (Amazonie, Afrique centrale [Pygmées]) sont vus désormais comme possédant les solutions aptes à calmer notre inquiétude et notre stress, selon une conception qui récuse l'idée même de progrès scientifique. Tout est déjà donné, dans une perspective qui voit l'histoire de l'humanité comme celle d'une lente dégradation. Inutile de dire que cette conception s'articule merveilleusement à celle de l'écologie, et en particulier à celle de la *deep ecology*, laquelle n'est pas éloignée de l'anarcho-primitivisme, ce courant politique et intellectuel prenant lui-même appui sur une anthropologie que l'on connaît bien, celle qui met en avant l'idée de « sociétés contre l'État », « contre l'histoire », « contre l'écriture » (Clastres, Jaulin, Sahlins, etc.).

Il existe donc une articulation parfaite entre l'ethnicisation des Amériques et le primitivisme du Nord, de l'Occident. Et ce n'est d'ailleurs pas un hasard si les révolutions indigénistes d'Amérique centrale et du Sud (zapatisme, Evo Morales) fascinent à ce point le public occidental. On peut d'ailleurs se demander si l'indigénisme ou l'indianisme constitue bien la panacée à tous les maux qui affectent les

2. Paris, Odile Jacob.

Amériques. Est-ce bien le moyen idéal de parvenir à la décolonisation, à l'émancipation par rapport aux États-Unis ? Certaines des contributions présentées dans ce volume montrent bien les limites de ces politiques de reconnaissance des ethnicités indiennes ou indigènes. Il apparaît en premier lieu que, dans certains pays comme la Bolivie, les recensements effectués, en contraignant les sondés à opter entre la case « indigène » et la case « blanche », occultent les catégories intermédiaires comme celles de *mestizo*, *criollo* ou *cholo*, ce qui permet d'établir que plus de 60 % de la population bolivienne est composée d'indigènes. À son tour, cette imputation d'indigénéité ou de culture indigène permet de fonder l'idée d'une justice indigène appropriée aux populations rurales, obligeant celles-ci à se situer dans un cadre unique et les empêchant de recourir concurremment à la justice étatique. On a pu observer les dégâts qu'exerce cette politique avec le lynchage des voleurs tel qu'il se pratique en Bolivie ou au Pérou, ainsi que dans d'autres pays d'Amérique latine, et l'exonération des coupables au nom de la culture résultant d'une telle attitude (cf. la contribution de Valérie Robin).

Cette imputation d'indigénéité ou d'indianité pose à son tour la question du *feed back* anthropologique et du degré d'autonomie d'expression des « subalternes ». Même si les paysans ont parfaitement le droit de s'approprier le savoir anthropologique qui les constitue et les fige souvent à l'intérieur de catégories ethniques intangibles, on ne peut pas ne pas se demander si l'indigénisme représente véritablement une forme d'expression spontanée des ruraux. « Les subalternes peuvent-ils s'exprimer ? » pour reprendre la formule de Gayatri Spivak ou ne doit-on pas plutôt se demander : « Qui parle au nom des subalternes ? » Le cas d'Evo Morales, en Bolivie, semble à cet égard particulièrement révélateur. Ayant débuté sa carrière politique comme dirigeant politique *cocalero*, il se souciait alors comme d'une guigne de ses origines aymara. Ce n'est qu'à la suite de sa rencontre avec le katarisme, en la personne d'Alvaro Garcia Linera, lui-même membre de la bourgeoisie blanche de Cochabamba, qu'il a « découvert » ses origines indigènes. Sans aller jusqu'à prétendre que l'indigénisme est une affaire concernant au premier chef les élites blanches, il convient néanmoins de s'interroger sur l'instauration d'un arc-en-ciel curieux rassemblant anthropologues, organisations internationales, ONG et membres des élites locales.

Enfin, ce processus d'ethnisation à l'œuvre en Amérique latine incite à s'intéresser au phénomène de « concurrence des mémoires » qu'une telle démarche induit. Carmen Salazar montre dans sa contribution comment les communautés rurales luttent de plus en plus contre les entreprises minières en s'appuyant sur un discours ethno-écologique élaboré en liaison

avec les ONG. Au Pérou, mais aussi en Bolivie, ce processus se traduit souvent par une « incaïsation » des identités locales, qui conduit à son tour à opérer une hiérarchisation des cultures à l'intérieur de l'Altiplano entre le centre cuscénien et les zones rurales d'une part, et entre l'Altiplano vu comme le berceau des grandes civilisations quechua ou aymara et les sociétés des basses terres amazoniennes, considérées comme « sauvages », d'autre part. Ce discours repris par le pouvoir, notamment par le président Alan García, à l'occasion du soulèvement récent de populations amazoniennes contre les entreprises pétrolières, est sans doute lourd de conflits à venir. En effet, l'ethnisation des sociétés latino-américaines ne se traduit pas seulement par la projection d'un tissu discontinu de poches ethniques sur des cartes, elle implique également l'instauration d'une hiérarchie des races qui recourt à une anthropologie évolutionniste archaïque venant en droite ligne du XIX^e siècle (sauvages, barbares, civilisés).

Pour terminer, on voudrait signaler deux points qui mériteraient d'être approfondis dans la continuité de ce livre. Tout d'abord ce que l'on pourrait nommer le phénomène des chassés-croisés identitaires. On peut observer, ainsi, souvent, tant en Afrique qu'en Amérique latine, à l'encontre du primitivisme ou de l'ethnisation imputés par les organisations internationales, les ONG et les élites politiques et culturelles locales en direction des catégories populaires, qu'il existe sinon une réaction de ces catégories à cette imputation, du moins des formes d'expression culturelle qui entrent en contradiction avec ces projections venues d'en haut. En ce sens, les phénomènes d'ethnisation ne peuvent être correctement analysés que s'ils sont replacés dans un cadre englobant à la fois national et global et uniquement s'ils sont vus comme un instrument de pouvoir au service des dominants dans le cadre d'un processus visant à la fragmentation des sociétés.

En second lieu, on peut estimer que cet ouvrage pourrait être enrichi par une réflexion portant sur la notion de métissage et des ambiguïtés attachées à cette notion. En effet, si l'anthropologie et l'histoire ont fait leur miel de la notion de métissage, celle-ci est en général vigoureusement rejetée par les mouvements indigénistes et indianistes. S'il n'existe plus de populations amérindiennes ou inuits qui ne soient métissées – si tant est qu'il y en ait jamais eu – il reste que, pour revendiquer la légitimité de droits fonciers notamment, les organisations indigènes ou indianistes considèrent, à juste titre, qu'il est nécessaire d'affirmer la pureté de leur origine, et donc de refuser catégoriquement la notion de métissage. Une seule exception me semble être fournie par le cas des communautés du Québec qui fondent la légitimité de leurs revendications foncières sur leur caractère non-blanc et amérindien, c'est-à-dire « metis ». Alors que,

en général, le métissage est synonyme de mélange, voire d'abâtardissement, il est ici synonyme de pureté ancestrale. Cela prouvant, s'il en était besoin, que l'on ne peut décider *a priori* de la signification d'un terme et que celui-ci est fonction de son contexte d'utilisation.

École des hautes études en sciences sociales, LAHIC, Paris
amselle@ehess.fr

MOTS CLÉS/KEYWORDS: ethnie – indigénisme/*indigenism* – indianisme/*indianism* – primitivisme/*primitism* – Amériques/*America*.