

Article

« Le pouvoir et les peuples du quart monde »

Adrian Tanner

Anthropologie et Sociétés, vol. 16, n° 3, 1992, p. 17-35.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/015231ar>

DOI: 10.7202/015231ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

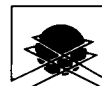
Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

LE POUVOIR ET LES PEUPLES DU QUART MONDE

Adrian Tanner



Cet article tente de définir le pouvoir comme un aspect de l'ethnicité autochtone propre au quart monde contemporain. Par l'expression « quart monde », je fais référence aux groupes sociaux qui s'identifient comme étant les indigènes d'un territoire particulier, lequel est reconnu comme ayant été pénétré historiquement par d'autres groupes sociaux et est devenu par la suite partie d'un État-nation industriel plus vaste par rapport auquel les groupes indigènes revendiquent un certain degré d'autonomie. Dyck (1985 : 18-24) évalue les implications de l'élargissement ou de la restriction du concept de quart monde. Selon sa définition, les groupes indigènes du quart monde veulent moins que l'indépendance totale.

Le concept de quart monde met l'accent sur l'importance de l'État en tant que contexte social significatif au sein duquel l'« autochtonéité » a été construite, structurée et s'exprime : à mon avis, cette importance n'a pas été adéquatement reconnue par les anthropologues. En particulier, on a négligé de réfléchir à la façon dont le processus d'incorporation dans l'État tend à engendrer l'« autochtonéité », et à faire de cette dernière une source de pouvoir qui peut ensuite se retourner contre l'État. Alors que les frontières de nombreux États abritent des groupes ethniques minoritaires, c'est selon moi la revendication de l'« autochtonéité » ou de l'« indigénéité », et le fait que cette revendication est orientée vers une contestation de la légitimité de l'État, qui sont fondamentaux dans la forme d'ethnicité qui est au cœur du concept de quart monde.

Puisque l'État moderne tend à être tenu pour acquis par ses membres, qu'il est considéré comme l'équivalent de « société » et qu'on lui accorde relativement peu d'attention dans la théorie sociale (Giddens 1987 : 22), on peut s'attendre à ce que l'absence de prise en considération de l'autochtonéité comme source de pouvoir politique au sein de l'État devienne une source de malentendus, particulièrement pour les anthropologues qui travaillent à l'intérieur de leur propre pays ou dans d'autres États-nations occidentaux. Je vais donc commencer ce texte par une discussion théorique des relations entre le pouvoir politique et l'État, qui ont généralement été le domaine réservé des politologues et des sociologues (pour des perspectives anthropologiques récentes, voir Anderson 1983 ; Clastres 1974 ; Gellner 1983).

Le pouvoir politique

Dans certains contextes, le concept de « pouvoir » a une connotation mystique : il signifie la capacité de surmonter des obstacles majeurs, potentiellement

incontournables, par des moyens obscurs ou qui ne sont pas normalement accessibles à tout un chacun. Cette connotation peut être un aspect d'une discussion sur le pouvoir politique, par exemple sur le pouvoir charismatique. Cependant, en discutant du pouvoir politique dans le contexte des théories en sciences sociales, on limite l'analyse aux formes de pouvoir que l'on peut expliquer à partir de principes généraux abstraits.

Commençons par une définition du pouvoir chez les êtres humains : on peut dire que c'est la capacité des individus ou des groupes de réaliser leur volonté ou leurs intentions. Cependant, en sciences sociales, on donne une acception plus étroite à cette notion : c'est la capacité de réaliser ces objectifs *par rapport aux autres individus ou groupes*. Le pouvoir est alors un aspect dynamique des rencontres sociales conflictuelles qui surviennent lorsque le pouvoir d'un individu ou d'un groupe en rapport avec un autre est contesté. Mais le pouvoir peut aussi être considéré comme une propriété stable de la structure des institutions sociales, que les acteurs sociaux, du moins tacitement, reconnaissent comme telle dans le fait que certains groupes exercent une domination continue sur d'autres, et ce, qu'ils exercent ou non une action dirigée vers les autres.

Le pouvoir est parfois défini comme la capacité de réaliser des objectifs en agissant envers les autres de façons particulières : en les empêchant d'agir de façon indésirable et en interférant avec leur liberté ; ou alors en les obligeant et même en les forçant à agir de la manière désirée et en les contrôlant (voir par exemple Fairchild 1944: 227). Autrement dit, on doit faire une distinction entre ce qu'on peut appeler les aspects « négatifs » du pouvoir social — la capacité d'empêcher les autres d'agir d'une certaine façon — et les aspects « positifs » — la capacité d'obliger les autres à agir d'une certaine façon.

Si on l'examine attentivement, cette deuxième catégorie d'action (le contrôle des actes des autres) semble poser des problèmes importants. Dans les cas de conflit ouvert, particulièrement lorsque la légitimité de l'action souhaitée par l'adversaire peut être mise en cause avec succès, il peut être assez facile pour un individu ou un groupe puissant d'empêcher les autres d'agir d'une façon particulière; mais il est beaucoup plus difficile de les obliger à agir d'une manière spécifique. Par ailleurs, l'idée que les tenants du pouvoir utilisent seulement la force pour imposer des actions est encore moins évidente. Pour créer l'effet désiré, les menaces de violence doivent être remplacées par des moyens de contrôle plus symboliques.

Cependant, lorsqu'il est possible de contester la base morale d'un code symbolique de subordination, toutes les difficultés que les dominants éprouvent à faire agir des individus ou des groupes subordonnés d'une façon déterminée peuvent, inversement, devenir un moyen d'acquérir du pouvoir pour ces derniers. Alors que les formes sociales de la domination sont endémiques dans tous les types de société où la domination est relativement non institutionnalisée ou délégitimée, le résultat de l'exercice du pouvoir n'est pas souvent ce qui était prévu ou souhaité par la partie dominante. Selon moi, les revendications liées à l'ethnicité autochtone au sein de l'État moderne profitent largement des occasions offertes par cette enveloppe d'indétermination. Les autochtones sont donc capables, dans une certaine mesure, d'exercer du pouvoir en dépit de leur position subordonnée structurelle.

En examinant la nature de ce qui pourrait être appelé « le pouvoir du subordonné », je m'inspire de certaines parties de la discussion théorique de Giddens sur le pouvoir et l'État (1979, 1987), bien que je pousse son argumentation au-delà de ses propres conclusions. Selon Giddens :

All forms of rule have their "openings" that can be utilized by those in subordinate positions to influence the activities of those who hold power over them. One consequence of this is that technologies of power — in other words, formalized procedures of rules — rarely if ever work with the "fixity" which on the face of things they might seem to possess. The more a social system is one in which the control exercised by superordinates depends on a considerable scope of power over subordinates, the more shifting and potentially volatile its organization is likely to be.

Giddens 1987 : 11

Une manière de comprendre comment ceux qui ont du pouvoir entreprennent de forcer les autres à agir d'une façon particulière, et les difficultés qu'ils rencontrent dans cet exercice, consiste à examiner les ressources auxquelles ils doivent avoir accès. Selon Giddens, il en existe deux types: les ressources allocatives (contrôle de la propriété) et les ressources d'autorité (contrôle des personnes). Même si, d'après lui, les marxistes ont eu tendance à considérer la propriété comme décisive dans la détermination des structures sociales de domination au détriment du rôle de l'autorité, Dahrendorf et d'autres théoriciens estiment que cette dernière est cruciale, la propriété étant simplement une forme particulière d'autorité (Giddens 1979 : 100-101).

Giddens lui-même hésite à accorder la primauté à l'une ou l'autre des ressources allocatives et d'autorité dans l'exercice du pouvoir. Cependant, il est significatif qu'il reconnaisse que le pouvoir s'exerce aussi bien dans des situations de domination institutionnalisée, où aucun conflit n'a lieu, que dans des situations de contestation, de conflit ouvert et de lutte (*ibid.* : 94). Dans le premier type de situation, les individus et les groupes subordonnés sont engagés dans la réalisation et la perpétuation des conditions nécessaires à leur propre subordination. Plus précisément, c'est par l'intermédiaire d'un processus d'autorité, qui englobe à la fois les groupes subordonnés et dominants, que les structures sociales de domination en viennent à exister et à être reproduites. Cependant, il ne va pas de soi que ce résultat soit le fruit d'une spécification et d'un contrôle rigoureux des actes des subordonnés selon les vœux ou les intentions des dominants. En général, nous pouvons conclure que l'exercice du pouvoir politique est autant une affaire d'autorité morale que de contrôle sur la propriété ou d'usage de la force. Selon moi, l'autochtonéité est une nouvelle source puissante d'autorité morale qui contraste avec la loyauté envers l'État.

Dans l'État pré-moderne, les domaines sociaux qui se situent à l'extérieur du contrôle étatique étaient plus nombreux dans les zones rurales et comprenaient plusieurs activités quotidiennes. Les zones principales de la domination de l'État étaient la taxation, les lois concernant l'ordre, la guerre et l'endettement, ainsi que les réponses aux menaces majeures contre son autorité. Dans l'État moderne, le pouvoir étatique est plus étendu, mais il est encore rarement absolu : il peut être limité par le crime organisé, le banditisme, les zones ethniques « interdites » des grandes villes et les rebelles politiques. Bien que ces limites au pouvoir de l'État

dépendent dans une certaine mesure de conditions physiques qui restreignent l'efficacité des ressources qu'il contrôle, elles dépendent aussi de l'existence d'un groupe social adversaire de l'État qui a développé une éthique qui en conteste directement l'autorité morale.

L'État

Jusqu'à récemment, la plupart des théories de l'État (qu'elles adoptent un ton critique ou favorable, qu'elles proviennent de la tradition marxiste ou wébérienne) ont eu tendance à adopter une approche fondamentalement fonctionnaliste. Cela signifie qu'elles ont eu largement tendance à expliquer l'État en fonction de ce qu'il fait, comme entité autonome, pour assurer son propre maintien. Ainsi, par exemple, on a mis en lumière le monopole de l'État sur l'usage légitime de la force pour maintenir l'ordre, réprimer la dissidence et ultimement forcer à l'obéissance (Weber 1971). On a aussi beaucoup écrit sur l'idéologie et l'État (Deutsch 1966) et sur le rôle de l'État dans l'hégémonie, c'est-à-dire son contrôle sur l'idéologie et sa manipulation des symboles fondamentaux pour valider et perpétuer les valeurs et les institutions sociales qui maintiennent l'ordre social, et en particulier pour préserver et légitimer la position privilégiée des élites au sein de cet ordre social (Gramsci 1978). L'État est aussi considéré comme le point final du processus de « modernisation » (Eisenstadt 1966; Smith 1983), c'est-à-dire comme le centre organisateur de la diversité, qui gère les nombreuses pressions venant des groupes régionaux, des classes et des groupes ethniques en régulant leurs motivations variées et leurs loyautés de manière à servir les besoins de la division industrielle du travail (Corrigan *et al.* 1980). De plus, les pouvoirs auxquels l'État a accès pour réaliser ses objectifs ont augmenté au fil du temps; la technologie moderne a donné à l'État les moyens d'une surveillance accrue et a augmenté son contrôle sur l'information (Giddens 1987: 294-335).

Ce bref résumé théorique, simplificateur je l'admets, ne fait qu'effleurer une foule de conflits et de débats idéologiques et théoriques majeurs; mais mon seul but est d'indiquer ce que ces divers points de vue ont en commun. Or, ce consensus théorique, qui tourne autour du caractère fonctionnaliste de l'État moderne, pose actuellement de plus en plus de problèmes.

À un certain niveau, il peut sembler que les doutes actuels sur cette vision de l'État ne sont rien de plus qu'un reflet de l'humeur post-moderne et de la crise de légitimation propre à la fin du XX^e siècle à laquelle de nombreux États doivent faire face, d'autant plus qu'ils semblent avoir de moins en moins de contrôle sur leur économie étant donné l'autonomie supranationale croissante des grandes compagnies. De plus, les cas dramatiques récents de groupes ethniques régionaux qui ont réussi à mobiliser des ressources symboliques et matérielles au point de détruire des États existants (par exemple, l'ex-Union soviétique et ce qui fut la Yougoslavie; pour d'autres cas, voir Nash 1989), ont montré la nécessité de réexaminer la question de la puissance politique de l'ethnicité au sein de l'État moderne. Alors que les luttes internes tribales, ethniques, régionales, religieuses et linguistiques ont été le thème principal de nombreuses études portant sur les « nouveaux États » du tiers monde, dont la plupart ont été créés après la Deuxième

Guerre mondiale (Geertz 1963), on présente encore les États industriels européens comme le modèle « classique » auquel on présume que ces nouveaux États aspirent à ressembler (Giddens 1987 : 267-276).

Le potentiel révolutionnaire révélé par les cas récents de nationalisme ethnique dans les États modernes a pris par surprise non seulement les journalistes et les politiciens, mais aussi les chercheurs en sciences sociales. La plupart des théories estiment que la dimension politique de l'ethnicité est ou bien incluse dans les objectifs de l'État moderne ou bien y est structurellement rattachée. Le pouvoir ethnique est alors plutôt traité à la pièce et, en dehors de crises spécifiques, on assume qu'il ne joue qu'un rôle périphérique dans le fonctionnement de l'État (il existe toutefois quelques exceptions : voir Brass 1985 ; Brosted *et al.* 1985 ; Skalnik 1989 ; Watson M. 1990).

L'État colonial

L'inadéquation des théories fonctionnalistes de l'État ne se démontre pas seulement par les événements qui se déroulent actuellement dans les États développés en crise. Une analyse historique du processus d'incorporation des groupes autochtones dans les États issus de colonies de peuplement au cours des quatre derniers siècles le montre également. Ce processus d'incorporation ne s'est pas fait en douceur : il a nécessité un recours périodique à la violence de la part de l'État. Cependant, un des effets de cette politique a été souvent tout à fait inattendu pour les autorités, à savoir la création de l'autochtonéité comme nouvelle source importante et légitime du pouvoir à l'intérieur de la formation étatique. Il nous faut donc construire une explication théorique qui, au lieu de tracer une simple relation déterministe qui va de l'État à l'ordre social, en propose une dans laquelle le déterminisme peut jouer dans les deux sens.

Au Canada, par exemple, la formation de la Confédération en 1867 fut très vite suivie de la mise en place d'une politique qui visait ouvertement l'intégration des peuples autochtones au sein de la formation sociale de l'État. Cette tâche fut considérée si importante que la Constitution la réserva explicitement au gouvernement fédéral. En effet, cette politique impliquait l'usage d'une énorme quantité de puissants instruments tels que des mesures pour transformer les économies autochtones en une production de marché : la création et la cooptation subséquente de nouvelles institutions de gouvernement local pour faire avancer les programmes de l'État à ce niveau ; des contrôles serrés ayant pour but d'empêcher la création de toute organisation politique autochtone non approuvée par l'État ; des restrictions imposées à la pratique religieuse traditionnelle ; et l'inculcation aux enfants des valeurs de la société dominante, qui s'accompagnait d'une dévalorisation systématique des langues autochtones au moyen de l'éducation obligatoire.

À première vue, les peuples autochtones disposaient de peu de ressources pour résister à ce programme. Cependant, même si l'État a clairement réussi, bien que de façon limitée, à transformer certains peuples autochtones selon l'orientation du programme, il existe encore, 125 ans plus tard, des enclaves de mécontentement qui tournent occasionnellement en révoltes spécifiques. Le pouvoir de l'État a été utilisé pour détruire la culture de certains groupes, mais les groupes autochtones ont

été également actifs en mettant en œuvre des programmes visant à rebâtir leurs cultures tout en les transformant. Des événements comme la crise d'Oka ou le rôle qu'ont joué les peuples autochtones dans la sape des plans constitutionnels du Canada et du Québec, ainsi que la réaction publique à ces événements, nous amènent nécessairement à nous demander pourquoi le processus d'incorporation étatique des peuples autochtones a pris telle direction plutôt que telle autre.

Je ne prétends pas que l'incorporation des peuples autochtones dans l'État canadien soit tout bonnement un échec. Je pense plutôt que les formes particulières (et il y en a plusieurs) que cette incorporation a prises ne peuvent s'expliquer adéquatement ni par la politique de l'État ni par aucune théorie actuelle de l'État que je connaisse. La persistance de la diversité culturelle (au sens anthropologique) à l'intérieur des frontières de l'État, la ténacité des unités culturelles au travers des frontières étatiques, la façon dont ces diversités et ces unités sont structurées, et l'engendrement de l'autochtonéité comme source légitime de pouvoir dans l'État, ne sont pas des questions annexes et ne traduisent pas des archaïsmes. Il faut leur donner une place plus centrale dans une théorie renouvelée de l'État industriel.

L'influence des minorités ethniques indigènes dans les États où elles vivent, sauf lorsqu'elles visent l'indépendance totale, ce qui est rare, est profonde et n'avait pas été prévue, même il y a 20 ans. Les mouvements en faveur des droits territoriaux des peuples indigènes au Canada et en Australie, ainsi que les nombreux autres mouvements politiques des minorités qui se fondent sur l'ethnicité indigène, forcent les États à repenser leurs propres structures, même si c'est peut-être de façon moins dramatique que dans le cas de l'Union soviétique ou de la Yougoslavie.

L'anthropologie et l'État

On pourrait penser que les anthropologues sont les meilleurs spécialistes pour expliquer les récents phénomènes de restructuration de l'État en réaction aux mouvements ethniques. Ces derniers se fondent non pas sur la compétition au sein du cadre ethnique hiérarchique de l'État, mais sur des tentatives pour instaurer des structures entièrement nouvelles, basées sur de nouveaux systèmes de valeur. Toutefois, l'anthropologie connaît un certain nombre de problèmes conceptuels à propos de l'ethnicité dans le contexte de l'État moderne, en particulier l'éternelle ambiguïté qui imprègne notre façon de comprendre la relation entre les concepts de « culture » et d'« ethnicité », ainsi que l'absence d'une théorie anthropologique sophistiquée du pouvoir politique.

Dans la théorie anthropologique générale, la culture est habituellement considérée comme un concept social décisif pour rendre compte des contextes pré-étatiques. Comme l'ethnicité, la culture fait référence au partage d'une réalité cognitive. Les nombreuses tentatives pour réduire ce concept à un ensemble d'éléments de base, qu'ils soient matériels ou idéels, ou pour donner à l'organisation sociale une sorte de priorité à son endroit, n'ont jamais entièrement réussi. Cependant, le concept passe-partout de « culture » finit souvent par prendre l'apparence d'une « formule » à demi mystique qui prétend dévoiler tous les aspects de la vie de groupe. Avec la contestation récente de l'autorité ethnogra-

phique, l'anthropologie est devenue de plus en plus mal à l'aise face à cette notion. De toute façon, dans les conditions du monde moderne, la notion unitaire de « culture » ne peut plus être considérée comme totalement englobante. Avec l'émergence de l'État, et parallèlement au processus de différenciation fonctionnelle et structurelle, la « culture » est effectivement remplacée par une variété de formes institutionnelles parmi lesquelles figure la notion plus faible et moins englobante d'« ethnicité ».

Certains anthropologues estiment que l'ethnicité est apparue dans le tiers monde à la suite du colonialisme, pour deux raisons. Premièrement, les groupes ethniques furent créés à partir d'anciennes tribus qui avaient été structurées et maintenues comme telles dans le cadre du processus de « retribalisation » inhérent à la pratique administrative coloniale qui cherchait à « diviser pour conquérir » (Mafeje 1971 ; Southall 1975). Deuxièmement, ils considèrent que ces groupes furent renforcés par la réaction même des peuples colonisés qui furent brutalement réunis dans de nouvelles unités nationales, ce qui fut le résultat direct du processus de colonisation (Mitchell 1956 ; Cohen 1974). Finalement, dans la période qui suivit les indépendances, les « coutumes » et les « traditions », qui servent à revendiquer ou à marquer une distinction culturelle particulière, sont devenues des instruments politiques employés à la fois par l'État et par des groupes régionaux : elles sont faites de bribes provenant de toute part et deviennent des symboles structurés de façon à mobiliser une organisation politique particulière (voir Philibert 1990). D'autres anthropologues envisagent l'incorporation de l'ethnicité dans les structures nationales comme une façon de maintenir le contrôle de l'élite face à l'émergence de regroupements non ethniques fondés sur la classe (voir Howard 1991). L'ethnicité est de plus en plus considérée par les anthropologues, du moins quand ils sont à l'extérieur de leur pays, comme fondamentalement politique.

Lévi-Strauss a un jour remarqué qu'il avait tendance à être radical sur le plan politique dans son pays, mais conservateur quand il était à l'étranger, car il se concentrait alors sur les aspects les plus conservateurs de la société qu'il étudiait et, ce faisant, les appuyait effectivement. Par ces propos, il représentait la plupart des anthropologues de sa génération. Aujourd'hui, toutefois, la formule se renverse. Dans le monde post-colonial, l'anthropologue est de plus en plus désireux de comprendre le degré de manipulation des aspects de la tradition par les élites, et ainsi d'exposer la nature essentiellement politique de la culture.

C'est dans leur propre milieu, lorsqu'ils se tournent vers les États industriels modernes, que les anthropologues deviennent plus conservateurs, de telle sorte que leurs affirmations au sujet du potentiel politique de l'ethnicité ont tendance à se faire plus modestes. Ce concept est en général présenté moins comme étant relié à la question du pouvoir qu'à celle de l'identité, qui devient alors le fruit de négociations entre les groupes ethniques et entre ces derniers et l'État. La mobilisation de ces groupes serait donc restreinte à certains contextes. On met l'accent sur la compétition entre les groupes, mais ce faisant, on considère qu'ils sont des « groupes d'intérêts » qui, en tant que tels, s'alignent avec de nombreux autres groupes dans la société. La plupart des recherches ne font que reconstituer l'usage politique des ressources ethniques au sein des processus légitimés par l'État (Barth 1969 ; Cohen 1974).

En affirmant que l'ethnicité est fonction de conditions antérieures à l'État, on adopte une position essentiellement conservatrice, qui accepte inconsciemment la supériorité de l'État dans sa forme actuelle. Cependant, d'un autre côté, il nous faut bien reconnaître que les groupes ethniques eux-mêmes ne contestent pas toujours ouvertement l'État à chaque coin de rue et de plus, prendre en compte le fait que l'État offre lui-même des ressources à ces groupes. Ainsi, même si la pratique de l'ethnicité peut généralement être compatible avec l'État, les groupes ethniques se fondent quant à eux sur une réalité conceptuelle qui est fréquemment en opposition fondamentale à l'État moderne.

Autochtonéité et indigénéité

Si le concept d'ethnicité est courant en sciences sociales, le terme « autochtone » semble avoir été jusqu'ici restreint à un usage non technique dans des contextes spécifiques coloniaux et post-coloniaux. Wilmsen, se fondant apparemment sur sa compréhension de l'usage vernaculaire, limite l'acception du terme « autochtone » aux chasseurs-cueilleurs (bien qu'il reconnaisse que le terme peut parfois inclure des pasteurs), parce qu'au cours de la période de l'expansion coloniale européenne, ces derniers, qui ne connaissaient pas l'institution de la propriété de la terre, étaient considérés comme « the dregs of humankind » (Wilmsen 1989: viii-x). Dans l'usage canadien-anglais, les termes *aboriginal* et *indigenous* ne sont largement utilisés que depuis peu, pour remplacer *Indian*, qui ne convient plus, ou l'ambigu *Native*. Ces termes font aussi partie d'une volonté explicite récente d'éviter la stigmatisation propre aux appellations antérieures. Ils sont utilisés sans qu'on ne tienne compte de l'existence de concepts comme la propriété de la terre.

Bodley associe le terme « peuples indigènes » au mouvement mondial contemporain des peuples tribaux pour promouvoir l'autodétermination. Il cite la définition du Conseil mondial des peuples indigènes:

Indigenous peoples shall be people living in countries which have populations composed of different ethnic or racial groups who are descendants of the earliest populations which survive in the area, and who do not, as a group, control the national government of the countries within which they live.

Bodley 1990: 153

Bodley regrette toutefois que cette définition ne fasse aucune mention des caractéristiques culturelles des groupes « indigènes », et qu'elle ne les distingue pas non plus des minorités ethniques qui sont « natives » d'un pays (c'est-à-dire la population actuelle qui y est née). Il note que, selon cette définition, si un peuple indigène se faisait reconnaître comme une nation souveraine et indépendante, il cesserait soudainement d'être un peuple indigène.

Cependant, il est important de reconnaître que le Conseil mondial des peuples indigènes n'offrait pas une définition théorique. C'est une organisation engagée dans l'action politique, si bien que ce qui est inclus ou laissé de côté dans sa définition peut fort bien avoir été déterminé par des contingences politiques. Par exemple, spécifier des caractéristiques culturelles communes auxquelles tous les groupes « indigènes » pourraient s'identifier et qui s'appliqueraient à tous serait

difficile, d'autant plus que la sélection et l'utilisation de telles caractéristiques par chaque groupe particulier tendent à être déterminées par le contexte politique et les récepteurs du message politique (Wallman 1986).

La définition du Conseil mondial des peuples indigènes comprend l'idée que le terme « peuples indigènes » prend son sens du fait qu'ils vivent aux côtés d'autres groupes, ce qui, selon mon point de vue, est une dimension importante. Cependant, le fait de limiter ce terme à des groupes qui ne contrôlent pas le gouvernement national semble refléter un souci immédiat d'identifier les membres votants du Conseil, plutôt qu'un argument conceptuel. Le contexte pratique de la définition dérive d'une situation commune à ces groupes en tant que membres d'une alliance politique, pour lesquels l'indépendance n'est tout simplement pas une option prévisible. Tout changement hypothétique à cette situation n'est pas immédiatement pertinent. Ainsi, alors que Bodley reconnaît les origines politiques du terme « peuples indigènes », il ne réussit pas à voir dans sa discussion ce que cette orientation politique implique.

Le cas des Fidji est un exemple de l'utilisation de revendications d'indigénéité par un groupe qui contrôle réellement un État indépendant. La majorité de la population appartient à l'un ou l'autre de deux groupes, l'un occupant les îles depuis très longtemps et l'autre, les Indo-Fidjiens, qui regroupe les descendants de travailleurs liés amenés après 1880 par les Anglais. L'indigénéité des premiers et son absence chez les seconds est au cœur de la réalité sociale des Fidji, même si les Fidjiens indigènes contrôlent le gouvernement. On avait besoin d'un terme pour dénoter l'occupation antérieure, que celui-ci soit utilisé en référence à des groupes puissants ou à des groupes marginaux au sein de l'État.

Il faut construire la définition technique des termes « autochtone » et « indigène » à partir de leurs racines et selon les besoins de l'ethnographie comparative, plutôt qu'à partir des connotations qu'ils ont acquises avec l'usage, dans des circonstances historiques particulières. J'évite donc de les relier à des événements historiques comme le colonialisme européen et le mouvement actuel d'autodétermination, ce que font Wilmsen et Bodley. Par ailleurs, certains peuvent s'objecter à l'emploi du terme « autochtone » dans l'expression « droits autochtones » qui, en droit, semble impliquer un droit limité d'utilisation du territoire, défini selon le bon plaisir de l'État : ils estiment par conséquent que le terme « indigène » est un concept plus puissant. Je n'endors aucune de ces suppositions.

Je définis l'autochtonéité et l'indigénéité comme référant toutes deux à un trait socialement reconnu de certains groupes ethniques qui vivent dans des sociétés multiculturelles complexes, à savoir leur occupation antérieure du territoire par rapport aux autres groupes. Cette définition suppose que la distinction entre groupes « arrivés antérieurement » et groupes « arrivés subséquentement » est socialement reconnue.

Lorsqu'il n'y a que deux catégories de peuple, l'un étant arrivé plus tôt que l'autre, par rapport à leur époque reconnue d'arrivée sur le territoire, les termes « autochtone » et « indigène » s'appliquent également et de manière interchangeable au groupe le plus anciennement arrivé. Cependant, le premier a un sens plus précis dans les cas où on reconnaît plusieurs groupes comme étant « anciennement arrivés », mais à des époques différentes. Dans ce cas, il réfère plus particu-

lièrement au groupe désigné comme celui qui est arrivé le premier. « Indigène » fait référence à tous les groupes anciennement arrivés, qu'ils soient ou non les premiers. « Autochtone » est donc quelque peu plus spécifique qu'« indigène ».

Je reprends l'exemple des Fidji pour illustrer cette distinction. Alors que les Fidjiens indigènes sont arrivés avant les Indo-Fidjiens, dans la partie est de l'archipel, les Fidjiens indigènes établissent une distinction entre un groupe de lignages anciennement arrivé (les Itaukei) et un groupe arrivé plus tardivement (les Turanga), le premier étant associé à la terre et le deuxième, d'où provient le chef, à la mer (Walter 1978). Selon ma définition, les Itaukei seraient désignés comme le groupe autochtone, bien que les Itaukei et les Turanga soient tous deux indigènes.

Comme je l'ai noté, ces termes font référence à des caractéristiques socialement reconnues de ces groupes et non aux faits objectifs de l'histoire, même si de tels faits pourraient être établis. Ceci soulève la question des conflits à propos de l'ordre d'arrivée des groupes concernés. L'autochtonéité et l'indigénéité sont les premiers et les principaux traits des groupes ethniques, et comme c'est le cas pour les autres traits attribués à tout groupe ethnique, on peut s'attendre à ce qu'ils soient continuellement sujets à contestation, revendications et contre-revendications. En tant qu'aspect du pouvoir, l'autochtonéité ne possède qu'un seul niveau de signification si elle n'est socialement acceptée que parmi les membres du groupe ethnique lui-même ; cette signification s'enrichit si elle est également acceptée par les autres groupes dans la société.

Comme les autres aspects de l'ethnicité, l'autochtonéité et l'indigénéité, telles que définies ici, sont, en dernière analyse, des éléments négociés de l'identité de groupe. Par conséquent, l'importance de l'autochtonéité comme ingrédient de l'ethnicité ne peut tout simplement pas être tenue pour acquise. Par exemple, au Canada, des membres de la population non indigène ont tenté de temps à autre de rejeter les revendications ethniques basées sur l'indigénéité en affirmant qu'étant nés au Canada, ils pouvaient eux aussi revendiquer des droits aussi étendus que ceux des peuples autochtones et prétendre que ce serait aussi juste. Il y en a d'autres, qui, tout en admettant leur propre statut d'immigrant, affirment qu'on peut en dire autant des peuples autochtones, faisant ainsi allusion à la théorie prédominante selon laquelle les Indiens d'Amérique et les Inuit sont venus d'ailleurs, en traversant le détroit de Béring. Je ne vais pas faire ici la liste de tous les contre-arguments que l'on peut opposer à cette position. Ce qui est significatif est que, malgré ces défis, l'autochtonéité est une composante importante de l'ethnicité lorsqu'elle est acceptée à sa valeur nominale par les groupes autochtones et non autochtones.

Autochtonéité et subordination

Avant de discuter les liens entre l'autochtonéité et le pouvoir, il est utile de présenter le contexte historique de cette discussion. Il n'est pas nécessaire d'insister sur le fait évident que la plupart des groupes qui, aujourd'hui, désignent leur propre indigénéité comme leur caractéristique ethnique la plus saillante le font à la suite de plusieurs siècles d'importants mouvements de population. Il est également évident qu'au cours des 500 dernières années de l'histoire du monde, la plupart de

ces migrations ont été le résultat direct ou indirect de l'industrialisation européenne et de l'explosion démographique qui en a découlé. Les migrations coloniales et les déplacements hors d'Europe, tout comme les constants transferts d'appoint de populations d'esclaves, de travailleurs liés et de différents corps de métier entre différentes parties du monde, firent partie du processus qui a abouti à l'établissement d'États colonisateurs en Amérique du Nord, en Amérique latine, en Afrique du Sud, en Sibérie russe et en Australasie. C'est dans ces États, dont beaucoup aujourd'hui sont aux prises avec des crises d'identité, que l'autochtonéité, en tant que legs du colonialisme, demeure une marque et est devenue un thème politique incontournable.

Cependant, les migrations européennes coloniales et post-coloniales provoquées par l'industrialisation sont seulement les plus récents de tels mouvements de population dans l'histoire. À travers l'Indonésie, par exemple, on trouve plusieurs « couches » de différents groupes ethniques, phénomène qui est apparemment le résultat de vagues de mouvements de population dans la région, qui se produisirent, avant la colonisation européenne. Dans l'ouest de Sumatra, on dresse une distinction précise entre les peuples « anciens » ou « primitifs », dont font partie les Mentawai qui vivent sur un petit groupe d'îles au large de la côte sud-ouest, et des groupes « plus récents », « avancés », comme les Minangkabau qui vivent à Sumatra et sont numériquement et politiquement dominants.

Cette domination numérique et politique des Minangkabau sur les Mentawai est sans nul doute liée historiquement à leur économie basée sur la riziculture et le commerce, par opposition à l'économie fondée sur l'essartage et la chasse des Mentawai. Cependant, dans leurs relations actuelles, le comportement des Minangkabau vis-à-vis des Mentawai ressemble beaucoup à celui des premiers colonisateurs européens envers les colonisés, même dans la perspective du système de valeurs, non européen, minangkabau et indonésien. Ainsi, les Minangkabau estiment de leur devoir de « civiliser » les Mentawai « arriérés », en interdisant des pratiques comme la sorcellerie et le tatouage. En tant que musulmans, un des principaux soucis actuels des Minangkabau est que les Mentawai arrêtent de manger du porc. Une autre de leurs préoccupations est que les hommes portent les cheveux courts, comme les autres Indonésiens. Ils ont entrepris la relocalisation des villages de l'intérieur vers la côte, dans le but de détruire le mode d'habitation communautaire traditionnel et de le remplacer par de petites baraques en tôle ondulée pour chaque famille nucléaire. Il apparaît donc que les actions des Minangkabau sont principalement motivées par le souhait de voir les Mentawai adopter les symboles, autant que la substance, de la vie minangkabau moderne.

Même si la relation entre Minangkabau et Mentawai est probablement antérieure à l'impact de la colonisation européenne de la région, les ressemblances entre la forme de cette relation et les relations de l'Europe coloniale avec les peuples subordonnés ne sont pas entièrement des coïncidences. Le facteur commun est l'émergence de l'État comme contexte relationnel, qui s'accompagne de la modernisation, de l'apparition de formes internationales de prosélytisme et d'une tentative de conversion vers des formes industrielles de production de marché. Pour considérer le processus de l'ethnicité dans des termes théoriques adéquats, il est indispensable de dépasser les particularités historiques du colonialisme européen, qui n'est pas le seul contexte de subordination.

C'est pour cette raison que j'ai évité de lier l'autochtonéité et l'indigénéité avec des événements historiques particuliers, bien que je reconnaisse que, dans la plupart des États modernes post-coloniaux ou coloniaux ayant des populations distinctes désignées comme « indigènes » ou « autochtones », il existe des peuples qui ont été envahis et marginalisés par des groupes immigrants dans le sillage de la révolution industrielle européenne. Dans ce contexte, ces termes tentent à remplacer l'expression « groupes politiquement minoritaires », ce qui ne veut pas dire qu'ils doivent nécessairement former un petit nombre, mais plutôt qu'ils sont généralement éloignés socialement et culturellement des centres de pouvoir de l'État. Cependant, en analysant les rapports de pouvoir, il est utile de conserver une distinction analytique entre les différents éléments sociaux qui affectent le pouvoir, comme la race, la culture distincte, le type de système économique, le milieu rural ou urbain et l'indigénéité.

Culture et ethnicité

Je vais maintenant examiner la question plus générale de la relation entre la culture, l'ethnicité et le pouvoir politique, et notamment le point de vue selon lequel il existe une relation inversement proportionnelle entre l'ethnicité et le pouvoir. Malgré leurs ressemblances, il existe d'importantes différences entre le concept d'ethnicité et celui de culture. Je définis le premier comme un reflet social de la différence culturelle qui apparaît et prend sa signification dans un type particulier de contexte social, où plusieurs groupes culturels (c'est-à-dire ethniques) interagissent dans un cadre social commun.

Cohen a bien montré la pertinence du contexte multiculturel pour l'ethnicité (1974: xi), même si Watson le range parmi les théoriciens qui n'arrivent pas à reconnaître que l'ethnicité est « an emergent property for an ongoing interpersonal bargaining process » (Watson G. 1981 : 453). J'ajouterais que, même si la matière brute de l'ethnicité se trouve dans les négociations interpersonnelles, les propres données de Watson indiquent qu'il s'agit ultimement d'une question de rapports politiques entre groupes. Je discute plus loin cet aspect collectif de l'ethnicité, en considérant la lutte pour faire accepter la revendication ethnique d'autochtonéité comme une source légitime de pouvoir politique.

En revanche, l'approche analytique associée au concept de « culture » ne suppose pas que ces relations externes soient centrales pour la compréhension du groupe. La culture et l'ethnicité peuvent être dans certains cas des perspectives tout aussi valides mais différentes, la deuxième se concentrant sur la question de la situation du groupe par rapport à un contexte social plus vaste. Dans les sociétés multiethniques, alors qu'il existe des contextes d'action dans lesquels l'appartenance ethnique est hautement pertinente, il peut exister aussi des situations « d'arrière-scène » où l'ethnicité cesse tout simplement d'être pertinente et où une analyse culturelle convient mieux.

Prenons l'exemple des chasseurs cris de Mistassini qui circulent entre ces deux contextes, l'un étant associé au village et l'autre au camp de chasse, que j'ai déjà décrits comme relevant de deux modes de production différents (Tanner 1979). Le premier se rattache à une formation sociale et économique régionale ou étatique,

mais le deuxième, bien qu'il soit influencé par ces facteurs externes, est largement aux mains des seuls Cris qui l'organisent selon des principes indigènes. À cause de l'importance du contexte social global, il est nécessaire d'étudier la vie au village avec une perspective d'ethnicité, alors qu'une forme culturelle d'analyse est plus appropriée dans le cas du camp de chasse.

De nombreux problèmes sont issus de l'ambiguïté du terme « ethnicité », qui provient de ce qu'il est utilisé à la fois comme une étiquette générale décrivant les divisions reconnues par les acteurs sociaux et comme le modèle de société produit par ces divisions sociales, qui va bien au-delà de la question des étiquettes. Il se peut que tous les groupes d'une même société ne considèrent pas l'ethnicité dans son premier sens, comme une forme d'auto-identification et d'étiquetage des autres, comme également pertinente. Ainsi, l'ethnicité, lorsqu'elle renvoie à l'utilisation d'emblèmes spécifiques de l'identité ethnique, peut fort bien être moins judicieuse chez les groupes de l'élite que chez les groupes à statut social inférieur dans la même société. Par exemple, aux États-Unis, les descendants d'Européens sont désignés simplement comme des « Américains », alors que l'affiliation ethnique particulière des autres doit être précisée (Shibutani et Kwan 1965 : 33). Au Canada, le terme « Canadien anglais » recouvre un large éventail de filiations diverses, à condition qu'il n'y ait pas de divergence marquée d'avec les normes et l'apparence anglo-saxonne : il s'oppose donc aux désignations ethniques plus spécifiques des autres groupes ethniques. Ce type d'information a amené Cohen à noter, à regret, que pour certains, « the term ethnicity connotes minority status, lower class or migrancy » (1974 : xxi) et qu'on devrait peut-être chercher un terme de remplacement .

Il n'y a qu'un pas entre cette absence apparente d'identité ethnique parmi les élites et l'idée qu'il existe une relation inversement proportionnelle entre l'ethnicité et le pouvoir. L'identité ethnique semble être un trait marqué chez les groupes ethniques relativement dénués de pouvoir dans une société multiethnique. Cependant, il s'agit d'une illusion qui provient de l'ambiguïté notée ci-dessus. Que l'identité ethnique soit soulignée ou non par les acteurs dans telles ou telles circonstances est un problème différent de la question de l'ethnicité comme marqueur significatif des groupes ou des individus dans une situation sociale. On doit faire une distinction entre l'ethnicité comme terme descriptif relié au modèle de l'acteur et l'ethnicité comme dimension d'une analyse opératoire. Donc, ce n'est pas le fait que les élites choisissent ou non de souligner leur identité ethnique spécifique qui nous permet de dire si leur ethnicité est ou non pertinente à leurs interactions sociales.

La plupart des définitions estiment que l'attribut central de l'ethnicité dans la société moderne est de procurer une identité dominante, qui implique une filiation, une histoire commune, des valeurs centrales et une classe sociale ou un métier. Le pouvoir politique n'est donc pas un attribut central de l'ethnicité en général ou de l'ethnicité autochtone en particulier. L'ethnicité renvoie à une catégorie spécifiquement politique de phénomène social, notamment une source d'idéologie, une forme de légitimation politique. L'histoire d'un groupe ethnique justifie sa situation privilégiée de pouvoir ou au contraire lui permet d'affirmer que sa position dans la société n'est pas ce qu'elle devrait être.

Culture et pouvoir

Même si le niveau de l'interaction est nécessaire pour comprendre la construction sociale de l'ethnicité, nous faisons face à une situation particulièrement difficile dans le cas de l'analyse de la formation de l'ethnicité indigène. Le contexte social des interactions entre les groupes autochtones et le reste de la société tend à être sérieusement limité (pour des exemples canadiens, voir Braroe 1975 et Stymist 1975). De plus, l'isolement social des peuples autochtones au sein des États multiethniques tend souvent à augmenter avec le temps. Dans certains des cas canadiens que je connais bien, il semble que ce fut par défaut que l'État joua un grand rôle dans l'établissement des conditions de ces interactions limitées et donc dans la définition des conditions de l'instauration et de la constitution de l'ethnicité autochtone. En même temps, nous ne devons pas oublier la contribution que les groupes indigènes, à partir de leur propre culture, apportent à la situation culturelle de l'État, c'est-à-dire leur réalité en dehors du contexte de l'interaction ethnique.

En fait, les peuples autochtones qui vivent comme des groupes marginaux dans les États industriels modernes ou en développement sont souvent exclus des études ethniques. Ils sont isolés à la fois physiquement et socialement des autres groupes dans l'État. Dans ces conditions sociales de « frontière », il ne peut qu'y avoir peu ou pas de lieux d'interaction, ce qui, comme nous l'avons indiqué plus haut, est pourtant le trait fondamental des systèmes ethniques. De plus, même lorsque des formes d'interaction avec d'autres groupes apparaissent, elles sont souvent stigmatisées et donc fortement restreintes. Même (et en fait surtout) les interactions des autochtones avec les groupes ethniques non autochtones situés au bas de l'échelle sociale sont souvent limitées. Cependant, malgré ces interactions limitées avec les autres groupes et avec les institutions envahissantes de l'État, les autochtones sont étroitement liés aux groupes ethniques non autochtones « absents », tout comme à l'appareil d'État, qui constituent en réalité le contexte social de la construction de l'ethnicité autochtone.

Nous devons donc étudier l'exercice du pouvoir dans et à travers les frontières culturelles qui encerclent les groupes autochtones marginalisés. Ces frontières qui, dans le contexte de l'État, sont continuellement remises en question, ont servi aux autochtones à la fois à exclure mais aussi à maintenir certains vestiges d'autonomie ; elles ont aussi eu pour effet de limiter leurs sources de pouvoir disponible.

Les peuples autochtones peuvent effectivement n'avoir pas connu l'État à l'époque « autochtone », mais les sources historiques indiquent qu'en très peu de temps ils ont été capables de développer des stratégies variées pour traiter avec les États. J'ai montré ailleurs (Tanner 1991) que les stratégies politiques adoptées récemment par les groupes autochtones au Québec et au Labrador reflètent en partie les valeurs culturelles « indigènes », en ce sens que les buts et les stratégies politiques ne sont pas les mêmes pour tous les groupes autochtones, mais reflètent les différences entre les diverses cultures autochtones. Cette différence est très fortement marquée entre les Cris et les Inuit du nord du Québec, à propos de leurs réactions vis-à-vis du développement hydro-électrique, et entre les Innu et les Inuit du Labrador à propos des revendications territoriales.

Près de la Grande rivière de la Baleine, où vivent deux communautés autochtones distinctes, l'une inuit et l'autre cri, le contraste existant entre la forme de leurs relations politiques avec les Euro-Canadiens est très instructif. même si leurs systèmes de valeurs sont incompatibles. L'adaptation des Inuit ressembla en fait à une affirmation zen d'autonomie. c'est-à-dire qu'ils n'offrirent aucune résistance politique ou symbolique à l'invasion euro-canadienne, et cherchèrent plutôt à s'y adapter ouvertement, mais en restant à l'intérieur de leur propre labyrinthe complexe de sensibilités protégées et camouflées. Les Cris, en revanche, furent moins ouvertement prêts à prendre des risques dans les relations sociales et n'ont cherché ni la confrontation ni des relations sociales positives avec les Euro-Canadiens.

Jusqu'aux années cinquante, les Cris étaient économiquement en avance sur les Inuit, lorsque le commerce de la fourrure leur permettait d'acheter des biens de consommation qu'ils échangeaient ensuite aux Inuit contre des produits que le marchand n'achetait pas à ces derniers. Plus tard, à la suite de l'établissement d'une base aérienne au milieu des années cinquante, les Inuit rattrapèrent leur retard en obtenant davantage d'emplois à la base que les Cris. Dans chaque cas, les Cris se sont constamment abrités derrière une barrière d'exclusion. Toutefois, leur poids politique a largement été dépendant de la capacité qu'ils ont acquise de franchir cette barrière, notamment par leur utilisation croissante d'une argumentation verbale et symbolique.

Le fait que ces stratégies reflètent spécifiquement des systèmes de valeur autochtones et ne proviennent pas seulement de stratégies contingentes structurées par la relation avec les Euro-Canadiens s'observe aussi dans les interactions entre les Cris et les Inuit (en plus de celles entre les Cris et les Euro-Canadiens et entre les Inuit et les Euro-Canadiens). Ainsi, les Inuit sont plus ouverts aux relations avec les Cris que ces derniers ne le sont. Ce sont toujours les Inuit qui apprennent la langue de l'autre; ce sont aussi des Inuit qui vivent maintenant dans les deux communautés criées plus au sud, Chisasibi et Wemindji, où ils forment une enclave minoritaire (aucun Cri ne vit dans les communautés inuit au nord, alors que l'on retrouve effectivement, près de la Grande rivière de la Baleine, deux entités sociales distinctes); ce sont des femmes inuit qui, il y a une génération, ont épousé des hommes cris et élevé leurs enfants comme des Cris, alors qu'il n'y eut aucun mariage dans le sens inverse.

Ces deux systèmes de valeurs autochtones, tels qu'ils apparaissent dans les différents modes d'interaction avec les Euro-Canadiens, n'ont donc pas été produits isolément, mais se sont formés ensemble, de manière solidaire. Cette observation peut être renforcée par une analyse des événements récents qui permet de noter les différentes stratégies des deux groupes, non seulement face à l'établissement de la base militaire près de la Grande rivière de la Baleine, mais aussi dans leurs réactions au récent projet hydro-électrique sur cette dernière.

Cependant, comme ce type d'événements dépend de plus en plus de la manière dont les Cris et les Inuit font face aux « nouveaux venus » et aux interventions de l'État dans leur vie, notre analyse doit parallèlement se déplacer d'une formulation ethnique axée exclusivement sur l'interaction Cris-Inuit à l'étude des contextes d'interaction postérieurs que ces derniers ont vécus avec d'autres Euro-Canadiens. Le plus important est que nous prenions en compte l'importance grandissante de

l'autochtonéité comme nouvelle source de légitimation du pouvoir politique des Cris et des Inuit.

Le quart monde et le pouvoir

Que pouvons-nous conclure à propos de la quête du pouvoir basée sur l'autochtonéité, du moins telle que nous l'avons récemment vue dans le contexte limité du Canada ? L'utilisation de l'autochtonéité comme source de légitimation du pouvoir politique dans le contexte de l'État implique une rupture historique majeure. Elle suppose en effet de reconnaître que les interactions avec la formation sociale étatique sont maintenant plus importantes que les contextes dans lesquels on pouvait estimer que la culture indigène opérait de manière autonome. Elle implique aussi que les groupes autochtones changent effectivement leur fusil d'épaule et soumettent leurs propres revendications d'identité à l'examen minutieux des forums publics habituels de l'État, afin qu'elles soient redéfinies comme des revendications ethniques. Cette rupture historique est aussi le fait de la société dominante. Des personnes qui étaient auparavant tenues en dehors de la communauté multiethnique doivent maintenant y être admises et être traitées comme des êtres humains politiques.

Dans leur quête de pouvoir, les autochtones doivent prendre un grand risque, car ils ne peuvent être sûrs que leur petit nombre et leur statut social subordonné ne les mèneront pas à une défaite totale avant d'avoir commencé. Le cas des Indiens cris du lac Lubicon en Alberta, qui ont exploité toutes les occasions d'utiliser l'arène canadienne nationale et internationale pour défendre leurs revendications ethniques autochtones, mais sans avoir encore obtenu le pouvoir qu'ils recherchent (Goddard 1990), démontre l'incertitude du pouvoir autochtone. Ils risquent de perdre ce qu'ils ont réussi à préserver comme autonomie afin de faire reconnaître leur revendication d'une place dans l'ordre social de l'État.

Que le risque vaille ou non le résultat, le fait que l'ethnicité autochtone soit publiquement acceptée peut effectivement devenir une source potentielle majeure de nouveau pouvoir si les circonstances le permettent; cela peut faciliter l'utilisation efficace d'arguments moraux, offrir la possibilité de faire des contestations juridiques et permettre la formation d'alliances avec d'autres groupes d'intérêt. L'appel à la récupération d'un territoire porte clairement un grand poids politique (Esman 1985). Néanmoins, ce n'est pas une orientation qui a été volontiers adoptée par tous les groupes, même lorsqu'on la leur offrait, car elle implique également des coûts majeurs et des risques substantiels.

(Texte inédit en anglais traduit par Florence Piron)

Références

- ANDERSON B.
1983 *Imagined Communities*. Londres : Verso.

- BARTH F. (dir.)
1969 *Ethnic Groups and Boundaries*. Londres : George Allen and Unwin.
- BODLEY J. H.
1990 *Victims of Progress*. Mountain View : Mayfield.
- BRAROE N. W.
1975 *Indians and White*. Stanford : Stanford University Press.
- BRASS P. (dir.)
1985 *Ethnic Groups and the State*. Londres : Croom Helm.
- BROSTED J. *et al.*
1985 *Native Power. The Quest for Autonomy and Nationhood of Indigenous Peoples*. Oslo et Bergen : Universitetsforlaget AS.
- CLASTRES P.
1974 *La société contre l'État*. Paris : Les éditions de Minuit.
- COHEN A.
1974 « The Lessons of Ethnicity » : ix-xxiv, in A. Cohen (dir.), *Urban Ethnicity*. Londres : Tavistock.
- CORRIGAN P., H. Ramsay et D. Sayer
1980 « The State as a Relation of Production » : in P. Corrigan (dir.), *Capitalism, State Formation and Marxist Theory*. Londres : Quartet Books.
- DEUTSCH E.
1966 *Nationalism and Social Communication*. Cambridge, Mass. : The M.I.T. Press.
- DYCK N.
1985 « Aboriginal Peoples and Nation-States : An Introduction to the Analytic Issues » : 1-26, in N. Dyck (dir.), *Indigenous Peoples and the Nation-State*. St. John's : Institute of Social and Economic Research.
- EISENSTADT S.N.
1966 *Modernization : Protest and Change*. Engelwood Cliffs : Prentice-Hall.
- ESMAN M. J.
1985 « Two Dimensions of Ethnic Politics : Defense of Homelands, Immigrant Rights », *Ethnic and Racial Studies*, 8, 3 : 438-440.
- FAIRCHILD H. P. (dir.)
1944 *Dictionary of Sociology*. New York : Philosophical Library.
- FLERAS A. ET J. L. Elliot
1992 *The Nations Within. Aboriginal-State Relations in Canada, the United States and New Zealand*. Toronto : Oxford University Press.
- GEERTZ C. (dir.)
1963 *Old Societies and New States*. New York : The Free Press.
- GELLNER E.
1983 *Nations and Nationalism*. Ithaca : Cornell University Press.
- GIDDENS A.
1979 *Central Problems in Social Theory*. Londres : The MacMillan Press.
1987 *The Nation-State and Violence*. Berkeley : University of California Press.

- GODDARD J.
1990 *Last Stand of the Lubicon Cree*. Vancouver : Douglas and McIntyre.
- GRAMSCI A.
1978 *Cahiers de prison*. Paris : Gallimard.
- HOWARD M.
1991 *Fiji. Race and Politics in an Island State*. Vancouver : University of British Columbia Press.
- MAFEJE A.
1971 « The Ideology of Tribalism », *Journal of Modern African Studies*, 9 : 253-261.
- MITCHELL J.C.
1956 *The Kalela Dance*. Manchester : Manchester University Press, for the Rhodes-Livingstone Institute.
- NASH M.
1989 *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*. Chicago : University of Chicago Press.
- PHILIBERT J.-M.
1990 « The Politics of Tradition : Towards a Generic Culture in Vanuatu » : 251-273, in F. Manning et J.-M. Philibert (dir.), *Customs in Conflict. The Anthropology of a Changing World*. Peterborough : Broadview.
- SHIBUTANI T. et K. M. Kwan
1965 *Ethnic Stratification : A Comparative Approach*. New York : MacMillan.
- SKALNIK P. (dir.)
1989 *Outwitting the State*. New Brunswick : Transaction Publishers.
- SMITH A. D.
1983 *Theories of Nationalism*. New York : Holmes and Meier Publishers.
- SOUTHALL A.
1975 « From Segmentary Lineage to Ethnic Association — Luo, Luhya, Ibo and Others » : 203-229, in M. Owusu (dir.), *Colonialism and Social Change*. La Haye : Mouton.
- STYMIST D.
1975 *Ethnics and Indians*. Toronto : Peter Martin Associates.
- TANNER A.
1979 *Bringing Home Animals. Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*. St. John's : Institute of Social and Economic Research.
1991 « Northern Political Solidarities : Groupings, Representations, Interests and Ideologies » : 53-64, in O. Bausk (dir.), *Ways of Political Development of Indigenous Peoples of the North. The Papers of the Second Scientific Colloquium « Quebec-Russia »*. Novosibirsk : Institute of Philosophy and Law.
- WALLMAN S.
1986 « Ethnicity and the Boundary Process in Context » : 226-245, in J. Rex et D. Mason (dir.), *Theories of Race and Ethnic Relations*. Cambridge : Cambridge University Press.

WALTER M. A. H. B.

1978 « An Examination of Hierarchical Notions in Fijian Society : A Test Case for the Application of the Term "Chief" ». *Oceania*, 49, 1 : 1-19.

WATSON G. .

1981 « The Reification of Ethnicity and its Political Consequences in the North ». *The Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 18, 4 : 453-469.

WATSON M. (dir.)

1990 *Contemporary Minority Nationalism*. Londres : Routledge.

WEBER M.

1971 *Économie et société*, vol. 1. Paris : Plon.

WILMSEN E. N.

1989 *We Are Here. Politics of Aboriginal Land Tenure*. Berkeley : University of California Press.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Le pouvoir et les peuples du quart monde

Cet article examine le concept de pouvoir dans sa version sociologique classique en le confrontant à la situation des minorités indigènes enserrées dans les États postcoloniaux. Ce pouvoir défini par les concepts d' « indigénéité » et d' « autochtonéité » est devenu une ressource symbolique après avoir été tramé par une longue histoire de subordination. Il est exercé au travers des frontières culturelles qui sont redéfinies constamment. L'article note l'usage de ce pouvoir dans les revendications d'identité ethnique et de droits.

Power and the Peoples of the Fourth World

This paper examines the classic sociological concept of power, in the context of indigenous minorities encapsulated within postcolonial nation-states. This power, based on the concepts of aboriginality and indigenesness, and coming out of a history of subordination, is now used as a symbolic resource. It is exercised across cultural boundaries which are continually being called into question. The paper traces the use of this power in claims over ethnic identity and rights.

*Adrian Tanner
Department of Anthropology
Memorial University of Newfoundland
St. John's, Newfoundland
Canada A1C 5S7*