

Sous la direction de
NATACHA GAGNÉ

À LA RECONQUÊTE DE LA SOUVERAINETÉ

**Mouvements autochtones en
Amérique latine et en Océanie**



**MONDES
AUTOCHTONES**



MONDES AUTOCHTONES

Collection dirigée par

BERNARD SALADIN D'ANGLURE

SYLVIE POIRIER

FRÉDÉRIC LAUGRAND

Titres parus

Écoréfugiés au pays des bayous. Les Indiens houmas face au golfe du Mexique, Frédéric Allamel, 2020.

Le statut de Métis au Canada. Histoire, identité et enjeux sociaux, Denis Gagnon, 2019.

Attention! L'homme blanc va venir te chercher. L'épreuve coloniale des Cris au Québec, Toby Morantz, 2017.

L'identité métisse dans l'est du Canada. Enjeux culturels et défis politiques, Emmanuel Michaux, 2017.

Le pouvoir vient d'ailleurs. Leadership et coopération chez les Inuits du Nunavik, Caroline Hervé, 2015.

Des braves et des guerriers. Les Amérindiens du Québec et la guerre de 1812, Jean-Pierre Sawaya, 2014,

La terre qui pousse. L'ethnobotanique innue d'Ekuanitshit, Daniel Clément, 2014.

Nistassinan – Notre terre, Camil Girard et Carl Brisson, 2014.

Sadyaq Balae! L'autochtonie formosane dans tous ses états, Scott Simon, 2012.

Innu nikamu – L'Innu chante. Pouvoir des chants, identité et guérison chez les Innus, Véronique Audet, 2012.

Les pêches des Premières Nations dans l'est du Québec. Innus, Malécites et Micmacs, Paul Charest, Camil Girard et Thierry Rodon, 2012.

Le Bestiaire innu. Les quadrupèdes, Daniel Clément, 2012.

Jeunesses autochtones. Affirmation, innovation et résistance dans les mondes contemporains, Natacha Gagné et Laurent Jérôme, 2009.

Autochtonies. Vues de France et du Québec, Natacha Gagné, Thibault Martin et Marie Salaün, 2009.

La nature des esprits dans les cosmologies autochtones / Nature of Spirits in Aboriginal Cosmologies, Frédéric B. Laugrand et Jarich G. Oosten, 2007.

Être Maya et travailler dans une maquiladora. État, identité, genre et génération au Yucatan, Mexique, Marie-France Labrecque, 2005.

À LA RECONQUÊTE DE LA SOUVERAINETÉ

Mouvements autochtones
en Amérique latine et en Océanie

À LA RECONQUÊTE DE LA SOUVERAINETÉ

Mouvements autochtones en Amérique latine et en Océanie

SOUS LA DIRECTION DE

NATACHA GAGNÉ



Presses de
l'Université Laval

Financé par le
gouvernement
du Canada

Funded by the
Government
of Canada

| Canada

Nous remercions le Conseil des arts du Canada de son soutien.

We acknowledge the support of the Canada Council for the Arts.



Conseil des arts
du Canada

Canada Council
for the Arts

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

SODEC

Québec 

Mise en pages: In Situ

Maquette de couverture: Laurie Patry

L'œuvre de l'artiste māori Lonnie Hutchinson sur la couverture représente une cape portée par les chefs māori de haut rang faite de plumes d'une espèce menacée d'oiseau, le *kakapo* ou perroquet-hibou, de façon à donner du prestige à l'édifice étant donné l'importance de la justice pour la bonne marche de nos sociétés et de nos interactions les uns avec les autres.

© Les Presses de l'Université Laval 2020
Tous droits réservés. Imprimé au Canada

Dépôt légal 3^e trimestre 2020

ISBN 978-2-7637-4881-8
PDF 9782763748825

Les Presses de l'Université Laval
www.pulaval.com

À la reconquête de la souveraineté : mouvements autochtones en Amérique latine et en Océanie sous la direction de Natacha Gagné © Les Presses de l'Université Laval est mis à disposition selon les termes de la [licence Creative Commons Attribution – Pas d'utilisation commerciale – Pas de modification 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).



Table des matières

Introduction	1
NATACHA GAGNÉ	

PREMIÈRE PARTIE CONTEXTUALISATIONS

1. Souveraineté, autonomie et subjectivités politiques autochtones en Mésoamérique et dans les Andes	9
MARTIN HÉBERT ET STÉPHANIE ROUSSEAU	
La souveraineté dans les imaginaires sociaux d'Amérique latine	13
Idéologies de la souveraineté sous le régime colonial	14
Misérables et autonomes	17
Les indépendances	19
Bibliographie	24
2. Sortir du colonial en Océanie ou comment reconquérir sa souveraineté en situation de minorisation	27
NATACHA GAGNÉ ET MARIE SALAÜN	
Situer l'Océanie dans l'entreprise coloniale	28
Processus coloniaux et minorisation : du XIX ^e siècle à la Seconde Guerre mondiale	31
La minorisation dans sa dimension politique	34
Les années d'après-guerre : une citoyenneté sans souveraineté ?	36
S'engager pour l'autodétermination : les stratégies explorées depuis les années 1970	41
Conclusion : toutes les voies sont-elles possibles ?	47
Bibliographie	48

DEUXIÈME PARTIE

LA RECONQUÊTE DE LA SOUVERAINETÉ EN MARCHÉ

3.	La souveraineté à l'aune de la militance des peuples autochtones du Guatemala	55
	MARTIN HÉBERT, IGNACIO OCHOA ET LUCAS AGUENIER	
	Des souverainetés bien abstraites	57
	Reconstruire par le bas	61
	Autodétermination, décolonisation, souveraineté	67
	Conclusion	69
	Bibliographie	70
4.	L'autonomie autochtone « sous tutelle » en Bolivie	73
	STÉPHANIE ROUSSEAU ET HERNÁN MANRIQUE	
	Le contexte politico-historique depuis les années 1990	74
	L'autonomie dans la perspective de la loi	78
	Au-delà de la norme: le « nous » et la lutte pour l'hégémonie.	81
	Les processus d'autonomie officiels: diversité des trajectoires et des motifs.	86
	Conclusion	92
	Bibliographie	92
5.	Le Pérou: des assises de la communauté au projet politique de la nation autochtone	97
	RAPHAËL COLLIAUX ET STÉPHANIE ROUSSEAU	
	Les Matsigenka: une souveraineté à l'échelle communale	101
	Les Wampis et la création d'un gouvernement territorial autonome	106
	Conclusion	109
	Bibliographie	110
6.	Souverainetés intriquées, contestées et concurrentes: la difficile construction d'un pouvoir local aux îles Marquises	113
	PASCAL-OLIVIER PEREIRA DE GRANDMONT	
	La communauté de communes comme stratégie autonomiste marquisienne?	115

La communauté de commune comme nouvel espace politique: légitimités et souverainetés en question	125
Les projets de pêche industrielle Hiva Toa et d'aire marine protégée Te Tai Nui a Hau	131
Conclusion	133
Bibliographie	134
7. La grammaire de l'émancipation polynésienne et ses paradoxes	137
NATACHA GAGNÉ	
La solution politique portée par le Tāvini Huirā'atira	140
Les solutions culturelles défendues par Haururu et les collectifs mobilisés autour de la personne de Joinville Pomare	145
La solution religieuse portée par Te Hivarereata	153
Conclusion	156
Bibliographie	156
8. « Se constituer en "société civile" » : l'après 1994 au Chiapas	159
ÉRIC GAGNON POULIN	
Zapatisme et autogestion	161
S'adapter aux gouvernances alternatives: l'exemple de La RED por la Paz	164
Pour une justice autonome	167
Des obstacles sur le chemin de l'autonomie	169
Souveraineté populaire et souveraineté de l'État: une opposition?	171
Bibliographie	173
9. Être jeune, conscient, impliqué et libre de se déterminer: regard ethnographique sur une bande de jeunes Kanak de Koné (Nouvelle-Calédonie)	175
ÈVE DESROCHES-MAHEUX	
Portrait d'une « bande de jeunes »	178
S'associer: un moyen pour s'affirmer	179
Être coincés... ou choisir entre le meilleur de deux mondes?	185
Conclusion	189
Bibliographie	190

10. Danser pour transformer la nation : l' <i>entrada</i> folklorique de l'Universidad Mayor de San Andrés, La Paz (Bolivie)	193
MARIE-ÈVE PAQUET	
Multiplication des fêtes et des <i>entradas</i> en ville	195
L' <i>entrada folclórica universitaria</i> de l'Universidad Mayor de San Andrés	196
Danser une danse ch'unchu's avec le <i>taller cultural</i> d'anthropologie et d'archéologie.	198
Co-construction d'une identité collective à travers la danse. . .	202
Danser lors de l' <i>entrada</i> : amitié, solidarité et <i>vivir bien</i> ?	205
Conclusion	208
Bibliographie	209
11. Affirmation de soi et autodétermination : le tatouage en Polynésie française	211
CATHERINE CHAREST	
Bref historique du tatouage en Polynésie.	212
Le <i>tatau</i> ou tatouage au féminin	215
Revalorisation du tatouage	218
Conclusion	223
Bibliographie	224
12. Œuvrer à la décolonisation de la société néo-zélandaise grâce à l'art : le cas des femmes artistes contemporaines māori	227
CATHERINE PELLINI	
Art māori et contexte politique	229
Les thèmes traités et les causes défendues par les artistes	231
L'intégration de motifs « traditionnels » et de références culturelles dans les œuvres contemporaines	237
Investir l'espace urbain	241
Conclusion	244
Bibliographie	245
Liste des contributeurs.	249

Liste des cartes, tableaux et photographies

Cartes

Mésoamérique et Amérique du Sud.	10
Océanie	28
Guatemala	56
Bolivie – Départements.	74
Pérou – Autochtones Matsigenka et Wampis.	98
Polynésie française.	114
Polynésie française – Îles de la Société	138
Mexique – Région de Selva Lacandona, État du Chiapas.	160
Nouvelle-Calédonie.	176
Bolivie	194
Île de Tahiti	212
Nouvelle-Zélande	228

Photographies

Figure 1.1. «Tout au Chiapas fait partie du Mexique»	22
Figure 10.1. Marie-Ève Paquet dansant lors de l' <i>entrada</i> folklorique de l'Universidad Mayor de San Andrés, à La Paz.	199
Figure 11.1. Tatouage de Vania.	215
Figure 12.1. Tracey Tawhiao, <i>New Zealand is not Aotearoa</i>	232
Figure 12.2. Lisa Reihana, <i>in Pursuit of Venus [infected]</i>	234
Figure 12.3. Natalie Robertson, <i>Pohautea 1-4</i>	235
Figure 12.4. Lisa Reihana, <i>Digital Marae</i>	239

Tableaux

Tableau 1: Résultats du référendum sur la conversion des statuts de municipalité à ceux d'Autonomie autochtone originaire paysanne, 6 décembre 2009	87
Tableau 2: Résultats du référendum pour l'approbation des statuts d'autonomie autochtone originaire paysanne du 20 novembre 2016	91

Introduction

NATACHA GAGNÉ

Depuis un certain temps déjà, le concept de « souveraineté » est devenu un maître mot pour plusieurs acteurs autochtones qui l'ont remobilisé dans leurs initiatives en vue de l'autodétermination et de la décolonisation. Ce fut le cas, par exemple, dans les années 1980 chez les Māori de Nouvelle-Zélande. La parution du livre percutant de la militante Donna Awatare intitulé *Māori Sovereignty* en 1984 fut un événement marquant des processus d'affirmation māori. Le concept a également été mobilisé depuis une quinzaine d'années chez les peuples autochtones, tant au Canada qu'aux États-Unis (voir par exemple Barker, 2005 et Sturm, 2017). Pour prendre un exemple significatif de cette mobilisation, signalons la Déclaration circumpolaire inuit sur la souveraineté de l'Arctique, adoptée par le Conseil circumpolaire inuit en avril 2009, déclaration qui affirme les droits des Inuit¹ comme peuple, ce qui comprend le droit à l'autodétermination, mais également le droit d'être des partenaires incontournables des États, dont ils sont des citoyens à part entière, dans la gouvernance, dans la conduite des relations internationales et dans la mise en place d'institutions internationales concernant l'Arctique². Dans la même veine, la nation atikamekw rendait à son tour publique en septembre 2014 la Déclaration de souveraineté d'Atikamekw Nehirowisiw, affirmant sa souveraineté sur Nitaskinan, le territoire ancestral légué par ses ancêtres, et exigeant

-
1. Dans cet ouvrage, nous avons retenu l'orthographe des ethnonymes qui respectent les modes de transcription en cours dans les différentes communautés autochtones. L'accord en genre et en nombre suit également les règles des langues autochtones. Sous forme d'adjectif, nous employons ces ethnonymes avec une minuscule. Il est également à noter que toutes les traductions de citations en langues étrangères sont celles des collaborateurs de cet ouvrage.
 2. Pour prendre connaissance du document en entier, voir <http://library.arcticportal.org/1895/1/Declaration_12x18_Vice-Chairs_Signed.pdf> (consulté le 15 décembre 2019).

« dorénavant son consentement pour tout développement, usage et exploitation des ressources qui s’y trouvent³ ».

Au gré des processus de décolonisation, on assiste donc à des remises en question de la définition que l’on pourrait qualifier de « classique » de la souveraineté, qui a pour assise l’autorité suprême et l’intégrité des États, ainsi que la non-ingérence dans leurs affaires internes. Le concept de « souveraineté » est en effet mobilisé par des populations autochtones et investi de nouvelles significations, recouvrant une multiplicité de droits sociaux, économiques, culturels et politiques. En vertu de cette compréhension élargie de sa nature, la souveraineté ne se réduit plus à celle de l’État, mais elle met en jeu le droit des peuples autochtones à s’autodéterminer dans divers domaines et à négocier leurs interdépendances.

Dans le cas des affirmations autochtones, si la formule idiomatique de « souveraineté » est une réponse à la persistance de la situation coloniale, elle recouvre des réalités et des demandes qui varient en fonction des contextes. Les vocables utilisés pour en parler varient aussi. Quand certains parlent de souveraineté, d’autres préfèrent en effet parler d’autonomie, d’indépendance, de décolonisation ou encore recourir à des concepts dans leur propre langue et issus de leur histoire. Plusieurs raisons historiques, contextuelles et stratégiques président à ces choix.

C’est à ces expressions variées de la souveraineté autochtone que cet ouvrage est consacré et, plus particulièrement, dans deux régions du monde : l’Océanie et l’Amérique latine. Si l’Océanie constitue un laboratoire extrêmement intéressant pour explorer les voies de sortie du colonialisme (Friedman, 2003 ; Gagné et Salaün, 2010, 2012), puisque cette région présente une constellation de petites sociétés aux histoires coloniales et aux expériences (post)coloniales diversifiées, elle n’est pourtant pas la seule dans cette situation. L’Amérique latine est également une région emblématique à ce titre. C’est d’ailleurs là que sont nés les premiers États indépendants à la suite des colonisations européennes. Dans les années 1970, des militants autochtones de cette région, aux côtés de ceux d’Amérique du Nord, de Nouvelle-Zélande, d’Australie et d’Hawaï, furent également les leaders d’une mobilisation de la catégorie « autochtone » et de sa reconnaissance à l’ONU (Gagné, 2012 ; Tsing, 2007). Autre développement majeur qui n’est d’ailleurs pas passé inaperçu en Océanie, l’Équateur en 2008 et la Bolivie en 2009 se sont dotés d’une constitution

3. Voir la déclaration complète : <https://www.atikamekwsipi.com/public/images/wbr/uploads/publication/IMG_6175.JPG> (consulté le 15 décembre 2019).

instaurant des États plurinationaux, ce qui a mené à la reconnaissance des nations autochtones en leur sein (voir Rousseau et Manrique, ce volume). L'Océanie n'est pourtant pas en reste pour ce qui est des avancées de type constitutionnel relatives aux peuples autochtones : la politique officielle de biculturalisme de l'État néo-zélandais, qui remonte au milieu des années 1980, favorise une représentativité des Māori adéquate dans toutes les sphères de la société, ainsi que des mesures de réparation pour les préjudices subis par les Māori pendant la colonisation.

Il va sans dire que cet ouvrage ne pouvait pas couvrir toute la gamme des expressions de la souveraineté dans les États et territoires qui composent l'Océanie et l'Amérique latine. C'est pourquoi il fournit l'examen de sept cas ciblés, choisis en fonction du poids démographique de la population d'origine autochtone et des expertises des chercheurs réunis dans le cadre du projet collectif qui est à l'origine de cet ouvrage : trois cas de fortes majorités démographiques (Mā'ohi de Polynésie française et autochtones de Bolivie et du Guatemala), deux cas de minorités démographiques fortes (Kanak de Nouvelle-Calédonie et autochtones du Pérou) et deux cas de minorités démographiques faibles (Māori de Nouvelle-Zélande et autochtones du Mexique). La variable démographique nous est apparue particulièrement importante, puisque dans les démocraties libérales qui se fondent sur le suffrage universel se pose la question de l'exercice démocratique quand des populations ont été minorisées. La mise en dialogue de ces cas est fructueuse, dans la mesure où elle met en perspective les particularités de certaines configurations et dynamiques, tant sur les plans local, national que régional.

Tout en étant malgré tout attentifs à l'État, ainsi qu'à ses reconfigurations contemporaines et aux façons dont il circonscrit les possibles de sa contestation, notre approche consiste à saisir la souveraineté « en marche », telle qu'elle est vécue et formulée par les acteurs, au ras des expériences et à une diversité d'échelles. L'analyse de ces expériences de reconquête de la souveraineté est menée à la lumière des dimensions historiques et sociologiques des luttes des populations autochtones. Ces dimensions permettent de saisir la structuration des champs sociaux et politiques dans lesquels ces luttes prennent place. Elles permettent aussi de les situer dans le temps long de l'histoire et donc, en tenant compte des changements ayant marqué les contextes locaux, nationaux et régionaux.

Cet ouvrage est organisé en deux grandes parties. Dans la première, on retrouve deux chapitres de contextualisation générale sur l'Amérique latine

et l'Océanie, qui servent d'arrière-plan aux chapitres de la deuxième partie. Ces deux chapitres brossent un aperçu d'ensemble de l'histoire coloniale de ces régions, en attachant une attention particulière à la façon dont les populations autochtones y furent minorisées, mais également à la manière dont fut établie et pensée la souveraineté des Empires coloniaux puis des États qui leur ont succédé, tout comme celle que cherchent maintenant à reconquérir les peuples autochtones. Ces chapitres de cadrage portent une attention particulière aux cas retenus, soit quatre pour l'Amérique latine et trois pour l'Océanie.

Les dix chapitres de la deuxième partie de l'ouvrage s'attachent à décrire des luttes et des stratégies d'affirmation du point de vue des autochtones de Polynésie française, de Nouvelle-Calédonie, de Nouvelle-Zélande, du Mexique, du Guatemala, du Pérou et de Bolivie. La focale change au fil du déroulement des chapitres, nous rapprochant toujours un peu plus des acteurs. Cette approche nous donne à voir que l'affirmation des peuples autochtones et colonisés se joue simultanément à plusieurs échelles. Ces chapitres ethnographiques permettent en particulier d'approcher les processus de redéfinition de la souveraineté dans leurs dimensions horizontales, soit dans les relations entre acteurs, qu'ils soient des individus, des groupes ou des institutions.

Comme il a été mentionné plus haut, cet ouvrage est le fruit d'un travail collectif auquel ont participé étudiants et professeurs depuis 2013 dans le cadre du projet « Mouvements autochtones et redéfinitions contemporaines de la souveraineté : comparaisons intercontinentales », mené grâce à une subvention Savoir du Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH) du Canada. Il résulte de séjours prolongés de recherches sur le terrain par tous les auteurs participant à cet ouvrage et de plusieurs journées d'étude, de communications et d'ateliers présentés dans le cadre des colloques du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIÉRA), de l'Association canadienne des sociologues et anthropologues de langue française (ACSALF) et de la Société canadienne d'anthropologie (CASCA). Nous souhaitons d'ailleurs remercier chaleureusement tous ceux qui ont participé à nos recherches et qui nous ont généreusement accueillis parmi eux.

Je tiens personnellement à remercier les auteurs de cet ouvrage pour cette belle aventure collective qui fut des plus stimulantes. Merci également à Misha Amir, Anne-Julie Asselin, Justine Auclair, Maude Boucher, Annabelle Fouquet, François Genest, Isabelle Harton, Aude Lanthier,

Audrey Pinsonneault, Jean-Félix Poulin et Stéphanie Vaudry, qui furent également des nôtres et qui participèrent de diverses façons à nos travaux. Je tiens à exprimer des remerciements particuliers à Maude Boucher pour sa contribution à la mise en page du manuscrit et à la normalisation des bibliographies ainsi qu'à Lise G. Fortin, adjointe administrative au CIÉRA, pour sa générosité, sa grande empathie, en particulier pour les étudiants, et son soutien indéfectible au cours des ans.

BIBLIOGRAPHIE

- Awatere, Donna (1984), *Maori Sovereignty*, Auckland, Broadsheets.
- Barker, Joanne (2005), *Sovereignty Matters: Locations of Contestation and Possibility in Indigenous Struggles for Self-Determination*, Lincoln, University of Nebraska Press.
- Friedman, Jonathan (2003), «Globalizing Languages: Ideologies and Realities of the Contemporary Global System», *American Anthropologist*, vol. 105, n° 4, p. 744-752.
- Gagné, Natacha (2012), «Indigenous Peoples, a Category in Development», dans P. Haslam, J. Schafer et P. Beudet (dir.), *Introduction to International Development Studies: Approaches, Actors, and Issues*, Oxford, Oxford University Press, 2^e édition, p. 454-472.
- Gagné, Natacha et Marie Salaün (2010), *Visages de la souveraineté en Océanie*, Paris, L'Harmattan.
- Gagné, Natacha et Marie Salaün (2012), «Indigeneity in Oceania Today: A Conceptual Tool, a Battle Cry and an Experience», *Social Identities*, vol. 18, n° 4, p. 381-398.
- Sturm, Circe (2017), «Reflections on the Anthropology of Sovereignty and Settler Colonialism: Lessons from Native North America», *Cultural Anthropology*, vol. 32, n° 3, p. 340-348.
- Tsing, Anna (2007), «Indigenous Voice», dans M. De La Cadena et O. Starn (dir.), *Indigenous Experience Today*, Oxford, Berg, p. 33-67.

PREMIÈRE PARTIE
CONTEXTUALISATIONS

1

Souveraineté, autonomie et subjectivités politiques autochtones en Mésosamérique et dans les Andes

MARTIN HÉBERT ET STÉPHANIE ROUSSEAU

Au cours des dernières décennies, l'affirmation politique autochtone s'est jouée à une grande diversité d'échelles en Amérique latine. L'investissement dans des espaces supranationaux comme l'Organisation internationale du travail (Convention 169), l'ONU (Déclaration sur les droits des peuples autochtones) ou divers réseaux de la mouvance altermondialiste s'est montré être une avenue importante pour formaliser des droits, les invoquer, tisser des alliances stratégiques ponctuelles, ou encore tenter de consolider des revendications continentales communes, comme ce fut le cas avec le mouvement 500 años de resistencia indígena, negra y popular (500 ans de résistance autochtone, noire et populaire) au début des années 1990. Aux échelles locales et régionales, la question de l'autonomie politique a occupé une place très importante dans une politique de la différence et de la différenciation juridique, culturelle et économique (Sanchez, 1999) mettant de l'avant la question de l'autodétermination des peuples autochtones (Díaz Polanco, 1996). Entre ces échelles, maximales et minimales de la politique autochtone globale, l'Amérique latine a également connu des débats autour de l'État et de la place que les peuples autochtones doivent, ou peuvent, y occuper. Ce paysage complexe, dans lequel s'enchevêtrent de nombreuses forces sociales, se reflète dans la politique autochtone elle-même. Notamment, il soulève des questions fondamentales à propos des assises de la souveraineté.

MÉSOAMÉRIQUE ET AMÉRIQUE DU SUD



Le concept de «souveraineté» a une histoire longue et complexe en Amérique latine. Depuis les tout débuts de la colonisation, les débats juridiques et politiques relatifs au statut des peuples autochtones sont intimement liés à des questions telles que les assises de la souveraineté, ses détenteurs, l'étendue des pouvoirs qu'elle implique et l'articulation entre les échelles où elle s'exerce. Traiter de ces questions dans une réflexion sur la souveraineté autochtone, et surtout les aborder avec une certaine perspective historique, éclaire plusieurs aspects des rapports actuels entre les peuples autochtones et les États. Elles nous amènent, en outre, à complexifier l'utilisation critique et analytique qui peut être faite du terme « colonial » pour désigner les rapports de pouvoir qui existent entre les États et les peuples autochtones. En effet, les sciences sociales recourent souvent à

la dyade « colonialisme/décolonisation » comme termes génériques pour traiter des continuités historiques perçues et des discontinuités souhaitées dans les rapports de domination qui ont été établis entre les pouvoirs centraux euro-descendants et les peuples autochtones. L'utilité pratique et le pouvoir de mobilisation porté par cette dyade, de même que son incarnation plus récente en « colonialité/décolonialité » n'est plus à démontrer (Quijano, 2000 ; 2007). Insister sur la persistance historique des systèmes empreints de violence structurelle met en évidence une parenté dans les luttes et les résistances autochtones qui s'opposent à ces systèmes. Par ailleurs, nous avons nous-mêmes utilisé ces continuités comme cadre de référence pour mettre en évidence un certain principe de conservation de la violence voulant que, malgré des changements de stratégies parfois draconiens, les violences coloniales, étatiques, impérialistes, capitalistes ou néolibérales semblent liées généalogiquement plutôt que de se succéder de manière contingente (Hébert, 2010).

Cependant, mettre l'accent sur l'arrimage historique existant entre les diverses structures de domination qui ont pesé sur les peuples autochtones nous place devant certains constats difficiles à expliquer à la lumière de ces seuls faits. Dans le cas des mobilisations politiques autochtones du Mexique et du Guatemala, en particulier, nous observons un attachement aux symboles de l'État, tels le drapeau, l'hymne national ou la Constitution. Dans les deux autres pays d'Amérique latine considérés dans l'étude comparative que nous avons menée, le Pérou et la Bolivie, la mobilisation des symboles nationaux par les mouvements autochtones est moins évidente. Cependant, ces mouvements n'en sont pas pour autant sécessionnistes et en Bolivie, ceux-ci ont activement participé à la rédaction d'une nouvelle constitution par l'entremise d'une assemblée constituante dans les années 2000. L'État demeure un référent important dans ces mouvements. Il reste vu comme un véhicule d'affirmation de souveraineté, surtout par rapport aux pressions étrangères et au contrôle des ressources naturelles octroyé aux multinationales. Ainsi, l'enjeu ne sera pas de se séparer de l'État, mais plutôt de le réformer en le rendant « plurinational » (Bolivie, Guatemala), ou en s'y taillant des espaces d'autonomie autochtone (Mexique, Pérou). Bien entendu, ces stratégies ne sont pas pour autant mutuellement exclusives. Chacun des contextes étudiés illustre des arrimages particuliers entre les affirmations autochtones aux échelles locale, régionale et nationale.

Dans les quatre pays étudiés, les revendications politiques autochtones se qualifient elles-mêmes plus souvent d'« autonomistes » que de

«souverainistes». Lorsqu'elles font un usage explicite du terme «souveraineté», ce dernier est souvent proche de celui qu'en font les gouvernements et les historiographies nationales, c'est-à-dire l'affirmation d'une souveraineté mexicaine, guatémaltèque, bolivienne ou péruvienne relativement aux puissances étrangères. Nous pourrions attribuer ces observations à de simples particularités du langage politique latino-américain. Nous pourrions postuler une équivalence générale implicite entre les termes d'autonomie, de souveraineté autochtone et de décolonisation dans cette région du monde. Mais il semble qu'un tel amalgame occulterait des dimensions importantes de la genèse du rapport entre les peuples autochtones et l'État en Amérique latine. Nous suggérons donc ici une approche qui prend au sérieux les différences terminologiques et les met à contribution pour examiner la place de la souveraineté dans le vocabulaire politique des autochtones en Amérique latine.

Cette discussion se divisera en deux grandes parties. La première tentera de rendre compte de la longue carrière qu'a connue l'utilisation explicite du concept de «souveraineté» en Amérique latine. La seconde renversera la perspective en examinant l'exercice contemporain de ce que nous pourrions nommer, de manière déductive, des souverainetés autochtones. Les raisons pour lesquelles ces souverainetés autochtones ne sont pas désignées par les acteurs à travers l'utilisation de ce concept devraient, espérons-le, s'éclairer au fil du texte et des études empiriques présentées plus loin dans ce volume, portant sur chacun des quatre pays d'Amérique latine retenus.

L'usage des termes «autonomie», «autodétermination» ou «autogestion» plutôt que «souveraineté» en contexte autochtone a été relevé en Amérique latine, mais peu analysé. Comme il a été noté à propos du Mexique :

Autonomy and sovereignty have many similarities – a focus on self-governance or the right of Indigenous peoples to maintain their unique forms of social, political, and cultural integrity, among other things – but these frameworks also differ significantly in their assumptions regarding territorial authority and statehood, differences that need careful parsing. (Sturm, 2017)

Examiner cette distinction plus en détail demande un retour sur l'histoire de l'Amérique latine. Elle exige particulièrement une prise en compte des imaginaires politiques qui se sont formés autour de la période des indépendances, durant la première moitié du XIX^e siècle.

LA SOUVERAINETÉ DANS LES IMAGINAIRES SOCIAUX D'AMÉRIQUE LATINE

Si le terme «souveraineté» est marginal dans l'ethnographie des mouvements autochtones, il est omniprésent dans les écrits des historiens latino-américanistes. Des travaux portant sur la période de la Conquête allant jusqu'à ceux qui traitent des rapports entre les États et le système-monde néolibéral, en passant par l'historiographie des résistances par rapport aux diverses ambitions impérialistes, l'affirmation et la défense de souverainetés est un trope central dans la mise en récits de l'histoire de l'Amérique latine. Pour cette raison, il serait impensable ici de prétendre traiter cette question de manière exhaustive. Par contre, certains jalons sont essentiels pour comprendre la manière dont l'idée de souveraineté s'est développée et déployée dans les pays sur lesquels nous nous penchons et, surtout, sur la manière dont elle s'articule avec les subjectivités politiques autochtones contemporaines.

Il faut prendre acte du fait que les pays d'Amérique latine dont il est question ici sont des pays postcoloniaux. Certes, la tentation de rappeler les continuités historiques entre les systèmes de domination pré- et postcoloniaux est forte et justifiée. Mais si nous ne prenons pas au sérieux le clivage qu'établit l'historiographie dominante entre la période coloniale et la période des indépendances en Amérique latine, nous nous privons d'une clé importante pour interpréter le travail considérable qui a été fait ultérieurement dans cette région sur la redéfinition de la souveraineté et les incidences de ce travail sur les imaginaires et les pratiques politiques autochtones actuels. Dans la section suivante, nous tenterons donc d'indiquer quelques éléments de l'historiographie coloniale pertinents à ce sujet. Une brève parenthèse sera ensuite faite à propos du contexte postrévolutionnaire mexicain qui, même s'il est particulier à un pays, a néanmoins mis sous la loupe une tension importante entre le centralisme et le fédéralisme dans la compréhension des souverainetés en Amérique latine. Finalement, nous nous éloignerons de ces définitions centrées sur l'État pour discuter d'affirmations contemporaines de souverainetés autochtones qui, souvent, se présentent sous d'autres noms, mais procèdent néanmoins d'une contestation du domaine de l'État.

IDÉOLOGIES DE LA SOUVERAINETÉ SOUS LE RÉGIME COLONIAL

En débarquant sur l'île d'Hispaniola en 1492, Christophe Colomb proclama la souveraineté de la Couronne espagnole sur les terres où il venait d'accoster. Malgré le fait que cet acte de prise de possession allait de soi pour l'explorateur et ses commanditaires, les fondements légitimant l'exercice d'une souveraineté royale sur les terres américaines, de même que les actes admissibles en son nom devinrent rapidement matière à débat parmi les juristes, les philosophes et les autres autorités morales de l'époque¹. À n'en pas douter, la Conquête espagnole fut un événement sanglant, pouvant facilement être qualifié de génocidaire. Mais il serait faux de penser que l'idéologie de la Conquête fut un bloc monolithique. Pour les fins de la présente discussion, nous pouvons distinguer au moins trois grands blocs parmi les élites espagnoles : les *conquistadores* (conquêteurs) et leurs descendants en passe de devenir une oligarchie *criolla*² dans les Amériques ; la Couronne, représentée par ses fonctionnaires ; et l'Église, elle-même divisée sur plusieurs questions de droit, mais unie dans sa volonté d'évangélisation des autochtones. Il nous sera ici impossible de rendre compte de l'imposante historiographie, qui traite des joutes de pouvoir qui ont eu lieu entre ces trois groupes durant la période coloniale de l'Amérique hispanophone et au-delà. Nous devons néanmoins esquisser cette dynamique, dans la mesure où l'un des enjeux centraux de ces débats était précisément la notion de souveraineté, avec une incidence majeure sur les rapports qui lieraient les autochtones avec le système colonial/étatique émergent.

L'une des toutes premières questions juridiques s'étant posées à la suite de l'affirmation de souveraineté de la Couronne espagnole sur les terres et les habitants du Nouveau Monde fut celle des assises idéologiques et pratiques de cette souveraineté. Par extension, ce débat allait définir les contours de la souveraineté autochtone dans les institutions naissantes. Il est à noter, d'entrée de jeu, que l'idée voulant que la souveraineté d'une monarchie de droit divin annule et remplace les souverainetés autochtones était loin d'être la plus répandue parmi les élites espagnoles. En fait, elle était davantage soutenue par l'oligarchie *criolla* naissante que par la Couronne elle-même. Comme l'a bien décrit Gudrun Lenkersdorf (2010), ceci était lié à la structure de pouvoir héritée de la période médiévale où,

1. Pour une discussion des perspectives mobilisées dans ces débats, voir Muldoon (1991).

2. Les Criollos sont les descendants d'Espagnols nés dans les Amériques.

pour se maintenir en place, la Couronne devait à la fois s'assurer l'allégeance des seigneurs, tout en évitant que ceux-ci deviennent plus puissants qu'elle. Ce complexe équilibre entre la centralisation et la décentralisation du pouvoir allait devenir de plus en plus difficile à trouver au fil de l'avancée des *conquistadores* dans le riche continent américain. Pour s'assurer que la Conquête se poursuive en son nom, la Couronne devait leur concéder des domaines et le droit de prendre pour eux-mêmes une partie des richesses du territoire. Mais trop faire de concessions aux *conquistadores* et à leurs descendants *criollos* minait directement la souveraineté de la Couronne en permettant l'émergence de nouveaux seigneurs de plus en plus autocrates et de plus en plus riches, pratiquement impossibles à contrôler de l'autre côté de l'Atlantique.

L'expérience des premiers établissements européens sur l'île d'Hispaniola avait bien montré le caractère insatiable des conquérants. En moins de 20 ans, ces derniers avaient dévasté les ressources de l'île et, plus important, avaient pratiquement exterminé les populations autochtones qui l'habitaient en les réduisant à l'esclavage et en les exploitant comme des bêtes de somme.

La tragédie d'Hispaniola deviendra un nœud important autour duquel se joueront les tensions entre la Couronne et les élites *criollas* pendant plusieurs siècles. Au cœur du débat se trouvait la question de la liberté et du degré d'autodétermination des autochtones. Ce débat est fondateur et ses ondes de choc se font ressentir jusqu'à nos jours. Il oppose, fondamentalement, deux visions. La première est héritière de l'idéologie de l'oligarchie *criolla*. Elle nie toute souveraineté aux autochtones. La seconde vision les considère plutôt comme des sujets adhérant librement à un ordre politique, dans lequel ils seraient autonomes sans être indépendants. Diverses factions de l'Église ont contribué à amener des justifications de part et d'autre de ce débat. La doctrine scolastique chrétienne, par exemple, fut un adjuvant idéologique important appuyant les prétentions des oligarchies *criollas* à refuser toute forme de souveraineté aux autochtones. Cette doctrine combinait deux idées clés. La première, soutenue par le juriste du XIII^e siècle Henri de Suse, était que « les infidèles ont perdu leur juridiction avec l'avènement du Christ », avant même tout contact avec les souverains chrétiens (Zavala, s.d.). Le second pilier de cette idéologie était la doctrine de la « servilité naturelle » héritée d'Aristote et reprise dans le christianisme par Thomas d'Aquin (Zavala, 1992).

La Couronne d'Espagne, et la reine Isabelle en particulier, fut davantage inspirée par un autre versant idéologique de l'Église de l'époque, soit l'humanisme chrétien. La figure de proue de cette pensée dans les Amériques est sans doute le Dominicain Bartolomé de Las Casas. Mais il fut loin d'en être le seul porteur dans les colonies espagnoles de l'époque. Las Casas a cependant été l'un des critiques les plus articulés de l'*encomienda*, qui était la forme de tenure par laquelle les *Criollos* justifiaient moralement et formalisaient légalement leurs pratiques esclavagistes (Zavala, 1992).

Certaines interprétations contemporaines de la pensée de Bartolomé de Las Casas en font un défenseur des droits de la personne avant la lettre. L'étiquette, comme on peut s'en douter, est anachronique et s'accommode mal du fait que ses plaidoyers contre la mise en esclavage des autochtones du Nouveau Monde étaient accompagnés de la proposition de les remplacer par des esclaves africains. Mais la qualification particulièrement pertinente à notre propos ici concerne la vision qu'avait Las Casas du développement éventuel des sociétés autochtones. En homme de son temps, Las Casas jugeait l'Église et la monarchie (chrétienne) de droit divin comme les formes les plus parfaites de l'ordre politique (Zavala, 1944). Par ailleurs, il reconnaissait sans ambages la rationalité et, par conséquent pour lui, la liberté naturelle des autochtones (Zavala, 1984). Mais l'humanisme chrétien de l'époque ne considérait pas cette liberté comme une fin en elle-même. Pour Las Casas, mais aussi pour d'autres comme Vasco de Quiroga, la rationalité et la liberté des autochtones étaient plutôt des conditions favorables à leur éducation, à leur adoption des mœurs et des institutions (occidentales) qui leur permettraient de sortir de l'innocence que les évêques associaient à un état d'égarement temporel et moral (Zavala, 1984). Selon ces évêques, l'assimilation devait se faire par l'exemple donné par des colons européens, par l'édification que procure la parole biblique, par la création de contextes de vie propices à la transmission des valeurs humanistes et chrétiennes³ et, dans tous les cas, par un appel à la raison et à la libre adhésion des autochtones à ces idées. Au XVII^e siècle, cette idée voulant que le bien-être temporel et moral des autochtones soit une responsabilité de la Couronne et de l'Église trouvera l'une de ses formulations les plus fortes, et les plus influentes, chez Juan Palafox, qui fut à la fois

3. Bartolomé de Las Casas fut autorisé à fonder une colonie modèle fondée sur ces principes à Cumaná (Lenkersdorf, 2010 : 32) et Vasco de Quiroga est bien connu pour avoir tenté de réaliser l'utopie humaniste de Thomas More dans la mission de Santa Fe. Plus tard, au XVII^e siècle, les réductions jésuites du Paraguay relèveront d'un projet similaire.

évêque de Tlaxcala et vice-roi de la Nouvelle-Espagne. Par son influence, les autochtones seront graduellement vus par l'humanisme chrétien non plus comme des « innocents », mais comme des « misérables » à aider.

MISÉRABLES ET AUTONOMES

Le démantèlement de l'*encomienda* fut un processus qui prit certainement plus de temps que l'aurait souhaité la Couronne espagnole⁴. Cependant, à mesure qu'étaient implantées une série de dispositions légales et administratives pour réaffirmer le contrôle de la métropole sur les oligarchies *criollas* et à mesure que l'humanisme chrétien en venait à prendre le pas sur les doctrines plus anciennes de la servitude naturelle des autochtones, un nouveau régime s'installa. Le régime juridique de la *República de Indios* (République des Indiens) vint cristalliser à la fois l'autonomie des communautés autochtones et le paternalisme de la Couronne à leur égard. Cette configuration de l'ordre colonial présente plusieurs éléments qui seront importants ici pour alimenter une réflexion sur les souverainetés autochtones. Tout d'abord, notons qu'à partir du milieu du XVI^e siècle, la doctrine de la servitude naturelle connaît un très net recul. Les *Criollos* continuaient certainement de tenter de capter autant de main-d'œuvre autochtone que possible et de la maintenir dans des conditions qui ne se distinguaient guère de celles de l'*encomienda*. Cependant, la légitimation de ces pratiques ne passait plus par les arguments idéologiques qu'avaient fournis les scolastiques chrétiens au moment de la Conquête. Cinquante ans après l'arrivée de Colomb à Hispaniola, l'humanisme chrétien s'était affirmé comme cadre idéologique du colonialisme espagnol dans les Amériques, et même les oligarques *criollos* devaient prétendre que leur exploitation des autochtones avait des fins d'éducation au travail et d'évangélisation.

Un autre développement important, qui deviendra majeur après la promulgation des *Leyes nuevas* de 1542 et des suppléments qui suivront en 1543 (Lenkersdorf, 2010), est la séparation administrative de plus en plus formalisée entre les communautés *criollas* et les communautés autochtones

4. La promulgation des Lois nouvelles (*Leyes nuevas*) en 1542 marque la première abolition de l'institution de l'*encomienda*, mais les *encomiendas* existant à cette époque perdurent. La *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias* (Compilation des lois des Royaumes des Indes) de 1680 interdit la mise en esclavage et la vente des populations indiennes, en même temps qu'elle leur octroyait un statut supérieur à celui des esclaves d'origine africaine. Cependant, l'application partielle de ces lois fit en sorte que dans certaines régions, l'*encomienda* continua jusqu'à la fin du XVIII^e siècle.

avec la création de *pueblos indios*. Cette mesure, ayant essentiellement pour fonction d'organiser le système tributaire, eut pour effet de consolider le cloisonnement entre les colons euro-descendants et les autochtones, accordant un pouvoir d'autogouvernement à chacun. Même si les *pueblos indios* étaient sous la responsabilité d'un administrateur espagnol (*corregidor*), ce dernier était généralement un fonctionnaire représentant directement la Couronne, plutôt qu'un membre de la société *criolla* : une autre manière pour le roi d'Espagne de s'assurer de limiter le pouvoir des élites *criollas* sur la majorité autochtone. Bien entendu, tant les établissements *criollos* qu'autochtones étaient formellement soumis à la souveraineté de la Couronne. Le mécontentement des *Criollos* par rapport à cette situation était profond. Lenkersdorf (2010) note d'ailleurs que chaque fois que ces derniers étaient consultés sur l'octroi de terres à des autochtones et sur le degré d'autonomie qui devrait leur être accordé, ils s'opposaient et affirmaient que les autochtones n'étaient pas en mesure d'exercer un tel degré d'autogouvernement.

Le régime de la *República de Indios* qui encadrait la création des *pueblos indios* marque donc un moment de relative autonomie autochtone dans l'histoire coloniale latino-américaine. Le degré d'intrusion des fonctionnaires de la Couronne et de l'Église dans les affaires internes à ces petites « républiques » fait qu'elles étaient malgré tout loin de se trouver dans ce que nous pourrions considérer comme un état d'autodétermination. Les *corregidores* et les caciques (chefs) indiens mis en place pour chapeauter le gouvernement local avaient plutôt pour rôle de servir de relais entre les pouvoirs coloniaux et les communautés, puisque les ressources de la Couronne et de l'Église étaient trop limitées pour contrôler étroitement des populations autochtones distribuées sur un territoire aussi vaste et difficile à parcourir. Les efforts de concentration de la population autochtone autour des missions visaient à pallier cette limite. Il n'en reste pas moins que l'autogouvernement était souvent, *de facto*, manifeste à l'échelle locale. Le véritable effet du régime de la *República de Indios*, planifié délibérément par la Couronne, fut de limiter le degré d'ingérence dans les affaires des communautés autochtones par ceux qui constituaient de plus en plus la véritable élite locale, bien implantée sur le territoire, c'est-à-dire l'oligarchie *criolla*. Au tournant du XIX^e siècle, ce groupe avait connu une croissance démographique importante et élargissait son occupation du territoire depuis maintenant trois siècles. Cette élite du « Nouveau Monde » en vint à considérer que l'intrusion de la Couronne dans ses affaires commençait à avoir assez duré. L'expérience de la Révolution américaine

avait montré quelques décennies plus tôt qu'il était possible, pour une colonie, de s'affranchir d'une puissante métropole. La Révolution française, pour sa part, avait non seulement montré un renversement du pouvoir monarchique, mais avait également fourni un modèle républicain pour le remplacer.

Avant même que l'oligarchie *criolla* commence à organiser sa guerre anticoloniale, des populations autochtones menées par José Gabriel Condorcanqui, connu sous le nom de Tupac Amaru, menèrent une rébellion dans le sud du Pérou actuel. Dans la zone bolivienne, un autre leader autochtone, Julian Apasa Nina, connu sous le nom de Tupac Katari, mena les populations aymara à la rébellion armée, tenant la ville de La Paz sous le siège durant des mois. Les soulèvements de 1780-1781 marquent pour plusieurs la naissance de l'esprit « moderne » des luttes autochtones pour l'autonomie. Les milliers de combattants autochtones réussirent à contrôler de grands territoires, repoussant les créoles dans les principales villes. En 1781, l'armée royale fut finalement envoyée pour réinstaurer le pouvoir colonial, ce qui mena à des mesures radicales comme l'interdiction de produire des textes écrits en quechua et l'abolition de la noblesse autochtone (Hilton et Thomson, 2010 ; Walker, 2016).

Pour les créoles, l'opportunité de s'affranchir de la Couronne espagnole se présenta lorsque Napoléon Bonaparte décida d'envahir l'Espagne et déposa le roi Ferdinand VII en 1808. Les élites *criolla* indépendantistes virent cette conjoncture comme le moment propice pour réaliser le projet politique que la Couronne espagnole avait tenté d'entraver depuis la fin du XV^e siècle, soit la prise de possession des terres américaines par les élites *criollas*, en mesure maintenant d'en bénéficier pour elles-mêmes. Bien entendu, ce processus impliquait une refonte en profondeur du mode de gouvernement, qui se ferait selon le modèle de l'État-nation. Ceci signifiait de faire tomber le cloisonnement administratif entre la *República de Españoles* et la *República de Indios*. La souveraineté à laquelle tous seraient subordonnés serait, dorénavant, celle de la nation, au singulier.

LES INDÉPENDANCES

L'une des interrogations qui a surgi dès l'amorce de notre recherche est à propos de l'utilisation du terme « autonomie » autochtone, comparativement à celui de « souveraineté » autochtone, plus fréquent dans d'autres régions du globe. Les contextes sont différents, bien sûr, mais nous nous sommes d'abord demandé, à titre d'hypothèse de travail, si au fond ces

mots ne renvoyaient pas tous deux à la question plus large de l'autodétermination et ne pourraient pas être considérés comme fonctionnellement équivalents. Or, si tel avait été le cas, il ne nous aurait pas été nécessaire de faire un parcours historique qui remonte à aussi loin que celui que nous présentons ici. La période des indépendances nous montre à quel point les structures et les discours de l'époque coloniale eurent une influence sur la manière dont sera pensée la souveraineté des États et celle des peuples autochtones par la suite. Surtout, la période des indépendances et les discours républicains qui lui sont associés révèle comment une confusion s'établit entre les deux souverainetés, au moins jusque dans les années 1970.

Une illustration des renversements complexes qui se produisent dans les discours au moment des indépendances peut être trouvée dans des notes de travail de l'historien mexicain Silvio Zavala⁵. Il y remarque que les indépendances semblent, en apparence, être le moment du « triomphe » des idées de Las Casas. Pour le cas du Mexique, il détecte son influence très distincte dans la Constitution d'Apatzingán de 1814, dans laquelle les *Criollos* reprennent à leur compte les arguments qu'avait formulés Las Casas contre l'*encomienda*. L'article 9 de cette constitution dit que :

Aucune nation ne possède le droit d'entraver à une autre le libre usage de sa souveraineté. Le titre de conquête ne peut légitimer les actes de force : le peuple qui tente [d'user de la force contre un autre] doit être obligé, par les armes, à respecter le droit conventionnel des nations.

Si le texte serait en effet tout à fait reconnaissable pour Las Casas, une différence majeure existe cependant avec sa pensée : Las Casas enjoignait les *Criollos* à respecter la liberté, la souveraineté autochtone et jusqu'au caractère de « nation » des autochtones. Les constitutions des États naissants, et pas seulement celle du Mexique, font plutôt référence à la protection de la souveraineté du peuple contre l'ingérence coloniale et impérialiste étrangère.

Les pressions qui pèsent sur les nouveaux États furent d'ailleurs énormes au XIX^e siècle. L'Espagne tenta de reconquérir ses anciennes colonies. La France du Second Empire y mena une série d'interventions militaires. Les États-Unis commencèrent à y affirmer leurs ambitions stratégiques. Des mouvements sécessionnistes émergèrent au sein même des États latino-américains et des conflits entre États voisins éclatèrent. En

5. Conservées dans les archives de l'Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), situé dans la ville de México, Fonds Silvio Zavala (SZ). Voir boîte « Artículos sobre las Casas 1966-1990 », chemise 4, en particulier.

bref, les souverainetés nouvellement affirmées sont constamment mises à l'épreuve et, réciproquement, les gouvernements nationaux les réaffirment avec d'autant plus de vigueur.

La Révolution française, y compris son extension impériale napoléonienne, a certainement été une influence importante au cours de cette période formative des États latino-américains souverains. Du moins, tel paraissait être le cas aux yeux des royalistes, qui ne manquaient pas de dénoncer le « jacobinisme » latino-américain⁶. Au cœur de leur réaction se trouve le rejet du nouveau principe de souveraineté, censé maintenant résider dans « la nation ». Les critiques du mouvement indépendantiste furent outrés par ce qu'ils perçurent comme un sacrilège, écrivant que le déplacement de la souveraineté d'un roi de droit divin vers la nation était ni plus ni moins qu'un affront direct à Dieu (Fernandez de San Salvador, 1814).

Les projets républicains des pays d'Amérique latine furent toujours des hybrides complexes. La construction du « peuple » comme figure unitaire du siège de la souveraineté y rencontre une résistance constante. Le contexte immédiat de la présente recherche nous demande de nous attarder, bien sûr, à la place des autochtones, qu'elle soit niée, donnée ou prise dans l'émergence des structures et des récits nationaux. Mais la période postindépendance fut traversée par plusieurs autres clivages. La réduction de cette souveraineté concurrente qu'était l'Église catholique, par exemple, se fit de manière parfois agressive, mais bien inégale. Dans le cas du Mexique et du Guatemala, cette réduction de l'influence de l'Église catholique fut souvent menée en ouvrant les portes du pays aux missionnaires protestants, alliés du pouvoir central, provoquant des conflits religieux dans plusieurs régions rurales. Dans les cas de la Bolivie et du Pérou, l'Église catholique avait déjà perdu beaucoup de son pouvoir au XVIII^e siècle, mais elle resta présente dans le paysage social et politique de manière relativement constante, en relative harmonie avec les gouvernements civils. Dans les zones autochtones, l'Église fut une forte force de contrôle social, mais cédant une partie du terrain dans plusieurs cas à l'arrivée de missionnaires protestants puis évangéliques au cours du XX^e siècle.

Le passage de sociétés coloniales de castes à des sociétés de classes où, en principe, la mobilité sociale était possible, fut aussi un processus complexe. La construction de la nation était censée réduire l'hétérogénéité du peuple en l'organisant en bourgeois, paysans et prolétaires dont les sorts

6. Cette parenté n'était certainement pas perçue uniquement par les critiques du mouvement indépendantiste latino-américain (Orgambide, 2002).

étaient liés entre eux au sein d'une économie nationale. Mais ce passage à la libéral-démocratie de marché fut tronqué par la reproduction des profondes inégalités coloniales qui traversaient les sociétés. Dans les Andes, par exemple, le régime des *haciendas* (plantations) et les empiétements constants sur les terres communales autochtones furent le motif du maintien d'une citoyenneté de seconde classe pour les populations autochtones. Celles-ci n'obtinrent la citoyenneté assortie de droits politiques que dans la seconde moitié du XX^e siècle.

Par ailleurs, la structure des États naissants était souvent fortement centralisée, provoquant inévitablement des défis d'intégration territoriale et des tensions avec les régions périphériques qui percevaient qu'elles étaient mal servies dans le nouvel ordre. La convergence de ces lignes de clivage dans les régions autochtones, pauvres, périphériques, restées proches du bas-clergé catholique qui avait été impliqué dans la préservation des autonomies autochtones par rapport aux pouvoirs *criollos* durant la période coloniale contribua, essentiellement, à définir les « régions de refuge » (Aguirre Beltrán, 1967) qui allaient devenir les foyers de préservation des identités autochtones et de résistance relativement aux projets assimilationnistes, et éventuellement extractivistes, des États centraux (Bonfil Batalla, 1987 ; Albó et Barnadas, 1990).



Figure 1.1. « Tout au Chiapas fait partie du Mexique ». Photo de Caroline Aubry, 2017.

Le cumul de ces marginalités fait que, globalement, le XIX^e et le XX^e siècle furent marqués par une importante détérioration des conditions de vie des autochtones. Il est important de noter que celle-ci est liée à la mise en œuvre du projet postcolonial des États nouvellement souverains. Elle s'est d'abord opérée sur trois principaux fronts. Le premier fut le démantèlement des régimes de droits qui avaient assuré un cloisonnement administratif entre les communautés autochtones et les communautés *criollas* durant l'époque coloniale. Le second, lié à l'affaiblissement relatif de l'Église, fut un net recul des valeurs qu'avait prônées l'humanisme chrétien dans le traitement des autochtones par l'État, recul qui se fit éventuellement au profit des idéologies racistes les plus virulentes du XIX^e siècle. Au XX^e siècle, ce racisme biologique céda graduellement le pas à un assimilationnisme humaniste nommé « indigénisme », qui insista dans beaucoup de pays pour fondre « les indiens » dans une culture nationale commune, la culture métisse (*mestiza*). Le troisième front par lequel l'autodétermination autochtone régressa fut lié à une puissante vague de modernisation capitaliste qui en revint à traiter les communautés autochtones comme des bassins de main-d'œuvre, parfois d'une manière rappelant nettement le régime des *encomiendas* (Hébert, 2010)⁷. Cette modernisation fut cependant inégale et se combina au régime du *latifundio*, qui s'est perpétué dans la plupart des pays pendant plusieurs décennies du XX^e siècle, et qui a maintenu les populations autochtones dans un régime de semi-servilité dans les grandes propriétés terriennes.

Dans bien des cas, le résultat net de ces développements fut une diminution substantielle de l'autonomie autochtone, au nom de l'affirmation et de la consolidation des souverainetés nationales. Les chapitres du présent ouvrage consacrés au Mexique, au Guatemala, au Pérou et à la Bolivie montrent que cette tendance s'est poursuivie jusque dans la seconde moitié du XX^e siècle. Ils racontent également, chacun dans son contexte national particulier, comment les affirmations autochtones d'autonomie et de souveraineté se sont déployées à partir des années 1970.

Terminons pourtant en soulignant que si autonomie (autochtone) et souveraineté (nationale) sont bien distinctes dans les imaginaires politiques latino-américains, elles ne sont pas nécessairement incompatibles. La

7. Pour une discussion plus approfondie des effets de la modernisation capitaliste de la seconde moitié du XIX^e siècle sur les rapports entre le gouvernement central et les communautés autochtones, voir T.G. Powell (1968). Une première étape de cette modernisation fut la loi Lerdo de 1852, qui tenta une première privatisation des biens de l'Église, et des terres autochtones vues comme étant la propriété de « corporations » du même type.

« souveraineté », à toutes les échelles, demeure une image puissante de résistance par rapport aux puissances étrangères. Les discours anti-impérialistes et la lutte des classes propres au XX^e siècle ont en effet fortement influencé l'action politique des autochtones, notamment parce que les États ont encouragé la diffusion de la catégorie sociale du « paysan » à travers diverses réformes socio-économiques concernant les terres autochtones. La souveraineté peut donc aussi être garante des autonomies revendiquées et exercées quand elle est perçue comme une forme de protection contre le saccage des ressources naturelles et l'invasion du territoire autochtone par des intérêts économiques étrangers.

BIBLIOGRAPHIE

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1967), *Regiones de Refugio*, Mexico, Instituto Nacional Indigenista.
- Albó, Xavier et Josep María Barnadas (1990), *La Cara India y Campesina de Nuestra Historia*, La Paz, UNITAS.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1987), *México Profundo, una Civilización Negada*, Mexico, Grijalbo.
- Díaz Polanco, Héctor (1996), *Autonomía Regional: la Autodeterminación de los Pueblos Indios*, Mexico, Siglo XXI Editores.
- Fernandez de San Salvador, Agustín Pomposo (1814), *El Modelo de los Cristianos Presentado a los Insurgentes de América*, Mexico, En la oficina de Ontiveros.
- Hébert, Martin (2010), « Les chemins globalisés de la violence : de la main de fer du militaire à la main invisible du marché dans la Montaña du Guerrero », dans M.F. Labrecque, M. Boulianne et S. Doyon (dir.), *Migration, environnement, violence et mouvements sociaux au Mexique. Dynamiques régionales en contexte d'économie globalisée*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 177-206.
- Hilton, Forrest et Sinclair Thomson (2010), *Horizons révolutionnaires. Histoire et actualité politiques de la Bolivie*, Paris, Éditions IMHO.
- Lenkersdorf, Gudrun (2010), *Republicas de Indios. Pueblos Mayas en Chiapas*, Mexico, Plaza y Valdes.
- Muldoon, James (1991), « The Nature of the Infidel: The Anthropology of the Cannon Lawyers », dans S. Westrem (dir.), *Discovering New Worlds: Essays on Medieval Exploration and Imagination*, Londres, Garland, p. 115-124.
- Orgambide, Pedro (2002), *El Maestro de Bolívar: Simón Rodríguez, el Utopista*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Powell, T.G. (1968), « Mexican Intellectuals and the Indian Question, 1876-1911 », *The Hispanic American Historical Review*, vol. 48, n° 1, p. 19-36.
- Quijano, Anibal (2000), « Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America », *Nepantla: Views from South*, vol. 1, n° 3, p. 533-580.

- Quijano, Anibal (2007), « "Race" et colonialité du pouvoir », *Mouvements*, n° 51, p. 111-118.
- Sanchez, Consuelo (1999), *Los Pueblos Indígenas: del Indigenismo a la Autonomía*, Mexico, Siglo Veintiuno.
- Sturm, Circe (2017), « Reflections on the Anthropology of Sovereignty and Settler Colonialism : Lessons from Native North America », *Cultural Anthropology*, vol. 32, n° 3, p. 340-348.
- Walker, Charles (2016), *The Tupac Amaru Rebellion*, Cambridge, Harvard University Press.
- Zavala, Silvio (s.d.), « En Torno del Tratado De Debellandis Indis de Vasco de Quiroga », *Historia Mexicana*, vol. XVII, n° 4, p. 485-515.
- Zavala, Silvio (1992), *La Encomienda indiana*, Mexico, Editorial Porrúa.
- Zavala, Silvio (1944), « Las Casas Ante la Doctrina de la Servidumbre Natural », *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, n° II, p. 45-58.
- Zavala, Silvio (1984), Notes préparatoires à la conférence « Vasco de Quiroga ante las comunidades de indios », Colegio de México, Archives de l'INAH, 10 février.

2

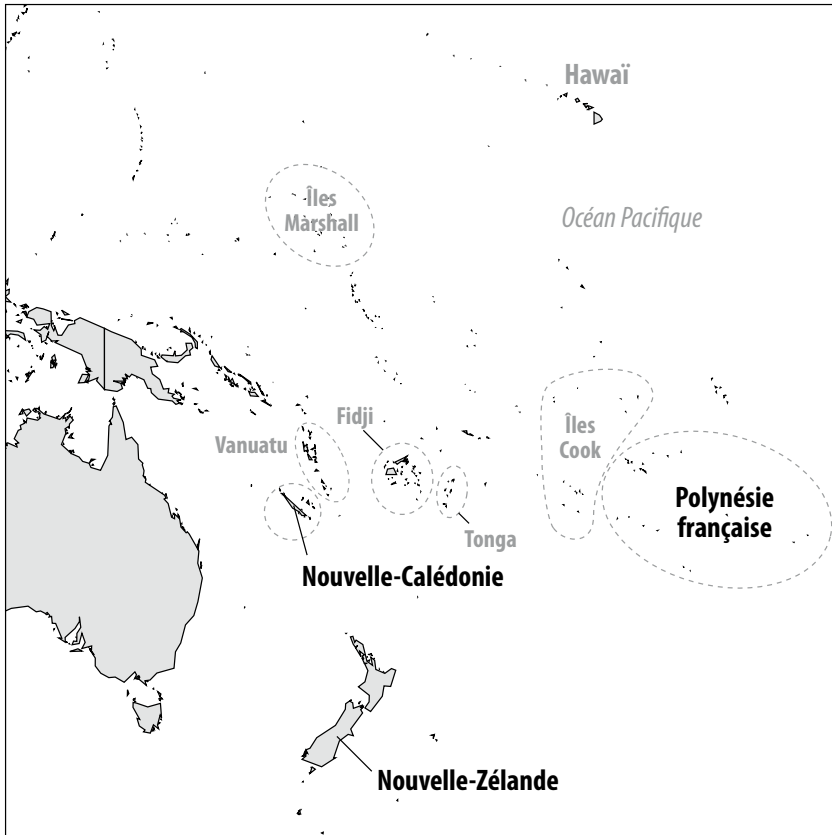
Sortir du colonial en Océanie ou comment reconquérir sa souveraineté en situation de minorisation

NATACHA GAGNÉ ET MARIE SALAÜN

Comme en Amérique latine, l'affirmation des peuples autochtones et colonisés d'Océanie se joue simultanément sur plusieurs échelles. La question de la souveraineté, dans ses diverses acceptions, est au cœur de maints débats au sein des États et des territoires océaniques, et des mouvements sociaux et politiques aux visages multiples qui s'affirment en leur sein. Nous tenterons dans ce chapitre d'en donner un aperçu général. Nous reviendrons tout d'abord sur l'histoire coloniale de la région, en attachant une attention particulière à la façon dont les populations autochtones furent graduellement sociologiquement, si ce n'est également numériquement, minorisées¹. Nous porterons par la suite une attention particulière à l'influence du poids démographique de ces populations minorisées sur les configurations que prirent les demandes de reconnaissance et les mobilisations, en vue de leur reprise en charge et de leur émancipation dans le processus de décolonisation, qui s'affirma avec plus de force à partir de la fin de la Seconde Guerre mondiale. Nous nous attarderons avec plus d'attention aux cas retenus dans ce volume, soit ceux de la Polynésie française, de la Nouvelle-Calédonie et de la Nouvelle-Zélande.

1. Par minorisation sociologique, il faut entendre ici le fait que les premiers occupants du territoire ont été dépossédés de leur souveraineté au profit d'un groupe dominant allochtone. Le critère n'est pas ici démographique, mais politique, économique et social.

OCÉANIE



SITUER L'OCÉANIE DANS L'ENTREPRISE COLONIALE

Quand on la compare avec l'Amérique latine, l'Océanie a connu tardivement la colonisation européenne. Si les premiers Européens ont mis les pieds dans la région dès le début du XVI^e siècle, ce n'est qu'à partir du début du XIX^e siècle que les puissances impériales se répartirent les îles qu'elles conquièrent, non sans résistance. L'implantation fut d'abord le fait des missionnaires. Ceux de la *London Missionary Society* arrivèrent à Tahiti dès 1797. Ils furent à l'origine d'un large mouvement de conversion au protestantisme, mais également d'une codification des lois et de modifications des formes politiques et judiciaires qui s'étendirent aux îles Sous-le-Vent, aux îles Cook, à Samoa, Tonga, Fidji, Hawaï'i et même au-delà (voir Merle et Muckle, 2019: 75-81; Sissons, 2014). Les missionnaires

catholiques originaires de France ne furent pas en reste. Après quelques tentatives avortées à Hawaï'i, à la fin des années 1820, et à Tahiti, au milieu des années 1830, ils s'implantèrent dans les archipels des Gambier et des Marquises, aux îles Wallis et Futuna et en Nouvelle-Zélande, puis en Nouvelle-Calédonie.

Tant pour la Grande-Bretagne que pour la France, la présence missionnaire permit l'établissement de points d'appui potentiels en vue d'éventuelles prises de possession dans un contexte de forte compétition commerciale, à laquelle participaient des expéditions américaines pour ce qui est de la pêche à la baleine et de la collecte du bois de santal. Du côté des chefs autochtones, la présence des deux puissances offrit l'occasion d'établir des relations stratégiques en vue d'affermir leur pouvoir en jouant sur les rivalités impériales. La Grande-Bretagne fonda une première colonie en Australie en 1788 ; il s'agissait d'une colonie pénale. En 1840, elle annexa la Nouvelle-Zélande. La France, quant à elle, établit un protectorat sur les îles de Tahiti et Mo'orea (îles du Vent), l'archipel des Tuamotu, ainsi que les îles de Tubuai et Raivavae dans l'archipel des Australes et annexa l'archipel des Marquises en 1842. Elle prit ensuite possession de la Nouvelle-Calédonie en 1853, où elle implanta une colonie pénitentiaire. Les années 1870 virent ensuite une partition coloniale du reste des îles de la région entre les États-Unis, l'Allemagne, le Japon, la Grande-Bretagne et la France, à l'instar du partage de l'Afrique après 1885. Sont donc présents dans la région une pluralité d'empires qui sont animés par des visées et des logiques impériales diversifiées. On retrouve ainsi en Océanie une véritable mosaïque de situations coloniales, certaines possédant les caractéristiques des colonies d'exploitation – ces configurations où les colons, toujours statistiquement minoritaires dans la population globale, exploitent les ressources naturelles et le travail des colonisés –, et d'autres, celles des colonies « de peuplement » – ces autres configurations où les colons viennent s'installer sur des territoires libérés de leurs premiers habitants, dont la proportion décroît continûment dans la population globale à mesure de leur minorisation démographique. Les exemples emblématiques dans la région de colonies de peuplement sont l'Australie et la Nouvelle-Zélande. Le cas de la Nouvelle-Calédonie est également exemplaire en ce qu'elle fut, avec l'Algérie, la seule colonie de peuplement pour tout le Second Empire colonial français². Par-delà ce clivage, l'impact de la colonisation et l'ampleur des interventions varièrent grandement d'une colonie à l'autre : alors

2. Celui-ci correspond à l'ensemble des colonies possédées par la France à partir de 1815, soit après le Traité de Paris de 1763, la vente de la Louisiane en 1803 et l'indépendance d'Haïti en 1804.

que les populations des Marquises et de Tasmanie furent victimes d'un quasi-anéantissement, la présence du colonisateur fut à peine visible dans les îles Samoa tout comme en Micronésie, au moins jusqu'à la Seconde Guerre mondiale.

En portant plus particulièrement attention aux trois cas océaniques retenus dans ce volume, on se rend vite compte que la prise de possession sur le territoire par les puissances européennes fut pourtant plus complexe que l'historiographie ne le laisse parfois penser. Comme le soulignent Merle et Muckle, dans l'esprit des recommandations des grands juristes de l'époque, même s'il y eut d'abord une volonté de signer des traités avec les chefs māori et marquisiens, « considérés comme suffisamment évolués par les puissances européennes conquérantes pour autoriser la signature d'un document prouvant leur consentement éclairé au transfert de souveraineté » (2019 : 86), il est évident que des malentendus ne manquèrent pas de marquer ces ententes qui furent rédigées par les Européens, selon leurs termes. Ainsi, même si, en 1840, plus de 500 chefs māori signèrent le traité de Waitangi qui permit de déclarer la souveraineté britannique sur la Nouvelle-Zélande, des conflits d'interprétation précipitèrent Britanniques et Māori dans plusieurs guerres entre 1845 et 1872 (voir Belich, 1988, pour plus de détails). Ces dernières mobilisèrent les ressources coloniales, au point où elles constituèrent une menace sérieuse à la domination britannique dans les années 1860. La situation dégénéra aussi rapidement en affrontements quand le chef marquisien Iotete s'aperçut qu'il ne commandait plus dans son île (Bailleul, 2001 : 91). Des malentendus et des confiscations de terres pour la construction de casernements et de fortifications amenèrent également les chefs tahitiens, la reine Pomare IV en tête, à se rebeller, ce qui conduisit à la guerre franco-tahitienne de 1844-1846 (voir Baré, 1987 : 257-260 ; Newbury, 1980). Des affrontements eurent également lieu en Nouvelle-Calédonie. On y note une multitude de soulèvements sporadiques suivis d'expéditions punitives de l'armée française en guise de représailles (Dauphiné, 1989 ; Dousset-Leenhardt, 1978). Deux événements ont marqué davantage les mémoires par leur ampleur, soit les « révoltes kanak » de 1878 et 1917 (voir notamment Millet, 2013 [2004] ; Bensa, Goromoedo et Muckle, 2015). Dans tous ces cas, l'homogénéité de la réponse des populations locales ne doit pas être surévaluée, comme on ne doit pas réifier la dichotomie entre « alliés » et « résistants » à la mainmise du colonisateur. Comme à d'autres périodes, des rivalités pour le *mana* (pouvoir spirituel, autorité, statut, prestige) qui s'expriment de diverses façons à différentes périodes ont certainement eu un grand impact sur les

réponses autochtones, tout comme l'instauration de systèmes de type clientélaire (voir notamment Belich, 1988 ; Newbury, 2009). Mentionnons également qu'autant la résistance se présenta dans des formes objectivement diverses sur le terrain, autant elle fut mémorisée et saisie dans l'historiographie de façon tout aussi diversifiée : elle fut largement invisibilisée dans le cas de la Nouvelle-Calédonie, alors qu'on peut la voir au fondement de l'État dans le cas de la Nouvelle-Zélande.

En 1880, après presque quarante ans d'un système original d'administration conjointe, le Protectorat, et à la suite d'un processus de francisation graduel des institutions, le Royaume des Pomare fut finalement annexé et devint une colonie à la suite de la déclaration du roi Pomare V du 29 juin 1880 conférant la souveraineté de son royaume à la France et de la Loi d'annexion du 30 décembre suivant. Le reste des Établissements français de l'Océanie (ÉFO), soit les Gambier, les îles Sous-le-Vent et le reste des Australes (Rapa, Rimatara, Rututu) furent annexées entre 1881 et 1901, là encore, au prix parfois de longues années de résistance armée. L'ensemble de ces archipels devint la Polynésie française en 1957.

PROCESSUS COLONIAUX ET MINORISATION : DU XIX^e SIÈCLE À LA SECONDE GUERRE MONDIALE

Le peuplement de la Nouvelle-Calédonie doit très peu aux phénomènes que la démographie qualifie traditionnellement de « naturels » : il est avant tout le fruit de vagues migratoires successives qui ont vu les Kanak être mis en minorité, tout en restant le groupe numériquement le plus nombreux. D'après des recensements dont il est difficile de se figurer clairement les conditions de réalisation, la population indigène passa d'environ 43 000 individus en 1887 (soit 67 % de la population totale) à 27 000 en 1901 (soit 50 % de la population totale). Elle stagna pendant une vingtaine d'années avant d'augmenter de nouveau dans l'entre-deux-guerres et de repasser la barre des 30 000 individus à la veille de la Seconde Guerre mondiale (soit 53 % de la population totale de la colonie en 1936) (Rallu, 1985). Dans les premières décennies qui suivirent la prise de possession de 1853, la moindre résistance des Kanak devant l'entreprise coloniale devint, dans les représentations des contemporains, le signe de leur inexorable disparition. Tous les observateurs s'accordèrent pour reconnaître la fatalité d'une extinction prochaine de la « race kanak ».

Mais cette conviction d'un déclin démographique d'ampleur, largement partagée, s'appuie sur des observations ponctuelles et disparates,

davantage que sur une réalité statistique avérée. Shineberg (1983) insiste ainsi sur le caractère problématique du dénombrement des Kanak au XIX^e siècle, et invite fortement à nuancer l'idée d'une baisse catastrophique du niveau de la population indigène. Bensa, évoquant un « racisme d'anéantissement » (1995 : 116), suggère que l'idéologie de l'extinction du peuple autochtone trouve sa force non pas dans la réalité des chiffres, mais dans la nécessité de légitimer un projet colonial dans lequel les Européens, « race conquérante », sont appelés à se substituer à l'élément autochtone. Dans le projet impérial français, la Nouvelle-Calédonie est effectivement vouée à devenir une colonie de peuplement, à l'instar de l'Algérie. Mais la difficulté à recruter des Français prêts à tenter l'aventure calédonienne, à laquelle s'ajoutèrent à la fin du XIX^e siècle la fermeture du bagne et un choix d'exclusion des indigènes avec leur cantonnement dans des réserves, placèrent l'administration coloniale devant la nécessité d'accélérer une politique d'immigration de travailleurs engagés en provenance d'Asie (d'Indochine et dans une moindre mesure du Japon), d'Indonésie (Java) et d'Océanie (Nouvelles-Hébrides) pour travailler dans les mines.

Les premières estimations de la population de Tahiti ont soulevé beaucoup de controverses, tant les chiffres avancés par les premiers navigateurs varient : si Cook estima à 100 000 le nombre de Tahitiens lors de son premier voyage, il avança le chiffre 204 000 lors de son second passage, cette inflation étant liée à une erreur quant au nombre de districts (19 et non 43) que comptait l'île (Rallu, 1980). Rallu (1990) évalue dans sa thèse à 70 000 le nombre d'habitants. Le fait marquant est la baisse rapide de la population à partir des premiers contacts avec les Européens, du fait de la fréquence des guerres et surtout des maladies importées par eux (dysenterie, grippe, tuberculose, maladies vénériennes, etc.). Les taux de mortalité les plus élevés jamais enregistrés statistiquement en dehors d'épidémies ou de guerres furent mesurés aux Marquises à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e : estimés à 20 000 à la fin des années 1830, ils n'étaient plus que 2 000 un siècle plus tard. Toujours selon Rallu (1990), la mortalité tahitienne du début du XIX^e siècle est tout à fait semblable, avec une baisse de la population à un rythme annuel moyen de 2 à 3 % en l'absence d'épidémie. La baisse globale de la population de Tahiti de 1767 à 1881 s'établit dans le rapport de 12 habitants à 1.

Contrairement à la Nouvelle-Calédonie, les archipels qui forment les Établissements français de l'Océanie (ÉFO) ne connurent pas de colonisation de peuplement. Si les missionnaires anglais qui s'installèrent à Tahiti autour de 1800 avaient le projet de transformer cette île en colonie de

plantation, ce projet ne se réalisa jamais. La complexité de la tenure foncière tahitienne et la faible attractivité de ces îles pour d'éventuels acheteurs expliquent une relativement faible importance de la main-d'œuvre immigrée dans le cadre de la colonisation (Toullelan, 1985). Les premiers recensements officiels de Tahiti et Mo'orea (1848, puis 1863) sont organisés sur la distinction entre la population indigène et les immigrants (dont les Français représentent la grande majorité), mais la nomenclature des catégories de population s'oriente rapidement vers la nationalité, en maintenant le critère ethnique (Européens ou Océaniens, mais sans catégories « métisses ») et du statut (citoyen ou sujet) pour les populations originaires des îles administrées par la France (Rallu, 1998). Les autochtones restèrent largement majoritaires durant toute la période coloniale : ils représentaient 95 % de la population de Tahiti et Mo'orea en 1848, 93 % de la population de l'ensemble de la colonie en 1902 et 85 % en 1931. Cette baisse relative s'explique par la présence d'une diaspora chinoise de plus de 5 000 individus, quelque 66 ans après l'arrivée d'un premier convoi de 337 travailleurs sous contrat. Il faut attendre 1820 pour qu'un peuplement européen (essentiellement anglo-saxon) se mette en place de manière permanente, les Français ne s'installant qu'après l'instauration du protectorat en 1842. Ils n'étaient que 313 au recensement de 1862 (sur un total de 660 « Européens ») à Tahiti et Mo'orea. En 1941, les 922 Français recensés dans la colonie représentaient les trois quarts des Européens, mais seulement un peu moins de 2 % d'une population totale estimée à 51 221 individus (Rallu, 1998).

Du côté de la Nouvelle-Zélande, en 1839, 70 ans après le premier passage du capitaine James Cook, on dénombrait environ 2 000 Européens, alors que le nombre de Māori était estimé à 100 000 (Pool et Kukutai, 2011). L'introduction des mousquets avait déjà fait des ravages parmi la population autochtone à partir des années 1810, dans un épisode de guerres intertribales connu comme les « Musket wars » qui, combiné à l'introduction de nouvelles maladies, décima plus d'un cinquième de la population māori. Le point tournant fut la signature du traité de Waitangi en 1840, qui assit l'autorité des Britanniques et mena aux premières campagnes de recrutement de colons. La Nouvelle-Zélande fut conçue au départ comme une personnification en mieux de la mère patrie (Bouchardeau, 2000 ; Belich, 1996), tout en étant son annexe économique dans le Pacifique et une solution à son problème de surpopulation. Vers 1860, Pool et Kukutai (2011) estiment que les Européens avaient atteint la parité en termes de nombre avec les Māori, et leur domination fut assurée par l'arrivée en nombre de migrants jusqu'au milieu des années 1870. Après 1874,

avancent encore Pool et Kukutai (2011), les Māori constituaient moins d'un dixième de la population, et cette situation prévalut pendant environ un siècle. La population Māori atteignit son plus bas niveau en 1896. Elle était alors estimée à 42 000 personnes. Ce déclin important de la population combiné aux idéologies racistes de l'époque fit en sorte, comme dans le cas kanak, que leur extinction fut annoncée.

LA MINORISATION DANS SA DIMENSION POLITIQUE

En Nouvelle-Calédonie, l'autorité française s'est très tôt souciee de définir la soumission de la population autochtone au nouvel ordre colonial d'un point de vue juridique. Le statut d'« indigène » combinait localement trois éléments : l'établissement d'un régime pénal d'exception (dit de l'indigénat), qui organisa une justice répressive particulière pour les Kanak à partir de 1887, l'exclusion politique de la citoyenneté française (les Kanak sont des *sujets* français soumis à la souveraineté, mais ne participant pas à son exercice) et l'application d'un droit privé différencié se traduisant par la reconnaissance d'un statut civil « personnel » censé être conforme à leurs « us et coutumes » (voir notamment Merle et Muckle, 2019). Ce qui rend la Nouvelle-Calédonie particulière dans l'Empire colonial français qui se construisit au XIX^e siècle fut la création de « réserves indigènes », dans lesquelles les Kanak furent systématiquement cantonnés au tournant du XX^e siècle (Saussol, 1979 ; Dauphiné, 1989) et la définition par l'État français d'une organisation politique *ad hoc*, en vue de l'administration d'entités sociopolitiques appelées « tribus », représentées par des « chefs » nommés et rémunérés par le gouverneur. Comme le note Naepels (2010), le langage de description sociologique des populations locales témoigne de l'influence de modèles coloniaux forgés pour une autre colonie de peuplement, l'Algérie, là où, tout comme en Nouvelle-Calédonie, le colonisateur mit en place des régimes fonciers et civils marqués par une logique d'administration indirecte. Largement fictionnelle, en ce qu'elle allait à l'encontre des logiques précoloniales, cette organisation imposée par la France coupla donc ségrégation spatiale et déni de souveraineté.

Du côté des ÉFO, fait exceptionnel dans l'Empire colonial français, lors de l'annexion en 1880 du Royaume des Pomare, on accorda le statut de « citoyen » à toute sa population, laquelle fut soumise au Code civil³.

3. Dès les années 1860, en matière pénale et civile, les principes du droit et les compétences des tribunaux français sont étendus à tous les habitants du Royaume des Pomare. Seuls les litiges entre Tahitiens concernant la propriété foncière restent de la compétence des « tribunaux indigènes » (Merle et Muckle, 2019 : 93).

Cependant, dans les « établissements secondaires », le statut de « sujets » fut accordé aux habitants et ils furent soumis à un « statut personnel » plus ou moins codifié, selon les îles. Contrairement à ce qui fut le cas ailleurs, si on considère les ÉFO dans leur ensemble, « la différenciation entre citoyens et sujets ne s’y est [donc] pas effectuée selon une logique raciale qui (...) aurait opposé les “indigènes” (Polynésiens) aux “Européens” » (Trémon, 2013 : 29). Les différences statutaires eurent par ailleurs peu d’incidence sur les droits politiques et leur exercice effectif, comme le montre Trémon (2013). En ce domaine, les critères raciaux servirent de justification tant à l’attribution qu’au retrait de droits. C’est ainsi qu’au nom de l’unité de la « race indigène » et pour son bien, dans les années 1880 et 1890, les sujets tout comme les citoyens eurent le droit d’élire leurs représentants⁴, mais c’est aussi au nom de cette même unité qu’on leur retira peu à peu leurs droits politiques à partir de la toute fin du XIX^e siècle. En 1903, les ÉFO formèrent une colonie unifiée (qui incluait les îles Sous-le-Vent, dernier archipel à être annexé) et furent placés sous administration directe : « le Conseil général est (...) remplacé par un conseil d’administration consultatif auprès du gouverneur, composé de huit fonctionnaires et de trois représentants locaux : les présidents des Chambres d’agriculture et de commerce et le maire de Papeete » (Trémon, 2013 : 40). Cela eut pour effet de créer une élite politique (demie, c’est-à-dire métissée) qui monopolisa les rares charges politiques, concentrée sur l’île de Tahiti, en particulier sur la ville de Pape’ete. Devant la demande répétée des citoyens des ÉFO qui souhaitaient obtenir les mêmes droits que les Français de France métropolitaine, leurs droits politiques furent partiellement restaurés en 1932 avec la création d’une assemblée représentative sous la forme des Délégations économiques et financières, mais ce ne fut qu’en 1940, lors du ralliement à la France libre à la suite d’un référendum⁵, que fut créé un gouvernement provisoire et que fut affirmée l’autonomie de la colonie (Regnault et Kurtovitch, 2002).

Pour ce qui est de la Nouvelle-Zélande, en 1867, des circonscriptions māori furent créées et des sièges furent réservés aux Māori au parlement⁶. Ces sièges, qui furent d’abord au nombre de quatre (contre 72 sièges pour

4. Pour des détails sur les modalités du vote et les instances représentatives, voir Trémon (2013).

5. Ce référendum fut tenu à l’initiative du « Comité de la France libre » dont fait partie Pouvana’a a Oopa, futur fondateur du Rassemblement démocratique des populations tahitiennes (RDPT) et reconnu comme le père du nationalisme polynésien.

6. Le droit de vote fut accordé à tous les hommes māori âgés de 21 ans ou plus. Le critère établi en 1859 selon lequel seuls ceux détenant un titre de propriété individuel pouvaient se qualifier comme électeur fut alors aboli (Sullivan, 2010). Le vote secret ne leur fut pourtant pas accordé

les Européens), étaient vus au départ comme une mesure temporaire de cinq ans. Ils avaient pour but d'apaiser les tensions au sortir des guerres des années 1860, d'affaiblir l'autorité des chefs tribaux et de vaincre leur résistance à l'individualisation des titres fonciers et à la vente des terres. Les sièges māori furent finalement pérennisés en 1876, car les Européens craignaient que les électeurs māori n'inondent les listes électorales dans certaines circonscriptions et influencent en leur faveur les résultats du vote s'ils n'étaient pas contenus dans des circonscriptions leur étant réservées.

L'année suivante, en 1877, le juge en chef de la Nouvelle-Zélande déclara le traité de Waitangi nul. Cela n'empêcha pas les Māori d'essayer par divers moyens (coalitions politiques, création d'un parlement māori, résistance passive, délégations à Londres, mouvements prophétiques, etc.) d'affirmer leur souveraineté et de tenter d'arrêter la spoliation des terres. En réponse à ces initiatives, le gouvernement créa en 1900 le Māori Council, qui octroya à des leaders māori favorables à l'État colonial la gestion de certaines affaires locales. Déjà minée par les épidémies, les guerres puis des conditions socio-économiques difficiles, la résistance des Māori s'estompa. À partir des années 1920, les terres qui leur restaient devinrent insuffisantes pour assurer leur survie, ce qui les poussa vers les villes à la recherche d'emplois, mouvement qui s'accrut dans les années 1950. À la fin des années 1960, l'avenir de leur langue inquiétait les Māori (NZ History, 2017), et il ne leur restait plus entre les mains qu'environ 5 % de leur territoire ancestral (Kingi, 2008).

LES ANNÉES D'APRÈS-GUERRE : UNE CITOYENNETÉ SANS SOUVERAINETÉ ?

En 1946, les ÉFO et la Nouvelle-Calédonie devinrent des Territoires d'outre-mer (TOM), et les régimes d'exception qui tenaient les sujets indigènes français à l'écart de la citoyenneté furent abolis. L'accès au suffrage universel des populations autochtones numériquement majoritaires ne va cependant pas se traduire par une mise en cause draconienne de l'héritage colonial. Il faut donc comprendre comment se perpétua un rapport de force qui leur est défavorable, en dépit de l'exercice de leurs droits politiques en tant que citoyens français.

avant l'élection de 1938, et les Māori ne votèrent pas le même jour que les Européens jusqu'en 1951. Ce droit fut étendu aux femmes māori en 1893.

En Nouvelle-Calédonie, Soriano évoque le paradoxe des années 1950 et 1960 en ces termes : « C'est à croire que le cadre démocratique a fini par produire un consentement colonial » (2014 : 21). Alors qu'en mai 1946, à Paris, l'Assemblée nationale constituante avait adopté une loi élargissant les droits électoraux à tous les indigènes de l'Empire sachant lire le français et travaillant ou ayant travaillé deux ans comme salariés, en Nouvelle-Calédonie, le gouverneur et les représentants de la population européenne locale obtinrent que les listes électorales soient limitées à une élite restreinte d'indigènes âgés de plus de trente ans et maîtrisant le français – les grands et petits chefs, les ministres du culte, les titulaires de diplômes officiels, les anciens combattants et les fonctionnaires, soit moins d'un dixième de la population kanak. Cette restriction de l'accès à la citoyenneté disparaît en 1951, mais ni le suffrage universel ni l'entrée en politique des Kanak avec leurs premiers élus ne changent radicalement la donne. La lutte d'influence qui s'était engagée entre un éphémère parti communiste local et les Missions (catholique et protestante) tourne à l'avantage de ces dernières et entraîne, au nom de la nécessité du maintien de l'ordre dans les tribus et de la préservation des collectivités autochtones, une forme de dépolitisation de la société. Si le clivage colonial n'a pas de traduction politique, c'est que les Kanak ne parviennent pas à s'organiser pour représenter collectivement leurs intérêts : l'ordre social reste structuré par la tribu, le clan, les chefs, la terre et les logiques de parenté sont difficilement convertibles en capital mobilisable pour le « passage au politique » et la construction d'un leadership autochtone (Kurtovitch, 2003 ; Soriano, 2014 ; Trépiéd, 2010). La création (en 1953) et la montée en puissance de l'Union calédonienne, parti politique issu des associations indigènes confessionnelles créées dans l'après-guerre et dirigé par un Européen, Maurice Lenormand, structurent de fait le politique autour du pouvoir européen : dans le monde kanak, la confusion entre sociabilités religieuses, politiques et parentéaires fait que la politique reste une affaire contrôlée par les Blancs. Ce compromis est rompu à la fin des années 1960, alors qu'intervient un changement démographique majeur, avec la mise en minorité des Kanak.

La préoccupation métropolitaine du maintien d'un « équilibre démographique » en faveur de la France apparaît dès l'extension du suffrage universel. En 1953, le gouverneur Sorin remettait ainsi un rapport au ministre de la France d'outre-mer, qui exprimait très explicitement cette préoccupation :

Sur le plan politique, si l'on veut bien considérer les chiffres des populations actuelles européenne (21 000 h.), autochtone (32 000 h.), asiatique

(10 000 h.), il apparaît indispensable de réaliser un équilibre démographique permettant de maintenir notre présence dans ce Territoire. Dans ce but, il serait souhaitable d'introduire, sur une période de 12 à 14 ans, des immigrants métropolitains au nombre de 10 000 à 12 000 soit 3 000 familles environ (cité par Graff, 2017 : 26).

Mais ce projet ne se réalisa pas et il faut attendre les années du *boom* du nickel (1968-1972) pour constater un afflux de 15 000 métropolitains sur le territoire, attirés par les opportunités d'une croissance économique exceptionnelle. Les Kanak devinrent alors numériquement minoritaires : de 48 % de la population totale en 1963, ils passent à 46,9 % en 1969, puis à 41,7 % en 1976.

L'émergence des premières revendications nationalistes fait des équilibres démographiques un outil central de la stratégie visant à maintenir la Nouvelle-Calédonie dans la République française. Le premier ministre français Pierre Messmer écrivait ainsi, dans une lettre du 19 juillet 1972 :

La présence française en Calédonie ne peut être menacée, sauf guerre mondiale, que par une revendication nationaliste des populations autochtones, appuyées par quelques alliés éventuels dans d'autres communautés ethniques venant du Pacifique. À court et moyen terme, l'immigration massive de citoyens français métropolitains ou originaires des départements d'outre-mer devrait permettre d'éviter ce danger, en maintenant ou en améliorant le rapport numérique des communautés. À long terme la revendication nationaliste autochtone ne sera évitée que si les communautés non originaires du Pacifique représentent une masse démographique majoritaire.

Dans les ÉFO, si la référence au statut (citoyen ou indigène) disparaît au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, les résultats du recensement continuent d'être publiés séparément pour les citoyens français d'origine métropolitaine et pour ceux d'origine océanienne, aussi bien en 1946 qu'en 1951. Le suivant, organisé en 1956, introduit un critère d'autodéfinition quant à l'origine ethnique, les individus étant appelés à se définir comme « de souche polynésienne, européenne, etc. », car « les catégories ethniques pures n'avaient plus grand sens » (Rallu, 1998), et il fallait pouvoir cerner le phénomène du métissage. Le recensement de 1962 invite à séparer les « Français de naissance » (Polynésiens, Européens, mi-Polynésiens/mi-Européens, cette dernière catégorie étant désignée sur les bulletins renseignés par l'acronyme FD pour Français Demi), des « Français par acquisition » et des « étrangers ». Le terme « demi », qui fait référence à un mode de vie occidental et à une position sociale privilégiée, sera abandonné lors du recensement de 1983, au profit de la possibilité de cocher 2

cases sur les 4 proposées (Européen, Polynésien, Chinois, autres). La question relative à l'origine ethnique sera supprimée à la demande des autorités locales en 1996. La population « née en Polynésie » résidant sur le territoire a presque doublé de 1951 à 1977, ce qui représente un accroissement parmi les plus importants observés dans le monde à cette époque ; la densité de la population est passée de 18,2 habitants au km² à 42,1 en 1977 pour les seules îles habitées, avec d'importants mouvements migratoires vers Tahiti ; le nombre d'enfants par femme est resté supérieur à six durant une grande partie de la période (Rallu, 1980 : 408).

L'arrivée de Français d'origine métropolitaine après l'ouverture du Centre d'expérimentation du Pacifique (CEP), un centre d'expérimentation nucléaire, à partir de la première moitié des années 1960, et le départ d'autochtones vers la Nouvelle-Calédonie au moment du *boom* du nickel font augmenter le poids relatif des Européens. En 1962, les « Français de naissance d'origine polynésienne » représentent 74,3 % de la population totale, d'origine « demie » 10 %, « européenne » 3,2 %, « chinoise et métis chinoise » 3,4 %, alors que les étrangers représentent 7,2 % (dont 95 % de Chinois) (Fages, 1968). Vingt ans plus tard, les « Polynésiens et assimilés » représentent presque 83 % de la population (20 % d'entre eux se déclarent métissés), quand les « Européens et assimilés » représentent presque 12 % et les « Asiatiques et assimilés » presque 5 % (Merceron, 2005). Contrairement à la Nouvelle-Calédonie, la population polynésienne demeure donc majoritaire sur le plan numérique. Pour autant, tout sera mis en œuvre pour que le territoire reste sous le contrôle de la France et pour freiner sa décolonisation, après un premier moment qui pouvait laisser présager le contraire.

En effet, en 1946, les ÉFO sont dotés d'une assemblée représentative de 20 membres. En 1952, celle-ci devient l'assemblée territoriale et le nombre de ses membres est porté à 25. La loi-cadre du 23 juin 1956⁷ dota les ÉFO, qui devinrent la Polynésie française l'année suivante, d'institutions quasi étatiques et de compétences étendues, retirant l'exécutif des seules mains du gouverneur, qui partageait dorénavant son exercice avec un conseil de gouvernement composé de ministres (Moyrand, 2012 : 35). En 1958, les Polynésiens, comme l'ensemble des Français en métropole et d'outre-mer, eurent à se prononcer par référendum sur leur acceptation de

7. Cette loi est connue comme la loi Defferre, du nom du ministre de la France d'outre-mer Gaston Defferre. Celle-ci avait été adoptée dans le contexte de l'évolution politique en Indochine et au Maghreb, et du vaste mouvement de décolonisation sur le plan international (voir Moyrand, 2012).

la V^e République : « ce référendum signifia pour les territoires d'outre-mer, et pour eux seuls, soit de se maintenir dans la République en approuvant la Constitution, soit de s'émanciper en la rejetant » (Al Wardi, 2010 : 141-142). En Polynésie française, les résultats du vote furent à 64,4 % favorables au maintien dans la République (Saura, 1997 : 335). Dans les lendemains du référendum, lorsque l'assemblée territoriale a été consultée pour préciser si elle souhaitait le maintien du statut de Territoire d'outre-mer (TOM), elle émet l'avis qu'il faut supprimer le poste de vice-président et les attributions individuelles des ministres. Moyrand (2012 : 39) attribue ce recul de l'autonomie à l'inquiétude des élus locaux relativement aux visées autonomistes du leader charismatique Pouvana'a a Oopa (1895-1977). Ce dernier fut en effet le leader d'un mouvement en faveur de l'émancipation de la tutelle métropolitaine et de la fin des injustices coloniales et partisan du « non » lors du référendum. Il fut démis de ses fonctions de vice-président de l'exécutif local et de député dans les jours suivant le vote, arrêté puis emprisonné à la suite de quelques dérapages imputés à ses proches et forcé à l'exil en France de 1960 à 1968 (Saura, 2008 : 57)⁸. Saura (2015 : 292) avance l'idée que, contrairement aux autres « hommes forts » des autres colonies françaises, Pouvana'a s'étant positionné à l'encontre du général de Gaulle ainsi que du gouverneur Bailly en poste à Tahiti au moment du référendum, le dialogue devenait impossible avec lui. L'ordonnance du 23 décembre 1958 permit ainsi la reprise en main du pouvoir de décision par le gouverneur (Moyrand, 2012 : 40). Saura parle d'une « reprise en main intégrale du pouvoir par l'État, lequel attend près de trente ans pour consentir à une nouvelle autonomie » (2008 : 66). Regnault (2003) avance également que la perspective de l'implantation d'un centre d'expérimentation nucléaire – le CEP fut créé en 1962 et les essais débutèrent en 1966 – en Polynésie française aurait eu à voir avec le resserrement du contrôle par la France sur le territoire. Le recul de l'autonomie serait aussi lié aux difficultés financières du territoire avec l'épuisement des réserves de phosphate de Makatea, difficultés qui furent soulagées par la mise en place du CEP. Le statut d'« autonomie de gestion » – lequel permit une certaine décentralisation sur les plans administratif et financier et l'établissement de partenariats entre le territoire et l'État pour ce qui est

8. Le 18 juin 2014, la garde des Sceaux a saisi la Commission de révision des condamnations pénales d'une requête en révision de sa condamnation. Sur Pouvana'a a Oopa, voir Regnault (2003) et Saura (1993, 2012). Voir également le film documentaire réalisé par Marie-Hélène Villierme, *L'Élu du peuple : Pouvana'a, te Metua* (2012). Le 25 octobre 2018, la Cour de cassation a annulé le jugement d'octobre 1959 par lequel Pouvana'a a Oopa avait été condamné à huit ans de prison et quinze ans d'exil en métropole.

de la gestion de projets locaux – fut finalement octroyé en 1977 à la suite de demandes répétées, depuis plus d’une décennie, pour l’évolution démocratique de la Polynésie.

En Nouvelle-Zélande, après la Seconde Guerre mondiale, la vie urbaine devint une réalité pour bon nombre de Māori privés de terres. Vers 1960, ils devinrent d’ailleurs majoritairement citoyens (Belich, 2001 : 472), et plusieurs durent faire face à des conditions de vie précaires. Des organisations māori furent alors créées, d’autres renforcées, afin de répondre aux besoins criants des Māori vivant en ville, comme la Māori Women’s Welfare League et les Māori Wardens – des agents de la paix volontaires. Un système de comités d’assistance sociale (composé de 300 comités tribaux), créé pendant la guerre à l’échelle du pays, prit de l’expansion avec la création de comités urbains. Dans le cadre plus large de la politique d’intégration de l’État (qui en était plutôt une d’assimilation ; voir Hill, 2009 : 93-94), ces comités furent mis sous la tutelle du ministère des Affaires māori, qui en fit des outils d’intégration (Hill, 2009). En fait, dans le *Report on Department of Maori Affairs* de 1961, connu comme le rapport Hunn en l’honneur du président de la commission, les possibilités d’intégration des Māori sont partout : « Schools were the “nursery of integration” ; housing a “strong force for it” ; employment a means of “comingling the races in all ranks of society” ; and the object of land title reform was to imitate European titles » (Harris, 2008 : 144). D’ailleurs, en 1967, le *Māori Affairs Amendment Act* permit la vente des dernières terres qui restaient encore entre les mains des Māori, sous prétexte qu’elles étaient requises pour une mise en valeur économique. Cette loi niait leur valeur culturelle et mettait un terme à la propriété collective (Sullivan, 2001). Il devint alors clair que la diversité allait être tolérée aussi longtemps qu’elle n’interférerait pas avec la structure de pouvoir en place.

S’ENGAGER POUR L’AUTODÉTERMINATION : LES STRATÉGIES EXPLORÉES DEPUIS LES ANNÉES 1970

En Polynésie française, en Nouvelle-Calédonie et en Nouvelle-Zélande, le combat contre la domination et l’assimilation coloniales eut un nouveau regain dans les années 1970. Dans les deux territoires français, il prendra notamment la voie de la culture. Les fers de lance et artisans du renouveau culturel – principalement Henri Hiro et Duro Raapoto pour la Polynésie et Jean-Marie Tjibaou pour la Nouvelle-Calédonie – qui se mobilisèrent autour de l’identité mā’ohi et kanak sont des jeunes de retour d’études en

métropole, là où ils firent la rencontre d'autres colonisés et vécurent Mai 1968 (voir Waddell, 2016 ; Saura, 2008). Leur expérience de l'éloignement de la terre natale fut déterminante sur leur mobilisation et le développement de leur pensée, tout comme, au retour, la présence des milliers de métropolitains venus s'installer en Polynésie à cause du CEP (Saura, 2008 : 68-70) et, en Nouvelle-Calédonie, dans le cadre du *boom* du nickel. Saura résume de la façon suivante les aspects novateurs de la prise de parole et des écrits de Hiro et Raapoto concernant l'idéologie mā'ohi :

– tout d'abord, ils théorisent leur culture, leur langue et mettent sans cesse en avant le qualificatif *mā'ohi* (...). De même, ils rebaptisent le *reo Tahiti* (la langue tahitienne) *reo mā'ohi*;

– par ailleurs, tout en restant attachés à la religion protestante et au Dieu de la Bible, ils recherchent l'évocation des *marae*^{9]} et des divinités préchrétiennes. Ils les ressuscitent à l'intérieur de leurs poèmes, Henri Hiro les met en scène dans ses spectacles. (2008 : 79)

L'utilisation du terme « mā'ohi » et la rhétorique identitaire lui étant associée connurent un vif succès et furent largement utilisés dès le début de la décennie 1980.

Du côté de la Nouvelle-Calédonie, en 1975, le festival Melanesia 2000 fut un événement phare du « réveil » culturel kanak (voir Graille, 2016). De la même façon que l'idéologie mā'ohi joua un rôle unificateur pour l'ensemble des insulaires de Polynésie française, Melanesia 2000 participa à la construction d'une identité et d'une culture kanak unifiée transcendant les clivages claniques, linguistiques et territoriaux (Babadzan, 1988 ; Bensa, 1995). « [C]'est également le moment où le mouvement de renaissance de l'identité culturelle kanak s'est donné une base idéologique, celle du droit à la dignité, et un visage, celui de Jean-Marie Tjibaou » (Graille, 2016 : 74).

Dans les deux cas, cette identité unifiée servit de tremplin à la revendication indépendantiste. Pareil phénomène d'unification eut lieu chez les Māori en Nouvelle-Zélande à la faveur des grandes mobilisations et marches des années 1970 au nom des principes de *rangatiratanga* (autorité du chef, habituellement traduit en anglais par *chieftainship*) et de *tino rangatiratanga* (autodétermination, souveraineté). Ces deux principes sont inscrits dans le traité de Waitangi, que les Māori voulaient que l'État néo-zélandais reconnaisse à nouveau. Ce fut chose faite en 1975. Les Māori

9. Un *marae* est un « [espace réservé] aux activités cérémonielles, sociales et religieuses des anciens Polynésiens » (Saura, 2005 : 163).

mirent ensuite l'accent sur la revitalisation de la langue et l'affirmation de la culture māori à travers, notamment, la création d'écoles d'immersion en langue et culture māori.

L'identité mā'ohi comme l'identité kanak (une dé-gallicisation du terme « canaque » effectuée à la même période) furent rapidement investies d'une forte charge indépendantiste. Dès 1975, des indépendantistes réclamèrent la tenue d'un référendum sur l'autodétermination du peuple kanak (Graff, 2017 : 27). Ils s'inscrivaient ainsi dans le mouvement de décolonisation qui toucha la région en 1962 avec l'accession à la pleine indépendance de Samoa. Nauru emboîta le pas en 1968, suivi de Tonga en 1970, Fidji en 1970, la Papouasie-Nouvelle-Guinée en 1975, Tuvalu en 1978, les îles Salomon en 1978, Kiribati en 1979, Vanuatu en 1980, les îles Marshall en 1990 et les États fédérés de Micronésie en 1990. Ce fut la voie suivie en Nouvelle-Calédonie par le Front indépendantiste (FI), créé en 1979, qui devint le Front de libération nationale kanak et socialiste (FLNKS) en 1984 et, en Polynésie française, par le Front de libération de la Polynésie, créé en 1977, qui devint le Tāvini Huirā'atira no te ao mā'ohi (Rassemblement des serviteurs du peuple mā'ohi) en 1983. La voie de l'indépendance nationale est toujours à l'ordre du jour en Nouvelle-Calédonie. S'est en effet tenu le 4 novembre 2018 un référendum sur l'accession à l'indépendance, durant lequel la question posée était la suivante : « Voulez-vous que la Nouvelle-Calédonie accède à la pleine souveraineté et devienne indépendante ? » Si le « non » l'a emporté – 56,4 % des voix exprimées furent en faveur du maintien dans la France, contre 43,6 % en faveur de la pleine souveraineté –, ce fut dans une proportion beaucoup moins importante qu'attendu. Comme prévu dans l'Accord de Nouméa¹⁰, étant donné la victoire du « non », un deuxième référendum sera tenu en 2020 et, si le non l'emporte encore, un troisième pourra être organisé deux ans plus tard, soit en 2022. La voie de l'indépendance est également toujours à l'ordre du jour en Polynésie française ; depuis mai 2013, à l'initiative des

10. L'Accord de Matignon-Oudinot de novembre 1988 mit un terme à la période violente des « Événements » et du climat insurrectionnel qui s'était installé en mai 1984, qui vit s'opposer indépendantistes et loyalistes, ces derniers étant loyaux à la République et donc en faveur du maintien de la Nouvelle-Calédonie dans la République française. Cet accord prévoyait notamment un référendum d'autodétermination. L'Accord de Nouméa, en 1998, prolongea le premier accord et proposa un mode de décolonisation original, appuyé sur un calendrier fixant le transfert progressif et irréversible des compétences de l'État français aux institutions représentatives locales avec, à terme, en 2018, l'organisation d'un référendum sur l'accession à l'indépendance.

indépendantistes, elle est réinscrite¹¹ sur la liste des territoires à décoloniser de l'ONU.

L'Océanie a aussi été le théâtre de revendications s'articulant autour de diverses formes de souveraineté « interne ». Ce fut le cas de la mouvance autonomiste en Polynésie française en faveur d'un plus grand contrôle sur l'État polynésien et des compétences élargies dans plusieurs domaines (Trémon, 2006 ; Al Wardi, 2010). Cette mouvance fut associée historiquement au parti politique Tāhō'era'a Huirā'atira (Rassemblement populaire ou Rassemblement des citoyens/du peuple) fondé en 1958. L'autonomie réclamée s'est concrétisée à travers divers statuts accordés à la Polynésie française au sein de la République depuis 1977, lesquels définissent des compétences pour le territoire chaque fois élargies (pour des détails, voir Moyrand, 2012). C'est ce qui permit d'ailleurs à leurs partisans de canaliser les demandes visant l'indépendance et, jusqu'à l'arrêt complet des essais en 1996, remettant en question le colonialisme nucléaire (Al Wardi, 2010).

En Nouvelle-Zélande, là où la pleine souveraineté était difficilement une solution envisageable en raison de la faiblesse du poids démographique des Māori et de leur intégration, en particulier sur le plan spatial, à la population non māori, d'autres formes de souveraineté interne furent explorées. Les revendications se sont notamment articulées en termes de droits autochtones et ont fait valoir la préséance historique du peuple autochtone sur le territoire, les droits qui découlaient de ce statut de premier occupant, incluant les droits à une réparation pour les préjudices subis pendant la colonisation. Des leaders māori jouèrent un rôle de premier plan dans le mouvement autochtone international à partir du milieu des années 1970. Ils furent actifs dans les instances de l'ONU aux côtés, d'abord, des représentants des Premières Nations du Canada et des États-Unis et des Aborigènes d'Australie, puis aux côtés d'autres représentants de populations autochtones qui se joignirent au mouvement (Minde, 1996 ; Charters, 2010).

S'il s'agit là des principales voies explorées en vue de recouvrer la souveraineté, celles-ci ne sont pas exclusives les unes des autres. Ce qui est intéressant est de voir qu'on mobilise différentes stratégies sur les mêmes territoires. Par exemple, en Nouvelle-Calédonie et en Polynésie française,

11. Les ÉFO furent inscrits sur la liste de l'ONU pour la première fois en 1946, en même temps que la Nouvelle-Calédonie, et les deux territoires en furent retirés en 1947 sous la pression du gouvernement français. La Nouvelle-Calédonie y fut réinscrite en 1986.

la voie des droits autochtones fut également explorée à partir des années 1990 par un petit nombre de leaders des milieux associatifs, en dépit d'un contexte constitutionnel qui leur est défavorable, notamment parce qu'il ne reconnaît pas de droits collectifs (voir Gagné et Roustan, 2019, pour des détails). En Polynésie française, jusqu'à maintenant, les références à l'identité et aux droits autochtones sont le fait de quelques associations et concernent essentiellement les productions culturelles – c'est-à-dire les arts et la littérature – et la préservation du patrimoine culturel, notamment de sites cérémoniels (Gagné, 2015). La situation est différente en Nouvelle-Calédonie où, au début des années 2000, la construction en province Sud d'une nouvelle usine de raffinage du nickel utilisant un procédé très polluant créa une conjoncture plus propice au développement d'un mouvement disant agir au nom des intérêts du peuple kanak, « peuple autochtone ». La « nouvelle stratégie kanak » (Demmer, 2007) réussit à faire plusieurs gains, avec l'appui d'organisations locales et internationales. Le Sénat coutumier – créé en 1999, comme prévu dans l'Accord de Nouméa – devint même sa base arrière. Il fut l'initiateur d'un ensemble de réflexions et d'actions relativement inédites dans le cadre de la République qui comprennent la promotion de la propriété intellectuelle sur les savoirs traditionnels, mais également la codification des coutumes afin de renforcer un pluralisme juridique institutionnel (Demmer, 2007 ; Horowitz, 2012 ; Demmer et Salomon, 2017).

En Nouvelle-Zélande, des circonstances particulières ont aussi amené des Māori à voir la nécessité de se doter d'une voix indépendante dans les instances parlementaires. Ainsi, en 2004, la décision du gouvernement de verser dans le domaine public toutes les sections de l'estran et des fonds marins qui n'étaient pas déjà sous le régime de la propriété privée souleva l'indignation parmi les Māori, qui y virent une nouvelle violation du traité de Waitangi, voire la pire confiscation de terres de tous les temps. La vague de mécontentement mobilisa les Māori des quatre coins du pays, qui participèrent à une grande marche qui culmina au Parlement et mena à la création du Māori Party, premier parti politique à réunir des Māori de tous les milieux. Le parti fit élire des députés dès 2005 et joignit la coalition qui forma le gouvernement de 2008 à 2017¹². Le Māori Party réussit ainsi notamment à obtenir l'appui du gouvernement à la Déclaration de l'ONU sur les droits des peuples autochtones en 2010 et à faire réviser la loi sur la

12. Le mode de scrutin proportionnel mixte adopté en 1996 permet en effet à des partis mineurs de se faire une place au Parlement, et même au gouvernement en obligeant la formation de coalitions.

propriété de l'éstran et des fonds marins. Ces succès incitèrent les autres partis à attirer plus de Māori dans leurs rangs et encouragèrent les Māori à accorder une confiance accrue aux pouvoirs des urnes. Aux élections de 2017, même si le Māori Party a perdu tous ses sièges, plus de 24 % des députés élus s'identifiaient comme Māori, alors que les Māori représentent 15 % de la population. L'un des enjeux majeurs est donc maintenant qu'ils soient mieux représentés dans les institutions démocratiques.

Les trois cas océaniens retenus sont aussi emblématiques de la grande diversité des formes concrètes de mobilisation. Pensons notamment aux grandes marches des Māori de 1975 et 2004, aux nombreuses occupations de terres dans les trois cas à l'étude, au recours à la lutte armée pendant « les Événements » en Nouvelle-Calédonie de 1984 à 1988, aux camps d'entraînement de style militaire dans certaines tribus māori, à la guérilla urbaine si tel était le sens de l'émeute de Fa'a'a en Polynésie française en 1995 ou encore au boycottage électoral qui signe le début de la période insurrectionnelle en novembre 1984 en Nouvelle-Calédonie. De manière intéressante, dans les deux territoires français, les stratégies ne dérogent pas à une tradition française de mobilisation qui passe classiquement par l'établissement d'un rapport de force physique sur le terrain avec blocages, occupations, dégradations sur les infrastructures de production, mais aussi création d'alliances avec des syndicats porteurs de cette tradition (Demmer, 2007). Au-delà de ces formes qui impliquent une mesure de confrontation directe, et même un recours plus ou moins important à la violence physique, d'autres stratégies visent plutôt la création d'institutions séparées, qu'on pense simplement aux premières écoles préscolaires d'immersion en langue māori, les *kohanga reo*, en 1982, ou aux éphémères écoles populaires kanak créées en Nouvelle-Calédonie en 1985.

La Nouvelle-Zélande offre également une belle illustration de la manière dont l'État prescrit les formes des négociations dans lesquelles les populations autochtones s'engagent. Depuis sa création en 1975 à la suite de la reconnaissance officielle du traité de Waitangi, le Tribunal de Waitangi a contribué à documenter de nombreux cas de violation du traité du même nom, et a produit des rapports formulant des recommandations au gouvernement en vue d'ententes en réparation et en compensation, dont un nombre important ont abouti depuis les années 1990 (Orange, 2011). Ces ententes permirent à certaines tribus de réaliser des investissements économiques importants et de se lancer dans plusieurs projets d'envergure, y compris de nature entrepreneuriale. Ceci n'a pas d'équivalent dans les

anciennes colonies françaises où les plaignants, qu'il s'agisse des victimes des essais nucléaires en Polynésie française ou d'associations environnementales kanak opposées à des projets industriels, doivent prendre la voie « régulière » de tribunaux où ils sont traités comme n'importe quel autre citoyen ou collectif de l'espace national. Ainsi, c'est au tribunal administratif que l'association Rhéébù Nùù en Nouvelle-Calédonie a pu obtenir, par exemple, l'annulation de l'arrêté ICPE (Installation classée protection de l'environnement) accordé à une multinationale minière en 2006.

CONCLUSION : TOUTES LES VOIES SONT-ELLES POSSIBLES ?

Les peuples autochtones et colonisés des territoires et des États océaniques abordés dans ce chapitre semblent emprunter deux voies principales en vue de reconquérir leur souveraineté sur le plan politique, c'est-à-dire leur capacité à se gouverner : l'indépendance ou l'autodétermination interne au sein de laquelle on retrouve l'option des droits autochtones, comme ils ont été reconnus dans la déclaration de l'ONU de 2007. Si ces deux options ne sont pas mutuellement exclusives et peuvent coexister localement à travers une grande diversité de manifestations concrètes, comme l'atteste le cas de la Nouvelle-Calédonie et, à moindre échelle, celui de la Polynésie française, les conditions dans lesquelles les populations locales ont été minorisées ainsi que le poids démographique qu'elles possèdent aujourd'hui dans la société dans laquelle le processus colonial les a incorporées, comme nous avons tenté de l'esquisser ici, semblent déterminantes sur les possibilités offertes par l'une ou l'autre des stratégies politiques. Nous pensons qu'ils le sont aussi sur les multiples autres voies d'émancipation possibles explorées par les populations polynésiennes, kanak et māori, par-delà la dimension strictement politique de la souveraineté – c'est-à-dire celle ayant à voir avec le pouvoir d'État – et leurs configurations locales. Les chapitres qui suivent permettront de poursuivre la réflexion à cet égard.

BIBLIOGRAPHIE

- Al Wardi, Sémir (2010), « Le Mouvement indépendantiste en Polynésie française de 1946 à nos jours », dans N. Gagné et M. Salaün (dir.), *Visages de la souveraineté dans le Pacifique*, Paris, L'Harmattan, coll. « Cahiers du Pacifique Sud contemporain », n° 6, p. 139-158.
- Babadzan, Alain (1988), « Kastom and Nation-building in the South Pacific », dans R. Guidieri, F. Pellizzi et S. J. Tambiah (dir.), *Ethnicities and Nations: Processes of Interethnic relations in Latin America, Southeast Asia, and the Pacific*, Austin, University of Texas Press, p. 199-228.
- Bailleul, Michel (2001), *Les îles Marquises : histoire de la Terre des Hommes du XVIII^e siècle à nos jours*, Pape'ete, Ministère de la Culture de Polynésie française.
- Baré, Jean-François (1987), *Tahiti, les temps et les pouvoirs. Pour une anthropologie historique du Tahiti post-européen*, Paris, ORSTOM.
- Belich, James (1988 [1986]), *The New Zealand Wars and the Victorian Interpretation of Racial Conflict*, Auckland, Penguin Books.
- Belich, James (1996), *Making Peoples: A History of the New Zealanders: From Polynesian Settlement to the End of the Nineteenth Century*, Auckland, Penguin Books.
- Belich, James (2001), *Paradise Reforged: A History of the New Zealanders from the 1880s to the Year 2000*, Auckland, Allen Lane and Penguin Press.
- Bensa, Alban (1995), *Chroniques kanak. L'ethnologie en marche*, Paris, Ethnies.
- Bensa, Alban, Kacué Yvon Goromoedo et Adrian Muckle, 2015, *Les sanglots de l'aigle pêcheur. Nouvelle-Calédonie: la guerre kanak de 1917*, Toulouse, Anacharsis.
- Bouchard, Gérard (2000), *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*, Montréal, Boréal.
- Charters, Claire (2010), « Les Maaori et les Nations Unies », dans N. Gagné et M. Salaün (dir.), *Visages de la souveraineté en Océanie*, Paris, L'Harmattan, coll. « Cahiers du Pacifique Sud contemporain », n° 6, p. 69-91.
- Dauphiné, Joel (1989), *Les spoliations foncières en Nouvelle-Calédonie (1853-1913)*, Paris, L'Harmattan.
- Demmer, Christine (2007), « Autochtonie, nickel et environnement: une nouvelle stratégie kanake », *Vacarme*, n° 39, p. 43-48.
- Demmer, Christine et Christine Salomon (2017), « À propos du Sénat coutumier. De la promotion mélanésienne à la défense des droits autochtones », dans C. Demmer et B. Trépied (dir.), *La coutume kanak dans l'État. Perspectives coloniales et postcoloniales sur la Nouvelle-Calédonie*, Paris, L'Harmattan coll. « Cahiers du Pacifique Sud contemporain », Hors-série, n° 3, p. 97-134..
- Doussat-Leenhardt, Roselène (1978), *Colonialisme et contradiction. Nouvelle-Calédonie 1878-1978. Les causes de l'insurrection de 1878*, Paris, L'Harmattan.

- Fages, Jean (1968), « A propos des résultats statistiques du recensement de 1962 en Polynésie Française », *Journal de la Société des océanistes*, n° 24, p. 77-95.
- Gagné, Natacha (2015), « Brave New Words: The Complexities and Possibilities of an “Indigenous” Identity in French Polynesia and New Caledonia », *The Contemporary Pacific*, vol. 27, n° 2, p. 371-402.
- Gagné, Natacha et Mélanie Roustan (2019), « French Ambivalence Towards the Concept of “Indigenous People”: Museums and the Māori », *Anthropological Forum*, vol. 29, n° 2, p. 95-115.
- Graff, Stéphanie (2017), « Colonisation de peuplement et autochtonie: réflexions autour des questions d'autodétermination, de décolonisation et de droit de vote en Nouvelle-Calédonie », *Mouvements*, vol. 91, n° 3, p. 24-34.
- Graille, Caroline (2016), « 1975-2015: retour sur Mélanésie 2000, symbole de la renaissance culturelle kanak », *Journal de la Société des océanistes*, n° 142-143, p. 73-98.
- Harris, Aroha (2008), « Concurrent Narratives of Māori and Integration in the 1950s and 60s », *Journal of New Zealand Studies*, n° 6-7, p. 139-155.
- Hill, Richard S. (2009), *Maori and the State: Crown-Maori Relations in New Zealand/Aotearoa, 1950-2000*, Wellington, Victoria University Press.
- Horowitz, Leah S. (2012), « Translation Alignment: Actor-Network Theory, Resistance, and the Power Dynamics of Alliance in New Caledonia », *Antipode*, n° 44, p. 806-827.
- Kingi, Tanora, (2008), « Ahuwhenua – Māori land and agriculture », *Te Ara - The Encyclopedia of New Zealand*, <<http://www.TeAra.govt.nz/en/ahuwhenua-maori-land-and-agriculture>> (consulté en mars 2020).
- Kurtovitch, Ismet (2003), « L'accession des Kanaks à la citoyenneté française en 1946 », *Revue juridique, politique et économique de la Nouvelle-Calédonie*, n° 2, p. 34-38.
- Merceron, François (2005), « Dynamiques démographiques contemporaines de la Polynésie française: héritage colonial, pluri-ethnisme et macrocéphalie urbaine », *Les Cahiers d'Outre-Mer*, n° 230, p. 233-240.
- Merle, Isabelle et Adrian Muckle (2019), *L'Indigénat. Genèses dans l'Empire français. Pratiques en Nouvelle-Calédonie*, Paris, CNRS Éditions.
- Millet, Michel (2013 [2004]), *1878, Carnets de campagne en Nouvelle-Calédonie; précédé de La Guerre d'Ataï, récit kanak [par Têâ Henri Wênèmuu]; présentation par Alban Bensa*, Toulouse, Anacharsis.
- Minde, Henry (1996), « The Making of an International Movement of Indigenous Peoples », *Scandinavian Journal of History*, vol. 21, n° 3, p. 221-246.
- Moyrand, Alain (2012), *Droit institutionnel de la Polynésie française*, Paris, L'Harmattan.
- Naepels, Michel (2010), « Le devenir colonial d'une chefferie kanake (Houaïlou, Nouvelle-Calédonie) », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, vol. 65, n° 4, p. 913-943.

- Newbury, Colin (1980), *Tahiti Nui. Change and Survival in French Polynesia, 1767-1945*, Honolulu, University of Hawai'i Press.
- Newbury, Colin (2009), «Pacts, Alliances and Patronage», *The Journal of Pacific History*, vol. 44, n° 2, p. 141-162.
- Orange, Claudia (2011), *The Treaty of Waitangi*, Wellington, Bridget William Books.
- Pool, Ian et Tahu Kukutai (2011), «Taupori Māori – Māori population change – Population changes, 1769-1840», *Tē Ara – The Encyclopedia of New Zealand*, <<http://www.TeAra.govt.nz/en/taupori-maori-maori-population-change/page>> (consulté en avril 2018).
- Rallu, Jean-Louis (1980), «Situation démographique de la Polynésie française», *Population*, 35^e année, n° 2, p. 385-415.
- Rallu, Jean-Louis (1985), «La population de la Nouvelle-Calédonie», *Population*, 40^e année, n° 4-5, p. 725-744.
- Rallu, Jean-Louis (1990), *Les populations océaniques aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Presses universitaires de France.
- Rallu, Jean-Louis (1998), «Les catégories statistiques utilisées dans les DOM-TOM depuis le début de la présence française», *Population*, 53^e année, n° 3, p. 589-608.
- Regnault, Jean-Marc (2003), *Pouvanaa a Oopa, victime de la raison d'État: les documents parlent*, Mo'orea, Les Éditions de Tahiti.
- Regnault, Jean-Marc et Ismet Kurtovitch (2002), «Les ralliements du Pacifique en 1940: Entre légende gaulliste, enjeux stratégiques mondiaux et rivalités Londres/Vichy», *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n° 494, p. 71-90.
- Saura, Bruno (1993), *Politique et religion à Tahiti*, Pira'e, Polymages-Scoop.
- Saura, Bruno (1997), *Pouvanaa Oopa, père de la culture politique tahitienne*, Pira'e Au Vent des Îles.
- Saura, Bruno (2005), *Huahine aux temps anciens*, Pape'ete, Ministère de la Culture de Polynésie française, coll. «Cahiers du Patrimoine», n° 8.
- Saura, Bruno (2008), *Tahiti Mā'ohi: culture, identité, religion et nationalisme en Polynésie française*, Pira'e, Au vent des îles.
- Saura, Bruno (2012), *Pouvanaa a Oopa, Père de la culture politique tahitienne*, Pira'e, Au Vent des îles.
- Saura, Bruno (2015), *Histoire et mémoire des temps coloniaux en Polynésie française*, Pira'e, Au vent des îles.
- Saussol, Alain (1979), *L'héritage. Essai sur le problème foncier mélanésien en Nouvelle-Calédonie*, Paris, Musée de l'Homme.
- Shineberg, Dorothy (1983), «Un nouveau regard sur la démographie historique de la Nouvelle-Calédonie», *Journal de la société des océanistes*, n° 76, p. 33-43.
- Sissons, Jeffrey (2014), *The Polynesian Iconoclasm: Religious Revolution and the Seasonality of Power*, New York/Oxford, Berghahn Books.
- Soriano, Eric (2014), *La fin des Indigènes en Nouvelle-Calédonie. Le colonial à l'épreuve du politique 1946-1976*, Paris/Montpellier, Karthala-MSH.

- Sullivan, Ann (2001), « Maori Affairs and Public Policy », dans R. Miller (dir.), *New Zealand Government and Politics*, Auckland, Oxford University Press.
- Sullivan, Ann (2010), « Minority Indigenous Representation », dans M. Mulholland et V. Tawhai (dir.), *Weeping Waters: The Treaty of Waitangi and Constitutional Change*, Wellington, Huia Publishers, p. 251-267.
- Toullelan, Pierre-Yves (1985), « Apparition d'une société pluri-ethnique en Polynésie orientale 1850-1918 », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, n° 266, p. 61-79.
- Trémon, Anne-Christine (2006), « Conflicting Autonomist and Independentist Logics in French Polynesia », *Journal of the Polynesian Society*, n° 115, p. 259-288.
- Trémon, Anne-Christine (2013), « “Citoyens indigènes et sujets électeurs” : statut, race et politique dans les Établissements français de l’Océanie (1880-1945) », *Genèses*, vol. 91, n° 2, p. 28-48.
- Trépiéd, Benoît (2010), *Une mairie dans la France coloniale. Koné, Nouvelle-Calédonie*, Paris, Karthala.
- Villierme, Marie-Hélène (2012), *L'élu du peuple Pouwanaa, Te Metua* [Documentaire]. France, Tuatau Production, 90 min.
- Waddell, Eric (2016), *Jean-Marie Tjibaou, une parole kanak pour le monde*, Pira'e, Au vent des îles.

DEUXIÈME PARTIE

LA RECONQUÊTE DE LA SOUVERAINETÉ EN MARCHE

3

La souveraineté à l'aune de la militance des peuples autochtones du Guatemala

MARTIN HÉBERT, IGNACIO OCHOA ET LUCAS AGUENIER

Le concept de « souveraineté » est un référent mouvant et parfois bien abstrait dans l'histoire du Guatemala. Celui de « souveraineté autochtone » y est d'autant plus complexe. Comme le reste de l'Amérique latine, la période formative de ce pays est marquée par le colonialisme et le legs colonial. Sa déclaration d'indépendance est contestée par les pays voisins, y compris par la voie des armes. Au tournant du XX^e siècle, c'est l'impérialisme américain qui viendra miner la souveraineté guatémaltèque, en supplantant l'Espagne et la Grande-Bretagne comme principale puissance étrangère active en Amérique centrale et dans la Caraïbe après 1885 (Karnes, 1984 ; Jonas, 1991). L'incorporation du Guatemala dans l'orbite stratégique des États-Unis aura, à son tour, des conséquences tragiques durant la guerre froide, alors que le pays connaîtra une escalade de violences internes. Ces dernières culmineront au début des années 1980 sous la forme d'un régime de terreur d'État appuyé par les puissances occidentales (Stoll, 1993 ; Remijnse, 2002). Les accords de paix de 1996 marquèrent officiellement le terme de cette « guerre civile », mais l'ingérence étrangère dans les affaires du pays ne diminua pas pour autant. Elle se concentra plutôt sur l'appui aux multinationales, entre autres aux minières, en quête de permis d'exploitation des ressources naturelles du pays (Petras et Veltmeyer, 2015, ch. 3). Nous verrons dans les pages qui suivent que l'histoire des affirmations d'autodétermination autochtone au Guatemala est indissociable de ce contexte marqué par de multiples empiétements historiques sur la souveraineté nationale du pays lui-même.

GUATEMALA



Le dernier recensement national officiel du Guatemala remonte à 2002. En utilisant des critères liés à la langue parlée à la maison, il concluait que les autochtones, très largement d'origine maya, constituaient 39,5 % de la population du pays (República de Guatemala, 2003 : 31). Ce chiffre est repris depuis dans les enquêtes annuelles sur les conditions de vie et d'autres rapports gouvernementaux. Il est remis en question par plusieurs de nos interlocuteurs sur le terrain, dont l'expérience quotidienne est celle de constituer un groupe démographiquement majoritaire, de même que par certains organismes internationaux de défense des droits des peuples autochtones (IWGIA, 2019a). Ces derniers critiquent les statistiques officielles, notamment en raison du fait que l'auto-identification n'est pas utilisée comme critère pour permettre aux répondants et aux répondantes de communiquer leur identité ethnique. Cependant, dans l'état qu'il fait

de la situation des peuples autochtones en 2019, l'International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA) note que malgré des critiques faites envers l'Institut national de statistiques (INE) du Guatemala dénonçant son manque de capacité à œuvrer dans des langues autochtones, les organisations autochtones du pays n'ont pas milité en faveur de l'utilisation de l'auto-identification comme critère d'autochtonie (IWGIA, 2019b : 95).

Il semble que l'enjeu de savoir si les autochtones du Guatemala constituent une minorité ou une majorité démographique dans le pays ait pris une importance secondaire par rapport aux autres indicateurs statistiques ou aux observations empiriques au quotidien, lesquels montrent clairement la minorisation sociale, économique et politique des peuples autochtones. Comme nous le disait une répondante, dans le cadre d'une enquête menée en 2006 :

[La discrimination au Guatemala] existe principalement à l'encontre des peuples autochtones, et aussi à l'encontre des femmes. [Elle est due] aux intérêts politiques des familles riches, qui sont environ cinquante familles. Malgré leur petit nombre, ce sont elles qui dirigent notre pays et orientent les politiques publiques selon leurs intérêts économiques, idéologiques et politiques et de domination sur les autres personnes. Il existe au Guatemala une grande inégalité entre les êtres humains qui habitent ce pays. (Hébert, 2009 : 240)

Les enjeux de souveraineté autochtone se définissent dans un rapport dialectique avec ce caractère profondément inégalitaire de la société guatémaltèque. Lui-même, comme nous l'avons évoqué en ouverture du présent chapitre, est intimement lié à l'histoire macro-politique et macro-économique du pays. Les empiétements coloniaux, impérialistes ou extractivistes sur la souveraineté du pays ont généralement ultimement contribué à renforcer son caractère oligarchique, même si les élites ont pu changer au fil du temps (Figueroa-Ibarra, 1991 ; Días, 2016). Inversement, la décentralisation, qui fut une revendication autochtone importante dans la négociation des accords de paix, et la recherche de modèles de développement endogènes sont vus comme des manières de pallier les effets de ce système oligarchique en renforçant tant la souveraineté nationale que celle des communautés autochtones marginalisées (Bastos et de León, 2015).

DES SOUVERAINETÉS BIEN ABSTRAITES

L'une des illustrations les plus flagrantes de la manière dont les atteintes à la souveraineté nationale guatémaltèque ont eu des répercussions négatives majeures sur l'exercice des souverainetés autochtones peut être trouvée

dans l'histoire de l'implantation de la United Fruits Company (UFCo) au Guatemala au tournant du XX^e siècle. En quatre décennies, cette compagnie américaine allait venir à contrôler l'essentiel des infrastructures ferroviaires et portuaires du pays, ainsi que plus de 40 % de son territoire. Les terres accaparées par la UFCo avec l'aval du dictateur Manuel Estrada Cabrera – président de 1898 à 1920 et actionnaire de la compagnie – étaient celles historiquement occupées par des communautés autochtones qui en avaient été dépossédées une première fois dans les années 1870-1880 au profit de l'industrie caféière (Handy, 2016 ; Martin, 2018).

L'appropriation des terres et de la main-d'œuvre autochtones, soit par des puissances étrangères, soit par l'oligarchie nationale, soit par les deux travaillant de concert, est une constante de l'histoire guatémaltèque. Cette histoire, comme le font remarquer Romeo Tíu López et Pedro García Hierro, s'amorce par une prise de possession du territoire par les Européens avant même l'arrivée des *conquistadors* (conquérants) sur les terres qui allaient devenir le Guatemala :

En 1494 est entériné le Traité de Torsedillas, par lequel le pape de l'Église catholique définit la souveraineté de la Couronne espagnole sur les terres du Guatemala, avant même d'y avoir mis pied pour les conquérir. À partir de ce moment s'installe la fiction du « droit originel », légitimé par un dieu non guatémaltèque, qui amorce l'histoire patrimoniale des Amériques sans référence conséquente à leur passé. Le droit, dans le cas du Guatemala, est antérieur à la Conquête. (2002 : 31)

L'affirmation de la souveraineté de la Couronne espagnole pratiquement sans contraintes est un acte dont l'importance ne peut pas être sous-estimée dans le cas du Guatemala. Dans d'autres régions d'Amérique latine, certaines zones de relative « autonomie » autochtone apparaissent à diverses époques. Si nous comparons le Guatemala au Mexique, par exemple, nous constatons que l'influence des humanistes chrétiens a été davantage sentie sur ce dernier territoire et constatons que la reconnaissance légale de l'*ejido* (régime de terres communales) a agi comme une certaine protection par rapport aux ambitions des élites *ladinas* (les métis, c'est-à-dire les non-autochtones après l'indépendance du pays). Cependant, le Guatemala a été sous la coupe d'un clergé beaucoup plus conservateur, dont les intérêts s'alignaient généralement avec ceux de l'oligarchie et de la Couronne pour la captation du produit du travail des autochtones. Même si des tentatives ont été faites aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles pour asseoir l'occupation du territoire par les autochtones dans un cadre légal garantissant certains

droits, ces avancées éphémères se sont généralement soldées par un « retour à la case départ », soit une amnésie juridique et une perte de titres.

L'effort le plus conséquent entrepris pour mener à bien une réforme agraire visant la redistribution des terres des grands propriétaires en faveur des petits paysans (autochtones) peut être trouvé dans une période nommée le « Printemps guatémaltèque », soit entre 1945 et 1954. Ce programme de réforme mis en branle par le président Jacobo Árbenz Guzmán a cependant été brutalement interrompu par un coup d'État fortement appuyé par la CIA. En d'autres contextes, une telle affirmation pourrait paraître relever de la théorie du complot, mais dans le cas du Guatemala, cette ingérence directe est non seulement documentée, mais aussi admise par le gouvernement américain :

What unfolded in May and June of 1954 is now a familiar story in US intelligence and diplomatic history: Washington used the CIA and US Ambassador John Peurifoy to support and direct certain Guatemalan leaders in overthrowing Arbenz's government. (Barrett, 2000 : 23)

Cet événement donna lieu à la mise en place du régime militaire de Carlos Castillo Armas, ouvertement appuyé par les États-Unis et pleinement engagé dans la lutte anticommuniste.

Le coup d'État de 1954 et ses conséquences désastreuses pour la société guatémaltèque ont été abondamment documentés et discutés. Gonzalo Schar qualifie les décennies 1960, 1970 et 1980 de période de véritable « génocide caché » perpétré à l'encontre de populations très largement autochtones. Au maximum de sa violence, entre 1982 et 1985, l'autoritarisme guatémaltèque prit la forme d'un régime de terreur d'État qui fit des dizaines de milliers de morts (Schar, 2008 : 35). Le gouvernement mit à ce moment en place des stratégies de pacification qui avaient été développées durant la guerre du Viêtnam et posées en doctrine de la guerre contre-insurrectionnelle en Amérique latine à partir des années 1960 (Hébert, 2006). D'un côté, il s'agissait de construire des « villages modèles » (ou « hameaux stratégiques »), qui devaient servir de communautés exemplaires dans la guerre à l'« ennemi interne ». De l'autre, cette stratégie impliquait une politique de répression brutale contre les villages identifiés comme antagoniques au gouvernement. Ce régime de terreur d'État eut des effets profondément destructurants dans les régions autochtones et rurales (Green, 1999). Il mina considérablement le tissu social autochtone en réprimant avec violence la plupart des organisations civiles, ciblant particulièrement les coopératives et les organisations paysannes. Ceci limita les

types d'associations autochtones tolérées par le gouvernement guatémaltèque au domaine de la préservation culturelle et aux associations de victimes comme la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala (Coordination nationale des veuves du Guatemala, CONAVIGUA) (Warren, 1998). Un climat de délation et de méfiance s'installe entre les habitantes et les habitants des villages, qui préférèrent souvent le silence au risque d'être associés à la guérilla, ou encore d'être accusés d'agir comme informateur pour l'armée (Simon, 2016). Le déchirement des communautés fut par ailleurs accentué par un exode massif tant vers la capitale et le centre du pays que vers le Mexique.

Ces quelques jalons historiques n'offrent, bien sûr, qu'une esquisse du contexte particulier dans lequel sont négociées la souveraineté nationale et la souveraineté autochtone au Guatemala. Ils évoquent, cependant, une trame qui est essentielle à la compréhension des visions de la souveraineté que nous avons rencontrées sur le terrain. La première constante de cette trame est la tendance oligarchique du pays. Le Guatemala n'ayant pas connu de réforme agraire durable, les terres, les richesses et l'influence politique y ont été historiquement concentrés entre les mains d'une minorité. Dans plusieurs régions à plus forte proportion autochtone, le pouvoir des grands propriétaires terriens était augmenté par les grades militaires portés par ces derniers (Pérez Álvarez, 2016). On dira alors que le rôle premier de l'armée durant cette période formative de l'État et de l'économie guatémaltèques fut de « maintenir le statu quo imposé par les élites métisses, qui maintenaient la structure institutionnelle de l'État colonial, [...] fondée sur le racisme, le classisme et la violence » (Pérez Álvarez, 2016 : 28). Cette configuration particulière, qui fait converger l'élite économique et l'élite militaire du pays, s'installe dès les réformes libérales de 1871, moment où le gouvernement de Justo Rufino Barrios entreprend le passage vers une agroéconomie d'exportation basée sur le café en donnant de grandes étendues de terres aux généraux qui l'ont appuyé dans sa prise du pouvoir par les armes. Ces propriétés devinrent les grandes *fincas* (plantations) caféières puis, au XX^e siècle, elles furent transformées en exploitations fruitières possédées par la UFCo et ses successeurs. Ce modèle productif implique non seulement l'accaparement des terres, mais également la mainmise sur la force de travail autochtone, sous la coupe d'élites régionales très concentrées, souvent dirigées par des leaders clairement identifiables (*caciques*).

S'échafaudant sur une structure sociale coloniale déjà inégalitaire, le pouvoir des élites régionales guatémaltèques se consolida durant trois périodes de l'histoire post-indépendance du pays, auxquelles nous avons

fait référence ici : la période de développement des *fincas* caféières entre 1871 et 1897, année de l'effondrement du marché caféier ; entre 1901 et 1944, période d'essor des plantations fruitières, jusqu'à la tentative de réforme agraire par Árbenz ; et de 1954 à 1986, année du retour à des élections démocratiques et de l'amorce du processus de paix. Durant ces trois périodes, l'oligarchie a non seulement profité des empiétements étrangers sur la souveraineté guatémaltèque pour maintenir son pouvoir, mais en est même venue à instrumentaliser l'armée jusqu'à devenir un « État dans l'État », largement à l'abri de possibles réformes émergeant de la société civile (Schirner, 2001 [1999]). En particulier, selon nos interlocuteurs sur le terrain, la résistance de ces élites à la décentralisation de l'administration du pays a été un enjeu particulièrement vif dans la négociation des accords de paix et dans leur mise en œuvre après 1996.

RECONSTRUIRE PAR LE BAS

Kay Warren a décrit le difficile processus de reconstruction des subjectivités politiques autochtones au Guatemala dans le contexte de la terreur d'État des années 1980, de même que leur affirmation sous la forme du mouvement pan-mayaniste dans les années 1990 (Warren, 1998). Cette dynamique de revitalisation culturelle et d'affirmation de la différence maya peut sembler, à première vue, difficilement réconciliable avec le climat répressif et la persistance des oligarchies économiques, politiques et militaires *landinas* dont nous avons fait état dans la section précédente. Cette impression est liée au fait qu'il s'agit là de deux tendances lourdes et largement contradictoires s'articulant dans la société guatémaltèque contemporaine. Il est possible de constater en effet de réelles avancées dans la mise en œuvre des droits autochtones à l'échelle nationale et à l'échelle locale. Les participantes et participants autochtones aux recherches de terrain que nous avons menées dans le département de Sacatepéquez en 2006, 2009 et 2017 étaient souvent soit actifs à l'échelle communautaire dans des Consejos comunitarios de desarrollo (Conseils communautaires de développement, COCODES) (Hébert, 2012), soit dans des institutions et des mouvements d'ampleur nationale. Ils occupaient des rôles dans des organismes comme CONAVIGUA, des postes de fonctionnaire dans l'administration publique fédérale ou de député dans sa branche législative. Pour sa part, la branche exécutive du pouvoir politique du pays, c'est-à-dire les postes de maire, de gouverneur et de président, est encore largement dominée par les élites traditionnelles. Selon nos interlocutrices et nos interlocuteurs, ces élites demeurent liées au grand capital,

réfractaires à la décentralisation des pouvoirs et attachées aux rapports clientélistes avec les communautés autochtones. En particulier, nos discussions avec des membres de COCODES indiquent que les mairies aimeraient bien gérer les fonds publics versés à ces comités, pour exercer un plus grand contrôle sur l'allocation de ces ressources aux diverses associations citoyennes de leur municipalité.

Le contexte de la région centrale du Guatemala où nous menons nos travaux donnait souvent à voir cette négociation complexe. Nous y observons les héritiers des structures coloniales chez une élite métisse en contrôle des grandes mairies et des postes de gouverneurs de départements. D'autre part, on retrouve des communautés locales, souvent autochtones, qui affirment leurs droits à travers le système de gouvernance mis en place par suite des accords de paix de 1996, notamment celui des conseils communautaires, municipaux et départementaux de développement dotés d'un financement qui leur est propre.

Par contre, d'autres manières d'exercer un certain degré d'autodétermination peuvent être observées. Notamment, des mobilisations autochtones ont permis de remporter des mairies aux élections et d'influencer la gouvernance locale de manière significative. L'un des premiers exemples contemporains de cette stratégie peut être trouvé dans les succès du mouvement *Xel-ju* à la fin des années 1970 et dans les années 1990 (Assies et Gundermann, 2007), qui devint, selon l'un de nos interlocuteurs, une icône de la participation citoyenne autochtone et une source d'inspiration pour une génération de jeunes Mayas qui se sont impliqués dans la politique électorale.

Malgré des succès à l'échelle municipale, la participation dans des partis politiques s'est cependant avérée donner des résultats mitigés en matière de représentation autochtone. Lors des élections générales de 2011, la coalition menée par la récipiendaire du prix Nobel de la paix, Rigoberta Menchú, considérée comme porteuse des revendications autochtones et de la gauche pendant un moment, n'a obtenu que 3,27 % des suffrages aux élections présidentielles (Pocasangre, 2015). En 2015, le colistier de Menchú, Aníbal García, se présente seul à la présidentielle et finit bon dernier des 14 candidats avec 0,58 % des voix (Plazapública, 2015). En 2019, la candidate autochtone Thelma Cabrera, à la tête d'une nouvelle formation politique, le Mouvement pour la libération des peuples (MLP), porte à nouveau un programme mettant de l'avant les droits autochtones et des politiques de gauche. Avec une mobilisation claire de sa

base, elle obtint 10,37 % des votes, ce qui ne fut cependant pas suffisant pour passer au deuxième tour (Vicente, 2019). Durant cette période, la performance de ces partis aux élections législatives ne sera guère plus forte, avec deux à trois députés élus à chaque élection sur un Congrès de 160 sièges. Ces modestes succès de partis mettant de l'avant une identité et des enjeux autochtones ne reflètent certainement pas le poids démographique de ces groupes. L'héritage colonial que nous avons décrit à la section précédente aide à mettre ces résultats en contexte, mais ces derniers indiquent également que l'affirmation de la souveraineté autochtone passe par d'autres voies que les urnes.

Lors d'une conversation avec une intellectuelle maya à l'Université Rafael Landívar en 2017, cette dernière nous disait que, selon elle, l'existence de deux systèmes politiques parallèles serait idéale pour répondre aux aspirations des peuples autochtones. « Mais cela n'est pas réaliste », s'est-elle aussitôt empressée d'ajouter. Dans l'étude que nous avons faite des COCODES en 2006, nous avons déjà noté la grande méfiance présente dans la société civile guatémaltèque relativement au « parallélisme » des stratégies citoyennes par rapport aux structures de l'État. Même après la signature des accords de paix de 1996, pourtant censés favoriser la participation et les organisations citoyennes, le spectre de la répression des initiatives développées hors des institutions officielles de l'État restait très présent. Nous avons observé, par exemple, que des organisations invitaient des policiers et des officiers de l'armée dans leurs assemblées afin de montrer qu'elles n'étaient pas engagées dans quelque complot contre l'ordre public (Hébert, 2012).

Outre le parallélisme, d'autres formes d'expression des souverainetés autochtones agissent également comme repoussoirs au Guatemala. L'une d'entre elles est l'« autonomie » autochtone. Dans le chapitre de cadrage contextuel consacré à l'Amérique latine au début du présent ouvrage, il fut question des articulations complexes qui existent entre ce concept et les projets nationaux post-indépendance dans cette région. Si au Mexique, par exemple, l'autonomie est vue comme une forme d'organisation reflétant l'autodétermination des peuples autochtones (Sanchez, 1999) et se trouve légitimée par une certaine conception « fédéraliste » et décentralisée du pays qui a émergé de la Révolution mexicaine, il en aille autrement. Au Guatemala, la notion d'autonomie communautaire, régionale et autochtone est davantage comprise à travers des expériences centraméricaines qui la rendent problématique. Un interlocuteur très impliqué dans le développement de la société civile et la promotion des

droits autochtones soulignait qu'encore aujourd'hui le terme « autonomie » reste, pour lui, associé aux politiques sandinistes de création de *comarcas* (territoires) autochtones dans les années 1980. Il précise que la délimitation de ce type de territoires autochtones autogérés remonte à 1927 au Panama, mais qu'au Guatemala, « nous n'avions jamais entendu parler de territoires autochtones avant la création des *comarcas* [du Nicaragua] ». Un élément qui a particulièrement frappé l'imaginaire guatémaltèque du début des années 1980 fut que le déplacement de populations d'autochtones miskitos, rams et sumos de l'est du pays vers des *comarcas* créées à l'ouest a été vécu par ces dernières non pas comme une accession à l'autonomie, mais plutôt comme un déplacement forcé orchestré par les sandinistes. Ainsi, l'idée du territoire autonome, compris dans un sens centraméricain, porte une double connotation négative : celle de la dépossession et celle du communisme. Même dans les cas où les affirmations autochtones d'autonomie étaient endogènes aux communautés, le cadrage de ces luttes les associait très fortement au socialisme révolutionnaire du début des années 1980 (Serbín et González, 1981). Malgré des transformations importantes dans la conceptualisation de l'autonomie autochtone en Amérique latine depuis le début des années 1990, il semble donc que le stigmate socialiste associé à ce terme persiste au Guatemala.

Nous avons rencontré une distanciation tout aussi grande par rapport à d'autres modèles latino-américains contemporains d'affirmation des souverainetés autochtones. Parlant des chemins possibles vers l'autodétermination, l'un de nos interlocuteurs met en évidence un modèle proprement guatémaltèque :

Il existe des exemples allant d'un extrême à l'autre. Ils vont de la reconstruction de l'État et du modèle étatique bolivien jusqu'à la résistance très forte du sud du Mexique. Je crois que nous avons là deux écoles distinctes. Au Guatemala, notre résistance culturelle nous mène vers un modèle distinct de transformations structurelles. (Entrevue, 26 octobre 2017)

Ainsi se dessine une proposition positive pour comprendre des conceptions de la souveraineté autochtone que nous avons rencontrées sur le terrain. La stratégie des zapatistes du Chiapas qui consiste à déclarer unilatéralement des « communautés rebelles en résistance » et d'y instaurer une gouvernance autochtone hors des structures de l'État (voir le chapitre d'Éric Gagnon-Poulin dans le présent ouvrage) est perçue au Guatemala comme du parallélisme et, conséquemment, comme une stratégie très risquée exposant les communautés à la criminalisation et à la répression. Dans un pays qui a connu la terreur d'État, ces possibilités ne sont pas

prises à la légère. D'un autre côté, la stratégie « bolivienne » d'adopter la voie électorale et d'aspirer à convoquer une assemblée constituante à partir de laquelle le pays pourrait être refondé dans la reconnaissance de l'autonomie des peuples autochtones (voir le chapitre de Stéphanie Rousseau et Hernán Manrique) semble être vue comme peu réaliste. Les résultats électoraux dont nous avons fait état plus haut semblent, pour le moment du moins, confirmer cette impression.

Les accords de paix de 1996 ont été négociés durant près d'une décennie. Ils représentent une somme de travail colossale, qui semble avoir été aussi loin que possible dans ses efforts pour donner un nouveau départ à la société guatémaltèque. Pourtant, 25 ans après la signature de ces accords, cette solution négociée avec les élites traditionnelles laisse un goût amer chez plusieurs. Le pays continue de compter parmi ceux connaissant les plus fortes inégalités sociales du continent. Les tentatives de réforme agraire prévues dans les accords de paix se sont largement avérées des échecs. Si des territoires nationaux ont, effectivement, été redistribués aux personnes déplacées par le conflit, le démantèlement des *latifundios* (grandes propriétés) appartenant aux élites *landinas* traditionnelles a été beaucoup plus difficile. La répression militaire systématique des mobilisations sociales n'est peut-être plus aussi ouverte que dans les années 1980, mais elle a cédé le pas à la répression policière et judiciaire (PBI 2013), souvent menées par d'anciens officiers militaires démobilisés à la suite des accords de paix ou par leurs proches. Dans le département de Sacatepéquez, un certain nombre de militantes et de militants impliqués dans des mouvements citoyens nous ont confié avoir été informés que leur nom figurait sur une « liste noire » maintenue par les élites locales. En d'autres mots, l'inertie de la structure oligarchique du Guatemala s'est avérée telle que l'idée d'une reconstruction négociée de la structure socio-économique du pays semble une aspiration peu réaliste. L'une de nos interlocutrices, impliquée de longue date dans CONAVIGUA, exprime son pessimisme par rapport aux réformes étatiques de la manière suivante : « Nous avons tout tenté avant la signature des accords de paix. Nous travaillons depuis 20 ans depuis la signature de la paix et nous n'avons pas été en mesure de réaliser une réforme fondée sur la vision et les manières de faire des peuples autochtones. » (Entrevue, juin 2017)

Comme dans le processus qui a mené au développement du mouvement pan-mayaniste dans les années 1980, il semble que la voie privilégiée pour exprimer et réaliser la souveraineté autochtone soit ancrée dans l'affirmation culturelle. Comme il a été mentionné plus haut, sous les régimes

militaires de la terreur d'État, les seules associations civiles autochtones tolérées au Guatemala étaient celles qui se consacraient à la revitalisation des langues mayas, en particulier la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (Académie des langues mayas du Guatemala). C'est à travers ce prisme, celui d'une possibilité de subjectivation politique offerte par l'engagement dans le travail culturel, que nous pouvons comprendre le lien fait entre la souveraineté et ce qui a été nommé plus haut par un de nos interlocuteurs la « résistance culturelle ». Cette expression, par contre, doit être comprise dans un contexte qui a tout de même été transformé par les accords de paix. Nos interlocuteurs autochtones sont certainement déçus par l'insuffisance des réformes amenées par ces accords, mais comme nous l'avons déjà évoqué, ils ont tout de même ouvert des espaces pour la participation citoyenne et pour la décentralisation à travers le système des comités de développement communautaires, municipaux et départementaux. Ainsi, la voie de l'affirmation culturelle s'articule tout de même avec certaines possibilités d'actions institutionnelles qui se présentent dans un pays qui oscille entre la reconnaissance de la différence autochtone et l'inertie de ses structures coloniales persistantes.

La résistance culturelle va de pair avec une souveraineté exercée à partir du local. Dans les communautés en résistance du Chiapas, ces dernières sont vues comme agissant par leur exemplarité et comme des lieux profondément transnationaux d'articulation entre les luttes locales et les luttes globales, court-circuitant souvent les structures nationales (Khasnabish, 2010). Au Guatemala, l'aspiration en est plutôt une de transformation de l'État. Celle-ci est vue comme radiant des localités vers l'État, et ce, malgré la résistance d'une structure coloniale encore très forte. Comme le dit l'un de nos interlocuteurs : « Les résistances locales et la reconstruction des luttes de nos peuples à partir du local, à partir de leur vision propre, sont très importantes à l'échelle nationale. » (Entrevue, juin 2017) Comme ce fut le cas avec les initiatives de revitalisation linguistique, ces résistances ont une imbrication complexe avec les structures de l'État. Elles se déploient souvent à l'intérieur de créations étatiques ayant d'évidentes limites, comme c'est le cas avec les programmes d'éducation interculturelle ou la reconnaissance officielle des « prêtres mayas » (*sacerdotes mayas*), mais c'est aussi ce qui leur fournit un espace de légitimité institutionnelle permettant de s'organiser et de constituer une société civile autochtone en tentant de se prémunir contre l'accusation de « parallélisme » et la criminalisation.

AUTODÉTERMINATION, DÉCOLONISATION, SOUVERAINETÉ

Parler en termes de « souveraineté » n'est pas habituel dans les mouvements autochtones de Mésoamérique. On y arrive généralement à travers des notions apparentées qui ont été évoquées tout au long du présent chapitre. L'autodétermination est certainement un concept clé chez les Mayas Q'eqchi', Quiché et Kachiquel avec qui nous avons travaillé. Ce terme est souvent mentionné comme étant lié à des instruments internationaux relatifs aux droits autochtones en général et à la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones en particulier. Malgré les ambiguïtés associées à ce terme, nous trouvons également des références à l'autonomie, mais la notion appelle des précisions. Notre interlocutrice impliquée dans la CONAVIGUA parle bien du besoin de renforcer « une autonomie politique, une autonomie économique, une autonomie territoriale, une autonomie quant à la manière dont est régie la vie individuelle comme la vie collective », mais précise aussi que « l'État veut continuer d'imposer d'autres formes d'autonomie ». (Entrevue, juin 2017)

À la lumière de la description que nous avons faite ici de la persistance bien visible des structures sociales coloniales et oligarchiques au Guatemala, il n'est pas surprenant de trouver une forte présence du thème de la décolonisation dans nos échanges avec les militantes et les militants pour les droits autochtones que nous avons rencontrés sur le terrain. Par contre, ce discours semble rester bien arrimé à celui de la résistance culturelle. L'un de nos répondants les plus engagés dans cette voie pose ce rapport dans les termes suivants :

Nous sommes victimes d'une imposition idéologique, économique, politique et même religieuse. Le processus de décolonisation est la réponse, premièrement, donnée par la résistance [historique] de nos peuples. Deuxièmement, [la décolonisation] c'est d'être conscients de qui nous sommes, d'amorcer un processus de déconstruction des savoirs imposés, puis de reconstruire et de revaloriser notre sagesse millénaire. (Entrevue, 26 octobre 2017)

Ces concepts d'autodétermination, d'autonomie, de décolonisation et de souveraineté s'articulent dans des mises en récit des limites et des possibilités qui se posent à l'action émancipatrice autochtone.

Pour terminer le bref panorama que nous avons offert dans ce chapitre, nous laisserons la parole à l'un de nos interlocuteurs qui a élaboré sa propre synthèse liant ces concepts entre eux. Il s'agit d'un homme maya quiché, dont le parcours traverse l'histoire contemporaine du Guatemala. Il a été

combattant de l'Éjercito Guerrillero de los Pobres (Armée guérillera des pauvres, EGP) durant les années 1970. Il s'est ensuite dirigé vers des actions civiles durant la négociation des accords de paix pour occuper, à la suite de la signature de ceux-ci, divers postes de direction au sein du gouvernement fédéral, tant dans des commissions nationales que dans des ministères. Pour lui, ce parcours en est un de lutte pour les droits des peuples autochtones du Guatemala. Sa lecture est la suivante :

La souveraineté maya traverse plusieurs époques. Aujourd'hui, nous commençons à reconstituer l'histoire guatémaltèque, car cette dernière a été écrite de manière erronée. Elle a été présentée aux Mayas comme si l'État n'intervenait pas dans les affaires des autochtones et que nous les autochtones, nous ne devions pas tenter de porter nos affaires devant l'État.

Nous avons beaucoup lutté pour amener le gouvernement à prendre en compte les Mayas, mais ceci n'a pas mené à un plus grand respect de la souveraineté maya. Ce mélange a plutôt eu pour effet de la diluer, de la brouiller, pour produire quelque chose de totalement colonialiste. [...]

L'État n'a jamais accepté l'indépendance, l'autonomie. Il n'a jamais complètement accepté la pensée maya comme base de développement [de ce peuple] et s'est contenté de formuler des politiques sur les peuples autochtones. Ceci a miné la souveraineté maya. Ce que nous avons d'abord entrevu comme une possibilité pour notre renforcement, pour notre libre autodétermination, comme le dit la Déclaration des Nations Unies sur les peuples autochtones, s'est avéré une souveraineté toute relative pour le peuple maya. Ceux qui ne sont pas Mayas n'arrivent pas à comprendre que nous, les Mayas, avons notre propre système de justice. Je ne parle pas ici des coups de fouet. Ceux-ci ne font pas partie du droit maya, du système juridique maya, mais ont été appris dans les plantations, enseignés par les contremaîtres (*capataces*).» (Entrevue, 30 novembre 2017)

Plusieurs éléments ressortent de cette lecture et éclairent la discussion sur la souveraineté. Tout d'abord, nous y constatons une dichotomie essentielle posée entre l'État et les Mayas. Les conditions historiques de la souveraineté sont présentées comme directement liées au degré de cloisonnement entre les « affaires » des Mayas et celles de l'État. Le « parallélisme » a beau ne pas être envisagé comme une stratégie politique viable au Guatemala, il n'en reste pas moins qu'il demeure chez plusieurs de nos interlocuteurs et interlocutrices un horizon d'aspiration. Cet horizon peut souvent être vu comme inatteignable. Il n'en reste pas moins qu'il continue de dominer les aspirations des gens que nous avons rencontrés sur le terrain, même après 20 ans de réformes enchâssées dans les accords de paix, qui lient la reconnaissance de la différence culturelle des peuples autochtones aux institutions de l'État.

Un corollaire de cet idéal de parallélisme persistant est un pessimisme d'un type particulier qui s'exprime relativement à l'expérience faite de l'État. La lecture qui est proposée ici par notre interlocuteur diffère de celle que nous pourrions associer à des formes plus « canoniques » de récits du contact colonial. Dans ces dernières, l'État est souvent présenté comme s'ingérant dans les affaires des communautés. Ici, l'insistance est plutôt mise sur les efforts déployés par les Mayas pour être pris en compte. Nous retrouvons ce motif de manière oblique dans le discours des zapatistes, qui insistent sur le fait que les communautés mayas du Chiapas ont historiquement été « oubliées » par l'État (Albarrán, 2008). Ce parallèle n'est sans doute pas fortuit, dans la mesure où notre interlocuteur est Maya Quiché, originaire d'une région partageant en bonne partie l'histoire coloniale du Chiapas. L'État, donc, est investi d'espérances, on le voit porteur de promesses de renforcement des communautés. Ces espoirs de renforcer l'autodétermination par une synergie avec l'État sont pourtant déçus, encore et encore. Le peu de marqueurs temporels présents dans l'extrait cité vient renforcer l'impression que la dilution de la souveraineté maya, sa cooptation en un projet colonialiste, est une expérience vécue à maintes époques, y compris la plus récente, qui a commencé avec les accords de paix de 1996.

CONCLUSION

La négation de la souveraineté nationale et la répression de celle des peuples autochtones sont des constantes de l'histoire du Guatemala. Nous avons vu ici que le colonialisme espagnol et l'impérialisme américain ont tour à tour nourri les inégalités sociales, la dépossession territoriale et le racisme ambiant envers les groupes mayas en particulier. L'arrivée en force d'une nouvelle vague extractiviste minière dans le Guatemala « pacifié » d'après 1996 se nourrit de ce sombre héritage et y trouve ses conditions d'accès aux ressources. À ces forces centrifuges qui ont déchiré les communautés, les militantes et militants autochtones que nous avons rencontrés opposent une force centripète, sous la forme de ce qui a été nommé ici une « résistance culturelle ». Celle-ci a été associée à la revitalisation linguistique dans les années 1980 puis, après les accords de paix, s'est étendue à la prise en charge de l'éducation, à la reconnaissance des prêtres mayas et de la pratique des coutumes religieuses autochtones (*la costumbre*), de même qu'au développement d'une certaine autonomie juridique. Nous avons vu que cette résistance s'est développée dans les champs de possibilités, souvent très limités, autorisés par le gouvernement du Guatemala. Mais le

travail culturel mené à l'intérieur des paramètres établis dans les accords de paix a tout de même permis un certain essor de la société civile autochtone. Dans un contexte de répression militaire et de criminalisation persistantes, de même que dans celui des mémoires encore vives des violences de la terreur d'État (Vanthuyne, 2014), la communauté reste perçue comme l'assise principale des souverainetés autochtones, sans qu'il s'agisse pour autant pour ces dernières de se couper de l'État. Si le « parallélisme » est souvent invoqué comme un idéal, la pratique politique de nos interlocutrices et interlocuteurs se fait dans l'administration publique, dans des postes d'élus fédéraux et dans des mouvements nationaux comme la CONAVIGUA. Elle participe ainsi d'un projet de reconstruction de l'État par le bas. L'espoir en ce processus est alimenté par le poids démographique des Mayas. Même si nous avons suivi ici la trame de leur minorisation sociale, les personnes rencontrées sur le terrain sont néanmoins conscientes des possibilités offertes par l'importance de la population autochtone dans le pays. Celle-ci ne se concrétise peut-être pas aux urnes et les tentatives de proposer un parti autochtone aux élections n'ont jamais été très concluantes, mais les droits culturels acquis à travers les accords de paix et la signature d'ententes internationales comme la convention 169 de l'Organisation internationale du travail (OIT) ou la Déclaration sur les droits des peuples autochtones de l'ONU améliorent tout de même les conditions de participation dans les institutions publiques. À l'intérieur de ces conditions de possibilité, la revendication principale devient celle de la décentralisation de l'administration du pays et l'exercice de fait des souverainetés locales, et ce, à défaut de leur pleine reconnaissance formelle.

BIBLIOGRAPHIE

- Albarrán, Daniela (2008), « Los Usos de la Memoria y de la Historia del Zapatismo en un Conflicto Actual: Origen y Surgimiento del EZLN 1994 », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, <<http://journals.openedition.org/nuevomundo/30312>> (consulté en juin 2019).
- Assies, Willem et Hans Gundermann Kroll (2007), *Movimientos Indígenas y Gobiernos Locales en América Latina*, Santiago, Ocho Libros Editores.
- Barrett, David M. (2000), « Sterilizing a “Red Infection”, Congress, the CIA, and Guatemala, 1954 », *Studies in Intelligence*, <<https://www.cia.gov/library/center-for-the-study-of-intelligence/kent-csi/vol44no5/html/v44i5a03p.htm>> (consulté en juin 2019).
- Bastos, Santiago et Quimy de León (2015), « Guatemala: construyendo el Desarrollo Proprio en un Neoliberalismo de Posguerra », *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, vol. 10, n° 19, p. 52-79.

- Días, Guillermo (2016), «Oligarquía y Élite Económica Guatemalteca», *Sociedad y Discurso*, n° 30, p. 50-70.
- Figueroa-Ibarra, Carlos (1991), «Guatemala el Recurso del Miedo», *Nueva Sociedad*, n° 105, p. 108-117.
- Green, Linda (1999), *Fear as a Way of Life. Mayan Widows in Rural Guatemala*, New York, Columbia University Press.
- Handy, Jim (2016), «The Violence of Dispossession: Guatemala in the Nineteenth and Twentieth Century», dans S. Huhn et H. Warnecke-Berger (dir.), *Politics and History of Violence and Crime in Central America*, New York, Springer, p. 281-323.
- Hébert, Martin (2006), «Ni la guerre, ni la paix: Campagnes de "stabilisation" et violence structurelle chez les Tlapanèques de la Montaña du Guerrero (Mexique)», *Anthropologica*, vol. 48, n° 1, p. 29-42.
- Hébert, Martin (2009), «La violence au Guatemala: le pouvoir de nommer», dans A. Corten (dir.), *La violence dans l'imaginaire latino-américain*, Paris, Karthala, p. 233-244.
- Hébert, Martin (2012), «Reapropiación Autóctona del Sistema de Comités de Desarrollo en Guatemala: Para una Ampliación del Concepto de Movimiento Social Indígena», dans V. Armony et S. Rousseau (dir.), *Diversidad cultural, desigualdades y democratización en América Latina*, Bruxelles, Peter Lang, p. 89-106.
- IWGIA (2019a), «Indigenous Peoples in Guatemala», *Guatemala*, <<https://www.iwgia.org/en/guatemala>> (consulté en juin 2019).
- IWGIA (2019b), «The Indigenous World 2019. Copenhague», *The Indigenous World 2019*, <https://www.iwgia.org/images/documents/indigenous-world/IndigenousWorld2019_UK.pdf> (consulté en juin 2019).
- Jonas, Suzanne (1991), *The Battle for Guatemala: Rebels, Death Squads, and U.S. Power*, London, Routledge.
- Karnes, Thomas L. (1984), «The United States and the Caribbean Basin in Historical Perspective», dans D.E. Schulz et D.H. Graham (dir.), *Revolution and Counterrevolution in Central America and the Caribbean*, Boulder, Westview Press, p. 65-89.
- Khasnabish, Alex (2010), *Zapatistas: Rebellion from the Grassroots to the Global*, Londres, Zed Books.
- Martin, James W. (2018), *Banana Cowboys. The United Fruit Company and the Culture of Corporate Colonialism*, Santa Fe, University of New Mexico Press.
- Peace Brigades International (2013), *La Criminalización de la Protesta Social Continúa*, <https://pbi-guatemala.org/fileadmin/user_files/projects/guatemala/files/spanish/PBI_Diciembre_2013__La_criminalizaci%C3%B3n_de_la_protesta_social_contin%C3%BAa.pdf> (consulté en juin 2019).
- Pérez Álvarez, Luis Enrique (2016), «La Ideología de los Militares en Guatemala», *Revista Política y Sociedad*, Hors Série, Édition commémorative, p. 25-30.

- Petras, James et Henry Veltmeyer (2015), *Power and Resistance: US Imperialism in Latin America*, Leiden, Brill.
- Plazapública (2015), *Resultados en Tiempo Real de Elecciones 2015*, <<https://www.plazapublica.com.gt/content/resultados-en-tiempo-real-de-elecciones-2015>> (consulté en juin 2019).
- Pocasangre, Henrí (2015), « Así Voto Guatemala en 2011 », *Prensa Libre*, <<https://www.prensalibre.com/guatemala/decision-libre-2015/asi-voto-guatemala-en-2011>> (consulté en juin 2019).
- Remijnse, Simone (2002), *Memorias de Violence. Patrullas de Autodefensa Civil y la Herencia del Conflicto en Joyabaj, Quiché*, AVANSCO.
- República de Guatemala (2003), *Características de la Población y de los Locales de Habitación Censados*, Instituto Nacional de Estadística, <<https://www.inec.gob.gt/sistema/uploads/2014/02/20/jZqeGe1H9WdUDngYXkWt3GIhUUQ-Cukcg.pdf>> (consulté en juin 2019).
- Sanchez, Consuelo (1999), *Los Pueblos Indígenas: del Indigenismo a la Autonomía*, Mexico, Siglo Veintiuno.
- Schirner, Jennifer (2001 [1999]), *Intimidaciones del Proyecto Político de los Militares*, Guatemala, FLACSO.
- Serbín, Andrés et Omar González (1981), *Indigenismo y Autogestión*, Caracas, Monte Avila Editores.
- Sichar, Gonzalo (2008), « Au Guatemala: un génocide caché », dans P. Beaucage et M. Hébert (dir.), *Images et langages de la violence en Amérique latine*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 237-255.
- Simon, Saskia (2016), « Co-temporalité et perception de la violence », *Parcours anthropologiques*, n° 11, p. 118-135.
- Stoll, David (1993), *Between Two Armies in the Ixil Towns of Guatemala*, New York, Columbia University Press.
- Tíu López, Romeo et Pedro García Hierro (2002), *Los Bosques Comunales de Totonicapán: Historia, Situación Jurídica y Derechos Indígenas*, Guatemala, FLACSO.
- Vanthuyne, Karine (2014), *Le présent d'un passé de violences. Mémoires et identités autochtones dans le Guatemala de l'après-génocide*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Vicente, Axel (2019), « Resultados Elecciones 2019 en Guatemala », *Prensa Libre*, <<https://www.prensalibre.com/guatemala/politica/resultados-elecciones-2019-guatemala>> (consulté en juin 2019).
- Warren, Kay B. (1998), *Indigenous Movements and Their Critics*, Princeton, Princeton University Press.

4

L'autonomie autochtone « sous tutelle » en Bolivie¹

STÉPHANIE ROUSSEAU ET HERNÁN MANRIQUE

En Amérique latine, peu de pays ont réussi autant que la Bolivie à transformer les institutions politiques de manière à créer de nouveaux paliers de gouvernement permettant aux peuples autochtones de s'autodéterminer dans plusieurs domaines. Le processus de transformation n'est pourtant pas exempt de tensions et de difficultés, même si, de façon générale, le gouvernement d'Evo Morales s'est montré favorable à ces changements. Dans ce chapitre, en nous appuyant sur un travail de terrain que nous avons réalisé à la fin de 2016, nous présenterons brièvement le contexte politico-historique qui explique l'adoption d'un nouveau paradigme d'autonomie autochtone, suivi d'une synthèse des contours légaux de la nouvelle structure politique en processus de formation et d'une analyse, du point de vue des organisations autochtones, des principaux conflits lui étant reliés. Nous terminerons par une évaluation du parcours inachevé et incertain de la mise en œuvre de l'autonomie à la lumière des attentes que les acteurs autochtones ont construit au fil du temps. Notre constat est que si le cas de la Bolivie est unique quant à la magnitude des transformations institutionnelles du point de vue juridique, le gouvernement maintient toujours un haut degré de centralisation du pouvoir et de contrôle sur le processus d'autonomisation des peuples autochtones.

1. Ce chapitre est une version française légèrement modifiée d'un article paru en espagnol sous le titre « La autonomía indígena "tutelada" en Bolivia » dans le *Bulletin de l'Institut français d'études andines* (2019, vol. 48, n° 1 : 1-19). La traduction de l'espagnol au français a été réalisée en collaboration avec Marie-Ève Paquet, et ce chapitre est publié avec la permission de la revue.

BOLIVIE – DÉPARTEMENTS

LE CONTEXTE POLITICO-HISTORIQUE
DEPUIS LES ANNÉES 1990

En Bolivie, comme dans de nombreux pays d'Amérique latine, la décennie des années 1990 fut marquée par une série d'idées et de réformes que Charles Hale (2005) décrit comme le paradigme du « multiculturalisme néolibéral » (voir aussi Andolina, Radcliffe et Laurie, 2005 ; Dávalos, 2005 ; Postero et Zamosc, 2004 ; Sieder, 2002 ; Warren et Jackson, 2003). En lien avec les débats internationaux sur les droits des peuples autochtones et l'adoption d'instruments internationaux particuliers comme la Convention 169 de l'Organisation internationale du travail, la notion d'« indigénéité » (*indigenidad*) entra dans le programme national bolivien

dans les années 1990. Ces nouvelles normes internationales et leur entrée en Bolivie permirent d'articuler le passé de maintes luttes populaires et paysannes avec un ensemble de nouvelles revendications. Elle permit également l'élaboration de nouvelles alliances régionales, en plus de créer de nouveaux outils organisationnels et discursifs (Burman, 2014: 254; Lacroix, 2012).

En reconnaissant les droits des peuples autochtones, l'État procéda d'abord à la création de mécanismes de participation politique à l'échelle locale. Lors de son premier mandat de 1993 à 1997, le gouvernement de Gonzalo Sanchez de Lozada adopta des réformes qui transformèrent la gouvernance du pays et permirent aux peuples autochtones de développer de nouveaux outils de lutte. En 1994, la Loi de participation populaire (*Ley de Participación Popular*), qui avait pour objectif de réaliser une décentralisation politique et administrative, accorda le statut de personne juridique aux communautés autochtones et paysannes, ce qui permit entre autres que les *ayllus* puissent s'inscrire au registre des nouvelles organisations territoriales de base (OTB) créées par la loi (Burman, 2014: 255). Les *ayllus* correspondent à un type d'organisation territoriale et politique ancestrale des hautes terres de Bolivie, non reconnu dans la division administrative de l'État. Depuis les années 1980, certains groupes autochtones ont commencé à les reconstituer de manière à exercer une autonomie politique *de facto*.

Par ailleurs, avant la loi de 1994, il existait à peine 20 districts au pays. La loi créa plus de 300 districts, chacun possédant son propre gouvernement municipal, ce qui établit pour une première fois un espace de compétition électorale sur le plan local. Les districts reçoivent 20 % des revenus annuels du gouvernement et assument un large éventail de responsabilités (art. 14 et 20 de la Loi de participation populaire). Les OTB sont définies comme une des composantes centrales de la participation populaire (art. 3). Elles peuvent être formées par les communautés autochtones ou par des associations de quartier, selon les normes et procédures de chacune pour choisir ses dirigeants (art. 3). Malgré la limite d'une OTB par territoire (art. 6), plus de 15 000 OTB furent enregistrées dans les trois années suivant l'adoption de la loi, soit de 1994 à 1997 (Kohl, 2003: 156, cité dans Tomaselli, 2015: 78).

Une autre innovation importante des années 1990 est la promulgation en 1996 de la loi de l'*Instituto Nacional de Reforma Agraria* (Institut national de réforme agraire, INRA) qui reconnut pour la première fois la

possibilité de créer des territoires autochtones dans les basses terres, sous le titre de « terres communautaires d'origine ». Grâce à cette innovation, les peuples autochtones des basses terres commencèrent à faire valoir leur autonomie à travers une entité reconnue par l'État, reconnaissance qui répondait à une demande datant de plusieurs années et qui fut formulée dans la sphère publique à partir de la première marche autochtone en 1990, une « marche pour le territoire et la dignité ». Plusieurs marches autochtones se sont organisées au fil du temps, comme une sorte de rituel qui implique l'idée du sacrifice (des jours ou des mois de marche dans des conditions difficiles) et qui symbolise la distance entre les peuples autochtones et l'État national. Chaque marche présente des demandes nouvelles ou réitère des demandes antérieures auxquelles le gouvernement n'a pas donné de réponse satisfaisante.

La reconnaissance des droits autochtones et la création de nouveaux mécanismes de participation s'effectuèrent dans l'ombre d'un programme de libéralisation de l'économie, ce qui généra une série de menaces concrètes contre les conditions de vie des peuples autochtones, particulièrement dans les basses terres du pays, où se trouvent les réserves de gaz naturel (Fabricant et Gustafson, 2011). L'insuffisance des réformes multiculturelles des années 1990 pour ce qui est de vaincre le racisme structurel mena à l'émergence d'une nouvelle vague de manifestations à partir des années 2000. Ces manifestations eurent lieu dans diverses régions du pays et étaient appuyées fortement par la création d'un nouveau parti politique, *Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos* (Instrument politique pour la souveraineté des peuples), qui adopta le nom de *Movimiento al Socialismo* (Mouvement vers le socialisme, MAS) au moment d'entrer dans le champ de la compétition électorale. Formé en 1997 dans le département de Cochabamba par de nombreuses organisations sociales, principalement des syndicats de producteurs de la feuille de coca, le MAS a d'abord présenté des candidats aux élections municipales, puis au Congrès national et, finalement, à la présidence du pays avec Evo Morales comme candidat.

Morales, d'origine paysanne, inscrivit au programme politique l'idée de refonder l'État afin de créer un État plurinational. Le concept d'État plurinational apparut pour la première fois en Bolivie dans la *Tesis Política de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (Thèse politique de la Confédération syndicale unique des travailleurs paysans de Bolivie, CSUTCB), un document produit en 1983 (Cruz Rodríguez, 2013 : 57). Plus tôt encore, dans le Manifeste de Tiwanaku (1973) rédigé par des leaders d'origine paysanne du mouvement ethnoculturel Katarista,

l'idée de se doter d'un instrument politique qui servirait à l'autonomisation de la classe paysanne et à la décolonisation de la Bolivie fut énoncée. Ces prises de position furent notamment à l'origine de la création du MAS, qui fut le relais de la diffusion du projet d'État plurinational. Evo Morales et le MAS remportèrent la présidence et une majorité des sièges au Congrès lors des élections de 2005. Le projet de créer l'État plurinational de Bolivie devint donc possible.

L'arrivée des paysans, des autochtones et de leurs alliés à la tête de l'État permit de remettre sur la table la question déjà ancienne de la relation conflictuelle entre les autochtones et l'État (Schavelzon, 2012: 43). La plurinationalité implique la reconnaissance de l'existence de différents collectifs politiques, culturellement différents, dotés d'un pouvoir décisionnel (Garcés, 2013; Keating, 2015). La refondation de l'État passa premièrement par l'élection d'une assemblée constituante en 2006, ce qui mena à l'adoption d'une nouvelle constitution en 2009 (Schavelzon, 2012). La Constitution « redéfinit le pays, non plus comme une république, mais comme un État plurinational composé de 36 nations autochtones » (Perreault et Green, 2013: 51).

Cependant, comme le mentionne Tockman (2017: 126), la Constitution, dont l'esprit et le contenu ont été forgés par les principales organisations autochtones réunies au sein du Pacte d'unité (*Pacto de Unidad*), a aussi été l'objet de négociations au sein de l'élite politique et économique traditionnelle, ce qui donna lieu à plusieurs modifications du texte. Cette négociation, peut-être nécessaire pour protéger la gouvernabilité du point de vue du gouvernement d'Evo Morales, eut pour effet de réduire significativement la représentation autochtone à l'Assemblée législative. Au total, seuls 7 des 130 sièges sont réservés pour les peuples autochtones, ces sièges correspondant à des circonscriptions où la population autochtone est en minorité. De plus, la nouvelle justice autochtone mise en place par la nouvelle Constitution fut soumise au contrôle de la justice ordinaire. Quant aux ressources naturelles non renouvelables, elles furent placées sous le contrôle exclusif du gouvernement central (art. 349 et 359).

Cela dit, le nouveau régime politique et administratif créa l'*Autonomía Indígena Originario Campesina* (Autonomie autochtone originaire paysanne, AIOC). Cette nouvelle structure politico-administrative représente un des plus grands défis de l'État plurinational de Bolivie pour répondre aux exigences des peuples autochtones et des paysans qui luttent depuis des siècles pour leur autodétermination (Cruz Rodriguez, 2013;

Canelas et Errejon, 2012 ; Tomaselli, 2015). Cependant, le concept même d'« autonomie » dans le discours politique bolivien provient de l'élite non autochtone de la *Media Luna* (basses terres), fortement opposée au projet du MAS, qui réagit à l'élection d'Evo Morales en proposant l'autonomie départementale comme stratégie d'affirmation régionale. La confrontation qui eut lieu durant l'assemblée constituante eut comme résultat l'adoption du concept d'« autonomie » par le MAS, élargissant ainsi sa signification au-delà des départements. Cette sorte de cooptation symbolique et stratégique du vocabulaire particulier de l'autonomie ne vient pas du mouvement autochtone de base, mais bien du cercle étroit des conseillers du gouvernement d'Evo Morales. Cela a des conséquences sur sa signification et sa mise en pratique, comme nous le verrons dans les sections suivantes.

L'AUTONOMIE DANS LA PERSPECTIVE DE LA LOI

La nouvelle Constitution politique de l'État (CPE) plurinational de Bolivie, promulguée en 2009, se distingue des constitutions antérieures par sa reconnaissance du droit à l'autodétermination des peuples autochtones (Fundacion Tierra, 2009 : 6). Dans la première partie de la CPE, où les bases de l'État sont définies, l'article 2 décrète que :

Compte tenu de l'existence précoloniale des nations et des peuples autochtones originaires paysans et de leur contrôle ancestral sur leurs territoires, leur libre détermination est garantie dans le cadre de l'unité de l'État ; celle-ci consiste en leur droit à l'autonomie, à s'autogouverner, à leur culture, à la reconnaissance de leurs institutions et à la consolidation de leurs entités territoriales, conformément à la Constitution et à la loi.

L'autonomie autochtone, en pratique, est balisée par une série de dispositions constitutionnelles et légales qui ont pour effet de la façonner. Selon la CPE, l'AIOC « consiste en l'autogouvernance comme exercice de libre détermination des nations et peuples autochtones originaires paysans partageant un territoire, une culture, une histoire et des langues communes, et une organisation ou institutions juridiques, politiques, sociales et économiques propres » (art. 289). Les AIOC en tant que forme d'autogouvernement sont réservées aux peuples autochtones originaires paysans, lesquels sont définis comme : « toute collectivité humaine qui partage une identité culturelle, une langue, une tradition historique, des institutions, un territoire et une cosmovision, et dont l'existence est antérieure à l'invasion coloniale espagnole » (art. 30).

La CPE n'est pas le seul document normatif en matière d'autonomie. La *Ley Marco de Autonomías y Descentralización* (Loi des autonomies et de la décentralisation, LMAD), aussi appelée Loi Andrés Ibáñez, fut adoptée en 2010. Elle a comme objectif principal de réguler le régime d'autonomie comme fondement de l'organisation territoriale de l'État. La LMAD comprend notamment des précisions sur les procédures d'accès à l'autonomie et d'élaboration des statuts et chartes, ainsi que sur la coordination entre l'administration centrale de l'État et les entités territoriales autonomes qui seront créées.

L'autonomie autochtone n'est pas l'unique figure de l'« autonomie » en Bolivie. Selon la CPE, l'AIOC fait partie d'un système plus vaste de quatre niveaux d'autonomie que sont : i) les neuf départements de Bolivie (art. 277) ; ii) les régions (art. 280) ; iii) les municipalités (art. 283) et iv) les AIOC (art. 289). L'établissement d'une AIOC doit suivre une série de procédures. En premier lieu, seuls les *Territorios Indígenas Originarios Campesinos*² (les Territoires autochtones originaires paysans, TIOC), les municipalités et les régions (art. 44, LMAD) peuvent accéder au régime d'autonomie autochtone. De plus, pour pouvoir établir une AIOC, trois conditions doivent être respectées. La première est l'occupation ancestrale du territoire que le peuple autochtone prétend contrôler (art. 290, CPE) ; la seconde consiste en la tenue d'une consultation des membres de la communauté à propos de la formation de l'AIOC par le biais d'un référendum ou selon les normes et procédures de la communauté ou du peuple concerné (art. 290, CPE) ; finalement, la troisième consiste à démontrer que le peuple possède des normes et des coutumes autochtones.

En ce qui concerne les procédures de déclenchement de la consultation par le référendum, la LMAD établit quatre étapes préalables. La première est de démontrer l'occupation ancestrale du territoire, ce qui mène à l'octroi par le ministère des Autonomies d'un certificat d'ancestralité (art. 56 i, LMAD). La deuxième vise à vérifier la continuité territoriale, c'est-à-dire le fait que l'espace dans lequel l'AIOC serait constituée soit une unité territoriale déjà reconnue dans la structure administrative officielle (art. 56 iii, LMAD). La troisième exigence est celle de la viabilité gouvernementale (art. 57, LMAD), pour laquelle le ministère des Autonomies

2. Selon la LMAD, le Territoire autochtone originaire paysan (TIOC) est le territoire ancestral sur lequel se sont constituées antérieurement les Terres communautaires d'origines (TCO). Le passage de TCO à TIOC a été prévu par la CPE à l'intérieur du nouvel ordre territorial de l'État (Égido, 2010 ; Albó et Romero, 2009 : 14-15).

doit certifier la « preuve de l'existence, de la représentation et de la mise en œuvre effective d'une structure organisationnelle et d'un plan territorial incluant également des stratégies institutionnelles et financières » (Tomaselli, 2015 : 84). Enfin, la quatrième condition, applicable uniquement aux TIOC qui cherchent à devenir AIOC, exige que la population soit d'au moins 10 000 habitants dans les hautes terres et d'au moins 1000 habitants dans les basses terres (art. 58, LMAD).

Ce n'est qu'après avoir rempli cette série de conditions qu'il est possible de tenir une consultation pour créer une AIOC. Dans le cas des municipalités, elles doivent procéder à une consultation par référendum (art. 50 ii, LMAD), tandis que dans les TIOC, les titulaires procéderont à cette consultation selon leurs propres règles et procédures. Dans les deux cas, si l'option de former l'AIOC est gagnante, on créera une nouvelle unité territoriale définie par l'espace géographique délimité par l'organisation du territoire de l'État (art. 6, LMAD). Par la suite, un organe délibératif devra être établi pour élaborer les statuts d'autonomie de la future AIOC (art. 53, LMAD).

Les statuts qui régiront les AIOC doivent être établis en conformité avec la CPE. Pour ce faire, le document faisant état des statuts sera soumis au contrôle du Tribunal constitutionnel plurinational³. En obtenant le « certificat de constitutionnalité », la voie vers le *Gobierno Autónomo Indígena Originario Campesino* (Gouvernement autonome autochtone originaire paysan, GAIOC) dépendra d'une dernière étape : un référendum final lors duquel la population votera pour ou contre les statuts par le biais desquels elle sera gouvernée. Dans le cas où la formation de l'AIOC est choisie, la LMAD s'occupera finalement de la création du GAIOC, qui « sera formé et exercera ses fonctions par le biais de ses statuts d'autonomie, ses normes, ses institutions, ses propres formes d'organisation (...) dans le respect de la Constitution politique de l'État » (art. 45, LMAD).

Comme on peut le voir, ces procédures sont complexes. Il n'est pas étonnant que cette complexité – qualifiée comme le « labyrinthe des autonomies » (Tomaselli, 2015 : 79) ou encore comme une « odyssée bureaucratique » (Morell i Torra, 2015 : 127) – ait été critiquée par les organisations autochtones et paysannes de la Bolivie. Ces procédures représentent en effet pour un grand nombre d'entre elles une bureaucratisation de l'autonomie autochtone et un contrôle indu de la part de l'État central. Dans la

3. En accord avec son évaluation, le TCP pourra fournir ou non la déclaration de constitutionnalité.

section suivante, nous montrerons les tensions suscitées par le processus d'autonomie et la vision critique de différents secteurs.

AU-DELÀ DE LA NORME : LE « NOUS » ET LA LUTTE POUR L'HÉGÉMONIE

Comme on l'a vu, la Constitution de la Bolivie et la LMAD permettent l'autodétermination des nations et des peuples autochtones à travers une série de paramètres strictement définis. Cependant, bien qu'une série d'articles constitutionnels – principalement l'article 2 – apparait comme étant à l'avant-garde en ce qui concerne les droits des peuples autochtones, d'autres articles formulés de manière plus technique ont pour objectif de restreindre les actions et les compétences des autonomies autochtones afin qu'elles soient encadrées dans une logique administrative étatique (Schavelzon, 2012 : 475 ; Morell i Torra, 2015 : 119).

En raison de ses caractéristiques historiques, l'autonomie autochtone ne peut pas être réduite à un processus centralisé par le gouvernement à travers ses lois, ses normes et ses procédures. L'AIOC dans sa version officielle est, en fait, un projet de reconnaissance par l'État de ce qui existe déjà dans les pratiques et les institutions autochtones, et auquel on tente d'imposer une tutelle étatique (Schavelzon, 2012 : 27). Bien qu'il existe des désaccords entre ce que l'État et les divers peuples autochtones comprennent par « autonomie autochtone » – on retrouve des opinions très variées au sein des deux groupes –, ce conflit n'est pas forcément irréconciliable.

Comme la CPE, dont l'approbation fut marquée par le conflit avec les élites économiques boliviennes (Burman 2014 ; Gustafson, 2006), la LMAD a trouvé de nombreux détracteurs. Cependant, ce qui est frappant, c'est que l'opposition à cette loi s'est exprimée simultanément au sein des différents groupes autochtones et des élites non autochtones. Ce paradoxe apparent s'explique par le fait que la notion d'autonomie répond à deux revendications diamétralement différentes : celle de l'autonomie autochtone, qui a une longue histoire coloniale et postcoloniale, et celle de l'autonomie régionale *cruzeña* (de Santa Cruz), associée à un mouvement régionaliste non autochtone des basses terres (Herrera, 2014 : 96). Bien que la lutte pour l'autonomie autochtone ait plusieurs antécédents dans l'histoire bolivienne (Rivera, 1986), l'appui de l'État à ce projet est récent. Quant à la lutte régionale de Santa Cruz, elle est relativement nouvelle, et son apogée s'inscrit dans son opposition au gouvernement du MAS, que les Cruzeños considèrent comme étant un gouvernement radical opposé

au modèle de développement néolibéral. Ainsi, l'origine du soutien de l'État à l'autonomie autochtone comme nouveau régime politico-administratif repose sur la nécessité du gouvernement du MAS de trouver un contrepois au projet d'autonomie construit par les élites de l'Orient bolivien, en particulier dans le département de Santa Cruz (Rosales, 2015 : 146).

Le processus de développement de la LMAD fut marqué par le caractère relativement secret des travaux qui menèrent à son adoption. Malgré tout, les organisations autochtones ont été proactives, apportant une série d'observations sur chacune des 40 versions préliminaires de la loi (IWGIA, 2011 : 176). Les organisations autochtones ont cherché à élaborer cette loi de manière conjointe avec le gouvernement, mais ont été ignorées à plusieurs reprises. Face à ce désintérêt, les organisations autochtones décidèrent de rompre les négociations avec le gouvernement et de passer à l'action directe.

Le désintérêt et le rejet du gouvernement envers leur point de vue ont radicalisé les organisations autochtones. En juin 2010, elles organisèrent la VII^e Marche autochtone, la « Marche pour le territoire et la dignité », et la loi sur l'autonomie était au centre des préoccupations. L'objectif de cette marche était de faire en sorte que la future loi permette plus facilement aux peuples autochtones de réaliser leur autonomie (Clavijo Santander, 2012 : 18). Parmi les principales demandes, il y avait celle de la mise en place d'une structure de financement pour l'AIOC similaire à celle dont bénéficiaient les municipalités, à travers un pacte fiscal. Également, était demandée l'élimination de certaines exigences telles que le nombre minimum d'habitants que doit compter un territoire autochtone des basses terres pour qu'il puisse être reconnu comme autonome était demandée. Après la marche et plusieurs négociations, les deux demandes furent acceptées par le gouvernement (IWGIA, 2011 : 177-178).

Après plusieurs modifications, la LMAD fut finalement approuvée en juillet 2010. Cependant, pour de nombreux observateurs et les principaux intéressés, le document final a considérablement réduit les gains politiques que les autochtones espéraient obtenir avec l'autonomie (Rosales, 2015 : 147). En effet, dans un entretien avec Giorgina Jiménez, chercheuse au Centre de documentation et d'information de la Bolivie (CEDIB), celle-ci déclarait :

Bien que la Constitution reconnaisse l'existence de territoires ancestraux, les peuples autochtones doivent d'abord se soumettre à l'administration

municipale. Si la municipalité le veut et t'autorise, tu peux demander l'autonomie. L'autonomie territoriale autochtone est une option impossible à atteindre et si votre territoire autochtone, comme dans la plupart des cas, traverse une municipalité, vous ne pouvez pas demander l'autonomie⁴ (2016).

Il existe en effet de nombreux cas où le fait que le territoire autochtone traverse les frontières municipales empêche les populations autochtones d'entamer les procédures pour obtenir l'AIOC. En ce qui concerne les TCO cependant, ceux-ci peuvent couvrir des espaces qui vont au-delà des limites municipales, mais pas au-delà des limites d'un département. Un cas paradigmatique à cet égard est celui de Jatun Ayllu Kirkiawi. Lors de la formation des TCO, cette communauté autochtone eut une relation conflictuelle avec l'Institut national de la réforme agraire (INRA), l'organisme responsable de la réorganisation de la propriété de la terre. À l'origine, les autorités de Jatun Ayllu Kirkiawi espéraient pouvoir gérer, entre autres, les écoles, les églises et les routes de manière autonome. Cependant, l'INRA a déçu ces espoirs en les informant que les TCO « ne sont rien de plus qu'une modalité de propriété agraire », raison pour laquelle la municipalité est restée responsable de la gestion dans ces domaines (Consejo de Ayllus y Markas de Cochabamba, s.d. : 1). Depuis la nouvelle loi sur l'autonomie, Jatun Ayllu Kirkiawi souhaite être en mesure de devenir une AIOC. Cependant, en raison du fait que le territoire de ce peuple autochtone est réparti entre les départements de Cochabamba et Oruro, cela lui est impossible, malgré le fait que la population soit autochtone à 99 % (Movimiento Regional por la Tierra, s. d. : 2, 12).

Un autre cas pour lequel les restrictions de la LMAD sont notoires est celui de la TCO de Tapacarí Cóndor Apacheta, à Oruro. En plus d'être divisé entre deux municipalités – ce qui n'empêche pas la formation d'une AIOC comme ce fut le cas pour Jatun Ayllu Kirkiawi, mais implique toutefois des coûts de coordination plus élevés – cette TCO rencontre de forts obstacles démographiques. En effet, les autochtones de cette TCO, les Sura-Tapacarí, ne sont que 3 552 habitants, soit un chiffre très inférieur aux 10 000 habitants requis pour l'accession à l'autonomie des peuples des hautes terres. Dans le passé, la reconnaissance de ce territoire en tant que TCO a demandé à la population autochtone environ huit ans de procédures longues et coûteuses. C'est peut-être pour cette raison que la conversion en AIOC est maintenant perçue par cette population comme un

4. Avec le terme « autonomie », la chercheuse fait référence à l'Autonomie autochtone originaire paysanne.

effort encore plus grand, qui n'offre aucune garantie de réussite, en raison des exigences nombreuses :

Le gouvernement invente l'autonomie autochtone et dit que nous devons obtenir l'autonomie sur la base de cette TCO ou sur la base de la municipalité. Il faut faire d'autres démarches et cela représente tant d'autres années de procédures bureaucratiques, et en plus ils vous imposent que la population soit supérieure à 10 000 personnes et nous n'y arrivons pas en tant que TCO (Toribia Lero, CONAMAQ, 2016).

Les cas de Jatun Ayllu Kirkiawi et de Tapacarí Cóndor Apacheta sont significatifs, car ils nous permettent de voir que les peuples autochtones voient dans la LMAD un obstacle à la réalisation de l'autonomie autochtone. Cela dit, les problèmes entourant l'AIOC ne se limitent pas aux exigences de sa mise en œuvre, mais aussi à d'autres questions telles que le différend sur le contrôle des ressources naturelles. Alors que des organisations autochtones telles que la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) et le Consejo nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyo (CONAMAQ) soutiennent que «l'autonomie autochtone» inclut le contrôle sur les ressources naturelles non renouvelables, le gouvernement central fait prévaloir son droit exclusif sur celles-ci (Burman, 2014: 261).

Malgré cette série de problèmes, le premier référendum sur l'autonomie s'est tenu en décembre 2009. Cependant, par-delà la célébration grandiose présidée par Evo Morales en août 2009 pour présenter la LMAD et le décret menant à ce référendum, le processus fut décevant pour plusieurs. Au cours des mois de préparation, le ministère des Autonomies estimait qu'au moins 20 municipalités se présenteraient pour voter à propos de leur autonomie⁵. Dans une étude réalisée cette même année par Xavier Albó et le ministre des Autonomies, Carlos Romero (2009), il avait par ailleurs été calculé que, sur la base des caractéristiques ethno-linguistiques de la population, 180 municipalités pourraient être classées en tant que «municipalités autochtones». Celles-ci se caractérisaient par leur majorité autochtone et leur occupation ancestrale du territoire. On espérait d'elles une grande participation au processus d'acquisition de l'autonomie autochtone. Finalement, seules 12 municipalités participèrent à ce premier référendum.

Que peut signifier ce très faible taux de participation ? Les retards dans la diffusion de l'information sur les procédures à suivre et les délais serrés pour obtenir les documents nécessaires ont rendu le respect des conditions

5. Journal *La Razón*, 20 décembre 2009.

d'accès au référendum difficile (Postero, 2017 : 163). Seulement 12 municipalités remplirent les conditions établies pour demander à l'Organe électoral plurinational l'autorisation de tenir un référendum, soit les signatures de 10 % des citoyens inscrits sur les listes électorales ou une ordonnance municipale approuvée par les deux tiers des voix du conseil.

Le processus de préparation du référendum ne fut pas non plus exempt d'affrontements parfois violents. À Potosí, alors qu'une délégation d'autorités communales se rendait dans la communauté de Sienegoma pour discuter de l'autonomie autochtone, elle fut interceptée et attaquée par une foule (*Actualidad Étnica*, 2009). Cet affrontement causa la mort d'un individu. Les autorités régionales indiquèrent que le déclenchement de la violence était attribuable à un différend à propos de l'AIOC entre les *ayllus* autochtones et les syndicats paysans proches du MAS. Cette situation, en fait, n'est pas nouvelle, car la relation conflictuelle entre les *ayllus* et les syndicats date d'un certain temps et trouve son origine dans le conflit entre ces deux structures organisationnelles qui luttent pour l'adhésion des communautés (García Linera, 2004 ; Patzi Paco, 2007).

Par suite de la tenue du référendum – dont nous verrons les résultats dans la section suivante –, un problème important fut soulevé : celui de la subordination des peuples autochtones au pouvoir du gouvernement municipal. Par exemple, à Huacaya (Chuquisaca), l'un des cas les plus avancés parmi les premiers participants au processus d'AIOC, la municipalité ne laisse pas les autochtones poursuivre le processus pour des raisons politiques. Cette situation se reflète dans les paroles suivantes d'un leader guaraní, recueillies lors d'un entretien :

Je doute fort que le gouvernement municipal nous soutienne pour organiser un référendum. Ils vont agir contre la campagne ou ils vont nous salir en campagne. Ils en ont le pouvoir, je crois même qu'ils ont la permission de notre gouverneur de Chuquisaca, qui appartient au MAS. L'intérêt du maire est de terminer son mandat. En fait, si nous n'approuvons pas nos statuts, nous continuerons avec le gouvernement municipal que nous avons, autrement dit, nous n'exercerons pas notre autonomie. Je pense que c'est dans l'intérêt du maire et de certaines personnes qui vivent ici, mais qui ne sont pas ou ne s'identifient pas comme Guaraní (décembre 2016).

Le cas de Huacaya montre que la municipalité et les peuples autochtones peuvent avoir des programmes différents, voire antagonistes. Comme plusieurs AIOC seront constituées sur la base des territoires municipaux existants, cela génère une forte résistance de la part de certains agents et

représentants municipaux. Ce constat n'est pas seulement celui des leaders autochtones, mais aussi celui des autorités du gouvernement central, responsables d'encadrer le processus d'autonomie. En effet, le vice-ministre des Autonomies, Gonzalo Vargas, a par exemple déclaré dans une entrevue dans la presse que : « les municipalités et les maires qui sont contre l'autonomie autochtone souhaitent que l'autonomie autochtone ne progresse pas et qu'il y ait un retour à la stratégie municipale » (*Cambio*, 2016). Il ne fait aucun doute que la perspective de la disparition des municipalités est perçue comme une menace par plusieurs autorités politiques, en particulier celles qui se trouvent dans les anciennes « municipalités autochtones ». Dans la section suivante, nous nous concentrerons sur le processus menant à la création de l'AIOC après le référendum sur l'autonomie de 2009.

LES PROCESSUS D'AUTONOMIE OFFICIELS : DIVERSITÉ DES TRAJECTOIRES ET DES MOTIFS

Le 6 décembre 2009, pour la première fois dans l'histoire bolivienne, s'est donc tenu un référendum sur le nouveau régime d'autonomie autochtone, l'AIOC. À cette date, les peuples autochtones et paysans de 12 municipalités – sur un total de 339 dans le pays – ont non seulement dû décider s'ils optaient pour l'AIOC, mais ils ont également participé, avec le reste de la population du pays, à l'élection de leurs représentants au Parlement et à la présidence de la République. En ce qui concerne les élections nationales, les principaux gagnants furent Evo Morales et son parti politique, le MAS. Avec un total de 64,22 % des voix, le MAS fit élire Evo Morales à la présidence de la République et obtint 88 sièges à la Chambre des députés et 26 au Sénat. En ce qui concerne le référendum sur l'autonomie autochtone, sur les 12 municipalités y participant, 11 d'entre elles ont opté pour le « oui » en réponse à la question « Êtes-vous d'accord pour que votre municipalité adopte la condition de l'Autonomie autochtone originaire paysanne, conformément à la portée et aux préceptes établis dans la Constitution politique de l'État ? ». Comme on peut le voir dans le tableau suivant, les résultats du référendum ont généralement été favorables à l'autonomie :

Tableau 1 : Résultats du référendum sur la conversion des statuts de municipalité à ceux d'Autonomie autochtone originaire paysanne, 6 décembre 2009

Municipalité	Département	Résultats	
		Oui	Non
1. Mojocoya	Chuquisaca	88,3 %	11,7 %
2. Tarabuco	Chuquisaca	90,8 %	9,2 %
3. Huacaya	Chuquisaca	53,7 %	46,3 %
4. Charazani	La Paz	86,6 %	13,4 %
5. Jesús de Machaca	La Paz	56,1 %	43,9 %
6. Charagua	Santa Cruz	55,7 %	44,3 %
7. Chayanta	Potosí	59,9 %	40,1 %
8. Salinas de Garci Mendoza	Oruro	75,1 %	24,9 %
9. Pampa Aullagas	Oruro	83,7 %	16,3 %
10. Chipaya	Oruro	91,7 %	8,3 %
11. Totora	Oruro	74,5 %	25,5 %
12. Curahuara de Carangas	Oruro	45,1 %	54,9 %

Source des données : FAM-Bolivia (2010).

Comme le montre le tableau, les municipalités où le « oui » a eu le plus grand nombre de votes étaient Chipaya (91,7 %) dans les hautes terres et Tarabuco (90,8 %) dans les basses terres. Il est intéressant d'observer que dans 5 des 12 municipalités, le vote pour le « oui » a reçu plus de 80 % des voix. La seule municipalité où l'AIOC a été rejetée se trouvait dans la municipalité de Curahuara de Carangas, Oruro. Des médias locaux tels que *La Patria* (2009) ont déclaré que cette défaite était attribuable à un désaccord entre les autorités municipales et les habitants. Apparemment, les habitants ont senti que leurs autorités municipales agissaient trop rapidement en faveur de l'autonomie sans qu'ils comprennent la signification du projet, ce qui généra des doutes. Une autre explication possible est que, compte tenu de la proximité de la municipalité avec la frontière du Chili, beaucoup de résidents de Curahuara de Carangas, qui travaillent occasionnellement ou de façon permanente dans ce pays, craignaient que l'autonomie autochtone limite leur possibilité de se déplacer.

Après la victoire de l'AIOC dans 11 municipalités participant au premier référendum, le processus a été interrompu pendant plusieurs mois. Malgré la ferveur initiale exprimée par les partisans de l'autonomie autochtone, ceux-ci ont dû attendre la promulgation de la LMAD afin de

commencer le processus de transformation de leur municipalité en AIOC (Tomaselli, 2015 : 86). Les progrès vers l'AIOC de ces 11 municipalités, même s'ils sont lents, ont permis aux autres communautés intéressées à la conversion d'en tirer une série de leçons. Ainsi, vers le milieu de 2014, 15 nouvelles unités territoriales ont entamé le processus leur permettant de devenir des AIOC. On retrouve parmi celles-ci Lomerío (Santa Cruz), Gutiérrez (Santa Cruz) et Jatun Ayllu Yura (Potosí) (*Tramites Bolivia*, 2014).

La *Coordinadora Nacional de Autonomías Indígenas Originario Campesinas* (Coordination nationale des autonomies autochtones originaires paysannes, CONAIOC) est une organisation qui a aidé plusieurs peuples autochtones dans leur démarche en leur donnant accès à de l'information sur la façon de procéder dans le cadre complexe de l'AIOC. Cette instance de coordination dirigée par les populations autochtones elles-mêmes leur permet de présenter au gouvernement central leurs demandes et leurs préoccupations concernant le processus, dans le but de consolider l'autonomie autochtone. Cette organisation créée en septembre 2010 était initialement, selon l'un de ses principaux dirigeants, «dominée par le ministère des Autonomies⁶». Cette situation changea par la suite, car les peuples autochtones se rendirent compte qu'ils devaient s'impliquer davantage dans les institutions de l'AIOC afin de s'appropriier le projet. Dorénavant, la relation que le ministère des Autonomies entretient avec la CONAIOC concerne le soutien technique et l'octroi de fonds pour certaines de ses activités. Parmi celles-ci, la CONAIOC a tenu une série d'assemblées où les peuples autochtones intéressés par l'AIOC se sont rencontrés pour évaluer les progrès et les défis du processus. La CONAIOC a aussi agi en tant que conseiller pour des peuples autochtones devant le Tribunal constitutionnel plurinational et le Tribunal suprême électoral.

Bien que le rôle joué par la CONAIOC ait été déterminant pour faire avancer le processus d'autonomie, selon nos entretiens, de nombreux peuples autochtones ne se sentaient pas représentés équitablement. Lors d'un entretien réalisé avec une leader guaraní de la municipalité de Huacaya (Chuquisaca), l'une des 11 premières municipalités à participer au processus, celle-ci nous a fait part du fait que les peuples autochtones des basses terres perçoivent un certain favoritisme de la part de la CONAIOC envers les peuples des hauts plateaux. Ceci serait causé par le fait qu'une grande partie des membres de la direction de la CONAIOC proviendrait

6. Entretien avec Clemente Salazar (Raqaypampa), décembre 2016.

de cette zone du pays. De plus, la soi-disant plus grande proximité entre les peuples des hautes terres et le MAS profiterait davantage aux premiers grâce à un accès privilégié aux ressources du gouvernement. Enfin, plusieurs des événements réalisés par la CONAIOC se déroulent dans les vallées inter-andines ou dans les hautes terres comme Oruro ou Cochabamba, c'est-à-dire dans des lieux qui facilitent la participation des peuples autochtones de ces régions. Les coûts élevés engendrés par le déplacement des peuples autochtones des basses terres les ont empêchés d'assister aux réunions et aux activités de la CONAIOC à plusieurs reprises.

Cependant, parmi les peuples autochtones participant au processus de conversion à l'AIOC, la municipalité de Charagua (Santa Cruz), dans les basses terres, est celle qui a obtenu les meilleurs résultats tout au long de ce processus complexe. Après près de quatre ans de travail acharné pour obtenir ses statuts d'autonomie, Charagua a reçu la déclaration de constitutionnalité du Tribunal constitutionnel plurinational le 8 août 2013. Toutefois, le référendum et l'approbation de ses statuts prirent plus de temps que prévu. En effet, les référendums ne sont pas exécutés indépendamment pour chaque peuple autochtone qui le sollicite. Le Tribunal suprême électoral établit une date quand plusieurs entités territoriales cherchant à faire approuver leurs statuts d'autonomie se sont manifestées. Il faut se rappeler que la LMAD ne définit pas seulement « l'autonomie autochtone », mais aussi « l'autonomie départementale » (art. 277, CBE), « l'autonomie régionale » (art. 280, CBE) et « l'autonomie municipale » (art. 283, CPE). Ainsi, Charagua a dû attendre 2 ans, soit jusqu'au 20 septembre 2015, pour tenir le référendum sur ses statuts autonomes. Les entités territoriales suivantes ont participé au même référendum : les départements de La Paz, Oruro, Potosí, Chuquisaca et Cochabamba, les municipalités de Tacopaya, Copacata et Huanuni et les municipalités se convertissant à l'AIOC, Charagua (Santa Cruz) et Totora Marka (Oruro).

La tenue du référendum pour l'approbation des statuts de Charagua et de Totora Marka était extrêmement importante pour tous les participants au processus de conversion vers l'AIOC. Le résultat devait confirmer si la décision de suivre le chemin de l'AIOC avait été la bonne. À Charagua, les statuts furent approuvés par une marge étroite, puisque le « oui » n'obtint que 53,25 % des voix. La situation fut davantage difficile à Totora Marka, où l'approbation des statuts a été rejetée avec 74,04 % des voix. Comme l'a souligné l'un des journaux autochtones, *Pukara*, à la suite de ce résultat, il s'est installé une « période de doute et de remise en question sur les statuts

d'autonomie des peuples autochtones en Bolivie et sur la validité de la stratégie plurinationale en Bolivie» (2015 : 1).

Les mauvais résultats du référendum pour l'AIOC ont sérieusement affecté l'enthousiasme des partisans du processus de conversion. Pour Xavier Albó (entretien, décembre 2016), chercheur de renom travaillant avec les peuples autochtones de la Bolivie depuis des décennies, le rejet de l'AIOC à Totora Marka s'expliquerait par le fait qu'un grand nombre de jeunes de Totora Marka se rendent constamment au Chili, où ils travaillent dans différents secteurs tels que l'agriculture et le commerce. De plus, les attentes en matière de mobilité sociale de ces jeunes seraient, toujours selon Albó, plus proches d'un modèle occidental que d'un modèle autochtone communautaire. Ainsi, on aurait craint qu'avec l'AIOC, les responsabilités imposées par le modèle d'autorité autochtone traditionnelle augmentent, et que la liberté de circulation soit réduite. Les jeunes en particulier craignaient que le suffrage universel des citoyens soit annulé dans les AIOC où prévaudrait alors le consensus élaboré à travers la délibération des autorités autochtones. Selon Albó, si les statuts de Charagua avaient également été rejetés, cela aurait signifié la fin du processus d'autonomie autochtone dans le cadre du projet de l'État plurinational. En fait, pour plusieurs, le résultat médiocre obtenu lors du référendum sur l'approbation des statuts de l'AIOC était attendu.

Malgré les complications liées au processus, la marche vers l'autonomie autochtone ne s'est pas interrompue, pas plus que les autres processus d'autonomie officiels. Le 20 septembre 2016, un autre référendum eut lieu pour l'approbation de statuts d'autonomie et de chartes. À cette occasion, 15 entités territoriales furent autorisées par le Tribunal suprême électoral à participer au référendum. Ainsi, 10 municipalités se prononcèrent quant à l'approbation de leurs chartes, 4 peuples autochtones à propos de leurs statuts d'autonomie et une province – le Gran Chaco – quant à son autonomie régionale. Les peuples autochtones qui participèrent à ce référendum de 2016 étaient les suivants : Uru Chipaya (Oruro), Mojocoya (Chuquisaca), Raqaypampa (Cochabamba) et Gutiérrez (Santa Cruz). Le tableau 2 présente les résultats de ce référendum en ce qui concerne la conversion à l'AIOC.

Tableau 2 : Résultats du référendum pour l'approbation des statuts d'autonomie autochtone originaire paysanne du 20 novembre 2016

Entité territoriale	Oui	Non
Uru Chipaya	77,4%	22,6%
Mojocoya	40,6%	59,4%
Raqaypampa	91,8%	8,2%
Gutiérrez	63,1%	36,9%

Source des données : Organe électoral plurinational.

Comme le tableau 2 l'indique, l'AIOC a été renforcée lors de ce référendum. Les résultats positifs en ce qui concerne l'autonomie sont attribuables au travail acharné mené par la CONAIOC et le ministère des Autonomies. À la suite du résultat du référendum précédent, ceux-ci ont retravaillé leurs stratégies afin de consolider l'autonomie autochtone. Deux semaines après le référendum de 2016, le ministère des Autonomies et le Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD) ont organisé un événement afin de discuter des résultats du référendum et d'analyser les progrès quant au processus de l'AIOC. Cet événement eut lieu dans les hautes terres, à Cochabamba, et dura deux jours. Des participants des peuples suivants assistèrent à l'événement : Charagua, Uru Chipaya, Raqaypampa, Huacaya, Pampa Aullagas, Gutierrez, Lomerío, Corque-Marka, Jatun Ayllu Yura et Mojocoya. Les représentants des Totora-Marka furent également invités, mais ne purent être présents. Chaque peuple autochtone participant reçut un financement pour le transport de ses délégués (maximum de cinq représentants).

En plus des représentants de chacune des AIOC, les dirigeants de la CONAIOC étaient aussi présents. Ceux-ci acclamèrent les succès et demandèrent d'évaluer le cas de Mojocoya, le seul cas soumis au référendum où le « non » l'emporta. Les dirigeants de Mojocoya expliquèrent que l'une des raisons qui expliquaient leur défaite était que les conseillers municipaux avaient fait une forte campagne en faveur du « non ». Ils affirmèrent que plusieurs fausses histoires avaient été racontées, comme celle concernant l'« *impuestazo* » (énorme impôt), qui consistait à dire aux autochtones que si le « oui » l'emportait, une nouvelle taxe serait créée pour financer l'autonomie. Ainsi, il y aurait des taxes sur les vaches, sur les poules, etc. Malgré la défaite subie à Mojocoya, l'évaluation générale du processus de l'AIOC fut positive. Les peuples autochtones réunis dans cette assemblée célébrèrent les nouveaux cas qui venaient d'entamer leur

processus d'autonomie comme Gutiérrez (Santa Cruz), ainsi que ceux qui étaient sur le point de se consolider comme Charagua (Santa Cruz).

Après l'élection de ses autorités autochtones en août 2016, Charagua est devenu, quelques mois plus tard, le premier Gouvernement autonome autochtone originaire paysan (GAAOP) de l'histoire de la Bolivie. Avec l'entrée en fonction des nouvelles autorités le 8 janvier 2017, Charagua a inauguré le début de l'ère du fonctionnement des autonomies autochtones dans ce pays. Ce précédent ainsi que d'autres cas importants comme celui de Raqaypampa – dont le GAAOP fut établi en juin 2017 – font de l'autonomie autochtone une réalité au sein de l'État plurinational.

CONCLUSION

Dans ce chapitre, nous avons analysé le contexte historique et les paramètres juridiques et politiques qui ont conduit à la mise en œuvre de l'un des régimes les plus ambitieux de l'autodétermination des peuples autochtones du point de vue de la réforme de l'État en Amérique latine. En 2017, 35 territoires/municipalités boliviennes étaient inscrits dans le processus de transition vers l'autonomie autochtone (Tockman, 2017). Malgré les nombreuses critiques, la voie constitutionnelle-légaliste de l'État plurinational de Bolivie continue d'être viable pour de nombreux peuples autochtones et porteuse de promesses. Même si nous sommes du même avis que Plata et Cameron (2017) quant au caractère « tutellisant » des processus d'autonomie, nous avons mis l'accent, tout comme eux, sur la nature indubitablement dialectique du phénomène d'autonomisation institutionnalisée. Les tensions qui naissent entre la volonté de contrôle de l'État et les désirs d'autonomie des peuples autochtones sont génératrices de changement, ce qui montre la complexité contemporaine de la politique autochtone en Amérique latine.

BIBLIOGRAPHIE

- Actualidad Étnica (2009), *Un Muerto en Enfrentamientos por Autonomía Indígena en Bolivia*, <<http://www.actualidadetnica.com/mundo/paises/8145-un-muerto-en-enfrentamientos-por-autonomia-indigena-en-bolivia.html>> (consulté en juin 2019).
- Albó, Xavier et Romero, Carlos (2009), *Autonomías Indígenas en la realidad boliviana y su Nueva Constitución*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional et Componente 5 Reforma Estatal y Gobernabilidad Democrática du PADEP.

- Andolina, Robert, Sarah Radcliffe et Nina Laurie (2005), « Development and Culture: Transnational Identity Making in Bolivia », *Political Geography*, vol. 24, n° 6, p. 678-702.
- Burman, Anders (2014), « “Now We Are Indígenas” : Hegemony and Indigeneity in the Bolivian Andes », *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, vol. 9, n° 3, p. 247-271.
- Cambio (2016), « Municipios y Alcaldes, Estan en Contra de la Autonomía Indígena », <<http://cambio.bo/?q=node/10524>> (consulté en juin 2019).
- Canelas, Manuel et Iñigo Errejon (2012), « El Conflicto del TIPNIS y la Disputa por lo Indígena en Bolivia », dans E. Del Campo (dir.), *Interculturalidad, Democracia y Desarrollo en Bolivia*, Madrid, Catarata, p. 236-251.
- Clavijo Santander, Deicy (2012), *Un Recorrido por la Historia de las Marchas Indígenas*, <http://www.revistasbolivianas.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2304-88782012000100005&lng=es&nrm=iso> (consulté en juin 2019).
- Consejo de Ayllus y Markas de Cochabamba (s.d.), *El Jatun Ayllu Kirkiawi de Cochabamba, Bolivia. Tierra Comunitaria de Origen (Tco Kirkiawi)*, <<https://es.scribd.com/document/218351568/El-Jatun-Ayllu-Kirkiawi-de-Cochabamba>> (consulté en juin 2019).
- Cruz Rodriguez, Edwin (2013), « Estado Plurinacional, Interculturalidad y Autonomía Indígena: Una Reflexión Sobre los Casos de Bolivia y Ecuador », *Vía Iuris*, n° 14, janvier-juin, p. 55-71.
- Dávalos, Pablo (2005), « Movimientos Indígenas en América Latina: El Derecho a la Palabra », dans P. Dávalos (dir.), *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*, Buenos Aires, CLACSO, p. 17-33.
- Égido, Ivan (2010), « Autonomías Indígenas en la Ley Marco de Autonomías y Descentralización. Avances, Retrocesos y Perspectivas », dans S. Käss et I. Velásquez Castellanos (dir.), *Bolivia en la Senda de Implementación de la Ley Marco de Autonomías y Descentralización (LMAD). Evaluación, Análisis Crítico y Perspectivas Futuras*, La Paz, Konrad Adenauer Stiftung, p. 255-286.
- Fabricant, Nicole et Bret Gustafson (2011), *Remapping Bolivia: Territory, Resources, and Indigeneity in a Plurinational State*, Santa Fe, School for Advanced Research Press.
- Fundación Tierra (2009), *Guía Referencial Para la redacción del Estatuto de la Autonomía Indígena Originario Campesina*, La Paz, Fundación Tierra.
- Garcés, Fernando (2013), *Los Indígenas y su Estado (Pluri)nacional: Una Mirada al Proceso Constituyente Boliviano*, Buenos Aires, Tarija et Cochabamba, CLACSO.
- García Linera, Álvaro(2004), « La Crisis de Estado y las Sublevaciones Indígena Plebeyas », dans Á. G. Linera, L. Tapia et R. Prada (dir.), *Memorias de Octubre*, La Paz, Comuna et Muela del Diablo, p. 27-86.

- Gustafson, Bret (2006), «Spectacles of Autonomy and Crisis: Or, What Bulls and Beauty Queens Have to do with Regionalism in Eastern Bolivia», *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 11, n° 2, p. 351-379.
- Hale, Charles (2005), «Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America», *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, vol. 28, n° 1, p. 10-28.
- Herrera, Maria Fernanda (2014), «Bolivia: Lucha Indígena Hacia las Autonomías», *Persona y Sociedad*, vol. 28, n° 2, p. 85-107.
- International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA) (2011), *The Indigenous World 2011*, Copenhagen, IWGIA.
- Keating, Michael (2015), «Territorial Autonomy in Nationally Divided Societies: The Experience of the United Kingdom, Spain, and Bosnia and Herzegovina», dans J. McGarry, R. Simeon et K. Basta (dir.), *Territorial Pluralism: Managing Difference in Multinational States*, Vancouver: University of British Columbia Press, p. 121-147.
- Kohl, Benjamin (2003), «Democratizing Decentralization in Bolivia: The Law of Popular Participation», *Journal of Planning Education and Research*, vol. 23, n° 2, p. 153-164.
- Lacroix, Laurent (2012), «Territorialité autochtone et agenda politique en Bolivie (1970-2010)», *Quaderns-e*, vol. 17, n° 1, p. 60-77.
- La Patria (2009), «Comunarios de Curahuara de Carangas Decidieron Decirle No a la autonomía», *La Patria*, <<http://www.lapatriaenlinea.com/index.php/opinion/imagenes/logo1.ico?t=comunarios-de-curahuara-de-carangas-decidieron-decirle-no-a-la-autonomia¬a=12055#impresa>> (consulté en juin 2019).
- Morell i Torra, Pere (2015), «La (difícil) Construcción de Autonomías Indígenas en el Estado Plurinacional de Bolivia. Consideraciones Generales y una Aproximación al Caso de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae», *Revista d'estudis autonòmics i federals*, n° 22, octobre, p. 94-135.
- Movimiento Regional por la Tierra (s. d.), *Estudio de Caso Jatun Ayllu Kirkiawi: Identidad, Territorio y Libre Determinación*, <<http://porlatierra.org/docs/9b6344c1c02fa39d1d172ab009e56e04.pdf>> (consulté en juin 2019).
- Patzí Paco, Felix (2007), *Insurgencia y Sumisión. Movimientos Sociales e Indígenas, 1983-2007*, La Paz, DRIVA.
- Perreault, Tom et Barbara Green (2013), «Reworking the Spaces of Indigeneity: The Bolivian Ayllu and Lowland Autonomy Movements Compared», *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 31, n° 1, p. 43-60.
- Plata, Wilfredo et John Cameron (2017), «¿Quiénes Dicen No a las Autonomías Indígenas y Por Qué? Pragmatismo, Híbridez y Modernidades Alternativas en la Base», *Cuestión Agraria*, vol. 3, juillet, p. 19-60.
- Postero, Nancy (2017), *The Indigenous State. Race, Politics and Performance in Plurinational Bolivia*, Oakland, University of California Press.

- Postero, Nancy et León Zamosc (2004), *The Struggle for Indigenous Rights in Latin America*, Eastbourne, Sussex Academic Press.
- Pukara (2015), *Pukara. Cultura, Sociedad y Política de los Pueblos Originarios*, <<http://www.periodicopukara.com/archivos/pukara-111.pdf>> (consulté en novembre 2019).
- Rivera, Silvia (1986), *Oprimidos Pero no Vencidos: Luchas del Campesinado Aymara y Qhechwa de Bolivia, 1900-1980*, La Paz, United Nations Research Institute for Social Development.
- Rosales, Guillermo (2015), « Autonomía Indígena en Bolivia: Mecanismo de Articulación y Dispositivo de Complejidad Social », *Sociológica*, vol. 30, n° 84, p. 143-179.
- Schavelzon, Salvador (2012), *El Nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia: Etnografía de una Asamblea Constituyente*, La Paz, CLACSO, Plural, CEJIS et IWGIA.
- Sieder, Rachel (2002), *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, New York, Palgrave Macmillan.
- Tockman, Jason (2017), « The Hegemony of Representation: Democracy and Indigenous Self-government in Bolivia », *Journal of Politics in Latin America*, vol. 9, n° 2, p. 121-138.
- Tomaselli, Alexandra (2015), « Autogobierno Indígena: El Caso de la Autonomía Indígena Originaria Campesina en Bolivia », *Política, Globalidad y Ciudadanía*, vol. 1, n° 1, p. 73-97.
- Tramites Bolivia (2014), *Ministerio Atiende 15 Trámites de Conversión a Autonomía Indígena*, <<http://bolivia-tramites.blogspot.com/2014/09/ministerio-atiende-15-tramites-de.html>> (consulté en juin 2019).
- Warren, Kay et Jean Jackson (2003), *Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America*, Austin, University of Texas Press.

5

Le Pérou : des assises de la communauté au projet politique de la nation autochtone¹

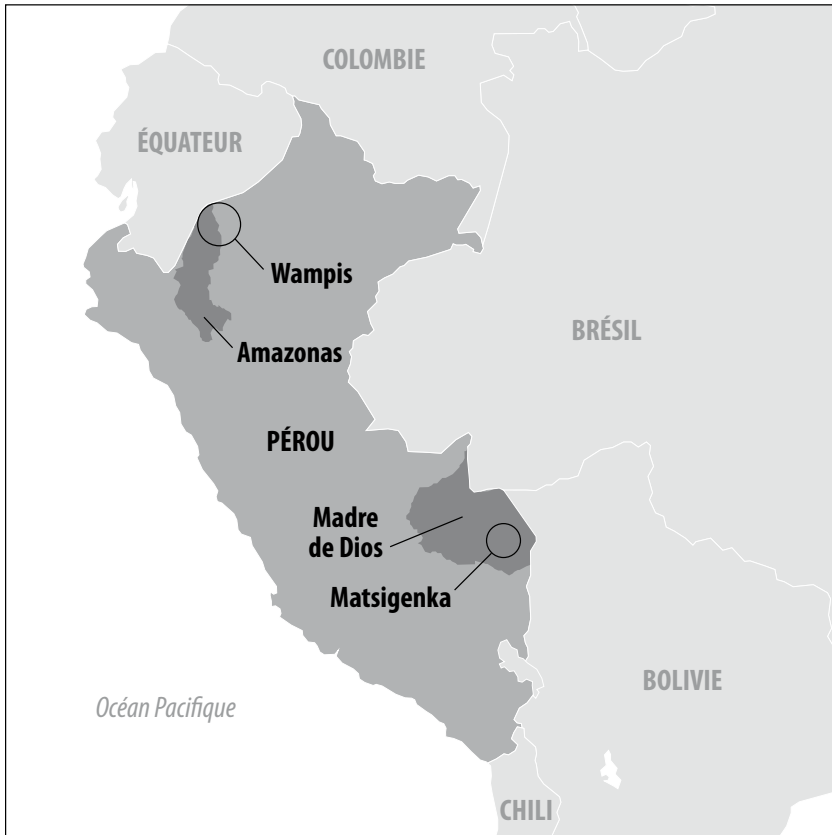
RAPHAËL COLLIAUX ET STÉPHANIE ROUSSEAU

Dans le contexte de l'Amérique latine, le cas du Pérou se distingue par le contraste entre une proportion significative de sa population qui est autochtone, et le caractère limité de la mobilisation politique autochtone. Ceci dit, ce contraste n'en fait pas pour autant un cas inintéressant pour étudier les redéfinitions contemporaines de la souveraineté par les mouvements autochtones. En effet, comme nous le montrerons dans cette étude de deux cas, le Pérou illustre plusieurs des processus de formation d'acteurs collectifs impliqués dans la pratique et les revendications de souveraineté en Amérique latine aujourd'hui.

Dans ce texte, nous entendons la souveraineté essentiellement comme l'exercice de l'autonomie politique, celle-ci étant une réalité balisée par la souveraineté de l'État et sa structure politico-administrative. Les deux exemples dont nous traiterons illustrent comment l'unique figure juridique de reconnaissance politique autochtone dans ce pays, soit la « communauté », permet dans un cas de gagner en autonomie et comment, dans l'autre, elle est devenue avec le temps perçue comme une limite à l'autonomie. Après avoir introduit comment la question autochtone s'est construite historiquement de façon générale, nous étudierons le cas du peuple matsigenka, puis celui du peuple wampis. Tous deux sont des peuples vivant en Amazonie péruvienne. Un travail de terrain de huit mois

1. Nous remercions Paul Codjia, sans qui notre enquête chez les Wampis n'aurait pas été possible, et dont les travaux nous ont beaucoup aidé à comprendre les dynamiques politiques locales.

PÉROU – AUTOCHTONES MATSIGENKA ET WAMPIS



chez les Matsigenka en 2016 et 2017 et de deux semaines chez les Wampis en 2017 a permis d'obtenir l'information centrale sur la base de laquelle nous présentons cette analyse.

Le Pérou est un pays qui compte aujourd'hui 47 langues autochtones et 55 peuples autochtones reconnus officiellement par le ministère de la Culture dans sa base de données existant depuis 2012. Cette immense diversité se combine à une complexité propre à la géographie du pays, qui s'étend de l'Amazonie à la côte du Pacifique, en traversant les hautes montagnes des Andes. L'histoire précolombienne et coloniale du territoire est riche et aussi vaste que sa géographie, et nous ne retiendrons ici que le fait bien connu de la domination de l'Empire inca au moment de la

conquête espagnole. Cet empire a laissé des traces profondes tant dans les imaginaires que dans les pratiques socioculturelles, mais l'héritage autochtone est loin de s'arrêter là. Il suffit de jeter un regard sur les peuples amazoniens, la plupart n'ayant eu que très peu de contacts avec les Incas et les Espagnols, pour se convaincre du défi qu'a pu poser aux bâtisseurs de l'État-nation moderne la coexistence de populations aux cultures si différentes.

La construction de cet État-nation a reposé sur un discours de métissage comme promesse d'intégration et d'unité. L'Indien, figure de la misère et de l'asservissement, a vu sa place néanmoins consacrée au début du XX^e siècle grâce à la reconnaissance, dans la Constitution de 1920 (art. 58), de la communauté autochtone (*comunidad de Indígenas*) comme porteuse de droits collectifs, essentiellement en lien avec la propriété de la terre. Puis, peu à peu, dans le vocabulaire officiel influencé par le marxisme et le réformisme de gauche, l'Indien disparut au profit de l'étiquette de « paysan ». Dans les années 1970, l'État crée le statut de « communauté paysanne » dans les montagnes, grâce au décret n° 37-70-AG, Statut spécial des communautés paysannes (*Estatuto especial de comunidades campesinas*). Quelques années plus tard, sur le même modèle, l'État crée les « communautés natives » dans l'Amazonie, grâce au décret n° 22175, Loi des communautés natives et du développement agraire de la forêt amazonienne (*Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y de Ceja de Selva*, 1978). Ces deux créations du gouvernement militaire marquent la naissance moderne des deux figures officielles de la propriété et de la gestion collective de la terre et du territoire (Varese, 2006). Ce changement majeur va de pair avec la transformation du statut socio-économique d'une majorité d'autochtones dans les montagnes, qui travaillaient comme péons dans un régime de semi-esclavage. Les mouvements paysans, les invasions de terres et, finalement, la réforme agraire adoptée par le régime militaire de Juan Velasco Alvarado dans les années 1970 mirent fin au système des *haciendas*, grandes propriétés terriennes.

La question autochtone disparaît du débat public pratiquement jusque vers la fin des années 1980. Elle refait surface à ce moment dans le contexte de la discussion sur l'éducation rurale. On adopte alors les premières politiques d'éducation bilingue interculturelle pour favoriser une meilleure intégration des enfants de langue maternelle autochtone à la culture dominante hispanophone (García, 2005). À cette époque, le pays est en pleine période de conflits, lesquels opposent des groupes subversifs à l'État, et ce n'est qu'à la suite de l'adoption d'une nouvelle constitution en 1993 et la

fin du régime autoritaire d'Alberto Fujimori en 2000 que les organisations autochtones vont apparaître sur la scène politique. Ces organisations, surtout fortes en Amazonie, se sont construites depuis les années 1980, mais le conflit interne sanguinaire, tant du côté des subversifs que du côté des forces rattachées à l'État, les empêcha de se constituer en acteurs politiques agissant en toute liberté dans la sphère publique.

La Constitution actuelle, bien que ne reconnaissant pas les droits des peuples autochtones comme tels, établit le caractère pluriethnique du pays et l'obligation pour l'État de protéger la diversité culturelle et ethnique (art. 2.19). Elle déclare les langues autochtones officielles dans les zones où elles prédominent (art. 48) et réitère le statut juridique des communautés paysannes et natives et leur droit à l'autonomie dans la gestion de leurs terres (art. 89). Cette constitution est le produit du virage néolibéral entamé par le Pérou dans les années 1990, et qui n'a eu de cesse de s'approfondir en matière de politique économique et commerciale (Dancourt, 1999).

Le consensus néolibéral au sein de la classe politique péruvienne a suscité une mobilisation de la part de différentes organisations populaires – dont plusieurs autochtones – dans des conflits locaux ou régionaux qui affligent le pays depuis trois décennies. Ces conflits, tous centrés sur le contrôle et l'usage des ressources naturelles, mènent dans bien des cas à des affrontements violents entre population locale et forces de l'ordre, causant des morts. Le plus mortel de ceux-ci eut lieu en 2009 à Bagua, dans le département d'Amazonas, où 33 personnes furent tuées. Ce bilan dramatique généra une onde de choc qui poussa le gouvernement d'Ollanta Humala, nouvellement élu en 2011, à amorcer un certain virage en matière de politique autochtone. Celui-ci adopta notamment la Loi sur le droit à la consultation des peuples autochtones (*Ley del derecho a la consulta previa a los pueblos indígenas u originarios*), un droit reconnu dans la Convention 169 de l'Organisation internationale du travail (OIT) signée par le Pérou et en vigueur dans ce pays depuis 1994. Cette loi de 2011 permit de lancer un débat politique véritable autour des droits des peuples autochtones à propos des enjeux liés à l'extraction des ressources en hydrocarbures.

Les tensions suscitées par la reconnaissance du droit à la consultation ont notamment mené à un débat public sur les sujets titulaires de ce droit : qui peut prétendre légitimement constituer un peuple autochtone ? De quelle manière l'État devrait-il le reconnaître pour qu'ensuite puisse être déclenché un processus de consultation ? Plusieurs représentants de l'élite

– dont le président Humala lui-même – tentèrent d'exclure les populations autochtones des hautes montagnes, qui constituent la majorité de la population autochtone du pays, sous prétexte qu'elles seraient maintenant « développées » et qu'elles ne seraient donc plus authentiquement autochtones. Cependant, les secteurs plus progressistes du ministère de la Culture ainsi que les organisations autochtones relativement unies autour de l'enjeu du droit à la consultation réussirent à imposer une définition correspondant aux normes de la Convention 169, ce qui fit en sorte que les populations des montagnes ne furent pas exclues d'emblée (Rousseau et Morales, 2017). Le droit à la consultation s'applique aux « communautés paysannes et natives » qui en font la demande et qui sont évaluées en fonction de critères tirés de la Convention 169. On voit donc que le cadre juridique définissant les droits autochtones reste conforme aux « frontières » assignées depuis l'époque coloniale aux populations conquises et officialisées par l'État au XX^e siècle. Ces frontières, celles de la communauté, sont donc le cadre principal d'exercice contemporain de la souveraineté autochtone au Pérou. Mais comme nous le verrons dans le deuxième cas à l'étude plus loin, ces frontières sont aujourd'hui remises en question comme cadre politico-territorial exclusif de l'autodétermination.

LES MATSIGENKA : UNE SOUVERAINETÉ À L'ÉCHELLE COMMUNALE

Les Matsigenka constituent une population d'environ 10 000 personnes présentes majoritairement dans le sud de l'Amazonie péruvienne. L'analyse qui suit se base notamment sur l'expérience d'une communauté administrative du département de Madre de Dios (district du Manu) dénommée Palotoa-Teparo, située dans la zone sud du Parc national du Manu, sur la rive gauche de la rivière Shinkiveni (affluent du fleuve Madre de Dios), qui réunit près de 130 personnes, toutes de langue matsigenka.

Orchestrée par les missionnaires dominicains établis depuis le début du XX^e siècle dans la zone (Gray, 1997), la formation de la communauté de Palotoa-Teparo commence à partir des années 1970. Ce processus se déroule à l'instigation d'un Matsigenka originaire de la région de la Convención, Vitaliano Cabrera, désigné par les religieux pour regrouper et sédentariser les différentes familles dispersées le long du fleuve Madre de Dios et de ses affluents. Néanmoins, Vitaliano se détacha rapidement de l'emprise de la mission dominicaine, ce qui généra dans le groupe un esprit d'autonomie qui semble perdurer jusqu'à aujourd'hui, comme on le verra.

Le regroupement de Palotoa-Teparo fut formellement reconnu comme « communauté native » en 1987 et obtint son titre de propriété en 1990. La communauté possède aujourd'hui un territoire de plus de 6 000 hectares.

Les dynamiques communales chez les Matsigenka peuvent s'avérer relativement paradoxales. D'une part, en effet, la « communauté native » est un dispositif exogène d'application récente – inspiré du modèle en vigueur dans les Andes. Ce dispositif juridique a une incidence réelle sur la vie des Matsigenka. D'autre part, l'organisation sociale des groupes appartenant à la famille linguistique des Arawak subandins² a souvent été décrite comme étant profondément « flexible » et animée par un fort idéal d'autonomie qui s'exprime notamment dans un habitat très dispersé³ (Rosengren, 1987 ; Santos Granero, 2002). Un *ethos* d'autonomie familiale peut ainsi concurrencer les mécanismes collectifs de décision et de gestion du quotidien, comme ils sont imposés par le dispositif communal. Pour autant, on ne peut manquer de remarquer que les habitants de Palotoa-Teparo sacrifient aisément une part de leur autonomie résidentielle et politique au fonctionnement d'une forme de « collectivité » plus large, que ce soit en participant régulièrement aux réunions – rendues obligatoires par l'institutionnalisation des communautés –, en s'impliquant assidûment dans les travaux collectifs ou en célébrant les nombreuses fêtes communales. Il y a un investissement quotidien qui, ainsi que l'encourage le dispositif institutionnel imposé, tend à maintenir l'idéal d'un collectif homogène défendant des objectifs communs. À Palotoa-Teparo, l'école occupe un rôle central dans la géographie, tout comme ce fut le cas dans la genèse idéologique de la communauté. Les témoignages indiquent en effet que ce sont les murs de la classe que l'on a commencé par construire, et ce sont autour de ceux-ci que les *comuneros* (membres inscrits dans le registre communal) se sont regroupés par la suite (Colliaux, 2019).

2. Les Matsigenka, tout comme les Yanasha (ou Amuesha), les Ashaninka, les Nomatsigenka et les Yine appartiennent à cette famille linguistique. Les Arawak subandins occupent une bonne partie du piémont andin.
3. Traditionnellement, les différentes unités domestiques se regroupent au sein d'un même groupe résidentiel. Ce premier ensemble, constitué généralement d'une quinzaine de personnes, a pour origine un couple fondateur autour duquel gravitent leurs filles et leurs gendres. La résidence matri-uxorilocale, privilégiée chez les Matsigenka, implique en effet que les gendres viennent s'établir sur le territoire de leur belle-mère, envers lesquelles ils sont longtemps dévoués avant de parvenir à s'autonomiser progressivement et constituer leur propre groupe de résidence. Ces unités résidentielles se rattachent à leur tour à une association plus vaste, que l'on peut qualifier de « groupe de voisinage » (Alès, 1990), et qui est lié par des réseaux d'alliances renouvelés à chaque génération. Cette congrégation locale est définie par un rattachement commun à un fleuve et selon une position sur ses rives, en amont ou en aval (Renard-Casevitz, 2007 ; 1993).

Les principaux promoteurs des regroupements démographiques des autochtones de la région au sein de « communautés », à savoir les évangéliques nord-américains de l'Institut linguistique d'été (Instituto Linguístico de Verano, ILV) et les prêtres dominicains, semblent avoir largement insisté sur cette étroite association entre *école* et *communauté* pour promouvoir l'idée d'une « moralisation » des formes de vie amérindiennes⁴. Aux yeux des missionnaires en effet, ces nouvelles « communautés de partage » s'opposaient à la « sauvagerie » précoloniale, caractérisée comme on l'a vu par une forte dispersion résidentielle et, en apparence, une faible intégration politique. En les regroupant au sein d'unités administratives localisées et en les scolarisant massivement, il s'agissait d'imposer aux Amérindiens une nouvelle façon d'occuper le territoire, de se lier à ses pairs et au monde extérieur qui participait, selon les missionnaires, à la fabrication de personnes « civilisées », intégrées à la société nationale (Greene, 2009 ; Killick, 2008). Bien qu'étant d'une extrême violence à l'égard des sociétés amérindiennes, il s'agit d'un discours que les Matsigenka reprennent parfois à leur compte.

Chez les Matsigenka, en général, une forme d'ethnogenèse s'est opérée consécutivement à la formation de la « communauté », laquelle semble devenir peu à peu le principal foyer des identifications. Le témoignage d'un leader historique de Shivankoreni, communauté de la province de la Convención, fondée dans les années 1970 sous l'impulsion de l'ILV, est révélateur :

Autrefois la forêt arrivait jusqu'ici. Lorsque les *gringos* [c'est-à-dire l'ILV] sont arrivés, ils ont créé l'école. Ils ont commencé à mesurer notre territoire, jusqu'en bas de la rivière Kanorahuato. Ils ont dit : « votre territoire se termine ici ». De là, petit à petit il y a eu une résolution, le titre [officiel de la communauté] est arrivé. Le nombre d'élèves a augmenté dans l'école, ils ont ramené plus d'étudiants des affluents. Le professeur [un Matsigenka formé par l'ILV]

-
4. L'État péruvien délègue à ces différentes institutions religieuses le soin d'orchestrer la scolarisation des autochtones d'Amazonie. Les prêtres catholiques, installés dans la région dès le début du XX^e siècle, furent rapidement concurrencés par les évangéliques de l'ILV, qui firent leur apparition dans le paysage politique à la fin des années 1940. L'ILV est une émanation de l'organisation missionnaire protestante Wycliffe Bible Translator (WBT), fondée aux États-Unis en 1942 par Guillermo Cameron Townsend (1896-1982). Le WBT s'est donné pour mission de traduire le Nouveau Testament dans toutes les langues du monde, en particulier dans les langues autochtones, dans le but de les évangéliser. Sous la dénomination faussement académique d'institut de linguistique, le Wycliffe Bible Translator s'est installé dans une quarantaine de pays du monde, traduisant leur Bible dans plus de 360 langues – dont 45 au Pérou (Stoll, 1985). Au début des années 1950, ces missionnaires profitèrent d'un accord passé avec le ministère de l'Éducation pour s'implanter durablement en Amazonie péruvienne.

a dit : « Maintenant nous allons être des indigènes « matsigenka ». Et cela s'appelle « communauté », ce ne sont plus des camps de chasse⁵ [*casería*]. Maintenant, on oublie les camps de chasse, nous formons des communautés (Abraham Italiano, Shivankoreni, 23 mars 2015).

Comme ce témoignage l'indique bien, ces regroupements ont impliqué un effort d'objectivation du groupe comme « groupe », comme unité politique intégrée et capable d'exercer une juridiction sur un « territoire » donné⁶. Alors que les travaux ethnohistoriques ont décrit une grande solidarité parmi les différents groupes arawaks du piémont andin, capables d'entretenir entre eux de vastes réseaux d'alliances commerciaux et guerriers (Remy, 2013 ; Renard-Casevitz, 1985 et 1993 ; Varese, 2006), il semble que les Matsigenka fonctionnent aujourd'hui à cette échelle plus réduite qu'est la « communauté⁷ ». Ces anciens réseaux ont permis de contenir, au moins jusqu'à la fin du XIX^e siècle, l'avancée coloniale dans la région. Alors qu'ils rejettent traditionnellement l'*endoguerre*, c'est-à-dire les conflits entre groupes de la même famille linguistique, les Arawaks subandins ont en effet longtemps organisé des alliances guerrières pour réagir aux menaces extérieures. Ainsi, de vastes confédérations indigènes ont mené des raids sur les espaces frontaliers avec le piémont, repoussant l'avancée du front pionnier et les tentatives de réductions coloniales. Cette guerre défensive fut la source d'une large cohésion sociale, permettant de « forger une identité commune des peuples de forêt qui se reconnaissent comme gens des basses terres face à ceux venus des montagnes, andins et espagnols » (Renard-Casevitz, 1985 : 93).

À Palotoa-Teparo toutefois, on ne retrouve guère aujourd'hui de rattachement à une famille linguistique commune à l'échelle régionale, ni tellement à un groupe ethnique. Certes, on se dit volontiers Matsigenka, mais c'est avant tout sur le plan communal que l'on défend une forme de souveraineté locale. C'est du territoire que l'on habite et duquel on tire ses

-
5. Traditionnellement, les Matsigenka établissaient des camps de chasse itinérants et très espacés les uns des autres, à l'inverse de l'habitat communal, sédentaire et exigu.
 6. Hvalkof (2013) décrit un processus similaire dans le cas des Asháninka, de même que Surrallés (2009) pour celui des Kandoshi.
 7. Évoquant les Andes à l'époque coloniale et la fragmentation progressive des différentes ethnies par les Espagnols, Wachtel souligne que les regroupements en « communauté indigène », dès la seconde partie du XVI^e siècle, ont considérablement réduit le rayonnement des identifications : « le seuil principal au-delà duquel la conscience d'une identité commune sinon s'arrête, du moins s'affaiblit nettement, passe par les limites, précisément, du village de réduction » (2014 : 331). Malgré les multiples écarts (géographique, temporel, culturel), on ne peut s'empêcher d'y voir un écho avec le cas matsigenka.

ressources dont on se préoccupe en priorité. Il y a ainsi une identité communale forte, qui s'exprime par exemple lors de compétitions sportives intercommunales et dont l'école est encore une fois un moteur. Si l'école a eu historiquement pour mission de produire un ensemble de citoyens intégrés à une nation « moderne » (Ames, 2002 ; Oliart, 2011)⁸, elle est réinvestie aujourd'hui pour former des « citoyens de la communauté », comme on l'entend régulièrement, c'est-à-dire des citoyens sensibles à la défense de la communauté et au renforcement de ses institutions.

À Palotoa-Teparo, la souveraineté communale s'exerce essentiellement durant les assemblées qui se réunissent mensuellement, et au cours desquelles sont prises la plupart des décisions concernant la gestion du territoire, de ses ressources et des personnes qui y vivent. Comme la loi l'indique, ces réunions sont présidées par un bureau (*Junta directiva*) élu aux deux ans et composé de six membres. Ce bureau assure en quelque sorte l'interface entre la communauté et l'État qu'il est chargé de représenter localement. Le président (*presidente*) en est le protagoniste, rythmant le déroulement des réunions par une modération constante des débats. Pour autant, celui-ci n'a pas de réelle capacité de décision en dehors des accords pris par l'assemblée (*asamblea*), seule instance véritablement légitime et dotée d'une capacité d'action concrète. Souvent exposé à la critique de ses pairs, le président ne donne pas d'ordres, mais tente simplement d'impliquer, avec beaucoup de diplomatie, les membres de la communauté (*comuneros*) dans les affaires collectives. En cela, il se confond avec la figure traditionnelle de l'autorité chez les Matsigenka, le *tinkamintsi*, celui qui ne faisait qu'« indiquer le bon exemple » (Rosengren, 2000).

Un des mécanismes par lesquels semble s'exercer la souveraineté communale, à Palotoa-Teparo du moins, est la rédaction de comptes rendus de réunion. Ceux-ci sont consignés dans des cahiers de grands formats et rédigés par un secrétaire élu. Ces livres d'actes sont des documents légaux visés annuellement par un notaire. Pour cette raison, certains sujets traités durant les assemblées sont volontairement censurés de façon à cacher aux autorités locales des événements qui « feraient mal voir » la communauté ou, pire, qui pourraient susciter l'intervention de policiers. Une telle intervention est particulièrement redoutée, car elle signifierait une atteinte à la souveraineté communale.

8. Dans son célèbre ouvrage, *Imagined Communities* (1983), Benedict Anderson a bien montré le rôle de la scolarisation et de l'écriture dans la constitution des identités nationales.

Plus encore, il semble que c'est par le biais de ces actes, dont on aime lire des extraits lors des assemblées, que la communauté produit continûment une normativité propre, codifiant chaque fois plus d'aspects du quotidien en les mettant par écrit et en les systématisant. Ainsi, on tente de répondre à des questions comme les suivantes : Peut-on ou non faire commerce des ressources naturelles ? Qui peut entrer sur le territoire communal et à quelles conditions ? Quelles sanctions appliquer en cas d'infraction ? Qui peut sortir de la communauté et pour combien de temps ? Quelles sont les amendes pour ceux qui ne participent pas aux réunions et aux tâches communales ? Les réponses à ces questions sont notées dans les livres d'actes, qui constituent un registre de sanctions et de conduites à tenir. Cette production normative communale, qui est prise très au sérieux par les *comuneros*, est ensuite continuellement mobilisée lors des assemblées, notamment pour condamner les comportements jugés déviants au regard des règles de vie approuvées collectivement. Dans ce contexte, la rédaction de procès-verbaux de réunion est autant une façon de « stabiliser » la mémoire politique de la communauté que d'administrer et de gouverner l'espace commun. Sont ainsi élaborées des normes concernant le contrôle et la gestion du territoire communal et des personnes qui y vivent. Il semble alors possible d'affirmer que c'est grâce à ce processus interne que s'exerce, techniquement et symboliquement, une forme d'autonomie politique locale.

Signe de la performativité de la législation communale et de ses administrations, le président de la communauté native de Kiriguéti, dans le bas Urubamba, nous a un jour proposé d'apposer le tampon officiel de la communauté sur notre thèse de doctorat afin que nous puissions prouver la validité de la recherche auprès de notre établissement de rattachement. Aux yeux des *comuneros* matsigenka, les documents produits par les communautés administratives elles-mêmes possèdent donc une efficacité symbolique qui agit non seulement sur ses seuls membres, mais également dans les interactions avec les acteurs extérieurs.

LES WAMPIS ET LA CRÉATION D'UN GOUVERNEMENT TERRITORIAL AUTONOME

Notre deuxième cas d'étude, celui des Wampis du nord du Pérou (département de l'Amazonas), contraste singulièrement avec l'exemple précédent, dans la mesure où cette population d'environ 10 000 personnes lutte pour une autonomie politique à une échelle beaucoup plus large, celle du groupe ethnique. En novembre 2015, en effet, 300 leaders

indigènes officialisaient la création du Gouvernement autonome de la nation wampis (GTANW), revendiquant leur souveraineté sur un « territoire traditionnel » de près de 1 300 000 hectares de forêt tropicale (Servindi, 2015a).

Une telle initiative, inédite au Pérou, est d'abord une critique du modèle de la « communauté native », en vigueur depuis plus de trois décennies. Bien que représentant une avancée fondamentale pour les groupes autochtones d'Amazonie, qui se sont vu ainsi reconnaître pour la première fois des droits territoriaux, le modèle communal présente de nombreux défauts. Il pose notamment le problème de la segmentation des groupes concernés. Les territoires autochtones sont en effet éclatés en une constellation de communautés autonomes, peu intégrées entre elles (Garcia Hierro et Surrallés, 2009), ce qui constitue un puissant outil de division dont ont su profiter, par exemple, les industries extractives (bois, pétrole, etc.).

L'affirmation d'une nation wampis permet de réaffirmer un droit à la propriété collective, lequel s'est considérablement érodé au fil des ans. En effet, la Constitution de 1993 a notamment abrogé l'« inaliénabilité » des territoires communaux, rendant possible la privatisation de parcelles communales⁹. Une libéralisation du foncier entamée dès 1991 (Loi de promotion des investissements dans le secteur agricole) a aussi, au nom de la lutte contre la pauvreté, visé à encourager l'investissement privé dans les zones rurales (Castillo Castañeda, 2007 : 72). Ce processus de libéralisation ne cessa de s'approfondir au cours des années 2000, ce qui est favorable au développement de l'industrie gazière et pétrolière. Durant son deuxième mandat (2006-2011), le président Alan Garcia tenta d'éliminer les obstacles restants à l'investissement privé par une politique fiscale avantageuse et un octroi massif de permis d'exploitation. Cela suscita de vives protestations de la part des fédérations autochtones, lesquelles firent les frais d'une répression policière importante à l'origine des événements tragiques de Bagua, en juin 2009, évoqués en introduction. Alors qu'en 2005, les lots d'hydrocarbures en concession recouvraient 15 % de l'Amazonie péruvienne, cinq ans plus tard, ceux-ci s'étendaient sur 490 000 km², soit près de 72 % du territoire amazonien (Finer et Orta-Martínez, 2010).

9. L'article 89 de la Constitution de 1993 ne conserve qu'une « imprescriptibilité » des terres communales, ce qui signifie que celles-ci peuvent être (à certaines conditions toutefois) vendues, cédées, données ou encore hypothéquées. Ajoutons que le sol et les ressources forestières ne sont que « cédées en usage » aux communautés, tandis que l'eau, la faune et le sous-sol restent propriété de l'État (Castillo Castañeda, 2007 : 71-75).

C'est donc face aux pressions accrues sur leur environnement que les Wampis imaginent cet espace politiquement intégré qui leur permet de réaffirmer une souveraineté territoriale bien plus vaste que celle qui est conditionnée par les cadastres communaux. Il s'agit alors de réassembler dans un même ensemble les différentes communautés, de même que les zones qui leur sont contiguës, mais qui ne sont pas de leur juridiction. L'initiative implique également d'intégrer les sous-sols à la propriété collective autochtone, démarche qui contredit la Constitution péruvienne, laquelle octroie le contrôle exclusif des sous-sols à l'État central. Cette conception de la territorialité, que les Wampis qualifient d'«intégrale», souligne ainsi l'interaction constante entre les divers éléments, humains et non humains, qui occupent un même espace (Garra et Riol Gala, 2014).

Sur le plan politique, l'organisation interne du Gouvernement autonome traduit cette volonté d'intégrer progressivement les différentes communautés natives. Les statuts constitutifs, adoptés en novembre 2015 (GTANW, 2015), reconnaissent en effet trois niveaux de gouvernement. La Grande assemblée, *Uun Iruntramun*, est constituée par une centaine d'*Irunin*, c'est-à-dire les représentants élus des communautés natives. En second lieu viennent les *Matsatkamu Iruntramu*, les deux sous-gouvernements correspondants aux deux fleuves importants (le Santiago et le Morona). Ceux-ci sont chacun dotés d'une assemblée propre composée par les *Irunin* locaux. À un troisième niveau enfin, on maintient les prérogatives des gouvernements communaux existants. Le rôle que jouent ces derniers dans l'organigramme du GTANW montre d'ailleurs qu'il s'agit moins de se défaire des outils légaux actuels que de les intégrer dans une nouvelle dynamique politique et territoriale plus large (Codjia et Colliaux, 2018).

La démarche des Wampis ne peut pas être décrite comme ayant des velléités séparatistes, comme le font ses détracteurs, mais vise au contraire à organiser plus favorablement l'insertion des Wampis dans le paysage politique régional et national. C'est du moins de cette façon que les leaders décrivent leur démarche – sans doute aussi par diplomatie envers les autorités centrales. Voici ce qu'en dit Julio Hinojosa, secrétaire général du gouvernement de la nation wampis : « Nous sommes avant tout des *indi-gènes péruviens*, nous avons des papiers d'identité nationaux [DNI]. Mais en ce qui concerne le territoire, nous voulons l'administrer nous-mêmes. Nous disons au reste du pays : « Nous allons assumer la gestion des ressources, qui vont vous servir à vous aussi. De cette façon, nous faisons aussi notre part pour le pays. Nous avons notre propre technologie, et nous

allons administrer le territoire comme l'ont fait nos ancêtres» (Julio Hinojosa, Puerto Galilea, entrevue réalisée le 16 août 2017). Recréant localement une structure quasi étatique, les Wampis élaborent ainsi une nouvelle façon d'organiser l'interface avec le reste de la société péruvienne et avec l'État, de façon à participer d'une manière plus satisfaisante aux dynamiques nationales en se dotant d'un plus grand contrôle sur les affaires locales et régionales et le territoire de la nation wampis.

Soulignons, enfin, que l'action politique des Wampis s'inscrit pleinement dans le cadre du droit international des peuples autochtones. La Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones de 2007, à laquelle les leaders wampis font fréquemment référence, rappelle par exemple que le droit à l'autonomie territoriale, politique et administrative au sein des États-nations contemporains ne concerne pas des individus ou de petits ensembles sociaux, mais bien des «peuples» ou des «nations» autochtones (voir article 9)¹⁰. Cela pose un véritable défi à la législation péruvienne, qui ne dispose pas d'outils juridiques permettant de doter le GTANW d'une existence légale, dans la mesure où elle ne reconnaît que des espaces communaux (Servindi, 2015b). À ce jour, l'initiative des Wampis reste donc essentiellement symbolique du point de vue des acteurs externes et n'a suscité qu'une faible réaction de la part des pouvoirs publics. On mesure pourtant sa dimension novatrice, qui pourrait inciter l'État péruvien à réformer en profondeur son cadre légal et sa constitution sur le modèle des pays dits «plurinationalaux», comme la Bolivie ou l'Équateur.

CONCLUSION

Les deux cas d'étude que nous avons présentés nous renseignent sur la multiplicité des expériences au Pérou en ce qui a trait à la compréhension et à la pratique de la souveraineté autochtone, entendue sur le plan de la gouvernance et de l'exercice de l'autonomie. Pris ensemble, ceux-ci nous montrent aussi une certaine évolution historique, immanquablement liée à la transformation des termes du débat sur la question autochtone au sein du pays, de l'Amérique latine et plus largement encore. En effet, à partir de l'expérience coloniale et républicaine de la création des communautés, et donc d'une gestion locale des collectivités et du rapport à l'État, le Pérou a évolué récemment vers une demande de reconnaissance de droits

10. De la même manière, dans le cas qui opposa le peuple saramaka au Surinam, la Cour interaméricaine des droits de l'Homme a souligné l'importance de reconnaître «la personnalité juridique du peuple comme un tout» (CIDH, 2007 : par. 169).

territoriaux associés à la notion de « peuple autochtone ». Ceci correspond surtout à la situation de quelques peuples de l'Amazonie, mais on retrouve une tendance similaire, par exemple, chez les Aymaras de l'Altiplano.

Cette dynamique provient « du bas » et n'est pas encore parvenue à rompre véritablement le statu quo de la domination de l'État à travers le monopole de la communauté. Les difficultés auxquelles le projet des Wampis fait face pour survivre sont immenses. Pris entre, d'une part, l'indifférence de l'État central et, d'autre part, les agressions constantes des mineurs illégaux et les multinationales qui s'approprient des ressources sur leur territoire, les Wampis sont sur une corde raide. Ainsi, dans ce cas, bien qu'il s'agisse pour le moment d'une déclaration d'intention, la souveraineté s'exerce en l'absence d'une architecture institutionnelle de reconnaissance mutuelle, ce qui exige un travail colossal de maintien de la cohésion ethnique. Comme l'indique le juriste Roger Merino dans un récent article consacré au gouvernement wampis, « la politique indigène ne fait pas que s'approprier la légalité formelle, elle la déborde également et l'oblige à se transformer, processus qui, jusqu'à aujourd'hui, n'est pas achevé » (2017 : 23).

L'expérience plus courante des Matsigenka nous a permis de montrer que même à l'échelle de la communauté, le collectif qui s'autogouverne est de formation relativement récente et dépend d'institutions instaurées a priori par des acteurs externes. Ceci n'empêche pas que chaque communauté élabore au fil du temps sa propre normativité en fonction du contexte et de son histoire. Dans les deux cas étudiés, l'identification à la nation péruvienne dans son ensemble n'est pas remise en question. La souveraineté est donc multiforme et nécessairement propice aux tensions, puisqu'elle se vit sous le mode de la mise en rapport d'intérêts le plus souvent contradictoires.

BIBLIOGRAPHIE

- Alès, Catherine (1990), « Chroniques des temps ordinaires. Corésidence et fission yanomami », *L'Homme*, n° 113, p. 73-101.
- Ames, Patricia (2002), *Para ser Iguales, Para ser Distintos. Educación, Escritura y Poder en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Anderson, Benedict (1983), *Imagined Communities*, Londres, Verso.
- Castillo Castañeda, Pedro (2007), « Las Comunidades Campesinas en el Siglo XXI : Balance Jurídico », dans A. D. Hurtado (dir.), *¿Qué Sabemos de las Comunidades Campesinas?*, Lima, Centro Peruano de Estudios Sociales, p. 15-106.

- CIDH (2007), *Case of the Saramaka People v. Surinam*, Cour interaméricaine des Droits Humains, <http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_172_ing.pdf> (consulté en septembre 2017).
- Codjia, Paul et Raphaël Colliaux (2018), « Au Pérou, les Wampis déterminés à protéger leur territoire », *Le Monde diplomatique*, n° 772, p. 10-11.
- Colliaux, Raphaël (2019), « La “communauté” autochtone dans la longue durée. Perspectives comparatives au Pérou », *cArgo. Revue internationale d'anthropologie culturelle & sociale*, vol. 9, p. 66-87.
- Dancourt, Oscar (1999), « Structural Reforms and Macroeconomic Policy in Peru, 1990-1996 », dans L. Taylor (dir.), *After Neoliberalism. What next for Latin America?*, Ann Arbor, University of Michigan Press, p. 161-188.
- Finer, Matt et Martí Orta-Martínez (2010), « Oil Frontiers and Indigenous Resistance in the Peruvian Amazon », *Ecological Economics*, vol. 70, n° 2, p. 207-218.
- García, María Elena (2005), *Making Indigenous Citizens: Identity, Development, and Multicultural Activism in Peru*, Stanford, Stanford University Press.
- García Hierro, Pedro et Alexandre Surrallés (2009), *Antropología de un Derecho. Libre Determinación Territorial de los Pueblos Indígenas Como Derecho Humano*, Copenhague, IWGIA.
- Garra, Simone et Raúl Riold Gala (2014), « Por el Curso de las Quebradas Hacia el “Territorio Integral Indígena”: Autonomía, Frontera y Alianza Entre los Awajún y Wampis », *Anthropologica*, vol. 32, n° 32, p. 41-70.
- Gray, Andrew (1997), *The Last Shaman. Change in an Amazonian Community*, vol. 2, Oxford/Providence, Berghahn Books.
- Greene, Shane (2009), *Caminos y Carretera. Acostumbrando la Indigenidad en la Selva Peruana*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- GTANW (2015), *Estatuto del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis*, Irutkamu Soledad, <<https://gtawampis.files.wordpress.com/2017/05/estatuto-constitutivo-del-gobierno-territorial-autc3b3nomo-de-la-nacic3b3n-wamp-c3ads.pdf>> (consulté en septembre 2017).
- Hvalkof, Soren (2013), « Victoria Ashéninka: Espacio, Territorio y Economía en el Gran Pajonal de la Amazonía Peruana », dans S. Varese, F. Apffel-Marglin et R. Rumrill (dir.), *Selva Vida. De la Destrucción de la Amazonia al Paradigma de la Regeneración*, Copenhague, IWGIA, p. 191-228.
- Killick, Evan (2008), « Creating Community: Land Titling, Education, and Settlement Formation Among the Ashéninka of Peruvian Amazonia », *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 13, n° 1, p. 2-47.
- Merino, Roger (2017), « Autodeterminación Indígena y Gobernanza Territorial en la Amazonía », *Argumentos. Revista de Análisis y Crítica*, n° 3, p. 21-26.
- Oliart, Patricia (2011), *Políticas Educativas y la Cultura del Sistema Escolar en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Remy, María Isabel (2013), *Historia de las Comunidades Indígenas y Campesinas del Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos et IEP/La Mula.

- Renard-Casevitz, France-Marie (1985), « Guerre, violence et identité à partir de sociétés du piémont amazonien des Andes centrales », *Cahiers de l'ORSTOM*, vol. 11, n° 1, p. 81-98.
- Renard-Casevitz, France-Marie (1993), « Guerriers du sel, sauniers de la paix », *L'Homme*, n° 126-128, p. 25-43.
- Renard-Casevitz, France-Marie (2007), « De l'égalité des deux sexes au fondement de l'imaginaire social chez les Matsiguenga (Amazonie péruvienne) », dans N.-C. Mathieu (dir.), *Une maison sans fille est une maison morte. La personne et le genre en sociétés matrilineaires et/ou uxori-locales*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 155-182.
- Rosengren, Dan (1987), *In the Eyes of the Beholder. Leadership and the Social Construction of Power and Dominance among the Matsigenka of the Peruvian Amazon*, Göteborg, Göteborgs Ethnografiska Museum.
- Rosengren, Dan (2000), « The Delicacy of Community. On *Kisagantsi* in Matsigenka Narrative Discourse », dans J. Overing et A. Passes (dir.), *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, London, Routledge, p. 221-234.
- Rousseau, Stéphanie et Anahi Morales Hudon (2017), *Indigenous Women's Movements in Latin America. Gender and Ethnicity in Peru, Mexico and Bolivia*, New York, Palgrave Macmillan.
- Santos Granero, Fernando (2002), « The Arawakan Matrix: Ethos, Language, and History in Native South America », dans J. D. Hill et F. Santos Granero (dir.), *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonian*, Urbana, University of Illinois Press, p. 25-50.
- Servindi (2015a), « Pueblo Wampis Conformá Primer Gobierno Autónomo Indígena del Perú », <<https://www.servindi.org/actualidad/144577>> (consulté en février 2018).
- Servindi (2015b), « El Estado Peruano Debe Reconocer el Gobierno Territorial Wampis », <<http://www.servindi.org/actualidad/145023>> (consulté en février 2018).
- Stoll, David (1985), *¿Pescadores de Hombres o Fundadores de Imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*, Quito/Lima/Bogotá, DESCO/AIDSEP/CINEP/Abya-Yala/Cultural Survival Inc.
- Surrallés, Alexandre (2009), « Entre Derecho y Realidad: Antropología y Territorios Indígenas Amazónicos en un Futuro Próximo », *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, vol. 38, n° 1, p. 29-45.
- Varese, Stefano (2006), *La Sal de los Cerros: Resistencia y Utopía en la Amazonia Peruana*, 4^e édition, Lima, Fondo editorial del Congreso del Perú.
- Wachtel, Nathan (2014), *Des archives aux terrains. Essais d'anthropologie historique*, Paris, Gallimard-Seuil.

6

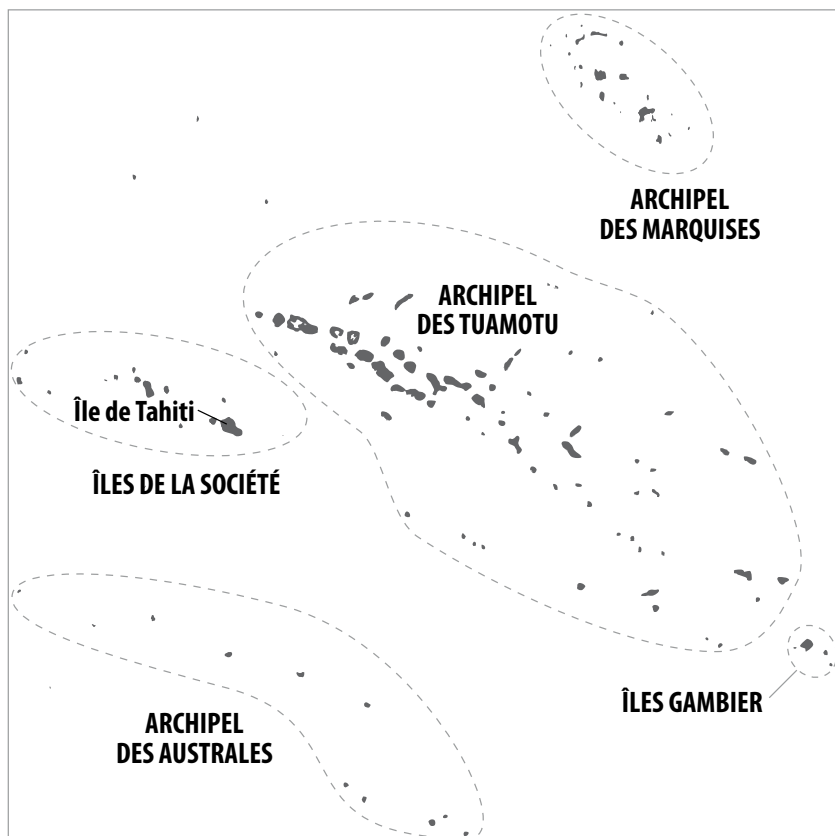
Souverainetés intriquées, contestées et concurrentes : la difficile construction d'un pouvoir local aux îles Marquises

PASCAL-OLIVIER PEREIRA DE GRANDMONT

Le vendredi 7 avril 2017, la communauté de communes des îles Marquises (CODIM), mise en place en 2010 pour l'élaboration de projets de développement économique et d'aménagement, annonce l'implantation, dès le mois de septembre de la même année, de 12 thoniers dans l'archipel des Marquises, concrétisant ainsi une première étape de son grand projet de pêche semi-industrielle (CODIM, 2016) visant l'exportation quotidienne de 6 à 10 tonnes de thon frais vers le Japon et les États-Unis (Hawai'i). La réponse de la société civile, très médiatisée, ne se fait pas attendre: signature de pétitions¹, importantes manifestations aux Marquises² et à Tahiti³, tournées de collectifs citoyens (re)formés en réaction au projet, sortie d'un premier album engagé (*Ua Toto te Henua*⁴) du groupe marquisien Takanini pour contester le projet...

-
1. Une pétition atteindra notamment plus de 1500 signatures un mois après sa mise en ligne.
 2. Le 8 octobre 2017 à Hiva Oa et Ua Pou, le 28 octobre 2017 à Nuku Hiva.
 3. Le 28 octobre 2017.
 4. Traduit par «*Pluie de sang sur la Terre*».

POLYNÉSIE FRANÇAISE



Derrière cette opposition inédite entre une partie de la société civile et l'ensemble des élus des Marquises se révèlent plus largement différentes conceptions concurrentes de l'avenir de cet archipel de Polynésie française, composé de 6 îles⁵ peuplées par près de 10 000 habitants⁶. Cette situation fait apparaître, par le fait même, la complexité de l'enjeu de l'autodétermination dans le contexte (post)colonial particulier qui caractérise ce territoire aujourd'hui sous la double tutelle d'un gouvernement territorial – situé à 1500 km, à Tahiti – et de l'État français – situé à plus de 15 000 km.

5. L'archipel est constitué de 12 îles au total, dont 6 inhabitées.

6. 9346 habitants (population municipale, soit les « individus des résidences principales, des communautés, des habitations mobiles et sans abri » (ISPE, 2017)) ou 9835 habitants (population totale, « individus ne résidant pas dans la communauté, mais ayant un lien avec celle-ci » (ISPE, 2017)) en 2017 selon le recensement de l'ISPF (2017).

Le présent chapitre se base notamment sur les résultats d'une enquête ethnographique et documentaire menée de janvier à juin 2016 en Polynésie française, majoritairement dans l'archipel des Marquises, sur les îles de Nuku Hiva, Hiva Oa et Ua Pou. À partir du cas de la communauté de communes des îles Marquises, établissement public de coopération intercommunale (EPCI) créé en 2010 à l'initiative d'élus marquisiens, il explore comment l'émergence et la construction de ce pouvoir local bouscule un certain ordre politique et révèle l'enchevêtrement de prétentions souverainistes concurrentes aux Marquises (sur le territoire marquisien, sa population, ses ressources et ses produits). L'exemple de l'enjeu de la gestion des ressources maritimes et du projet de pêche industrielle Hiva Toa soutenu par la CODIM servira d'illustration. La description des racines autonomistes de la CODIM, du processus de construction de ce nouveau pouvoir local et des diverses significations politiques attribuées à son émergence permettront de mieux saisir les difficultés rencontrées dans l'affirmation de celui-ci et les limites posées à ses prétentions souverainistes.

LA COMMUNAUTÉ DE COMMUNES COMME STRATÉGIE AUTONOMISTE MARQUISIENNE ?

Imaginée d'abord par des acteurs autonomistes marquisiens⁷ en vue de l'obtention d'une plus grande autonomie pour leur archipel, la création de la communauté de communes des îles Marquises fut rendue possible par son acceptation plus large par l'ensemble des élus marquisiens. L'institution en vint en effet à être conçue par ceux-ci comme un outil de gouvernance présenté comme apartisan – c'est-à-dire indépendant des clivages politiques – permettant de penser en commun le développement économique de leur archipel.

Des revendications autonomistes et sécessionnistes ont été formulées par des élus politiques marquisiens dès les années 1960⁸, mais c'est surtout

7. L'étiquette « autonomistes marquisiens » n'est pas employée par les acteurs marquisiens eux-mêmes, bien qu'elle ait été employée dans les champs médiatiques et universitaires. Je l'emploie ici pour identifier une mouvance d'acteurs politiques marquisiens qui revendiquent diverses formes d'autonomie politique pour leur archipel. Les partis que j'identifie comme « autonomistes marquisiens » sont généralement désignés plutôt comme des « partis marquisiens » par les acteurs avec qui j'ai échangé.

8. Regnault fait remonter à 1963 la première déclaration d'élus marquisiens pouvant être assimilée à une revendication autonomiste ou séparatiste envers Tahiti lorsque le chef de district de Puamau, à Hiva Oa (principale île du sud de l'archipel), affirmait au ministre des DOM-TOM de l'époque que, en cas d'indépendance de la Polynésie française, « nous resterions toujours de fidèles Français » (cité dans Regnault, 1999 : 213). La paternité ou l'inspiration de cette mou-

à partir des années 1990 que des demandes de « rattachement direct à la France », de « départementalisation » ou de création d'un statut de collectivité propre pour les Marquises, tout comme la revendication d'une plus grande décentralisation, seront formulées plus explicitement et plus fréquemment par des acteurs politiques locaux. Des partis autonomistes marquisiens⁹ ont canalisé et exprimé certaines indignations populaires – relativement, notamment, à la spoliation de terres et de ressources, à l'appropriation d'éléments culturels ou au « sous-développement » de leur archipel –, et contesté le pouvoir central tahitien, critiquant son « colonialisme » (Du Prel, 2002) et son hégémonie culturelle, notamment par l'imposition de symboles nationaux tahitiens à l'ensemble du territoire.

La Polynésie française, rappelaient certains acteurs autonomistes marquisiens rencontrés, est une construction coloniale récente : le découpage de son territoire comme le nom officiel aujourd'hui attribué à celui-ci ont été imposés par une puissance extérieure, la France. C'est par l'annexion progressive des différentes îles – à commencer par les îles Marquises en 1842 – qu'a pu se constituer un territoire qui prit d'abord le nom d'Établissements français de l'Océanie, lequel sera renommé Polynésie française par les autorités françaises en 1957, non sans provoquer de vives réactions de la part des élus de l'Assemblée territoriale tahitienne qui lui auraient préféré – déjà à cette époque –, le nom de Tahiti (Saura, 2008 : 305-306).

Or, comme le rappelait Bayart (1996 : 5), se référant à Anderson (1991), les « unités administratives coloniales » peuvent devenir des patries, en ce qu'elles créent du sens ; aussi artificielles soient-elles, elles peuvent produire des effets de réalité et donner naissance à des sentiments d'appartenance nationale. Ces unités administratives ne sont donc pas simplement « imposées » par une autorité extérieure, mais elles sont réappropriées par les acteurs locaux. Ainsi, l'appellation « Polynésien », « promue initialement par les non-Tahitiens » (Saura, 2008 : 285) est aujourd'hui communément employée par des autochtones du territoire pour se désigner eux-mêmes, notamment dans les îles de la Société (Saura, 2008 : 285). L'ethnonyme « Polynésien » est même toujours au cœur de luttes politiques, alors que, à Tahiti, les principaux partis politiques, qu'ils soient autonomistes (Tahoera'a Huira'atira, Tapura Huira'atira) ou indépendantiste (Tāvini

vance marquisienne est souvent associée, du moins à Nuku Hiva et à Ua Pou (nord de l'archipel), à Edwin Pahuatini, ancien maire de Nuku Hiva et représentant à l'Assemblée territoriale, renommée depuis 1996 Assemblée de la Polynésie française.

9. Pensons, par exemple, à Te putu ia no te Henua 'Enana (1986-1991), Te Vevao nui (1991-1996), Te Henua 'Enana Kotoa (1996-2001) ou Te Henua 'Enata a Tū (2004-2008).

Huirā'atira), tentent d'imposer leurs définitions particulières d'une identité nationale, « polynésienne » ou « mā'ohi », impliquant des projets politiques différents et des conceptions distinctes d'une citoyenneté polynésienne (Trémon, 2005).

Les partis politiques au pouvoir, en particulier le Tahoera'a Huirā'atira¹⁰, ont œuvré à la construction d'un pouvoir local polynésien (Al Wardi, 2008 ; 2010), notamment avec la revendication et l'obtention de différents statuts d'autonomie (1957, 1977, 1984, 1996, 2004) correspondant chaque fois à des transferts de compétences de l'État vers le territoire. La mise en place d'institutions se rapprochant de celles d'un État et de symboles politiques propres ont en outre donné à la Polynésie les apparences d'un État souverain. Depuis la réforme statutaire de 1984, en effet, la Polynésie française est dotée d'un drapeau, d'un sceau, d'un hymne national, d'un ordre, d'un protocole et d'une fête territoriale (la fête de l'Autonomie) (Al Wardi, 2008 : 44). À partir de 1996, le qualificatif « territorial » employé pour désigner les institutions locales ou les établissements publics fut remplacé par l'expression « de la Polynésie française », les conseillers territoriaux devinrent en 2004 des « représentants à l'assemblée de la Polynésie française » et l'expression « président de la Polynésie française » remplace celle de « président du gouvernement ». La loi statutaire de 2004 consacre même le terme « pays » pour désigner le territoire de la Polynésie française (Al Wardi, 2008 : 46-47). Le terme Tahiti Nui pour désigner l'ensemble de la Polynésie française, d'abord défendu par Gaston Flosse, sera également revendiqué par le leader indépendantiste Oscar Temaru : « Tahiti Nui, c'est le nom de notre pays : Tahiti tout seul veut dire l'île de Tahiti, Tahiti Nui regroupe tous les archipels et c'est le vrai nom de notre pays. Il ne faut pas déformer l'histoire » (*La Dépêche de Tahiti*, 14 mars 2006).

Ces changements de vocabulaire, s'ils n'entraînent aucun effet juridique en tant que tel, ont cependant une forte charge symbolique, renforçant cette illusion que la Polynésie française forme un État indépendant (Al Wardi, 2008 : 46-47). Cette généralisation de l'expression Tahiti Nui pour désigner le territoire polynésien irrite d'ailleurs plusieurs Marquisiens,

10. Le Tahoera'a Huirā'atira fut à la tête du gouvernement de 1982 à 1987, de 1991 à 2004, quelques mois d'octobre 2004 à mars 2005 ainsi que du 23 février au 15 avril 2008. Il sera réélu avec une majorité le 5 mai 2013, mais son président, Gaston Flosse, sera démis de ses fonctions de président de la Polynésie française, puisqu'il fut déclaré inéligible le 5 septembre 2014 pour une affaire d'emplois fictifs (prise illégale d'intérêts et détournement de fonds publics) (Gagné, 2015 ; *Le Monde*, 2013).

qui y voient une attitude impérialiste de la part du centre tahitien. Le maire de Nuku Hiva, Benoît Kautai, avait ainsi dénoncé, en 2003, l'attribution du nom tahitien « Tahiti Nui II » par les autorités polynésiennes à un avion mis en place pour effectuer le transport interinsulaire aux Marquises (*Les Nouvelles*, 7 novembre 2003). L'unité territoriale (héritée de la colonisation) qui définit les contours de la nation polynésienne défendue par les élites politiques tahitiennes ne fait donc pas l'unanimité et se voit contestée, notamment par certains autonomistes marquisiens. Si Al Wardi évoquait un « malentendu sur l'unicité du peuple français » (Al Wardi, 2008 : 51) – principe consacré par la Constitution française –, on pourrait évoquer également un malentendu sur l'unicité du peuple polynésien. À cet égard, la position du gouvernement central du pays semble reproduire celle de l'État français. Reconnaisant en 1999, à l'occasion du Matavaa o te Henua 'Enana¹¹, le drapeau marquisien, les propos émis par la ministre de la Culture du gouvernement Flosse de l'époque ne peuvent pas tromper : « au-delà de tel ou tel drapeau dans tel ou tel archipel, vous le savez, vous le sentez, nous faisons partie du même peuple, nous sommes tous des Polynésiens ; mais il est bien normal que chacun veuille cultiver sa différence dans un bloc qui est unique » (*La Dépêche de Tahiti*, 1999). Si cela n'était pas déjà suffisamment clair, le président écartait pour sa part toute ambiguïté : « en tant qu'habitants des îles Marquises vous êtes Polynésiens. Les migrations, la langue, les coutumes indiquent d'une manière incontestable, que nous faisons tous partie d'un ensemble : le Peuple polynésien » et que « toute idée de vouloir séparer ceux qui sont unis par le sang, par la culture et par l'histoire, serait une grave erreur ! » (Flosse, 2000 : 4).

Au-delà des différences culturelles ou identitaires inscrites historiquement, cependant, le projet autonomiste marquisien fonde sa légitimité sur l'inégalité de considération et de traitement dont font l'objet les Marquisiens par les autorités politiques tahitiennes et, conséquemment, l'inégalité des conditions de vie entre les Marquises et Tahiti, notamment en ce qui a trait à l'accès aux services de santé et d'éducation. Cette inégalité s'exprime notamment à travers le sous-effectif chronique du personnel médical à l'hôpital de Taiohae (Nuku Hiva) et les difficultés matérielles auxquelles ce dernier est confronté, les difficultés liées au transport médical entre les îles et vers Tahiti, l'absence de maternité¹², mais également l'insuffisance ou la

11. Le Matavaa o te Henua 'Enana (Éveil de la Terre des Hommes), souvent désigné en français comme le Festival des arts des îles Marquises, est un important événement culturel instauré par l'association culturelle et environnementale Motu Haka o te Henua 'Enana en 1987.

12. Cela oblige bien souvent les femmes à accoucher à Tahiti.

désuétude des infrastructures scolaires et l'absence d'un lycée¹³ dans l'archipel. C'est cet écart de développement et de conditions de vie qui, pour les autonomistes marquisiens en particulier, est à l'origine de l'exode des jeunes vers le centre. Cette situation s'avère pour eux d'autant plus insupportable que l'archipel dispose d'atouts et de potentiels importants – des ressources halieutiques et sylvicoles considérables, d'importantes surfaces cultivables, un fort potentiel touristique – qui ne sont pas exploités ou mis en valeur à cause du manque de soutien des gouvernements successifs du pays. Ils expliquent ainsi pourquoi plusieurs projets (agricoles, halieutiques, etc.) ne virent jamais le jour. Les Marquisiens se sentent comme des citoyens de seconde zone, exclus ou oubliés par les autorités tahitiennes. Aux difficultés liées à la distance et à l'éclatement géographiques s'ajoutent celles liées à la « distance » de l'administration, à ses lenteurs¹⁴ et oublis, évoqués notamment par le maire de Ua Pou, Joseph Kaiha et par la directrice générale des services de la CODIM, Mareva Kuchinke :

On est oubliés. Quand les ministres se déplacent, ils ne viennent jamais dans les Marquises, dans les Australes, les Tuamotu, c'est que Tahiti. Ils ne restent pas longtemps. Et pourtant, c'est grand, la Polynésie française. Tu vois, c'est ce qui est dommage. Parce que tous les archipels, ils ont plein de projets. Donc, s'ils ne viennent pas vers nous, bien c'est nous qui allons vers eux. (Mareva Kuchinke, 29 mars 2016)

Je dis toujours, on est *loin* de Tahiti. [...] Et pourtant on n'est pas très loin, avec l'avion, avec l'internet... Tu vas aller voir le politique à Tahiti. Une fois que tu as fermé la porte d'un ministère, tu sors, tu prends ton avion, tu reviens [...] Il faut être réactif. [...] tu prends ton téléphone, tu appelles. Si tu n'appelles pas, t'es oublié. [...] Ça c'est la réalité que je vois, que j'ai vue depuis des années. [...] Même si les chefs de service viennent ici, [et qu'en] réunion, on dit « je veux voir une route comme ça », [...] quand tu vois les choses sur le terrain, faits par les chefs de secteur, là tu constates que ce qu'on a discuté, c'est pas encore descendu. [...]. Ça peut attendre quatre mois, comme ça peut attendre six mois, comme ça peut attendre un an... et comme ça peut attendre encore plus longtemps. C'est ça la réalité. On n'est pas loin de Tahiti, mais... [du point de vue] du fonctionnement de l'administration [...] on est loin de Tahiti! (Joseph Kaiha, 27 mai 2016)

13. Les jeunes doivent partir pour Tahiti pour poursuivre leurs études.

14. Les sénateurs Cointat et Frimat rapportent, par exemple, dans leur Rapport d'information (2008) au Sénat faisant suite à une mission d'information réalisée en Polynésie française du 21 avril au 2 mai 2008, que les maires des Marquises jugent « excessif le délai d'obtention des autorisations d'urbanisme auprès des services de Papeete, situés à 1400 km » (2008 : 103).

La politique de déconcentration administrative mise en place par le gouvernement Flosse au tournant des années 2000 ne paraît donc pas avoir pallié totalement cette distance d'avec l'administration centrale. La difficulté du centre à assurer le même niveau de vie pour tous et à impulser un développement en fonction des ressources et des demandes locales paraît ainsi remettre en question sa capacité et sa légitimité à administrer les Marquises.

Les revendications autonomistes marquisiennes ne peuvent donc pas être réduites, comme elles l'ont été parfois, à une question purement financière. Derrière le discours communément relayé des Marquisiens s'indignant de ne recevoir « que les miettes » des fonds octroyés par la France et derrière leur demande d'une meilleure répartition financière – ou de pouvoir disposer directement des fonds sans passer par Tahiti –, on retrouve, plus profondément, ces importantes inégalités qui sont ressenties par les Marquisiens par rapport au centre. Ces dernières se situent tant sur les plans socio-économiques et des conditions de vie que sur celui des opportunités.

Tout aussi critiques de la dépendance envers l'État français soient-ils, les acteurs autonomistes marquisiens ne revendiquent pas pour autant l'indépendance comme le fait le principal parti indépendantiste polynésien, le Tāvini Huirā'atira. Farouchement anti-indépendantistes pour la plupart, ils ne sont pas pour autant proches du traditionnel parti autonomiste polynésien, le Tahoera'a Huirā'atira, se montrant très critiques de « la politique » menée par son leader Gaston Flosse et du système clientéliste, centralisateur et autoritaire qu'il a mis en place et soutenu durant près de 20 ans.

Si l'on a dépeint souvent les Marquisiens comme plus Français, plus radicalement attachés à la France que les autres Polynésiens, il ne faudrait cependant pas s'y méprendre. Dans le discours des plus proéminents acteurs autonomistes marquisiens rencontrés, cet « attachement » apparaît avant tout pragmatique. Il ne s'agit ni d'un attachement à la *culture* française, ni la consécration de la légitimité de l'autorité française – bien qu'en un certain sens le pouvoir français soit vu comme *relativement* plus légitime que le pouvoir tahitien, la France finançant dans une proportion très importante les projets d'équipements publics et les investissements des communes¹⁵. Le « rattachement » comme l'« attachement » à la France

15. L'économie polynésienne est en effet largement dépendante des transferts de l'État. En 2016, les versements publics nets de l'État s'élevaient à 135 milliards de FCFP, pesant pour 23 % de la richesse créée en Polynésie française cette année-là (IEOM, 2018).

constituent des choix politiques. Des Marquises, la valeur absolue de l'indépendance apparaît comme illusoire : aucun État n'est aujourd'hui totalement souverain, remarquent des acteurs autonomistes marquisiens interrogés. Pour certains, la « réelle » indépendance signifierait une autarcie totale, expérimentée seulement par des groupes isolés du reste du monde. Or, ce n'est pas ce que les autonomistes marquisiens interrogés désirent pour leur archipel. Heato et son père Toti Teikiehuupoko¹⁶ disent préférer parler d'*interdépendance*, terme plus approprié pour parler de la situation politique réelle de la grande majorité des peuples, territoires et États du monde. Est-ce là dire que, pour ces intellectuels marquisiens, la vraie question est, comme l'avait proposé le leader indépendantiste kanak Jean-Marie Tjibaou, de savoir « bien calculer les interdépendances » (1996 : 179), la souveraineté qui importe étant pour lui celle qui suppose « le droit de choisir [s]es partenaires » (1996 : 179) ? Or, les Teikiehuupoko croient qu'advenant l'indépendance de la Polynésie française, dans la situation actuelle de tutelle par rapport à Tahiti du moins, les Marquises ne pourraient se subvenir à elles-mêmes, à moins d'en revenir aux « anciennes façons de faire ». Le partenaire de choix est donc la France – qui les soutient financièrement – et non Tahiti – qui gaspille les fonds octroyés par la France, s'enrichit avec eux et empêche les Marquises de se développer pleinement.

Afin de « traiter directement avec la France », des élus autonomistes marquisiens ont donc revendiqué à plusieurs occasions l'évolution des Marquises vers un statut de département et, plus récemment, vers un statut de collectivité d'outre-mer, suivant l'exemple de Saint-Martin et de Saint-Barthélemy, qui se sont séparés de la Guadeloupe en 2007. La stratégie envisagée par les acteurs autonomistes marquisiens en a ainsi été souvent une de contournement du « pouvoir central », ce qui s'exprime autant dans les objectifs poursuivis que dans les moyens employés. C'est ainsi qu'ils interpellent directement les représentants de l'État, établis comme interlocuteurs clés et alliés influents (Tarrow, 1996) pour faire avancer leurs revendications. Cela leur permet d'échapper au jeu politique polynésien, miné par le clientélisme et les clivages partisans, et de déterminer avec ces acteurs étatiques (métropolitains) des solutions qui leur permettent de ne pas avoir à passer par « Tahiti » ou à en dépendre. Ils cherchent également le soutien d'organisations internationales telles que l'UNESCO afin de se

16. Georges Toti Teikiehuupoko est le président et l'un des membres fondateurs de la fédération culturelle et environnementale Motu Haka o te Henua Enana, fondée en 1978, qui fut le porte-étendard du renouveau culturel marquisien.

prémunir contre des politiques du gouvernement central indésirées et un développement économique « vertical » se rapprochant de celui observé à Tahiti par la revendication du classement des Marquises au patrimoine mondial¹⁷. Ils sont malgré tout souvent contraints, dans ce cas comme dans d'autres, à devoir obtenir l'aval du pays, autorité compétente dans plusieurs domaines. Les autonomistes marquisiens ne peuvent ainsi évidemment pas s'en tenir à contourner le pouvoir central et investissent aussi la politique territoriale pour mener leur combat et faire valoir leurs revendications, notamment en s'alliant aux élus d'autres archipels pour défendre les intérêts des « îliens¹⁸ » et en revendiquant une plus grande décentralisation au profit des archipels périphériques. Ces revendications de décentralisation rencontrent cependant en général une opposition ferme du gouvernement central qui, comme en 1999, opta plutôt pour une déconcentration administrative. Si la réforme statutaire de juillet 1990 prévoyait bien la création de Conseils d'archipels – dont la consultation par le gouvernement du territoire aurait été obligatoire, notamment en ce qui a trait aux plans de développement, et qui auraient pu émettre des avis dans les matières économiques, sociales et culturelles les intéressant –, ceux-ci ne virent finalement jamais le jour.

17. Des démarches d'inscription des Marquises au patrimoine mondial de l'UNESCO ont été entamées d'abord à l'initiative de Lucien Kimitete, en 1994. L'archipel fut ainsi inscrit dès 1996 sur la liste indicative de la France. Le projet tomba ensuite dans l'oubli un certain temps, puis fut repris 14 ans plus tard par la CODIM. Les Marquises sont inscrites, cette fois, en tant que « bien mixte en série » – catégorie qui tient compte des critères culturels et naturels – sur la liste indicative de la France en vue de l'inscription sur la liste du patrimoine mondial. L'inscription au patrimoine mondial de l'UNESCO suppose la prise de mesures « juridiques, scientifiques, techniques, administratives et financières adéquates pour la protection, la conservation et la mise en valeur du patrimoine (art. 5 *d*) » (Prieur, 2007 : 104). Cela suppose aussi que le site fasse partie « d'un système juridique d'espace protégé en droit national qui satisfasse aux objectifs de la convention » (Prieur, 2007 : 104). C'est pourquoi plusieurs acteurs interrogés voient d'un bon œil l'inscription de l'archipel au patrimoine mondial de l'UNESCO. Ils y voient, d'une part, un rempart contre un développement dévoyé et une garantie de préservation des paysages et des sites ayant une valeur patrimoniale importante, mais également de l'archipel plus largement. D'autre part, ils y voient une stratégie de développement du tourisme intéressante et adaptée à la situation de l'archipel et aux désirs de sa population.

18. C'est ainsi que l'on désigne les élus qui défendent l'intérêt des archipels éloignés et notamment ceux qui formèrent, à l'Assemblée de Polynésie française, un groupe dénommé Te Mana o te Mau Moru (Le pouvoir des îles) de 2008 à 2009, puis en 2011. Auparavant, Lucien Kimitete – ancien maire de Nuku Hiva (1992-2002) et représentant territorial (1996-2002) charismatique et très médiatisé – avait fait valoir les revendications des archipels en s'alliant à Boris Léontieff au sein du Fetia Api, parti politique territorial fondé par ce dernier en 1996. Tous deux décédèrent cependant dans un tragique accident d'avion survenu le 23 mai 2002, au beau milieu d'une tournée électorale en vue des élections législatives. Deux autres candidats du parti, Arsène Tuairau et sa suppléante Fersine Beysserre, périrent également dans l'accident (*Libération*, 2002).

Dans ce contexte, la communauté de communes apparaît à des élus autonomistes marquisiens, comme le maire de Nuku Hiva et représentant à l'assemblée Benoît Kautai et son ancienne première adjointe Debora Kimitete¹⁹, comme une opportunité inédite de se diriger vers une plus grande autonomie. Des réseaux d'élus français et ultra-marins favorisés par des associations telles que l'ACCD'OM (Association des communes et collectivités d'outre-mer) et l'AMF (Association des maires de France et des présidents d'intercommunalité) permettent aux élus marquisiens d'étudier cette possibilité en échangeant avec leurs homologues sur leurs expériences en termes d'intercommunalité et de communautés de communes, avant même que cette dernière option ne soit réalisable localement, soit avant l'application du Code général des collectivités territoriales (CGCT) en Polynésie française en 2008²⁰. Les rencontres avec différents représentants de l'État nourrissent également la réflexion. Ce fut le cas lors de la visite des sénateurs Frimat et Cointat qui, dans le cadre d'une mission d'information cette même année 2008, recommandèrent aux élus marquisiens – qui les interpellaient quant à leur volonté d'évoluer vers une collectivité d'outre-mer propre – la création d'une communauté de communes.

Cette option présenta un intérêt particulier pour ces acteurs autonomistes marquisiens pour au moins deux raisons. D'une part, elle permet une plus grande autonomie locale parce qu'elle implique un transfert de certaines compétences du pays vers la nouvelle institution. En effet, les communautés de communes sont, en théorie, obligatoirement compétentes en matière de développement économique et d'aménagement de l'espace. En France, les communes membres doivent par conséquent transférer certaines de leurs compétences à la nouvelle institution. Or, en Polynésie, les compétences concernées relèvent du pays plutôt que des communes. La décentralisation, amorcée en 1982 en France, a connu en

19. Très impliquée dans les milieux politique et culturel marquisiens, Debora Kimitete, chef de la subdivision du Service de l'urbanisme aux îles Marquises depuis 1988 a été notamment présidente du comité du tourisme de 1997 à 2003, élue au conseil municipal de Nuku Hiva de 2003 à 2014, membre de la Fédération Motu Haka depuis 1987, présidente de l'Association des communes et collectivités d'Outre-mer (ACCD'OM) de 2013 à 2014, déléguée suppléante à la CODIM jusqu'en 2014 et candidate pour A Tia Porinetia aux élections législatives de 2014. Elle fut nommée chevalière de l'Ordre national du mérite en 2011 pour son implication dans la culture marquisienne. Elle est également la veuve de Lucien Kimitete.

20. Le Code général des collectivités territoriales fut introduit en Polynésie française par l'ordonnance n° 2007-1434 du 5 octobre 2007 portant extension des première, deuxième et cinquième parties du Code général des collectivités territoriales aux communes de la Polynésie française, à leurs groupements et à leurs établissements publics. La plupart des dispositions de l'ordonnance entrèrent en vigueur le 1^{er} mars 2008 (décret n° 2008-1020 du 22 septembre 2008).

effet peu d'écho en Polynésie française, alors même que le statut de 2004 autorisait pourtant «largement les délégations de compétence entre la Polynésie française et les communes» (Cointat et Frimat, 2008 : 74). Ces dernières sont ainsi demeurées largement dépendantes du gouvernement du territoire (Cointat et Frimat, 2008 : 69-70 ; Al Wardi, 2008 : 135-137). D'autre part, la création d'une communauté de communes présente un intérêt particulier parce qu'elle permet aux Marquises de «disposer d'une institution propre» qui rassemble l'ensemble des communes de l'archipel, réalisant ainsi une unité politique revendiquée de longue date et considérée comme nécessaire par ces acteurs, permettant de penser en commun l'avenir de l'archipel (Pereira de Grandmont, 2018). Les Marquises n'avaient en effet jusqu'alors aucune existence politique institutionnellement reconnue : elles ne constituent pas un échelon de pouvoir ; elles ne sont reconnues qu'administrativement comme subdivision de l'administration territoriale. Mais il y a plus encore : si la communauté de communes peut représenter une solution de court ou moyen terme satisfaisante pour la mouvance autonomiste, elle peut aussi être interprétée comme un moment d'une stratégie «étapiste» plus large, une occasion de légitimer le projet d'évolution statutaire auprès des autres élus marquisiens – dont l'accord unanime sera nécessaire – en montrant l'intérêt de travailler ensemble. Débora Kimitete évoquait cette possibilité lors d'un entretien mené le 29 avril 2016 :

Si ça marche bien dans le cadre de ce travail-là, on peut imaginer dans 10 ans, dans 20 ans ou dans 30 ans devenir une Collectivité. Mais il faut commencer quelque part. Et il faut qu'on ait un budget. C'est le nerf de la guerre. Moi je trouve que le système calédonien²¹ nous conviendrait bien, c'est-à-dire allouer à l'archipel. Sauf que comme on est le seul archipel, pour l'instant, dans cette position-là, ils ne peuvent pas dire «on va donner à l'archipel des Marquises 300 millions tous les ans», par exemple. Les Tuamotu, ils vont dire «mais, et nous alors?», et les Australes, «et nous alors?».

21. La Loi n° 88-1028 du 9 novembre 1988 portant dispositions statutaires et préparatoires à l'autodétermination de la Nouvelle-Calédonie qui fit suite aux Accords de Matignon (1988) a partagé la Nouvelle-Calédonie en trois provinces semi-autonomes (îles Loyauté, Nord et Sud). Chacune de ces provinces est dotée d'une assemblée délibérante propre, élue au scrutin proportionnel, et dispose de représentants au Congrès de la Nouvelle-Calédonie (Collectivités-locales.gouv.fr, 2018 ; Mohamed-Gaillard, 2003). Outre les compétences propres dont dispose chacune de ces provinces, l'intérêt du système de provinces néo-calédonien pour les autonomistes marquisiens réside dans le financement de ces dernières – la Nouvelle-Calédonie verse des dotations automatiques à chacune des provinces – et dans le fait que chacune a la possibilité de gérer son propre budget (Pitoiset, 2011 ; Christnacht, 2004).

Réunions réunissant les maires des Marquises et des représentants de l'État et du pays, échanges de lettres et de courriers, travail sur des ébauches de projets de statuts et de programmes de développement des Marquises : dès 2008, le projet se met donc en branle, non sans quelques difficultés. Le maire de Nuku Hiva doit d'abord convaincre les maires des cinq autres communes du bien-fondé du projet, en particulier les maires du sud, associés au parti « orange », le Tahoera'a Huirā'atira, que Benoît Kautai et plusieurs autonomistes marquisiens ont souvent vertement critiqué. Alors également représentant à l'assemblée²², Benoît Kautai effectue du lobbying auprès des autres représentants et profite de la situation d'instabilité politique que connaît alors la Polynésie pour faire adopter une « loi du pays » permettant la création de la communauté de communes. Il intervient à l'Assemblée de la Polynésie française en ce sens le 6 juillet 2010, se montrant rassurant et insistant sur la « solidarité renforcée avec la Polynésie » que permettra cette nouvelle institution représentant « l'ensemble des communes des Marquises » et « capable d'être un interlocuteur privilégié de la Polynésie française et de l'État », évoquant la nécessité d'un « partenariat fort, constructif et loyal » (Kautai, 2010 : 110). La loi du pays est finalement adoptée le 25 août 2010 et la première communauté de communes de Polynésie française est ainsi créée, par arrêté du Haut-Commissariat de la République, le 29 novembre 2010.

LA COMMUNAUTÉ DE COMMUNE COMME NOUVEL ESPACE POLITIQUE : LÉGITIMITÉS ET SOUVERAINETÉS EN QUESTION

La création de la communauté de communes revêt des significations politiques différentes selon les positions et les tendances politiques des différents groupes d'acteurs. Pour les représentants de l'État (sénateurs, président de la commission des lois, ministre des Outre-mer, notamment), qui encouragent fortement le développement de l'intercommunalité en

22. Ce cas illustre bien l'importance des maires et du cumul des mandats en Polynésie française, comme l'avait souligné notamment Sémir Al Wardi (1998 : 232), et par conséquent de l'imbrication des arènes centrale et locales dans la réalisation de projets politiques. Cette importance des maires et du cumul des mandats dans les carrières politiques vaut par ailleurs plus largement pour la France, comme le notent Douillet et Lefebvre : « La France est paradigmatique de l'articulation des arènes et d'un modèle de forte territorialisation des carrières politiques, liés à l'importance du mandat de maire, au scrutin uninominal d'arrondissement pour l'élection des députés et au cumul des mandats. » (2017 : 107). La loi organique n° 2014-125 du 14 février 2014 interdisant le cumul de fonctions exécutives locales avec le mandat de député ou de sénateur, entrée en vigueur en 2017, prévient dorénavant cette situation.

Polynésie française – laquelle accuse un « retard » en la matière selon eux –, la création d'une communauté de communes s'inscrit non seulement dans une évolution politique normale et désirable, mais représente une « condition du succès » des communes polynésiennes, considérées en situation de faiblesse et de dépendance financières, en ce qu'elles permettent de mutualiser leurs moyens et constituent un « excellent outil de développement » (Urvoas, 2015 : 115). L'exemple de la CODIM est ainsi présenté de façon enthousiaste par différents rapports et interventions et qualifié de « très stimulant » (Urvoas, 2015 : 112), d'autant plus, sans doute, qu'il permet de préserver l'unité de la Polynésie française que l'État ne souhaite pas voir remise en cause, comme le rappelait la ministre des Outre-mer Annick Girardin en rencontre avec les maires marquisiens en janvier 2018, dans le cadre d'une visite officielle en Polynésie (Philiber, 2018).

Tous les acteurs ne voient cependant pas d'un si bon œil l'émergence de ce nouvel espace politique, interprété par certains indépendantistes et autonomistes polynésiens comme une menace séparatiste²³ ou comme un recul des acquis de la Polynésie en termes d'autonomie envers l'État. Pour le secrétaire général du Tāvini Huirā'atira, interrogé à Tahiti en 2016, le transfert de compétences à la CODIM équivaut à une rétrocession à l'État de compétences obtenues de longue lutte par les gouvernements polynésiens successifs :

Le territoire a tout fait pour avoir des compétences territoriales et maintenant, on [lui] demande [...] d'[en] refiler une partie à une structure communale, à la communauté de communes, qui est gérée par l'État ! Pour moi, ils reprennent ce qu'ils ont déjà donné. (Étienne Chimin, 1^{er} février 2016)

La Loi organique n° 2004-192 du 27 février 2004 portant statut d'autonomie de la Polynésie française réserve à l'État les « [r]ègles relatives à l'administration, à l'organisation et aux compétences des communes, de leurs groupements et de leurs établissements publics » (art. 14). « Dans ce domaine », explique le juriste Alain Moyrand, « la Polynésie ne saurait s'immiscer sauf à y être expressément invitée par la loi statutaire » (2012 : 398). C'est ce qui permet à Chimin, aussi juriste de formation, d'affirmer que les communautés de communes sont « gérées par l'État ». La CODIM se voit ainsi identifiée au pouvoir métropolitain et le transfert de compétences territoriales particulières à la nouvelle institution peut être interprété comme une reprise de celles-ci par l'État.

23. Cette menace est d'ailleurs souvent soulignée par les médias.

Il semble que la communauté de communes perturbe un certain ordre politique en Polynésie française. Elle est perçue, comme les revendications sécessionnistes marquisiennes plus largement, comme une menace à l'unité du pays par les principaux partis politiques à Tahiti, qui craignent un effet d'entraînement des initiatives marquisiennes sur les autres archipels périphériques, et l'« éclatement » de la Polynésie.

Les élus des Marquises présentent quant à eux la CODIM comme une réussite témoignant de leur capacité à dépasser les clivages partisans pour se regrouper et travailler ensemble « autour d'une même table » et élaborer une vision commune du développement de leur archipel. L'insistance mise sur l'unité et la solidarité n'est pas anodine. Elle revêt une signification politique et symbolique particulière à la lumière des nombreux appels faits en ce sens par le passé par divers acteurs politiques et des différentes divisions, à la fois linguistiques²⁴, identitaires et politiques, qui traversent la société marquisienne. Notons par ailleurs que les études ethnohistoriques (Thomas, 1990; Thomas, 1998) suggèrent qu'il n'y a jamais eu aux Marquises, avant la colonisation, de pouvoir centralisé qui aurait affirmé son autorité sur l'ensemble de l'archipel, ni même sur l'ensemble d'une île. Pour autant, les Marquisiens ne se pensent pas moins aujourd'hui comme une entité politique (au sens de *polity*), comme constituant un peuple. Dans l'imaginaire sociopolitique marquisien, la légende de la création des îles Marquises, souvent mobilisée par les acteurs politiques et culturels de diverses allégeances, donne à cette unité une portée symbolique et l'ancre dans des temps immémoriaux. Dans ce récit, la Terre des Hommes prend la forme de la maison construite par la divinité Atea pour sa femme Atanua « lors de la nuit initiale » (Haiti, 1987). Chaque île de l'archipel y est identifiée à une composante de la maison, évoquant, comme le souligne Benjamin Teikitutoua, « l'importance de chaque élément de la construction et donc de chaque île, dans la solidité de l'union marquisienne » (2007). Une version alternative rapportée par l'anthropologue marquisien Edgar Tetahiotupa va plus loin. Plus explicitement politique, cette version interpelle directement les auditeurs comme les autorités marquisiennes sur l'enjeu de l'unité marquisienne. Prolongeant la version précédente à laquelle elle ajoute des événements ultérieurs, elle narre ainsi l'éclatement de la construction et invite les « responsables marquisiens actuels (...) à rebâtir cette maison en l'édifiant sur une fondation solide, à faire en sorte que les Marquises deviennent “une” » (Tetahiotupa, 2016: 48). En

24. Le 'eo enana, parlé au nord, est considéré comme une langue distincte du 'eo enata, parlé dans le groupe Sud de l'archipel (Charpentier et François, 2015: 20).

l'associant à la construction de la maison d'Atea et d'Atanua, le premier président de la CODIM, Joseph Kaiha, inscrivait la création de la CODIM – et plus largement l'idée d'une (ré)unification politique des Marquises – dans un récit de construction nationale impulsée par le renouveau culturel marquisien amorcé à la fin des années 1970. Pour Débora Kimitete, c'est ce réveil culturel et identitaire qui a d'abord permis que les Marquisiens aient une « vision globale de l'archipel » et se voient « comme un pays, comme une collectivité, comme une force par rapport à Tahiti » (Debora Kimitete, 29 avril 2016). L'institution du *Matavaa o te Henua* 'Enana²⁵, la création de symboles nationaux propres (un hymne et un drapeau) et d'une académie marquisienne ont contribué, au fil des ans, à ce processus de construction nationale.

Mais cette évocation récurrente de la solidarité témoigne aussi de la traduction des aspirations politiques des élus dans le langage de l'administration française et l'inscription des notions et des principes clés de l'intercommunalité (« espace de solidarité », « mutualisation ») dans la continuité avec la culture et les valeurs marquisiennes ancestrales. Dans son intervention du 6 juillet 2010 à l'Assemblée de la Polynésie française où il présentait sa proposition de loi du pays pour la création d'une communauté de communes marquisienne, Benoît Kautai, représentant à l'Assemblée et maire de Nuku Hiva, évoque notamment « l'esprit de solidarité qui nous anime, nous Polynésiens » :

S'il s'agit d'abord d'une « solidarité » entre les îles Marquises, il s'agit aussi d'une solidarité renforcée avec la Polynésie [...] Mes chers collègues, mes chers amis, n'ayez pas peur de la communauté des communes. Notre peuple a, depuis l'origine des temps, vécu dans cet esprit de partage, de solidarité et de respect. Nos anciens Haka'iki [chefs] ont développé des relations à l'intérieur de leurs villages, de leurs vallées, de leurs îles, de leur archipel. Ils avaient compris l'importance d'une mise en commun de leurs moyens. En créant notre communauté des communes, nous ne faisons que marcher sur le sentier que nos Tupuna [ancêtres] avaient tracé pour nous. L'individualisme n'est pas de mise aux Marquises (2010 : 110-112).

Si la CODIM offre un nouvel espace politique aux élus pour « penser archipel » et concrétiser les projets imaginés, les élus doivent les reformuler dans le langage de l'institution française, tout en les rendant conformes à son fonctionnement, à ses critères et à ses exigences. Les élus, dans la concrétisation de leurs projets, sont également confrontés à la réalité juridique du partage des compétences et, conséquemment, au cadre politique

25. Voir note 10.

polynésien et aux rapports de pouvoir qui s'y déploient. La construction de ce nouveau pouvoir local passe ainsi notamment par l'apprentissage d'un vocabulaire et des principes particuliers au fonctionnement de la nouvelle institution, comme des possibilités concrètes qui s'offrent avec elle. Confrontés à la « réalité » juridique et aux contraintes du cadre institutionnel défini en métropole et adapté par la Polynésie, les élus sont ainsi amenés à réviser de façon itérative leurs rêves et leurs attentes. Des formations²⁶, mais surtout divers échanges avec les conseillers juridiques et la directrice générale des services (DGS) employés par la CODIM ainsi qu'avec le *komana* (administrateur d'État²⁷), le *tavana hau* (administrateur du pays aux Marquises), divers consultants et investisseurs privés paraissent jouer un rôle fondamental dans l'ajustement des attentes des élus et la reformulation de leurs projets.

L'élaboration d'un Plan de développement économique durable (CODIM, 2012) sur 15 ans (2012-2027) s'est inscrit dans ce processus imaginatif et a cristallisé les principales aspirations des élus. Le cadre politique polynésien semble toutefois peser sur les possibilités d'action de la CODIM. Celles-ci sont en effet limitées dans un premier temps par les compétences prévues par la loi du pays du 25 août 2010 et énumérées dans l'Arrêté n° HC 867 DIPAC du 29 novembre 2010 portant création de la communauté de communes des îles Marquises qui n'autorise la CODIM pratiquement qu'à réaliser des études²⁸. Or dans l'acte d'imaginer ce que les politistes appellent l'« action publique », il y a évidemment plus que la simple considération des possibilités synchroniquement circonscrites par les « compétences » actuelles de l'institution. Les aspirations des élus excédant ces dernières, la réalisation des projets consignés dans le Plan de développement économique durable (CODIM, 2012) exige d'obtenir du pays de nouvelles compétences. Cela pose à la jeune institution des défis d'ordre politique (et financier) qui mettent en évidence la dépendance de

26. Plusieurs formations relatives à l'administration communale ont été offertes par le Syndicat pour la promotion des communes de Polynésie française (SPCF) depuis les années 1980.

27. Il est le chef de la subdivision administrative des îles Marquises.

28. Le début de l'article 5 (concernant les compétences) de l'Arrêté n° HC 867 DIPAC du 29 novembre 2010 mentionne : « Compte tenu du caractère insulaire de la communauté de communes des îles marquises et des difficultés de déplacements entre les îles, le conseil communautaire privilégiera, jusqu'au 31 décembre 2015, les études, conseils et expertises (sauf dans les cas de l'informatique et de la bureautique prévues à l'article 5.3 du présent arrêté). Pourront s'y ajouter la promotion de projets structurants et de développement, ainsi que le soutien aux manifestations culturelles et sportives d'intérêt communautaire. La création d'équipements à vocation touristique ou culturelle (tels les chemins prévus à l'annexe 1 du présent arrêté) n'est pas exclue, mais leur conservation et leur entretien ne seront pas confiés à la communauté de communes. »

l'institution au gouvernement central de la Polynésie et la nécessité de négocier avec celui-ci un transfert de compétences qu'il se montrerait, au dire des acteurs de la CODIM interrogés, réticent à concéder. Ces réticences pourraient être attribuables à au moins deux motifs politiques. D'une part, officiellement, elles seraient liées à la peur qu'une fois concédées ces compétences ne puissent plus être reprises par le gouvernement central²⁹ et qu'elles soient mal gérées par la jeune institution débordée par ses nouvelles responsabilités. D'autre part, elles peuvent être associées à une volonté de conserver un pouvoir central fort, notamment dans un contexte où les intérêts et les projets politiques des élites politiques territoriales et locales entrent parfois en concurrence.

Cela souligne également la dépendance de l'institution à des temporalités politiques et administratives particulières, la négociation de nouvelles compétences devant attendre de profiter stratégiquement des possibilités offertes par la révision du statut d'autonomie de la Polynésie française³⁰. En attendant, la jeune institution travaille à faire ses preuves. Elle tente de prouver sa légitimité (auprès du gouvernement polynésien, de l'État, de la population) chaque fois que les circonstances le permettent en montrant des résultats, et donc en instaurant certains des projets prévus dans le Plan, dans les limites légales et financières qui lui sont imposées³¹. Cela signifie souvent de ne réaliser ses projets que partiellement. Le projet de pêche semi-industrielle Hiva Toa, pensé initialement par la CODIM en articulation étroite avec un projet d'aire marine protégée afin d'exploiter la ressource sans l'épuiser à travers une « gestion durable » de celle-ci, illustre

29. Les juristes Jean-Paul Pastorel et Alain Moyrand expliquent par ailleurs que « [p]arce qu'elle dispose de la compétence de principe (l'État et les communes se partageant des compétences d'attribution strictement énumérées par la loi organique), la Polynésie française n'entend pas renoncer à son champ de compétences qui scelle le destin de l'autonomie politique » (2013: 197).

30. La Loi organique portant modification du statut d'autonomie de la Polynésie française fut promulguée le 5 juillet 2019.

31. Le projet des sentiers de randonnée en est un bon exemple. Ce projet prévu dans le Plan de développement économique et durable (2012) vise à développer un réseau structuré de sentiers de randonnée dans les différentes îles de l'archipel pour concilier développement du tourisme et protection de l'environnement (CODIM, 2012: 79). Alors que 68 sentiers de randonnée avaient été répertoriés par des études – menées en 2012 et 2013 par des consultants engagés par la CODIM –, huit seulement ont dû être retenus dans un premier temps. En effet, la CODIM, n'ayant pas la compétence en matière foncière, dut se concentrer sur les seuls tracés se trouvant entièrement sur des terres publiques et formuler à cet effet une demande d'affectation des terres auprès de la Direction des affaires foncières (DAF ; un des services administratifs du Pays).

bien les difficultés auxquelles se trouvent confrontés les élus dans l'affirmation de ce nouveau pouvoir local et la réalisation de leurs aspirations.

LES PROJETS DE PÊCHE INDUSTRIELLE HIVA TOA ET D'AIRE MARINE PROTÉGÉE TE TAI NUI A HAU

Prévus tous deux dans le Plan de développement économique durable de 2012, le projet de grande aire marine protégée lancé officiellement en 2013 (CODIM, 2018 : 11) s'est vu interrompu par le gouvernement territorial en 2015, alors que seulement deux réunions du comité de pilotage avec l'État et le pays manquaient pour finaliser le projet :

On pensait que ça avançait et tout et au niveau de l'AMP, il ne manquait plus que deux comités de pilotage et [...] ça aurait pu être lancé cette année. Il y a eu un changement de [...] ministère. Tu vois ? Le projet d'AMP a été porté par le ministère de l'Économie bleue, mais comme là, il y avait un conflit d'intérêt, ça a été remis au ministère de l'Environnement. (Mareva Kuchinke, 29 mars 2016)

Si le projet stagne alors, me rapporte en 2016 la DGS de la CODIM, c'est que le ministère de l'Environnement, maintenant responsable du dossier, reçoit plusieurs demandes d'aires marines protégées et veut éviter la « fragmentation » en se dotant d'une vision globale (Mareva Kuchinke, 29 mars 2016). En réalité, le gouvernement polynésien a alors son propre projet, pas forcément compatible avec les projets d'aires marines protégées des différents archipels : mettre en place une « aire marine gérée » – « la plus grande du monde » (*Outremers 360*, 2016 ; Tarrats, 2016) – pour l'ensemble de la Polynésie française. Pour Tarrats (2016), le projet d'aire marine gérée, annoncé dès décembre 2015 par le gouvernement d'Édouard Fritch du Tapura Huirā'atira³², répond avant tout à des préoccupations politiques en tenant compte d'intérêts économiques et géostratégiques. À la différence des aires marines protégées, catégorie reconnue

32. Le Tapura Huirā'atira est un parti autonomiste dirigé par Édouard Fritch. Ce dernier préside la Polynésie française depuis le 12 septembre 2014. La démission de Gaston Flosse, le 5 septembre 2014, à la suite d'une condamnation à trois ans d'inéligibilité pour une affaire d'emplois fictifs, a en effet été suivie par l'arrivée au pouvoir de l'ancien gendre de ce dernier, longtemps considéré d'ailleurs comme son « fils spirituel ». S'il est issu à l'origine du parti de Flosse, le Tahoera'a Huirā'atira, et fut élu d'abord sous cette bannière, Fritch fondera, à la suite de son exclusion du parti le 1^{er} septembre 2015 à cause d'un conflit ouvert avec son président Gaston Flosse, un nouveau parti politique, le Tapura Huirā'atira en 2016. Ce parti gouverne aujourd'hui la Polynésie française avec une majorité de 38 sièges sur 57 (résultat des élections territoriales du 7 mai 2018).

internationalement³³, l'aire marine gérée polynésienne autorise la pêche industrielle et permet ainsi de rassurer les investisseurs, notamment chinois (Tarrats, 2016: 201-202), tout en s'affichant à l'international « en bon élève de la protection des océans » (Tarrats, 2016: 203).

Devant la suspension du projet d'AMP, la CODIM entreprend d'aller de l'avant malgré tout avec son projet de pêche industrielle en vue de développer de l'emploi localement, provoquant une opposition sans précédent d'une partie de la population marquisienne³⁴, qui revendique la protection des ressources halieutiques – c'est-à-dire leur préservation pour les générations futures – et la mise en place urgente d'une aire marine protégée. Les opposants expriment alors, si l'on peut dire, une forme de souveraineté populaire qui concurrence les prétentions souverainistes de la CODIM, mais également les intérêts privés tahitiens impliqués dans le projet de pêche industrielle. Le jeune pouvoir local se bute ainsi à des intérêts et à des projets concurrents et divergents – des prétentions souverainistes concurrentes, dirions-nous, avec chacune une certaine vision du territoire, de ses ressources, de leur propriété, de leur usage et de leur gestion légitime.

Or, le 18 juin 2018, la CODIM fait paraître un document de présentation d'un projet d'AMP mis à jour en concertation avec l'ONG internationale Pew³⁵, la Fédération des associations de protection de l'environnement (FAPE), ainsi qu'avec des représentants de la société civile et des pêcheurs des Marquises et de Tahiti. La CODIM place ainsi maintenant la balle dans le camp du gouvernement polynésien, qui demeure l'autorité compétente dans la mise en place d'un tel projet. On peut dès lors s'interroger à savoir si le projet verra vraiment le jour alors que le président de la Polynésie, Édouard Fritch, avait opposé en 2016 un refus ferme au projet d'aire marine protégée des Australes, affirmant dans un

33. Si aucun label n'est attribué, l'Union internationale pour la conservation de la nature (UICN) a établi des catégories de gestion d'aires protégées et défini les caractéristiques des aires marines protégées.

34. Au nombre des opposants, trois collectifs citoyens s'organisent et se mobilisent contre la pêche industrielle (Te Papua no te tai moana o hiva, A Pakaihi te tai nui... A tu et Te moana a tini tini).

35. Pew Charitable Trusts est une organisation à but non lucratif indépendante et non gouvernementale américaine dédiée à la recherche et ayant pour objectif: 1) l'amélioration des politiques publiques « by conducting rigorous analysis, linking diverse interests to pursue common cause and insisting on tangible results »; 2) l'information du public par le biais de données pertinentes sur les enjeux et les tendances mondiales; et 3) la dynamisation de la vie civique en encourageant la participation démocratique et le développement de communautés fortes (The Pew Charitable Trusts, 2018).

discours catastrophiste qui n'est pas sans rappeler ceux qu'avait opposé le gouvernement central aux prétentions autonomistes marquisiennes :

On est en train de s'enfermer. On ne peut pas interdire aux Polynésiens d'accéder à la zone économique de notre pays. On va commencer par les Australes, puis ce sera les Marquises, les Tuamotu, et on ne pourra plus pêcher nulle part alors que notre flottille de pêche participe au développement et à l'emploi (Tarrats, 2016 : 206).

CONCLUSION

La souveraineté revendiquée par les acteurs autonomistes marquisiens doit sans doute être comprise, suivant la formule employée par Toti Teikiehuupoko et son fils Heato, comme la possibilité de choisir ses interdépendances et, donc, ses partenaires.

La situation actuelle de la CODIM montre cependant les limites de la stratégie empruntée par les élus marquisiens en ce sens. Les prétentions souverainistes de l'institution se trouvent prises dans un maillage politico-juridique qui les subordonne à un système politique centralisateur aux intérêts politiques divergents. Les prétentions souverainistes du gouvernement, de partis autonomistes et indépendantistes polynésiens, mais aussi celles d'une partie de la population opposée au projet de pêche semi-industrielle de la CODIM, concurrencent celles du nouveau pouvoir local. Devant le constat des limites posées à la réalisation de leurs aspirations à travers l'institution intercommunale, les élus marquisiens revendiquent aujourd'hui auprès de l'État une évolution statutaire sans rupture avec la Polynésie, sur le principe de la « différenciation » défendu par le gouvernement d'Emmanuel Macron et la ministre des Outre-mer, Annick Girardin, et s'inspirant des provinces néo-calédoniennes (*Polynésie 1^{ère}*, 2018).

Si la souveraineté réfère toujours, dans ses acceptions classiques, à l'exercice d'une autorité sur un territoire, le territoire de la souveraineté est quant à lui, pour les peuples ayant souffert la colonisation, toujours à conquérir. La conquête de la souveraineté apparaît ici comme celle d'une prise sur des possibles, comme un outil de définition ou de maîtrise du futur.

BIBLIOGRAPHIE

- Al Wardi, Sémir (1998), *Tabiti et la France : le partage du pouvoir*, Paris, France, L'Harmattan.
- Al Wardi, Sémir (2008), *Tabiti Nui ou les dérives de l'autonomie*, Paris, L'Harmattan.
- Al Wardi, Sémir (2010), « L'autonomie polynésienne vue de l'administration », *Pyramides*, n° 19, <<http://pyramides.revues.org/709>> (consulté en octobre 2016).
- Anderson, Benedict (1991), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso.
- Bayart, Jean-François (1996), « L'historicité de l'État importé », *Cahiers du CERI*, p. 1-44.
- Charpentier, Jean-Michel et Alexandre François (2015), *Atlas linguistique de la Polynésie française*, Berlin/Pape'ete, De Gruyter Mouton/Université de la Polynésie française.
- Christnacht, Alain (2004), *La Nouvelle-Calédonie*, Paris, La documentation française.
- CODIM (2012), *Plan de développement économique durable 2012-2027*, Atuona, Communauté de communes des îles Marquises.
- CODIM (2016), *Hiva Toa – Marquesas Fisheries Project 2017-2025*, Atuona, Communauté de communes des îles Marquises.
- CODIM (2018), *Te Tai Nui a Hau – Projet de grande aire marine protégée aux Marquises*, Atuona, Communauté de communes des îles Marquises.
- Cointat, Christian et Bernard Frimat (2008), « Droits et libertés des communes de Polynésie française: de l'illusion à la réalité », *Sénat*, <<https://www.senat.fr/rap/r08-130/r08-1300.html>> (consulté en mai 2017).
- Collectivités-locales.gouv.fr (2018), « Les statuts de la Nouvelle-Calédonie et de la Polynésie », *Collectivités-locales.gouv.fr*, <<https://www.collectivites-locales.gouv.fr/statuts-nouvelle-caledonie-et-polynesie>> (consulté en août 2018).
- Douillet, Anne-Cécile et Rémi Lefebvre (2017), *Sociologie politique du pouvoir local*, Paris, Armand Colin.
- Du Prel, Alex W. (2002), « Lucien Kimitete 1952-2002: O Polynésie, pleure la disparition d'un "survivant" », *Tabiti Pacifique magazine*, n° 136, <http://www.tahiti-pacifique.com/Articles.divers/Lucien-KIMITETE/Lucien_Kimitete.html> (consulté en novembre 2015).
- Flosse, Gaston (2000), « Une Polynésie qui avance. L'année nouvelle est là, l'an 2000 est arrivé », *Te Fenua*, janvier, p. 3.
- Gagné, Natacha (2015), « Brave New Worlds: The Complexities and Possibilities of an "Indigenous" Identity in French Polynesia and New Caledonia », *The Contemporary Pacific*, vol. 27, n° 2, p. 371-402.
- Haiti, René Uki (1987), « Haakakai o te Henua 'Enana / La Construction des îles Marquises », *Bulletin de l'Association Motu Haka*, n° 1, p. 30-32.

- IEOM (2018), *La balance des paiements de la Polynésie française : rapport annuel 2016*, Papé'ete, Institut d'Émission d'Outre-Mer.
- ISPF (2017), « La population légale en Polynésie française au 17 août 2017. Conférence de presse du 13 novembre 2017 », *Institut de la statistique de la Polynésie française*, <<http://www.ispf.pf/bases/Recensements/2017>> (consulté en août 2018).
- Kautai, Benoît (2010), « Procès-verbal n° 2010_14. Session administrative de 2010. Huitième séance : Lundi 5 et mardi 6 juillet », *Assemblée de la Polynésie française*, <<http://www.assemblee.pf/travaux/downloadTexte/1061446>> (consulté en août 2018).
- La Dépêche de Tahiti (1999), « Les Marquisiens parfaitement unis », *La Dépêche de Tahiti*, 30 décembre 1999.
- Le Monde (2013), « Gaston Flosse définitivement condamné à trois ans d'inéligibilité », *Le Monde*, <https://www.lemonde.fr/societe/article/2014/07/23/gaston-flosse-definitivement-condamne-a-trois-ans-d-ineligibilite_4461663_3224.html> (consulté en août 2018).
- Libération (2002), « Disparition de personnalités autonomistes polynésiennes », *Libération*, 25 mai 2002.
- Mohamed-Gaillard, Sarah (2003), « De la prise de possession à l'accord de Nouméa : 150 ans de liens institutionnels et politiques entre le France et la Nouvelle-Calédonie », *Journal de la Société des océanistes*, n° 117, p. 171-186.
- Moyrand, Alain (2012), *Droit institutionnel de la Polynésie française*, Paris, L'Harmattan.
- Outremers 360 (2016), « Polynésie française : Bientôt la plus grande aire marine gérée au monde ? », *Outremers 360*, <<http://outremers360.com/politique/polynesie-francaise-bientot-la-plus-grande-aire-marine-geree-au-monde>> (consulté en août 2018).
- Pastorel, Jean-Paul et Alain Moyrand (2013), « Les problèmes juridiques soulevés par la création des communautés de communes dans les collectivités d'outre-mer : l'exemple de la Polynésie française », dans P.-Y. Monjal et V. Aubelle (dir.), *La France intercommunale : Regards sur la loi de réforme des collectivités territoriales du 16 décembre 2010*, Paris, L'Harmattan, p. 185-204.
- Pereira de Grandmont, Pascal-Oliver (2018), « *Négocier les interdépendances* » *autonomie, action politique et identité au Henua 'Enana*, Mémoire de maîtrise en anthropologie, Université Laval.
- Philiber, Laure (2018), « Statut des Marquises : Annick Girardin annonce une rencontre avec les maires en juin pour concrétiser ce nouveau cadre », *TNTV News*, <https://www.tntv.pf/Statut-des-Marquises-Annick-Girardin-annonce-une-rencontre-avec-les-maires-en-juin-pour-concretiser-ce-nouveau-cadre_a23699.html> (consulté en janvier 2018).
- Pitoiset, Anne (2011), *Les trois provinces de la Nouvelle-Calédonie*, Paris, Maison de la Nouvelle-Calédonie.

- Polynésie 1^{ère} (2018), « L'évolution du statut des Marquises en question », *Polynésie 1^{ère}*, <<https://la1ere.francetvinfo.fr/polynesie/tahiti/polynesie-francaise/evolution-du-statut-marquises-question-575751.html>> (consulté en avril 2018).
- Prieur, Michel (2007), « Les conséquences juridiques de l'inscription d'un site sur la liste du patrimoine mondial de l'UNESCO », *Revue juridique de l'environnement*, Hors-série, numéro spécial : « Le droit de l'environnement en Nouvelle-Calédonie, états des lieux et perspectives », p. 101-112.
- Regnault, Jean-Marc (1999), « Stratégies et sentiments : dans le triangle des identités », dans È. Sivadjan (dir.), *Les Îles Marquises : Archipel de mémoire*, Paris, Autrement, p. 203-218.
- Saura, Bruno (2008), *Tahiti Mā'ohi : culture, identité, religion et nationalisme en Polynésie française*, Pira'e, Au vent des îles.
- Tarrats, Marc (2016), « Les grandes aires marines protégées des Marquises et des Australes : enjeu géopolitique », *Hérodote*, n° 163, p. 193-208.
- Tarrow, Sidney George (1996), « States and Opportunities : The Political Structuring of Social Movements », dans D. McAdam, J. D. McCarthy et M. N. Zald (dir.), *Comparative Perspectives on Social Movements : Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 41-61.
- Teikitoutoua, Benjamin (2007), « Matavaa : la renaissance de la culture marquisienne », dans R. Doudard, *Les Marquises*, <<http://tahitinui.blog.lemonde.fr/category/ua-pou/page/29>> (consulté en juin 2017).
- Tetahiotupa, Edgar (2016), « Les mythes marquisiens, la cosmogonie marquisienne », dans C. S. Ivory (dir.), *Mata Hoata : Arts et société aux îles Marquises*, Paris, Actes Sud Éditions, p. 45-49.
- The Pew Charitable Trusts (2018), « Mission & Values », *Pew*, <<http://www.pewtrusts.org/en/about/mission-and-values>> (consulté en août 2018).
- Thomas, Nicholas (1990), *Marquesan Societies : Inequality and Political Transformation in Eastern Polynesia*, Oxford, Clarendon Press.
- Thomas, Nicholas (1998), *Hors du temps : histoire et évolutionnisme dans le discours anthropologique*, Paris, Belin.
- Tjibaou, Jean-Marie (1996), *La présence kanak*, Paris, Odile Jacob.
- Trémon, Anne-Christine (2005), « Logiques "autonomiste" et "indépendantiste" en Polynésie française », *Cultures et Conflits*, <<http://conflits.revues.org/1709>> (consulté en août 2014).
- Urvoas, Jean-Jacques (2015), « Rapport d'information déposé en application de l'article 145 du Règlement par la commission des lois constitutionnelles de la législation et de l'administration générale de la République, sur la Polynésie française », *Assemblée nationale*, n° 2950, 8 juillet.

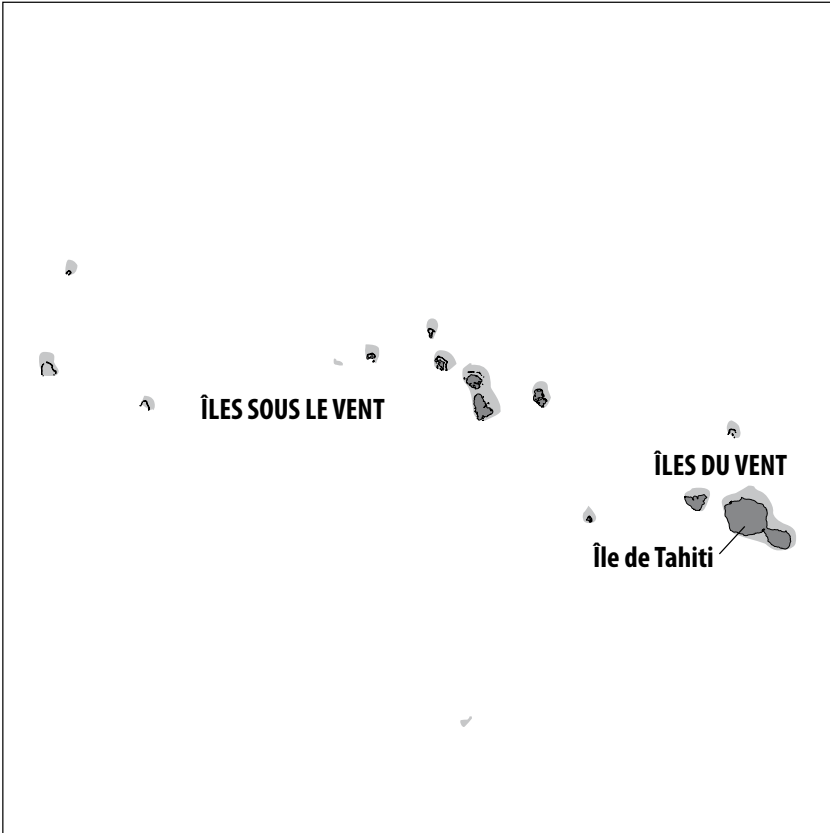
La grammaire de l'émancipation polynésienne et ses paradoxes¹

NATACHA GAGNÉ

Dès le XVIII^e siècle, de nombreuses similitudes entre les sociétés polynésiennes et les Juifs de l'Ancien Testament ont été soulignées, tant par les Occidentaux que par les Polynésiens eux-mêmes. On les a observées dans l'expérience des grandes migrations, l'organisation en tribu, l'importance accordée à la généalogie et aux mythes, et dans certaines coutumes comme la circoncision ou les interdits alimentaires. Bruno Saura, dans son ouvrage *La société tahitienne au miroir d'Israël: un peuple en métaphore* (2004), passe en revue comment, au cours de l'histoire, les Occidentaux – missionnaires et scientifiques diffusionnistes – ont tenté d'appréhender les Polynésiens, en particulier les Tahitiens, au regard de leurs propres références et schèmes de pensée, mais également comment ces derniers se sont eux-mêmes approprié la religion et la culture judéo-chrétienne et se sont identifiés à l'histoire et aux souffrances du peuple juif. Il montre non seulement comment les références à l'ancien Israël ont laissé une marque importante dans la langue et la culture tahitienne, au-delà même de la sphère religieuse, mais également comment elle « a joué, et continue partiellement de jouer, un rôle essentiel dans les luttes de rejet du colonisateur » (Saura, 2004 : 253).

1. J'aimerais remercier Daniel Tanguay d'avoir attiré mon attention sur la typologie du sionisme proposée par Leo Strauss, ainsi que Gilles Labelle pour sa relecture attentive.

POLYNÉSIE FRANÇAISE – ÎLES DE LA SOCIÉTÉ



C'est à la lumière des similitudes ainsi établies et mobilisées avec le peuple juif à Tahiti qu'une attention aux voies d'émancipation explorées à travers le sionisme par les Juifs de la période moderne m'est apparue comme pouvant jeter un éclairage intéressant sur les mouvements d'émancipation présents aujourd'hui en Polynésie française. Dans son avant-propos à la traduction anglaise de *La critique de la religion* de Spinoza, le philosophe politique Leo Strauss résume avec une grande clarté les trois voies d'émancipation et de reconquête de leur dignité explorées par les Juifs à partir de la fin du XIX^e siècle. Une des solutions au « problème juif » fut de type strictement politique. Sauf à penser que les Juifs pourraient « reconquérir leur honneur en s'assimilant en tant qu'individus aux nations dans lesquelles ils vivaient ou en devenant des citoyens comme tous les autres citoyens des États libéraux » (Strauss, 1991 : 265), il s'agissait pour eux de devenir maîtres

chez eux et ainsi, comme toutes les autres nations, de fonder leur propre État. C'est la solution qui fut notamment mise en avant par Leon Pinsker dans *Autoémancipation!* (2006 [1882]) et Theodor Herzl dans *L'État juif* (2007 [1896]). Comme le fait remarquer Strauss (1991 : 265-266), il s'agit d'une solution purement humaine à un terrible destin, laquelle implique une rupture avec l'espérance juive traditionnelle. Le sort malheureux des Juifs n'est dès lors plus attribué à une punition divine pour les péchés des pères ou encore à la mission providentielle d'un peuple élu. Ce que souhaitait Pinsker, rappelle Strauss, « ce n'était pas un berger, mais la transformation du troupeau en une nation capable de prendre soin d'elle-même » (1991 : 266). En cela, le sionisme politique s'opposerait à cette autre solution qu'est le sionisme religieux. Dans ce courant, la réponse au problème juif exige le retour à la communauté juive, fondée sur la foi juive et ses préceptes, à qui Dieu assurera le salut. Une solution intermédiaire entre sionisme politique et sionisme religieux est le sionisme culturel, qui consiste à interpréter la judéité essentiellement comme une culture, une façon d'être au monde parmi d'autres, un héritage dont on se proclame, par référence à une histoire commune. Typiquement, le sionisme culturel œuvre à faire renaître et à mettre en valeur l'hébreu, langue des ancêtres, mais également divers éléments de folklore, dont le patrimoine musical et culinaire.

Strauss s'attarde aux impasses pratiques ou aux paradoxes de l'une ou l'autre de ces solutions, lesquelles créent nombre de tensions chez leurs défenseurs respectifs. Ainsi, « le sionisme strictement politique, pris tout entier par l'urgence de la situation présente et par la résolution d'y faire face, manque de perspective historique : (...) l'État juif sera une coquille vide sans une culture juive plongeant ses racines dans l'héritage juif » (Strauss, 1991 : 267). De la même façon, « [q]uand le sionisme culturel se comprend lui-même, il vire et se transforme en sionisme religieux » (Strauss, 1991 : 267). En effet, comme le souligne encore Strauss, « la couche profonde de l'héritage juif, celle qui fonde sa légitimité, se présente, non comme un produit de l'esprit humain, mais comme un don divin, une révélation divine » (1991 : 267). La religion serait ainsi l'élément sans lequel la culture juive perdrait son sens véritable.

Ayant côtoyé les membres de diverses associations et partis politiques à Tahiti et dans les îles de la Société depuis 2005, il m'apparaît clairement que des solutions similaires – de nature politique, culturelle et religieuse – à celles apportées par le sionisme au problème juif sont portées par les individus et les groupes qui s'activent dans les mouvements réfléchissant et agissant en vue de l'émancipation ou de la décolonisation du peuple mā'ohi

aujourd'hui. Je me servirai donc des solutions juives que je viens d'évoquer schématiquement comme d'une typologie des logiques d'émancipation pour donner un aperçu des différentes tendances que j'ai pu observer en Polynésie française, en particulier à Tahiti. Pour ce faire, je m'attarderai aux solutions pour retrouver leur dignité et reprendre en main leur destin proposées par des collectifs – associations et partis politiques – bien connus sur la scène locale et qui exemplifient de façon paradigmatique chaque tendance². Bien entendu, comme dans le cas juif, chaque mouvement est travaillé par des sensibilités différentes, des tensions internes et des paradoxes qui lui donnent sa couleur propre. C'est d'ailleurs ce qui fait que la réalité ne se conforme jamais complètement au type idéal. La typologie retenue ici nous servira d'ailleurs de cadre herméneutique afin de faire ressortir certaines des tensions ou contradictions avec lesquelles les acteurs sont aux prises.

Avant de présenter la façon dont se donnent à voir ces trois logiques d'émancipation aujourd'hui, il faut préciser que celles-ci se déploient dans les suites d'un premier mouvement d'affirmation et de renouveau (Saura, 1988 ; 2008) ou de réveil (Brami Celentano, 2002) culturel qui commença à la fin des années 1960 et prit de l'ampleur dans les années 1980. Ce mouvement correspond à la résurgence de pratiques et de références culturelles anciennes ou « traditionnelles », et à une montée de l'affirmation d'une identité qui prend ses distances avec les référents coloniaux, une identité enracinée dans la terre des îles, une identité mā'ohi (pour des détails, voir Saura, 2008).

LA SOLUTION POLITIQUE PORTÉE PAR LE TĀVINI HUIRĀ'ATIRA

À partir des années 1970, plusieurs partis indépendantistes sont apparus sur la scène politique polynésienne (voir Saura, 1993 ; Regnault, 1995). Parmi eux fut créé en 1977 le Front de libération de la Polynésie, qui devint en 1983 le Tāvini Huirā'atira nō te ao Mā'ohi (Rassemblement des serviteurs du peuple mā'ohi), dirigé depuis sa fondation par Oscar Manutahi Temaru. Ce dernier est également maire depuis 1983 de la

2. Je mets dans ce chapitre volontairement de côté les Églises chrétiennes et les collectifs leur étant directement liés. Sur leurs divers positionnements politiques et leurs rapports à la culture mā'ohi, voir notamment Saura (1993, 2004, 2008). Précisons également que d'autres (Saura, 2008 ; 2010 ; 2015 ; Alévêque, 2011 ; 2015 ; Gonshor, 2015) ainsi que moi-même (Gagné, 2014 ; 2016 ; 2019) avons déjà écrit sur les associations retenues. Les lecteurs pourront se rapporter utilement à ces textes pour plus de détails. Sur le parti politique au cœur de ce texte, se rapporter principalement à Regnault (1995) et à Saura (1993).

commune de Fa'a'a, l'une des communes les plus peuplées de Polynésie, qui a subi de très importants changements socio-économiques à la suite de l'installation du Centre d'expérimentation du Pacifique (CEP)³. La majorité de sa population est jeune, peu scolarisée et provient des îles éloignées (Saura, 1993 : 81).

Selon Regnault (1995 : 137) et Saura (1993 : 87), être à la gouverne d'une commune serait en Polynésie, peut-être encore plus qu'en France, une condition nécessaire pour se constituer un électorat et pour espérer être élu à l'Assemblée de la Polynésie française, et ainsi jouer un rôle durable sur la scène politique locale⁴. L'élection de Temaru à titre de maire aida assurément le parti à faire sa place sur la scène locale. Jusqu'aux années 1990, son principal concurrent fut le parti 'Ia Mana te Nuna'a (Le pouvoir au peuple), un parti se réclamant du socialisme autogestionnaire. Ce dernier, qui a fêté ses 40 ans en 2015, fait front commun depuis 1996 avec le Tāvini Huira'atira et est associé depuis 2004 à l'Union pour la démocratie (UPLD), une coalition d'alternance au « système » de Gaston Flosse⁵, « dénoncé comme synonyme de clientélisme, de gaspillage budgétaire, d'occidentalisation abusive » (Saura, 2008 : 468). Au cours des trois dernières décennies, le Tāvini Huira'atira a réussi à virtuellement monopoliser le vote pro-indépendance et son parti est devenu la principale force d'opposition aux partis pro-autonomie à l'intérieur de la République, le Tāhō'ēra'a Huira'atira (Union du peuple ou Rassemblement populaire⁶) de Gaston Flosse en tête (Gonshor, 2013 : 276)⁷.

La revendication d'indépendance est étroitement liée à la lutte contre les essais nucléaires français, perçus comme un prolongement du

3. Ce centre d'expérimentation nucléaire fut créé en 1962 et les essais débutèrent en 1966. En 1961, on inaugura dans la commune l'aéroport international de Tahiti-Fa'a'a.

4. Voir aussi le chapitre précédent sur l'importance du cumul des mandats électoraux dans les carrières politiques en Polynésie française et plus largement en France.

5. Flosse fut président de la Polynésie française de 1982 à 1987, de 1991 à 2004, d'octobre 2004 à mars 2005 et du 23 février au 15 avril 2008 (EPE, 2013). Il fut réélu en mai 2013 puis écarté du pouvoir comme président de la Polynésie française en septembre 2014, après avoir été reconnu coupable d'une peine d'inéligibilité pour corruption. Il fut également démis de son siège au Sénat français.

6. Voir le site du parti : <<http://www.tahoeraahuiraatira.pf/index.cfm?maeva=KDhbJ1FOTSkmIEhcIAoKeQuAl>> (consulté le 30 août 2019).

7. Depuis sa création en 2016, le Tāpura Huira'atira (Liste ou programme populaire) regroupant plusieurs dissidents du Tāhō'ēra'a Huira'atira est devenu, sous le leadership d'Édouard Fritch qui fut exclu du Tāhō'ēra'a Huira'atira (voir chapitre précédent pour des détails), semble maintenant s'imposer comme force d'opposition au parti indépendantiste d'Oscar Temaru. Le parti est majoritaire à l'Assemblée de Polynésie française depuis les élections de 2018.

colonialisme ainsi qu'à une revendication portant sur les terres spoliées. La critique que fait le parti du colonialisme français est radicale: il doit « reconquérir à n'importe quel prix la liberté de la nation ma'ohi face à l'occupant étranger français, colonial et scélérat » (Statuts du parti, cité dans Saura, 1993 : 81). Dès octobre 1990, Oscar Temaru fit d'ailleurs une demande « pressante » au comité spécial de l'Organisation des Nations Unies (ONU) chargé d'étudier la situation en ce qui concerne l'application de la Déclaration sur l'octroi de l'indépendance aux pays et aux peuples coloniaux, pour que la Polynésie française soit réinscrite⁸ sur la liste des territoires à décoloniser (Regnault, 1995 : 143). Au début des années 2010, Richard Tuheiava⁹ et lui demandèrent à nouveau la réinscription du territoire sur cette liste. Le 17 août 2011, alors qu'Oscar Temaru était à la tête du gouvernement¹⁰, l'Assemblée de la Polynésie française adopta une résolution « appelant à la réinscription de la Polynésie française sur la liste des territoires non autonomes à décoloniser ». La démarche fut couronnée de succès le 18 mai 2013. La nouvelle tribune offerte par l'ONU a permis à Temaru de réitérer que « [m]algré les apparences, la Polynésie française est encore une colonie » et que « [l]e colonialisme est bien vivant au XXI^e siècle » (Temaru, cité dans Tahiti Infos 2017). Il y a aussi rappelé qu'il souhaitait que son pays devienne le 194^e État souverain de l'ONU « [a]vec un gouvernement démocratique, républicain élu par la population » (Temaru, cité dans Tahiti Infos 2016). Dans un projet de constitution pour la future République ma'ohi examiné au congrès du parti en décembre 1990, il était d'ailleurs mentionné que la nouvelle République serait « démocratique, laïque et socialiste » (cité dans Regnault, 1995 : 151).

-
8. Les Établissements français de l'Océanie (ÉFO, le nom de la Polynésie française avant 1957) furent inscrits sur la liste de l'ONU pour la première fois en 1946, en même temps que la Nouvelle-Calédonie. Les deux territoires en furent retirés en 1947 sous la pression du gouvernement français. Saura (2015 : 292) et Regnault (2003 : 120-121) mentionnent qu'après la Seconde Guerre mondiale, étant donné leur population de petite taille et leurs ressources économiques limitées, les « petites » colonies d'Océanie ne permettaient pas aux dirigeants français d'imaginer de futures nations comme les colonies africaines permettaient de le faire. La Nouvelle-Calédonie fut réinscrite sur la liste onusienne en 1986.
 9. Sénateur de la Polynésie française de 2008 à 2014, il est membre du parti Tāvini Huira'atira et siège comme représentant à l'Assemblée de la Polynésie française sous la bannière de ce parti depuis mai 2013.
 10. Oscar Temaru fut élu pour la première fois comme représentant à l'Assemblée territoriale en 1986. En 2004, à la surprise générale et à la faveur d'une réforme électorale qui devait favoriser son adversaire, Gaston Flosse, Temaru devint pour une première fois président de la Polynésie française. Il le fut à cinq reprises entre 2004 et 2013. Pour des détails sur le *taui* (changement) qui porta les indépendantistes au pouvoir, voir Saura (2005), Trémon (2006) et Gonshor (2013).

Depuis son entrée en politique, Oscar Temaru s'est démarqué des autres politiciens en proposant une rénovation de la vie politique fondée sur les thèmes d'un chef s'identifiant au peuple et d'une classe politique assainie, c'est-à-dire exempte de corruption. Il en appelle d'ailleurs à une lutte pour un « nettoyage moral du pays » (Saura, 2004 : 248), appel qui prend parfois une teneur prophétique (voir Saura, 2004). Temaru doit largement sa réputation aux saines finances de sa commune, mais également à sa personnalité d'homme simple, proche des petites gens, intègre, désintéressé, calme et rassurant en bon père de famille et en bon chrétien (catholique) (Saura, 1993 : 82). Il faut d'ailleurs mentionner que le parti a choisi la croix comme emblème sur son drapeau ainsi que la devise suivante : « *Te Atua tā'u Fatu* » (Dieu est mon maître). Ce fort enracinement dans le christianisme lui a parfois valu des critiques – surtout de la part de ses adversaires ainsi que de journalistes et de représentants de l'État français : n'y a-t-il pas là une contradiction avec l'État laïque envisagé ? Un des élus du parti, James Salmon (cité dans Regnault, 1995 : 141), répondait à cela que l'emblème de la croix se veut un symbole de paix, renvoie très largement à un « dieu universel » et également à l'idée de devoir « porter sa croix » étant donné les épreuves que suppose l'accession à l'indépendance. Ces explications n'empêchent cependant pas de constater l'existence d'une dimension religieuse bien présente au sein du parti, ce qui n'est par ailleurs pas surprenant dans un territoire où l'on se dit encore très majoritairement chrétien et où les Églises chrétiennes jouent un rôle très important, y compris en prenant part au débat politique.

Quant aux difficultés à venir en route vers l'indépendance, les membres du parti se veulent lucides à son sujet :

La lutte pour la souveraineté de la nation maohi constitue la priorité parmi toutes les priorités du peuple maohi et elle ne peut accepter de transiger sous aucun prétexte de préalables ou de motifs quelconques qui empêchent ou retardent l'accession du AO MAOHI à l'indépendance » (Alinéa 14 du 1^{er} article de la Convention du parti, adoptée le 28 février 1987 et confirmée le 8 août 1991, cité dans Regnault, 1995 : 139).

Tout en condamnant toute forme de violence¹¹, l'objectif premier du Tāvini Huirā'atira est donc l'indépendance « tout court ». L'absence de

11. Cette position se reflète dans les couleurs du drapeau : le bleu marial et le blanc (Saura, 2004 : 248). En 2004, Temaru a notamment fait référence à Gandhi lors du jeûne spirituel de 2004, à la suite de la motion de censure du 9 octobre qui le démit de ses fonctions à peine quatre mois après le début de son premier mandat comme président de la Polynésie française, ce qui permit à Gaston Flosse de revenir au pouvoir.

préalable à l'indépendance l'a historiquement distingué du parti 'Ia mana te nuna'a qui, à différentes occasions, a insisté sur une préparation économique nécessaire (Regnault, 1995 : 86-87)¹². Pour le Tāvini, cette préparation est impossible, sans avoir repris en main toutes les compétences qui sont actuellement aux mains de l'État. Après l'indépendance, puisque tous les pays du monde vivent désormais en interdépendance sur le plan économique, des accords de coopération pourront être négociés avec d'autres pays, y compris avec la France, mais « ces accords ne peuvent être négociés que de nation souveraine à nation souveraine » (tract du Tāvini pour les élections législatives de 1993, cité dans Regnault, 1995 : 140). D'ici là, les représentants du parti, Oscar Temaru en tête, insistent depuis de nombreuses années sur la nécessité d'être prêts à affronter des moments difficiles, à faire des sacrifices et à relever les défis que l'indépendance représentera, d'où un nécessaire retour aux sources, c'est-à-dire aux valeurs, aux modes de vie et de subsistance traditionnelles mā'ohi, cela en revenant notamment au *fa'āapu pota* (jardin potager), c'est-à-dire à l'agriculture vivrière.

S'il s'agissait donc bien ici, par-delà la présence d'éléments religieux, de revendications de nature politique, s'apparentant à celles du sionisme politique, on tend également vers une solution qui implique des dimensions culturelles, par exemple quand il est question des coutumes mā'ohi. Le politique n'exclut pas la culture, qu'il s'agit aussi de mettre en valeur ou de réhabiliter. Oscar Temaru attache de longue date une grande importance à la culture, à la tradition mā'ohi, quand il affirme vouloir reconquérir la liberté de la nation mā'ohi en la dotant d'un État (voir Regnault, 1995 : 141 ; Saura, 1993 : 81). Certaines déclarations maladroites ont par ailleurs été associées par ses adversaires ainsi que par les représentants de l'État français à autant de démonstrations de la xénophobie et même du racisme du parti et de son chef¹³. Ce dernier s'est pourtant toujours montré ouvert à l'Autre et n'a jamais encouragé, pas plus que son parti, de comportements racistes. Comme l'indique Saura, « [l]e parti indépendantiste Tāvini Huirā'atira souhaitant le détachement de l'ensemble français, il est logique que ses membres et son leader rappellent que leur pays appartient au peuple qui y vit depuis des siècles. Cela ne relève pas du racisme mais tout

12. À partir du milieu de la décennie 2000, Oscar Temaru a malgré tout mis en avant le projet d'accords de Tahiti nui qui inclurait un référendum sur l'indépendance et un processus progressif d'accession à la souveraineté étalé sur une vingtaine d'années (Saura, 2008 : 473-474), sur le modèle de décolonisation progressif de la Nouvelle-Calédonie prévu dans l'Accord de Nouméa (1998).

13. Pour des exemples et une discussion des polémiques ayant marqué les années 2006 et 2007 entourant le supposé racisme de Temaru et de son parti, voir Saura (2008 : 475-482).

simplement du nationalisme» (2008 : 475). Pour paraphraser Leo Strauss, cité plus haut à propos du cas juif, l'État mā'ohi serait une coquille vide sans une culture mā'ohi plongeant ses racines dans l'héritage mā'ohi. On voit par là que la quête de l'indépendance politique pour le Tāvini Huirā'atira ne va pas sans une nécessaire référence à une matrice culturelle propre à ce peuple, même si la mise en valeur de la culture héritée des ancêtres n'est pas l'objectif premier.

LES SOLUTIONS CULTURELLES DÉFENDUES PAR HAURURU ET LES COLLECTIFS MOBILISÉS AUTOUR DE LA PERSONNE DE JOINVILLE POMARE

D'autres groupes œuvrant activement à l'émancipation de la tutelle coloniale proposent d'aller plus loin que le Tāvini Huirā'atira : il s'agit pour eux d'en arriver à la décolonisation des mœurs et des esprits. C'est le cas de l'association Haururu, qui se décrit comme une association culturelle ayant aussi des préoccupations environnementales. Rassemblant des résidents de Papeno'o¹⁴ ainsi que des défenseurs du patrimoine naturel et culturel de la vallée de Papeno'o, l'association a été créée en 1994 en grande partie en réaction aux importants aménagements hydroélectriques et hôteliers, ainsi qu'à l'exploitation de carrières de gravier détruisant le lit de la rivière Vaituaru. Sa présidence fut assurée tour à tour par Patrick Amaru, Sylvain Frogier, Raymond Graffe, Yves Doudoute, Noémie Doudoute, Yasmina Taumihau, Vetea Avaemai, Alphonse Faufeu et Léonne Teuira. Les membres de Haururu ont tissé des liens avec des associations d'autres districts, avec qui ils partagent parfois des activités et s'unissent en faveur de certaines causes comme la sauvegarde d'une rivière ou d'un site spirituel traditionnel, menacés par la pollution ou la réalisation d'un projet immobilier.

Au fil des ans, l'association a organisé de nombreuses activités : entretien des *marae* (sites cérémoniels traditionnels)¹⁵ à la suite de leur révélation lors de fouilles archéologiques dans les années 1960 et de leur restauration, entretien de la vallée (plantations, entretien des routes, des sentiers utilisés par les anciens et des cours d'eau), journées de chants et de danses sur les sites des *marae*, célébration de la mémoire des ancêtres et appel au respect de leur esprit, cérémonies de *'ava* (ou *kava*, boisson aux effets analgésiques et

14. Papeno'o est une des communes associées de la commune de Hitia'a o te Ra, sur la côte nord-est de l'île de Tahiti.

15. Pour plus d'information sur les *marae* et la façon dont on s'y investit aujourd'hui à Tahiti et dans les îles de la Société, voir Alévêque (2011), Gagné (2014), Kahn (2011) et Saura (2008).

anxiolytiques obtenue à partir de racines de poivrier), classes vertes pour les jeunes avec activités en vue de les familiariser avec les pratiques et les connaissances des temps anciens. L'association a aussi fait construire un ensemble de *fare* (huttes) ainsi qu'un abri équipé du matériel nécessaire pour faire la cuisine, procurant à la fois un lieu d'enseignement et de réunion sur le site principal de l'association, le «village» de Fare Hape. Ce site permet d'accueillir et d'héberger des groupes scolaires et d'autres visiteurs sensibles à la culture et à la nature dans la vallée, des membres d'autres associations en visite et des délégations venues d'ailleurs, incluant d'autres îles du Pacifique comme Hawai'i et la Nouvelle-Zélande.

Ce sont d'ailleurs à travers ces contacts avec d'autres peuples du Pacifique et la lecture d'ouvrages ethnographiques sur la société traditionnelle et des récits d'époque que Haururu, comme ses membres le disent sans gêne, complète certains savoirs et élabore certains rituels (voir Alévêque, 2011, 2015 ; Saura, 2008). Comme le résume Saura, l'association Haururu est soucieuse que «le passé préeuropéen ne soit pas oublié ou ne demeure pas enfermé dans les livres» (2008 : 430). Ainsi, «ses membres œuvrent pour la transmission des savoirs traditionnels à travers la résurrection de certains rituels des temps anciens» (Saura, 2008 : 424).

Point important, Haururu célèbre depuis 2004 *matari'i i ni'a* (lever des Pléiades) et *matari'i i raro* (coucher des Pléiades) pour marquer le début de la période d'abondance et de la saison sèche. Dès 2005, d'autres associations de Tahiti et des autres îles de l'archipel de la Société se sont jointes aux célébrations qui obtinrent aussi le soutien des pouvoirs publics consécutivement à la venue au pouvoir d'Oscar Temaru. Ce dernier a désiré créer une nouvelle fête officielle du «pays», qu'il souhaitait culturelle et identitaire, la fête de l'autonomie et fête officielle du territoire célébrée le 29 juin étant en effet liée de près à l'histoire coloniale, mais également à l'option politique – l'autonomie au sein de la République – de son adversaire Gaston Flosse (voir Saura, 2008 : 430 ; Mairai, 2010)¹⁶. Cette

16. Dans une déclaration du 29 juin 1880, le roi Pomare V a remis «complètement et pour toujours entre les mains de la France le gouvernement et l'administration de nos États». L'annexion fut par la suite ratifiée par la loi du 30 décembre 1880. La date du 29 juin prit une importance particulière à partir de 1985. Comme l'explique Saura, «[c]ette année-là, alors que les élus indépendantistes de Fa'a'a inauguraient, un certain 29 juin, le premier mémorial anticolonial de Tahiti, l'homme fort du territoire, Gaston Flosse, président de la Polynésie française, choisissait *a contrario* de faire du 29 juin un jour de fête officiel, férié et chômé, baptisé "Fête de l'autonomie"» (2015 : 206). Cette fête voulait souligner le nouveau statut d'autonomie pour la Polynésie obtenu par son gouvernement en 1984. Pour des détails sur les difficultés relatives à la mise en place d'une nouvelle fête officielle, voir Saura (2015 : 204-213).

récupération politique des festivités entourant *matari'i i ni'a* créa d'ailleurs un certain malaise parmi les membres de Haururu qui tenaient à leur autonomie.

Yves Doudoute, leader de l'association, explique leur démarche de la façon suivante :

On ne sait pas grand-chose de la façon dont les célébrations de Matarii i Raro se déroulaient aux temps anciens. Mais finalement peu importe, les reconstitutions c'est de la foutaise. On ne pourra jamais reconstituer ce que l'on n'a jamais vu. Nos célébrations du 18 mai rendront hommage à la terre, au ciel, aux éléments et aux ancêtres qui nous ont légué tout cela. Nous ferons des Ta'u (anciennes prières), des chants, des danses, des orero, des cérémonies du 'ava (kava). Nous le ferons avec notre interprétation, notre ressenti, nous le ferons avec nos tripes (dans Benouataf, 2008 : 15).

Comme l'explique Bruno Saura, « l'esprit célébré par les participants est avant tout celui de la communauté des Tahitiens d'aujourd'hui, unis par leurs origines et leurs traditions » (2008 : 425). Ils insistent sur la différence entre ces cérémonies et les reconstitutions – celles des années 1980 du temps de Henri Hiro¹⁷, mais également celles qui furent présentées depuis 2010 sur le *marae* Arahurahu¹⁸ de Pā'ea, sur la côte ouest de Tahiti.

Yves Doudoute explique encore :

Matari'i est avant tout spirituel. Il s'agit d'une préparation psychologique et symbolique. C'est un retour sur soi, pour mieux se connaître, trouver une référence identitaire. Il ne s'agit pas de faire la bamboula (dans Saura, 2008 : 432 ; *La Dépêche de Tahiti*, 4 novembre 2006 : 20).

Matarii nous fait retrouver ce qui a toujours été : les cycles de vie, les rythmes de la terre. Aujourd'hui l'homme vit à 100 à l'heure et se casse la figure sans

-
17. Henri Hiro (1944-1990), avec Duro Raapoto (1948-2014), fut un des fers de lance et artisans du renouveau culturel. Il se mobilisa dès les années 1970 autour de l'identité et des valeurs *mā'ohi* (pour des détails, voir Saura 2008 ; Pambrun 2010). Il fut notamment poète, dramaturge et cinéaste, et les *marae* ainsi que les rituels qui s'y déroulaient sont au centre de sa réflexion. Son film *Marae* (1983) illustre particulièrement bien sa démarche. Y est mise en acte une cérémonie traditionnelle d'intronisation d'un chef se déroulant au *marae* Arahurahu. Plus de deux cents acteurs, danseurs, musiciens et figurants participèrent à la reconstitution (Pambrun, 2010 : 370).
18. Inventorié par l'archéologue Kenneth Emory dans les années 1920 puis restauré par la Société des études océaniques (SEO) « afin de mieux faire connaître le passé polynésien et de valoriser son patrimoine » (Hiro'a, 2010 : 23), ce *marae* fut, en 1952, un des premiers à être classés. Il fut ouvert au public en juillet 1954 et devint un lieu significatif de manifestations culturelles et de reconstitutions historiques (voir Stevenson, 1992), même si historiquement, il ne fut pas l'un des *marae* les plus importants de Tahiti (Saura, 2015 : 18-24).

comprendre pourquoi. La société de consommation nous plonge dans un monde virtuel (dans Benouataf, 2008 : 15).

La question du respect des cycles de la nature et du calendrier des anciens est vue comme une façon de décoloniser les savoir-vivre et les consciences : « C'est cette recherche du lien avec la terre, avec les éléments, qui va nous faire redécouvrir des choses » (Yves Doudoute, cité dans *La Dépêche de Tahiti*, 19 août 2019). Depuis le milieu de la décennie 2010, les leaders de l'association insistent également beaucoup sur l'importance de parler tahitien lors de leurs rencontres et de leurs activités, même si certains participants ne sont pas en mesure de tout comprendre¹⁹. Il s'agit également par ce moyen de favoriser un retour à soi. « On nous a acculturés, il faut donc maintenant nous enculturer à nouveau », me confiait en 2008 le président d'une association proche de Haururu.

L'engagement de l'association Haururu est donc avant tout de nature culturelle. Il s'agit de renouer avec la culture polynésienne et de réaffirmer une identité propre, en fréquentant à nouveau les sites cérémoniels des anciens, en renouant avec les vallées, les rivières qu'ils fréquentaient et les divers éléments de la nature, leur langue et leurs rythmes. Il s'agit de prendre part de tout son être aux cérémonies. L'émancipation passerait ainsi par la rénovation des savoirs et des savoir-être des anciens, et l'association a posé au cours des dernières années plusieurs actions concrètes afin d'y sensibiliser ses propres membres, les habitants de leur vallée puis de Tahiti, ainsi que l'ensemble de la population polynésienne. Un nouveau projet d'envergure est d'ailleurs actuellement en développement sur le site de Fare Hape, lequel a reçu l'appui du ministère polynésien de la Culture. Fare Hape accueillera un futur centre d'immersion culturelle appelé Fare Fenua, constitué de quatre bâtiments « traditionnels » (Jacques, 2019a). Le premier a été inauguré en juin 2019 – le *fare rapa'au* ou maison des soins qui « concrétise une démarche de complémentarité entre médecine conventionnelle et médecine traditionnelle polynésienne » – et rappelle « l'importance d'intégrer la culture traditionnelle polynésienne dans le domaine de la santé » (Jacques, 2019a). Le deuxième – le *fare 'airaa'upu* ou maison des enseignements anciens – a été inauguré en août 2019 et se consacrera en priorité à un travail de recherche sur la langue tahitienne et ses concepts : « Qu'y a-t-il derrière un mot, derrière une généalogie, derrière une

19. Le français est la langue la plus fréquemment parlée en Polynésie aujourd'hui. Malgré cela, 73 % des personnes âgées de 15 ans et plus déclarent comprendre, parler, lire et écrire une langue polynésienne (Vernaudeau, 2015 : 437).

toponymie? Nous souhaitons mettre en place ici une recherche sous forme d'échanges» (Yves Doudoute, cité dans Jacques, 2019b). Deux autres sont en cours de construction : un *fare 'arioi*, ou maison des artistes, et un *fare nana'o*, ou maison des sculpteurs. Parlant de Fare Hape, Yves Doudoute explique que « [c]e village est un lieu de vie. Et la vie, ce n'est pas seulement la santé. C'est tout ce qu'il y a autour : l'alimentation, les arts, les connaissances » (cité dans Jacques, 2019a).

À divers moments dans la vie de l'association, mais peut-être avec plus de force au milieu des années 2010, des tensions se sont fait sentir en son sein. Pour un petit nombre de membres particulièrement investis dans les diverses cérémonies pratiquées par le collectif, en particulier sur les *marae*, le développement logique de leur démarche voulait que les pratiques prennent une dimension profondément spirituelle. « Spirituelle » plutôt que « religieuse », ce dernier terme étant rarement utilisé et avec de grandes précautions, étant donné les stigmas associés « au paganisme » (voir Babadzan, 1982) et les craintes suscitées encore chez une majorité de Polynésiens, comme j'ai pu l'observer, à l'idée de « réveiller » les dieux des anciens et les ancêtres et de ne pas avoir toutes les clés pour interagir avec eux. Cet élan qu'on retrouve chez certains membres de Haururu correspond à la tendance relevée par Leo Strauss à propos du sionisme : « [q]uand le sionisme culturel se comprend lui-même, il vire et se transforme en sionisme religieux » (Strauss, 1991 : 267). Certains, non sans hésitation, ont donc progressivement été tentés d'aller au bout de la démarche et d'en explorer la dimension religieuse, la culture des temps anciens en étant profondément empreinte, ce qui n'a pas manqué de créer des malaises profonds au sein de l'association et des déchirements qui ont abouti au départ de certains membres et à certains réajustements au sein de l'association menant à une réaffirmation de son caractère strictement culturel. Ces malaises étaient au moins en partie attribuables au fait que la majorité des membres continuent de faire partie d'Églises chrétiennes, et qu'il est donc impensable pour eux de « flirter avec le paganisme ». Pour d'autres, qui s'affirment athées, la dimension religieuse ne les intéresse pas et peut même agir comme un repoussoir. Ainsi, lors des célébrations de Matari'i i raro en mai 2016, Yves Doudoute a vu la nécessité de préciser au journaliste de *La Dépêche de Tahiti* que :

l'association se défend de vouloir en faire une pratique religieuse dans la continuité des croyances polythéistes. « On met en place notre ressenti par rapport, dans ce cas, aux ancêtres, donc aux origines, et de fil en aiguille aux voyages qui ont amené nos ancêtres ici. C'est cette recherche qui est

importante. C'est une manière d'aller, au-delà des rituels, vers une réflexion plus approfondie sur le sens de notre existence. (...)» (2016).

On voit bien là une limite du mouvement d'émancipation culturelle qui hésite à aller jusqu'au bout de sa logique, c'est-à-dire à embrasser pleinement la religion des anciens. Le sionisme culturel a dû affronter cette contradiction que ne manquèrent pas de lui rappeler les partisans du sionisme religieux.

Une autre mouvance est digne d'intérêt dans cette voie d'émancipation où le recouvrement de la culture est premier : il s'agit de celle dans laquelle s'inscrivent les différentes associations mobilisées autour de la figure de Joinville Teriihinoiatua Pomare, un descendant de la famille Pomare qui régnait sur Tahiti et ses dépendances au moment de l'arrivée du colonisateur. L'intention est ici de rétablir l'ordre social et politique en place à ce moment, plus précisément de réinstaurer la royauté des Pomare. Ce mouvement est donc monarchiste et coutumier (Saura, 2010). Au fondement de la mobilisation se trouve également la question foncière, le rapport à la terre étant constitutif de l'ordre ancien, et celle des réparations pour les ravages de la colonisation. Joinville Pomare est connu à Tahiti pour ses occupations de terre depuis le début des années 1980 et pour ses contestations de certaines décisions de justice (Saura, 2010). Il demande que soient clarifiés les titres de propriété, que soient instaurées des procédures d'indemnisation pour les victimes de spoliations foncières, et « [i]l se bat pour faire reconnaître le non-respect par la France des traités de protectorat de 1842 et d'annexion de 1880, qui contenaient des dispositions protégeant les terres de la famille royale ainsi que les droits de propriété de tous les Tahitiens » (Saura, 2010 : 171).

Entre autres actions, en 2005, à défaut d'obtenir de l'État la mise en place de véritables tribunaux indigènes en matière foncière, Joinville Pomare et ses partisans ont annoncé la création d'un conseil coutumier royal autour de la famille Pomare et ont déposé à Paris un projet de sénat coutumier qu'ils souhaitaient voir adopter lors d'une prochaine révision du statut de la Polynésie française (Saura, 2008 : 445-446). Cette institution « serait chargée d'offrir un rôle d'arbitre et de médiation dans les litiges fonciers et de donner son avis dans l'élaboration des règles de droit » (Saura, 2008 : 446) afin qu'elles soient compréhensibles et adaptées pour la population. En avril 2006, à la presqu'île de Tahiti, a été fondée la chefferie de Teva i Tai, et le mois suivant ont été nommés et mis en place les juges de

grandes chefferies de Tahiti et des archipels (Saura, 2008: 448)²⁰. En septembre 2007, le mouvement fut l'instigateur du grand rassemblement des royautes de Polynésie qui se tint au *marae* Taputapuataea, sur l'île de Ra'iātea, dans l'archipel des Îles de la Société (Îles Sous-le-Vent). Il fut aussi question à ce moment de créer l'« Union des chefferies », une union qui serait élargie aux peuples de Mélanésie et de Micronésie (*Tahitipresse*, 2007).

En 2009, après une présentation officielle publique le 29 mai, animée par quelques dizaines de ses partisans, dont des membres du conseil des grandes chefferies coutumières mises en place en 2006, a été annoncée pour le 9 septembre de la même année la tenue d'une grande cérémonie d'investiture, au cours de laquelle Joinville Pomare devait être sacré roi Pomare XI. La cérémonie devait se tenir sur un *marae* de la vallée de Papeño'o, dans la partie est de l'île de Tahiti, dont Joinville Pomare s'affirmait propriétaire (Saura, 2010). Cette décision a entraîné l'opposition de nombreux membres de sa famille et de l'association Haururu, basée dans cette vallée et responsable de la gestion de la terre sur laquelle se situe le *marae* en question par convention avec le gouvernement du territoire, celle-ci étant une terre domaniale, comme cela fut confirmé par la Direction des affaires foncières (*La Dépêche de Tahiti*, 8 septembre 2009). Devant cette opposition, la cérémonie fut finalement repoussée à une date indéterminée.

Joinville Pomare a vu, dans les divisions ainsi suscitées :

la démonstration d'une société déboussolée. Ils [les membres de Haururu] font de la culture, mais en fait, ils sont complètement acculturés. On se sert d'eux, le politique se sert d'eux (...) [L'accepter] ce serait montrer que la division pour mieux régner existe bien chez nous, et que le colonialisme a gagné (Saura, 2010).

Cette citation illustre bien que les membres de Haururu et Joinville Pomare ont des perspectives divergentes quant au renouveau de la culture des ancêtres, compris comme fondement de l'émancipation. Alors que dans le mouvement animé par Haururu, renouer avec les savoir-faire et les savoir-vivre mā'ohi est l'objectif primordial, pour Joinville Pomare et ses partisans, la culture est au service du politique, puisque le but recherché est la restauration des chefferies ou de la « monarchie ». Il est dès lors surprenant de constater que la dimension religieuse est largement absente ou du moins très marginale dans ce mouvement, alors que les chefferies anciennes reposaient sur un ordre théologico-politique.

20. Ce projet de mise en place d'un tribunal coutumier ne s'est pourtant finalement pas concrétisé.

Comme l'indique Saura, même si les projets et les actes de Joinville Pomare ont une portée politique certaine, « [u]n soutien de la majorité des habitants de la Polynésie française, et même de l'État, sinon au rétablissement de la monarchie, du moins à la réinstauration de chefferies coutumières, est (...) envisageable si celles-ci revêtaient une signification essentiellement culturelle, identitaire, à l'intérieur du cadre français, en attendant et peut-être en préparant une sortie de ce cadre » (2015 : 259). Le faible support populaire que Pomare obtient malgré son combat de longue haleine et, surtout, le fort mouvement d'opposition à la cérémonie d'investiture devant le sacrer roi semblent indiquer que la majorité des Polynésiens ne sont pas prêts à réactiver toutes les formes propres aux temps anciens. Il apparaît ainsi qu'ils sont très attachés à certaines valeurs « modernes », notamment l'égalité et la démocratie, ce que révèle d'ailleurs le fait que le parti d'Oscar Temaru soit le véhicule principal de la mouvance indépendantiste.

C'est par ailleurs sans avoir jamais réussi à obtenir un mandat électif (Saura, 2015 : 250), que Joinville Pomare a été le chef d'un parti politique indépendantiste qualifié de radical²¹ par Saura (1993, 2008, 2010) ainsi que par la presse locale, le Pomare Parti. Ce parti fondé en 1983 a surtout été actif durant les années 1980 et au début des années 1990. Selon les statuts du parti, quatre buts l'animaient :

- créer un État indépendant,
- restaurer la monarchie (...),
- défendre le patrimoine *maohi* légué par les ancêtres et « tous les droits ancestraux, notamment les terres » (le parti fera de la revendication des terres sa principale activité),
- combattre les injustices (Regnault, 1995 : 132).

À cause de leurs préoccupations communes pour la question foncière, même si leurs positions sont irréconciliables quant au type d'État à fonder et aux moyens à prendre pour arriver à l'indépendance, le Pomare Parti et

21. Plusieurs de ses quelques centaines de membres appartiennent également au Te Ta'ata Tahiti Tiamia (Le Tahitien libre ou indépendant, TTTT) créé en 1976 par Charlie Ching qui possède une section d'action terroriste, le Te Toto Tupuna (Le sang des ancêtres), qui orchestra en 1977 l'assassinat d'un officier de marine et le dynamitage de la poste de Pape'ete. En 1978, pendant sa détention, Ching organisa une mutinerie à la prison de Nuutania, pendant laquelle moururent un gardien et un *mūto'i* (agent de police). Selon Saura (1993 : 79), le Pomare Parti s'est illustré par des actions du même type que le TTTT, même si les conséquences en furent moins dramatiques.

le Tāvini Huirā'atira se sont alliés à quelques occasions pour rompre par la suite définitivement leurs relations (voir Regnault, 1995: 133 pour des détails). Joinville Pomare fut aussi le chef du Parti indigène Anootupu fondé en mars 2009, dont on a pourtant très peu entendu parler après sa création, et qui est maintenant disparu.

Malgré les difficultés rencontrées au fil des ans pour rallier la population à sa cause, la force de Joinville Pomare, selon Saura, « réside dans sa capacité à faire se rejoindre certaines revendications populaires favorables au rétablissement d'une justice coutumière (rendue par des Polynésiens, pour des Polynésiens), et sa propre volonté de rétablir la royauté tahitienne, assimilées dans un même et unique mouvement de retour aux sources du droit et du pouvoir précoloniaux » (2010: 172). Au début de 2015, Pomare et ceux qui l'appuient ont à nouveau réitéré leur intention de participer à la reprise en main de leur destin par les Polynésiens. En particulier, ils disaient vouloir les aider à récupérer leurs terres à travers la création d'un nouveau projet de sénat coutumier autochtone appelé Pare Mata, ce qui signifie « Le Phare » en langue tahitienne (*La Dépêche de Tahiti*, 2015). Ce projet au succès très limité²² donna lieu à quelques rassemblements populaires à Tahiti et à Mo'orea.

LA SOLUTION RELIGIEUSE PORTÉE PAR TE HIVAREREATA

L'association Te Hivarereata (L'équipage de la flotte qui parcourt les nuages, Saura, 2008: 417), dont le principal responsable est Sunny Moana'ura Walker²³, se distingue par sa démarche fondamentalement religieuse²⁴. Fondée en 1999, cette association regroupe une quinzaine de

22. Le peu de succès de ces initiatives largement inspirées des institutions coutumières kanak peut s'expliquer en partie par le fait qu'en Polynésie française, il n'y a pas de reconnaissance officielle de la coutume polynésienne similaire à celle accordée à la coutume kanak par l'Accord de Nouméa en Nouvelle-Calédonie. L'Accord de Nouméa de 1998 a en effet instauré un ensemble de mesures concernant la promotion d'institutions et de structures qualifiées de « coutumières », dont la création d'un Sénat coutumier (Guyon et Trépiéd, 2013: 110). Il n'existe pas non plus d'équivalent polynésien du « statut particulier » ou « statut personnel coutumier » – vestige du droit particulier indigène de l'époque coloniale – dont peuvent se prévaloir les Kanak en vertu de l'article 75 de la Constitution (Cornut, 2010). En Polynésie française, le Code civil s'applique à tous depuis 1945, se substituant aux codes de lois locaux (d'inspiration missionnaire) là où ils subsistaient encore.

23. À sa demande, ci-après, Moana'ura.

24. Pour une autre approche de l'émancipation de type religieux, voir Saura (2004) sur la théologie de Duro Raapoto, qui prône la synthèse du christianisme et de la culture mā'ohi pré-chrétienne.

membres réguliers. Elle rassemble un « groupe de parents et amis désireux de vivre de la façon la plus traditionnelle possible » (Saura, 2008 : 418). Plusieurs des membres du groupe vivent sur des terres familiales de la vallée de Hamuta, tout près du centre-ville de Pape'ete. Ils y cultivent des aliments mā'ohi qu'ils cuisinent et cuisent de préférence à la façon traditionnelle et essaient de vivre de façon autarcique. Pour s'assurer des revenus leur permettant d'assurer leur quotidien, le groupe vend à l'occasion le fruit de ses récoltes au marché de Pape'ete. Pendant un temps, il recevait aussi des groupes scolaires afin de les initier à la vie traditionnelle et de leur faire découvrir et goûter les aliments mā'ohi.

Les membres de l'association la qualifient de culturelle – plutôt que culturelle. Comparativement à Haururu, la préoccupation religieuse est première et au centre de la démarche ici, même si elle va de pair avec une revalorisation de la culture héritée des ancêtres. Les membres de Te Hivareareata se disent animistes et pour eux, l'émancipation passe par la rénovation religieuse : « Les objectifs de cette association-là, c'est de défendre la culture *mā'ohi* et, collectivement, de remettre en pratique les croyances de nos ancêtres, croyances qui ont été totalement interdites à l'arrivée des missionnaires chrétiens » (Théodore Tetuaetara, avril 2011). Moana'ura précise que les pratiques religieuses, qui visent à se rapprocher des ancêtres et des dieux des ancêtres, excluent pourtant les formes violentes de la religion traditionnelle comme les sacrifices sanglants. On tient des cultes sur un *marae* qui a été restauré, situé sur des terres familiales sur lesquelles les membres de l'association résident.

Le temps fort de l'année, contrairement à Haururu et aux autres associations culturelles, n'est pas associé aux Pléiades, même si les membres du groupe peuvent se joindre à l'occasion aux autres associations pour les cérémonies soulignant *matari'i i ni'a* et *matari'i i raro*. Le moment le plus important de l'année est plutôt *maoarā matahiti*, aussi appelé *pararā matahiti*²⁵, la fête soulignant l'arrivée à maturation des fruits. À cette occasion, « [o]n fait des incantations, on interpelle les divinités pour (...) les remercier. (...) On fait des incantations, des chants, des danses, quand on peut... Un programme classique, quoi. Et ça se termine par des offrandes » (Moana'ura, mars 2015). Les offrandes, « c'est un geste de reconnaissance, en fait, envers la divinité et les *tupuna* [ancêtres] (...) et les *tāura* [animaux, végétaux ou minéraux gardiens ou tutélaires, protecteurs familiaux] »

25. Pour les informations parcellaires disponibles sur cette cérémonie à l'époque de l'arrivée des Européens, voir notamment Babadzan (1993 : 243-251) et Henry (2000 [1951] : 185-186).

(Moana'ura, mars 2015). Pour marquer l'importance de *maoara'a matahiti*, la cérémonie inclut également un sacrifice²⁶. Voici la description que m'en donnait Moana'ura qui agit comme officiant :

chacun fixe [sur son bras] un bouquet de ces fleurs-là, de *ā'eho* ou de roseau. (...) Et quand je descends dans la partie [du *marae*] où il y a le feu... le feu qui n'est pas encore allumé, j'allume à ce moment-là. Et... les autres membres du groupe viennent un par un déposer leurs offrandes et viennent à côté de moi et je prends leurs bouquets, j'enflamme, et eux... (...) ils prennent la flamme dans leurs mains, de manière à souffrir un petit peu. L'idée c'est ça, c'est de souffrir un peu (...) en solidarité avec la Terre qui souffre. (...) C'est un geste de reconnaissance, en fait, envers les divinités et les *tupuna* [ancêtres]. (mars 2015)

Comme il le dit lui-même, il s'agit de substituer aux sacrifices humains ou animaux d'autrefois des symboles, dans le but de rétablir la communication avec les dieux, les ancêtres et autres esprits gardiens. Il est d'ailleurs plutôt question d'« autosacrifice » : « on ne fait pas souffrir un tiers », me disait Moana'ura (avril 2011). Pour lui, l'autosacrifice est d'ailleurs plus exigeant puisqu'il demande un engagement plus fort des participants. L'acte du sacrifice marque aussi l'appartenance à une collectivité et son renouvellement²⁷, ce qui met en exergue la dimension politique de la démarche de l'association, même si elle est loin d'être en faveur de la réinstitution du système théocratique d'antan ou de vouloir accaparer un quelconque pouvoir sur la scène politique de la Polynésie française d'aujourd'hui. En cela, on est bien loin tant des projets de Joinville Pomare que de ceux d'Oscar Temaru.

Plusieurs à Tahiti, même au sein des associations culturelles, y compris parmi les membres de Haururu, qui entretiennent des relations avec l'association Te Hivarereata, réagissent fortement à l'utilisation du vocable « sacrifice » et prennent leur distance avec les initiatives qualifiées de cultuelles. Pour une majorité de Polynésiens, il s'agit là d'une rupture fondamentale avec la société contemporaine, un saut qualitatif dans la démarche de restauration du monde des anciens qu'ils ne sont pas prêts à faire. Les membres de Te Hivarereata vivent d'ailleurs beaucoup plus en retrait de la société que les autres associations et ne posent pas de gestes dans le but particulier d'informer et de rallier à leur façon de vivre et à leur religion la population. Sans prosélytisme de leur part, ils se contentent de

26. Ce rituel sacrificiel a été filmé et apparaît dans le documentaire réalisé par Laurence Generet et Brigitte Collet, *À chacun son Tahiti*, France, 13 productions, 2007, 90 minutes.

27. Au sujet de l'« action rayonnante du sacrifice » et de son effet de renouvellement de la société, voir Hubert et Mauss (2016 [1899]). Pour une discussion, voir Gagné (2016).

faire société à part. C'est aussi l'option retenue par la forme la plus radicale du sionisme religieux.

CONCLUSION

Les exemples donnés ici illustrent et résument les trois principales voies d'émancipation qui ressortent de mes recherches en Polynésie : une première qui met davantage l'accent sur le politique ; une deuxième, qui passe par la renaissance et l'affirmation culturelle ; et une troisième, qui consiste d'abord et avant tout en une démarche religieuse. Les deux premières sont privilégiées par un plus grand nombre, alors que la troisième, par son caractère perçu comme plus radical, est très marginale. Comme on l'a vu, des éléments de ces trois solutions se retrouvent coprésents au sein d'une même association ou d'un même groupe, ce qui crée parfois certaines tensions ou frictions ; mais l'une ou l'autre logique semble toujours prédominer. Cette « grammaire » de l'émancipation ou de la souveraineté n'est pas unique aux Juifs et aux Polynésiens. On la retrouve également à l'œuvre dans d'autres mouvements d'émancipation, qu'on pense à ceux se déployant ou s'étant déployés dans d'autres anciennes colonies, de l'Afrique aux Amériques.

BIBLIOGRAPHIE

- Alévêque, Guillaume (2011), « La ritualisation de la culture en Polynésie française. Enjeux politiques et identitaires », dans G. Ciarcia (dir.), *Ethnologues et passeurs de mémoires*, Paris, Karthala – MSH-M, p. 195-211.
- Alévêque, Guillaume (2015), *Le lever des Pléiades : les associations culturelles et les enjeux sociopolitiques de la ritualisation de l'identité en Polynésie française*, Thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, École des hautes études en sciences sociales.
- Babadzan, Alain (1982), *Naissance d'une tradition : changement culturel et syncrétisme religieux aux îles Australes (Polynésie française)*, Paris, ORSTOM.
- Babadzan, Alain (1993), *La dépoiville des dieux : Essai sur la religion tahitienne à l'époque de la découverte*, Paris, Maison des sciences de l'Homme.
- Benouataf, Khadidja (2008), « Yves Doudoute : Avec l'association Haururu, il s'apprête à célébrer Matarii i raro », *Les Nouvelles de Tahiti*, mercredi 14 mai, p. 15.
- Brami Celentano, Alexandrine (2002), « La jeunesse à Tahiti : renouveau identitaire et réveil culturel », *Ethnologie française*, vol. 32, n° 4, p. 647-661.
- Cornut, Étienne (2010), « La juridicité de la coutume kanak », *Droit et cultures*, <<http://droitcultures.revues.org/2347>> (consulté en mai 2015).

- Gagné, Natacha (2014), « Le *marae* : ancrage et métaphore pour être Māori et Tahitien aujourd'hui », dans L. Dousset, B. Glowczewski et M. Salaūn (dir.), *Les sciences humaines et sociales dans le Pacifique Sud : terrains, questions et méthodes*, Marseille, Pacific-credo Publications, coll. « Cahiers du Credo », p. 249-270.
- Gagné, Natacha (2016), « Présentation. Le sacrifice d'hier à aujourd'hui : échos d'une intuition féconde », dans H. Hubert et M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », p. 1-41.
- Gagné, Natacha (2019), « Changements et résistances culturelles de 1960 à aujourd'hui », dans É. Conte (dir.), *Une histoire de Tahiti : des origines à nos jours*, Pira'e, Au vent des îles, p. 311-350.
- Gonshor, Lorenz (2013), « Mai te Hau Roma Ra te Huru: The Illusion of "Autonomy" and the Ongoing Struggle for Decolonization in French Polynesia », *The Contemporary Pacific*, vol. 25, n° 2, p. 259-296.
- Gonshor, Lorenz (2015), « Tā'aroa is Great, Good and Mā'ohi: Nationalism and Spiritual Identity in Contemporary Tahiti », dans S. S. Finney, M. Mostafanezhad, G. Carlo Pigliasco et F. Wade Young (dir.), *At Home and in the Field: Ethnographic Encounters in Asia and the Pacific Islands*, Honolulu, University of Hawai'i Press, p. 253-259.
- Guyon, Stéphanie et Benoît Trépied (2013), « Les autochtones de la République. Amérindiens, Tahitiens et Kanak face au legs colonial français », dans I. Bellier (dir.), *Peuples autochtones dans le monde : les enjeux de la reconnaissance*, Paris, L'Harmattan, p. 92-112.
- Henry, Teuira (2000 [1951]), *Tahiti aux temps anciens*. Paris, Musée de l'Homme.
- Herzl, Theodor (2007 [1896]), *L'État juif*, Paris, L'Herne.
- Hiro'a (2010), « Henri Hiro, la pensée en actes », *Hiro'a*, <<http://www.hiroa.pf/2010/03/henri-hiro-la-pensee-en-actes>> (consulté en août 2019).
- Jacques, Claude, 2019a, « Papeno'o – inauguration d'un fare rapa'au, ou maison des soins », *La Dépêche de Tahiti*, 3 juin 2019.
- Jacques, Claude, 2019b, « Immersion culturelle à Papeno'o », *La Dépêche de Tahiti*, 19 août 2019.
- Kahn, Miriam (2011), *Tahiti Beyond the Postcard: Power, Place, and Everyday Life*, Wahington, University of Washington Press.
- La Dépêche de Tahiti (2016), « Papeno'o - Une semaine avant Matari'i i raro, Haururu célèbre Rurumira'a », *La Dépêche de Tahiti*, <<http://www.ladepeche.pf/papeno-o-une-semaine-avant-matarii-i-raro-haururu-celebre-rurumiraa>> (consulté en août 2019).
- Mairai, John (2010), « Matarii : une tradition nouvelle », *Les nouvelles de Tahiti*, <<http://www.lesnouvelles.pf/article/a-laffiche/matarii-une-tradition-nouvelle>> (consulté en août 2013).
- Pambrun, Jean-Marc (2010), *Henri Hiro, héros polynésien*, Mo'orea, Puna Honu.
- Pinsker, Leon (2006 [1882]), *Autoémancipation! Avertissement d'un Juif russe à ses frères*, Paris, Mille et une nuits.

- Regnault, Jean-Marc (1995), *Des partis et des hommes en Polynésie française*, Pape'ete, Haere po no Tahiti.
- Regnault, Jean-Marc (2003), *Pouvanaa a Oopa, victime de la raison d'État: les documents parlent*, Pape'ete, Éditions de Tahiti.
- Saura, Bruno (1988), « Culture et renouveau culturel », dans F. Ravault (dir.), *Encyclopédie de la Polynésie*, vol. 9, Pape'ete, Éditions Chritian Gleizal/Multipress, p. 57-72.
- Saura, Bruno (1993), *Politique et religion à Tahiti*, Pira'e, Polymages-Scoop.
- Saura, Bruno (2004), *La société tahitienne au miroir d'Israël. Un peuple en métaphore*, Paris, CNRS éditions.
- Saura, Bruno (2008), *Tahiti Mā'ohi: culture, identité, religion et nationalisme en Polynésie française*, Pira'e, Au vent des îles.
- Saura, Bruno (2010), « Le mouvement royaliste et coutumier contemporain en Polynésie française: de l'étranger-roi à l'autochtone souverain? », dans N. Gagné et M. Salaün (dir.), *Visages de la souveraineté dans le Pacifique*, Paris, L'Harmattan, coll. « Cahiers du Pacifique Sud contemporain », n° 6, p. 159-183.
- Saura, Bruno (2015), *Histoire et mémoire des temps coloniaux en Polynésie française*, Pira'e, Au vent des îles.
- Strauss, Leo (1991), « Avant-propos à la traduction anglaise de *La critique de la religion* de Spinoza », dans L. Strauss, *Le Testament de Spinoza*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « La Nuit surveillée », p. 260-311.
- Tahitipresse (2007), « Familles royales: Vers une union élargie aux Mélanésiens et Micronésiens », *Tahitipresse*, <<http://www.tahitipresse.pf/index.cfm?snav=see&presse=22107>> (consulté en novembre 2007; site suspendu).
- Tahiti infos (2016), « Tavini Huirā'atira: une pétition pour préserver la "souveraineté" sur nos ressources naturelles », *Tahiti infos*, <https://www.tahiti-infos.com/Tavini-Huirā-atira-une-petition-pour-preserver-la-souverainete-sur-nos-ressources-naturelles_a151018.html> (consulté en août 2019).
- Tahiti infos (2017), « Décolonisation: le débat porté à l'Onu », *Tahiti infos*, <https://www.tahiti-infos.com/Decolonisation-le-debat-porte-a-l-Onu_a165240.html> (consulté en août 2019).
- Trémon, Anne-Christine (2006), « Conflicting Autonomist and Independentist Logics in French Polynesia », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 115, n° 3, p. 259-288.
- Vernaudon, Jacques (2015), « Teaching Oceanic Languages in French Polynesia and New Caledonia », *The Contemporary Pacific*, vol. 27, n° 2, p. 433-463.

8

« Se constituer en “société civile” » : l’après 1994 au Chiapas

ÉRIC GAGNON POULIN

De nos jours, l’État du Chiapas, au Mexique, foisonne de mouvements aspirant à mettre en pratique l’autonomie des communautés ; une autonomie revendiquée par rapport à un État que les partisans de cette souveraineté locale considèrent comme mauvais et corrompu, *el mal gobierno* (le mauvais gouvernement). Cependant, cette idée d’autonomie est très variable, elle prend différentes formes et terminologies. Elle concerne, à divers degrés et en diverses combinaisons, à peu près toutes les sphères du social : la santé, l’éducation, la justice, la production, l’alimentation, la propriété privée, la défense des communautés, etc. Le mot « autonomie » (*autonomía*) est d’ailleurs très présent dans le discours des zapatistes. Dans certaines communautés ou organisations indépendantes ou périphériques au mouvement, les termes « autodétermination » (*autodeterminación*) et autogestion (*autogestión*) sont également utilisés. Le premier est lié aux développements internationaux relatifs à la reconnaissance des droits autochtones. L’usage du second peut être associé aux influences anarchisantes et altermondialistes du mouvement. Au Mexique, le terme « souveraineté » (*soberanía*) renvoie pour sa part, depuis le XIX^e siècle, à l’affirmation du pays relativement aux attaques et aux ingérences étrangères. Ce mot, par contre, fait peu à peu son chemin dans les luttes autochtones.

MEXIQUE – RÉGION DE SELVA LACANDONA, ÉTAT DU CHIAPAS



Ce chapitre se penche sur les formes de souveraineté observées lors d'un terrain ethnographique réalisé à l'été 2016 au Chiapas. Il examine l'usage historique du terme «souveraineté», ses liens avec le mouvement zapatiste, son évolution et ses variantes dans un contexte contre-insurrectionnel, en marge du modèle capitaliste (Grubačić et O'Hearn, 2016). Il sera également question de gouvernance alternative avec l'exemple de la RED por la Paz (Réseau pour la paix), d'expériences autonomistes liées à l'administration de la justice, ainsi que des obstacles rencontrés sur le chemin de l'autonomie. Finalement, une discussion autour du concept de «souveraineté» populaire par rapport à la souveraineté de l'État mexicain

sera présentée, en réfléchissant s'il y a ou non contradiction au sein de ces « instances autonomes » (Ornelas, 2007).

ZAPATISME ET AUTOGESTION

La décision, prise en 1993, de prendre les armes et de participer à un soulèvement contre l'État mexicain a profondément divisé les communautés mayas de la Selva Lacandona (voir la carte ci-dessus). Avant même que n'éclate publiquement l'insurrection, avec la prise de six chefs-lieux municipaux par l'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN) le 1^{er} janvier 1994, les villages de la région avaient commencé à se diviser en pro-zapatistes et en pro-gouvernementaux, des clivages qui scindaient parfois certains villages en deux. Dans ce processus, des communautés se trouvèrent *de facto* sous gouverne zapatiste. Dans certains cas, notamment dans les communautés qui devinrent des *Caracoles* en 2003, soit des communautés sous gouvernance zapatiste dirigées par les *Juntas de Buen Gobierno* (Conseils de bon gouvernement, JBG), cette prise en charge se transforma en véritable expérience de mise en œuvre de leur autonomie. Pour résister aux diverses stratégies contre-insurrectionnelles du gouvernement, les communautés zapatistes tissèrent des réseaux de solidarité et de coopération entre elles, avec divers organismes de la région (surtout basés à Ocosingo, Comitán et San Cristóbal de Las Casas) et avec des groupes de la société civile internationale. Au fil des décennies, ces réseaux ont joué un rôle clé dans le maintien de l'autonomie communautaire devant les pressions exercées par le gouvernement mexicain. Dans ses efforts pour couper les zapatistes de leurs bases d'appui, l'État a misé sur la division et tente de discréditer le mouvement par tous les moyens dont il dispose. En utilisant les voies légales, il protège les intérêts de grands producteurs de l'industrie agroalimentaire qui accaparent des terres, ou encore il défend l'industrie extractive contre les tentatives de réappropriation du territoire par les zapatistes. Le gouvernement aurait aussi détourné illégalement des fonds vers des groupes paramilitaires s'opposant au mouvement par l'intimidation et la violence. Il serait d'ailleurs notamment à l'origine du massacre d'Acteal en décembre 1997, lors duquel 45 civils – en majorité des femmes et des enfants – furent massacrés (Meyrat et Bissig, 2001).

Dans ce contexte sous pression constante, les expériences autonomistes se sont diversifiées, généralement en fonction du degré de résistance qu'une communauté était prête à opposer à l'État. Les *Caracoles* présentent une rupture franche avec les institutions mexicaines. Selon les informations recueillies au centre de défense des droits de la personne Fray Bartolomé de Las Casas (FrayBa), toute personne souhaitant entrer sur leur territoire (même pour une simple visite) doit demander une permission à la *Junta de Buen Gobierno*, leur gouvernement local. Toute personne qui souhaite y vivre doit en quelque sorte « devenir » zapatiste, adhérer au code de vie de la communauté et remplir ses devoirs au nom du *buen vivir*, du bien vivre ensemble. Cette voie de l'autonomie profonde a été suivie par certaines autres communautés hors *Caracoles*, comme l'a fait l'*ejido*¹ Tila en 2015. Cette communauté a développé sa police communautaire, son système de justice, d'éducation et de santé autonomes. Elle adhère à la Sexta Declaración de la Selva Lacandona (Sixième déclaration de la forêt Lacandone) et au Congreso Nacional Indígena (Conseil national autochtone, CNI), comme c'est le cas aussi pour San Sebastián Bachajón, des Pueblos Unidos en la Defensa de la Energía Eléctrica (Peuples unis pour la défense de l'énergie électrique, PUDEE), et d'organisations comme Xinich et Las Abejas (Les Abeilles) de Acteal.

Les communautés se considérant plutôt à la périphérie du mouvement zapatiste déclarent qu'elles partagent certains de ses principes, sans pour autant accepter de vivre une résistance aussi complète que celle des *Caracoles*. Les principes de résistance affirmés dans ces communautés sympathisantes supposent une forme de souveraineté. Celle-ci s'exprime notamment à travers des revendications relatives à l'accès à la terre, qui est la demande historique la plus fondamentale des paysans mexicains. Ces communautés participent par ailleurs à l'occasion à des programmes gouvernementaux, lorsqu'elles pensent pouvoir y trouver leur compte. Les territoires zapatistes ne sont donc pas la seule modalité d'affirmation de l'autonomie des communautés locales dans la région.

Les organisations visitées pendant mon séjour sur le terrain proposent de dépasser la polarisation qui s'est construite entre pro- et anti-zapatistes dans les années 1990, et de retrouver le chemin d'une lutte commune axée sur les intérêts autochtones et paysans. Elles se veulent inclusives, refusent les catégorisations intra et intercommunautaires au profit de

1. *Ejido* est une entité juridique désignant des terres agricoles dont les propriétaires sont des individus, des familles ou des communautés (et non des entreprises).

l'autodétermination pour tous, peu importe l'allégeance présente ou passée. Elles acceptent que les modes de gouvernance puissent varier d'une communauté à l'autre, selon la volonté populaire. Cette approche permet de faire avancer des projets d'autonomisation dans des communautés hétérogènes, voire divisées. Par exemple, on trouve parfois trois systèmes d'éducation différents sur le même territoire : la *escuelita zapatista* (petite école zapatiste), la Nueva Educación Autogestiva de los Pueblos Indígenas (Nouvelle éducation autogérée des peuples autochtones, NEAPI) et le système d'éducation national, sans pour autant empêcher le développement de projets communs, au nom du *buen vivir* et en mettant de l'avant des « valeurs communes, comme la coopération [...], la réciprocité, la solidarité, la gouvernance horizontale, la participation active, la revalorisation des agents et des connaissances autochtones (Gutiérrez Narváez, 2011 : 264-265).

Les réseaux de solidarité régionale sont composés de groupes de défense des droits de la personne, de réconciliation, de promotion de la paix, d'autosuffisance alimentaire, de promotion des savoirs autochtones, de saines habitudes de vie, etc. Leur mission porte notamment sur les questions de gouvernance, de justice, d'éducation, de santé, d'économie alternative, d'occupation du territoire, de production agricole et de droit aux ressources. De façon générale, ces regroupements indépendants de l'État mexicain et non alignés sur les stratégies zapatistes ne proposent pas de projets aux communautés. Ce sont plutôt des individus, des familles, parfois des représentants d'une communauté qui entrent en contact avec eux pour solliciter leur appui (matériel, logistique, financier) dans la réalisation d'un projet endogène. Pour assurer leur indépendance, ces organismes travaillent avec des groupes en marge du système pour la construction d'une économie solidaire avec des acteurs coresponsables de ce développement. La participation de membres de la communauté visée est un élément clé de leur démarche.

Comme mentionné en introduction, par souci de différenciation, certains organismes n'utilisent plus le mot « autonomie », pour ne pas être associés trop étroitement au mouvement zapatiste. On ne rejette pas les valeurs fondamentales du mouvement, mais le succès même de ces organismes dépend de leur capacité à dépasser les clivages. On préfère faire la promotion de l'autonomie en utilisant les termes « *autodeterminación* » et « *autogestión* ». La référence à l'autodétermination, en particulier, permet à ces organismes d'asseoir leur légitimité sur le droit international, notamment sur la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples

autochtones et sur la Convention 169 de l'Organisation internationale du travail (OIT), dont le Mexique est signataire. Dans cette convention, l'autonomie et l'autogestion des peuples autochtones sont présentées comme des manifestations concrètes de l'autodétermination. Les organismes de la société civile avec qui j'ai travaillé prétendent ainsi accompagner des « processus » de changements sociaux qui doivent chaque fois être redéfinis localement, mais qui partagent la caractéristique de mener les individus et leur communauté vers plus d'autonomie.

S'ADAPTER AUX GOUVERNANCES ALTERNATIVES : L'EXEMPLE DE LA RED POR LA PAZ

Lors de mon dernier séjour sur le terrain, à l'été 2016, j'ai constaté l'importance d'un réseau d'action autonomiste, la RED por la Paz, qui regroupe une dizaine d'organisations faisant la promotion de l'autodétermination autochtone et civile sous plusieurs formes. Le réseau répond d'abord à un manque de communication entre les différentes initiatives autonomistes au Chiapas (et parfois au-delà). Le cloisonnement entre ces initiatives était vu comme d'autant plus problématique que chacune d'elles était l'objet de pressions de l'État, qui tente toujours d'infiltrer et de coopter les mouvements allant à l'encontre de ses conceptions de la liberté et du développement, balisées par des valeurs foncièrement néolibérales. La RED a d'abord été mise sur pied dans l'objectif de protéger les droits de la personne. Par contre, étant donné la diversité des organismes qui en font partie, il devint rapidement clair que des luttes diverses étaient liées entre elles. La RED a donc plusieurs préoccupations allant au-delà de la question du respect des droits individuels. Notamment, elle milite pour l'accès à la terre et pour l'autonomie alimentaire. Ce réseau est aujourd'hui devenu un acteur clé dans la promotion de l'autonomie au sens large dans la région.

Un principe fondamental pour les organismes membres de la RED por la Paz est que la gouvernance doit se faire du bas vers le haut, et non l'inverse. Les projets qu'elle appuie doivent être instaurés par des groupes, des familles ou une communauté donnée. Une fois acceptés par un ou plusieurs organismes membres de la RED, ces projets sont gérés par les mêmes instigateurs locaux, considérés comme coresponsables de ces processus d'autodétermination. Le rôle de RED por la Paz est alors de fournir les outils nécessaires à la réalisation des projets en les orientant vers les bons

organismes membres (voir plus bas), d'accompagner et de conseiller les participants, tout en leur laissant prendre les décisions les concernant.

Le cadre d'actions stratégiques des projets appuyés par la RED por la Paz est le suivant :

1. Développement du système alimentaire communautaire (ce qui implique la défense de la terre et du territoire) ;
2. Développement du potentiel commercial intra et intercommunautaire, national et international (par exemple, l'exportation du café solidaire et équitable) ;
3. Formation et éducation (notamment sur les notions de paix et de réconciliation) ;
4. Communication et partage des expériences de terrain entre les organisations membres de la RED por la Paz².

Les organismes membres élaborent conjointement des ateliers de formation sur l'autonomie alimentaire, sur la paix collective et la justice sociale ; des missions d'observation dans les zones conflictuelles ; et des activités de diffusion d'information, comme la réalisation de comptes rendus annuels et de communiqués de presse pour les médias locaux, nationaux et internationaux. Leur objectif est d'avoir une influence positive sur la population civile et sur la gouvernance locale. Les réseaux sociaux jouent désormais également un rôle de plus en plus important dans la stratégie de communication de la RED (Rovira, 2009).

Les organismes membres de la RED adaptent aussi la façon dont ils articulent les différents projets en fonction des communautés ou des groupes d'intérêts, et de leur mode de gouvernance. Ils optent pour des approches adaptées selon qu'ils travaillent avec 1) des communautés

2. Les organisations membres du réseau sont les suivantes : Desarrollo Económico y Social de los Mexicanos Indígenas (DESMI), qui agit pour la promotion de l'économie solidaire des communautés autochtones ; Constructores y Constructoras de Paz y Reconciliación (CORECO), pour le développement de processus de paix et de réconciliation alternatives ; SeraPaz Ocosingo, pour la promotion de la paix et agir comme intermédiaire avec l'État ; Enlace comunicación y capacitación, pour l'éducation populaire et l'autonomie alimentaire ; Centro de Derecho de la Mujer de Chiapas (CDMCH), pour la défense des droits des femmes ; Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas (FrayBa), pour la défense des droits civils et autochtones ; Otros Mundos, collectif interdisciplinaire pour la défense des droits et l'économie alternative ; Fray Pedro de Ocosingo, pour la défense des droits de la personne ; Centro de Derechos Indígenas Asociación Civil (CEDIAC), pour la défense des droits autochtones ; S!Paz et EduPaz, pour la promotion de la paix et la réconciliation intra et intercommunautaire.

autonomes zapatistes (*Caracoles*); 2) les groupes adhérant à la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, soit des groupes se considérant comme faisant partie de la nébuleuse zapatiste, sans être liés à l'EZLN; et 3) le Congreso de la Madre Tierra (Congrès de la Terre-Mère), un réseau à forte identité autochtone lié au diocèse de San Cristóbal de Las Casas.

Dans le cas des communautés autonomes zapatistes, le comité de coordination général de ces dernières communique avec un organisme membre de la RED por la Paz pour soumettre un projet venant de la communauté, lequel sera par la suite présenté à l'ensemble des membres de la RED. Le comité sera en quelque sorte l'intermédiaire entre l'organisme et la communauté. Ensuite, l'information est transmise au gouvernement local, la *Junta de Buen Gobierno* (JBG) qui, à son tour, fait redescendre l'information vers le bas, jusqu'aux individus qui géreront entièrement le projet. Les rencontres de formation et de suivi se font à la demande du comité de coordination général.

Pour les groupes solidaires avec la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, la gouvernance se fait également du bas vers le haut lors des assemblées *ejidales* (assemblées des détenteurs de droits d'usage sur les terres communales). Normalement, une personne par famille d'*ejidatarios* (propriétaires terriens), généralement un homme, représente cette dernière lors des assemblées. Certaines communautés permettent qu'une femme représente la famille, d'autres non. Ceci pose manifestement problème lorsque les femmes sont seules sur leurs terres, en raison de la migration des hommes hors des communautés – souvent pour trouver un emploi mieux rémunéré – ou encore lors de déplacements forcés. Les personnes qui n'ont pas de terre n'ont donc pas le droit de vote lors de ces assemblées. Les réunions de formation et de suivi avec la RED se font une fois par année en présence des instigateurs des projets et de ceux qui veulent y collaborer.

Les valeurs promues par la RED por la Paz sont cohérentes avec celles présentées lors du Congreso de la Madre Tierra (CMT), dont le premier rassemblement eut lieu en 2014 à San Cristóbal de Las Casas, à l'initiative du diocèse. Le CMT réunit surtout des autochtones de différents groupes et des paysans de diverses communautés du Chiapas et d'ailleurs. Les grands principes adoptés en 2014 sont «de défendre le territoire, de s'opposer aux mégaprojets extractifs; d'élaborer des propositions alternatives pour un développement durable; de revenir à l'agriculture traditionnelle [...]; de promouvoir la médecine traditionnelle et de revaloriser les savoirs

autochtones» (Lerma Rodríguez, 2018 : 86). Pour assurer le suivi de ces propositions, des représentants du CMT se rencontrent lors des Reuniones de Apoyo a la Madre Tierra (Rencontres d'appui à la Terre-Mère, RAMAT). Ces rencontres se tiennent deux fois par mois, conjointement à un ou des organismes membres de la RED qui accompagnent les participants (autochtones et paysans) dans la mise sur pied et le développement de processus misant sur l'autonomie des communautés. L'information au sujet des initiatives autonomistes est aussi diffusée par le réseau de communication Pueblo Creyente (Peuple croyant) du diocèse de San Cristóbal et ses paroisses. Quatre assemblées sont organisées annuellement pour dresser un état de la situation. Au moins un pèlerinage est aussi fait chaque année pour dénoncer une ou plusieurs situations, souvent liées à des atteintes aux droits de la personne. En 2015, Pueblo Creyente s'est mobilisé pour la communauté de Simojovel, qui a connu plusieurs déplacements forcés. La force de Pueblo Creyente est incontestablement son réseau de communication à travers les paroisses du Chiapas.

POUR UNE JUSTICE AUTONOME

Plusieurs conflits et divisions pré- et post-1994 sont toujours bien présents au Chiapas. Les interventions de l'État mexicain, notamment dans la rétrocession de terres aux personnes expulsées de leur communauté, n'ont pas mené à une véritable réconciliation. Dans certains cas, ces mesures qui favorisent systématiquement les sympathisants progouvernementaux ont empiré la situation dans les communautés. La méfiance relative au gouvernement fait en sorte que les tenants de l'autonomie communautaire font souvent référence aux déclarations et aux institutions internationales balisant les droits de la personne et les droits des peuples autochtones. Ainsi, un certain nombre d'acteurs suprarégionaux jouent un rôle important dans l'affirmation des souverainetés locales autochtones au Chiapas. Parmi eux, notons la Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (Haut-commissariat des droits de la personne des Nations Unies au Mexique, OACNUDH-México), l'Union européenne, l'Organisation mondiale contre la torture (OMCT), l'Action des chrétiens pour l'abolition de la torture (ACAT-France en particulier) et le Comité contre la torture des Nations Unies. Il est d'ailleurs souvent rappelé que le Mexique a ratifié plusieurs conventions et que l'État a le devoir de les respecter (FrayBa, 2015 : 23).

L'arrimage entre la militance pour les droits de la personne et celle pour l'autonomie autochtone est étroit. Depuis les premiers jours du soulèvement zapatiste, la promotion des droits par l'Église catholique a consolidé son réseau dans la région, tout en gardant un certain degré de neutralité nécessaire pour légitimer son rôle de médiatrice entre les zapatistes et le gouvernement. En plus des réseaux propres au diocèse de San Cristóbal, la présence des Jésuites est importante dans plusieurs communautés. Ces derniers font entre autres la promotion des gouvernements traditionnels autochtones, notamment de la justice autonome avec les *meltjaywanez* (juge autochtone) et les *coltaywanej* (défenseur des droits de la personne) en vue de la résolution des conflits. Adonon et Le Roy notent que :

Les différents types d'Autorités, principalement celles identifiées comme constitutionnelles et religieuses, ne sont pas pour autant totalement indépendantes les unes des autres. À Zinacantán, comme à San Juan Chamula, ces Autorités n'en font qu'une au village et, par conséquent les Autorités qui gèrent le gouvernement civil en tant que fonctionnaires municipaux agissent également conformément aux traditions et assurent leur maintien (Adonon et Le Roy, 2016 : 41).

Plusieurs organismes appuient également les groupes dans les processus de médiation, d'accompagnement et d'intervention dans les conflits. Ces actions participent à la construction de l'autonomie autochtone, dans la mesure où elles tentent d'éviter le recours aux tribunaux. Ces initiatives alternatives en matière de résolution de conflits passent par différents moyens, comme les suivants :

- *Taller de formación y construcción de paz* (Atelier de formation et de promotion de la paix). Ces ateliers ont comme objectif de former des personnes qui pourront à leur tour en former d'autres pour faire la promotion de la paix au sein de leur communauté.
- *Comisión de paz y reconciliación* (Commission paix et réconciliation). Ces commissions sont formées de personnes directement impliquées dans les conflits, deux parties (ou plus), ainsi que d'observateurs externes indépendants.
- *Fortalecimiento de corazón* (Renforcement du cœur). Processus de sensibilisation à la non-violence en période de médiation.

Depuis quelques années déjà, par exemple, les Constructores y Constructoras de Paz y Reconciliación (Bâtisseurs et bâtisseuses de paix et de réconciliation, CORECO), conjointement au FrayBa et S!Paz (Oui à la

paix), trois organisations œuvrant pour la paix au Chiapas, siègent à une commission de médiation pour tenter de résoudre un conflit qui a commencé il y a dix ans relativement aux terres récupérées par des militants pro-zapatistes. Le FrayBa est responsable de l'accompagnement juridique, le S!Paz, des relations avec l'État, et les CORECO, des relations intercommunautaires. Enfin, après plus de dix ans de conflits, des représentants des communautés ont entamé un processus de paix. Des réunions de suivi sont organisées à la demande de ces derniers. Les CORECO y assistent comme témoins et pour documenter l'évolution des pratiques.

Chaque année, un forum est organisé pour partager les expériences en cours. Les CORECO accompagnent la communauté qui souhaite en être l'hôte, mais un comité de coordination locale est mis sur pied et devient responsable de l'organisation de l'événement sur place. L'objectif est de faire état de la situation, de partager les expériences positives ainsi que les obstacles à la réconciliation. On présente également tous les documents produits par les CORECO et par les communautés au cours de l'année, lesquels contiennent de l'information au sujet des processus de paix, du matériel éducatif et de sensibilisation à la non-violence, ainsi que des revues de presse. Ce matériel est ensuite diffusé plus largement. Ainsi, après avoir fait l'analyse du portrait global de la situation, on réfléchit au travail à faire et on propose un plan d'action. Les personnes qui en sont à leur première participation réalisent souvent qu'elles ne sont pas seules et qu'il y a des solutions de rechange aux situations de conflit.

DES OBSTACLES SUR LE CHEMIN DE L'AUTONOMIE

Ces initiatives d'autonomie ne se font pas sans opposition. En effet, dans le contexte contre-insurrectionnel du Chiapas, l'État mexicain déploie de considérables efforts pour affirmer son autorité dans la région. Malgré un processus de « démilitarisation » de la Selva Lacandona annoncé en 2001 par le président Vicente Fox, la présence militaire et policière demeure très grande, supposément pour protéger la population des conflits internes. L'État mise également sur la division des communautés en créant et en finançant des groupes qui s'opposeront aux sympathisants zapatistes ou autonomistes et pour promouvoir des projets gouvernementaux qui impliquent le contrôle sur des ressources et des terres autochtones, si ce n'est pas la prise de contrôle d'organisations de la société civile, comme des associations paysannes ou des groupes de défense des droits de la personne.

La cooptation par l'État est un obstacle majeur à l'expression des souverainetés locales autochtones. Les organismes locaux et régionaux ont parfois du mal à s'y retrouver et à voir clairement les intérêts en jeu. Les organisations cooptées et alignées sur les positions gouvernementales adoptent souvent le même vocabulaire que les groupes indépendants, que ce soit par leur appellation ou par ce qu'elles proposent. Par exemple, l'idée de *proyectos productivos* (projets productifs), centrale à la réappropriation autonome des moyens de production encouragée par plusieurs organisations autochtones, est utilisée par l'État pour faire la promotion de projets extractifs, avec une mise en œuvre qui a souvent comme effet de démobiliser la population locale et de faire passer leurs terres à des intérêts privés. Tout cela est explicitement fait au nom du « développement » et de la paix sociale. Les gens des communautés qui gèrent ces projets gouvernementaux obtiennent plusieurs avantages économiques et matériels, comme de l'argent, une maison ou une terre (notamment appropriées par des déplacements forcés). Qui plus est, aucun suivi n'est fait sur ces projets pour savoir s'ils profitent réellement à la population locale.

On note plusieurs cas de meurtres, de torture, de disparitions, de déplacements forcés, d'emprisonnements arbitraires, de menaces et d'intimidation de la part des militaires, de la police, d'organisations anti-zapatistes ou des *propartidos* (pro-gouvernement) souvent financés par l'État comme la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos Histórica (Centrale indépendante historique des ouvriers agricoles et des paysans, CIOAC-H) ; une organisation qui se dit « indépendante », mais qui est progouvernementale, financée par l'État et fermement opposée au mouvement zapatiste. En échange de leur collaboration, ces groupes peuvent recevoir certains privilèges : d'abord l'impunité quasi totale, ensuite d'autres avantages matériels tels des terres ou de l'argent. C'est justement des militants de la CIOAC-H qui, le 2 mai 2014, ont attaqué l'*ejido* La Realidad de Las Margaritas, détruit la clinique autonome, l'école zapatiste et assassiné le *Maestro* Galeano, chef de la *Junta de Buen Gobierno* et professeur à la *escuelita autónoma zapatista* de La Realidad.

De façon plus générale, fut mise en place ces dernières années ce que le centre FrayBa appelle une *contra-inteligencia* pour infiltrer les groupes nuisant aux intérêts de l'État ; c'est-à-dire des informateurs qui se font passer pour des sympathisants, pour ensuite les dénoncer aux forces officielles ou paramilitaires. Les attentats et les tentatives de cooptation font partie du répertoire de la répression au Mexique et ont pu être documentés non seulement au Chiapas, mais aussi dans le cadre d'autres luttes sociales

dans d'autres régions du pays. Ils furent employés, par exemple, pour miner la grève des professeurs du printemps 2016, contre la réforme néolibérale de l'enseignement au Mexique (Morales, 2016 : 7). Dans un tel contexte, il n'est guère surprenant que la première demande de l'EZLN, vue comme essentielle à la préservation des expériences autonomistes autochtones, soit le retrait total des forces policières fédérales du Chiapas.

Un autre obstacle au développement autonome des communautés, selon l'organisme Desarrollo Económico y Social de los Mexicanos Indígenas (Développement économique et social des Mexicains autochtones, DESMI), concerne la loi sur les semences (*Leys de las Semillas* 2007), entrée en vigueur en 2011 (phase de réglementation). On lui reproche d'être une entrave à la réintroduction de polycultures. Effectivement, si les semences des agriculteurs ne sont pas certifiées en conformité avec la loi, elles deviennent illégales, ce qui avantage les grands producteurs comme Monsanto. DESMI qualifie la situation de *despojo de las semillas* (dépossession des semences). Le climat, l'introduction d'espèces exogènes, de pesticides et la promotion de monocultures commerciales font aussi partie des embûches à l'autosubsistance et au développement économique endogène et autonome des communautés. « Si l'économie constitue le cœur de la société capitaliste, l'autonomie est le cœur du zapatisme. Enfin, le zapatisme aide à comprendre que l'autonomie doit recouvrir tous les aspects de la vie, et en particulier l'autonomie alimentaire, qui demeure l'un des points faibles des secteurs populaires » (Zibechi, 2014 : 106). Cela explique toute l'énergie déployée par la RED por la Paz autour de ce concept, qu'elle travaille en territoire autonome, zapatiste ou non.

SOUVERAINETÉ POPULAIRE ET SOUVERAINETÉ DE L'ÉTAT : UNE OPPOSITION ?

L'autonomie se joue à de multiples échelles à la fois. Au Mexique, elle est fondamentalement conçue comme une réalité ancrée et vécue localement, mais les contextes répressifs décrits ici font en sorte que ces initiatives locales ne peuvent survivre sans une solide participation dans des réseaux de solidarité régionaux, nationaux et internationaux. Il est pertinent, ici, de nous interroger sur les rapports qu'entretiennent les mouvements autonomistes régionaux entre eux. Interroger cette dynamique à l'aide de l'ethnographie permet d'éclairer la complexité de ce que l'on réduit souvent sous le vocable de « politique autochtone nationale ». Cette dernière peut souvent se comprendre comme des synergies conjoncturelles

qui se créent entre les mouvements régionaux. Elle est constituée de convergences, mais aussi de filtres et de barrières dans les contacts politico-culturels autochtones régionaux (Hébert, 2001).

Cette vision d'une souveraineté autochtone (ou disons locale) s'exprimant à diverses échelles, mais fermement ancrée localement, met en évidence des débats fondamentaux à propos de la nature de l'État mexicain qui datent au moins de son indépendance en 1821. Elle renvoie à des tensions entre une vision fédéraliste et une vision centraliste du gouvernement mexicain (Guardino, 1995). Dans ce contexte, le terme « fédéraliste » fait référence à une vision réticulaire de la souveraineté où l'État central faible est subordonné aux souverainetés locales ou, en fait, à la volonté populaire.

Cette dernière observation éclaire ce qui, à l'international, est souvent perçu comme une particularité de plusieurs mouvements autonomistes autochtones du Mexique, soit leur nationalisme affiché et assumé. On imagine difficilement une Première Nation ou un mouvement autochtone pancanadien comme Idle No More se revendiquer du drapeau canadien ou de l'hymne national. Mais ceci est chose courante, même dans les communautés autochtones mexicaines les plus farouchement en résistance envers le gouvernement. Les zapatistes, en particulier, font preuve d'un « nationalisme » mexicain qui exaspère parfois leurs alliés de la société civile internationale et internationaliste. Dans les premiers communiqués publiés par ce mouvement en janvier 1994, en effet, était évoquée l'idée de souveraineté du peuple, citant même l'article 39 de la Constitution mexicaine, selon laquelle :

La souveraineté nationale réside essentiellement et d'abord dans le peuple. Tout pouvoir public émane du peuple et s'institue à son profit. Le peuple tient, en tout temps, le droit inaliénable d'altérer ou de modifier la forme de son gouvernement (Marcos, 1993).

La souveraineté invoquée ici n'est donc pas antithétique à celle de l'État. Elle n'est pas sécession, loin de là. Elle opère à la fois à l'échelle locale et à celle de l'État, sous la forme d'une aspiration à voir ce dernier évoluer vers une fédération de communautés locales autonomes. L'attachement à cette vision de l'État, qui est présentée par les zapatistes comme la quintessence même du legs de la Révolution mexicaine, est réitéré à maintes reprises, par exemple lorsque les zapatistes disent que « le drapeau tricolore (rouge, blanc, vert) est aimé et respecté par les combattants insurgés » (Marcos, 1993). Le véritable « ennemi » n'est donc pas l'État en soi, mais

plutôt le *mal gobierno*. Son crime, selon les zapatistes, est d'avoir trahi le projet de la Révolution mexicaine, d'avoir centralisé les pouvoirs, de s'être ouvert aux influences étrangères et, par conséquent, de continuer d'être une entrave au développement autonome et juste des communautés. En un mot, autonomie et souveraineté existent ici dans un enchevêtrement sémantique complexe. Ils ne doivent ni être considérés comme des synonymes, ni comme des projets antagoniques dans la société mexicaine.

Pour les tenants de l'autonomie autochtone, le projet fédératif fondé sur l'*ejido* libre demeure un idéal à poursuivre en commun à l'intérieur du pays qu'est le Mexique. La résistance à l'ingérence étrangère, qui animait le discours public mexicain même avant la Révolution, notamment chez les libéraux du XIX^e siècle, demeure un référent présent dans les luttes autonomistes autochtones, un trope qui gagne en actualité dans les luttes contre l'extractivisme (Acosta, 2018). La disjonction entre l'expression des souverainetés locales et les forces centralisatrices du pays est comprise comme une déviation de l'assentiment relativement aux projets postcolonial et révolutionnaire mexicains. Le vocabulaire des droits de la personne, des droits des peuples autochtones, de la lutte contre le néolibéralisme vient se superposer à cette mésentente fondamentale et historique à propos du projet mexicain. Pour autant, il ne faudrait pas sous-estimer l'adhésion à ce projet dans les communautés autochtones de la Selva Lacandona.

BIBLIOGRAPHIE

- Acosta, Alberta (2018), *Le Buen Vivir: Pour imaginer d'autres mondes*, Paris, Les éditions Utopia.
- Adonon, Akuavi et Étienne Le Roy (2016), *Pratiques juridiques indiennes au Chiapas (Mexique): les voies tzotzil*, Paris, L'Harmattan.
- FrayBa (2015), *La Insurgencia de los Derechos Humanos: Informe*, San Cristóbal de Las Casas, Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas.
- Grubačić, Andrej et Denis O'Hearn (2016), *Living at the Edges of Capitalism: Adventures in Exile and Mutual Aid*, Oakland, University of California Press.
- Guardino, Peter (1995), « Barbarism or Republican Law? Guerrero's Peasants and National Politics, 1820-1846 », *The Hispanic American Historical Review*, vol. 75, n° 2, p. 185-213.
- Gutiérrez Narváez, Raúl (2011), « Dos Proyectos de Sociedad en Los Altos de Chiapas. Escuelas Secundarias Oficial y Autónoma Entre los Tsotsiles de San Andrés », dans B. Baronnet, M. Mora Bayo et R. Stahler-Sholk (dir.), *Luchas "Muy Otras" Zapatismo y Autonomía en las Comunidades Indígenas de Chiapas*, México, UNAM, p. 267-294.

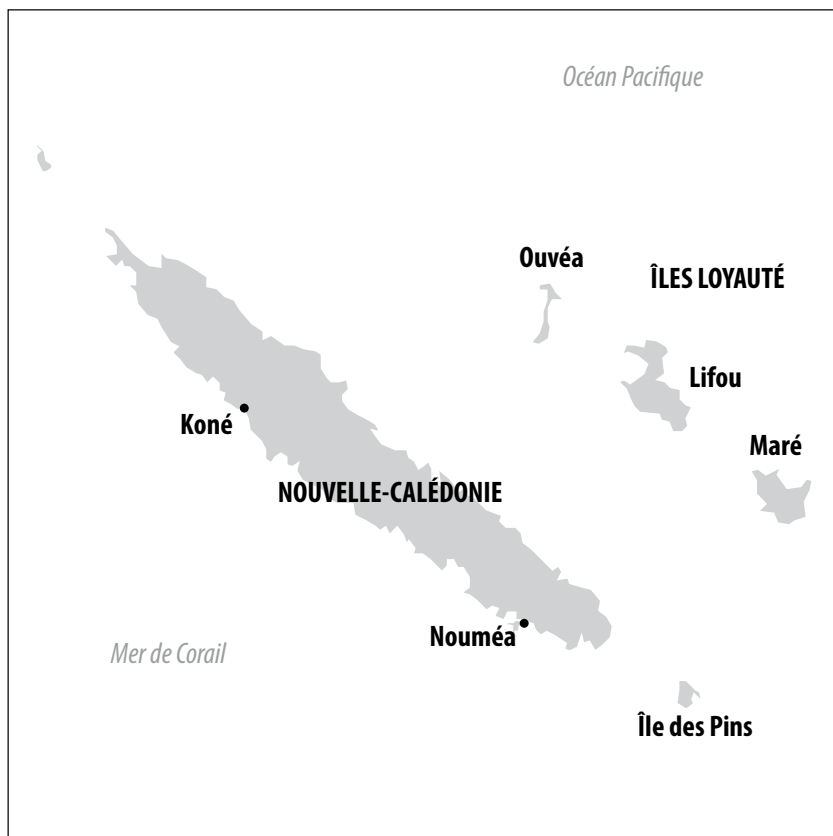
- Hébert, Martin (2001), « Échanges de pèlerinages, réseaux d'alliance et micropolitique d'un mouvement autochtone au Guerrero (Mexique) », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 31, n° 1, p. 21-27.
- Lerma Rodríguez, Enriqueta (2018), « ¡Alto Hermano, la Tierra es de Dios! » Praxis: Transformaciones del Cristianismo Liberacionista en Chicomuselo, Chiapas », *Iberoamericana*, vol. 18, n° 68, p. 77-96.
- Marcos, Subcomandante et CCRI-CG EZLN (1993), *Primera Declaración de la Selva Lacandona*, <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/01/primera-declaracion-de-la-selva-lacandona>> (consulté en juin 2019).
- Meyrat, Thierry et Martin Bissig (2001), « En action: Les germes de l'espoir », *Magazine du mouvement international de la Croix-Rouge et du Croissant-Rouge*, <http://www.redcross.int/FR/mag/magazine2001_1/chiapas.html> (consulté en juin 2019).
- Morales, David (2016), « Ofrecen Más de 95 Mil Pesos por Agresores de Maestros », *El Fronterizo del Sur*, vendredi 3 juin.
- Ornelas Bernal, Raúl (2007), *L'autonomie, axe de la résistance zapatiste: du soulèvement armé à la naissance des Caracoles; suivi de L'autre campagne: hypothèse plébéienne*, Paris, Rue des cascades.
- Rovira, Guiomar (2009), *Zapatistas Sin Fronteras: Las Redes de Solidaridad con Chiapas y el Altermundismo*, Mexico, Era.
- Zibechi, Raúl (2014), « La révolution décolonisatrice du zapatisme », *Alternative Sud*, vol. 21, n° 2, p. 85-108.

Être jeune, conscient, impliqué et libre de se déterminer : regard ethnographique sur une bande de jeunes Kanak de Koné (Nouvelle-Calédonie)

ÈVE DESROCHES-MAHEUX

Le mouvement de décolonisation kanak depuis les années 1970 et la relativement récente reconnaissance institutionnelle de la coutume à travers l'Accord de Nouméa (1998) ont entraîné des recherches nombreuses sur le thème de la souveraineté en Nouvelle-Calédonie. Malgré les différentes tendances au sein de ce mouvement – la première s'appuyant sur une définition de la souveraineté assimilée à la notion d'« État indépendant » (Gagné et Salaün, 2010 : 14) et la seconde mettant la question de l'indépendance en suspens en faveur d'une forme de « souveraineté interne » (Demmer et Trépiéd, 2017 : 17) –, on remarque que la recherche porte largement sur ses figures marquantes : les élus et les coutumiers. Le foisonnement des publications portant sur ces derniers et leurs différentes revendications en témoignent (entre autres, Mokaddem, 2011 ; Chappell, 2013 ; Bensa et Wittersheim, 1997 ; Trépiéd, 2010 ; Demmer et Salomon, 2017 ; Waddell, 2016 ; Walles, 2016).

NOUVELLE-CALÉDONIE



Le présent chapitre propose d'opérer un changement de focale et d'aborder la notion de « souveraineté » en portant un regard sur une catégorie de la population qui attire peu l'attention dans ce champ d'études en Nouvelle-Calédonie¹ : les jeunes. Ce peu d'attention porté par les chercheurs est sans doute attribuable à la distance qui les sépare de la figure de l'État et des mouvements souverainistes qui le secoue. En effet, malgré que

1. Mentionnons toutefois les travaux de David Chappell (2013), qui s'est intéressé au rôle des jeunes dans la montée du mouvement nationaliste, plus précisément des jeunes Kanak effectuant un retour au pays à la suite d'études universitaires en France. Pour sa part, Tate LeFevre (2013) s'est intéressée à la « résistance » de jeunes Kanak habitant à Nouméa à l'hégémonie culturelle française par leur implication dans des associations de danse et de musique. Marie Salaün (2009) s'est également intéressée aux jeunes parents kanak dans leur relation à l'école, en particulier en ce qui a trait à l'enseignement des langues kanak.

l'on compte des jeunes et des femmes au rang des élus, les hommes y sont toutefois majoritaires et les autorités coutumières sont composées d'hommes plus âgés².

En addition de cette «distance avec la figure de l'État», les jeunes Kanak habitant en milieu urbain voient souvent leurs pratiques et leurs modes d'expression être représentés comme non légitimes au sein d'un discours tenu par les «non-jeunes» (Salaün, 2009: 80). En voici un exemple:

Les jeunes ont du mal à se fixer dans tout ce qui gravite, dans le monde actuel. Vivant en témoin de ce qui se passe autour d'eux dans le paysage politique, ils ne comprennent pas les propos des interlocuteurs, accentuant ainsi l'image floue de la projection vers l'avenir en raison qu'il [*sic*] n'en maîtrise [*sic*] pas les tenants et les aboutissants. De ce fait, l'implication du jeune dans les espaces de parole et d'actions politiques devient très difficile, voire impossible. (Sénat coutumier, 2009: 41)

Alors que le rapport d'où provient cet extrait a pour objectif de mettre en lumière les causes des difficultés vécues par les jeunes et d'identifier des solutions, il contribue paradoxalement à figer les jeunes dans des représentations négatives. Il projette une image des jeunes comme étant incapables de transmettre la culture kanak, ou encore de s'intégrer dans le monde moderne. Ce faisant, leurs capacités à se projeter dans le futur et leurs formes de participation politique sont balayées du revers de la main.

En nous appuyant sur les résultats de notre recherche de maîtrise portant sur les pratiques citoyennes de jeunes Kanak en milieu urbain, nous explorerons différentes formes d'exercices possibles de souveraineté par les jeunes. À l'aide de deux cas, nous verrons que même s'ils sont tenus éloignés des sphères du pouvoir politique et traditionnel, les actions citoyennes qu'ils posent et l'agencité dont ils font preuve témoignent d'une capacité à exercer diverses formes de souveraineté qui se déploient tant sur le plan local qu'individuel.

2. La société kanak étant marquée par une forte hiérarchisation en fonction des sexes en faveur des hommes, et des plus âgés, seuls des hommes relativement âgés ont accès au statut de «coutumiers» (Hamelin, Salomon et Lert, 2010: 11; Salomon, 2000: 82).

PORTRAIT D'UNE « BANDE DE JEUNES »

L'enquête de terrain sur laquelle repose cette analyse s'est déroulée de juin à septembre 2014 à Koné, en Nouvelle-Calédonie. Partant d'écrits sur les jeunesses autochtones, plus particulièrement celles situées en milieu urbain, je me suis posé la question suivante : Quelles sont les expériences et les projets des jeunes résidents de Koné, une commune de la province Nord en fort développement socio-économique depuis l'installation d'un complexe minier, et que mettent-ils en œuvre pour prendre part au « vivre-ensemble » de cette commune et, plus largement, de la Nouvelle-Calédonie ?

Pendant ces trois mois de terrain, j'ai résidé au sein d'une famille kanak habitant une maison unifamiliale du quartier des Cigales. Officiellement, cette maison était habitée par Tyla³, la mère, Henry, son amoureux, et deux des cinq enfants de Tyla : Jonathan, l'aîné, et Aimée, la benjamine. Ses autres enfants, qui passaient régulièrement du temps chez elle, avaient soit été adoptés coutumièrement ou résidaient chez les frères et sœurs de Tyla en tribu. Cette maisonnée fut un lieu important de mes recherches de terrain, puisqu'il s'agissait d'un lieu de rassemblement et d'un refuge pour plusieurs jeunes du village et des tribus avoisinantes, qui se désignaient comme « la bande ». Régulièrement, la maisonnée accueillait des jeunes qui venaient y résider pour des durées variables. De plus, sur une base quotidienne, elle était aussi un lieu de rendez-vous important.

Le noyau dur de la bande était composé d'environ 10 jeunes âgés de 13 à 33 ans⁴. D'autres jeunes s'ajoutaient à la bande et participaient à leurs activités plus ou moins sporadiquement. Une majorité de ces jeunes correspondaient, à plusieurs égards, à ceux que l'on qualifie souvent de « jeunes en crise ». Sur les six garçons du noyau, quatre n'avaient pas terminé leur brevet ou leur baccalauréat (l'équivalent des diplômes d'études secondaires

3. Tous les prénoms sont des pseudonymes.

4. L'approche choisie considère la jeunesse « comme une catégorie mobile et plurielle, définie par des normes sociales, culturelles et institutionnelles en constante redéfinition (Poirier, 2009). Ce faisant, elle ne peut être définie par une simple tranche d'âge. L'identification à la catégorie « jeune » et la désignation comme « jeune » sont le résultat de relations intergénérationnelles, sociales et politiques conflictuelles (Salaün, 2009). Ainsi, le terme « la jeunesse » est employé comme un « embrayeur », ce qui signifie qu'il ne peut être compris qu'en fonction du contexte d'énonciation et de la position des interlocuteurs, laissant ainsi la place aux discours de et sur la jeunesse, aux expériences et aux pratiques des jeunes (Jérôme, 2010). Sont donc considérés comme « jeunes » dans cet article ceux se désignant ou étant désignés comme tels au moment de l'enquête (Desroches-Maheux, 2018 : 151).

et d'études collégiales au Québec) et avaient décroché de l'école, aucun n'avait d'emploi et ils consommaient tous régulièrement de l'alcool et du cannabis. Parmi les quatre filles, deux d'entre elles – l'une de 13 ans et l'autre de 16 ans – avaient un bébé. Il convient toutefois de préciser que ces jeunes n'étaient pas représentatifs de « la jeunesse de Koné ».

Ces quelques caractéristiques pourraient inciter à y voir un portrait négatif des jeunes. Selon certaines représentations dominantes en Nouvelle-Calédonie, elles témoigneraient de l'incapacité des jeunes à transmettre la culture kanak (Trépiéd, 2016; Salaün, 2009), à prendre part au politique et à se projeter dans le futur (Sénat coutumier, 2009). Toutefois, la bande de jeunes, à travers son quotidien et ses activités, me permit d'être témoin d'une autre réalité. En effet, malgré les difficultés vécues par ces derniers, ils sont aussi animés par de nombreux projets et font preuve d'agencité (Rapport et Overing, 2000: 1) en négociant leur présence au monde. Comme nous le verrons, ceci se manifeste autant dans leur désir de prendre part à la société civile en mettant sur pied une association de jeunes, qu'en résistant à certaines normes culturelles dominantes.

S'ASSOCIER: UN MOYEN POUR S'AFFIRMER

Comme tous les résidents de Koné, les jeunes de la bande ressentent les impacts socio-économiques engendrés par l'implantation et l'opération du complexe minier Koniambo Nickel SAS, un projet propulsé par les indépendantistes kanak pour favoriser un rééquilibrage économique entre les provinces (Demmer, 2007). Parmi ceux-ci, mentionnons la croissance démographique – la population de Koné s'étant accrue de 7,14 % entre 2009 et 2014 (ISEE) –; l'arrivée massive de travailleurs expatriés – en 2010, 29 % des 3 200 employés provenaient de l'étranger (Grochain, 2013: 168) –; ou encore, un fort développement des infrastructures et l'urbanisation du village de Koné. Dans la revue *Popai* de mars 2010, revue bimestrielle de la commune, le maire de Koné, Joseph Goromido, affirmait:

L'urbanisation continue de progresser sur la zone VKP⁵ et Koné, qui est au centre de ce dispositif connaît de réelles difficultés quant à la prise en charge

5. La zone VKP est au cœur du projet de rééquilibrage économique de la province Nord et regroupe les communes de Voh, Koné et Pouembout, lesquelles ont chacune une vocation particulière. Koné est le centre urbain, la « capitale », et c'est là qu'on retrouve le centre d'affaires, les centres culturels, les commerces, les zones industrielles et artisanales; Voh est le lieu d'implantation du complexe industriel Koniambo Nickel, communément appelé l'« usine du Nord »; Pouembout a une vocation agropastorale.

de ce développement accéléré. Les habitants de notre village connaissent actuellement d'énormes bouleversements dans leurs habitudes de vie. De petite commune rurale, on devient la cinquième ville de Nouvelle-Calédonie et la plus grande commune du Nord.

Lors de mon séjour sur le terrain, ces impacts et ces craintes étaient mentionnés par les jeunes. Leurs discours témoignaient d'un sentiment d'être tenu à l'écart des retombées positives du développement. Par exemple, certains se plaignaient de la mauvaise qualité des emplois disponibles⁶. Willy mentionnait que, selon lui, les jeunes sont « bons pour le ménage, passer avec les balais ». D'autres ont mentionné avoir l'impression de devenir invisibles au sein de leur propre village comme l'a exprimé Amy: « avant tu descendais au village, tu connaissais tout le monde. Maintenant tu ne connais plus personne ». Enfin, les jeunes avaient le sentiment que les investissements et le développement des infrastructures ne leur étaient pas destinés. C'est ce qu'exprime Jonathan, le leader du groupe, lorsqu'il mentionne le manque d'activités pour les jeunes et sa déception de ne pas pouvoir utiliser les terrains sportifs de l' Office municipal des sports (OMS) :

Jonathan : Mais il n'y a rien à faire ici au village. Il n'y a pas d'animation pour nous, les jeunes. On n'a pas de... un endroit à nous quoi, où on peut... rester, et où il y a de la musique, des ordinateurs... Qu'on nous anime quoi. Il n'y a pas de sports déjà... Tu descends au village, tu peux pas aller jouer au football. Il y a un terrain de football ; tu ne peux pas jouer dessus. Ça ne sert à rien.

Ève : Il y a un terrain de foot, mais vous ne pouvez pas aller jouer dessus ?

Jonathan : Ils ont peur d'esquinter la pelouse.

Ève : Ah, et c'est un terrain qui appartient à une école ?

Jonathan : Non, c'est le terrain de la commune. L'OMS, le stade Yoshida. Je ne sais pas, elle a jeté combien de millions, on n'a même pas le droit d'aller jouer dessus.

Dans ce contexte, au lieu de remâcher sans cesse leurs plaintes ou de se poser en victimes, les jeunes de la bande ont choisi la voie de l'implication. Pendant toute la durée de mon séjour, ils œuvraient à créer une association, en vertu de la loi de 1901⁷ : l'Organisation jeunesse de Koné (OJK).

6. Il importe toutefois de préciser que des mesures ont été prises afin de promouvoir l'emploi local, plus particulièrement celui des jeunes (Grochain, 2013 : 160).

7. La loi du 1er juillet 1901 relative au contrat d'association encadre le fonctionnement des associations ayant leur siège en France ou exerçant en France une activité permanente.

Ces associations foisonnent en France et dans ses territoires d'outre-mer. En 2002, un citoyen français sur deux âgé de 15 ans et plus faisait partie d'au moins une association loi de 1901 (Brami, 2000 : 148). En Nouvelle-Calédonie, l'engagement associatif est aussi courant, notamment parmi les jeunes et dans le milieu de la culture. Les associations sont notamment des lieux de production culturelle importants. La plupart des groupes de musique et de danse ainsi que les centres culturels se sont formés en associations loi de 1901 (LeFevre, 2013 : 218). Dans une étude exploratoire menée par la province Nord en collaboration avec des associations d'éducation populaire, sur 28 associations « de jeunes », 40 % d'entre elles ont affirmé avoir pour objet principal la culture (musique, pratiques culturelles, langues, etc.), suivi par l'implication dans la vie de la commune (13 %), la vie politique (12 %), la vie religieuse (12 %), les sports et les loisirs (10 %), le besoin d'échange (8 %) et, enfin, l'environnement et l'aménagement (5 %) (Province Nord, 2008). Une autre étude de Christine Salomon et Christine Hamelin portant sur la transformation des normes de genre démontre par ailleurs l'importance de la vie associative chez les femmes kanak : 24 % d'entre elles participent régulièrement aux réunions de leur(s) association(s), contre 5 % chez les femmes européennes (2010 : 215). Cette forte implication associative permet, entre autres, d'échapper à la monotonie de l'espace domestique, de se retrouver en collectifs féminins, de participer à des réunions et de se déplacer au fil des rencontres (Salomon et Hamelin, 2010 : 215). Les associations peuvent également permettre aux femmes de participer à des logiques de coopération et de redistribution au sein des tribus en servant de levier économique. Dans son étude, Marcel Djama (2006) observe que les profits provenant de la vente de produits locaux lors de marchés publics permettent à des associations de femmes d'assumer des services peu ou pas pris en charge par les institutions comme l'aide aux personnes âgées, mais également d'assurer une certaine redistribution au sein de la tribu.

De la même façon, les jeunes d'OJK tentent d'utiliser l'association loi de 1901 afin de rassembler la jeunesse de Koné et de faire entendre leur voix auprès des élus, leur principal objectif étant de mettre en place un conseil de jeunes à la mairie de Koné. Comme ils constataient l'expansion de la ville et les efforts investis par la mairie pour intégrer et installer les nouveaux arrivants, il leur est apparu nécessaire de se regrouper pour revendiquer leur place. Amy, une jeune de 16 ans, expliquait :

On essaie de regrouper les jeunes de notre village, pour qu'ils viennent nous aider pour qu'on monte notre... comment dire ça... conseil de jeunes, dans

notre village. Et une fois qu'on a notre conseil de jeunes, on peut avoir notre maison de quartier. Enfin, on peut avoir tout ce que l'on veut, quoi. Tout ce qu'on va demander, les jeunes... ça va être nous les prioritaires. Parce que voilà, c'est notre village, pour notre village quoi.

Ils souhaitaient ainsi faire entendre leur voix auprès des élus de la commune afin que ceux-ci investissent dans des projets « pour et par » les jeunes. La future association avait pour slogan « Toi jeunes, tu veux quoi? On fait quoi? ». Ce slogan représente les deux principales orientations que se donnaient les jeunes au sein de l'association, soit d'inciter les jeunes de Koné à prendre la parole et à donner leur avis sur ce qui les concerne sur le plan des politiques communales, mais aussi de faire bouger les jeunes au sein de la commune. Cette démarche avait pour but de « valoriser la jeunesse de Koné » en les rendant « acteurs » des changements qu'ils désiraient voir se réaliser à Koné.

Outre cet objectif plus officiel, les jeunes ont donné plusieurs autres motifs pour faire partie d'OJK. En premier lieu, la question de l'entraide a souvent été mise à l'avant-plan. Willy m'a confié que son implication dans l'association a débuté en voulant simplement « donner la main » :

Ève: Qu'est-ce qui a fait que tu t'es rassemblé avec les jeunes?

Willy: Comme moi je pense qu'il y a des petits cousins, des petites cousines qui sont là à Koné aussi. Et Jonathan, il veut faire ça pour les jeunes. Moi je lui donne la main.

Les jeunes ont mentionné faire partie de l'association d'abord pour aider les autres plutôt que pour des raisons personnelles. Ils désirent s'assurer que les autres jeunes de la commune aient suffisamment d'activités pour s'occuper. Selon eux, il n'y a rien à faire à Koné et rien n'est fait pour corriger la situation. Selon leur logique, ce serait cette situation qui les aurait fait « tomber à boire et à fumer » :

Ève: Et pourquoi tu as décidé de participer dans la future organisation?

Jonathan: [...] Personnellement moi, je suis tombé à boire pis à fumer parce qu'il n'y a rien à faire ici au village. Donc je ne voudrais pas que ma petite sœur elle fasse pareil que moi, qu'elle tourne dans le village, qu'elle boive et qu'elle fume parce qu'il n'y a rien. Si jamais elle a des rencontres sportives ou je ne sais pas, des trucs qui animent les jeunes. Bah! mieux vaut aller jouer au football que de fumer. Pis c'est pour faire bouger un peu notre village. Montrer à tout le monde qu'on ne reste pas paumé bêtement non plus, tu vois?

Ève: Pour changer un peu l'image des jeunes aussi?

Jonathan: Voilà. Surtout ça.

Ève: Pis c'est quoi que les gens disent sur les jeunes?

Jonathan: Bin, qu'on fume du cannabis, qu'on devient abrutis, pis on plane à ne rien faire.

Ève: Donc, pour toi, l'association c'est un moyen pour essayer de changer ça et d'aider les...

Jonathan: De changer la vision que les gens, ils ont sur nous et puis de faire bouger tout. Parce que... Il y a du fric qui se tourne, mais nous on n'a pas de fric.

En plus d'être motivé par la création d'activités au sein de la commune, Jonathan illustre, à travers son témoignage, un second motif pour faire partie de l'association: modifier l'image des jeunes. À travers l'OJK, les jeunes de la bande désirent montrer qu'ils n'acceptent pas totalement les représentations les concernant. De par leur engagement dans l'association et à travers l'animation de la commune, les jeunes désirent s'affirmer comme étant compétents, travaillants et créatifs plutôt que comme fainéants, irresponsables, délinquants et drogués. Pour Kally:

C'est bien de se représenter aussi quelque part. Parce qu'au final... enfin... ici les vieux ils ont... pour eux les jeunes, c'est des jeunes qui traînent, des délinquants. Ils ne font rien, patati patata. Puis voilà que les jeunes, ils montrent que finalement, on peut faire des choses, on peut animer dans la commune, on peut faire des... On peut montrer autre chose, quoi. Puis c'est bien, moi je trouve que c'est bien... Ils essaient de faire bouger les choses.

L'association est donc un moyen pour eux d'affirmer leur présence dans la commune, d'être maître de leur représentation, et de prendre en main la réalisation de projets répondant à leurs besoins plutôt que de laisser l'initiative aux agents de la mairie. D'ailleurs, selon Jonathan, les projets qui sont faits sans demander l'avis des jeunes risquent d'être inutiles, puisque les jeunes n'y seront pas intéressés, les projets ne correspondant pas à leurs besoins. Par exemple, il me raconte en entretien que la construction d'un parc de planche à roulettes prévu par la mairie serait inutile puisque, selon lui, les jeunes ne pratiquent pas ce sport:

Tu vois, c'est de l'argent gaspillé. Ils vont faire ça bêtement parce que voilà, ils ne savent pas quoi faire. Ils n'ont qu'à venir demander aux jeunes ils veulent quoi et nous, on va leur dire. Au moins, ça va servir après. Le machin de skateboard, on va faire quoi dessus? C'est un machin gaspillé.

En plus de ces motifs explicitement mentionnés par les jeunes, mentionnons que l'engagement associatif permet à certains d'entre eux de briser

l'isolement et de rencontrer d'autres jeunes du quartier. L'exemple d'Amy l'illustre très bien. Celle-ci, âgée de 16 ans, a grandi dans le quartier des Cigales et connaît peu sa famille en tribu. Elle ne va plus à l'école et le dernier diplôme qu'elle a obtenu est le brevet. En plus, Amy a un jeune bébé, mais n'est pas mariée ni en couple avec le père. Elle doit se faire aider par sa mère et sa sœur pour s'occuper de l'enfant. Tous ces éléments, en plus de sa consommation de marijuana, font qu'il est difficile pour Amy de trouver un emploi salarié et de se sortir de la marginalité. Par ailleurs, comme beaucoup d'autres jeunes rencontrés, elle est trop timide pour aller à la rencontre des agents et des dispositifs d'aide (Mission d'insertion des jeunes, Point information jeunesse, Cap Emploi) qui sont à la disposition des jeunes pour les aider à trouver des formations ou des emplois. En s'engageant dans l'association, Amy, qui a toujours habité au village de Koné, trouve un moyen de briser l'isolement et de participer à des activités, comme des sorties en tribu qui sont valorisantes pour elle :

Ça me permet de sortir un peu de chez moi, quoi. Parce que je suis toujours enfermée, à cause de mon père aussi. [...] Ça fait que depuis que voilà, moi et mon père on est en dispute, ça fait que je suis rentrée dans l'association pour sortir un peu de mon village quoi. Ça fait que Poindah [tribu de la commune de Koné], c'est la première fois que moi, je vois Poindah. Toutes les tribus, c'est la première fois que je vois à cause... À Poindimié, c'est la première fois que je reste à Saint-Denis [tribu de la commune de Poindimié] avec l'association. C'est pour ça que ça m'a fait du bien d'aller. C'est cool, c'est net, carrément. C'est délire.

Dans le contexte urbain où les logiques de cohésion sociale traditionnelle kanak entrent en concurrence avec d'autres logiques, l'association permet de créer de nouvelles formes de cohésion. Ce n'est donc plus le clan, la famille ou la tribu qui rassemble, mais le partage d'une expérience commune. Ici, celle de jeunes Kanak vivant dans un milieu urbain en plein développement social et économique, un développement duquel ils se sentent exclus. C'est pour cette raison qu'ils ont décidé de se regrouper en tant que « jeunes » dans un objectif commun, celui de créer une association devant représenter leurs besoins sur le plan politique. Malgré les discours selon lesquels les jeunes n'ont pas d'intérêt et sont incapables de s'intéresser à la politique, ces derniers témoignent du contraire. Loin d'être apathiques, leur implication démontre une volonté de prendre leur destin en main. Durant le processus de création de l'association, les jeunes ont d'ailleurs organisé plusieurs activités dans le but d'animer la commune, de promouvoir leur organisation et de se financer telles que la tenue d'un kiosque offrant de la nourriture lors du festival de musique de Koné, l'organisation

d'un tournoi sportif entre les jeunes du Sud et du Nord et la participation à une entrevue à la radio *Djidoo*.

ÊTRE COINCÉS... OU CHOISIR ENTRE LE MEILLEUR DE DEUX MONDES?

Comme il a été mentionné plus haut, les jeunes sont souvent critiqués pour leurs difficultés ou leurs incapacités à transmettre la culture kanak. Ceux qui ne viennent pas de la tribu, c'est-à-dire qui ont grandi en ville, sont particulièrement ciblés. Ces représentations proviennent d'un discours qui met en opposition le mode de vie occidental et le mode de vie traditionnel. L'extrait suivant, provenant d'un rapport du Sénat coutumier, démontre clairement cette opposition :

En milieu urbain, l'éducation des enfants est concurrencée par des nouvelles préoccupations familiales notamment en matière d'emploi ; un « laisser-aller » et un manque d'attention envers les jeunes sont en augmentation dans les foyers. À la différence du milieu tribal où l'attention est davantage centrée sur le jeune et exercé par l'ensemble de la composante familiale et également par le fait de son appartenance clanique. (Sénat coutumier, 2009 : 31)

Il est indéniable que les changements sociaux et culturels et qu'un mode de vie qui emprunte à deux systèmes d'organisation sociale entraîne des difficultés sur différents plans. Ces critiques, toutefois, ne prennent pas en compte les choix conscients des individus. Et si c'était eux qui cherchaient activement, dans une certaine mesure, à transformer ou même, à fuir certaines normes et valeurs issues du milieu traditionnel? Pour illustrer cette proposition, j'utiliserai un exemple où cette idée ne fut pas formulée explicitement, mais qui me semble révélateur.

Étant donné son effervescence, Koné était la destination de choix pour plusieurs jeunes en recherche d'emploi. C'était le cas de Kally, une jeune femme célibataire de 30 ans originaire d'une autre commune et qui vivait à la maison des Cigales lors de mon séjour. Kally est détentriche d'un certificat d'aptitude professionnelle (CAP)⁸ Petite enfance et a réalisé une formation courte en multimédia. Le principal motif qu'elle a mentionné en entrevue pour quitter la tribu et venir s'établir à Koné était la recherche d'emploi :

Ben, les raisons de mon départ sur Koné... Bah! c'est le travail finalement. Chercher du travail. Parce que comme je suis... voilà, actuellement je suis en

8. Un CAP est un diplôme d'études professionnelles de niveau secondaire.

recherche d'emploi et tout. Et puis, Koné, ça y est, ça commence à avoir du monde, il y a des choses qui se passent et tout... (Kally)

Les nombreuses discussions que nous avons eues – nous habitons ensemble et nous avons développé une certaine complicité – ainsi que les travaux d'anthropologues ayant travaillé sur les mouvements de migration urbaine en Océanie (Strathern, 1975 ; Hamelin, 2000) me laissent penser que son départ cachait d'autres prétextes. Derrière les motifs économiques de déplacement vers les villes se cachent souvent des motivations plus complexes s'inscrivant dans des dynamiques traditionnelles de mobilité. Par exemple, traditionnellement, les Kanak réglait certains conflits par le départ de certains individus et leur installation ailleurs. Or, comme le soulignent Wittersheim et Dussy (2013 : 30), dans le contexte contemporain, le milieu urbain constitue une alternative supplémentaire pour ce type de déplacement. De la même façon, le déplacement vers la ville peut constituer une solution aux problèmes vécus au sein du milieu d'origine et permet de trouver des façons de répondre aux obligations ou, au contraire, d'y échapper (Gagné, 2013 : 59). Comme le remarquait Strathern (1975 ; cité dans Hamelin, 2000 : 340) à propos de jeunes Papous, le départ était souvent un moyen d'échapper aux responsabilités et aux obligations liées au statut d'adulte telles que le mariage. Toujours selon Strathern, les motifs d'ordre économique seraient donc souvent des rationalisations et deviendraient, *a posteriori*, des raisons pour repousser le retour au village ou en tribu.

Dans le cas de Kally, plusieurs indices laissent croire que de tels motifs l'ont poussée à vouloir quitter sa tribu natale. D'abord, les visites que lui faisait sa mère étaient marquées par des tensions vives. Cette dernière semblait désapprouver certains choix de Kally. Ensuite, lors d'une discussion informelle, j'ai compris qu'elle ressentait une pression pour mettre un terme à une relation amoureuse qu'elle entretenait discrètement, puisque celle-ci contrevenait à certaines règles coutumières. Après quelque temps de fréquentation, Kally a en effet réalisé que son amant et elle entretenaient des liens de parenté rendant leur relation proscrite. D'autre part, selon des commentaires entendus dans la maisonnée, Kally subissait des pressions pour se marier, puisqu'elle avait 33 ans et était toujours célibataire. Malgré son âge, elle n'était toujours pas considérée comme une adulte puisque, selon la conception kanak de l'adulte, il faut être marié et avoir des enfants pour être considéré comme tel (Hamelin, Salomon et Lert, 2010 : 12).

En conséquence, il est très probable que le contexte de développement économique de Koné ait fourni un motif rationnel à Kally, soit la recherche d'un travail salarié, pour lui permettre de fuir certaines contraintes et pressions qui pesaient sur elle en tant que jeune femme kanak, notamment en ce qui a trait aux normes de conjugalité et de parentalité. D'apparence anecdotique, cet exemple s'inscrit dans un mouvement plus large de transformations sociales, aussi observé par Hamelin, Salomon et Lert :

De plus en plus de jeunes kanakes sont désireuses de préserver leur indépendance, ne souhaitent pas se plier aux obligations domestiques liées à la conjugalité et sont peu pressées d'endosser le statut social de femme mariée. Elles font alors le choix de prolonger la période de célibat (Salomon, 1998). Même si l'exigence sociale de maternité reste forte et les grossesses non voulues fréquentes, les jeunes filles ont maintenant davantage recours aux méthodes médicales de contraception et à l'interruption volontaire de grossesse (2010: 12).

Tyla, pour sa part, m'a clairement affirmé s'être délibérément mariée avec un non-Kanak afin de fuir les violences et l'oppression qui prédominent encore souvent dans les rapports hommes/femmes au sein de la société kanak (Salomon, 2000: 84) :

Maintenant, il y a beaucoup maintenant. Toutes les filles comme moi... C'était peut-être la mode dans le temps. On est tous avec des Blancs ou des Caldoches. [...] Moi, c'est parce que je n'avais pas envie de retomber comme mes sœurs ou comme mes frères, exploiter leur femme, vivre comme à l'ancienne. [...] Non, je ne voulais pas de ça. C'est donnant, donnant. Je veux dire, moi je veux bien faire la cuisine, mais il doit mettre la table aussi. Mais tu ne vas pas dire ça à un autre Kanak. Ce n'est pas possible parce qu'il n'a pas été éduqué comme ça. Il a été éduqué à mettre ses couilles sur la table. (Tyla)

Ces transformations de l'organisation sociale kanak sont parfois décrites comme étant la conséquence du contact avec le mode de vie occidental. Pour le sénat coutumier, « ce mode de vie [moderne] importé pervertit sournoisement le système traditionnel » (Sénat coutumier, 2009). S'il est vrai que la conjugaison des modes de vie traditionnel et moderne peut entraîner certaines difficultés et des conflits, il ne faut pas oublier pour autant les choix délibérés des individus qui mettent en œuvre ces transformations. Ils sont posés en victimes, alors que le mode de vie moderne semble plutôt leur offrir des possibilités. De plus, ceci ne signifie pas que les individus rejettent en bloc le mode de vie traditionnel. Tyla, par exemple, n'a pas apprécié ce qu'elle qualifiait de mode de vie « individualiste » lorsqu'elle a quitté la tribu pour s'établir au village avec la famille de son ex-mari :

Eh bien chez eux, c'est comme ça. Et si tu as quelqu'un qui passe, de la famille qui est sur la route qui passe te dire bonjour, tu l'appelles pas pour rentrer, pour manger ou « boire café » [...]. Tu te parles sur la route. Ça, je n'ai pas aimé. Du coup, je n'ai pas fait long feu. Je suis restée jusqu'à ce que mon fils ait deux, trois mois et après, je me suis barrée [...] Je suis retourné à Baco. J'ai dit: « c'est toi qui choisis. Sois tu restes là, mais moi je me tire avec mon fils. Je ne peux pas élever mon fils dans un endroit où c'est individuel. (Tyla)

Comme elle le mentionne dans cet extrait, cette situation lui a été si inconfortable qu'elle est retournée s'établir en tribu. Cela ne signifie pas que les individus doivent faire un choix entre tradition ou modernité. Ils peuvent faire cohabiter les principes et valeurs de l'un et l'autre mode de vie en s'engageant dans les deux « univers de sens » (Gagné, 2013: 12).

Tyla, par exemple, est retournée au village quelques années plus tard. Elle s'est toutefois assurée que ce soit un lieu d'accueil et d'ouverture, deux valeurs kanak importantes à ses yeux. C'est d'ailleurs pour cette raison que la maison est devenue un des lieux de rassemblement des jeunes. Tyla a d'ailleurs mentionné que de cette façon, elle s'assurait de transmettre ces valeurs à ses enfants :

En fait, moi, quand je vais chez moi, c'est comme si je suis à la tribu, je fais ce que je veux, c'est chez moi. Je veux dire, j'ai mon petit champ de bananes qui est derrière, j'ai mon petit coin de feu. S'il y a du feu à faire, on allume la marmite. L'autre qui passe sur la route, je l'appelle pour venir boire un café, c'est ouais... pour moi, c'est la tribu. C'est ce que je peux refaire, le faire refaire à mes enfants. Je suis contente que mes enfants continuent. Ils n'ont pas perdu en fait, le fait qu'ils ont un copain qui passe, « viens », même qu'il soit saoul... Ils leur offrent toujours un petit verre de café. Je vois que ça va ne pas se perdre avec eux.

Tyla a donc conjugué son désir de se soustraire à la pression sociale vécue en tribu à celui de conserver certaines valeurs chères aux Kanak en s'assurant que sa maison, cet espace « privé » et « clos », soit un lieu ouvert et accueillant. Ce faisant, elle contribue à transformer l'espace qu'est le quartier, associé à un mode de vie occidental, en un espace propice à l'épanouissement des jeunes Kanak plutôt qu'en un lieu produisant des jeunes « mal insérés » et « marginaux » (Sénat coutumier, 2009: 6).

Malgré les discours qui dépossèdent les jeunes de leur agencéité – discours tenus principalement par des hommes plus âgés –, on constate donc au contraire qu'ils constituent des acteurs importants dans les dynamiques de transformations en cours. En effectuant des choix individuels et collectifs réfléchis qui vont à l'encontre, jusque dans une certaine mesure,

des normes sociales et culturelles qui leur sont imposées, les jeunes tentent d'agir sur leur propre destinée. Cet exercice de souveraineté est donc le fait d'individus résistant à l'ordre social et culturel hérité des anciens, mais également aux forces extérieures. Ils ne sont donc pas victimes des changements sociaux, mais en sont plutôt, à divers degrés, les instigateurs et les acteurs, au déplaisir, parfois, des « gardiens et défenseurs de l'identité kanak⁹ ».

CONCLUSION

Comme il a été annoncé en introduction, les deux exemples décrits ici sont éloignés de la définition de la souveraineté comme étant d'abord et avant tout une affaire d'État. Par leurs actions, les jeunes ne remettent pas en question le statut institutionnel de la Nouvelle-Calédonie par rapport à l'État français, par exemple. Toutefois, ils cherchent tout de même à obtenir plus d'autonomie et résistent à ce qui fait autorité à leur échelle, soit les institutions politiques et administratives locales, tel que la province Nord et la mairie de Koné, ainsi que les autorités coutumières. Leurs actions démontrent qu'ils ont la capacité de lire et de comprendre le monde qui les entoure et qu'ils tentent d'agir pour le transformer de façon à ce qu'il corresponde davantage à ce qu'ils sont et à leurs aspirations. Ils ont tout à fait conscience qu'en tant que « jeunes », ils ont peu de légitimité sur la scène politique locale. C'est pourquoi ils s'unissent et se mobilisent afin d'obtenir une reconnaissance officielle à travers l'association loi de 1901. En parallèle, ils vivent certaines pressions pour se conformer et adopter certaines normes et valeurs associées au monde kanak. Alors qu'ils sont intimement attachés à certaines d'entre elles, d'autres entrent en contradiction avec leurs projets de vie. Ils font alors preuve d'agencéité et de créativité en effectuant des choix leur permettant de s'engager dans plusieurs univers de sens de façon novatrice, sans pour autant renier leur héritage.

9. Sur le site internet du Sénat coutumier, on peut lire que celui-ci est « le gardien et le défenseur de l'identité kanak » (voir <<http://www.senat-coutumier.nc/le-senat-coutumier/f-a-q>>, site consulté le 22 mars 2019).

BIBLIOGRAPHIE

- Bensa, Alban et Eric Wittersheim (1997), « Nationalisme et interdépendance: la pensée politique de Jean-Marie Tjibaou », *Tiers-Monde*, vol. 38, n° 149, p. 197-216.
- Brami, Alexandrine (2000), *Le renouveau identitaire et culturel dans la jeunesse à Tahiti*. Mémoire de maîtrise en sociologie, Université de Nanterre-Paris X.
- Chappell, David (2013), *The Kanak Awakening*, Honolulu, University of Hawai'i Press.
- Demmer, Christine et Benoit Trépied (2017), « Introduction », dans C. Demmer et B. Trépied (dir.), *La coutume kanak dans l'État*, Paris, l'Harmattan, coll. « Cahiers du Pacifique Sud contemporain », Hors série, n° 3, p. 13-23.
- Demmer, Christine et Christine Salomon (2017), « À propos du Sénat coutumier. De la promotion mélanésienne à la défense des droits autochtones », dans C. Demmer et B. Trépied (dir.), *La coutume kanak dans l'État*, Paris, l'Harmattan, coll. « Cahiers du Pacifique Sud contemporain », Hors série, n° 3, p. 97-134.
- Demmer, Christine (2007), « Autochtonie, nickel et environnement: une nouvelle stratégie Kanake », *Vacarme*, n° 39, p. 43-48.
- Desroches-Maheux, Ève (2018), « Les chemins de la participation citoyenne des jeunes Kanak de Koné (Nouvelle-Calédonie) », *Lien social et Politiques*, n° 80, p. 149-170.
- Djama, Marcel (2006), « L'hybridation des catégories économiques en pays kanak contemporain (Nouvelle-Calédonie) », dans C. Demmer et M. Salaün (dir.), *À l'épreuve du capitalisme: Dynamiques économiques dans le Pacifique*, Paris, l'Harmattan, coll. « Cahiers du Pacifique Sud contemporain », n° 4, p. 114-128.
- Gagné, Natacha et Marie Salaün (2010), « De la souveraineté comme affaire d'État à la souveraineté comme droit à s'autodéterminer: une présentation », dans N. Gagné et M. Salaün (dir.), *Visages de la souveraineté on Océanie*, Paris, l'Harmattan, coll. « Cahiers du Pacifique Sud contemporain », n° 6, p. 11-40..
- Gagné, Natacha (2013), *Being Maori in the City. Indigenous Everyday Life in Auckland*, Toronto, University of Toronto Press.
- Grochain, Sonia (2013), *Les dynamiques sociétales du projet Koniambo*, Païta, Institut agronomique néo-calédonien.
- Hamelin, Christine (2000), « Les gens de Nouméa: mutations et permanences en milieu urbain », dans A. Bensa et I. Leblic (dir.), *En pays Kanak*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 339-354.
- Hamelin, Christine, Salomon, Christine et France Lert (2010). « Les violences sexuelles dans l'enfance chez les femmes kanakes de Nouvelle-Calédonie: vers un abaissement du seuil des violences tolérées », *Sciences sociales et santé*, vol. 28, n° 4, p. 5-31.
- Jérôme, Laurent (2010), *Jeunesse, musique et rituels chez les Atikamekw (Haute-Mauricie, Québec): Ethnographie d'un processus d'affirmations identitaire et*

- culturelle en milieu autochtone*, Thèse de doctorat en anthropologie, Université Laval.
- LeFevre, Tate (2013), *Indigeneity, Youth and the Cultural Politics of the Possible*, Thèse de doctorat en anthropologie, New York University.
- Mokaddem, Hamid (2011), *Le discours politique kanak: Jean-Marie Tjibaou, Rock déo pidjot, Éloi Machoro, Raphaël Pidjot*, Koné, Les Éditions de la Province Nord.
- Poirier, Sylvie (2009), « Introduction : les dynamiques relationnelles des jeunes autochtones », dans N. Gagné et L. Jérôme (dir.), *Jeunes autochtones: affirmation, innovation et résistance dans les mondes contemporains*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 21-36.
- Rapport, Nigel et Joanna Overing (2000), *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*, New York, Routledge.
- Salaün, Marie (2009), « Une parentalité disqualifiée? Être jeunes parents kanak en Nouvelle-Calédonie aujourd'hui », dans N. Gagné et L. Jérôme (dir.), *Jeunes autochtones: affirmation, innovation et résistance dans les mondes contemporains*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 79-95.
- Salomon, Christine (2000), « Hommes et femmes. Harmonie d'ensemble ou antagonisme sourd? », dans A. Bensa et I. Leblic (dir.), *En pays kanak. Ethnologie, linguistique, archéologie, histoire de la Nouvelle-Calédonie*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, p. 311-338.
- Salomon, Christine et Christine Hamelin (2010), « Vers un changement des normes de genre », dans Faugère E. et I. Merle (dir.), *La Nouvelle-Calédonie, vers un destin commun?*, Paris, Karthala, p. 203-224.
- Sénat coutumier (2009), *La place du jeune kanak dans la société contemporaine et les moyens de lutter contre la marginalisation d'une partie de la jeunesse*, Rapport d'étude, Commission Éducation Formation du Sénat coutumier de la Nouvelle-Calédonie.
- Strathern, Marilyn (1975), *No Money on our Skins: Hagen Migrants in Port Moresby*, Port Moresby, New Guinea Research Unit, Australian National University.
- Trépiéd, Benoît (2010), « Roch Pidjot, un grand kanak en politique », *Revue juridique politique et économique*, n° 16, p. 56-65.
- Trépiéd, Benoît (2010), *Une mairie dans la France coloniale. Koné, Nouvelle-Calédonie*, Paris, Karthala.
- Trépiéd, Benoît (2016), « Urban Kanak Parents on Customary Trial: An Ethnography of the Customary Family Court of Nouméa, New Caledonia », *City & Society*, vol. 28, n° 1, p. 99-122.
- Waddell, Eric (2016), *Jean-Marie Tjibaou: Une parole Kanak pour le monde*, Papetee, Aux Vents des Îles.
- Wallès, Kotra (2016), *Nidoish Naisseline, de cœur à cœur*, Papetee, Aux Vents des Îles.
- Wittersheim, Eric et Dorothe Dussy (2013), « La question urbaine en Océanie », dans E. Wittersheim et D. Dussy (dir.), *Villes invisibles. Anthropologie urbaine du Pacifique*, Paris, L'Harmattan, coll. « Cahiers du Pacifique Sud contemporain », n° 7, p. 13-43.

Danser pour transformer la nation : l'*entrada* folklorique de l'Universidad Mayor de San Andrés, La Paz (Bolivie)

MARIE-ÈVE PAQUET

Le 18 décembre 2005, Evo Morales, ancien paysan, fondateur du mouvement *cocalero*¹ et membre du parti politique Mouvement vers le socialisme (MAS), devenait le premier Aymara élu président en Bolivie. Dès son arrivée au pouvoir, Morales entreprit plusieurs projets de réforme, dont un changement constitutionnel. La nouvelle Constitution politique de l'État (CPE) qui fut promulguée en février 2009 affirme le caractère pluri-national de l'État, reconnaît des droits particuliers aux communautés autochtones ainsi que le principe du *vivir bien* (bien-vivre). Huanacuni Mamani (2015) propose de comprendre ce principe ancestral autochtone comme une vision du monde particulière qui cherche à saisir la vie en termes de réciprocité, de relationnalité, d'équilibre et d'harmonie.

La question de la diversité des expressions culturelles et artistiques autochtones du pays fut également importante pour le nouveau gouvernement de Morales. En 2014, la Loi sur le patrimoine culturel bolivien (*Ley del Patrimonio Cultural Boliviano*) fut adoptée. Elle encadre les pratiques artistiques et culturelles des peuples présents sur le territoire ainsi que leur sauvegarde. On assista à partir de ce moment à une recrudescence des festivals dans les villes boliviennes et à la participation croissante des populations métisses et estudiantines à ces événements artistiques et culturels.

1. Le mouvement *cocalero* regroupe des paysans qui cultivent la feuille de coca. Cette organisation syndicale fut fondée dans le Chapare, région bolivienne où pousse massivement la feuille de coca.

BOLIVIE



M'appuyant sur un terrain ethnographique de trois mois réalisé à La Paz et à El Alto en Bolivie à l'été 2017, ce chapitre explore les stratégies d'affirmation identitaire des étudiants universitaires autochtones et non autochtones à travers la danse dans le cadre de l'*entrada folclórica universitaria*, un festival artistique où les étudiants, vêtus de costumes colorés, déambulent dans les rues du centre-ville de La Paz au rythme de musiques traditionnelles. Le festival crée des espaces où les acteurs négocient les relations sociales et leurs identités, y compris l'identité nationale. Ainsi, ce chapitre montre comment, au-delà des différences socio-économiques et ethniques, les étudiants parviennent à développer un sentiment d'appartenance à un groupe de danseurs et à affirmer une identité bolivienne à forte

composante autochtone. Il montre aussi comment la danse devient un acte performatif qui témoigne de l'agencéité (*agency*) des jeunes en vue de construire, à leur façon et sur le plan microsocial, cette Bolivie plurinationale, plus inclusive et plus diversifiée.

Je présenterai tout d'abord le contexte dans lequel s'inscrivent les festivals en Bolivie, plus particulièrement celui dans lequel fut créée l'*entrada* folklorique universitaire de l'université Mayor de San Andrés (UMSA). Par la suite, j'aborderai l'univers de la danse choisie par la *fraternidad* (regroupement, fraternité) avec qui j'ai réalisé ma recherche, et je m'attarderai aux raisons qui ont motivé les étudiants à participer à ce carnaval, dont l'importance d'appartenir à un groupe. Dans une dernière partie, j'explorerai les relations entre le concept du *vivir bien* et la danse lors de l'*entrada* universitaire, notamment en abordant les notions de solidarité, d'entraide et d'amitié, qui sont des valeurs mises en avant lors de cet événement, et qui sont également au fondement du concept du *vivir bien*.

MULTIPLICATION DES FÊTES ET DES *ENTRADAS* EN VILLE

C'est à partir de la deuxième moitié du XX^e siècle que les fêtes patronales et les *entradas* se sont multipliées et prirent de l'expansion dans les villes boliviennes. Souvent mises en place conjointement par la mairie de la ville et les Associations des groupes folkloriques (AGF), ces fêtes, à l'origine rurales, se sont transformées au fil des ans et se présentent maintenant sous la forme d'un défilé carnavalesque pendant lequel déambulent danseurs et musiciens pendant plusieurs heures (Fléty, 2015 : 43). L'une des *entradas* parmi les plus populaires aujourd'hui est certainement celle du Carnaval d'Oruro. En février de chaque année, des milliers de touristes sont attendus dans cette ville, située à approximativement 200 km au sud-est de La Paz dans l'Altiplano, pour participer au carnaval qui réunit plusieurs fraternités de danseurs (Borras, 1999 ; Fléty, 2015 ; Goldstein, 1998). D'ailleurs, en 2001, l'*entrada* du Carnaval d'Oruro fut déclarée patrimoine immatériel par l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO, 2008). La participation à ce carnaval de danseurs s'identifiant comme métis et Blancs est en croissance (Abercrombie, 1992 : 283-285). Dans l'analyse qu'il fait du Carnaval d'Oruro, Abercrombie (1992) suggère même que cette *entrada* ferait l'objet d'une récupération politique par les classes dominantes. À travers leur participation, elles participeraient ainsi à la mise en scène de :

« [l']indianité et à la construction d'une mémoire commune précoloniale » (Abercrombie, 1992 : 283-285). Borrás va dans le même sens en ajoutant : « Des secteurs de la société qui vouaient un mépris sans limite à tous ces "cholos e indios", leurs pratiques idolâtres et leurs danses, les célèbrent aujourd'hui comme les éléments d'un glorieux passé dont on ne connaît pas toujours très bien les contours² » (1999 : 214). Par ailleurs, plusieurs des citoyens qui participent aux festivals en dansant lors des *entradas* tiennent un discours qui peut avoir pour effet de nier les créateurs véritables de ces danses. En effet, il est fréquent de lire dans les journaux ou d'entendre lors des *entradas* qu'il faut préserver « notre folklore, notre authenticité ou encore qu'il faille sauver la tradition » (Borrás, 1999 : 214) ! Comme l'indique encore Borrás, en se présentant comme « sauveteurs des danses indigènes, les élites opèrent une sorte de confiscation. Par le recours systématique au possessif, elles deviennent co-propriétaires d'une pratique culturelle dont elles s'empressent de raboter les aspérités ou de redéfinir les contenus » (1999 : 216).

Une nuance est pourtant certainement à faire quant à la réappropriation culturelle de ces danses autochtones par l'élite urbaine, car si plusieurs de ces danses sont d'origine autochtone, un grand nombre d'entre elles furent élaborées pendant la période coloniale et ont leurs racines dans les contacts établis à cette époque. Comme le souligne également Fléty (2015 : 46-47), la danse *caporales* ou encore la *diablada* sont d'excellents exemples de danses populaires appartenant à l'époque coloniale qui intègrent des éléments des danses européennes et des éléments d'origine locale.

L'ENTRADA FOLCLÓRICA UNIVERSITARIA DE L'UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS

En 1987, Luis Sempértegui Miranda, historien bolivien, obtint un contrat à l'Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) pour travailler au

2. Les *Cholos* mentionnés dans la citation correspondent aux personnes issues de métis et d'autochtones (Barragán, 2007 : 79). Aujourd'hui, le terme « *cholo* » conserve une certaine connotation péjorative lorsqu'il est utilisé dans des expressions condescendantes ou par certaines catégories de personnes, mais endosse aussi une connotation plus positive lorsqu'il renvoie au pouvoir économique émergent de cette catégorie de personnes, qui est notamment rendu visible dans le paysage urbain par l'apparition des *cholets* – des maisons aux couleurs et au style architectural particulier rappelant certains motifs décoratifs autochtones qu'on retrouve surtout à El Alto – et leur importante participation aux différents carnivals et célébrations (Lavaud, 2018). J'y reviendrai plus loin. Quant au terme « *indios* », il s'agit de la traduction du mot « indiens » ; il possède une connotation péjorative.

sein du comité d'extension culturelle de l'université³. Son mandat était de promouvoir les activités culturelles auprès des étudiants de l'université (Cajías de la Vega, 2009 : 52-53). Ayant participé fréquemment au Carnaval d'Oruro et ayant constaté la forte présence d'étudiants comme danseurs au carnaval, il songea à créer un événement semblable à La Paz (Cajías de la Vega, 2009 : 53-54). Ainsi, se tint en 1988 la première *entrada* de l'UMSA à laquelle participèrent huit fraternités. Cet événement eut beaucoup de visibilité grâce à l'intérêt qu'y porta la presse et à la couverture télévisuelle. Non seulement cette *entrada* fut acclamée par l'UMSA, mais elle fut également applaudie par les citoyens de La Paz (Cajías de la Vega, 2009 : 54). Depuis, année après année, l'*entrada* de l'UMSA gagne en popularité et acquiert du prestige, ce qui suscite un intérêt croissant chez les étudiants pour y participer ainsi qu'un engouement chez les spectateurs.

Pour Luis Sempértegui Miranda, le principal objectif de l'*entrada* est que « les jeunes puissent s'identifier à la culture bolivienne, en participant aux différentes expressions folkloriques et ainsi montrer à tous que les étudiants universitaires font également partie du processus de défense et de protection du patrimoine culturel bolivien » (Cajías de la Vega, 2009 : 26). Il ajoute : « Sans aucun doute, la participation massive des étudiants renforce notre identité et, en même temps, prolonge la vie culturelle de nos peuples » (Cajías de la Vega, 2009 : 55). Les propos du maire de la ville de La Paz, Luis Revilla, vont dans le même sens :

L'*entrada* universitaire a toujours été jolie parce qu'il y a beaucoup de jeunes et de joie. De plus, il faut souligner que ce sont nos jeunes qui préservent et partagent notre patrimoine culturel avec leurs devoirs de recherche que promeut l'Université. Cette fête est importante parce qu'elle représente une synthèse du folklore de tout le pays et pas seulement de La Paz. (*Los Tiempos*, 2016)

Cette idée de « sauver et de préserver » les danses traditionnelles est très souvent reprise dans les articles de journaux et les discours entourant l'*entrada* et reflète très bien les processus de réappropriation des pratiques autochtones à l'œuvre dans la construction nationale décrits par Borrás (1999), Goldstein (1998) et Bouchard (2000).

Fernando Cajías de la Vega, professeur et chercheur en droit et sciences politiques à l'UMSA, va plus loin en précisant que l'*entrada folclórica universitaria* est importante, car elle permettrait aux communautés

3. Ce comité n'existe plus aujourd'hui.

autochtones «de maintenir leur identité» (2009: 218). Cette dernière affirmation soulève des questions importantes, car trop souvent encore, on associe l'autochtonie exclusivement à des pratiques folkloriques, lesquelles sont valorisées, au détriment de la participation politique et sociale des autochtones (Mendoza, 2001: 156). Aussi, en sous-entendant qu'une faveur est faite aux peuples autochtones lors de l'*entrada*, ces propos peuvent être interprétés comme niant les véritables acteurs de ces danses et la capacité des autochtones à s'affirmer eux-mêmes, d'autant plus que ces derniers ne sont pas nécessairement les principaux exécuteurs des danses lors de ces événements. Ce qui se passe dans le cas de l'*entrada* folklorique universitaire de l'UMSA rejoint donc ce que je mentionnais plus haut à propos des *entradas* plus généralement. À cet égard, voici ce que disait Goldstein (1998), à la fin des années 1990 :

The elaboration of Carnival as a national cultural celebration represents an attempt to folklorize indigenous customs: to take them from the hands of their producers by performing them in contexts that contribute to greater national consolidation (Garcia Canclini, 1993; Hill, 1991; Turino, 1993). At the same time, the producers are themselves relegated to the margins of national life, where they occupy the lowest rung in the national socio-economic hierarchy. (Goldstein, 1998: 120-121)

Ces propos semblent toujours pertinents aujourd'hui, car même si la Constitution de 2009 met à l'avant-plan la reconnaissance et la promotion des pratiques culturelles et artistiques autochtones, les autochtones demeurent généralement peu impliqués dans la représentation de leurs propres créations artistiques lors des festivals urbains, à l'exception de la *Fiesta del Gran Poder* (Fête du Grand Pouvoir). Cette fête religieuse, qui a lieu chaque année le 16 juin à La Paz, consiste en un défilé folklorique auquel participent majoritairement des Aymaras assez fortunés résidant en ville.

DANSER UNE DANSE CH'UNCHU'S AVEC LE *TALLER CULTURAL* D'ANTHROPOLOGIE ET D'ARCHÉOLOGIE

Dans les *entradas* folkloriques universitaires, on distingue en général deux groupes de participants : les *fraternidades* (fraternités, associations) et les *talleres culturales* (ateliers culturels). Dans le contexte précis de l'*entrada folclórica universitaria* de l'UMSA, la différence majeure entre les deux est que la *fraternidad* est un groupe créé précisément pour les besoins de l'*entrada*. En revanche, le *taller cultural* propose tout au long de l'année des activités, des colloques et des conférences. À titre d'exemple, en 2016,



Figure 10.1. Marie-Ève Paquet dansant lors de l'*entrada* folklorique de l'Universidad Mayor de San Andrés, à La Paz. Photo de Sandrine Muir-Bouchard, 2017.

comme me l'a expliqué l'un des participants à ma recherche, le *taller cultural* d'anthropologie et d'archéologie a organisé des *mesas*⁴ pour la *Pachamama* (Terre-Mère) et quelques séminaires. Généralement, cependant, les gens vont utiliser le terme générique *fraternidad* pour parler d'un groupe de danseurs, sans effectuer la distinction entre celui-ci et le *taller cultural*.

Au total, en 2017, 65 regroupements de danseurs étudiants participèrent au défilé. Ces regroupements sont en majorité composés d'étudiants de divers départements : communication, génie mécanique, droit, économie, anthropologie et archéologie, etc. Des diplômés récents se joignent aussi souvent à une *fraternidad* afin de participer à l'*entrada* et parfois, afin d'encourager les étudiants de leur ancien département. Le regroupement de danseurs auquel j'ai pris part est le *taller cultural* d'anthropologie et d'archéologie. Faire partie de ce groupe ne nécessite aucun prérequis, aucune audition. Quiconque est intéressé, motivé et peut acquitter les frais d'inscription peut s'inscrire et participer à l'*entrada*. Le groupe comptait environ 25 personnes, incluant les musiciens et les danseurs. Je n'ai pas interrogé systématiquement tous les membres à cet

4. Les *mesas* font référence à des offrandes préparées pour un dieu ou pour un ancêtre dans le but d'obtenir différentes faveurs ou pour rendre grâce.

égard, mais environ la moitié des étudiants s'identifiaient comme autochtones. Son comité organisateur était composé de quatre étudiantes d'anthropologie et d'archéologie, dont l'une s'identifie comme Paceña (originaire de La Paz), une comme métis et une autre comme Quechua, Amaya et Afro-Bolivienne⁵.

Lors de l'*entrada folclórica universitaria* du 30 juillet 2017, le *taller cultural* d'anthropologie et d'archéologie a présenté la danse qui caractérise le mieux les Ch'unch'us. Les Ch'unch'us de Santa Ana de los Andes sont une communauté autochtone vivant à environ une heure de La Paz, dans l'Altiplano. Plusieurs des participants de mon groupe m'ont expliqué que les Ch'unch'us des Andes auraient immigré de l'Amazonie il y a longtemps⁶. Le choix de cette danse semble avoir été motivé par la proximité géographique de cette communauté autochtone, et aussi par l'originalité de la danse qui est peu souvent représentée lors des *entradas* universitaires.

Si plusieurs danses issues du folklore bolivien sont présentées lors des défilés, les danses autochtones sont peu populaires dans les *entradas* étudiantes. Le costume tout comme le style ne semblent pas suffisamment flamboyants et donc attrayants pour les participants, comparativement à ceux d'autres danses comme *caporales*, *mineritos*, *la saya*, *la diablada*, etc. Ces dernières sont beaucoup plus séduisantes, notamment par leurs aspects plus affriolants ou « sexy ».

Comme je te disais, on ne voit pas souvent des danses autochtones ou peu de fois des recherches sont réalisées sur ces danses. D'après ce que j'ai vu, les Ch'unch'us dansent dans les villages, surtout dans les villages de l'Altiplano, alors, ce n'est pas représenté par ici [La Paz]. Et la danse est belle, même le costume. C'est une représentation de leur culture. J'ai trouvé que la danse était jolie, elle a attiré mon attention, parce que c'est la première fois que je voyais qu'elle se dansait lors de l'*entrada*. (Martin)

Pedro va dans le même sens que Martin, en soulignant la rareté de la danse. Pour lui, le fait que la danse soit autochtone et rarement présentée a motivé sa participation à l'*entrada*. Pedro est étudiant en sciences et également danseur professionnel au sein d'une compagnie de danse de La Paz. Il est donc habitué de danser lors de festivals et de carnivals, mais il n'avait jamais interprété une danse ch'unch'us. Il souligne : « Ça a été ma première fois [danser dans une *entrada folclórica universitaria*] et ce fut avec la danse

5. Je n'ai pas discuté avec la dernière de la façon dont elle s'identifiait.

6. Je n'ai trouvé aucun renseignement supplémentaire concernant cette migration.

des Ch'unch'us parce que, comme je te disais, je danse le folklore. Alors, la danse des Ch'unch'us du côté des Andes a été une bonne proposition. Et je me suis décidé, pour la rareté de ces [danses autochtones], à choisir la danse des Ch'unchu's. » (Pedro)

L'une des particularités de la *fraternidad* à laquelle j'ai participé est qu'ils invitèrent les membres de la communauté ch'unch'us à se joindre à nous lors du défilé. Plusieurs des habitants de la communauté ont donc dansé avec nous. À ma connaissance, il s'agit du seul groupe à avoir invité les membres de la communauté autochtone à participer activement à l'*entrada*. La collaboration avec les Ch'unch'us a commencé dès l'étape de la création de la chorégraphie. L'étudiante qui en était responsable a visité plusieurs fois la communauté pour discuter avec ses membres de la danse. Elle a également pu visionner avec eux des vidéos montrant cette danse. Précisons qu'une partie du travail demandé dans le cadre de l'*entrada* universitaire folklorique consiste en une recherche sur la danse choisie, dont les résultats sont ensuite présentés au jury par la responsable de la chorégraphie, en compagnie des trois autres membres du comité organisateur du groupe. Cette présentation permet d'accumuler des points en vue du classement des groupes dans le concours étudiant qu'est l'*entrada*. L'autre partie de la note porte sur la performance lors de la répétition générale et lors du défilé.

Pour les organisatrices, la démarche qui culmine lors du défilé est particulièrement exigeante, puisqu'il ne s'agit pas seulement d'enseigner la chorégraphie, mais aussi de saisir et d'expliquer les particularités de la culture que l'on représente à travers la danse. Tous les participants à l'*entrada* ayant collaboré à ma recherche ont d'ailleurs souligné l'importance de connaître la signification de la danse avant de participer à l'*entrada*. Pour Daniel, la danse des Ch'unch'us était une belle illustration de la cosmovision andine, plus particulièrement de la relation de l'homme avec tous les autres êtres vivants et les autres entités comme le ciel, l'air, les étoiles, les montagnes, les ancêtres et le vent. Il insistait sur le vent, puisque celui-ci amène tout : « la chaleur, le froid, la pluie, la grêle ». (Daniel)

Selon les explications qu'on m'a données comme membre du groupe, la danse ch'unch'us retenue représente un guerrier « sauvage » de la partie amazonienne de la Bolivie. Cette danse met en scène une sorte de lutte entre « éléments opposés et complémentaires tels que l'homme et la femme, orage et vent, chrétiens et sauvages » (Sigl et Mendoza Salazar, 2012 : 543). Ces éléments représentent non seulement une partie de la cosmovision

andine, mais aussi la dualité qui oppose les habitants des basses terres et ceux des hautes terres. Dans la chorégraphie, cette dualité qui est aussi une confrontation est mise en scène par la chute des danseurs à certains moments de la chorégraphie. Les mouvements de danse sont francs, secs et réalisés avec force. Les bousculades sont donc volontaires et les chutes souhaitées.

Plusieurs des participants de mon groupe ont souligné l'aspect positif relatif au fait d'avoir dansé avec des Ch'unchu's de Santa Ana de los Andes lors du défilé. Pour plusieurs, il s'agissait d'une motivation de plus pour choisir cette danse, puisqu'elle leur permettait d'avoir un contact plus direct avec une population autochtone et d'en apprendre davantage sur la signification de la danse et sur leur communauté. Le moment du goûter avec les membres de la communauté fut particulièrement apprécié, puisque c'était un moment propice pour discuter de leur culture. Quelques étudiants m'ont par ailleurs avoué que le fait de danser avec les membres de la communauté avait généré chez eux beaucoup d'anxiété de performance, puisqu'ils souhaitaient bien faire devant eux, mais dans l'ensemble, leur participation représentait une expérience gratifiante et une source indéniable de motivation.

CO-CONSTRUCTION D'UNE IDENTITÉ COLLECTIVE À TRAVERS LA DANSE

Ce choix d'une danse ch'unchu's n'est pas banal quand on sait que l'objectif principal des *entradas*, selon les étudiants et les organisateurs, est de «sauver les danses, de préserver le patrimoine culturel». Il s'agit donc d'empêcher qu'elle ne tombe dans l'oubli, ce qui fait de l'*entrada universitaria* «l'expression culturelle de toute la Bolivie». (Martin)

Ainsi, pour plusieurs des jeunes que j'ai rencontrés, il s'agissait d'affirmer une nouvelle identité collective plus inclusive et plus diversifiée. Pour ce faire, pendant une journée, autochtones et non-autochtones acceptent de mettre de côté leur propre culture et participent conjointement à se faire les représentants d'une culture autre que la leur. Les différences ethniques et sociales s'atténuent ainsi entre les danseurs qui portent le même costume et dansent à l'unisson pour célébrer la culture choisie – soit dans le groupe auquel j'ai participé, une culture autochtone. Ce qui est intéressant, mais qui peut paraître paradoxal, c'est que l'uniformité de la danse permet d'affirmer la diversité de la société bolivienne. En fait, la solidarité des étudiants à travers la danse permet de promouvoir

l'ouverture des jeunes à la diversité ethnico-culturelle de la Bolivie actuelle. Une des étudiantes me dit d'ailleurs à cet égard : « En fait, on célèbre leur culture ! C'est comme leur rendre un petit hommage ! » (Jessica).

Pour montrer l'importance d'initiatives semblables, il est intéressant de préciser qu'autrefois, les autochtones n'avaient pas le droit de se promener à La Paz. Comme le souligne Borrás, « [ê]tre présent dans l'espace qui symbolisait le pouvoir des classes dominantes, avec les signes d'une culture la plupart du temps méprisée par les élites urbaines, a un sens tout particulier dans un pays qui, jusqu'en 1945, a limité la libre circulation des indigènes dans la capitale » (1999 : 209). Il précise qu'il y a une trentaine d'années, en 1985, les tensions furent tellement fortes entre autochtones et non-autochtones à La Paz que les autorités de la ville durent modifier le trajet d'un défilé afin qu'il ne passe plus au centre-ville de La Paz où se trouvent la population la mieux nantie (Borrás, 1999 : 210). Il fut détourné vers les quartiers populaires où sont entassés les autochtones. Aujourd'hui, non seulement plusieurs autochtones habitent et travaillent au centre-ville, mais plusieurs dansent même lors des fêtes et des carnivals. Les tensions entre autochtones et non-autochtones semblent donc s'être atténuées, sans pour autant être inexistantes.

La question du racisme et de la discrimination entre les différents groupes ethniques en Bolivie demeure d'actualité. En effet, certains participants à ma recherche ont souligné le fait que le racisme est non seulement présent entre les Blancs et les autochtones, mais également à l'intérieur des différents groupes autochtones au pays. D'ailleurs, Moisés, un participant à ma recherche qui s'identifie comme Aymara, a souligné qu'il était encore fréquent d'entendre les insultes « *Indios de mierda* » (Indiens de merde) ou encore « *caras de Inca* » (faces d'Inca), mais que, paradoxalement, ces insultes provenaient souvent de gens qui portaient tous les traits physiques typiques autochtones. Cette idée que « *el otro es indígena, yo no soy* » (l'autre est autochtone, pas moi) m'a semblée très répandue en Bolivie, ce qui est une indication importante du fait que beaucoup reste encore à faire avant que le pays devienne véritablement plurinational. En effet, malgré certains traits physiques les distinguant, certaines personnes vont aller jusqu'à nier leur propre identité ethnique, puisqu'elle ne correspond pas à l'image de celui ou celle qui réussit.

Pourtant, si auparavant la « *cara de la pobreza* » (le visage de la pauvreté), c'était l'autochtone, ce n'est plus nécessairement le cas aujourd'hui. L'affirmation économique des autochtones, en particulier des Aymaras, est

de plus en plus visible, notamment avec la construction de *cholets*⁷. Les *cholets* sont des immeubles extravagants et colorés, dont les propriétaires sont des Aymaras ayant réussi à faire fortune grâce à leurs activités liées surtout au commerce.

Le commerce est en effet un secteur important à travers lequel les Aymaras ont réussi à s'affirmer et à se démarquer. On retrouve bon nombre de commerces aymaras établis dans plusieurs quartiers de La Paz et d'El Alto. Les spécialisations de ces commerces varient, mais touchent autant les domaines de la confection de costumes, de l'alimentation, que de l'informatique. Les entrepreneurs aymaras sont aussi présents dans les domaines du transport, du tourisme et de la restauration. Les pratiques économiques des Aymaras reposent sur diverses stratégies qui leur permettent non seulement de maintenir, mais aussi d'élargir leurs réseaux de contacts et de partenaires d'affaires. Hugo soutient que les réseaux d'entraide, constitués par la famille et les amis, sont cruciaux à la croissance de leurs activités commerciales (Tassi, 2017 : 62).

L'expansion du commerce des Aymaras aux pays asiatiques, principalement la Chine, démontre aussi leurs capacités à s'intégrer au marché international. Certains commerçants aymaras seraient en contact direct avec des usines de fabrication chinoises afin de limiter le nombre d'intermédiaires dans l'achat des produits (Campos et Rosa, 2016 : 393). Plusieurs participants à mes recherches m'ont d'ailleurs fait part des liens de plusieurs Aymaras urbains avec la Chine : « Les femmes aymaras commerçantes de tissus laissent maintenant leurs enfants en Chine afin qu'ils étudient. Je connais des femmes qui me disent : "Hugo, je m'en vais en Chine !" [rire] Et elles me disent ça comme s'il s'agissait d'un voyage juste au coin du magasin [...] Mais oui, elles parlent comme ça. Il y a vraiment du pouvoir [économique]. » (Hugo)

Par ailleurs, le fait même de participer à une *entrada* témoigne d'une certaine aisance sur le plan économique. Comme mentionné déjà, la participation des Aymaras en grand nombre à la *Fiesta del Gran Poder* atteste de leur pouvoir économique important. Les danseurs qui prennent part à ces

7. Le terme « *cholet* » fait référence à la juxtaposition de deux mots : *Cholo* et chalet. Ainsi, il réfère au chalet des *Cholos* (Fléty, 2015 : 118 ; Lavaud, 2018). L'un des participants à ma recherche a d'ailleurs souligné que l'emploi du terme « *cholet* » était une forme de racisme discursif, en ce qu'il renvoie au terme discriminatoire « *Cholo* », qui fait référence aux autochtones comme une catégorie inférieure de Boliviens. Il suggère que puisqu'il s'agit pour les Aymaras d'une deuxième maison, soit d'un chalet, il faudrait plutôt appeler ce type d'habitation « chalet des Aymaras ».

défilés carnavalesques portent des costumes onéreux et extravagants, ainsi que des bijoux et des accessoires qui témoignent d'une situation socio-économique favorable (Lavaud, 2018). Les robes des femmes qui participent à ces défilés peuvent coûter des milliers de dollars. Souvent, les tissus de leurs robes proviennent d'Italie ou de Chine (Lavaud, 2018). Étant donné les coûts, bien sûr, tous les Aymaras ne peuvent pas y participer et cette situation contribue à exacerber certaines tensions déjà présentes au sein de cette population de plus en plus marquée par des inégalités socio-économiques.

Malgré tout, l'affirmation économique des Aymaras dans plusieurs secteurs et l'arrivée au pouvoir de Morales a permis à plusieurs autochtones, autrefois mis à l'écart, de participer à la construction d'un État aux contours différents et à la reconfiguration des rapports sociaux.

DANSER LORS DE L'ENTRADA: AMITIÉ, SOLIDARITÉ ET *VIVIR BIEN*?

La nouvelle Constitution de 2009 intégra le concept du *vivir bien* comme principe éthico-moral fondamental de la nation plurielle bolivienne (art. 8, CPE). Pour Evo Morales, le *vivir bien* est le principe qui doit guider les actions de tous les Boliviens. Il dit : « Nous, les peuples autochtones de la planète, nous voulons contribuer à la construction d'un monde juste, diversifié, inclusif, équilibré et harmonieux avec la nature pour le vivre bien de tous les peuples » (cité dans Huanacuni Mamani, 2015 : 100).

Dans son ouvrage intitulé *Vivir Bien/Buen Vivir: filosofía, políticas, estrategias y experiencias de los pueblos ancestrales* (2015), Fernando Huanacuni Mamani, auteur et ancien ministre des Affaires extérieures de la Bolivie (2017-2018), aborde les treize principes nécessaires pour vivre bien. Le troisième qu'il présente est *Suma Thuyhuña*, ou « savoir danser » :

Savoir danser, c'est entrer en relation et dans une connexion cosmique-tellurique; la Terre-Mère danse dans le mouvement des vagues de la mer, dans le déplacement de l'eau dans les rivières et les fossés, dans le vol des oiseaux, dans la caresse des feuilles à travers Grand-père le Vent. Le Père Cosmos danse dans la succession des phénomènes de la lumière et des ténèbres; dans les cycles du Père Soleil et de Mère Lune. Dans la danse il y a l'essence et le fondement de la culture. La danse est le lien avec la vie. (Huanacuni Mamani, 2015: 120)

Pour plusieurs des étudiants, certains principes du *vivir bien* étaient manifestes à travers leur participation à l'*entrada*, plus particulièrement à travers

l'action de danser. Pour Jessica, les principes du *vivir bien* seraient à l'œuvre à travers le fait de sortir en groupe, de se divertir, de danser entre amis et de pouvoir s'exprimer librement à travers la danse.

Pour Martin, les principes du *vivir bien* les plus importants sont ceux de la fraternité et de la solidarité. L'*entrada* universitaire folklorique permet donc la mise en pratique de ces principes essentiels. À titre d'exemple, il souligna la solidarité qu'il y eut entre les membres de la fraternité notamment lors du défilé, en particulier lorsque certains étudiants nous aidaient à remettre nos chapeaux, à soigner nos plaies, ou encore nous donnaient à boire pendant la prestation.

Pour Daniel, le principe le plus important associé au *vivir bien* est l'équilibre, autant mental, physique que spirituel. Danser serait donc pour lui une façon d'atteindre son équilibre intérieur, son harmonie et donc de vivre bien. Il me dit : « J'ai appris que certaines personnes malades pour se guérir vont utiliser des médicaments ou des plantes médicinales, mais moi, j'ai appris d'une autre façon : on peut se guérir avec la musique, avec la peinture ou encore avec la danse » (Daniel). Pour ce danseur, il y aurait des liens entre l'*entrada* et le *vivir bien* dans les principes d'harmonie, de rencontre, de fraternisation et de partage qui sont mis en avant. La danse et la fête, dans le contexte précis des *entradas*, permettrait de se détresser et de partager. Il me donna comme exemple les femmes qui participent à l'*entrada* du *Gran Poder* : « Et elles dansent et évacuent tout le stress. C'est comme une nécessité émotionnelle. Le besoin de libérer quelque chose (...) et la même chose se passe avec l'*entrada* universitaire folklorique » (Daniel). Pour Jessica, le *vivir bien* est d'ailleurs plus généralement de pouvoir vivre en harmonie avec soi-même, en harmonie avec la nature, avec les choses qui nous entourent et avec les gens autour de nous. Elle me dit : « C'est cette paix que tu dois chercher et cet équilibre dans tous les aspects de la vie » (Jessica).

L'une des motivations à participer à l'*entrada* parmi les plus récurrentes au sein du groupe de danseurs est de se faire de nouveaux amis et de rencontrer de nouvelles personnes. N'étudiant pas nécessairement en anthropologie ou en archéologie, plusieurs des danseurs ne se connaissaient pas avant de s'impliquer. Participer à l'*entrada* au sein du *taller cultural* d'anthropologie et d'archéologie leur a donc permis de faire des rencontres, d'échanger avec des gens qui ont diverses opinions et d'acquérir de nouvelles connaissances sur la pluralité de la société bolivienne. Martin m'expliquait : « Tu te fais toujours de nouveaux amis, [tu découvres] des

manières de penser qui sont différentes des tiennes, alors, tu es toujours en train d'apprendre et c'est ça qui est beau, disons. Rencontrer des gens et qu'ils te racontent leurs expériences et que tu apprennes d'eux!» Jessica abondait dans le même sens en soulignant que ce qui est intéressant, c'est le partage de connaissances et d'idées: «Il y a eu ce contact, cet échange d'idées. Alors, ça a été très positif, car ça a créé de nouvelles amitiés à l'intérieur de la danse et de nouveaux points de vue.»

Le désir de rencontrer de nouvelles personnes semble être avant tout motivé par l'envie de partager et d'apprendre des autres. Plus encore, il s'agit d'appartenir à un groupe. Déambuler dans les rues en dansant n'aurait d'ailleurs pas le même aspect spectaculaire si les participants n'étaient pas unis et solidaires entre eux. C'est vraiment la cohésion de chaque groupe de danseurs et l'harmonie des mouvements qui permet de créer cet effet. La synergie de groupe que l'on retrouve chez les danseurs serait attribuable, selon les participants à mes recherches, aux gestes de solidarité et d'appui qui sont présents dès les premières répétitions de la danse jusqu'à la fête après l'*entrada*. Les démonstrations de solidarité se manifestent en effet dès l'étape de l'enseignement de la chorégraphie. Martin m'expliqua: «Dès que tu commences à répéter, les membres du comité organisateur t'aident à pratiquer les pas, ils te disent comment danser, ils te parlent même des origines de la danse, bref, tu apprends beaucoup de choses d'eux.» Pour Daniel, l'acte même de danser est un exemple de solidarité puisqu'à l'intérieur de l'espace de la danse, il y a un effort constant afin que tout soit synchronisé et harmonisé.

Enfin, pour Pedro, la solidarité entre les jeunes s'est surtout manifestée à travers les cris de groupe et les encouragements. Il me dit:

Lors de l'*entrada* universitaire on se fatigue, comme tu as pu t'en rendre compte. Alors les cris «courage, courage», ou encore «allez, allez anthropologie», les cris qui s'échangeaient entre la fraternité et le programme d'études... bref, tu entendais cela et ça te donnait beaucoup plus de force. Il y avait aussi des gestes et des paroles qui t'aidaient: «Ne tombe pas, lève-toi mon ami, même s'il faut que tu danses à mes côtés, mais viens, danse!» (Pedro)

C'est également lors de la fête qui suit immédiatement l'*entrada*, et lors de la *fiesta* qui se tient une semaine après le défilé que les liens se sont raffermis entre les participants du groupe. Un sentiment de joie, de fierté, de soulagement et de reconnaissance habitait les danseurs. Nous étions tous contents d'avoir participé au défilé et de l'avoir fait jusqu'à la fin, malgré les

difficultés rencontrées (blessures, fatigue physique, retards). Après le défilé, nous avons mangé avec la communauté autochtone de Santa Ana de los Andes. Ce partage de nourriture, de boissons alcoolisées, de rire et d'anecdotes a contribué à resserrer les liens entre les danseurs de la fraternité, mais aussi avec les membres de la communauté invitée. Pour la *fiesta*, nous nous sommes retrouvés dans un bar de La Paz pour boire et danser à nouveau ensemble dans un contexte plus détendu, le stress de la compétition étant chose du passé. C'est à travers les conversations informelles, la danse et les blagues concernant certains moments rigolos de l'*entrada* que les jeunes se sont rapprochés et que se sont consolidés les liens d'amitié.

CONCLUSION

L'État bolivien, avec Evo Morales au pouvoir depuis 2005, a favorisé la revalorisation des peuples et des principes autochtones en mettant en avant toute la richesse des cultures boliviennes, notamment grâce à la réforme constitutionnelle et à la Loi sur le patrimoine culturel bolivien de 2014 (*Ley del Patrimonio Cultural Boliviano*). Certaines pratiques sur le plan microsocial, particulièrement chez les jeunes, témoignent aussi d'une volonté de s'affranchir des barrières raciales qui divisent depuis si longtemps l'État bolivien. La participation à l'*entrada* folklorique universitaire, plus précisément l'acte de danser, en est un exemple éloquent. À travers la danse, les jeunes Aymaras, non-autochtones et métis participent activement à nouer des relations qui traversent les frontières ethno-raciales encore bien présentes dans la Bolivie d'aujourd'hui et à affirmer leur appartenance à une nation bolivienne qu'ils souhaitent véritablement plurinationale.

Au moment d'écrire ces lignes, il apparaît cependant évident qu'il reste encore beaucoup à faire avant que la Bolivie devienne véritablement plurinationale. Depuis les élections du 20 octobre 2019, confirmant un quatrième mandat présidentiel pour Evo Morales, plusieurs tensions politiques et sociales ont été ravivées, ce qui a mené à des manifestations violentes, et même à des dérives racistes envers des autochtones favorables à Morales dans plusieurs villes boliviennes. Le 10 novembre 2019, ces événements ont forcé Morales à renoncer au pouvoir présidentiel et à demander l'exil au Mexique. Entre-temps, Jeanine Añez Chavez, deuxième vice-présidente du sénat bolivien, s'est autoproclamée présidente intérimaire de Bolivie. Étant connue pour être « anti-Morales », de droite et une fervente chrétienne, son autoproclamation a fait réagir plusieurs groupes

autochtones, ce qui a mené à d'autres manifestations violentes à travers le pays. D'un côté, plusieurs avancent que Morales a été victime d'un coup d'État et réclame son retour au pays, tandis que de l'autre, on l'accuse de ne pas avoir respecté la Constitution et d'avoir falsifié les résultats des dernières élections. Conséquemment, on assiste actuellement à une exacerbation des tensions qui ont depuis longtemps divisé la Bolivie. Reste maintenant à voir comment évoluera la situation.

BIBLIOGRAPHIE

- Abercrombie, Thomas (1992), « La Fiesta del Carnaval Postcolonial en Oruro : Clase, Etnicidad y Nacionalismo en la Danza Folklorica », *Revista Andina*, vol. 10, n° 2, p. 279-352.
- Barragán, Rossana (2007), « L'ordre social des classifications au XIX^e siècle : Indiens, métis et Espagnols/Blancs », dans J.-P. Lavaud et I. Daillant (dir.), *La catégorisation ethnique en Bolivie : Labellisation officielle et sentiment d'appartenance*, Paris, L'Harmattan, p. 69-94.
- Borras, Gérard (1999), « Les Indiens dans la ville ? Fêtes et « entradas folklóricas » à La Paz (Bolivie) », *Caravelle*, n° 73, p. 201-218.
- Bouchar, Gérard (2000), *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde*, Montréal, Boréal.
- Cajías de la Vega, Fernando (2009), *Entrada Folklorica Universitaria : Historia, Protagonistas, Testimonios y Documentos*, La Paz, Instituto de Estudios Bolivianos.
- Campos, Rea et Carmen Rosa (2016), « Complementando Racionalidades : La Nueva Pequeña Burguesía Aymara en Bolivia », *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 78, n° 3, p. 375-407.
- Fléty, Laura (2015), *Les cortèges de la fortune : Dynamiques sociales et corporelles chez les danseurs de morenada (La Paz, Bolivie)*, Thèse de doctorat en ethnologie, Université Paris Ouest Nanterre.
- Goldstein, Daniel M. (1998), « Performing National Culture in a Bolivian Migrant Community », *Ethnology*, vol. 37, n° 2, p. 117-132.
- Lavaud, Jean-Pierre (2018), « Le métissage en Bolivie. Un bref aperçu. Cholos et cholas », *Médiapart*, <<https://blogs.mediapart.fr/jean-pierre-lavaud/blog/190318/le-metissage-en-bolivie-un-bref-apercu-cholos-et-cholas>> (consulté en janvier 2019).
- Los Tiempos (2016), *Juventud y Colorido en la Entrada Universitaria de la Paz*, <<https://www.lostiempos.com/actualidad/cultura/20160730/juventud-colorido-entrada-universitaria-paz>> (consulté en juillet 2019).
- Huanacuni Mamani, Fernando (2015), *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, Políticas, Estrategias y Experiencias de los Pueblos Ancestrales*, La Paz, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), 6^e édition.

- Mendoza, Zoila (2001), «Definiendo el folclor. Identidades Mestizas e Indígenas en Movimiento», dans G. Cánepa Koch (dir.), *Identidades Representadas: Performance, Experiencia y Memoria en los Andes*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, p. 149-179.
- Sigl, Eveline et David Mendoza Salazar (2012), *No Se Baila Así No Más: Tomo Uno: Poder, Política, Género, Etnicidad, Clase, Religión y Biodiversidad en las Danzas del Altiplano Boliviano*, La Paz, auto-édition.
- Tassi, Nico (2017), *The Native World-System: An Ethnography of Bolivian Aymara Traders in the Global Economy*, Oxford, Oxford University Press.
- UNESCO (Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture) (2008), *Le carnaval d'Oruro*, <<https://ich.unesco.org/fr/RL/le-carnaval-doruro-00003?RL=00003>> (consulté en octobre 2019).

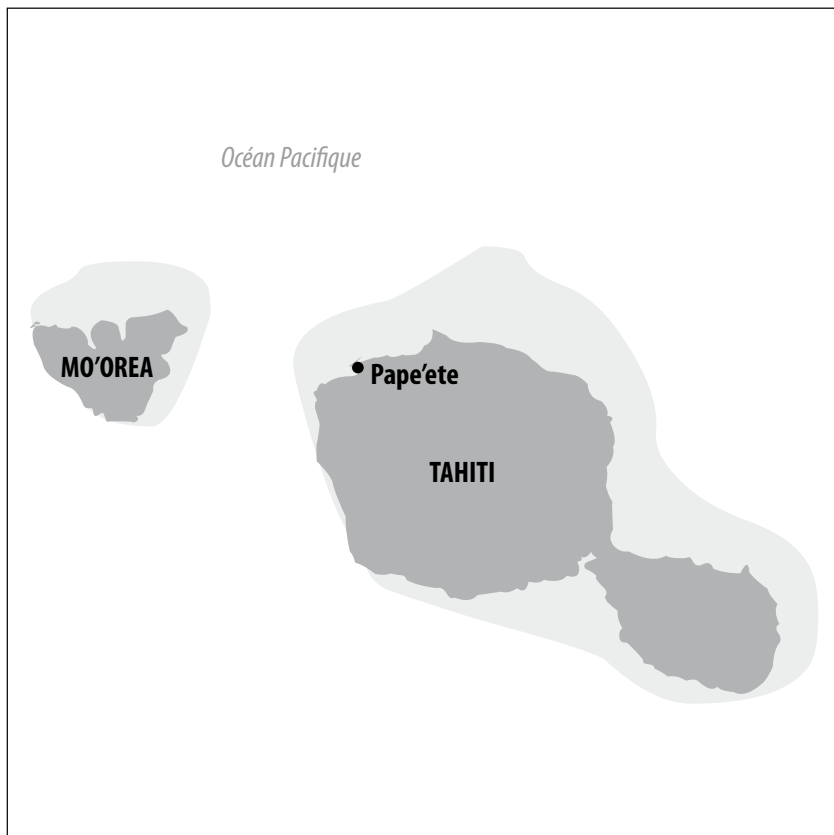
11

Affirmation de soi et autodétermination : le tatouage en Polynésie française

CATHERINE CHAREST

De tout temps, dans les îles constituant le territoire connu aujourd'hui comme la Polynésie française, le tatouage eut à voir avec le fait d'encre dans la peau son identité, sa place et son rôle dans la société. Depuis la fin des années 1970, la pratique du tatouage, désapprouvée puis interdite pendant la colonisation, fut reprise grâce au renouveau identitaire et culturel mā'ohi. Alors que cette reprise impliqua principalement les hommes, les femmes s'intéressent à leur tour depuis quelques années à cette marque culturelle. Leurs démarches seront au cœur de ce chapitre, qui se base sur un terrain ethnographique réalisé à Tahiti entre mai et juillet 2016. Ce chapitre explorera les aspects tant individuels que collectifs de la notion de « souveraineté » en lien avec la pratique du tatouage. En effet, la place toujours plus importante des femmes dans le monde du tatouage, en tant que tatoueuses et tatouées, et l'utilisation du tatouage comme marque d'appartenance, de force et de fierté, permet de décrire une approche individuelle de prise en charge et d'affirmation de soi, laquelle est à plusieurs égards liée à des dynamiques collectives. Les différentes initiatives prises afin de revaloriser cet art sur le territoire et pour le faire reconnaître à l'international attestent en effet également d'une approche collective de l'affirmation s'inscrivant dans une démarche plus large d'autodétermination. Ce chapitre examinera donc ces deux dimensions de la souveraineté.

ÎLE DE TAHITI



BREF HISTORIQUE DU TATOUAGE EN POLYNÉSIE

Lors de l'arrivée des Européens en Polynésie, le tatouage avait plusieurs rôles sociaux. Par exemple, on lui attribuait un pouvoir de contrôle sur les dimensions *tapu* des personnes, soit celles relevant du domaine du sacré. Ainsi, le tatouage permettait de protéger le *mana* d'une personne, c'est-à-dire le pouvoir spirituel transmis à travers les liens généalogiques par les *tupuna* (les ancêtres) (Metge, 1995 : 88). « Le *mana* peut également être acquis par contact direct avec le surnaturel, les dieux, des lieux ou des choses imbues de *mana* ou à travers des réalisations humaines » (Gagné, 2015 : 71). En couvrant le corps et en agissant comme une enveloppe de protection, le tatouage servait d'écran empêchant la dispersion du *mana*, le protégeant également de personnes et de choses *noa* (profanes, libres de

restrictions religieuses) (Kuwahara, 2005 : 39). Le tatouage correspondait également à un rite de passage marquant les différentes étapes de la vie (Galliot, 2009). Il s'agissait d'un rituel douloureux mettant à l'épreuve la patience, le courage et la force du tatoué (Galliot, 2009 : 78). Le tatouage était d'ailleurs un signe de dignité associé à la bravoure particulièrement recherché, tant chez les guerriers māori, comme l'indique Buckland (1888 : 322) dans le contexte néo-zélandais, que polynésiens. Le tatouage était finalement un repère porteur de l'histoire d'un individu, comme le précise Ottino-Garanger : « marquée de signes reconnus et issus de la tradition, la peau reflétait le passé et dévoilait les grandes lignes de la destinée assignée à l'individu » (2006 : 15).

Lors de l'arrivée des premiers missionnaires sur le territoire, le tatouage devint une pratique à proscrire, allant à l'encontre de l'idéal chrétien du temps (Ottino-Garanger, 2006 : 13). Plusieurs méthodes furent utilisées afin de contrôler, puis de supprimer la pratique du tatouage. On retrouve notamment l'obligation de porter les vêtements longs apportés par les missionnaires ainsi que l'interdiction de diffuser des écrits qui mentionnaient le tatouage (Lavondès, 1990 : 608). Cette dernière tactique eut comme conséquence de rendre plutôt difficile la reprise de la pratique au moment du renouveau culturel et identitaire mā'ohi. En effet, puisque très peu d'écrits portaient sur le tatouage, il fut ardu de se familiariser à nouveau avec la méthode traditionnelle.

Les années 1970 et 1980 furent marquées par un mouvement de renouveau culturel et d'affirmation identitaire qui émergea dans toute la Polynésie française avec l'affirmation de l'identité mā'ohi. Cette dernière reposait sur l'appartenance à une origine commune de tous les autochtones du territoire et se fondait sur le partage de valeurs distinctes de celles associées à l'identité française. C'est pourquoi la reprise de certaines pratiques culturelles qui avaient été désapprouvées, puis interdites pendant la colonisation fut significative pour les acteurs du mouvement. Ce fut le cas pour la pratique du tatouage. Selon Bruno Saura, ces initiatives s'inséraient dans une approche traditionaliste de la culture qui visait « à revaloriser des comportements, des sites, des pratiques longtemps censurés et autocensurés alors qu'ils occupaient une place centrale dans ces cultures depuis des siècles » (2008 : 221).

La reprise du tatouage se fit en plusieurs temps et grâce à plusieurs personnes. Le Tahitien Tavana Salmon fut l'un des acteurs clés dans le processus de revalorisation de cet art. Grâce à sa pratique de la danse

tahitienne, Salmon était entré en contact avec des habitants d'autres archipels du triangle polynésien. Après avoir constaté que la pratique du tatouage était répandue ailleurs dans la région, il conçut le projet suivant : « Il fut un temps où plus personne n'était tatoué, et j'avais ce rêve de faire revivre le tatouage. Donc je me suis rendu aux Samoa, c'était en 1982, pour demander au roi si je pouvais emmener un tatoueur et son assistant avec moi à Tahiti. Il a accepté et nous sommes venus tatouer à Papeete » (V. H., 2014). Avec la venue des tatoueurs de Samoa, l'implication de Salmon et d'un collègue chorégraphe originaire des Marquises, Ioteve Tuhipua (dit Teve), le tatouage reprit progressivement une place dans la société polynésienne (Mai, 2005). Chez les Marquisiens, cette reprise valorisait l'utilisation des motifs traditionnels de l'archipel, qui avaient été documentés par des Allemands, l'explorateur Johann Adam von Krusenstern et l'explorateur et ethnologue Karl von den Steinen au XIX^e siècle (Lavondès, 1990 : 619). À Tahiti, comme il a déjà été souligné, les motifs traditionnels avaient été peu documentés et le peu d'informations collectées à leur sujet avait été détruites. Ainsi, les motifs tatoués chez les Tahitiens s'inspirèrent de l'art des îles Samoa et des îles Marquises (Lavondès, 1990 : 609).

Lors de la reprise de la pratique à Tahiti, l'investissement dans l'univers du tatouage fut d'abord et surtout une affaire masculine. Le tatouage constituait un important marqueur d'identité et permettait d'accéder à une certaine reconnaissance sociale (Brami Celentano, 2002 : 652). L'acte de se faire tatouer permettait de démontrer des qualités importantes dans la définition de l'être mā'ohi. Il permettait notamment de prouver l'endurance physique à la douleur, mais également la résistance morale, la patience ainsi que la capacité à accepter et à passer à travers une épreuve difficile. En passant « le test » d'une séance de tatouage et en prouvant la possession de ces qualités, un individu se trouvait à honorer la mémoire des ancêtres et respectait l'héritage culturel mā'ohi (Brami Celentano, 2002 : 652). Plus particulièrement, chez les hommes, la bravoure que nécessite le tatouage leur permettait d'établir des liens avec leurs ancêtres guerriers (Kuwahara, 2005 : 91), les *aito* ou *toa*, et de marquer leurs différences avec les hommes français.

LE TATAU OU TATOUAGE AU FÉMININ

Dans les premiers temps du renouveau culturel, quelques femmes se sont également intéressées à cet art. Pendant sa recherche à Tahiti, menée au début des années 2000, Kuwahara avait observé qu'alors que les hommes optaient pour des tatouages bien épais et massifs, les femmes préféraient de petits tatouages plus simples. Aussi, les tatouages des femmes étaient plutôt appréciés comme accessoires décoratifs (Kuwahara, 2005 : 125 ; voir aussi Saura, 2008 : 94).



Figure 11.1. Tatouage de Vania. Photo de Catherine Charest, 2016.

Depuis une dizaine d'années, la relation des femmes au tatouage a grandement changé : les femmes de Tahiti se sont mises à se tatouer en plus grand nombre et de façon de plus en plus apparente (Charest, 2018). Plusieurs hypothèses peuvent expliquer ce changement. D'abord, on ne peut nier que le tatouage découle d'un effet de mode à l'international tout comme à Tahiti ; tous les tatoueurs que j'ai rencontrés lors de mon séjour à Tahiti étaient d'accord sur ce point. Le phénomène de mode pourrait d'ailleurs expliquer pourquoi les femmes sont de plus en plus tatouées, car même si le tatouage est une pratique individuelle touchant à l'identité de la personne, le tatouage s'insère dans une dynamique collective.

Dans les entretiens semi-dirigés réalisés avec des Tahitiennes, le tatouage est apparu comme un marquage qui permettait à certaines femmes de se rapprocher de leurs *tupuna*, leurs ancêtres, et d'honorer la mémoire familiale. Ce désir de rapprochement est expliqué parfois comme étant lié à un besoin de protection ou comme une affirmation de ses origines familiales, de sa généalogie. Ainsi, plusieurs femmes optaient pour l'ajout des gardiens de leur famille dans leurs tatouages. Ces gardiens ou protecteurs des humains, que l'on retrouve dans plusieurs collectivités polynésiennes, sont nommés *tāura* à Tahiti. Présents dans les généalogies et les cosmologies ancestrales polynésiennes, ils sont vus comme des alliés des êtres humains, des esprits gardiens (Alévêque, 2001 : 201). Comme l'a montré Gagné en contexte māori, les animaux gardiens sont des figures importantes des généalogies familiales : « ces gardiens, qui apparaissent dans les généalogies et qui appartiennent au même groupe que les membres humains (Schwimmer, 1963 : 405), portent le nom d'ancêtres du groupe qu'ils ont d'ailleurs pour rôle de protéger, ainsi que toute leur lignée » (Gagné, 2015 : 73).

Les femmes polynésiennes d'aujourd'hui sont engagées et actives dans la société (Cottet, 2017), et il semble que leurs tatouages soient aussi pour elles une façon de se redéfinir et de marquer leur autonomie par rapport à leur famille et à leur communauté. À travers la marque corporelle, les femmes affirment ainsi leur contrôle sur leur corps et le droit de le modifier comme elles l'entendent. Elles affirment donc leur liberté de choix et font preuve d'autodétermination, après que l'histoire coloniale ait altéré leur position (Cerf, 2007 : 156). En effet, le statut de la femme polynésienne a longtemps été affecté par l'image biaisée des premiers explorateurs occidentaux. Les femmes furent caractérisées par leurs attributs corporels et vues avant tout comme des êtres guidés par leurs pulsions « lascives » (Tcherkézoff, 2004 : 9). De plus, les missionnaires n'appréciaient guère l'influence et la place des femmes dans la société. Considérant que la famille et la sphère domestique étaient les attributs naturels des femmes, « ils luttèrent contre les libertés dont elles disposaient dans la société ancienne » (Cerf, 2007 : 157)¹.

Comme leurs homologues masculins, le tatouage leur permettrait de manifester leur âme guerrière, leur force de caractère et leur tolérance à la douleur, c'est-à-dire leur bravoure devant l'épreuve. Les femmes seraient

1. Remarquons, par ailleurs, que la société précoloniale comportait de nombreuses restrictions concernant les femmes. Voir notamment la synthèse de Langevin-Duval (1979).

plutôt des guerrières « au niveau de la famille », soit comme mères courageuses, figures d'autorité, piliers de la famille (Peu dans Cottet, 2017), de la maisonnée et, jusque dans une certaine mesure, de la société polynésienne entière. Le tatouage permettrait donc de marquer la force personnelle, mais aussi la force de leur implication dans l'affirmation de la culture polynésienne et la volonté d'y reprendre une place plus centrale, étant pleinement actrices dans la société polynésienne, mais également auteures de leur histoire personnelle.

Si de nombreuses femmes tahitiennes sont aujourd'hui tatouées, très peu de femmes, à ma connaissance, travaillent dans l'univers du tatouage. Lors de mon séjour sur le terrain en 2016, j'ai rencontré Layna et Éli, qui sont toutes deux tatoueuses. Ayant des parcours et des situations professionnelles plutôt différentes, l'analyse de leur trajectoire me permit une meilleure compréhension de leur situation, celle de femmes travaillant dans un monde d'hommes.

Layna tatoue depuis cinq ans. Elle a aujourd'hui une patente, ce qui lui permet d'être travailleuse autonome. Elle a appris le tatouage par elle-même, grâce à des vidéos sur internet. Elle explique : « Je me suis perfectionnée au niveau des motifs. J'ai appris tout ça. Parce qu'on est autodidacte. Ici, si tu veux, c'est un peu dur de s'intégrer avec un tatoueur que tu connais. » S'intégrer à la communauté de tatoueurs et se faire reconnaître par cette communauté sont en effet les principaux défis rencontrés par plusieurs nouveaux tatoueurs et particulièrement par les tatoueuses. Ainsi, Layna travaille à domicile. Elle a de nombreux clients, ce qu'elle explique par le bouche-à-oreille, car son lieu de pratique n'est pas visible de la rue, contrairement aux salons du centre-ville de Pape'ete, la capitale de Tahiti, qui ont des enseignes. Bien qu'elle ait rencontré certaines difficultés à intégrer la communauté des tatoueurs, Layna ne croit pas que le fait d'être une femme rende son expérience comme tatoueuse plus difficile. Elle explique plutôt cela par le fait qu'« au départ, c'est plus la compétition entre les tatoueurs, tu vois. Ils n'aiment pas donner les petites astuces ».

Quant à Éliisa Marengo (Éli), elle pratique le métier de tatoueuse depuis environ trois ans. Après avoir suivi une formation de tatouage en France, Éli est rentrée au *fenua* (territoire) pour travailler. Dans son travail, elle reconnaît qu'elle a un style « plus féminin », ce qu'elle précise en disant : « J'aime bien les choses fines. » Bien qu'Éli m'a peu parlé de ce qui caractérisait la pratique du tatouage pour une femme, les observations que j'ai pu faire en la côtoyant m'ont permis de constater qu'elle vit peu de

difficulté relativement au fait qu'elle soit une femme dans un monde majoritairement masculin. Bien au contraire, Éli reçoit régulièrement des compliments sur la finesse de ses traits et sur la «féminité» de ceux-ci. Certains de ses clients commentent aussi la douceur de sa méthode, suggérant que c'est parce qu'elle est une femme qu'elle ne fait pas mal aux clients qu'elle tatoue. La plupart des hommes et des femmes à qui j'ai parlé ne voyaient aucune contrainte à se faire tatouer par une femme².

Layna préfère aujourd'hui ne pas faire partie d'associations de tatoueurs. Pour elle, l'intégration aux associations est d'ailleurs plutôt difficile, car elle pratique à domicile avec son conjoint, ce qui fait en sorte qu'elle a moins de contacts avec ses confrères tatoueurs, alors que les associations regroupent en général des gens qui se connaissent. De plus, Layna n'apprécie pas le modèle plutôt compétitif présent au sein des groupes de tatoueurs. Éli, de son côté, a moins vécu ce genre de situations, puisqu'elle a longtemps travaillé dans les salons de tatoueurs reconnus avant d'ouvrir son propre salon au centre-ville. Elle participe d'ailleurs régulièrement aux rassemblements des associations et concourt lors des événements mettant le tatouage à l'honneur. Mais qu'en est-il, justement, de la reconnaissance officielle de la pratique dans la société polynésienne d'aujourd'hui ?

REVALORISATION DU TATOUAGE

Depuis la reprise de la pratique du tatouage, plusieurs initiatives ont été entreprises afin de faire reconnaître la pratique. Encore aujourd'hui, différents acteurs du monde du tatouage travaillent ensemble afin de poursuivre le travail de revalorisation de cet art afin qu'il soit reconnu tant à l'échelle du territoire, qu'en France et à l'international. Leurs initiatives sont multiples. Nous en verrons maintenant quelques-unes. Leurs démarches ont mené à une reconnaissance et à une institutionnalisation de plus en plus importante de la pratique, prouvant l'intérêt grandissant

2. Cette situation contraste toutefois avec les pratiques d'usage aux temps anciens – les femmes n'étaient pas tatouées – et les pratiques ailleurs en Océanie. Par exemple, chez les Māori de Nouvelle-Zélande, ce genre de situation semble beaucoup plus problématique, comme le démontre l'exemple de Paitangi Ostick, dont la profession d'artiste *tā moko* (tatouée) ne fut pas facilement acceptée par plusieurs hommes et femmes de sa communauté, le domaine du tatouage n'étant pas traditionnellement un domaine féminin (*Waka Huia TVNZ*, 2014). On peut penser que la situation différente en Polynésie française ait à voir avec le fait que plusieurs *tapu* relatifs au genre y furent levés ou graduellement oubliés avec la conversion au christianisme et la colonisation.

accordé à l'art du tatouage tant par le public que par les institutions publiques.

À partir des années 1980, les tatoueurs et tatoueuses de Tahiti et de Polynésie française se sont regroupés en différentes associations. Ces dernières, en collaboration avec le gouvernement de la Polynésie française, les services de promotion du tourisme et d'autres organismes des secteurs artistique et culturel, sont les organisatrices des événements qui mettent en valeur les artistes tatoueurs et leurs œuvres. Le premier événement axé sur l'art du tatouage, le festival international Tatau i Taputapuātea, fut organisé en 2000 sur l'île de Ra'iātea au *marae*³ Taputapuātea (Ellis, 2008 : 138 ; Kuwahara, 2005). Depuis, ce type d'événement a lieu régulièrement. En 2017, l'association Ariitai Tatau organisait un festival du tatouage à la mairie de Fa'a'a, sur l'île de Tahiti (Pelletier, 2017), et en 2018, l'association Mana Tatau Maohi organisait le festival Tatau i Mo'orea, dans l'île voisine. L'événement de 2017, par exemple, avait pour objectif « de faire connaître les nouveaux talents émergents, pour les aider à se lancer » (Pelletier, 2017) dans le domaine.

Les autres festivals culturels comme le Heiva, qui sont des événements où se rencontre la population locale pour pratiquer des activités traditionnelles et pour célébrer l'identité et la culture mā'ohi (Kuwahara, 2005 : 170-171), permettent aussi de renforcer la pratique et de faire rayonner l'art du tatouage. Kuwahara avançait d'ailleurs que : « [e]xchange and sharing are the terms often emphasized by the participants and the organizers of the festivals, given that exchanging and sharing heritages are possible as people are assembled in one place, dancing, singing, chatting and eating together » (Kuwahara, 2005 : 169). À travers ces événements seraient ainsi créés des espaces de partage de pratiques et d'expériences, ainsi que de création de projets communs. Les associations sont essentielles à la tenue de ces événements. Elles représentent un moyen d'affirmation pour les tatoueurs et les tatoués de Polynésie française et leur permettent de bénéficier d'une légitimité supplémentaire et de financement grâce à la reconnaissance par les instances publiques dont elles jouissent, ce qui rappelle l'importance de s'organiser en association, ce qu'ont bien vu les jeunes de Koné, en Nouvelle-Calédonie, comme le fait valoir Desroches-Maheux (ce volume).

3. Les *marae* sont définis par Saura comme des « espaces réservés aux activités cérémonielles, sociales et religieuses des anciens Polynésiens » (2005 : 163).

La publication du dictionnaire *Te Patutiki*⁴ en deux volumes, en 2011, représente un autre exemple d'initiative visant une plus vaste reconnaissance de l'art du *tatau*. Ce dictionnaire, dont les tatoueurs de Tahiti possèdent généralement un exemplaire, présente la signification de motifs originaires des îles Marquises en langue marquisienne, ainsi qu'en français. L'auteur du dictionnaire, Teiki Huukena, un Marquisien d'origine, a produit cet ouvrage afin que « les amateurs, ainsi que les tatoueurs puissent bénéficier d'un guide fidèle pour la réalisation de leur tatouage personnalisé et « encre » dans leur peau leur propre histoire » (Huukena, 2013 [2011] : 7). Depuis sa publication, *Te Patutiki* est devenu un outil de travail très valorisé sur le territoire. Dans la préface du premier volume, Marie-Noëlle et Pierre Ottino-Garanger, deux anthropologues qui travaillent en Polynésie française depuis longtemps, écrivent :

Dans ce travail, le souci de Teiki Huukena [...] est de rendre accessible à tous ces dessins qui avaient un sens, une valeur, une fonction... Il souhaite que les tracés soient clairs et veut éviter une des dérives actuelles qui est que leur signification ne soit complètement réinventée en fonction de l'inspiration ou de la fantaisie de chacun. L'idée est d'approcher le plus possible, par une définition simple, ce que les anciens ont accepté d'en dire à ceux qui eurent la patience de prendre un crayon et un papier pour la noter! (2013 [2011] : 6)

Cet ouvrage a donc pour intention de protéger l'art du tatouage et les connaissances ancestrales qui lui sont associées. La création et l'engouement autour de cet outil prouvent également le désir de la population, des tatoueurs et des tatoués de mieux connaître les symboles et leur signification et de transmettre les savoirs ancestraux à plus grande échelle, puisque le dictionnaire circule ailleurs dans le monde.

En Polynésie française, la reconnaissance et la revalorisation du tatouage passent aussi par son enseignement, mais actuellement aucune formation reconnue officiellement n'existe pour les tatoueurs du territoire. En 2005, Kuwahara expliquait que « many tattooists state that they have learned tattooing by themselves, by watching what the other tattooists are drawing and tattooing, and trying themselves at home » (2005 : 115). Ainsi, pour apprendre le métier, les intéressés doivent se rendre dans un salon de tatouage afin d'y être apprentis et de se faire former aux côtés de tatoueurs plus expérimentés. Plusieurs apprentis connaissent déjà les tatoueurs qui seront leurs maîtres avant même d'entreprendre leur

4. « *Te Patutiki* » se traduit par « frapper les images » en langue marquisienne et signifie donc « le tatouage marquisien » (Edragas, 2016).

formation. Par exemple, il est fréquent d'entendre qu'un apprenti a appris le tatouage auprès de membres de sa famille.

Lors de mon séjour, le Centre des métiers d'art de Polynésie française – Pu ha'api'ira'a toro'a rima'i (CMA) de Polynésie française, un établissement d'enseignement public qui se situe à Pape'ete, travaillait à la création d'une formation diplômante reconnue pour l'apprentissage de l'art du tatouage. Le CMA constitue « un espace ouvert sur l'art traditionnel pour préserver les spécificités artistiques inhérentes à la tradition et au patrimoine polynésien et océanien » (Centre des métiers d'art, 2011). Il offre déjà plusieurs formations en arts, mais le projet de formation en art du tatouage a été lancé plus récemment afin de répondre à une demande des tatoueurs du territoire datant de 2006. Le directeur du centre, Viri Taimana, et son adjoint, Tokai Devatine, m'ont expliqué lors de mon passage dans l'établissement que le programme aura plusieurs volets, dont la partie pratique se fera dans les salons de tatouage sélectionnés par le CMA. Les enseignements sur le patrimoine polynésien, les outils de travail, la théorie, les légendes du tatouage, l'histoire de la culture polynésienne, l'histoire contemporaine, l'hygiène, l'économie du tatouage et les motifs seront par ailleurs donnés au Centre des métiers d'art. L'ensemble de la formation durera entre deux et trois ans. La possibilité de passer un test de validation des acquis sera offerte aux tatoueurs qui exercent déjà le métier. Pour mettre en place un tel programme, le directeur du CMA et son adjoint durent se rendre en métropole pour rencontrer des responsables du ministère de la Culture français, car la formation implique aussi la création d'un nouveau diplôme, l'équivalent d'un certificat d'aptitudes professionnelles en tatouage. Ce projet, qui est toujours en processus de création, participera donc à la reconnaissance institutionnelle de cet art ancestral.

Comme souligné déjà, l'un des objectifs de la création du programme de formation est de protéger le *tatau* en tant que savoir et pratique ancestrale. Pour les deux responsables du CMA, la protection passe avant tout par la diffusion des connaissances sur cet art, ce qui va dans le même sens que le projet de Teiki Huukena, auteur du dictionnaire *Tē Patutiki*. Les responsables du CMA ont d'ailleurs l'intention d'inviter des apprentis tatoueurs provenant de partout dans le monde afin de suivre la formation. Si cette initiative permettra une diffusion des connaissances, elle soulève également plusieurs questions relatives à la propriété culturelle et intellectuelle de cet art. Est-ce que l'apprentissage et la reproduction des motifs polynésiens par des tatoueurs non polynésiens entraîneront leur banalisation et leur appropriation? Teiki Huukena, auteur du dictionnaire *Tē*

Patutiki, est très critique de cette éventuelle tendance. Il explique : « Les motifs sont d'abord nés de l'imagination de nos ancêtres maîtres tatoueurs, selon leur inspiration artistique et surtout spirituelle [...] et aujourd'hui, beaucoup de personnes en réinventent le sens originel et lui donnent des significations trop simplistes, voire même contraires à ce qu'il est » (dans Edragas, 2016). Cela pose la question de la nécessité d'actions en vue de protéger les motifs et les savoirs sur le tatouage traditionnel. Des démarches ont d'ailleurs été entamées aux îles Marquises et aux îles Samoa afin de patrimonialiser la pratique. Cependant, une telle démarche n'est pas sans soulever d'autres enjeux, comme le suggère Galliot : « Un classement [comme patrimoine culturel immatériel] aurait pour effet probable une mise sous cloche d'une pratique extrêmement dynamique et interculturelle » (2014 : 21).

Il est intéressant de noter que lors de mon séjour sur le terrain en 2016, la profession de tatoueur n'était pas reconnue par le gouvernement polynésien. Les tatoueurs étaient simplement considérés comme des entrepreneurs et, pour exercer leur métier de façon réglementaire, ils n'avaient qu'à suivre une formation sur l'hygiène. Dans ce contexte, les initiatives relatives à la création d'une formation officielle et reconnue en tatouage pourraient également aider à faire reconnaître la profession. Pour le moment, beaucoup de tatoueurs travaillent dans l'ombre. Ils ne pratiquent pas dans un salon, même si sur l'île de Tahiti, on trouve des salons de tatouage en grand nombre. Cela s'explique notamment par le coût des loyers pour un studio et la nécessité de rencontrer les standards d'hygiène. En fait, beaucoup d'entre eux travaillent à domicile, c'est-à-dire qu'ils se rendent directement chez leurs clients afin d'y effectuer les tatouages ou, parfois, ils reçoivent les clients chez eux, dans un lieu réservé au tatouage. Ce type de pratique semble la norme à l'extérieur de l'archipel des Îles de la Société. De plus, un nombre important d'individus pratiquent le tatouage pour leur entourage sans qu'il s'agisse de leur profession. Kuwahara remarquait que « many people, who do not consider themselves "tattooist", tattoo their own bodies or their brothers, cousins, friends or neighbors » (Kuwahara, 2005 : 31). Comme on pouvait le lire dans le quotidien local *La Dépêche de Tahiti* du 25 mars 2017, « aujourd'hui, ce n'est pas toujours évident pour les tatoueurs d'exercer leur métier, car leur nombre ne cesse d'augmenter et il s'agit d'un réseau qui fonctionne essentiellement par le bouche-à-oreille. Il faut se faire connaître et reconnaître par ses pairs... Et surtout se démarquer pour pouvoir en vivre » (Pelletier, 2017). On peut alors se questionner sur les effets d'une reconnaissance de la profession.

Entraînera-t-elle de meilleures conditions de pratique et donc de vie pour les tatoueurs reconnus ? Permettra-t-elle des possibilités nouvelles en termes de développement économique ? Puisque la reconnaissance va de pair avec un plus grand contrôle et donc avec une certaine standardisation de la pratique, les tatoueurs non reconnus seraient-ils exclus par la communauté des tatoueurs et certaines formes de pratiques seraient-elles marginalisées, voire interdites ? Quels effets l'offre prochaine d'une formation sur la pratique du tatouage au Centre des métiers d'art ouverte tant aux femmes qu'aux hommes, tant aux Polynésiens qu'aux non-Polynésiens entraînera-t-elle ? Celle-ci facilitera-t-elle encore davantage l'intégration des femmes au monde du tatouage et au milieu associatif le concernant ?

CONCLUSION

Le tatouage en Polynésie française est une marque corporelle qui permet d'affirmer son appartenance à un genre, à une famille et à une collectivité. La décision des femmes de se faire tatouer est un acte d'autodétermination tant individuel que collectif se manifestant par la réappropriation d'une pratique héritée des ancêtres, processus dans lequel les hommes s'étaient d'abord mobilisés. Différentes motivations poussent donc aujourd'hui les femmes et les hommes à passer sous l'aiguille des tatoueurs. Je reprends à mon compte les propos de Le Breton (2008), selon lesquels cette marque corporelle est un « signe d'identité », mais en ajoutant à sa perspective une attention aux aspects collectifs liés à ce signe. En effet, Le Breton définit les signes d'identité que sont « [l]es marques corporelles fortement investies par les acteurs » comme « des manières d'afficher une singularité et d'attester une présence à travers des signes qui valent pour soi » (Le Breton, 2008 : 119). Son approche propose donc de voir le corps comme le « support virtuel [...] d'une affirmation momentanée de soi », « une proclamation personnelle » (Le Breton, 2008 : 120). Cette analyse ne convient pas entièrement au contexte polynésien, car le tatouage y est rarement détaché du contexte familial, social et culturel des tatoués.

Il ressort assez clairement de ce chapitre que le tatouage est au cœur même des processus de valorisation de la culture polynésienne ou mā'ohi et permet l'affirmation de l'identité polynésienne, voire de l'identité mā'ohi, puisque le tatouage correspond souvent au désir de s'ancrer dans un groupe et de faire valoir l'héritage culturel de tout un peuple. Cette valorisation de la culture passa par la mise en valeur et la reconnaissance de la pratique du tatouage, tant en Polynésie et en France qu'à l'international.

En effet, le recours à des institutions déjà reconnues par le gouvernement français, telles que les associations et les formations, permet aux acteurs intéressés par la pratique du tatouage de faire reconnaître cet art et ses particularités. Dans ces processus, les femmes ne sont pas en reste, puisqu'elles deviennent tatoueuses, s'intègrent dans l'univers du tatouage, notamment en devenant membres d'associations, et participent donc aux événements liés à la pratique. Elles prennent leur place, ouvrent leurs propres salons ou ateliers, gagnent des compétitions. Lorsqu'elles se font tatouer, les femmes exercent leurs pouvoirs décisionnels et prouvent leur indépendance, tout en s'affirmant membres à part entière de leur famille et de la collectivité plus large. L'exemple du tatouage permet donc d'illustrer que plusieurs approches d'autodétermination peuvent coexister, et ce, tant sur les plans personnel que collectif, ainsi qu'à diverses échelles.

BIBLIOGRAPHIE

- Alévêque, Guillaume (2001), « La ritualisation de la culture en Polynésie française. Enjeux politiques et identitaires », dans C. Gaetano (dir.), *Ethnologues et passeurs de mémoires*, Paris, Karthala, p. 195-211.
- Brami Celentano, Alexandrine (2002), « La jeunesse à Tahiti : renouveau identitaire et réveil culturel », *Ethnologie française*, vol. 32, n° 4, p. 647-661.
- Buckland, A. W. (1888), « On Tattooing », *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 17, p. 318-328.
- Centre des métiers d'art (2011), *Site internet du Centre des Métiers d'Art de Polynésie française*, <<http://www.cma.pf/wp2011>> (consulté en septembre 2017).
- Cerf, Patrick (2007), *La domination des femmes à Tahiti : des violences envers les femmes au discours du matriarcat*, Pira'e, Au Vent des îles.
- Charest, Catherine (2018), *(E)ncrer son identité : les femmes et le tatouage à Tahiti*, Mémoire de maîtrise en anthropologie, Université Laval.
- Cottet, Sandrine (2017), « Titaua Peu, 'aito nō te parau », *Femmes de Polynésie* <<http://www.femmesdepolynesie.com/evasion/titaua-peu>> (consulté en novembre 2017).
- Edragas, M. (2016), « Les tatoueurs veulent protéger les motifs marquisiens », *La Dépêche de Tahiti* <<http://www.ladepeche.pf/tatoueurs-veulent-protoger-motifs-marquisiens>> (consulté en mai 2017).
- Ellis, Juniper (2008), *Tattooing the World: Pacific Designs in Print & Skin*, New York, Columbia University Press.
- Gagné, Natacha (2015), « De la souveraineté perdue à la souveraineté retrouvée : voyage vers l'avenir sur le dos des baleines », *Religiologiques*, n° 32, p. 65-91.
- Galliot, Sébastien (2009), « Un rite de passage polynésien : le tatouage samoan », *Corps*, vol. 1, n° 6, p. 77-94.

- Galliot, Sébastien (2014), « Patrimonialiser une pratique corporelle, entretien avec Sébastien Galliot », *La Documentation Photographie*, n° 8099, p. 21.
- V. H. (2014), « Tavana Salmon, portrait d'un trésor vivant », *Hiro'a Journal d'informations culturelles*, n° 84 <<http://www.hiroa.pf/2014/08/n-84-tavana-salmon-portrait-dun-tresor-vivant>> (consulté le 10 avril 2017).
- Huukena, Teiki (2013 [2011]), *Tē Patutiki*, Nîmes, TIKI Édition, Tome 1.
- Kuwahara, Makiko (2005), *Tattoo: An Anthropology*, Oxford & New York, Berg.
- Langevin-Duval, Christine (1979), « Condition et statut des femmes dans l'ancienne société maohi (îles de la Société) », *Journal de la Société des océanistes*, vol. 35, n° 64, p. 185-194.
- Lavondès, Anne (1990), « Un modèle d'identité: le tatouage aux îles de la Société », *Cahier de sciences humaines*, vol. 24, n° 4, p. 605-621.
- Le Breton, David (2008), « Entre signature et biffure: du tatouage et du piercing aux scarifications », *Sociétés et représentation*, n° 25, p. 119-133.
- Mai, Rai A. (2005), « Tattoo », *Mānoa*, vol. 17, n° 2, p. 180-186.
- Metge, Joan (1995), *New Growth from Old: The Whānau in the Modern World*, Wellington, Victoria University Press.
- Ottino-Garanger, Marie-Noëlle (2006), « Tatouage et conception du corps aux Marquises, Polynésie française », *Journal français de psychiatrie*, n° 24, p. 13-16.
- Pelletier, Éléonore (2017), « Le festival du tatouage à Faa'a pour aider les nouveaux talents », *La Dépêche de Tahiti*, <<http://www.ladepeche.pf/festival-tatouage-a-faaa-aider-nouveaux-talents>> (consulté en mars 2017).
- Saura, Bruno (2005), *Huahine aux temps anciens*, Pape'ete, Ministère de la Culture de Polynésie française, coll. « Cahiers du Patrimoine », n° 8.
- Saura, Bruno (2008), *Tahiti Mā'ohi: culture, identité, religion et nationalisme en Polynésie française*, Pira'e, Au vent des îles.
- Schwimmer, Erik (1963), « Guardian Animals of the Māori », *Journal of the Polynesian Society*, vol. 74, n° 4, p. 149-181.
- Tcherkézoff, Serge (2004), *Tahiti, 1768: jeunes filles en pleurs: la face cachée des premiers contacts et la naissance du mythe occidental (1595-1928)*, Pira'e, Au vent des îles.
- Waka Huia TVNZ, 2014, *A Woman Tā Moko Artist, Paitangi Ostick* [Vidéo en ligne], <<https://www.youtube.com/watch?v=fAQpn-rQXL0>> (consulté en décembre 2019).

Œuvrer à la décolonisation de la société néo-zélandaise grâce à l'art : le cas des femmes artistes contemporaines māori

CATHERINE PELLINI

Depuis plusieurs décennies, de nombreux artistes autochtones d'îles du Pacifique ayant connu la colonisation occidentale créent des œuvres exprimant plus ou moins ouvertement leur sympathie pour des mouvements d'affirmation identitaire et de contestation politique (voir Thomas, 1995 ; Graille, 2003 ; Glowczewski et Henry, 2007). Pour ce faire, ils peuvent employer des techniques et des matériaux semblables à ceux utilisés dans la production artistique contemporaine internationale qui contribuent à conférer à leurs créations le statut d'« art contemporain ». Pour autant, leurs œuvres ne témoignent pas, pour la plupart, d'une rupture nette avec les traditions artistiques et culturelles autochtones : des éléments que l'on retrouve dans l'art contemporain international cohabitent avec des motifs, des références à des techniques, des styles et des sujets renvoyant à la culture autochtone concernée¹.

1. Sur les difficultés à définir les catégories « art contemporain » et « art traditionnel » en contexte autochtone, notamment océanien, et sur la perméabilité des frontières entre ces catégories, voir entre autres Kaeppeler (1989), Graille (2003), Thomas (1995) et Stevenson (2002). Pour faciliter la compréhension de mon propos, dans ce texte, j'emploie de manière simplifiée l'expression « art traditionnel » pour désigner un art pensé comme similaire à celui hérité des ancêtres, ou du moins formellement proche (bien que les matériaux aient pu changer), contrairement à l'« art contemporain », souvent présenté comme comportant davantage d'innovations.

NOUVELLE-ZÉLANDE



C'est le cas pour les productions des artistes māori dont il va être question. Ce chapitre qui reprend une partie de l'analyse présentée dans ma thèse de doctorat (Pellini, 2017) s'appuie sur les données obtenues lors d'une enquête de terrain menée en 2012-2013 en Nouvelle-Zélande, principalement à Auckland, auprès d'une trentaine de femmes artistes. Ces dernières, qui s'identifiaient comme Māori, avaient toutes des origines pākehā² et māori. La plupart avaient grandi et résidaient en ville et avaient « redécouvert » assez tardivement leur héritage māori. Elles étaient à l'origine de créations définies par les espaces d'exposition et par elles-mêmes

2. Le terme « Pākehā » désigne les Néo-Zélandais d'origine européenne et parfois plus largement toutes les personnes blanches non māori.

comme étant de l'«art contemporain māori». Nous en verrons quelques exemples dans ce texte qui a pour objectif de montrer en quoi l'examen des œuvres, des discours et des pratiques de ces artistes révèle leur engagement dans les mouvements de reconnaissance des particularités culturelles et identitaires des Māori. Il s'agira de montrer que ces femmes expriment souvent par leur art leur point de vue sur des sujets tels que les méfaits de la colonisation, la gestion gouvernementale des ressources naturelles qu'elles estiment critiquable, l'importance de diffuser une vision du monde qui serait propre aux Māori ainsi que la nécessité de pleinement décoloniser la société néo-zélandaise.

ART MĀORI ET CONTEXTE POLITIQUE

Ces artistes du XXI^e siècle se situent dans la continuité de leurs prédécesseur(e)s : dans les années 1970 et 1980, on assista à l'émergence d'un art contemporain māori qui dénonçait la colonisation et ses conséquences, soulevait la question des droits relatifs aux terres, à la culture et à la représentation politique des Māori et mettait l'accent sur le traité de Waitangi (Mane-Wheoki, 1995 : 13 ; Thomas, 1999 : 166, 178 ; Jahnke, 2006 : 16). Ce dernier, signé en 1840 et officialisant la colonisation britannique de la Nouvelle-Zélande, fut rédigé par des représentants de la Couronne et un missionnaire britannique en anglais et en māori. La version māori – qui fut signée par de nombreux chefs māori –, et la version anglaise comportaient des différences significatives. Le texte māori cédait la gouvernance du pays à la royauté britannique, mais les Māori étaient censés conserver leur souveraineté (*rangatiratanga*), ce qui n'était pas prévu par la version anglaise, qui leur garantissait seulement la possession de leurs terres et biens précieux (voir Orange, 2011 [1987] : 47-48, 61). Le traité fut finalement bafoué, interprété à de nombreuses reprises de manière à restreindre les droits des Māori et même qualifié de «legal nullity» par la Cour en 1877 (Orange, 2011 [1987] : 176-178). Cependant, son importance fut par la suite restaurée, notamment grâce aux mouvements d'affirmation māori des années 1970. Cette époque qui a également été qualifiée de Renaissance culturelle a vu se développer l'idée selon laquelle les problèmes socio-économiques auxquels étaient confrontés les Māori étaient en partie liés à une insécurité identitaire causée par la non-transmission d'éléments jugés comme étant au cœur de l'identité culturelle māori (langue, chants et danses, pratiques artistiques traditionnelles, savoirs concernant les actions à accomplir sur les *marae*, soit les centres cérémoniels et lieux de rassemblement māori). Ce problème de

transmission était expliqué comme étant notamment attribuable au relâchement des liens avec les groupes ancestraux par suite du phénomène d'urbanisation, qui a pris de l'ampleur à partir des années 1950 (Belich, 2001 : 472). Des initiatives furent alors prises pour initier les jeunes Māori citadins à ces pratiques et à ces savoirs (voir entre autres Walker, 1990 ; Webster, 1993 ; Webster, 1998 ; van Meijl, 2006). À cette époque, de nombreux Māori exprimèrent également le souhait d'obtenir une plus grande autonomie politique et économique, et de récupérer les terres confisquées pendant la colonisation. Des actions de contestation marquant l'opinion publique eurent lieu, notamment des marches de protestation contre la perte des terres māori (Walker, 1990 : 214-215 ; Orange, 2011 [1987] : 231). Il s'agissait d'une période d'effervescence activiste : l'historien de l'art Skinner (2014 : 82) indique qu'à cette époque, s'identifier comme Māori impliquait de prendre part à la lutte sociale et politique, ce qu'ont fait de nombreux artistes qui ont créé des œuvres montrant leur soutien aux causes défendues.

Certaines revendications portèrent leurs fruits. Ainsi, une loi fut adoptée en 1975, le *Treaty of Waitangi Act*, qui confirma la validité des principes du traité et instaura le Tribunal de Waitangi. Ce dernier avait pour vocation d'examiner les revendications māori et les plaintes liées à l'aliénation des terres et à d'autres violations du traité³. En promouvant la reconnaissance du traité de Waitangi, de nombreux Māori souhaitaient que le biculturalisme devienne un principe fondamental dans la société néo-zélandaise. Les Māori voulaient être considérés comme des partenaires égaux au sein de la société néo-zélandaise et que leur culture et leurs droits soient reconnus au même titre que ceux des Pākehā. Ils furent entendus et le gouvernement s'orienta en faveur de ce biculturalisme en prenant diverses mesures pour que s'améliore la situation des Māori telles que l'instauration de politiques de discrimination positive, la promulgation du *Māori language Act* en 1987 qui conféra à la langue māori le statut de langue officielle, la reconnaissance et la promotion des écoles māori et l'intégration d'éléments māori au sein même des institutions officielles. De plus, le traité de Waitangi fut placé au fondement d'une relation de partenariat entre Māori et Pākehā. Néanmoins, la souveraineté resta toujours aux mains de l'État néo-zélandais, ce dernier s'engageant à protéger les intérêts des partenaires māori qui, en retour, devaient se montrer loyaux (Sissons, 1993 : 107).

3. Pour plus d'informations à ce sujet, voir Webster (1998), Orange (2011 [1987] : 230-268) et Gagné (2013 : 32-33).

Le contexte politique actuel est globalement plus apaisé que celui des années 1970. Les Māori sont aujourd'hui mieux représentés dans toutes les sphères de la société, y compris sur la scène politique, notamment depuis que des *iwi* (tribus) ont obtenu des compensations importantes après l'examen de nombreuses plaintes par le tribunal de Waitangi et s'imposent comme des acteurs incontournables de la vie politique et économique néo-zélandaises. Toutefois, les années 2000 ont connu une nouvelle vague de mouvements protestataires s'élevant contre des législations considérées comme injustes envers les Māori et allant à l'encontre de leurs droits⁴. Les créations des femmes māori que j'ai rencontrées viennent appuyer certaines de ces contestations et, plus largement, elles ont pour but d'attirer l'attention sur les conséquences défavorables de la colonisation pour les Māori, notamment pour les femmes māori⁵. Sans que cela soit toujours explicite, ces artistes sont donc elles aussi à l'origine d'œuvres comportant souvent une dimension politique et elles contribuent grâce à leur activité artistique aux mouvements d'affirmation māori.

LES THÈMES TRAITÉS ET LES CAUSES DÉFENDUES PAR LES ARTISTES

Le traité de Waitangi est encore au cœur de certaines œuvres, comme l'a montré en 2015 l'exposition «Waitangi Wahine⁶», organisée dans le cadre de la commémoration du 175^e anniversaire de la signature du traité. Elle réunissait les travaux de cinq femmes artistes māori – Andrea Eve Hopkins, Linda Munn, Robyn Kahukiwa, Suzanne Tamaki et Tracey Tawhiao – dans le but d'engager une réflexion sur la signification du traité

4. Voir par exemple Gagné (2008 : 102-113), Gagné (2013 : 4-8), Hickford (2015 [2006]) sur les contestations entourant le *Foreshore and Seabed Act 2004*.

5. S'il n'est pas question des problématiques liées au genre féminin des artistes dans cet article, il faut toutefois relever que la plupart des participantes à ma recherche avaient le sentiment que la colonisation avait amoindri le statut des femmes māori et était à l'origine des discriminations qu'elles connaissent encore par rapport aux hommes et aux femmes pākehā, mais aussi aux hommes māori. Elles estimaient que cette situation ne pourrait être redressée que lorsque la société néo-zélandaise serait pleinement décolonisée et qu'il était donc important que les contestations plus générales des Māori soient entendues. Sur ce sujet qui rejoint des points soulevés par des chercheuses s'étant intéressées aux féminismes autochtones et postcoloniaux, à l'approche intersectionnelle ou à la recherche *mana wahine* (puissance spirituelle, prestige des femmes), voir entre autres Smith (1997 [1992]), (2008 [1999]), Pihama (2001), Jahnke (2002), Reilly (2011) et Simmonds (2011).

6. Le terme «*wahine*» signifie «femme(s)» en langue māori.

et sur ses implications pour la société néo-zélandaise contemporaine⁷. Lors de tels événements, on perçoit clairement l'intérêt des artistes pour les notions de «souveraineté» et d'«auto-détermination», bien que cette terminologie n'ait été évoquée au cours de nos entretiens que par une des participantes à ma recherche. Ce thème nourrit pourtant les œuvres de nombre d'entre elles. C'est par exemple le cas de Tracey Tawhiao. Cette artiste plasticienne a d'abord suivi une formation en droit, mais elle s'est ensuite tournée vers la pratique artistique, car elle avait le sentiment qu'il s'agissait là d'une manière plus appropriée de défendre les causes māori en faisant évoluer les consciences. L'utilisation par cette artiste de journaux néo-zélandais comme support de certaines de ses créations illustre bien cette volonté. Tracey Tawhiao aime subvertir les messages véhiculés par ces médias, qu'elle considère comme étant le plus souvent défavorables aux Māori. Pour cela, elle ne laisse paraître que quelques mots, le reste du texte étant recouvert de peinture, de motifs et de texte conférant une signification différente aux lettres imprimées encore visibles (figure 12.1).



Figure 12.1. Tracey Tawhiao, *New Zealand is not Aotearoa*. Œuvre sur papier journal. Reproduite avec l'autorisation de l'artiste.

7. Voir le site internet «Pacific.Scoop» administré par l'Auckland University of Technology's Pacific Media Centre, <<http://pacific.scoop.co.nz/2015/04/waitangi-wahine>> (consulté le 28 septembre 2016).

Avec la démarche de Tracey Tawhiao, qui a préféré se tourner vers une carrière artistique plutôt que juridique, on rejoint un point qui a été étudié par divers chercheurs : l'art est un médium efficace pour véhiculer des contestations ainsi que des représentations particulières du monde par rapport aux représentations dominantes, surtout lorsque les artistes cherchent à toucher un large public (voir notamment Francastel, 1970 ; Adorno, 1974 ; Negash, 2004 ; Schaeffer, 2015). C'est la démarche qu'ont suivie les artistes que j'ai rencontrés qui s'adressent à des Māori et à des Pākehā et veulent être représentés dans des espaces d'exposition « généralistes » – et non pas seulement māori –, ainsi que sur la scène artistique internationale. Certaines réussissent particulièrement bien dans ce domaine, à l'instar de Lisa Reihana, qui a représenté la Nouvelle-Zélande lors de la Biennale de Venise de 2017. L'une de ses créations exposées à cette occasion était une œuvre vidéo intitulée *In Pursuit of Venus [Infected]* (figure 12.2), qui posait un regard critique sur les interactions entre explorateurs, voyageurs, missionnaires européens et les populations autochtones polynésiennes aux XVIII^e et XIX^e siècles. Il s'agissait d'une réinterprétation de la tapisserie « Les Sauvages de la mer du Pacifique », créée en 1804 par Joseph Dufour, qui offrait une vision exotique et fantasmée des peuples insulaires en s'appuyant sur les récits des expéditions de Bougainville et de Cook. Dans sa vidéo, Lisa Reihana en a reproduit les images de fond et le décor général sur lesquels elle a incrusté des scènes animées mettant en scène des acteurs filmés préalablement sur fond vert. Elle offrait ainsi une vision des interactions entre Polynésiens et Européens fort différente de celle véhiculée par Joseph Dufour, en n'occultant pas les passages violents de cette période historique, non montrés dans l'œuvre originale. L'artiste présentait donc une relecture d'un point de vue autochtone de l'histoire coloniale en se réappropriant une œuvre pākehā, un peu comme Tracey Tawhiao utilise des journaux néo-zélandais pour diffuser un point de vue très différent de leur contenu originel. De telles œuvres comportent une dimension politique assez explicite, mais elles invitent malgré tout au dialogue plutôt que de simplement confronter violemment leurs spectateurs⁸.

8. Je renvoie ici le lecteur à ma thèse de doctorat (Pellini, 2017 : 367-386).



Figure 12.2. Lisa Reihana, *in Pursuit of Venus [infected]*, 2015-2017. Vidéo monocal, UltraHD, couleur, son 7.1. Auckland Art Gallery Toi o Tāmaki, don des mécènes de l'Auckland Art Gallery, 2014. Photographie d'installation de Jennifer French. Reproduite avec la permission de l'artiste et de l'Auckland Art Gallery Toi o Tāmaki.

Certaines artistes militent également pour améliorer la reconnaissance des droits des Māori en adoptant des initiatives qui vont au-delà de la création artistique. Elles peuvent notamment utiliser les réseaux sociaux afin de dénoncer les lois et les déclarations gouvernementales qu'elles trouvent injustes envers les Māori et soutenir des personnalités politiques māori. Quelques-unes sont aussi membres de groupes ou d'organisations qui visent à protéger le territoire et les ressources naturelles. La question environnementale et le lien qui unit les Māori à leurs terres ancestrales sont d'ailleurs des thèmes récurrents dans nombre de créations contemporaines māori. Certaines artistes traitent des dommages causés par la pollution et les autres dérives de la société de consommation sur l'environnement, notamment sur le territoire où elles vivent ou auquel elles sont affiliées par leur *iwi* (tribu), *hapū* (sous-tribu) ou *whānau* (famille étendue). C'est par exemple le cas de Natalie Robertson avec son installation «Waiapu Kōkō Huhua: Waipu of Many Mothers» (voir figure 12.3). Composée de grandes photographies verticales en noir et blanc prises à l'embouchure de la rivière Waiapu en 1996 et placées face à une vidéo montrant l'état actuel de la rivière, cette installation visait à engendrer une réflexion sur l'impact de la déforestation dans cette zone à laquelle est liée l'artiste par les relations qu'entretient avec elle son *iwi*⁹.

9. Voir la brève présentation de cette exposition sur le site du Auckland Arts Festival, <<http://whitenight.aaf.co.nz/white-night-events/waiapu-koko-huhua-waipu-of-many-mothers-natalie-robertson>> (consulté le 29 septembre 2016).



Figure 12.3. Natalie Robertson, *Pohautea 1-4*, 1996/2015. Photographies en noir et blanc. Reproduites avec l'autorisation de l'artiste.

Avec de telles œuvres, ces femmes veulent faire entendre, respecter et appliquer une certaine philosophie ou conception du monde māori. Elles insistent sur les concepts d'équilibre, de *kaitiakitanga* ou de *whakapapa* en lien avec le territoire, montrant ainsi qu'elles adhèrent au système de pensée autochtone. Pour résumer très brièvement ces notions complexes, le terme «*kaitiakitanga*» renvoie à la protection, la préservation d'un territoire duquel on est responsable, notamment en gérant ses ressources (Kawharu, 2000 : 362). Celui de «*whakapapa*» est souvent traduit par «*généalogie*», mais il désigne un concept plus extensif et inclusif que ce que l'on entend par «*généalogie*» en Occident. Faire partie d'une *whakapapa* particulière est l'une des modalités qui permet de s'inscrire au sein d'un groupe auquel on est lié par un ancêtre, mais aussi plus largement dans un lieu particulier et au sein d'un environnement. En effet, dans certains récits cosmogoniques māori, une relation de *whakapapa* est établie entre la faune et la flore peuplant la terre, les espaces aquatiques et le ciel, les humains, et tous les éléments naturels qui les entourent (montagnes, rivières, lacs, pierres, etc.), car tous partagent une même origine : ils descendent de Ranginui, le Ciel Père, et de Papatūānuku, la Terre-Mère. Si certains récits justifient le fait que les hommes puissent jouir des ressources naturelles car la supériorité des humains a été établie grâce à la victoire d'une divinité (voir Patterson, 1992 : 18 ; Reed, 1999 [1946] : 15-16), par leur parenté, ils doivent respecter le *mauri* (force de vie présente en toute chose, voir Mead, 2003 : 54) de la faune et de la flore. Ils doivent agir comme des *kaitiaki*, des gardiens, et ne prélever que ce qui est nécessaire pour respecter un certain équilibre (voir Patterson, 1992 : 37-39). La terre doit être protégée. Elle

n'est pas possédée comme une propriété au sens occidental du terme : au contraire, on lui appartient. Les Māori se disent d'ailleurs «*tangata whenua*», «people who belong to the land» (Sissons, 2010 : 384) d'Aotearoa.

Les artistes rencontrées montrent par leur art que, même si elles résident et se sentent à l'aise en ville, souvent loin de leur terre ancestrale, elles adhèrent à la philosophie māori selon laquelle l'individu «has no intrinsic significance outside of a set of interdependent relationships all going back to the land» (David-Ives, 2013 : 13). Ces relations particulières à la terre impliquent des préoccupations écologiques qui, à la différence de celles des écologistes occidentaux, sont motivées par le système de savoirs comportant une forte dimension spirituelle, comme nous l'avons vu. En retour, le rôle de gardien offre une légitimité pour formuler des revendications concernant la propriété, l'usage et le contrôle des terres et des ressources naturelles (David-Ives, 2013 : 13-14). C'est bien l'objet de la «Native Flora and Fauna Claim, *WAI 262*», qui fut déposée en 1991 au Tribunal de Waitangi, lequel produisit son rapport final en 2011. Ce rapport convient notamment du statut de gardiens des Māori et de leurs droits à gérer la biodiversité endémique en partenariat avec la Couronne. Leur *tino rangatiratanga* (autodétermination, souveraineté) a donc été reconnue dans ce rapport, même si leurs droits ne peuvent pas s'exercer de manière absolue et la prise de décision doit être partagée avec les Pākehā dans certains domaines (David-Ives, 2013 : 19). Mais le Tribunal ne pouvant qu'émettre des recommandations au gouvernement, qui lui seul a le pouvoir de les appliquer en établissant des ententes avec les demandeurs, aucune suite effective n'a pour l'instant été donnée à ce rapport. Ce dernier prévoit pourtant un cadre légal en vue de l'application des recommandations qu'il contient.

Les artistes peuvent prendre part de manière efficace aux luttes menées par les Māori à l'échelle nationale et locale concernant la protection de l'environnement et la gestion des ressources. En effet, grâce à leurs œuvres et aux explications qu'elles fournissent à leur sujet dans les textes explicatifs les accompagnant dans les expositions ou lorsqu'elles prennent la parole au cours de vernissages et de conférences, les artistes font part de leur point de vue et sensibilisent le public à ces causes. Dans le même temps, leurs actions pour la protection de l'environnement et leur ressenti face à ces sujets représentent pour elles une source d'inspiration.

L'INTÉGRATION DE MOTIFS « TRADITIONNELS » ET DE RÉFÉRENCES CULTURELLES DANS LES ŒUVRES CONTEMPORAINES

De même, les démarches qu'ont menées les artistes pour en savoir plus sur leur héritage māori ont nourri leur art. Bien souvent, cet héritage ne leur avait pas été transmis par leurs parents, ces derniers s'étant éloignés de leurs groupes ancestraux ou craignant qu'élever leurs enfants « à la manière māori » les exposerait à de la discrimination (voir Pellini, 2017 : 18-19, 138-139). En avançant dans leurs parcours de vie, et notamment lorsqu'elles ont entrepris des études supérieures et/ou ont eu leur premier enfant, les artistes rencontrées ont eu le sentiment que leur identité était « tronquée » et elles ont ressenti le besoin d'en apprendre plus sur leur côté māori. Elles ont alors pris des initiatives pour remédier aux carences de transmission : elles ont renoué avec leur famille étendue, se sont rendues sur leurs terres ancestrales, ont mené des recherches sur leur histoire familiale, tribale et plus largement sur l'histoire des Māori et se sont intéressées aux traditions culturelles et artistiques māori. Cette étape a été très importante dans leur processus de construction identitaire et, grâce à un contexte plus favorable que celui qu'avaient connu leurs parents, notamment grâce aux retombées de la Renaissance culturelle, elles disent maintenant être fières de pouvoir s'affirmer en tant que Māori. Elles ont le sentiment qu'avoir entrepris ces démarches d'autodétermination visant à contrecarrer certaines conséquences négatives de la colonisation contribue au mouvement général d'affirmation māori. Leur cheminement est fréquemment illustré par leurs œuvres. Ces artistes intègrent en effet à leurs productions des éléments sur lesquels elles ont mené des recherches : par exemple, des motifs issus du répertoire traditionnel du tissage et de la sculpture, des représentations d'éléments emblématiques de la culture matérielle māori ou encore des sujets et des figures liés à des récits mythiques māori, notamment des figures féminines. Ainsi, plusieurs participantes à ma recherche utilisent leur pratique artistique pour mettre en avant ces personnages féminins, dont l'importance a pu être amoindrie à la suite de la colonisation (sur ce sujet, voir Webster, 1975 : 126 ; Mikaere, 1999 ; 2005 ; Pihama, 2001). Elles s'inscrivent dans une approche visant à faire reconnaître le *mana wahine*, la puissance spirituelle, le prestige des femmes māori (voir Pellini, 2017). En prenant les mythes pour sujet et en exposant au sein d'espaces souvent non exclusivement māori, elles contribuent également à diffuser ces mythes dans la société néo-zélandaise, auprès de populations non māori. Elles font de même en ce qui concerne les traditions artistiques

māori, lorsqu'elles intègrent à leurs œuvres des références à des éléments archétypaux de l'art traditionnel māori, comme les grandes réalisations sculptées et ornées de motifs peints (pirogues, maisons de réunion), les figures anthropomorphiques sculptées (les *tiki*) et les créations tissées ou tressées (capes (*korowai*), paniers (*kete*), panneaux (*tukutuku*), etc.). Elles évoquent ainsi des éléments que certains peuvent reconnaître, leur offrant la possibilité d'établir facilement des connexions avec leurs créations et de rattacher ces dernières à la culture māori. Mais elles souhaitent aussi éveiller l'intérêt des non-initiés. Quand elles traitent de mythes ou de références artistiques et culturelles peu connues du grand public, elles rédigent le plus souvent des textes qui accompagnent leurs œuvres et éclairent leur sens. Ainsi, leurs réalisations et les explications qui les entourent témoignent de leur volonté d'éduquer les spectateurs pour accroître leurs connaissances sur l'art traditionnel et sur la culture māori. Mais introduire de telles références leur permet aussi et surtout d'affirmer la présence des Māori en tant que peuple autochtone de la Nouvelle-Zélande, ainsi que l'importance et la vitalité de leur culture. Pour ce faire, elles se placent souvent dans une continuité artistique et culturelle, sans pour autant créer des œuvres formellement et techniquement identiques à celles qualifiées de « traditionnelles ».

L'installation « Digital Marae » de Lisa Reihana offre un bon exemple de cette démarche. L'artiste a revisité le concept de la *wharenui*, la maison de réunion se trouvant sur les *marae*, qui comporte des représentations sculptées des divinités et des ancêtres, ainsi que des panneaux tissés. Elle n'a pas réalisé de tissages ni de sculptures, mais des vidéos présentant des motifs qui évoquent ceux des tissages ainsi que des photographies où les divinités sont représentées sous les traits de contemporains de l'artiste, ce qui permet de les inscrire dans notre époque (voir figure 12.4).



Figure 12.4. Lisa Reihana, *Digital Marae*. Onze photographies numériques sur aluminium, 2001, 2007 ; «Let There Be Light», Vidéo et son MiniDV, 4 min., 2001, 2008 ; «Tukutuku Terrain», 2 animations, 16min. Photographie d'installation de Jennifer French, à l'occasion du prix Walters 2008. Reproduite avec la permission de l'artiste et de l'Auckland Art Gallery Toi o Tāmaki.

De même que les sculptures et les photographies présentes dans les *wharehenui* « classiques » permettent de se souvenir de l'histoire d'un groupe et d'en quelque sorte garder les ancêtres « vivants » (Salmond, 2005 [1975] : 39-41 ; O'Byrne, 2011 : 132), le « Digital Marae » de Lisa Reihana fonctionne comme un livre d'histoires présentant les grandes figures mythiques et réaffirmant leur existence « actualisée » dans la société néo-zélandaise contemporaine. Il s'agit de montrer que la culture māori est toujours vivante et qu'elle a sa place dans la société contemporaine. Avec ce type de créations, les artistes s'inscrivent dans une démarche que l'on pourrait qualifier de politique, même si leurs créations ne semblent pas forcément a priori appartenir à ce champ. En insistant sur certains éléments qui seraient « typiques » de cette culture et en dotant leurs réalisations d'accents contestataires, même subtils, les artistes rencontrés se situent dans le mouvement de compétition symbolique décrit par Schwimmer (1972 [1968]). Ce phénomène de compétition symbolique est perceptible dans les sociétés où une idéologie égalitaire est prônée mais où, dans les faits, les groupes minoritaires sont maintenus à la périphérie des institutions à l'origine des décisions économiques et politiques et sont également désavantagés sur les plans sociaux et éducationnels, ce qui provoque un fort sentiment d'injustice. Alors que l'on pourrait penser que l'assimilation servirait mieux les intérêts de ces groupes, ils luttent pour affirmer et conserver une identité et des valeurs distinctes de celles de la population dominante, qui sont

dépréciées et vues comme débilatantes. Ils prônent le maintien d'une culture séparée en se concentrant sur les particularités affirmées dans des domaines tels que la religion, les arts et les aspects symboliques de l'organisation sociale et politique. Gagné (2009) a observé un tel phénomène dans le contexte māori des années 2000 ; cependant, plus récemment, elle a noté un affaiblissement de cette compétition symbolique au profit du développement d'espaces où peut s'exprimer la multiplicité des manières d'être māori (Gagné, 2016 : 66). D'après mes observations, il semblerait que dans le domaine de l'art, la compétition symbolique soit toujours importante, mais elle n'enferme pas les artistes dans un seul type d'expression. Certes, des éléments « typiques » sont visibles dans de nombreuses œuvres, mais ils sont associés à un langage iconographique et stylistique propre à chaque artiste, et ils cohabitent avec des éléments issus de la culture pākehā au sein de productions qui laissent une place à l'évocation des autres racines, influences et centres d'intérêt des artistes. Les femmes rencontrées s'approprient un vocabulaire culturel et traditionnel pour exprimer leurs visions de ce qu'est être une femme māori dans la société néo-zélandaise contemporaine et donner plus de poids à leurs revendications politiques.

Leur lutte pour rendre visibles les particularités culturelles et identitaires des Māori se jouent aussi dans l'accès à des lieux non spécifiquement māori encore souvent considérés comme dominés par les Pākehā. Il peut par exemple s'agir pour elles d'être exposées dans des galeries d'art « généralistes » ou d'être sélectionnées pour créer des œuvres ou pour orner des édifices dans l'espace urbain. Il est possible pour certaines artistes d'investir ces espaces grâce aux acquis remportés par les artistes contemporains māori des générations précédentes, en particulier les modernistes māori des années 1960, qui ont lutté pour être reconnus sur la scène artistique nationale, au même titre que les artistes pākehā (voir McCarthy, 2007 : 124-130 ; Skinner, 2008 : 85). Ils ont été soutenus par certains Pākehā comme Gordon Tovey¹⁰, le critique d'art Ron O'Reilly et des artistes modernistes pākehā à l'instar de Colin McCahon (Mane-Wheoki, 1995 : 10). Grâce à ces initiatives, l'art contemporain māori a commencé à être réellement pris au sérieux par les institutions artistiques néo-zélandaises à partir des années 1980 (Mane-Wheoki, 1995 : 5).

10. Gordon Tovey était un enseignant et un artiste pākehā responsable du programme d'enseignement artistique au sein du ministère de l'Éducation néo-zélandais dans les années 1950. Entre 1948 et 1961, il décida de recruter des artistes māori, hommes et femmes, pour promouvoir l'apprentissage de l'art māori dans les écoles (Ihimaera, Adsett et Whiting, 1996 ; Smith, 2001 : 93).

Une compétition réelle entre Māori et Pākehā peut donc désormais prendre place dans le champ artistique. Comme le faisaient remarquer Schwimmer (1972 [1968]: 143) et Gagné (2009: 36), la compétition réelle peut avoir lieu dans des domaines où existe une compréhension mutuelle, où des valeurs et des causes similaires sont partagées. C'est en partie le cas pour ce qui concerne l'art: de nombreuses artistes rencontrées ont reçu une éducation artistique académique, connaissent le fonctionnement du marché de l'art et peuvent ainsi s'inscrire dans la voie tracée par les artistes māori précédents et leurs sympathisants, qui ont œuvré à l'ouverture de la scène artistique néo-zélandaise à l'art māori. Elles souhaitent accéder à la même réussite économique et à la même notoriété que certains artistes pākehā et ainsi servir d'exemples inspirants, de modèles pour les jeunes Māori, tout en contribuant à la reconnaissance de la culture māori en intégrant des lieux non spécifiquement dédiés à l'exposition des productions artistiques autochtones.

INVESTIR L'ESPACE URBAIN

Pour certaines participantes à ma recherche, investir l'espace urbain en recevant une commande d'art public représente un enjeu important. Avoir des œuvres déployées dans la ville à l'extérieur des espaces d'exposition habituels offre des avantages aux artistes en termes de reconnaissance et de renommée: leur art est rendu accessible au plus grand nombre et, de ce fait, il peut potentiellement être mieux compris et apprécié (Mullin, 2003: 206; voir aussi Girel, 2002; 2008). Outre les bénéfices personnels pouvant être retirés de pareils projets, recevoir des commandes d'art public permet de satisfaire un désir d'ordre plus politique: celui de témoigner de la présence des Māori dans la ville, et non seulement dans des lieux spécifiquement māori tels que les *marae*. Les artistes souhaitent être impliquées dans les processus d'aménagement urbain. On rejoint ici les observations de Gagné (2016) qui a remarqué, ces dernières années, un élargissement des revendications māori sur la scène politique: ils souhaitent dorénavant non seulement être représentés et participer à la gouvernance du pays, mais également à la gouvernance municipale et régionale.

Certaines artistes rencontrées avaient le sentiment que les Māori n'étaient pas encore traités comme de véritables partenaires, car le point de vue des résidents māori et/ou des *iwi* (tribus) traditionnellement présentes sur les territoires désormais occupés par les centres urbains n'était pas pris en compte en amont des décisions d'aménagement de ces villes. C'est

notamment ce qu'ont exprimé deux artistes lors des consultations en vue de la mise en place du *Toi Whiti Arts and Culture Strategic Action Plan* par le conseil municipal de la ville d'Auckland¹¹. Elles avaient l'impression d'avoir été consultées uniquement pour que les instances officielles puissent dire que les engagements figurant dans le traité de Waitangi avaient été respectés, mais qu'en réalité, les décisions avaient déjà été prises et qu'on leur demandait de réaliser quelques œuvres māori pour conférer à Auckland l'apparence d'une ville biculturelle soucieuse d'honorer le traité.

Néanmoins, d'autres initiatives semblent davantage couronnées de succès. C'est notamment le cas de la reconstruction de Christchurch, dont le centre-ville avait été détruit à la suite d'un tremblement de terre en 2011. Les membres de la *hapū* (sous-tribu) locale, Ngāi Tūāhuriri, qui fait partie de l'*iwi* Ngāi Tahu, ont vu dans ce processus de reconstruction l'occasion de s'assurer de l'implication, de la reconnaissance et de la visibilité des *tangata whenua* (autochtones) au sein de la ville. Cette *hapū* a créé le Matapopore Charitable Trust, dont le but est de s'assurer que l'histoire et les valeurs des Ngāi Tūāhuriri/Ngāi Tahu soient représentés dans chacun des 17 projets centraux ayant pour but de revitaliser la ville (Brankin, 2016; Hoskins, 2017). Parmi ces projets figure celui très ambitieux du Christchurch Justice and Emergency Services Precinct, un bâtiment regroupant les services juridiques et d'urgence de la ville, sous la responsabilité du ministère de la Justice¹². Lonnie Hutchinson, une artiste māori membre de l'*iwi* Ngāi Tahu, y a pris part en réalisant une installation qui recouvre la façade de 36 mètres de long du stationnement du complexe (voir la couverture de cet ouvrage).

L'*iwi* Ngāi Tahu, l'une des principales *iwi* de l'Île du Sud, a pu se faire entendre dans le cadre de la reconstruction de Christchurch, car elle est devenue un acteur influent dans les décisions d'ordre économique,

11. Ce plan d'action, un projet amorcé en 2012, a finalement été adopté par le Auckland Council le 8 octobre 2015. Il est présenté comme un projet qui, entre autres, « acknowledges and celebrates Māori culture as “Auckland’s point of difference in the world”, and *Mana Whenua* as Treaty partners in a multicultural Auckland. We are proud of our Māori cultural identity and want to celebrate it. One aim of this plan is to strengthen this identity and make the most of all the opportunities it provides ». Voir la page consacrée à ce projet sur le site internet de l'Auckland Council: <<http://www.aucklandcouncil.govt.nz/en/newsevents/culture/arts/pages/artscultures-strategicactionplan.aspx>> (consulté le 15 décembre 2016).

12. Voir les informations disponibles sur la page « Christchurch Justice & Emergency Services Precinct »: <<https://www.justice.govt.nz/about/about-us/our-strategy/christchurch-justice-and-emergency-services-precinct>> (consulté le 16 juillet 2017), ainsi que l'article « Going inside: The Christchurch Justice Precinct revealed » de Harvie (2015).

politique et culturel prises par la ville et sa région (voir O'Regan, Palmer et Langton, 2006). En effet, elle a su faire fructifier les compensations reçues à la suite du *Ngāi Tahu Claims Settlement Act* en 1998. Cette loi mit fin à 150 ans de protestations. Depuis 1849, les Ngāi Tahu s'élevaient contre les violations des promesses énoncées dans le traité de Waitangi. Ils dénonçaient notamment les procédés injustes et flous entourant la vente ou la perte des terres, la mainmise par la Couronne sur le *pounamu* (jade) et la non-implantation de structures de soin et d'éducation sur leur territoire. Finalement, en 1998, l'*iwi* obtint gain de cause. La Couronne présenta ses excuses et versa à la tribu 170 millions de dollars néo-zélandais en compensation pour les torts encourus. Le statut de l'*iwi* en tant que propriétaire du jade fut également confirmé; elle se vit garantir des droits attachés à des sites jugés importants et bénéficia d'un certain contrôle sur la conservation des ressources foncières dans les limites de ses frontières, telles que recon nues par le gouvernement (Ministry for Culture and Heritage, 2016: 7). Cette *iwi*, aujourd'hui prospère financièrement (King, 2003: 497), est devenue un partenaire incontournable pour les diverses instances gouvernementales. Ses dirigeants, dont Sir Tipene O'Regan, qui mena à bien les négociations avec l'État, offrent un bon exemple du « repositionnement » des Māori sur le plan local dont parle Gagné (2016). Les *Ngāi Tahu* ont atteint le niveau de compétition réelle précédemment évoqué, et il serait maintenant non envisageable d'instaurer un projet sur leurs territoires sans qu'ils soient impliqués.

Cette *iwi* s'est dotée d'une véritable politique artistique et les artistes y étant affiliés bénéficient directement de son repositionnement, comme le montre l'exemple de Lonnie Hutchinson. Cette artiste a grandi loin de sa famille étendue māori, et elle a renoué avec cette dernière et avec son *iwi* à l'âge adulte. Elle a ensuite été impliquée dans divers projets artistiques amorcés par son groupe tribal. Avec nombre de ses créations, elle œuvre à l'affirmation des droits de sa communauté en tant que *tangata whenua*, tout en renforçant les relations qui la lient à celle-ci, puisqu'elle donne à voir aux membres de son *iwi* qu'elle appartient véritablement à ce groupe et contribue à affirmer la singularité de leur statut. Une réception positive de l'œuvre d'art profite à l'artiste et au groupe: en étant à l'origine d'une réalisation importante, l'artiste accroît son prestige. Plus elle est reconnue, plus son message est entendu, ce qui engendre potentiellement en retour un impact positif pour le ou les groupes auxquels elle appartient.

CONCLUSION

Pour être pleinement reconnues comme membres des *iwi*, *hapū* et *whānau* auprès desquelles elles n'ont le plus souvent pas grandi, les participantes à ma recherche ont entrepris diverses démarches pour se reconnecter à ces groupes : elles sont retournées à l'âge adulte sur le *marae* ancestral, ont renoué avec des membres de leurs familles étendues et ont mené des investigations afin de mieux connaître et comprendre leurs histoires familiales et tribales. Ces initiatives leur ont permis de pallier la transmission lacunaire de leur héritage familial et culturel, et de contrer ainsi l'une des conséquences négatives de la colonisation pour les Māori. Elles répondent également à la volonté de ces femmes de pouvoir s'affirmer en tant que Māori, ce qui n'induit pas pour autant un rejet de leurs origines autres. Nombre de leurs productions artistiques présentent les résultats de ces recherches et reflètent le processus d'affirmation identitaire qu'elles ont entrepris.

Une évolution dans les sujets traités est souvent perceptible : plus les artistes acquièrent des connaissances au sujet de l'histoire, des traditions et de la culture māori, plus elles évoluent dans leur démarche d'autodétermination, et plus elles se sentent à l'aise pour aborder dans leurs œuvres des sujets ayant trait au monde māori. Si la majorité des participantes à ma recherche disaient ne pas spécialement chercher à faire un art politique, puisqu'elles veulent évoquer dans leurs œuvres des points qui les intéressent et/ou qui les préoccupent, nous avons vu dans ce chapitre qu'elles sont fréquemment amenées à traiter de thématiques critiquant l'imposition de façons de faire et de voir le monde issues de la colonisation. C'est par exemple le cas lorsqu'elles font référence au traité de Waitangi ou qu'elles dénoncent certaines conséquences néfastes de la colonisation, notamment l'exploitation capitaliste des ressources naturelles et la pollution environnementale qui en découle. Le point de vue affiché par ces artistes dans leurs productions rejoint certaines revendications exprimées par les mouvements d'affirmation māori et témoigne de leur soutien aux luttes visant l'affirmation de la *tino rangatiratanga*, la souveraineté des Māori. Même lorsque les sujets traités semblent plus éloignés du domaine politique, intégrer des références aux traditions culturelles et artistiques māori dans des productions contemporaines entrant en compétition avec celles d'artistes pākehā peut être perçu comme une démarche à connotation politique. Le simple fait d'être Māori et de viser la reconnaissance des institutions artistiques, d'intégrer des espaces d'exposition pākehā ou d'acquérir une visibilité dans l'espace urbain a également une portée politique.

Par leur parcours et leur socialisation dans les mondes māori et pākehā, les participantes à ma recherche sont souvent à même de comprendre les règles de la scène artistique contemporaine néo-zélandaise et de profiter de l'ouverture du champ artistique à la compétition réelle précédemment évoquée. En s'inscrivant dans des espaces encore souvent considérés comme dominés par les Pākehā, elles œuvrent à affirmer la légitimité des Māori à les occuper, diffusent leurs visions du monde et cherchent à faire entendre leurs aspirations, devenant de la sorte des agents de changement social et politique.

BIBLIOGRAPHIE

- Adorno, Theodor W. (1974), *Théorie esthétique*, Paris, Klincksieck.
- Belich, James (2001), *Paradise Reforged: A History of the New Zealanders from the 1880s to the Year 2000*, Auckland, Allen Lane and Penguin Press.
- Brankin, Anna (2016), « Bringing Soul to the Rebuild », *Tē Karaka*, vol. 69, p. 2629.
- David-Ives, Corinne (2013), « Guardians of the Environment Indigeneity and Ecology in New Zealand in Light of the WAI 262 Claim », *ELOHI [Online]*, vol. 3, p. 1127.
- Francastel, Pierre (1970), *Études de sociologie de l'art*, Paris, Éditions Denoël.
- Gagné, Natacha (2008), « L'analyse des relations entre minorités et majorités : retour sur la situation néo-zélandaise à l'aube des années 2000 », *Anthropologica*, vol. 50, n° 1, p. 101119.
- Gagné, Natacha (2009), « The Political Dimensions of Coexistence », *Anthropological Theory*, vol. 9, n° 1, p. 3358.
- Gagné, Natacha (2013), *Being Māori in the City: Indigenous Everyday Life in Auckland*, Toronto, University of Toronto Press.
- Gagné, Natacha (2016), « The Waxing and Waning of the Politics of Authenticity: The Situation of Urban-Based Māori through the Lens of Municipal Politics », *City & Society*, vol. 28, n° 1, p. 48-73.
- Girel, Sylvia (2002), *Quand artistes et citoyens se rencontrent dans l'espace urbain: Des interventions d'artistes à Marseille (1994-2001)*, Rapport de recherche SHADYC UMR 8562.
- Girel, Sylvia (2008), « Acte de création ou violence avec préméditation ? Portrait et parcours d'un artiste engagé : Marc Boucherot », *Sociologie de l'art*, vol. Opus 11 et 12, n° 1, p. 221241.
- Glowczewski, Barbara et Rosita Henry (dir.) (2007), *Le Défi indigène. Entre spectacle et politique*, Montreuil, Aux lieux d'être.
- Graille, Caroline (2003), « Primitifs d'hier, Artistes de demain : l'art kanak et océanien en quête d'une nouvelle légitimité », *Ethnologies comparées* <<https://lersem.www.univ-montp3.fr/fr/ressources/archives/revue-num%C3%A9ro-6/primitifs-dhier-artistes-de-demain-lart-kanak-et>> (consulté en juin 2019).

- Harvie, Will (2015), « Going Inside: The Christchurch Justice Precinct Revealed », *Stuff*, <<http://www.stuff.co.nz/the-press/business/the-rebuild/73388286/going-inside-the-christchurch-justice-precinct-revealed>> (consulté en juillet 2017).
- Hickford, Mark (2015) [2006], « Law of the Foreshore and Seabed », *Te Ara - The Encyclopedia of New Zealand*, <<http://www.TeAra.govt.nz/en/law-of-the-foreshore-and-seabed>> (consulté en juillet 2017).
- Hoskins, Rau (2017), *Bringing the Soul*, <<https://christchurchartgallery.org.nz/bulletin/188/bringing-the-soul>> (consulté en juillet 2017).
- Ihimaera, Witi, Sandy Adsett et Cliff Whiting (dir.) (1996), *Mataora, The Living Face. Contemporary Maori Art, Te Waka Toi*, Auckland, David Bateman Ltd.
- Jahnke, Huia Tomlins (2002), « Towards a Secure Identity: Maori Women and the Home-Place », *Women's Studies International Forum*, vol. 25, n° 5, p. 503-513.
- Jahnke, Robert H.G. (2006), *He Tataitanga Ahua Toi: The House that Riwai Built, a Continuum of Māori Art*, Thèse de doctorat en études māori, Massey University.
- Kaepler, Adrienne L. (1989), « Art and Aesthetics », dans A. Howard et R. Borofsky (dir.), *Developments in Polynesian Ethnology*, Honolulu, University of Hawai'i Press, p. 211-240.
- Kawharu, Merata (2000), « Kaitiakitanga: A Maori Anthropological Perspective of the Maori Socio-Environmental Ethic of Resource Management », *The Journal of the Polynesian Society*, vol. 109, n° 4, p. 349-370.
- King, Michael (2003), *The Penguin History of New Zealand*, Auckland, Penguin Books.
- Mane-Wheoki, Jonathan (1995), « The Resurgence of Māori Art: Conflicts and Continuities in the Eighties », *The Contemporary Pacific*, vol. 7, n° 1, p. 119.
- McCarthy, Conal (2007), *Exhibiting Maori, A History of Colonial Cultures on Display*, New York, Berg.
- Mead, Hirini Moko (2003), *Tikanga Māori, Living by Māori Values*, Wellington, Huia Publishers.
- Mikaere, Ani (1999), « Colonization and the Destruction of Gender Balance in Aotearoa », *Native Studies Review*, vol. 12, n° 1, p. 128.
- Mikaere, Ani (2005), « Cultural Invasion Continued: The Ongoing Colonisation of Tikanga Maori », *Yearbook of New Zealand Jurisprudence. Special Issue: Te Purenga*, vol. 8, n° 2, p. 134-172.
- Ministry for Culture and Heritage (2016), « The Ngāi Tahu Claim », *New Zealand History – Nga Korero a Ipurangi o Aotearoa*, <<https://nzhistory.govt.nz/politics/treaty/the-treaty-in-practice/ngai-tahu>> (consulté en août 2017).
- Mullin, Amy (2003), « Feminist Art and the Political Imagination », *Hypatia*, vol. 18, n° 4, p. 189-213.
- Negash, Girma (2004), « Art Invoked: A Mode of Understanding and Shaping the Political », *International Political Science Review*, vol. 25, n° 2, p. 185-201.

- O'Byrne, Ryan (2011), « Collective Person, Connected Gift: Some Preliminary Thoughts on Taonga, Whakapapa, and "the Gift" in Maori Art », *Sites (New series)*, vol. 8, n° 2, p. 126-146.
- Orange, Claudia, (2011 [1987]), *The Treaty of Waitangi*, Wellington, Bridget William Books.
- O'Regan, Sir Tipene, Lisa Palmer et Marcia Langton (2006), « Keeping the Fires Burning: Grievance and Aspiration in the Ngai Tahu Settlement », dans M. Langton, O. Mazel, L. Palmer, K. Shain et M. Tehan (dir.), *Settling with Indigenous People Modern Treaty and Agreement-Making*, Alexandria, NSW, The Federation Press, p. 44-65.
- Patterson, John (1992), *Exploring Maori Values*, Palmerston North, The Dunmore Press Limited.
- Pellini, Catherine (2017), *La création artistique au service de l'affirmation identitaire, du mana wahine et des revendications politiques: l'art contemporain des femmes māori de Nouvelle-Zélande*, Thèse de doctorat en anthropologie et en sociologie, Aix-Marseille Université.
- Pihama, Leonie E. (2001), *Tibei Mauri Ora: Honouring Our Voices. Mana Wahine as a Kaupapa Maori Theoretical Framework*, Thèse de doctorat en éducation, University of Auckland.
- Reed, Alexander W. (1999 [1946]), *Maori Myths & Legendary Tales*, Auckland, New Holland Publishers.
- Reilly, Michael P.J. (2011), « Māori Studies, Past and Present: A Review », *The Contemporary Pacific*, vol. 23, n° 2, p. 340-370.
- Salmond, Anne (2005 [1975]), *Hui: A Study of Maori Ceremonial Gatherings*, Auckland, Reed Books.
- Schaeffer, Jean-Marie (2015), *L'expérience esthétique*, Paris, Gallimard.
- Schwimmer, Érik (1972 [1968]), « The Aspirations of the Contemporary Maori », dans E. Schwimmer (dir.), *The Maori People in the Nineteen-Sixties, a Symposium*, Auckland, Longman Paul Limited, p. 9-64.
- Simmonds, Naomi (2011), « Mana Wahine: Decolonising Politics », *Women's Studies Journal*, vol. 25, n° 2, p. 1125.
- Sissons, Jeffrey (1993), « The Systematisation of Tradition: Maori Culture as a Strategic Resource », *Oceania*, vol. 64, n° 2, p. 97-116.
- Sissons, Jeffrey (2010), « Building a House Society: The Reorganization of Maori Communities Around Meeting Houses », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 16, p. 372-386.
- Skinner, Damian (2008), *The Carver and the Artist: Maori Art in the Twentieth Century*, Auckland, Auckland University Press.
- Skinner, Damian (2014), « Indigenous Primitivists: The Challenge of Māori Modernism », *World Art*, vol. 4, n° 1, p. 6787.
- Smith, Jill (2001), « Multiculturalism and Biculturalism Art Education in New Zealand », *Ace Papers*, n° 8, p. 84-102.

- Smith, Linda Tuhiwai (1997 [1992]), « Māori Women : Discourses, Projects and Mana Wahine », dans S. Middleton et A. Jones (dir.), *Women and Education in Aotearoa 2*, Auckland, Auckland University Press/Bridget Williams Books, p. 35-51.
- Smith, Linda Tuhiwai (2008 [1999]), *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous People*, London et Dunedin, Zed Books Ltd. et University of Otago Press.
- Stevenson, Karen (2002), « The Island in the Urban : Contemporary Pacific Art in New Zealand », dans A. Herle, N. Stanley, K. Stevenson et R. L. Welsch (dir.), *Pacific Art, Persistence, Change and Meaning*, Honolulu, University of Hawai'i Press, p. 404-414.
- Thomas, Nicholas (1995), *L'art de l'Océanie*, Paris, Thames & Hudson.
- Thomas, Nicholas (1999), *Possessions. Indigenous Art/Colonial Culture*, London, Thames & Hudson.
- Van Meijl, Toon (2006), « Multiple Identifications and the Dialogical Self: Maori Youngsters and the Cultural Renaissance », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 12, n° 4, p. 917-933.
- Walker, Ranginui (1990), *Ka Whawhai Tonu Matou : Struggle Without End*, Auckland, Penguin Books.
- Webster, Steven (1975), « Cognatic Descent Groups and the Contemporary Maori : A Preliminary Assessment », *The Journal of the Polynesian Society*, vol. 84, n° 2, p. 121-152.
- Webster, Steven (1993), « Postmodernist Theory and the Sublimation of Maori Culture », *Oceania*, vol. 63, n° 3, p. 222-239.
- Webster, Steven (1998), *Patrons of Maori Culture*, Dunedin, University of Otago Press.

Liste des contributeurs

Cet ouvrage est le fruit d'un travail collectif dans le cadre du projet de recherche subventionné par le CRSH intitulé « Mouvements autochtones et redéfinitions contemporaines de la souveraineté : comparaisons intercontinentales ».

Lucas Aguenier a participé à ce projet au moment où il était étudiant à la maîtrise en anthropologie à l'Université Laval. Il y est aujourd'hui étudiant au doctorat en anthropologie.

Catherine Charest a fait sa maîtrise en anthropologie à l'Université Laval dans le cadre de ce projet. Elle est aujourd'hui conseillère en mobilisation des connaissances au Regroupement des Centres d'amitié autochtones du Québec.

Raphaël Colliaux a participé à ce projet au moment où il était étudiant au doctorat en sociologie à l'École des hautes études en sciences sociales, à Paris. Il est actuellement chercheur associé à l'Institut français d'études andines (IFEA), à Lima.

Ève Desroches-Maheux a fait sa maîtrise en anthropologie à l'Université Laval dans le cadre de ce projet. Elle est aujourd'hui conseillère en affaires autochtones au sein de la Direction adjointe des affaires autochtones et des impacts sociaux au ministère de l'Environnement et de la Lutte contre les changements climatiques du Québec.

Natacha Gagné est professeure titulaire au Département d'anthropologie de l'Université Laval.

Éric Gagnon Poulin a participé à ce projet au moment où il était étudiant au doctorat en anthropologie à l'Université Laval. Il réalise en ce moment un stage postdoctoral au Département d'anthropologie de la University of North Carolina à Chapel Hill.

Martin Hébert est professeur titulaire au Département d'anthropologie de l'Université Laval.

Hernán Manrique a participé à ce projet au moment où il était assistant d'enseignement au Département des sciences sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Il est titulaire d'une maîtrise (M.Sc.) en développement durable de la Katholieke Universiteit Leuven (Belgique).

Ignacio Ochoa a participé à ce projet au moment où il était coordonnateur du Secteur des études de la Universidad Rafael Landívar (antenne Antigua), au Guatemala. Il est aujourd'hui doctorant dans le programme de leadership et changement social au Western Institute for Social Research, à Berkeley, en Californie.

Marie-Ève Paquet a fait sa maîtrise en anthropologie à l'Université Laval dans le cadre de ce projet. Elle est aujourd'hui conseillère en consultation autochtone au sein de la Direction adjointe des affaires autochtones et des impacts sociaux au ministère de l'Environnement et de la Lutte contre les changements climatiques du Québec.

Catherine Pellini a participé à ce projet au moment où elle était étudiante au doctorat en anthropologie à l'Université d'Ottawa, en cotutelle à Aix-Marseille Université. Elle est aujourd'hui chargée de projets scientifiques au sein du Département des sciences humaines et sociales de l'Agence nationale de la recherche (France).

Pascal-Olivier Pereira de Grandmont a fait sa maîtrise en anthropologie dans le cadre de ce projet. Il est aujourd'hui étudiant au doctorat en anthropologie à l'Université Laval, en cotutelle à l'École des hautes études en sciences sociales, à Paris.

Stéphanie Rousseau est professeure associée en science politique au Département des sciences sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Marie Salaün est professeure en anthropologie au Département de sciences de l'éducation de l'Université de Paris et chercheuse à l'Unité de recherche Migrations et société (URMIS).

À la reconquête de la souveraineté

Mouvements autochtones en Amérique latine et en Océanie



Au gré des processus de décolonisation et d'autodétermination, la définition «classique» de la souveraineté, qui a pour assise l'autorité suprême et l'intégrité des États ainsi que la non-ingérence dans leurs affaires internes, est remise en question. Chez plusieurs peuples autochtones, le concept est investi de nouvelles significations qui recouvrent une multiplicité de droits sociaux, économiques, culturels et politiques. En vertu de cette compréhension élargie, la souveraineté ne se réduit plus à celle de l'État, mais elle met en jeu le droit de ces peuples à s'autodéterminer dans divers domaines et à négocier leurs interdépendances. Elle recouvre des réalités et des demandes qui varient en fonction des contextes, et les vocables utilisés pour en parler varient aussi: quand certains parlent de souveraineté, d'autres préfèrent parler d'autonomie, d'indépendance, de décolonisation ou encore recourir à des concepts dans leur propre langue et issus de leur histoire. Plusieurs raisons historiques, contextuelles et stratégiques président à ces choix.

Cet ouvrage est consacré à ces expressions variées de la souveraineté, plus particulièrement dans deux régions du monde: l'Océanie et l'Amérique latine.

Publié sous la direction de **Natacha Gagné**, avec des contributions de **Lucas Aguenier**, **Catherine Charest**, **Raphaël Colliaux**, **Ève Desroches-Maheux**, **Éric Gagnon Poulin**, **Martin Hébert**, **Hernán Manrique**, **Ignacio Ochoa**, **Marie-Eve Paquet**, **Catherine Pellini**, **Pascal-Olivier Pereira de Grandmont**, **Stéphanie Rousseau** et **Marie Salaün**.

Photographies de couverture: Œuvre de l'artiste māori Lonnie Hutchinson de la tribu (*īwi*) Ngāi Tahu, *Kahu Matarau*, 2016, aluminium anodisé. Cette œuvre est installée sur le Justice and Emergency Services Precinct, à Christchurch, Nouvelle-Zélande (photographe Dennis Radermacher).



Anthropologie/Ethnologie



Presses de l'Université Laval
pulaval.com