

# La définition en sociologie

## DÉFINIR L'AUTOCHTONE : QUELS ENJEUX ?

Édouard Roberson

*L'objet de cet article consiste, d'une part à mettre en évidence l'importance et quelques enjeux de l'exercice de définition en sociologie et, d'autre part à discuter quelques-unes des définitions usitées de l'Autochtone à l'échelle internationale. À travers ce texte, je m'appliquerai également à révéler de quelle manière l'utilisation anodine du terme « Autochtone » sans définition préalable, parvient à desservir certains intérêts politiques et à charrier tout un dispositif idéologique dont il est difficile de se départir a posteriori. L'article s'achève sur la proposition d'une définition sociologique de l'Autochtone.*

\*\*\*

### 1. La définition en sociologie

Le terme « Autochtone » est utilisé si couramment et avec une telle assurance, autant par le monde académique que par le commun des mortels, qu'il semble correspondre à une réalité très bien balisée, bien connue et parfaitement définie. Dans ce cas, quelle drôle de préoccupation que de se poser la banale question de savoir « Qu'est-ce qu'être « autochtone » ? » ! Permettez-moi d'introduire mon propos en situant le contexte qui m'a conduit à cet exercice. Je viens d'Haïti, je vis depuis quatre ans au Québec. Je suis venu sur le tard à m'intéresser à la « question autochtone », par nostalgie peut-être des conditions de vie difficiles de ma mère patrie. Étant donné mon ignorance du sujet, j'étais à peu près sûr de mon incapacité à me poser les bonnes questions, voire à y répondre adéquatement. Au lieu de prendre mon ignorance pour un handicap, je me suis senti privilégié d'entreprendre un projet de recherche avec le moins d'obstacles épistémologiques possibles. Je me croyais tellement affranchi de ce que Bacon appelle les *idola mentis*<sup>1</sup> que je me suis mis immédiatement à travailler sur la littérature scientifique qui se rapporte à mes préoccupations de recherche (la mise en place de meilleures conditions de vie), lorsque soudain je me suis surpris à reconduire un certain nombre de stéréotypes qui circulent en filigrane dans les discours savants. Pour m'en déprendre, j'ai donc repris le *Novum Organum* de Francis Bacon, afin d'explicitier et de mieux comprendre les espèces « d'idoles » qui venaient hypothéquer le processus de ma recherche. Francis Bacon (1620) distingue quatre espèces d'idoles (*fallacies* ou *idola mentis* ou apparences trompeuses) qui guettent sans relâche l'esprit scientifique. Premièrement, il y a les « idoles de la tribu ou de la nation », celles qui sont dues à l'anthropomorphisme du genre humain : c'est la propension naturelle à généraliser. L'esprit humain suppose toujours plus d'ordre dans les choses qu'il n'y en a en réalité. Ensuite, il existe des « idoles de la caverne » : ce sont les courtes vues, les œillères, les déformations dues aux habitudes de l'homme, à son éducation, à sa nature propre et à ses particularités intellectuelles. Après, il y a les « idoles de la place publique, « du forum », « du marché » ou « de l'agora » : ce sont les lieux communs, les potins, les légendes urbaines. Elles sont tributaires du langage commun et des représentations populaires. Finalement, il y a les « idoles du théâtre », généralement connues sous le nom d'idéologies : ce sont des dogmes philosophiques, des faux principes de démonstration, des arguments d'autorité fallacieux, des illusions constituées par les artifices de présentation.

Mais quelles « idoles » étais-je susceptible d'introduire dans ma recherche ? Des généralités ? Parlais-je des Autochtones comme s'il s'agissait d'une entité monolithique, comme si certains attributs s'y rapportaient parfaitement ? En me relisant, les généralités dans mon propos sont devenues tout à coup évidentes. Je traitais des Autochtones comme s'il s'agissait d'un peuple ou d'une ethnie. Je reprenais des formules équivoques semblables à celles de Renée Dupuis (2001) « Quel Canada pour les Autochtones ? », « La misère n'est pas inscrite dans les gènes. Ni chez les Autochtones, ni chez nous. », etc. Dans mes écrits, les termes « Indiens », « Amérindiens », « Indigènes », « Autochtones » s'équivalaient<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Entendez par là les apparences trompeuses alimentées par les erreurs de perception

<sup>2</sup> Le collectif récemment dirigé par Jean-Claude Fritz *et al.* *La Nouvelle question indigène. Peuples autochtones et ordre mondial.* 2006, est un exemple éloquent du glissement des termes « indigène », « autochtone », « indien » sans l'ombre d'un soupçon dans les écrits savants.

J'affirmais que le statut d'autochtone exemptait ses dépositaires des règles d'imposition et les privait du droit de propriété sur les terres ancestrales. J'affirmais que les Autochtones étaient des colonisés, des victimes d'une réduction, d'une domination imposée par l'actuelle majorité nationale. Je reprenais à mon compte la thèse selon laquelle les Autochtones représenteraient le Tiers-monde intérieur du Canada. Essayais-je ainsi de tester la validité de ma lecture de l'histoire de l'Amérique latine pour les « peuples autochtones » au Canada ? N'était-ce pas tout simplement une manière de ne pas renoncer à mes vieux dadas ? Mes références à des travaux qui font autorité en la matière ne servaient-elles pas simplement à justifier mes assertions ? En somme, cherchais-je des prétextes habiles pour faire de la sociologie spontanée ? Fort heureusement, Émile Durkheim, dans le chapitre initial des *Règles de la méthode sociologique*, prévenait déjà le sociologue des risques d'erreur qu'il encourt par la nature même de son rapport avec son objet. En effet, le champ social qu'il est appelé à investiguer lui fournit *a priori* une pseudo-analyse sociologique partagée par les acteurs sociaux. Pour le chercheur, l'abstraction nécessaire à la science est d'abord une abstraction hors de soi et du monde immédiat. Pour lutter méthodiquement contre l'illusion d'un savoir immédiat que fonde la familiarité avec le monde social, le sociologue se doit de poser que le monde social lui est inconnu. Dans un contexte où il est difficile de savoir que l'on ignore et ce que l'on ignore, la décision d'ignorer se présente comme une indispensable précaution méthodologique.

Au terme de ma lecture, j'ai compris que la précaution épistémique était encore de rigueur, même dans mon cas. Je comprenais qu'autant que les autres, je courais le risque d'introduire dans mon travail mes propres préjugés, mes propres prénotions ainsi que ceux des autres. Bachelard (1938) n'a-t-il pas écrit dans *La formation de l'esprit scientifique* : « Quand il se présente à la culture scientifique, l'esprit n'est jamais jeune. Il est même très vieux, car il a l'âge de ses préjugés. [...] L'esprit scientifique nous interdit d'avoir une opinion sur des questions que nous ne comprenons pas, sur des questions que nous ne savons pas formuler clairement. » (Bachelard cité par Bourdieu 1968 : 137). Par conséquent, je devais donc suivre les recommandations de Durkheim dans *Les règles de la méthode sociologique*, c'est-à-dire m'écarter systématiquement de toutes les prénotions. Mais, comment rompre avec mes prénotions ?

Durkheim propose la définition provisoire comme instrument de rupture épistémologique. Avant tout, prenons le temps de préciser ce que c'est que définir. Platon, dans *Hypias Majeur*, nous fait la démonstration que définir, ce n'est pas énumérer un certain nombre d'exemples de même famille, ni énumérer l'ensemble des propriétés communes à un objet désigné. Définir, c'est la première opération de l'esprit qui consiste à rendre ce qui est commun à tous les exemples. L'exercice de définition suppose la formulation d'une idée générale abstraite précisant le caractère unique et essentiel pour lequel une chose est ce qu'elle est. D'après Aristote, une bonne définition doit respecter certaines règles qu'il ne convient guère de confondre avec des recettes, mais des principes qui découlent de la nature de la définition. Une bonne définition doit pour ainsi dire préciser ce que l'objet défini possède en commun avec d'autres objets et ce qu'il possède en propre. Elle doit être équivalente à ce qui est défini, mais en plus claire. Elle ne doit pas être purement négative, ni circulaire, autrement dit, elle ne doit pas se servir de ce qui doit être défini.

Reprenons la leçon de Mauss : « L'exigence durkheimienne de la définition préalable [...] a pour fonction première d'écarter les prénotions, c'est-à-dire les pré-constructions de la sociologie spontanée, en construisant le système de relations qui définit le fait scientifique. » (Bourdieu, op. cit. : 143). L'objet de la définition première n'est pas de définir d'emblée la substance même des faits. « Une telle définition ne peut venir qu'au terme de la science, celle que nous avons à faire au début ne peut être que provisoire. Elle est seulement destinée à engager la recherche, à déterminer la chose à étudier, sans anticiper sur les résultats de l'étude. [...] Puisque cette définition vient au début de la recherche, c'est-à-dire à un moment où les faits sont connus du dehors, elle ne peut être faite que d'après des signes extérieurs. » (Mauss, 1909 : 24-25). Pour marquer les contours de l'objet, il faut trouver quelques caractères apparents, suffisamment sensibles, qui permettent de reconnaître l'objet presque à première vue. Ces caractères doivent être cependant objectifs, c'est-à-dire exempts de nos impressions, de nos prénotions et de celles des milieux observés. Car, définir d'après des impressions revient à ne pas définir du tout : rien n'est plus mobile qu'une impression. Dans ces conditions, nous ne dirons pas d'une personne qu'elle est autochtone parce que nous la voyons ainsi, ni parce que les gens la nomment ainsi. C'est dans l'histoire sociale elle-même que nous irons chercher le caractère objectif en fonction duquel l'Autochtonité s'exprime. Les scientifiques du social en général, les sociologues en particulier ont-ils toujours mis en application cette règle élémentaire de la méthode ? Si oui, ont-ils travaillé avec la définition préalable comme une définition provisoire ?

## 2. Les définitions usitées de l'Autochtone à l'échelle internationale

Les fortes assises empiriques de la vogue de la question autochtone à l'échelle internationale n'ont pas rendu superflu cet effort de définition de « l'Autochtone ». Ils ne sont pas seulement d'éminents sociologues, ceux qui se sont rappelés cette leçon de chose de l'école de sociologie française. Depuis environ un demi-siècle, ici et là, la concurrence est forte pour définir les contours de l'expression « autochtone », en extraire la substance, l'essence, les invariants. On ne compte plus les gens qui se sont appliqués à cet exercice fastidieux : les spécialistes du droit comme les politiques, la communauté scientifique comme le commun des mortels<sup>3</sup>. Mais qu'est-ce qui distingue ces efforts de définition les uns des autres ? En quoi font-ils système ? Au service de quels intérêts oeuvrent ceux qui ont fait l'exercice de résoudre l'énigme « Qu'est-ce qu'un Autochtone ? » ? Qui commande et profite de leur contribution ?

Même si d'intenses foyers de revendication du statut de « peuple autochtone » se sont allumés un peu partout dans le monde et que la « question autochtone » au plan international ait gagné en importance, la question de la définition de cette nouvelle catégorie de demandeurs juridiques reste pendante. Qu'est-ce qu'un Autochtone ? La filiation avec le sens étymologique du terme (*autokhthôn* = issu de la terre même) demeure-t-elle pertinente ? Quels doivent être les critères suivant lesquels une collectivité peut être reconnue comme autochtone ? Quels sont les attributs et caractéristiques à même de réunir des entités aussi disparates que les Cherokees, les Chickasaws, les Choctaws, les Creeks, les Séminoles des États-Unis ; les Indiens, les Métis et les Inuit du Canada; les tribus aborigènes des Antilles, de l'Argentine, du Brésil, du Chili, de la Colombie, du Costa Rica, de l'Équateur, du Guatemala, du Mexique, du Nicaragua, du Pérou, du Venezuela, de la Guyane; les populations indigènes des six autres États de l'Arctique (Danemark (Groenland), Russie, Finlande, Islande, Norvège, Suède); les groupes de l'Asie-Pacifique (Australie, Inde, Indonésie, Japon, Nouvelle-Zélande, Singapour, Taiwan, Vietnam); de l'Afrique et du Moyen-Orient (les Imazighens ou Berbères du Nord, les Pygmées ou peuples des forêts de l'Afrique centrale, les San ou Bochimans du Sud), etc. ? Bref, existe-t-il une définition standard de l'Autochtone ?

Ce questionnement relatif aux problèmes de définition des populations autochtones s'est imposé aux Nations Unies. Je ferai remarquer que l'une des premières tentatives de définition des peuples autochtones comme personnes morales<sup>4</sup> est l'oeuvre de l'organisation internationale du travail (OIT), une agence des Nations unies. Cette dernière, précisément dans le cadre du programme des Indiens des Andes, à travers sa convention 107 de 1957, puis celle 169 de 1989, appelle autochtone :

« tout peuple qui, dans un pays indépendant, descend des peuples qui habitaient ce pays, ou une région géographique à laquelle appartient ce pays, à l'époque de la conquête ou de la colonisation ou de l'établissement des frontières actuelles de l'État, et qui, quel que soit son statut juridique, mène une vie plus conforme aux institutions sociales, économiques, culturelles et politiques de cette époque qu'aux institutions propres à la nation englobante » (OIT : Convention 107, 1957; Convention 169, 1989).

---

<sup>3</sup> Pour les besoins de cet article, je me limiterai à l'échelle internationale. Cependant, le même exercice est envisageable à l'échelle nationale canadienne. J'anticipe même qu'il puisse se révéler plus intéressant à cette échelle.

<sup>4</sup> Entendez par personne morale un « groupement de personnes ou établissement titulaire d'un patrimoine collectif et doté de droits et d'obligation, mais n'ayant pas d'existence corporelle » (Le petit Robert : 1996).

Parmi ces institutions essentielles à la continuité<sup>5</sup> historique de ces peuples, nous pouvons citer les droits ancestraux et la culture au sens général d'ensemble intégré de mœurs, coutumes, formes diverses de spiritualité et sentiment d'appartenance, reflétant une vision du monde originale exprimée dans les subtilités d'une langue distinctive plus que millénaire<sup>6</sup> (Sanders, 1999 : 2). Il importe de souligner qu'à la faveur de cet effort de définition, les peuples autochtones reconnus en tant que tels se voient refuser le droit d'évoluer comme tous les autres peuples du monde, c'est-à-dire en se transformant. Car, non seulement ils sont obligés de reproduire un certain mode de vie pour demeurer conformes aux institutions ancestrales, mais leur univers du possible se trouve limité dans les conditions de la rencontre de ces peuples avec leur autrui significatif, les « héritiers » de la nation englobante. Il n'est pas sans intérêt de noter, dans cette définition, le présupposé implicite d'impossibilité, pour les peuples autochtones, d'inventer des institutions semblables à celles de la nation englobante qui soient conformes aux institutions ancestrales, voire même d'inventer des institutions du même type qui ne seraient pas conformes aux institutions ancestrales, mais qui seraient le produit de ces groupes particuliers. Comme s'il y avait une fatale incompatibilité de nature entre ces deux types d'institutions.

Pour corriger quelques imprécisions de la définition de l'OIT, Joséé Martinez Cobo, un rapporteur spécial des Nations Unies, a ajouté aux critères de l'invasion et de la continuité historique, deux autres facteurs non moins importants que nous pouvons déjà retracer dans les documents de convention de l'OIT : d'abord une identité distincte, ensuite un statut minoritaire ou de dominé. Ainsi, en 1983, dans le cadre d'un rapport soumis à la Commission de la promotion et de la protection des droits de l'homme de l'ONU, il a élaboré une définition ad hoc plus exhaustive des peuples autochtones et que je cite :

Par communautés, populations et nations autochtones, il faut entendre celles qui, liées par une continuité historique avec les sociétés antérieures à l'invasion et avec les sociétés précoloniales qui se sont développées sur leurs territoires, se jugent distinctes des autres éléments des sociétés qui dominent à présent sur leurs territoires ou parties de ces territoires. Ce sont à présent des éléments non dominants de la société et elles sont déterminées à conserver, développer et transmettre aux générations futures les territoires de leurs ancêtres et leur identité ethnique qui constituent la base de la continuité de leur existence en tant que peuple, conformément à leurs propres modèles culturels, à leurs institutions sociales et à leurs systèmes juridiques (*ibid.* : 2).

L'individu autochtone devient, dans ces circonstances, la personne qui appartient à une population autochtone par auto-identification (sentiment d'appartenance et conscience de groupe) et qui est reconnue et acceptée par cette population en tant que l'un de ses membres (acceptation par le groupe). Cette précision de Martinez rapportée par Sanders soulève deux questions délicates, sur deux échelles différentes, à propos du statut d'Autochtone. La première, de portée collective, concerne le droit revendiqué des populations autochtones de se déterminer par auto-identification et désignation de leurs membres. La seconde, foncièrement individuelle, porte sur la prérogative subjective du sentiment d'appartenance à une communauté autochtone. Alors, à l'échelle internationale, par défaut d'un processus et d'instances d'accréditation chargées d'établir l'identité autochtone, l'auto-identification s'est avérée *de facto* la méthode utilisée pour reconnaître un individu, une organisation ou une collectivité autochtone (OIT, *op. cit.*).

---

<sup>5</sup> La continuité historique dont il s'agit ici signifie essentiellement la non-intégration des peuples autochtones à leur nation englobante. Le repère de cette non-intégration est donné par les difficultés d'établir hors de tout doute raisonnable une filiation généalogique entre ce que ces peuples sont devenus et les États centraux qui les englobent, par un hiatus fondamental entre ces cultures. Aussi, à défaut d'établir cette filiation, sommes-nous obligés d'admettre par défaut la continuité historique de ces collectivités avec la culture de leurs ancêtres, peu importe la forme de cette continuité.

<sup>6</sup> Nous paraphrasons ici la définition de la culture au sens ethnologique donnée par Jean-Jacques Simard dans l'avant-propos de son livre intitulé « La réduction », paru en 2004 aux éditions du Septentrion.

En 1982, la Banque mondiale, pour des raisons pratiques, a repris la même définition des populations autochtones, sauf qu'elle y a ajouté un critère supplémentaire : leur vulnérabilité. Sont dits autochtones les groupes sociaux pourvus d'une identité sociale et culturelle distincte de celle de la société dominante et risquant d'être désavantagés dans le processus de développement (Sanders, *op. cit.* : 4). L'institution financière transnationale a ainsi joint aux caractéristiques énoncées par Martinez Cobo celle d'une production principalement axée sur la subsistance.

Cette définition plutôt ouverte de la banque a suscité beaucoup de remous, notamment en Afrique et en Asie, où le sens commun élève tous les membres des populations nationales au rang d'Autochtones. Il en découla une énorme confusion avec d'autres expressions usitées de l'époque telles que minorité ethnique, minorité nationale, tribu répertoriée, habitant de région éloignée, tribu des collines... Voilà pourquoi, en 1993, les différents protagonistes de la Déclaration sur les droits des peuples autochtones ont décidé de surseoir à toute tentative de définition en vue de faciliter une interprétation large de l'appellation « Autochtone ». Les membres de « l'Aboriginal and Torres Strait Islander Commission », pourvus du statut consultatif auprès du Conseil Économique et Social (CES) des Nations Unies, ne croient pas nécessaire une définition inattaquable de ce terme, étant donné que la plupart des concepts fondamentaux énoncés dans les instruments internationaux relatifs aux droits de l'homme, souvent, ne sont pas définis. Ils écrivent :

Il suffit qu'existent des peuples reconnus sans équivoque comme autochtones pour établir le rôle, la légitimité et le mandat du Groupe de travail de la Commission des droits de l'homme pour poursuivre l'élaboration du projet de déclaration et créer une instance permanente qui veillerait aux intérêts de l'ensemble des peuples autochtones de la planète. Certains sont reconnus par leurs propres États souverains, et participent aux instances de l'Organisation des Nations Unies en tant que représentants autochtones, au sein des délégations des États ou dans le cadre d'organisations non gouvernementales autochtones. D'autres sont invités par l'Organisation des Nations Unies à participer à ces instances en qualité de parties autochtones. Les résolutions de la Commission des droits de l'homme reconnaissent clairement leur existence, mais sans les définir, et sanctionnent la légitimité de leur participation régulière aux travaux de la Commission (CES, 1996 : alinéa 4).

C'est ainsi qu'en 1993, les Nations Unies ont recensé une population mondiale de 300 millions d'Autochtones appartenant à quelques 5 000 groupes, dans plus de 70 pays (Sanders 1999 : 4).

Cette démarche, même si elle semble plus conforme à la versatilité et à la profusion d'organisations et de collectivités autochtones, menace les intérêts de certains États centraux comme l'Inde, le Japon, le Kenya et même de nouveaux demandeurs juridiques comme certains groupes blancs de la Namibie et de l'Afrique du Sud. Ambiance de remous oblige, Miguel Alfonso Martinez<sup>7</sup>, un rapporteur spécial cubain de l'ONU, suggérait afin d'exclure tous les cas d'expansion territoriale des « nations autochtones » dans les régions adjacentes, que la catégorie de « peuples autochtones » soit restreinte aux États où des puissances européennes ont imposé une colonisation à des peuples qui habitaient des territoires d'autres continents depuis des temps immémoriaux. Dans cette perspective, la catégorie de demandeurs se réduirait à ce qu'on appelle communément les sociétés neuves, sises essentiellement en Amérique et en Australasie. Évidemment, cette proposition n'a duré que l'espace d'un cillement. Mme Erica-Irene Daes, présidente du Groupe de travail, a préparé une note au sujet de la définition pour les réunions du Groupe de travail en 1995, dans laquelle elle a conclu que la définition de Martinez Cobo comportait assez de critères pour déterminer si une personne ou une collectivité est autochtone.

Ce dénouement n'a pas empêché Douglas Sanders d'aller à contrecourant et de proposer en 1995 la définition ouverte suivante : « Un peuple autochtone est une collectivité dont les ancêtres faisaient partie de la première population qui a survécu dans la partie de l'État où ce peuple vivait traditionnellement (qu'il vive toujours dans cette région ou, par suite d'une réinstallation involontaire, dans une autre partie de l'État concerné) et dont l'identité distincte est liée aux circonstances historiques qui le caractérisent. »

---

<sup>7</sup> Voir Miguel Alfonso Martinez : E/CN.4/Sub.2/1999/20 « Study on Treaties, Agreements and Other Constructive Arrangements between States and Indigenous peoples », June 22nd 1999.

(Sanders, *op. cit.*). Cette définition complète celle de Martinez Cobo qui certes évitait toute confusion entre « minorité » et « autochtonité », mais sans ouvrir une brèche permettant de tenir compte du problème de la réinstallation forcée de certaines « tribus » autochtones, notamment celles des États-Unis. On lui reproche toutefois sa nature trop historique.

Pour ne pas s'en tenir à une définition strictement historique, le professeur Benedict Kingsbury a repris en 1998 la perspective ouverte de la Banque mondiale<sup>8</sup> (élargissement de la catégorie à l'extérieur des Amériques et de l'Australasie) et a proposé une approche plus souple et constructiviste. Il pose comme conditions essentielles : une auto-identification comme groupe ethnique distinct; une expérience historique ou une vulnérabilité à des perturbations, des bouleversements ou une exploitation grave; un rapport de longue date avec la région habitée et un désir de conserver une identité distincte. Ces conditions réunies, Kingsbury révèle quelques-uns des traits qui risquent de devenir les caractéristiques des collectivités autochtones : non-dominance dans la société nationale; affinité culturelle étroite avec une zone ou un territoire particulier; continuité historique (de descendance surtout) avec les occupants originels de la région. Il complète sa liste avec ces autres particularités non moins pertinentes : différences socio-économiques et socioculturelles par rapport à la population globale; caractéristiques objectives distinctes, comme la langue, la race et la culture matérielle ou spirituelle; représentation péjorative dans l'imaginaire de la population générale; attribution du statut « d'Autochtone » par des accords juridiques ou administratifs.

Au terme de mes observations, j'ai pu remarquer que la plupart de ces définitions ne font qu'énumérer des attributs, des propriétés ou des caractéristiques qui siéent relativement à certains peuples autochtones et guère à d'autres. Et même s'ils seyaient à tous, ils correspondraient seulement à une période donnée de leur histoire. Ces définitions tendent à substantialiser l'autochtonité dans des attributs; à en faire une condition, un état ou une manière d'être. Elles ne sont ni approximatives, ni provisoires et surdéterminent le processus d'accréditation et de représentation des peuples autochtones au sein des Nations Unies. Il va sans dire, elles reflètent les enjeux politiques de cet exercice de définition.

De pareilles tentatives de définition présentent des lacunes importantes aux yeux du sociologue. En effet, elles se contentent de recenser les caractéristiques qui permettent d'identifier « ostensiblement » les populations qui méritent d'être désignées par l'épithète d'autochtone. Soutenues par des intérêts pluriels, elles reflètent les biais de l'idéologie et du programme politique qui les inspirent. De la sorte, au lieu d'exprimer un point de vue objectif ou positif sur la question autochtone, ces définitions reflètent des traditions politiques d'une profonde pesanteur historique. Par exemple, un retour réflexif sur les définitions internationales énumérées ci-contre nous révèle que les premiers efforts de l'OIT sont apparus à un moment où cette institution internationale devait légitimer son programme d'intervention sur les territoires des Indiens des Andes, en attribuant à ces derniers une compensation financière en nature ou en espèce pour les retombées sur leur avenir. Il en est de même pour la coïncidence des efforts de la Commission des droits de l'homme de l'ONU dans un contexte international ponctué par des mouvements de revendication des droits des minorités et des anciennes colonies. Dans la même optique, il me semble que les institutions internationales, en temps et lieux opportuns, ont intégré à leur définition des Autochtones de nouveaux critères permettant de désigner leurs bénéficiaires, critères qui garantissent le succès de leurs projets. Toujours est-il que cet ajustement s'est opéré dans l'optique de justifier et de légitimer leurs programmes en cours ou à venir par-devant l'opinion publique internationale, soit par extension du groupe de bénéficiaires, soit en donnant par ce biais un visage humain à des programmes économiques de libre marché. De ce point de vue, l'activité de production d'une définition de l'Autochtone est naturellement et au-delà de toute velléité heuristique, une activité éminemment politique. Elle s'applique à fournir un outil de référence au système de régulation sociale en vigueur, à définir une espèce de sujet de droit, une

---

<sup>8</sup> Cette perspective, rappelons-le, s'arc-boute sur trois piliers essentiels : le lien de descendance avec les premières populations; l'attachement au territoire et la vulnérabilité

catégorie spécifique de demandeur juridique<sup>9</sup>.

En outre, ces définitions ont ceci de particulier qu'elles ont transmué certaines conditions sociohistoriques d'existence de certains groupes autochtones (colonisation, réduction, minorité, vassalisation, incapacité juridique...) en essence de leur identité et *ipso facto* ont institué un idéaltype orthodoxe de l'Autochtone : bon sauvage, impotent, misérable, minorisé, victime de colonisation, de spoliation, de génocide et d'ethnocide qu'il est aujourd'hui du devoir de l'État de prendre en charge. Elles ont toutes le même défaut d'éluder leur caractère provisoire, de vouloir fixer et contenir les Autochtones dans des modèles statiques et immuables. Or, nous l'avons vu, elles sont de préférence des produits de l'évolution de l'environnement international, des formulations de programmation bureaucratique gouvernementale ou paragouvernementale. Au lieu de nous aider à comprendre l'univers de sens qui les entoure, ces définitions tendent à fixer normativement les contours de la notion « autochtone » dans des cadres précis pour des finalités arrêtées. Je pose de la sorte le caractère historique, donc muable des caractéristiques les plus usitées. Car il ne m'est apparu, dans la littérature correspondante, aucun motif qui scellerait fatalement le sort – réservé jusque là aux Autochtones : ils ne sont pas nécessairement des victimes de l'histoire et ne se verront pas toujours ainsi; leur minorisation, leur vulnérabilité, la précarité de leurs conditions de vie comparativement à la majorité nationale, leur statut particulier, leur volonté d'auto-détermination, même leur culture sont appelés à continuer de changer.

### **3. Vers la formulation d'une définition sociologique des Autochtones**

Je me permets de rappeler que le travail du sociologue n'est pas de définir normativement ce qui est autochtone et ce qui ne l'est pas. Comme le veut Max Weber, son travail consiste à décrire et à expliquer. Les spécialistes des sciences sociales sont nombreux à décrire des figures de l'Autochtone qui se sont historiquement succédées. La grande majorité de ces travaux se sont contentés cependant d'élaborer des métaphores, des analogies qui, certes ne sont pas sans intérêt heuristique, mais ne dépassent guère les analogons, c'est-à-dire les efforts de formalisation de l'autochtonité centrés sur des rapports de similitude plutôt que sur des rapports d'identité. Ces figures de l'Autochtone dans l'approche sociologique nous édifient cependant en ramenant l'archétype abstrait de l'Autochtone à une image concrète qui prend sens dans son rapport avec son autrui significatif : le visage pâle, le civilisé, le Blanc, le colon, le non-Indien, l'Allochtone, l'allogène, le chrétien, le sédentaire, le riche, le moderne, etc.

---

<sup>9</sup> Entendez par là une personne physique ou morale qui a pris l'initiative d'une approche judiciaire en vue de se faire reconnaître un droit.

Ce n'est là toutefois qu'un aspect de l'ouvrage. Toutes ces descriptions sociologiques des Autochtones ne peuvent qu'engager la recherche : la plupart des attributs et caractéristiques de l'Autochtone qu'elles énumèrent ne rendent pas la substance de l'autochtonité<sup>10</sup>.

Autrement dit, un Autochtone ne serait pas moins autochtone s'il était riche, influent, épousait le mode de vie urbain, maîtrisait la science et la technologie, circulait en voiture de luxe, suivait la mode vestimentaire, culinaire, européenne, asiatique, etc. Dans la même veine, et suivant la définition que pourrait formuler la sociologie, un peuple ne serait pas moins autochtone s'il s'enrichissait, rattrapait la majorité nationale dans les différents standards de vie, s'autogérait efficacement, prenait son destin en main. Une définition sociologique aurait surtout l'avantage de nous faire sortir de tout carcan normatif, essentialiste et puriste. Elle inscrirait la question autochtone au cœur de la problématique de l'identité, non pas une identité ethnique, mais une identité politique. Elle nous aurait permis de ramener la plupart des attributs et caractéristiques utilisés pour décrire les Autochtones à leur condition historique et sociale plutôt qu'à l'autochtonité elle-même.

En procédant par falsification de la plupart des propriétés attribuées aux Autochtones<sup>11</sup>, elle nous offrirait la possibilité de rompre avec des catégories ethniques, génétiques, culturalistes, histoire de faire émerger tout simplement une identité politique, celle de l'Autochtone, qui se base désormais sur une continuité et non sur une reproduction historique, une reconnaissance – et une auto-reconnaissance identitaires, et un horizon collectif suffisant pour l'expression d'un Nous exclusif.

L'usage d'une définition sociologique ou du moins d'une telle démarche, ne siérait pas aisément aux champs juridiques et politiques. Je présume qu'au-delà des questions de procédure et des spécificités des champs disciplinaires, l'exercice de définition des Autochtones soulève beaucoup trop d'enjeux cruciaux à l'échelle internationale pour qu'une telle démarche puisse faire l'unanimité. La « question autochtone » entraîne autant de controverses parce qu'elle soulève d'énormes enjeux et menace les intérêts de nombreux groupes et nations<sup>12</sup>. Les difficultés d'une définition standard des peuples autochtones viennent des retombées conscientes ou inconscientes susceptibles d'en apparoir. Lorsqu'un groupe d'individus revendique le statut d'autochtone, il menace non seulement l'intégration politique de la nation qui l'englobe, mais aussi son sentiment hypostasié d'unité nationale (Mauss, 1969). Cela explique en partie la raison pour laquelle des États comme le Bangladesh, l'Inde, l'Indonésie et le Japon, n'ont jamais voulu reconnaître l'existence de groupements autochtones au sein de leur population.

---

<sup>10</sup> On aura beau chercher cette substance dans un état, dans un attribut que partageraient tous les peuples autochtones de la planète, on ne la trouvera pas. Car elle réfère de préférence à un certain rapport à l'altérité, au territoire, et à un paradigme proprement occidental de la rencontre des cultures.

<sup>11</sup> J'estime pertinent de souligner ce qui me semble être une tendance lourde des considérations essentielles dans l'attribution du statut d'autochtone à un groupe. Les plus usitées sont : la reconnaissance du droit des peuples de s'auto-identifier comme autochtones; du pouvoir d'accréditation ad hoc des entités souveraines et des institutions internationales; des droits de primogéniture au titre de « premiers peuples »; des droits qui découlent du statut quant à la terre, à l'autodétermination et à la culture; du droit des peuples autochtones de déterminer les critères de leur propre identité. A ces considérations, il convient d'ajouter ces quelques caractéristiques communes aux populations dites autochtones : un statut juridique particulier; l'idéologie victimaire, la volonté d'auto-détermination; une actuelle vulnérabilité et la continuité historique de la culture de leurs ancêtres; des conditions de vie actuellement précaires comparativement à la majorité nationale, etc.

<sup>12</sup> Rappelons à la suite de Marcel Mauss qu'une nation se caractérise par son intégration matérielle et morale, la relative unité morale, mentale et culturelle de ses habitants et leur adhésion consciente à l'État et à ses lois. Cette intégration suppose l'abolition de toute segmentation par clans, tribus, cités, royaumes, domaines féodaux, la disparition de toute espèce de sous-groupes indépendants, l'effacement de tout intermédiaire entre la nation et le citoyen, la délimitation des frontières et une grande sensibilité à l'amputation à l'intérieur, la négation du sentiment d'expansion, la centralité et la stabilité du pouvoir (Mauss, 1969).



Qui plus est, les mouvements autonomistes ou isolationnistes de la plupart des groupes autochtones s'arc-boutent sur une revendication centrale : le respect des droits ancestraux et la réparation des torts subis. Ne nous méprenons pas, les droits dont il s'agit ici, malgré l'appellation de traditionnels ou d'ancestraux, concernent dans la plupart des cas des ressources en mobiliers et en immobiliers d'une valeur inestimable. L'une des revendications majeures des peuples autochtones concerne la propriété foncière. Les dispositions juridiques internationales enjoignent toute partie à reconnaître aux peuples intéressés leurs droits de propriété sur les terres qu'ils occupent traditionnellement, ainsi que leurs droits d'usage des territoires non exclusivement occupés par eux, mais auxquels ils ont traditionnellement accès pour leurs activités traditionnelles et de subsistance. Nous faisons ici allusion à des territoires immenses, riches en ressources naturelles : hydraulique, minière, gazière, etc. L'enjeu est de taille à l'échelle transnationale; les revendications des peuples autochtones menacent même le tracé géopolitique de la carte mondiale<sup>13</sup>.

De plus, conformément à la Convention relative aux peuples indigènes et tribaux de l'OIT (n° 169), les gouvernements nationaux sont tenus de consacrer des fonds substantiels au procès de développement et à la sauvegarde des peuples autochtones, dans le respect intégral de leur dignité, de leurs droits, de leur identité sociale et culturelle, de leurs coutumes et traditions et de leurs institutions. La finalité de cette disposition consiste à éliminer les écarts socio-économiques qui séparent les « Autochtones » des autres membres de la communauté nationale (OIT, 1989 : art. 2-2). Au gré de cette institution internationale : « L'amélioration des conditions de vie et de travail des peuples intéressés et de leur niveau de santé et d'éducation, avec leur participation et leur coopération, doit être prioritaire dans les plans de développement économique d'ensemble des régions qu'ils habitent. Les projets particuliers de développement de ces régions doivent également être conçus de manière à promouvoir une telle amélioration. » (OIT, *ibid.* : art. 7-2).

#### 4. Conclusion

Au terme de cet article, je ne suis pas parvenu, à l'instar de Marcel Détiéne (2003), à broser en trois coups de pinceaux, le portrait de l'Autochtone. Natif sans discontinuité, héritage des ancêtres, hérédité en ligne directe, vulnérabilité, précarité, minorisation, colonisation, spoliation, n'ont pas suffi, au regard du sociologue, pour dessiner ledit portrait. Tout au plus, il m'a été possible d'en révéler une identité politique axée sur trois critères : la continuité historique avec les ancêtres connus comme les premiers occupants, la désignation ou l'auto-attribution d'une identité distincte, et la formation d'un horizon collectif suffisant pour l'expression d'un nous exclusif. Ce sont là ce qui me semble être des référents larges, inclusifs, non contraignants, génériques pour une définition sociologique de l'Autochtone.

*Édouard Roberson*

*Candidat au doctorat en sociologie*

*Université Laval*

\*\*\*

---

<sup>13</sup> Les revendications territoriales des peuples autochtones des Andes, par exemple, chevauchent plusieurs frontières nationales : Bolivie, Pérou, Guatemala, Équateur.

## Bibliographie

ASSOCIATION DU MONDE INDIGÈNE, CONSEIL INTERNATIONAL DES TRAITÉS INDIENS ET ORGANISATION INTERNATIONALE DE DÉVELOPPEMENT DES RESSOURCES INDIGÈNES (2000), *Déclaration commune des délégations autochtones au groupe de travail intersessions. Position des peuples autochtones sur l'emploi du terme « Peuples autochtones » dans le projet de déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones*, Nations Unies, Conseil Économique et Social, Commission des droits de l'Homme 22 février. [<http://www.unhchr.ch/Huridocda/Huridoca.nsf/TestFrame/b5c161cfa962bb25c125696500489fa0?Opendocument>] (17 mars 2004).

BACHELARD, Gaston (1938), *La formation de l'esprit scientifique : contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Vrin.

BACON, Francis (1620), *Novum Organum scientiarum*, Wirceburgi, JJStahel.

BRAUDO, Serge (s.d.), *Dictionnaire de droit privé*.  
[<http://perso.club-internet.fr/sbraudo/dictionnaire/cadre.html>] (17 mars 2004).

BOURDIEU, Pierre, Jean-Claude CHAMBOREDON, Jean-Claude PASSERON (1968), *Le métier de sociologue : préalables épistémologiques*, Paris, Mouton et Bordas.

DAES, Erica-Irene (1995), « The United Nations and indigeneous peoples from 1969 to 1994 », Rapport de la Conférence tenue à Tromsø en 1993, Norway.  
[<http://www.uit.no/ssweb/dok/series/n02/en/102daes.htm>] (17 mars 2004).

DAES, Erica-Irène (1996), « Peuples autochtones » Nations Unies, Conseil Économique et Social, Commission des droits de l'Homme, 10 juin.  
[[http://www.unhchr.ch/Huridocda/Huridoca.nsf/\(Symbol\)/E.CN.4.Su.b.2.AC.4.1996.2.Fr?Opendocument](http://www.unhchr.ch/Huridocda/Huridoca.nsf/(Symbol)/E.CN.4.Su.b.2.AC.4.1996.2.Fr?Opendocument)] (17 mars 2004).

DESBIENS, Jean-Paul (1993), *Comment peut-on être autochtone ? Remarques sur la question autochtone*, Québec, Secrétariat des Affaires autochtones.

DICKASON, Patricia Olive (1993), *Le mythe du Sauvage*, Sillery, Septentrion.

DUPUIS, Renée (2001), *Quel Canada pour les Autochtones ? La fin de l'exclusion*, Coll. « Boréal Express », Montréal, Boréal.

DUPUIS, Renée (1991), *La question indienne au Canada*, Coll. « Boréal Express », Québec, Boréal.

DURKHEIM, Émile (1963), *Les règles de la méthode sociologique*, 15<sup>ème</sup> édition, Paris, PUF.

FAVRE, Henri (1996), *L'indigénisme*, Coll. « Que sais-je ? » Paris, PUF.

FOREST PEOPLES PROGRAMME (s.d.), *Préoccupations à propos de la Révision de la politique de la Banque Mondiale sur les peuples autochtones*.  
[http://www.forestpeoples.gn.apc.org/Briefings/World%20Bank/briefing\\_oct02\\_concerns\\_fr.htm](http://www.forestpeoples.gn.apc.org/Briefings/World%20Bank/briefing_oct02_concerns_fr.htm)  
(17mars 2004).

FRITZ, Jean-Claude, Frédéric DEROCHE, Gérard FRITZ et RAPHAEL PORTEILLA, (2006). « La Nouvelle question indigène. Peuples autochtones et ordre mondial », Paris, L'Harmattan.

GROUPE DE TRAVAIL SUR LES POPULATIONS AUTOCHTONES (1996),  
*Quatorzième session du groupe de travail sur les populations autochtones. Activités normatives :*

- Évolution des normes concernant les Droits des Autochtones – La notion de « Peuples autochtones »*, Nations Unies, Conseil Économique et Social, Commission des droits de l'Homme, 10 Juin. [[http://www.unhcr.ch/Huridocda/Huridoca.nsf/\(Symbol\)/E.CN.4.Su.b.2.AC.4.1996.2.Add.1.Fr?Opendocument](http://www.unhcr.ch/Huridocda/Huridoca.nsf/(Symbol)/E.CN.4.Su.b.2.AC.4.1996.2.Add.1.Fr?Opendocument)] (17 mars 2004).
- MANUEL OPÉRATIONNEL DE LA BANQUE MONDIALE (1994), *Populations autochtones*, Projet OP4.10, 1 décembre. [[http://lnweb18.worldbank.org/ESSD/sdvext.nsf/63ByDocName/ProjetrévisédelaPolitiqueopérationnellePopulationsautochtonesProjetréviséPO410PDF/\\$FILE/Revised+Draft+OP+4.10+12-01-04+FRENCH.pdf](http://lnweb18.worldbank.org/ESSD/sdvext.nsf/63ByDocName/ProjetrévisédelaPolitiqueopérationnellePopulationsautochtonesProjetréviséPO410PDF/$FILE/Revised+Draft+OP+4.10+12-01-04+FRENCH.pdf)] (17 mars 2003).
- MARTINEZ, Miguel Alfonso (1999), « Final report. Human rights of Indigeneous peoples », Nations Unies, Conseil Économique et Social, Commission des droits de l'Homme, 22 juin. [<http://www.hri.ca/fortherecord1999/documentation/commission/e-cn4-sub2-1999-20.htm>] (17 mars 2004).
- MAUSS, Marcel (1968 [1909]), « La prière », *Les fonctions sociales du sacré*, T. 1 de *Oeuvres*, Coll. « Le sens commun », Paris, Les Éditions de Minuit, p. 357-477.
- MAUSS, Marcel (1969 [1920]), « La Nation », *Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, T. 3 de *Oeuvres*, Coll. « Le sens commun », Paris, Les Éditions de Minuit, p. 573-625.
- MAUSS, Marcel (1971 [1967]), *Essais de sociologie*, Paris, Édition de Minuit.
- ORGANISATION INTERNATIONALE DU TRAVAIL (1957), *Convention relative aux populations autochtones et tribales*, Convention n° 107, Genève. [<http://www.tlfq.ulaval.ca/axl/amsudant/Convention%20107.indigene.s.htm>] (17 mars 2004).
- ORGANISATION INTERNATIONALE DU TRAVAIL (1989), *Convention relative aux peuples indigènes et tribaux*, Convention n° 169, Genève. [<http://www.tlfq.ulaval.ca/axl/amsudant/Convention%20169.indigene.s.htm>] (17 mars 2004).
- SANDERS, Douglas (1999), *Populations autochtones : Problèmes de définition*, Ministère des Affaires étrangères, 26 janvier. [<http://www.dfait-maeci.gc.ca/aboriginalplanet/resource/canada/documents/sanders-fr.asp>] (17 mars 2004).
- SIMARD, Jean-Jacques (1993), « La réduction des Amérindiens, entre l'envers du blanc et l'avenir pour soi » dans : Jean LAFONTANT (dir.), *L'État et les minorités*, Saint-Boniface, Les Éditions du Blé et Les Presses universitaires de Saint-Boniface, p. 153-186.
- SIMARD, Jean-Jacques (2002), « Le problème autochtone », Commission d'étude des questions afférentes à l'accession du Québec à la souveraineté, vol 1, Québec, pp. 293-305. [<http://www.mce.gouv.qc.ca/e/publications/09-Jean-JacquesSimard.pdf>] (17 mars 2004).
- SIMARD, Jean-Jacques (2003). *La réduction. L'autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*. Québec, Édition du Septentrion.
- WEBER, Max. (1971), *Économie et société*. Paris, Plon.