



14 : Le savoir comme enjeu de pouvoir. L'ethnologue critiquée par les autochtones

La Découverte | *Recherches*

2008/1

pages 277 à 298

ISSN

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/politiques-de-l-enquete--9782707156563-page-277.htm>

Pour citer cet article :

"14 : Le savoir comme enjeu de pouvoir." L'ethnologue critiquée par les autochtones, *Recherches*, 2008/1 p. 277-298.

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Le savoir comme enjeu de pouvoir. L'ethnologue critiquée par les autochtones

Natacha Gagné

Plusieurs chercheurs travaillant avec des populations autochtones ont fait l'expérience, au cours des dix ou quinze dernières années, de vives réactions par rapport à leurs travaux de la part de certains membres des communautés au sein desquelles ils travaillent. Ces réactions, parfois virulentes, peuvent s'accompagner de menaces ou de plaintes à différentes instances universitaires ou judiciaires.

Ce type de réaction qui tend à devenir de plus en plus fréquent s'appuie souvent sur une vision essentialiste de la culture et de l'identité. Par exemple, les chercheurs sont accusés d'aller à l'encontre de la « vraie » culture autochtone ou de ne pas représenter les autochtones « authentiques » et donc ceux qui savent mieux que les autres. Ces contestations peuvent aussi s'ajouter à des critiques quant à la « bonne » façon de faire de la recherche aujourd'hui avec les autochtones et une forte pression est parfois mise sur les chercheurs pour qu'ils se conforment à certaines pratiques en termes de recherche et qu'ils s'en tiennent à des sphères de recherche précises. Toutes ces réactions doivent être comprises dans le cadre d'un important mouvement qui a émergé surtout au cours de la dernière décennie et qui se réclame d'une décolonisation de la recherche et du développement de principes autochtones en recherche ainsi que dans le contexte plus large de l'affirmation des autochtones et des revendications quant à la reconnaissance de leurs droits. Parmi les Maaori avec qui je travaille, on parle des principes de recherche *kaupapa maaori*, c'est-à-dire une recherche par, avec et pour les Maaori.

Comme plusieurs de mes collègues travaillant sur les questions relatives aux autochtones, je fus aussi à quelques reprises, ainsi que mes analyses, la cible de critiques de la part de chercheurs maaori. Ces critiques se basaient sur la revendication de certains éléments de la culture « traditionnelle » maaori dans un contexte hautement politisé. Ce qui

était alors clairement l'enjeu des critiques, comme c'est aussi le cas plus largement des critiques portant sur les recherches de chercheurs non autochtones relatives aux questions autochtones, c'est ce qui peut être dit sur les populations à l'étude, par qui et dans quels contextes.

À titre d'exemples, je relaterai deux situations qui m'apparaissent bien révéler la teneur des critiques qui m'ont été adressées, mais voyons d'abord plus en détail ce qui ressort de mes recherches. Par la suite, je discuterai du contexte dans lequel les critiques reçues se situent et je terminerai par une réflexion sur les limites et possibilités de la recherche dans le champ des études relatives aux Maaori. Les considérations plus méthodologiques et théoriques se retrouveront donc dans le dernier tiers de ce chapitre.

UNE ENQUÊTE SUR ET AVEC LES MAAORI

J'ai commencé à m'intéresser à la situation des Maaori en Nouvelle-Zélande en 1999. Étant québécoise et donc moi-même issue d'une minorité nationale, c'est à travers un intérêt pour les relations entre populations minoritaire et majoritaire au sein d'un même État souverain que je me suis intéressée au cas des Maaori. C'est aussi en 1999 que la chercheuse maaori Linda Tuhiwai Smith a publié son livre maintenant internationalement reconnu, *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous Peoples*, qui fut mon livre de chevet pendant toute la période de préparation qui me mena finalement parmi les Maaori à Auckland en 2001 [Smith, 1999]. Au cours de cette phase préparatoire, étant bien au fait des revendications des Maaori en faveur d'un plus grand contrôle sur la recherche, je pris soin de choisir un sujet qui ne me semblait pas porter sur des dimensions touchant directement à ce que Laurent Jérôme [n.d.], s'inspirant de Michael Herzfeld [1997], identifie comme l'« intimité collective », soit ce qu'il définit comme la sphère du « sacré-secret », c'est-à-dire la sphère de ce qui est considéré comme devant être protégé contre le regard scrutateur de l'Autre et comme étant au fondement de l'identité collective et de la lutte d'un peuple engagé dans un processus d'affirmation culturelle et politique.

Je situai donc ma recherche dans le champ de l'anthropologie urbaine et m'attachai à l'étude de la vie quotidienne des Maaori « ordinaires » (plutôt que des élites) vivant en ville et à ce que signifie être Maaori aujourd'hui pour eux. En réponse aux demandes adressées par les autochtones aux chercheurs, particulièrement par des femmes autochtones [pour des exemples, voir Smith, 1999 ; Brant, 1994 ; Maracle, 1996], je me suis donné comme objectif d'être à l'écoute de ceux qui sont

généralement moins écoutés et moins entendus et de tenter de donner une large place à leurs voix et leurs expériences dans mes travaux.

Qui sont les Maaori ?

D'origine polynésienne, les Maaori sont la population autochtone de la Nouvelle-Zélande. Ils ont été colonisés par les Britanniques au XIX^e siècle. En 1840, les chefs maaori signèrent le Traité de Waitangi avec la Couronne britannique. Ce traité, selon les versions et les interprétations, devait garantir leur souveraineté sur leurs terres et leurs ressources, mais il fut rapidement violé et la minorisation politique des Maaori ainsi que leur marginalisation sociale et culturelle débutèrent.

Depuis les années 1960, les Maaori se sont mobilisés pour revendiquer des droits et réclamer que justice soit faite au nom de leur lien particulier à la terre comme premiers occupants, et au nom des principes de *rangatiratanga* (autorité du chef, habituellement traduit en anglais par *chieftainship*) et *tino rangatiratanga* (autodétermination, souveraineté), principes reconnus dans le Traité de Waitangi. Après avoir été violé pendant de nombreuses années, le traité a été à nouveau reconnu en 1975 par le Treaty of Waitangi Act. Depuis ce temps, il est reconnu comme le document fondateur de la Nouvelle-Zélande, ayant établi un partenariat entre deux peuples, les Maaori et les Paakehaa (population principalement d'origine européenne). La loi de 1975 a aussi mené à la création du Tribunal de Waitangi qui est chargé d'examiner les plaintes et revendications relatives aux violations du Traité. Dans le même élan, une politique officielle de biculturalisme a aussi été mise en avant visant à assurer, entre autres, une représentativité maaori adéquate à tous les plans de la société, ainsi qu'une réparation de certains torts historiques, entre autres, à travers des accords de compensations suivant des recommandations du Tribunal de Waitangi.

Les personnes s'identifiant comme Maori représentent aujourd'hui 14 % d'une population totale évaluée à un peu plus de quatre millions d'habitants (*Statistics New Zealand*, 2007). Environ 80 % d'entre eux habitent en milieu urbain, dont le tiers à Auckland.

Sur la scène nationale, des succès maaori significatifs ont pu être observés dans divers domaines, particulièrement au cours des trois dernières décennies. Nous pensons aux nombreuses réussites et améliorations dans les champs : 1) de l'éducation maaori, tant au plan de la multiplication et du perfectionnement des écoles maaori, de l'amélioration de la réussite des étudiants maaori, que de la meilleure scolarisation des Maaori en général ; 2) de la revitalisation de la langue ; 3) de la représentation maaori au gouvernement et dans l'administration publique consécutivement à la mise en œuvre de la politique officielle de biculturalisme ; 4) des arts et de la littérature ; 5) dans les affaires, en particulier dans les domaines des pêches, des services de santé et de la radio commerciale.

Ce choix de m'intéresser à la vie des Maaori aujourd'hui en ville était aussi motivé par l'idée que l'expérience des citoyens semblait moins relever du domaine du « secret-sacré » que celle des Maaori vivant à la campagne, sur leurs terres tribales et à proximité de sites sacrés et hautement symboliques et considérés comme vivant davantage

au rythme des traditions. J'avais d'ailleurs pris acte du fait que beaucoup de chercheurs maaori travaillaient déjà – et de façon sérieuse – sur les questions davantage liées à la tradition et portant plus directement sur ce qui est considéré au cœur de la culture et de la tradition maaori. Je pensais donc que mon apport pouvait être plus significatif – et ma présence mieux acceptée – si je m'intéressais à ce sujet encore largement inexploré des Maaori urbains, qui semblait très peu intéresser les chercheurs maaori à l'époque et qui semblait même provoquer leur mépris. Notons que l'appellation « Maaori urbains » est d'ailleurs souvent utilisée avec une pointe de dérision puisqu'elle est employée pour parler des Maaori « qui ne savent pas d'où ils viennent », c'est-à-dire des Maaori qui n'auraient plus de liens avec leur(s) tribu(s) à la campagne et qui ne pratiqueraient plus les traditions maaori.

Les résultats de mes recherches contrastent avec la vision populaire et très répandue, même parmi les chercheurs, incluant certains Maaori, voulant que les Maaori vivant en ville soient acculturés, fragmentés et déconnectés de leurs tribus (*iwi*, traduit couramment par *tribes* en anglais) et qu'ils ne sont pas, pour ces raisons, de « vrais » Maaori ou « vraiment » maaori. De mes recherches, il ressort qu'il y a plusieurs façons d'être maaori et que les Maaori citadins, comme ceux habitant dans les régions tribales, sont aussi impliqués sur une base quotidienne dans des processus de (ré) affirmation des façons de faire et des identités maaori, des relations familiales et tribales, incluant les connexions à la terre ancestrale. La *whaanau*, la famille étendue traditionnelle, est toujours « vivante » en ville, et les gens continuent à valoriser les valeurs dites « traditionnelles » ainsi qu'à recourir aux manières « traditionnelles » de faire les choses. Les processus de (ré) affirmation prennent aussi place à travers les rencontres et les activités quotidiennes aux *marae*, dans les églises, les salles communautaires et autres lieux maaori dans la ville et ses institutions.

Durant le terrain, un lieu m'est apparu comme étant particulièrement important pour la (ré) affirmation des identités maaori en ville. Il s'agit d'un certain type de maisons, une unité domestique ordinaire qui opère selon les principes du *marae*. Sur la suggestion de participants¹ à mes recherches, j'appelle ce type de maisons des *whare Maaori*, ce qui peut être traduit de façon littérale par « maisons maaori ».

1. Dans le contexte de la décolonisation de la recherche, contexte auquel je reviendrai en détail plus loin, les chercheurs tant au Québec, qu'au Canada et qu'en Nouvelle-Zélande, parlent maintenant de « participants à la recherche » au lieu de parler d'« informateurs ». Ceci n'est pas simplement une question de vocabulaire, mais ce changement correspond aussi à un changement dans la façon de faire la recherche. Les chercheurs sont encouragés à mettre en œuvre des principes de collaboration et de partenariat avec les autochtones.

Qu'est-ce qu'un *marae* ?

Le *marae* est le lieu traditionnel de rassemblement des Maaori. C'est un site cérémoniel dédié à la pratique de rituels, ainsi qu'à des activités socioculturelles, telles que des pratiques de danse, des activités liées à la fabrication ou à l'enseignement de l'artisanat, des anniversaires. Ce lieu possède une dimension spirituelle et sacrée, et incarne le lien à la terre et aux ancêtres qui y vécurent. C'est de ce lien que les membres des *marae* tirent leur identité et leurs droits (et obligations) comme membres d'une tribu (*iwi*) ou d'une famille (*whaanau*) particulière. De nos jours, chaque *marae* consiste en un ensemble de bâtiments dont la *wharenuī* (grosse maison ou maison de rassemblement), une cuisine et une salle à manger. Le *marae* est équipé pour recevoir et loger des visiteurs. L'ensemble est habituellement clôturé. La *wharenuī* qui peut aussi être appelée *whare tipuna* (maison ancestrale) et nommée du nom d'un ancêtre. Dès lors, non seulement la maison représente l'ancêtre, elle l'incarne et on s'adresse à elle comme à une personne vivante. Si la maison est sculptée ou peinte, toutes les formes se rapportent à différentes figures, personnages ou éléments ancestraux. À l'intérieur de la maison, on est donc entouré et protégé par les ancêtres et par les dieux. Cette maison est le lieu hautement *tapu* (sacré) par opposition à la cuisine et à la salle à manger, par exemple, qui sont des lieux *noa* (libre de restrictions religieuses, ordinaires) et, pour cette raison, constitue le cœur du *marae* et c'est là que se tiennent les activités cérémonielles.

Traditionnellement, les *marae* étaient soit familiaux, soit tribaux. À partir des années 1960, étant donné l'importante migration urbaine après la fin de la Seconde Guerre mondiale, des *marae* tribaux et pantribaux furent construits en ville. Ces *marae* urbains permirent aux Maaori qui vivaient trop loin de leur propre *marae* pour les visiter régulièrement de se rassembler en ville et de tenir les *tangihanga* (funérailles), un rituel aujourd'hui considéré par plusieurs comme le plus important.

Les *whare Maaori* sont ouvertes sur une base quotidienne aux membres de la famille étendue et aux amis. Ils y viennent pour bavarder, partager un repas, demander des conseils sur les bonnes façons de faire en accord avec la tradition, s'occuper des enfants, aider dans les tâches de la maison ou passer la nuit. Les *whare Maaori* sont des lieux où les liens au passé, à la tribu, à la terre et aux mondes ancestraux sont entretenus, où les connaissances « traditionnelles » et la langue maaori sont enseignées, où les nouvelles et les potins sont échangés, et où d'importantes décisions concernant la famille, les enfants, les terres collectives et la politique sont prises. Ce type particulier de maisons s'est révélé être, en ville, un lieu crucial pour l'affirmation maaori et la résistance aux effets de la colonisation, à la société *paakehaa*, à l'Occident plus généralement.

J'ai présenté ces conclusions dans divers congrès internationaux, ainsi que lors de séminaires et conférences publiques en Nouvelle-Zélande. Deux scènes vont me permettre d'illustrer les réactions que j'ai obtenues.

UNE INTERPRÉTATION CONTROVERSÉE

La scène se passe à l'hiver 2004. Je prenais part à un colloque international en compagnie d'un ami maaori² qui est aussi chercheur. À notre arrivée au colloque, nous nous sommes lancés, comme chaque fois que nous nous voyions, dans une longue discussion au cours de laquelle, entre de nombreux autres sujets, nous avons échangé sur ce que nous allions respectivement présenter dans le cadre du colloque. Il me dit alors qu'il trouvait mes idées intéressantes tout en exprimant gentiment quelques réticences quant à un des concepts que j'utilisais alors pour qualifier ce que j'appelle maintenant la *whare Maaori*, soit le concept de « maison-*marae* » (*house-marae*). J'avais d'abord utilisé cette expression lors de l'écriture de ma thèse après avoir entendu plusieurs Maaori dire « ma maison est comme un *marae* ». Pendant quelques minutes, nous avons donc discuté du pour et du contre de cette appellation.

Le lendemain, à la fin de ma présentation au colloque, dès que le président de la session ouvrit la période de discussion, mon ami prit la parole immédiatement et avec force. Son attitude et le ton plutôt agressif de sa remarque me surprit. Son intervention contrastait complètement avec nos discussions antérieures, incluant celles de la veille, qui s'étaient toujours déroulées dans une atmosphère d'ouverture et d'écoute mutuelle. J'étais aussi étonnée du fait qu'il s'oppose ainsi à moi en public. Il dit alors qu'il était pour lui absolument inacceptable de joindre le mot « *marae* » avec le mot « maison ». Le *marae* est un lieu de rencontre sacré symbolisant les ancêtres. Il représente le cœur de la culture et de l'identité maaori, alors qu'une maison est « juste une maison », c'est-à-dire un espace domestique profane. Pour lui, faire un lien explicite entre ces deux lieux attaquait l'essence même de la culture maaori en la désacralisant. Il ajouta aussi que les gens qui m'avaient parlé en ces termes ne savaient pas ce qu'ils disaient et n'étaient certainement pas de « vrais » Maaori.

Si, émotionnellement, je fus d'abord secouée, en revanche, rationnellement, je comprends sa réaction dans le contexte de la recherche avec des Maaori dans lequel cet ami est positionné. Cette séance lui offrait une excellente opportunité de prendre une position publique contre les anthropologues non maaori, blancs de surcroît, et leur intrusion dans les affaires maaori, mais aussi en faveur d'une certaine vision de ce que signifie être maaori. En effet, objecter publiquement aux idées que je soulevais, lesquelles pouvaient être perçues comme

2. Pour des raisons de confidentialité, je ne révélerai pas le sexe de cette personne : le masculin sera utilisé pour alléger le texte.

menaçantes pour la position de certains acteurs maaori et les luttes actuelles des Maaori en Nouvelle-Zélande présentait pour lui un bénéfice politique. Le contexte était favorable à de telles interventions, surtout qu'il n'ignorait pas que la rectitude politique (*political correctness*), liée en grande partie à la culpabilité des anthropologues en contexte de décolonisation, allait jouer en sa faveur³. De façon prévisible, après pareille intervention dans le contexte particulier de ce colloque, personne dans l'auditoire n'osa ajouter quoi que ce soit et le Président de la séance, visiblement très mal à l'aise, après quelques mots de ma part, m'interrompit pour passer rapidement la parole à l'intervenant suivant, ce qui mit immédiatement fin au débat.

Si l'intervention de mon ami me plaça pour le moins dans une situation désagréable, elle eut le mérite de me faire prendre conscience de l'ampleur du malaise autour de ces questions, ainsi que des enjeux en termes de pouvoir qui étaient ainsi rendus visibles. Il m'apparut alors que si je voulais retourner sur le terrain et jouir d'une certaine crédibilité et surtout, de l'appui de personnes influentes au sein des institutions maaori, mais aussi du milieu universitaire, et si je voulais que mes travaux soient lus et compris, je devais questionner mon utilisation du concept de « maison-*marae* ». Des échanges antérieurs lors de séminaires que j'ai donnés à l'Université d'Auckland et des discussions supplémentaires avec des Maaori sur Internet à propos de mes recherches allaient dans le même sens et m'indiquaient aussi que le terme « maison-*marae* » touchait une corde très sensible de certains Maaori qui arrêtaient leur lecture ou, du moins, leurs efforts de compréhension, à sa première apparition, sans essayer de saisir le contexte plus large et le sens accordé par les participants à la recherche à ce type d'endroit.

3. Je n'ai pas d'espace dans ces pages pour développer cette question de la rectitude politique, en particulier dans le contexte des pays anglo-saxons. Je pense pourtant qu'elle est importante pour expliquer la réaction des participants à la séance lors de l'intervention de mon ami. De façon à donner une meilleure idée des situations que la rectitude politique engendre, je donnerai un exemple supplémentaire. Lors du même colloque, un autre Maaori est intervenu de façon interminable, hors de propos et même grossière à l'égard du conférencier d'honneur sans que personne ne l'interrompe. Il fut même applaudi par certains anthropologues (blancs) du colloque. Mon ami maaori trouva d'ailleurs lui-même cette intervention et applaudissements fort déplacés. Cette rectitude politique, à mon sens, traduit le malaise des chercheurs non autochtones qui tentent tant bien que mal de renégocier, dans un contexte hautement politisé, potentiellement conflictuel et questionnant leur autorité ainsi que le futur de leurs recherches, la relation avec les autochtones. Ce malaise se traduit parfois par un certain paternalisme et parfois par un excès de complaisance qui ne fait, à mon sens, qu'amplifier le malaise général des autochtones comme des non-autochtones et multiplier les sites possibles de tensions entre chercheurs autochtones et non autochtones.

À la suite de cet épisode qui survenait, en fait, seulement quelques jours avant le dépôt de ma thèse doctorale [Gagné, 2004], je pris la décision de remplacer l'expression « maison-*marae* » par « *whare Maaori* » qui peut être traduit de façon beaucoup moins controversée simplement par « maison maaori », comme je le mentionnais plus tôt. Je le fis de façon sereine dans une volonté d'ouverture et de dialogue. L'expression « *whare Maaori* », une expression beaucoup plus neutre, avait l'avantage de permettre quand même d'exprimer les idées des participants à mes recherches sans soulever les mêmes controverses. Elle présente pourtant l'inconvénient d'être beaucoup moins précise puisque le terme peut référer à n'importe quel endroit où certains principes maaori sont appliqués. Il s'agit alors de préciser comment, pourquoi et dans quels contextes plusieurs Maaori établissent une comparaison explicite entre un certain type de maison et un *marae*.

Il est utile de préciser ici que les participants à ma recherche ne disent pas que leur maison est un *marae*, mais semblable à un *marae*. Très brièvement, certaines maisons sont vues *comme* des *marae* quand elles symbolisent la famille étendue, le groupe. Les *whare Maaori* sont aussi comme des *marae* parce qu'elles sont des lieux où l'on se sent bien et en sécurité. Ce sont des lieux jugés rassurants en ville, des lieux où l'on n'éprouve pas la solitude et où l'on peut être maaori sans le regard scrutateur des autres et sans besoin de justification. En ce sens, il n'y a pas de confusion avec le *marae* « réel » dans l'esprit des participants à mes recherches, mais la *whare Maaori* peut être conçue comme son extension loin de chez soi et dans la vie quotidienne puisque les traditions du *marae*, bien qu'en soient absentes leurs dimensions hautement sacrées, y sont pratiquées au quotidien. Ces idées ne sont d'ailleurs pas totalement nouvelles puisque des experts « traditionnels » maaori des *marae* [Tauroa et Tauroa, 1986] ainsi que des chercheurs maaori [Durie, 2001 ; Mead, 2003 ; Smith, 1997 ; Walker, 2004] et non maaori [Metge, 2002] mettent aussi en avant dans leurs écrits une vision « élargie » du concept de « *marae* », comme le font les participants à mes recherches. Le problème principal est donc qui parle et dans quel contexte.

UNE THÈSE CONTESTÉE

Au début 2005, je suis retournée sur le terrain parmi les Maaori à Auckland pour la première fois après mes recherches doctorales (2001-2002). Avec les réactions que mes travaux avaient déjà provoquées, il va sans dire que je craignais l'accueil qui allait être réservé à ma thèse, ainsi qu'à moi-même en tant que chercheure, mais aussi en tant

qu'amie, en tant que membre d'une famille, du moins jusqu'à un certain point.

Après des retrouvailles des plus agréables, la situation se tendit quand un membre⁴ d'une des familles qui participa à mes recherches doctorales lut ma thèse et jugea que son point de vue – ainsi que lui-même – était mal représenté. Il m'accusa aussi d'avoir trahi la confiance de la famille en donnant d'elle une image qu'il considérait négative⁵. Il dit que j'aurais dû le consulter davantage, d'autant plus qu'étant l'universitaire de la famille, il possédait une meilleure connaissance que les autres. En fait, conformément aux principes de la recherche *kaupapa maaori* (recherche basée sur les principes maaori) expliqués, entre autres, dans le livre de Linda Tuhiwai Smith [1999], j'avais mis en place divers processus de consultation et de discussion avec les participants à mes recherches tant au moment du terrain que de l'analyse des données et de la rédaction. Entre autres initiatives, je lui avais envoyé toutes les parties de la thèse qui le concernaient ou qui pouvaient l'intéresser en vue d'obtenir ses commentaires. Contrairement à un autre membre de la famille qui avait régulièrement lu, commenté et amené des précisions quant à mes analyses pendant le processus d'écriture de la thèse, il n'avait jamais réagi à ce que je lui avais envoyé, se limitant à l'envoi régulier de nouvelles sur lui et la famille.

Après m'avoir fait part de son mécontentement, il me menaçait de faire un recours en justice et de déposer une plainte au comité d'éthique de l'université si je ne changeais pas certains détails de la thèse. En tant que chercheuse doctorante invitée au département d'anthropologie de l'Université d'Auckland, j'avais en effet fait une demande d'approbation au comité d'éthique de la recherche de cette université, approbation qui m'avait été accordée, en plus de l'approbation que j'avais aussi obtenue du comité d'éthique de l'Université McGill, mon université d'attache au doctorat.

À ce moment, il ne semblait pas exister de solutions faciles pour sortir de cette « crise ». La pression que je ressentais était vive, d'autant plus que je continuais à rencontrer au quotidien les membres de la famille. Je tentais de discuter avec eux des malaises soulevés, de montrer que j'étais sensible à la situation et que j'étais ouverte au dialogue

4. Encore ici, pour des questions de confidentialité, le sexe de la personne ne sera pas révélé. Le générique masculin sera utilisé.

5. Ce commentaire me toucha particulièrement, puisque cette interprétation allait complètement à l'encontre de ma propre intention qui visait, au contraire, à donner une image positive de la famille comme une famille exemplaire illustrant bien les succès de la lutte maaori au quotidien. Je trouvai malgré tout un certain réconfort dans le fait que certains membres de la famille partageaient ma lecture.

ainsi qu'à l'idée de procéder à des changements avant de publier mes analyses. Malgré mes efforts, le conflit ne manqua pas, à mon grand désespoir, de se répercuter sur des conflits personnels de longue date qui existaient déjà entre les membres de la famille, certains appuyant mes analyses, alors que d'autres non. Dans les échanges, l'idée qui ressortait avec le plus de force était que certaines personnes dans la famille étaient censées connaître mieux que d'autres ce que signifie être maaori, et ce qui peut être dit en public sur les Maaori. La principale ligne de conflits fut donc celle entre ceux qui avaient reçu une éducation universitaire et qui, pour cette raison, savaient ce qu'est la « bonne » recherche et connaissaient les « vraies » traditions et façons de faire maaori, et les autres, qui n'étaient pas allés à l'université, et qui ne savaient pas ou ne savaient pas aussi bien. Du côté de ceux qui critiquaient mes travaux, il était entendu que j'aurais dû représenter davantage la vision des universitaires puisqu'elle était censée être la meilleure, la plus éclairée, étant donné leur connaissance des écrits des anciens et des spécialistes de l'histoire et de la culture maaori et, pour cette raison, la plus « authentiquement » maaori. Comme dans le cas de la réaction de mon ami relatée plus haut dans le cadre du colloque, la critique reposait sur le fait que certains seraient plus autorisés que d'autres à parler de la culture et des traditions maaori et plus généralement, des affaires concernant les Maaori. Ce qui était aussi en jeu, c'est l'authenticité des personnes impliquées et de leurs propos.

Pendant toute cette période, j'avais constamment peur que le conflit puisse prendre des allures disproportionnées à l'extérieur du cercle familial puisque dans le petit monde des Maaori, tout le monde sait tout sur tout le monde, les nouvelles se diffusant rapidement en suivant les ramifications de la *kumara* (patate douce). En fait, je craignais que le cas puisse se rendre effectivement devant un tribunal ou au conseil d'éthique de l'université. J'étais d'ailleurs au courant du fait qu'un processus informel de consultation était en cours auprès d'étudiants et de chercheurs de l'Université d'Auckland.

Finalement, après presque trois mois de discussion et beaucoup de larmes de part et d'autre, j'ai quitté la Nouvelle-Zélande avec le consentement de la famille sur une version « acceptable » de la thèse qui pourrait être publiée. On s'entendit sur la modification d'un nombre très limité de détails concernant la représentation de certains individus, ce qui ne fit pas de différence dans l'argumentation générale de la thèse ainsi que pour la compréhension des situations et contextes qui y sont décrits. Il faut rappeler ici que ces processus de consultation et le fait, pour le chercheur, de prendre en considération l'avis – et même de s'y soumettre – des participants à la recherche font partie des « bonnes » pratiques,

selon les standards établis en matière de recherche avec les autochtones au Québec, au Canada et en Nouvelle-Zélande dans le contexte plus large de la décolonisation de la recherche.

AU CŒUR DES LUTTES

J'ai rapporté ces deux études de cas parce que je pense qu'elles illustrent bien trois points importants. D'abord, elles montrent que le terrain de l'anthropologue se poursuit longtemps après qu'elle a quitté physiquement le terrain. En effet, les réactions à mes recherches furent très révélatrices des relations de pouvoir en Nouvelle-Zélande parmi les Maaori, mais aussi entre Maaori et non Maaori, ainsi que des enjeux liés à des relations inégales de pouvoir. Dans ce contexte, et ceci constitue mon deuxième point, il n'est pas surprenant de constater que certains positionnements ou certaines idées qui apparaissent comme menaçantes font apparaître des comportements et des discours standardisés qui nient la flexibilité des mondes (par exemple, le monde maaori *versus* le monde paakehaa), des actions et narrations possibles en réifiant certains aspects censés représenter de façon plus « authentique » la maoritude, notamment chez certains leaders ou élites⁶. Dans le cas des Maaori, ces derniers ont en effet tendance à prendre leurs distances par rapport à certaines initiatives et façons de vivre qui sont vues comme « déformant » les traditions. Ainsi, par exemple, parler de sa maison en ville comme d'un *marae* n'est pas « traditionnel » et donc inacceptable. Enfin, les deux situations relatées ici montrent bien un troisième point, à savoir que l'université en général et le champ de la recherche en particulier sont un site important de lutte pour l'affirmation de soi et la décolonisation.

Le développement de la recherche *kaupapa maaori* ainsi que les tendances essentialistes sont ancrés dans l'histoire de la colonisation, de l'État néo-zélandais et des relations entre Maaori et non-Maaori, sont accentués par certains processus et événements contextuels dans lesquels l'identité et la tradition « vraie » sont devenus des objets politiques puissants dans les négociations avec la majorité et l'État [Gagné, 2008a et 2008b]. Une compréhension juste d'une telle valorisation de certains

6. Notons que les Maaori avec qui j'ai discuté n'aiment pas trop en général l'appellation « élite ». Ils préfèrent de loin « leader » qui fait, à leurs yeux, beaucoup moins péjoratif et plus politique. C'est particulièrement le cas de ceux qui font justement partie de ce segment de la population. Comme le rappelle d'ailleurs Shore [2002, p. 3], se référant à Marcus [1983, p. 9], « élite » est plutôt un terme pour référer à d'autres plutôt qu'un terme pour s'identifier soi-même, c'est-à-dire une catégorie du point de vue de l'observateur plutôt que du point de vue de celui qui parle de lui-même.

L'université : un site d'affirmation et de résistance

Les universités néo-zélandaises, et plus généralement le champ de l'éducation et de la recherche, ont été depuis longtemps des sites importants d'affirmation et de résistance pour les Maaori [Webster, 1998 ; Walker, 2004 ; Gagné, 2005]. Depuis les années 1960, les universités ont été centrales dans le mouvement de ce qui est connu comme la Renaissance culturelle en participant à la formation de plusieurs jeunes Maaori qui devinrent par la suite des figures de proues du mouvement dans le secteur de l'éducation ou encore en politique active.

Dans les années 1970, l'université devint aussi un site pour la mobilisation et l'activisme politique. Pensons, par exemple, au groupe *Ngaa Tamatoa* (« Les jeunes guerriers ») qui fut créé à l'Université d'Auckland dans le but de remettre en question l'establishment paakehaa et fit beaucoup parler de lui dans les médias. Ce groupe mit sur pied une série de programmes tant à Auckland qu'à Wellington. Entre autres, il dispensait de l'aide aux migrants maaori qui arrivaient en ville en quête de travail et des conseils en matière légale aux Maaori appelés à comparaître en justice [Walker, 2004, p. 210-211]. Le groupe a aussi fait pression en faveur de l'inclusion de la langue maaori dans le système d'éducation.

En 1979, un autre groupe, *He Taua* (« Les Vengeurs »), se forma à l'Université d'Auckland. Les jeunes protestataires du groupe s'en prirent à des étudiants en ingénierie qui parodiaient un *haka*, ou « danse » guerrière [Walker, 2004, p. 221-225]. Cette parodie était jouée depuis plus d'une vingtaine d'années lors de la journée de remise des diplômes à l'Université d'Auckland. Le but de *He Taua* était de mettre un terme à la moquerie après que plusieurs démarches diplomatiques intentées depuis 1971 eurent échoué. Ce raid fut condamné par la presse comme violent et entraîna onze arrestations. L'événement donna pourtant lieu à un important mouvement de solidarité et de dénonciation du racisme en Nouvelle-Zélande qui alla bien au-delà des murs de l'université et devint largement connu comme « *the Haka Party incident* » [Webster, 1998, p. 192]. Cet incident accéléra d'ailleurs l'approbation du projet d'un *marae* par les autorités de l'université en 1979 [Webster, 1998, p. 193], un projet qui supposa plus d'une décennie de mobilisation pour les étudiants et le corps professoral maaori ainsi que leurs supporters. Le *marae* fut finalement inauguré en 1988 après plusieurs années d'hésitation de la part de l'université, entre autres en raison des fonds importants qui devaient être investis dans la construction.

Au cours des années qui suivirent, les Maaori firent des avancées importantes de façon plus générale en éducation. Les années 1980 ont vu la création des *kohanga reo* (écoles préscolaires basées sur les principes de la famille étendue et l'utilisation de la langue maaori) et des *kura kaupapa* (écoles primaires et secondaires maaori). Quant aux années 1990, elles ont vu la mise sur pied des *whare waananga* (établissements maaori postsecondaires) qui sont maintenant au nombre de trois. Ces établissements offrent des programmes diversifiés et se vouent aussi à la recherche. Les chercheurs universitaires maaori furent à l'avant-garde du mouvement en éducation.

éléments de la culture « traditionnelle » nécessite donc de tenir compte des interactions dialogiques entre plusieurs facteurs, dont l'histoire coloniale, les actions et discours de l'État, les décisions des divers tribunaux, les actions et discours des élites maaori, les médias, la dynamique des relations entre minorité et majorité, les divers mouvements et tendances

à divers niveaux – économique, politique et social – sur les scènes locales, nationales, régionales et mondiales... Ces facteurs permettent de mieux comprendre les réactions que mon engagement dans le domaine des études maaori et mes résultats de recherche ont pu provoquer.

Ainsi, l'idée d'une « culture nationale authentique » a de longues racines dans la doctrine moderne de la « nation » selon laquelle la culture a une essence éternelle. Selon Éric Schwimmer [2003, p. 169], cette doctrine invite – sinon oblige – les leaders maaori et les négociateurs à personnifier cette essence et à lutter pour elle. Ce processus d'essentialisation est renforcé par les médias (maaori et dominants) et par certaines catégories de personnes (maaori et non maaori) qui ont des intérêts économiques et politiques dans les processus décrits précédemment. Elizabeth Rata [2000] suggère qu'une bourgeoisie maaori – et plus largement autochtone [Friedman 2001 ; 2003] – montante se forma dans les années 1980 à travers le processus menant aux accords liés aux revendications logées au Tribunal de Waitangi. Ces processus favorisèrent les représentants des entreprises tribales et d'intérêts commerciaux maaori [Poata-Smith, 2004 ; Rata, 2000]. Cette bourgeoisie imposa sa vision et prit le contrôle des ressources nouvellement restituées, à la fois en contrôlant le capital et en maintenant la structure conique de classe. Cependant, il est nécessaire de comprendre que ces Maaori qui forment certains types d'élites ou de leaders jouent un rôle extrêmement important dans les relations entre les Maaori et l'État : celui de gardiens de l'ordre symbolique et social. En effet, ils le font par la transmission culturelle qu'ils assurent et qui bénéficie à tous les Maaori. Éric Schwimmer [2003, p. 169] explique que le rôle de ces élites ou leaders consiste à partager leurs connaissances avec la population générale et à transmettre les messages de la population minoritaire à l'État. Ainsi doivent-ils convaincre l'État de leur authenticité en ce qui concerne leur statut comme représentants, leur habileté à véhiculer les sentiments et les désirs populaires de la population minoritaire, et leurs connaissances sur la culture et l'histoire.

C'est ainsi que des intellectuels maaori ont cultivé, développé et protégé une connaissance spécialisée ainsi que des champs particuliers d'expertise et de recherche. Les effets de ces tendances furent non seulement que les leaders intellectuels maaori lisent, réagissent et même répondent aux recherches menées pas des non-Maaori [Brettell, 1993], mais ils en sont venus à assurer un contrôle assez grand sur la recherche qui est entreprise et produite sur les Maaori, ainsi que sur les chercheurs (maaori et non maaori) qui sont engagés dans la recherche sur les questions relatives aux Maaori. Au fil des ans, ce contrôle a même été institutionnalisé.

En effet, le mouvement qui se réclame d'une décolonisation de la recherche et du développement de principes maaori en recherche a accompagné un mouvement plus général en éducation, incluant la formation du champ des études maaori et la création de départements indépendants consacrés aux études maaori et de centres de recherche spécialisés. Parmi les précurseurs de ces mouvements, on retrouve des chercheurs maaori comme Graham Hingangaroa Smith et Linda Tuhiwai Smith, cette dernière étant l'auteure du livre *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous Peoples* [1999] qui jette les bases de la recherche *kaupapa maaori*, c'est-à-dire la recherche par, avec et pour les Maaori.

***Decolonizing Methodologies* [1999] de Linda Tuhiwai Smith**

Ce livre qui fait maintenant autorité plaide en faveur d'une décolonisation de la recherche et de ses méthodes. Il se divise en deux grandes parties. Dans la première, l'auteure s'attache à démontrer en quoi le terme « recherche » est étroitement lié à la colonisation et à l'impérialisme européens et en examine de façon critique les bases historiques et philosophiques. En explorant, entre autres choses, des concepts comme ceux de « découverte », de « revendication » et de « nomination » qui abondent dans l'histoire et la théorie occidentales, l'auteure montre comment l'Occident a discipliné, contrôlé, marginalisé, réduit au silence et nié les peuples autochtones et colonisés, un processus qui est toujours à l'œuvre. Dans la deuxième partie de son ouvrage, l'auteure montre la nécessité pour les populations autochtones de mener leurs propres projets de recherche et énonce certains principes d'une recherche émancipatrice – la recherche *kaupapa maaori* – qui s'inscrit dans le projet plus large visant l'autodétermination.

Publié en même temps à Londres, New York et Dunedin (Nouvelle-Zélande), le livre de Linda Tuhiwai Smith est maintenant connu à travers le monde. Il est lu dans les universités nord-américaines, par exemple, par ceux qui s'intéressent aux questions relatives aux autochtones et à la décolonisation de la recherche. Il est aussi largement connu des chercheurs et communautés autochtones qui s'en sont souvent inspiré pour élaborer les principes de recherche qui sont maintenant de mise chez eux. Le livre de Linda Tuhiwai Smith s'inscrit d'ailleurs dans un corpus plus large d'écrits sur la décolonisation de la recherche parmi lesquels on retrouve les travaux de nombreux chercheurs amérindiens du Canada et des États-Unis.

Plusieurs autres Maaori ont aussi participé à la réflexion relative aux principes de la recherche *kaupapa maaori*, qu'on pense, par exemple, à Russell Bishop [1996], Ella Henry et Hone Pene [2001], ainsi qu'à Leonie Pihama [2005]. Généralement, la recherche *kaupapa maaori* est conçue de la façon suivante : elle est liée au fait « d'être Maaori » ; elle est connectée à la philosophie et aux principes maaori ; elle prend pour acquis la validité et la légitimité des Maaori, l'importance de la langue maaori et de la culture ; et elle est préoccupée par la « lutte pour l'autonomie en plus de notre propre bien-être culturel » [Smith, 1999, p. 185].

Ce type de recherche est donc conçu par Smith [1999, p. 116] comme une stratégie menant à l'autodétermination, ainsi que contribuant plus généralement à la justice dans les domaines psychologique, social, culturel et économique et donc, bien au-delà du domaine strictement politique.

Le développement de ces principes de recherche a été accompagné par le développement d'exigences plus grandes en matière de recherche avec les autochtones au sein des organismes subventionnaires, ainsi qu'au sein des universités, en autres, au sein des comités d'éthique de la recherche dont tout chercheur doit obtenir l'approbation avant d'aller sur le terrain et débiter sa collecte des données. Ceci est vrai en Nouvelle-Zélande comme au Canada. Les mêmes tendances sont aussi à l'œuvre aux États-Unis et en Australie.

À la demande des chercheurs et des communautés/peuples autochtones, mais aussi des organismes subventionnaires⁷ et des comités d'éthique de la recherche des universités⁸, les chercheurs sont encouragés à développer des pratiques de recherche dites collaboratives avec les autochtones qui sont les sujets de leurs recherches, tant au plan de la définition du projet de recherche, qu'au plan de la collecte de données, de l'analyse et de la rédaction du rapport final. Plusieurs arrangements sont alors possibles et à explorer.

En Nouvelle-Zélande (et dans une moindre mesure, au Canada, aux États-Unis et en Australie, dans le cas des autochtones), les universités ont aussi fait en sorte que les Maaori participent activement à leur gouvernance⁹. Selon Webster [1998], il existerait un fort *lobby* maaori dans les universités exerçant des pressions sur les orientations des départements et sur les décisions de l'université en fonction de leurs intérêts, dont ceux liés à la lutte plus générale des Maaori pour la reconnaissance et l'affirmation. Des chercheurs maaori siègent aussi dans les comités d'éthique des universités. Cela leur permet de faire part de leur avis et de leurs conseils quant aux projets de recherche portant sur les

7. Pour des exemples, voir les programmes de subventions de recherche stratégique du Conseil de la recherche en sciences humaines du Canada (CRSH) à l'adresse suivante : http://www.sshrc-crsh.gc.ca/web/apply/faculty_f.asp#1 (page consultée le 21 février 2008).

8. Pour avoir un aperçu des exigences des comités d'éthique des universités, voir des exemples néo-zélandais et canadien de formulaires à remplir par les chercheurs en vue d'obtenir l'approbation du comité d'éthique de la recherche de leur université : a) pour l'Université d'Auckland :

<http://www.auckland.ac.nz/uoa/fms/default/uoa/about/research/ethics/docs/2008%20Research%20Project%20Application%20Form.doc> (page consultée le 21 février 2008) et b) pour l'Université d'Ottawa :

http://www.ssr.d.uottawa.ca/deontologie/formulaires/projet_recherche.doc

9. Pour voir les détails de la représentation maaori dans la gouvernance de l'Université d'Auckland, par exemple, voir :

<http://www.auckland.ac.nz/uoa/about/uoa/run/committees/senate/runanga/tor.cfm>

Maaori ou impliquant des Maaori, et d'exercer un certain contrôle sur les approbations données aux chercheurs, sans lesquelles ils ne peuvent aller en avant avec leurs recherches. Précisons de plus ici que certains groupes ou institutions maaori ont aussi mis en place leurs propres protocoles de recherche visant à définir des orientations éthiques et déontologiques de la recherche avec les Maaori. Ces derniers ont d'ailleurs fait figure de leaders en ce domaine parmi les peuples autochtones au plan international.

De plus, étant donné le nombre somme toute limité de personnes considérées comme des experts sur les questions maaori, il faut ajouter que ce sont souvent les mêmes qui sont appelées à témoigner à titre d'experts de la culture maaori au niveau de la gouvernance des universités, des commissions gouvernementales, des tribunaux et lors de diverses négociations, ce qui a pour effet d'accentuer une certaine vision du « monde maaori » et de renforcer le contrôle de champs de connaissances et de champs politiques importants. Encouragés par les politiques biculturalistes mises en place en Nouvelle-Zélande depuis la fin des années 1970, toutes ces conditions ont pour effet que les chercheurs maaori (et c'est aussi le cas de chercheurs autochtones ailleurs) sont de plus en plus actifs dans les colloques et forums sur les scènes locales comme internationales, signe du succès de leur lutte.

QUELLE PLACE POUR LES CHERCHEURS NON AUTOCHTONES ?

Les questions qui s'imposent alors sont les suivantes : Quel est l'avenir de la recherche sur les questions autochtones pour des non-autochtones ? Quel est le rôle des anthropologues non maaori dans la compréhension de situations impliquant des Maaori ? Quelle peut être la relation entre nous ? Dans le contexte hautement conflictuel actuel, il est même difficile de ne pas se demander ce que des non-Maaori peuvent ajouter à ce que les Maaori eux-mêmes ont à dire¹⁰. Ces questions peuvent sembler inconcevables à ceux qui ne se situent pas dans le contexte des études relatives aux questions autochtones et elles peuvent même être interprétées comme frôlant le racisme. Ces questions sont pourtant hautement significatives en Nouvelle-Zélande – et en Amérique du Nord comme en Australie et Hawaï – dans le contexte de la décolonisation de la recherche et du développement de théories et méthodologies dites autochtones qui font eux-mêmes partie de luttes politiques, économiques et sociales très importantes. Elles sont

10. La même question se pose ou a pu se poser pour les Noirs, les femmes, etc.

d'autant plus importantes que les chercheurs se retrouvent au milieu de ces luttes et donc au cœur d'enjeux multiples de pouvoir.

Face à cette situation, plusieurs réponses sont possibles de la part des chercheurs. En Nouvelle-Zélande, la plupart des chercheurs non maaori se sont retirés des études maaori depuis plus d'une dizaine d'années déjà. Pour plusieurs, la situation est devenue insoutenable à cause du contexte conflictuel de ce champ de recherche. Une forte pression a parfois été exercée sur eux, et ils ont aussi souvent été victimes de très fortes critiques. D'autres s'en sont retirés car, appuyant le processus de décolonisation de la recherche, ils ne voient plus de raisons pour des non-Maori de faire des recherches sur les Maori, alors que plusieurs d'entre eux sont maintenant qualifiés comme chercheurs et capables de faire de la recherche par et pour eux-mêmes.

D'autres encore ont dénoncé l'essentialisme des élites autochtones ainsi que leur contrôle sur la recherche, certains chercheurs allant jusqu'à questionner la portée des droits autochtones, d'autres dénonçant l'enfermement des autochtones dans l'ethnicité, le culturalisme et l'essentialisme, ainsi que les manipulations et les abus de pouvoir de la part des élites autochtones [pour des exemples, voir Flanagan, 2000 ; Kelly et Kaplan, 2001 ; Kuper, 2003 ; Rata, 2002 ; 2004a ; 2005]. Pour certains, il semble que ce soit leur devoir comme scientifique qui leur dicte de mettre au jour les processus de construction de l'identité et donc, de dénoncer les manœuvres politiques supposées des autochtones au nom à la fois de leur différence et de leur primauté. Il n'y a dès lors qu'un pas de l'entreprise scientifique de déconstruction à la dénonciation et à la prise de position moraliste et normative. Comme Steven Robins s'interroge dans un commentaire suivant l'article de Kuper intitulé « The Return of the Native » [2003], cette dénonciation des logiques des politiques de l'identité autochtone ne serait-elle pas un signe du désir croissant pour certains d'un retour à la bonne vieille autorité ethnographique ?

Ces prises de positions ne laissent pas d'inquiéter et ce, à deux titres. D'abord, elles peuvent laisser présager que se dégradent encore et se polarisent davantage les relations entre autochtones et non-autochtones, mais aussi entre chercheurs et autochtones, surtout leurs leaders, dans le contexte plus large de la décolonisation, incluant la décolonisation de la recherche. Ensuite, elles peuvent conduire à occulter la réalité actuelle. En effet, ces travaux occultent souvent, du moins en partie, les positions objectives de chaque « camp », entre autres dans le champ socio-économique. Qu'en est-il de l'état des rapports économiques et des inégalités ? Pourquoi ne retrouve-t-on pas (ou très peu), dans ce genre d'analyse, d'éclairage sociologique « à la Bourdieu » en termes

de capital économique, social et culturel ? Quels contextes et rapports de pouvoir ont balisé l'émergence de la situation actuelle, dont la stratégie ou la position autochtone ?

Il m'apparaît d'ailleurs important de revenir sur ce qui, en milieu autochtone, a engendré, auprès des leaders autochtones, une telle valorisation de certains aspects de la culture « traditionnelle », ainsi qu'un tel contrôle sur la recherche. Il en va, à mon avis, de la portée du regard de l'anthropologue. Prendre position contre l'essentialisme en valorisant un vivre ensemble politique autre que celui proposé par les autochtones ou juger de la valeur (morale) des stratégies autochtones m'apparaît plus une position politique qu'un regard anthropologique sur une réalité dont il importe de révéler les tenants et aboutissants sans nier les conditions concrètes dans lesquelles elle a pris naissance. Dans le cas de Fidji, la prise de position de Kelly et Kaplan m'apparaît à cet égard emblématique : « OK, nous sommes sceptiques au sujet de la Romance du Pacifique et sympathiques aux discours sur les droits civils. » [2001, p. 151]. La « Romance du Pacifique » désigne ici les arguments légitimant la surreprésentation politique des Fidjiens autochtones au nom de leur antériorité d'occupation, de leur rapport spécifique à la terre et de la menace qui serait encourue par leur culture ancestrale par opposition aux Indo-Fidjiens dont les droits (au titre des Droits de l'homme) seraient bafoués, selon Kelly et Kaplan [2001]. Or, il existe des acquis et des contextes sociohistoriques qui définissent ces populations et balisent leurs stratégies. Il me semble que c'est dans cette direction que des recherches doivent être menées beaucoup plus que dans la critique de l'essentialisme et des stratégies autochtones en tant que tels, car en bout de piste, cette critique ne peut avoir que des effets négatifs sur les populations concernées. Ceci m'apparaît aussi la seule façon d'empêcher de contribuer davantage à la polarisation entre les mondes, entre les groupes, d'amoindrir les processus d'essentialisation et de ne pas annihiler les espaces de dialogues et de négociations qui existent dans la pratique.

CONCLUSION

Je demeure donc convaincue qu'une meilleure compréhension d'une situation ou d'une question repose dans la confrontation de perspectives diverses et multiples. Selon le positionnement des chercheurs, « les questions sont formulées différemment, les priorités sont hiérarchisées différemment, les problèmes sont définis différemment, les gens participent sur des bases différentes » [Smith, 1999, p. 193] et

c'est ce qui fait, selon moi, que la confrontation des perspectives peut-être riche et féconde. Cependant, les chercheurs non autochtones (comme autochtones) doivent prendre acte du nouveau contexte de la recherche. Ils doivent adopter les mesures nécessaires pour favoriser la collaboration à toutes les étapes de la recherche et adapter leurs méthodologie et déontologie aux critères jugés acceptables par les autochtones. La solution n'est surtout pas, à mon sens, dans la rupture des relations avec eux, au contraire. Nous devons maintenir le dialogue et les échanges dans la mesure où la situation le permet. Cela peut parfois exiger de prendre une certaine distance, au moins temporairement, et de se retirer de certains domaines les plus sensibles ou qui revêtent une sacralité plus grande.

Même si ce nouveau contexte de la recherche nous rend parfois la vie difficile, il a permis de corriger certaines pratiques du passé qui n'ont pas toujours bénéficié aux autochtones. Entre autres retombées, il a donné la possibilité aux autochtones d'être tenus mieux informés des processus et des retombées de la recherche. Il a encouragé la formation de chercheurs autochtones compétents et le développement de nouveaux champs de recherche spécialisés. Il a aussi rappelé aux anthropologues et autres chercheurs que leurs sujets « traditionnels » d'étude peuvent aussi dire non à leur intrusion et refuser d'être leurs sujets de recherche. D'ailleurs il n'est pas inutile de se poser les questions suivantes : Y a-t-il d'autres façons de protéger leurs acquis dans le contexte sociohistorique qui est le leur ? Dans quelle mesure ne sont-ils pas contraints à une certaine fermeture ?

Enfin, si l'avenir de la recherche parmi les Maaori et les autochtones plus généralement est incertain, si le contexte actuel est complexe, qu'il faut soigneusement réfléchir aux modalités de nos engagements dans la recherche sur les questions autochtones et à ce que nous révélons puisque nos propos pourraient aussi avoir des effets sur les processus d'essentialisation, les contextes et histoires des relations de pouvoir et des sites de contestations entre la minorité maaori, la majorité et l'État, mais aussi internes aux différentes populations font partie de ce que les anthropologues peuvent encore contribuer à clarifier par leurs contributions. Bien sûr, je m'avance sur cette voie selon la logique de responsabilité (Fassin dans ce volume) d'un chercheur étranger qui n'est pas directement impliqué dans les luttes et rapports de pouvoir locaux. Bien sûr aussi, la sagesse populaire nous rappelle que chaque chose doit venir en son temps. Le maintien du dialogue demeure cependant certainement une condition nécessaire.

J'ajouterai seulement que les voix de certains intellectuels maaori – qui se considèrent eux-mêmes souvent de diverses façons comme les

« victimes » de la même rhétorique au sujet de l'authenticité maaori et d'un certain abus de pouvoir ou d'un contrôle important de certains de leurs leaders dans la sphère de la recherche – ont commencé à se faire entendre (mais pas encore sur la scène publique) pour montrer leur opposition à la correction politique et au séparatisme ethnique qui les empêche de voir, d'analyser et de discuter de certaines situations qui font aussi partie de la réalité maaori. Ces voix pourraient être porteuses de nouvelles perspectives et de nouvelles alliances sur la base de valeurs partagées dans et à l'extérieur du monde maaori.

REMERCIEMENTS

Pendant les réflexions ayant conduit à ce texte, j'ai bénéficié de bourses post-doctorales du Conseil de la recherche en sciences humaines du Canada (CRSH) et de l'Université d'Ottawa. Les réflexions qui se trouvent dans ces pages doivent beaucoup aux échanges avec des collègues et des amis, maaori et non maaori, en Nouvelle-Zélande, au Québec et en France. Ils se reconnaîtront, j'en suis sûre. Des versions préliminaires de ce texte ont été discutées lors du colloque « Ethnografeast II : La fabrique de l'ethnographie » qui se tint en septembre 2004, à l'École normale supérieure, à Paris, ainsi que lors du colloque organisé par DIA-LOG — Le Réseau québécois d'échange sur les questions autochtones, « Les langages de l'altérité II », qui se tint dans le cadre du congrès de l'Association francophone pour le savoir (ACFAS), en mai 2006, à l'Université McGill, à Montréal.

BIBLIOGRAPHIE

- BISHOP R. (1996), *Collaborative Research Stories : Whakawhanaungatanga*, Dunmore Press, Palmerston North.
- BRANT B. (1994), *Writing as Witness : Essay and Talk*, Women's Press, Toronto.
- BRETTELL C. (dir.) (1993), *When They Read What We Write. The Politics of Ethnography*, Bergin & Garvey, Westport.
- DURIE M. (2001), *Mauri Ora. The Dynamics of Maaori Health*, Oxford University Press, Auckland.
- FLANAGAN T. (2000), *First Nations? Second Thoughts*, McGill-Queen's University Press, Montréal.
- FRIEDMAN J. (2001), « Indigenous struggles and the discreet charm of the bourgeoisie », in A. DIRLIK et R. PRAZNAK (dir.), *Place and Politics in the Age of Global Capitalism*, Rowman and Littlefield, New York, p. 53-72.
- , (2003), « Globalization, Dis-integration, Re-organization : The transformations of violence », in J. FRIEDMAN (dir.), *Globalization, the State, and Violence*, Alta Mira Press, New York, p. 1-34.
- GAGNÉ N. (2004), *Maaori Identities and Visions : Politics of Everyday Life in Auckland*, Nouvelle Zélande, thèse de doctorat, département d'anthropologie, Université McGill, Montréal.
- , (2005), « Être jeune et maori aujourd'hui : L'université comme site de (ré) affirmation et de résistance », *Recherches amérindiennes au Québec*, 35 (3), p. 59-70.

- , (2008a), « L'analyse des relations entre minorités et majorités : retour sur la situation néo-zélandaise à l'aube des années 2000 », *Anthropologica*, 50 (1), p. 101-119.
- , (2008b), « On the ethnicization of New Zealand politics : The foreshore and seabed controversy in context », *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 9 (2), p. 123-140.
- HENRY E. et HONE P. (2001), « Kaupapa Maori : Locating indigenous ontology, epistemology and methodology in the Academy », *Organization*, 8 (2), p. 234-242.
- HERZFELD M. (1997), *Cultural Intimacy : Social Poetics in the Nation-State*, Routledge, New York.
- JÉRÔME L. (s.d.) « Intimité, protocoles et participation : les termes de la décolonisation de la recherche en milieu autochtone québécois » in N. GAGNÉ, M. SALAÜN et T. MARTIN (dir.), *Autochtonies : Vues de France et du Québec*, Presses de l'Université Laval, Québec (manuscrit en préparation).
- KELLY, J. D. et KAPLAN M. (2001), *Represented Communities : Fiji and World Decolonization*, University of Chicago Press, Chicago.
- KUPER A. (2003), « The Return of the native », *Current Anthropology*, 44 (3), p. 389-402.
- MARACLE L. (1996), *I am Woman : A Native Perspective on Sociology and Feminism*, Press Gang Publishers, Vancouver.
- MARCUS G. (dir.) (1983), *Elites : Ethnographic Issues*, University of New Mexico Press, Albuquerque.
- MEAD H. M. (2003), *Tikanga Māori : Living by Māori Values*, Huia Publishers, Wellington.
- METGE J. (2002), « Returning the gift : Utu in intergroup relations », *The Journal of the Polynesian Society*, 111 (4), p. 311-338.
- PIHAMA L. (2005), « Asserting indigenous theories of change », in J. BARKER (dir.), *Sovereignty Matters : Locations of Contestation and Possibility in Indigenous Struggles for Self-Determination*, University of Nebraska Press, Lincoln, p. 191-210.
- POATA-SMITH E. S. T. A. (2004), « The changing contours of Maori identity and the treaty settlement process » in J. HAYWARD et N. R. WHEEN (dir.), *The Waitangi Tribunal : Te Roopu Whakamana i te Tiriti o Waitangi*, Bridget Williams Books, Wellington, p. 168-183.
- RATA E. (2000), *A Political Economy of Neotribal Capitalism*, Lexington Books, New York.
- , (2002), *Democratic Principles in Teaching and Learning : A Kantian Approach*, Monograph/Research Report Series, Auckland College of Education, Auckland.
- , (2004a), « Kaupapa Maori education in New Zealand » in J. DEMAINE (dir.), *Citizenship and Political Education Today*, Palgrave Macmillan, New York, p. 59-74.
- , (2005), « Rethinking biculturalism », *Anthropological Theory*, 5 (3), p. 267-284.
- SCHWIMMER É. (2003), « Les minorités nationales : Volonté, désir, homéostasie optimale. Réflexions sur le biculturalisme en Nouvelle-Zélande, au Québec et ailleurs », *Anthropologie et sociétés*, 27 (3), p. 155-184.
- SHORE C. (2002), « Introduction : Towards an anthropology of elites » in C. SHORE et S. NUGENT (dir.), *Elite Cultures : Anthropological Perspectives*, Routledge, ASA Monographs, vol. 38, Londres et New York, p. 1-21.

- SMITH L. T. (1999), *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous Peoples*, Zed Books et University of Otago Press, Dunedin et Londres.
- SMITH G. H. (1997), *The Development of Kaupapa Maori : Theory and Praxis*, Thèse de doctorat, Département d'éducation, Université d'Auckland.
- TAUROA H. et TAUROA P. 1986, *Te Marae : A Guide to Customs & Protocol*, Reed Books, Auckland.
- WALKER R. (2004), *Ka Whawhai Tonu Matou : Struggle Without End*, 2^e édition, Penguin, Auckland.
- WEBSTER S. (1998), *Patrons of Maori Culture : Power, Theory and Ideology in the Maori Renaissance*, University of Otago Press, Dunedin.