
**Autochtones, chercheurs et essentialismes:
analyse de deux postures opposées à la lumière du cas maaori**

Natacha Gagné

Département de sociologie et d'anthropologie, Université d'Ottawa, Canada

natgagne@uottawa.ca

Résumé

Dans cet article, l'auteure met de l'avant une réflexion sur ce qui engendre de la part des Autochtones, dans un contexte de décolonisation, des réactions qui peuvent être caractérisées d'essentialistes par rapport aux recherches des chercheurs en sciences sociales, puisque valorisant certaines valeurs et éléments culturels dits « traditionnels ». Parfois de façon concomitante, parfois en réaction à ces critiques, certains chercheurs non-autochtones adoptent des positions critiquant l'essentialisme des leaders autochtones, certains allant jusqu'à questionner la portée de leurs droits. Ces positions, souvent très polarisées, ne sont pas sans inquiéter. L'auteure discutera de certains dangers potentiels de ces positionnements, entre autres, la possibilité que se dichotomisent encore davantage les relations entre Autochtones et non-autochtones, mais aussi la possible mystification des contextes, processus et relations de pouvoir ayant conduit à la présente situation.

Mots-clés

Anthropologie; (dé)colonisation; Autochtones; Maaori; Nouvelle-Zélande; essentialisme.

Abstract

In this article, the author reflects on what it is, in a context of decolonization, that triggers reactions on the Aboriginal side that can be described as essentialist in relation to social science research since they promote certain so-called "traditional" cultural values and elements. And at times, alongside of this, or in reaction to these criticisms, some non-Indigenous researchers adopt positions criticizing the essentialism of Indigenous leaders, with some even going so far as to question the scope of their rights. These positions, which are often highly polarized, are worrisome. The author discusses some of the potential dangers of these positions, and among others, the possibility that relations between Indigenous and non-Indigenous people may become even more dichotomized, as well as the possible mystification of the contexts, processes and relations of power that have led to the present situation.

Keywords

Anthropology; (de) colonization; Indigenous peoples; Maaori; New Zealand; essentialism.

Resumen

En este artículo, la autora expone su reflexión sobre lo que, en un contexto de descolonización, genera en el caso de los Indígenas reacciones que pueden caracterizarse como "esencialistas" en relación a los trabajos de los investigadores en ciencias sociales, puesto que valorizan ciertos valores y elementos culturales definidos como "tradicionales". A veces de manera concomitante, y a veces en reacción a estas críticas, ciertos investigadores no indígenas adoptan posturas que critican el esencialismo de los líderes indígenas, y algunos ponen incluso en tela de juicio el alcance de sus derechos. Estas posturas, a menudo muy polarizadas, no dejan de inquietar. La autora menciona algunos peligros potenciales que pueden causar estas actitudes, entre ellos la posibilidad de que se dicotomicen aún más las relaciones entre indígenas y no indígenas, pero también una posible mistificación de los contextos, procesos y relaciones de poder que han llevado a la situación actual.

Palabras claves

Antropología; (des)colonización; indígenas; Maaori, Nueva Zelanda; esencialismo.



INTRODUCTION

Mes recherches parmi les Maaori, population autochtone de la Nouvelle-Zélande, traitent de la diversité des expériences et des identités maaori. Elles abordent notamment la persistance des structures « traditionnelles » telles que la famille étendue à la suite de la colonisation britannique au XIX^e siècle et de l'urbanisation découlant de l'insertion de la Nouvelle-Zélande dans l'économie-monde capitaliste. Les conclusions auxquelles je suis arrivée révèlent que la famille étendue « traditionnelle » est toujours « vivante » et « en santé » et que les gens continuent à valoriser les valeurs dites « traditionnelles » qui servent à s'orienter, ce qui n'implique pourtant pas que la famille étendue n'ait pas du tout changé. Avec la colonisation, la christianisation, l'industrialisation et la migration en ville des Maaori, des changements sont survenus, par exemple, sur le plan des rôles de chacun dans la famille, dans la fréquence des contacts et des rencontres, dans la façon d'activer les réseaux de parenté.

Ma lecture de la réalité maaori actuelle contraste avec celles de plusieurs analystes, incluant certains Maaori, pour qui les Maaori vivant en ville sont complètement acculturés, fragmentés, déconnectés de leurs familles élargies et de leurs tribus et qu'ils ne sont plus, pour ces raisons, de « vrais » Maaori. J'ai plutôt montré qu'en milieu urbain les processus de (ré)affirmation des liens familiaux et des valeurs dites « traditionnelles » prennent place à travers les rencontres et les activités quotidiennes aux marae (centres cérémoniels et lieux de rencontre traditionnels), dans les églises, les salles communautaires et les autres lieux maaori dans la ville. L'un d'eux est particulièrement important. Il s'agit de certaines maisons dont parlent les Maaori en disant « ma maison est comme un marae ».

Ces maisons – qui ne sont pas des propriétés collectives comme les marae traditionnels, car elles appartiennent à des individus – sont ouvertes sur une base quotidienne aux membres de la famille étendue et aux amis. Les gens 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. Elles 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 sont échangées et où d'importantes décisions concernant la famille, les terres collectives et la politique sont prises. Ces maisons deviennent un lieu crucial en ville pour l'affirmation maaori et la résistance aux effets de la colonisation, à la société plus large et à l'Occident plus généralement. Ces maisons représentent une source importante de soutien et de confort qui permet à ceux qui les fréquentent de s'engager à la fois dans les institutions maaori et dans les institutions de la société plus large ou dominante.

La rencontre entre ces mondes ne peut donc pas être interprétée comme étant complètement destructrice pour les Maaori, même si certains changements ont eu lieu et continuent à se produire car, à cause de l'histoire de la colonisation et de leur appartenance à un État qui n'est pas sous leur contrôle, les Maaori n'ont pas d'autres choix que de s'engager dans la société plus large dont les valeurs diffèrent. Ils doivent donc faire face aux exigences de ces mondes, du moins jusque dans une certaine mesure, pour assurer leur vie et leur survie, puisque les mondes — autochtones et occidentaux, « traditionnels » et « modernes » — dans lesquels ils s'activent ne sont pas sur un pied d'égalité en termes de pouvoir.

Comme je l'ai souligné ailleurs (Gagné 2006), c'est à l'occasion d'événements particuliers que les individus et groupes doivent négocier leurs engagements dans les mondes maaori et non maaori pour y affirmer des valeurs ou principes maaori. La flexibilité aidant – celle-ci étant inhérente à toute structure et valeur, même « traditionnelles » –, il en découle des négociations et des adaptations selon les circonstances, de telle sorte que les arrangements qui émergent sont le produit du dialogue entre l'ordre de la structure et l'ordre de l'interaction, mais aussi de l'interprétation des acteurs en lien avec leurs expériences personnelles et leur subjectivité.

Parmi ces événements, j'ai observé que ceux de nature politique se sont révélés plus susceptibles de faire apparaître des comportements et des discours standardisés qui nient la flexibilité mentionnée plus haut en réifiant, au contraire, certains aspects censés représenter de façon plus « authentique » la maaoritude, notamment chez les membres des élites traditionnelles et les leaders intellectuels. Ces derniers ont tendance à se distancer de certaines initiatives et de certaines façons de vivre qui sont vues comme « déformant » les traditions. Pour eux, par exemple, parler de sa maison en ville en la comparant à un marae n'est pas « traditionnel » et donc inacceptable.

Voilà pourquoi mes analyses, menées surtout auprès des Maaori « ordinaires » en milieu urbain – plutôt qu'avec les élites ou leaders maaori – et axées sur la vie quotidienne et l'expérience vécue, ont été fortement critiquées par certains chercheurs maaori. Selon ces interlocuteurs, si certaines personnes m'avaient réellement parlé de semblables lieux, c'est qu'ils ne savaient pas ce qu'ils disaient et n'étaient certainement pas de « vrais » Maaori. Pour eux, le marae est un lieu de rencontre sacré symbolisant les ancêtres. Il représente le cœur de la culture et de l'identité maaori. À leur avis, une maison est au contraire « juste une maison », c'est-à-dire un espace domestique profane. Faire un lien explicite entre ces deux lieux attaque l'essence même de la culture maaori en la désacralisant.

Plusieurs chercheurs travaillant avec des populations autochtones ont connu semblables réactions par rapport à leurs travaux. Ces réactions, parfois virulentes, peuvent s'accompagner de menaces ou de plaintes de divers ordres. Ce type de réaction, qui met de l'avant une vision essentialiste de la culture et de l'identité, s'est accentué ces dernières années. Parfois de façon concomitante, parfois en réaction à ces critiques, l'essentialisme des élites autochtones a été dénoncé au sein de la communauté scientifique, certains anthropologues allant jusqu'à questionner la portée des droits autochtones, d'autres dénonçant l'enfermement des Autochtones dans l'ethnicité ainsi que les manipulations et les abus de pouvoir de la part des élites autochtones.

Ces prises de positions ne sont pas sans inquiéter, et ce, à deux égards. D'abord, elles peuvent laisser présager que s'empirent encore et se dichotomisent davantage les relations entre Autochtones et non-autochtones, mais aussi entre chercheurs et Autochtones, surtout leurs leaders, dans le contexte plus large de décolonisation, incluant la décolonisation de la recherche. Ensuite, elles peuvent conduire à occulter la réalité actuelle.

Pour ces motifs, il est devenu des plus important de revenir sur ce qui, en milieu autochtone, a engendré auprès des leaders autochtones une telle valorisation de certaines valeurs et de certains aspects de la culture « traditionnelle ». Sous cet angle, le cas maaori est des plus révélateurs. Nous en dégagerons les assises, ce qui nous permettra de questionner par la suite la position anti-essentialiste des chercheurs avant d'aborder les dangers potentiels que sous-tendent ces deux positionnements.

1. L'ETHNICISATION DE LA SOCIÉTÉ NÉO-ZÉLANDAISE : PROCESSUS ET CONTEXTES

La présente situation en Nouvelle-Zélande est le fruit de plusieurs processus et contextes. La tendance à l'essentialisation de l'identité maaori de la part des élites ou leaders est, à mon avis, un effet de la dynamique des rapports inégaux de pouvoir entre la population dominante et la population minorisée. Ces rapports de pouvoir se sont développés historiquement à travers la colonisation puis la mise en place de l'État néo-zélandais actuel. S'affichant comme les gardiens de l'ordre symbolique et social, les leaders se veulent les promoteurs de l'identité maaori supposément « authentique », qu'ils ont tendance à essentialiser, car l'identité et la tradition « vraie » sont devenues des objets politiques puissants dans les négociations avec la majorité et l'État.

À cause de la force des rapports de pouvoir, certaines transformations, telles celles présentées dans mes recherches en milieu urbain, ne sont pas « pensables » ou « acceptables » par les élites, et ce, souvent au grand dam des Maaori « ordinaires ». Ces derniers ressentent un rejet qui les oblige à

justifier continuellement leur identité. Tout ça n'est pas sans créer des situations conflictuelles et une compétition symbolique (Schwimmer 1972; Gagné 2008a) qui affectent le vivre-ensemble en Nouvelle-Zélande.

Les structures et valeurs intériorisées, le contexte sociopolitique et les relations historiques de pouvoir balisent donc étroitement les innovations et les changements possibles, mais aussi acceptables. Si ceux-ci ne sont pas nécessaires ou déterminés, au moins sont-ils précontraints dans leur expression. À mon avis, c'est en référence à des contextes particuliers et historiques et aux relations de pouvoir qui s'y manifestent qu'il importe d'analyser les changements – ou leur absence – dans les comportements, les interactions, les pratiques, ainsi que dans la rhétorique. Nous verrons ici les principaux facteurs d'ethnisation ayant cours dans la société néo-zélandaise, ce que j'ai détaillé dans certains de mes articles (2004, 2008a, 2008b).

La Nouvelle-Zélande est née de la colonisation britannique. Dans cet État, comme dans l'ensemble de l'ancien empire britannique, le modèle d'administration des populations colonisées, l'*Indirect Rule*¹, a contribué à mettre en place les conditions pour le maintien des communautarismes et l'accent sur les particularités culturelles et ethniques (parmi d'autres, voir Arendt 1982; Bariteau 1998, 2000, 2005, 2008; Kelly and Kaplan 2001; Lugard 1922; Mamdani 1996; Pandey 1990). En effet, dans ce mode de gestion, les dirigeants britanniques gouvernent une population conquise en s'alliant à une élite locale en échange de divers avantages. Les populations minorisées sont toujours récompensées quand elles choisissent des leaders ne remettant pas en cause le système. En effet, le système de subordination repose sur ce qu'on peut appeler « le jeu du bâton et de la

carotte » : « Si ces derniers [les leaders ou médiateurs] revendiquent des pouvoirs et, en même temps, manifestent un penchant indépendantiste, le bâton est de mise et la carotte sera utilisée pour les inciter à plus de retenue, principalement à ne pas remettre en cause l'ordre établi, soit l'ordre britannique » (Bariteau 2005 : 13).

Ce système administratif permet donc de canaliser efficacement les revendications émanant des populations conquises via les médiateurs (Bariteau 1998 : 14). La pérennité du système repose alors sur des conditions économiques favorables (jusque dans une certaine mesure) pour les minorisés, un pouvoir politique interne (pour les leaders ou médiateurs) et la possibilité d'affirmation d'un système de valeurs différents. Est alors maintenue la frontière entre ces populations et l'État colonial : les populations n'ont d'autres choix que de chercher à maintenir ce qui les distingue sans quoi ils sont forcés à s'assimiler (Arendt 1982; Bariteau 2000).

Ce système d'administration, appliqué par l'empire britannique lors de la colonisation de la Nouvelle-Zélande au XIXe siècle (Cheater et Hopa 1997; Simon 1998; Webster 1998), contient les conditions structurelles de sa reproduction et/ou de son renouvellement si elles ne sont pas abolies par l'État successeur. Or, l'État néo-zélandais, comme ce fut le cas au Canada et ailleurs dans l'ancien empire britannique, perpétua ce système. Les conditions structurelles établies par l'*Indirect Rule* continuent donc encore aujourd'hui à marquer le vivre-ensemble ou la coexistence en Nouvelle-Zélande.

Les processus d'essentialisation y sont même renforcés par diverses pratiques qui exigent souvent que les Autochtones, la représentation qu'ils donnent d'eux-mêmes et leurs propositions et projets soient « authentiques » (ou du moins qu'ils en donnent l'impression de façon convaincante). L'État néo-zélandais, dans le cadre plus large de politiques en faveur du biculturalisme et de la reconnaissance du *Traité de Waitangi*², a accentué les processus

¹ Ce système d'administration des populations colonisées a d'abord été expérimenté au Québec pour ensuite être systématisé dans l'ensemble de l'empire britannique. Il fut en effet institué par l'Acte de Québec de 1774 (Couillard 2005 : 155 et Bariteau 2000). Précisons que si l'*Indirect Rule* caractérise la colonisation britannique, elle fut aussi utilisée par d'autres empires coloniaux (Arendt 1982).

² Le *Traité de Waitangi*, ratifié en 1840, est le seul signé entre les Maaori et la couronne britannique. Après

d'essentialisation par l'enchâssement dans la loi de la propriété maaori et les politiques de retribalisation³ qui en découlèrent au cours des dernières décennies. Ce processus complexe d'enchâssement dans la loi de la propriété maaori comporte plusieurs éléments : 1) la reconnaissance par l'État néo-zélandais des tribus comme entités corporatives légales et la participation active concomitante des représentants des tribus à la retribalisation; 2) le renforcement de l'autorité et de la légitimité des tribus comme héritières des ressources et des connaissances traditionnelles; 3) le nouvel accent mis sur le sang et l'ascendance comme unique critère d'accès aux propriétés et aux bénéfices (Rata 2000 pour des détails). Les processus d'essentialisation ont été davantage marqués à mesure que la retribalisation progressait, que

de nombreuses revendications devant les tribunaux en découlèrent, que des moyens et modes traditionnels de production furent mis aux services d'entreprises fonctionnant selon la logique capitaliste et que les généalogies furent bureaucratisées (Rata 2000). Cela eut l'effet de stimuler les recherches généalogiques et de pousser les autorités tribales à un contrôle plus étroit de leurs listes de membres. C'est dans ce contexte qu'une rhétorique hautement politisée en ce qui a trait à ce qui constitue un Maaori « authentique » s'est développée. Ajoutons que l'idée d'une « culture nationale authentique », comme l'a souligné Éric Schwimmer, a de longues racines dans la doctrine moderne de la « nation » :

C'est bien le conquérant, plutôt que la communauté conquise, qui interprète l'idée de la nation selon la doctrine de Herder et de Fichte : la doctrine selon laquelle la culture est une essence éternelle, présente dès son origine ténébreuse, se manifestant dans le discours du sage accrédité. (2003 : 169)

Cette doctrine invite – sinon oblige – les leaders autochtones et les négociateurs à personnifier cette essence et à lutter pour elle. C'est le cas en Nouvelle-Zélande, ça l'est au Canada et ça l'est ailleurs. Il est nécessaire de comprendre que ces Autochtones, 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 par la transmission culturelle qu'ils assurent et qui bénéficie à toute la collectivité, la nation ou le peuple.

Du côté maaori, dans les limites mises en place par l'État et l'histoire de la colonisation, l'insistance sur les distinctions entre le « vrai » « monde maaori » et l'« autre monde » s'articule à une double stratégie : 1) elles sont utilisées pour affirmer une identité culturelle et consolider le monde maaori; 2) elles visent à établir des coalitions et des alliances, à l'intérieur même du monde maaori, mais aussi avec d'autres groupes minoritaires, à l'intérieur comme à l'extérieur de la Nouvelle-Zélande, comme d'autres populations minorisées ou autochtones dans le monde. Mentionnons d'ailleurs qu'à l'échelle internationale, l'Organisation des Nations-Unies (ONU), la

maintes violations et à la suite de revendications maaori de plus en plus fortes, l'importance du Traité fut réaffirmée en 1975 par une loi qui établit le Tribunal de Waitangi. Ce tribunal fut chargé d'investiguer les revendications maaori liées à des violations du Traité et de faire des recommandations au parlement en vue d'accords avec les plaignants. Avec cette loi, le Traité de Waitangi est devenu un cadre interprétatif important dans les relations entre Maaori et la population d'origine principalement européenne de façon générale, mais aussi entre le gouvernement et les Maaori. Différentes mesures de justice sociale ont d'ailleurs été adoptées pour compenser les injustices historiques. Pour des détails sur le biculturalisme en Nouvelle-Zélande, voir, par exemple, Gagné (2004 et 2008a) et Schwimmer (2003 et 2004).

³ Ce terme a pour sens général le processus de reviviscence des structures sociales dites « traditionnelles » à travers les politiques d'État et la bureaucratization de ces structures, mais aussi à travers un processus de re-identification aux tribus parmi la population maaori. Mais le terme sous-tend plusieurs sens, selon Schwimmer : « 1) la remise en question par les Maaori de leur vision de leur propre identité, donc une pratique idéologique, l'autocritique des contradictions sous-jacentes à leur expérience vécue; 2) les études faites pour guider leurs enfants : une pratique d'apprentissage cognitive, de la transmission de connaissances » (2003 : 171). Rata ajoute que le processus de reviviscence, du côté maaori, comporte une visée idéologique néotraditionaliste qui « embraces primordial ties of tradition and community, and hierarchies of birth and status » (2004b : 59), dans le but de revendiquer un statut politique particulier qui n'est pas sans avoir d'importantes implications économiques (surtout pour les élites du mouvement, selon Rata).

Banque mondiale, l'Organisation internationale du travail (OIT), plusieurs organisations non gouvernementales (ONG), agences internationales de développement, ateliers et colloques contribuent aussi à essentialiser certains aspects de la définition de l'autochtonie⁴. La dichotomie fonctionne donc comme une stratégie politique et comme un outil pour exercer un certain pouvoir et délivrer des messages idéologiques.

Les processus d'essentialisation sont aussi renforcés par les médias (autochtones et dominants) et par certaines personnes (autochtones et non-autochtones) qui ont aussi des intérêts économiques et politiques dans les processus décrits précédemment. La carte de la race, par exemple, a été utilisée délibérément dans des buts électoralistes par le parti d'opposition et son leader lors de la controverse entourant la propriété des plages et des fonds marins en Nouvelle-Zélande en 2003 et 2004⁵. Entre autres, Don Brash, le leader du National Party, accusa le gouvernement de promouvoir des politiques de discrimination positive basées sur la race, estimant que celles-ci sont à la source du ressentiment généralisé et de grandes divisions au sein de la population néo-zélandaise. Il ajouta que ces politiques créent deux standards de citoyenneté. Dans cet esprit, il plaida en faveur du retrait de toute disposition basée sur la race dans la législation existante, l'abolition des sièges maaori au parlement et une fin rapide aux processus de revendications historiques, ce qui provoqua une vive réaction de la part des Maaori. Une série de manifestations eurent aussi lieu dans le cadre de cette controverse sur le thème « Whites Have Rights Too ».

⁴ Il faut pourtant remarquer que dans la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones qui a été adoptée par l'Assemblée générale de l'ONU le 13 septembre 2007, aucune définition précise desdits peuples autochtones n'est énoncée. Les représentants autochtones à l'ONU ne sont d'ailleurs pas intéressés par une définition trop stricte et avertissent du danger de la réduction, de la simplification et de l'homogénéisation de la catégorie (par exemple, Smith 1999; Poirier 2000).

⁵ Pour une analyse détaillée de cette controverse voir, entre autres, Gagné 2008a, 2008b.

Autre facteur à considérer, Rata (entre autres 2000, 2003) montre qu'une bourgeoisie maaori – et plus largement autochtone (Friedman 2001, 2003, 2004) – montante s'est formée 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 s'accapara les ressources nouvellement restituées, à la fois en contrôlant le capital et en maintenant la structure conique de classe. Schwimmer (2003), tout comme Chapple (2000), avance aussi que les Maaori sont de plus en plus différenciés en termes de classes sociales.

Cependant, encore une fois, il est nécessaire de comprendre que ces Maaori jouent un rôle extrêmement important dans les relations entre les Maaori, l'État et la population majoritaire. Ainsi doivent-ils, entre autres choses, dans le contexte historiquement constitué de la Nouvelle-Zélande, convaincre l'État de leur authenticité en ce qui concerne leur statut comme représentants, leur habilité à véhiculer les sentiments et les désirs populaires de la population minoritaire, et leurs connaissances sur la culture et l'histoire. C'est d'ailleurs pour cette raison que certains intellectuels maaori, qui forment maintenant une classe moyenne (Rata 2000), ont cultivé, développé et protégé une connaissance spécialisée ainsi que des champs particuliers de recherche⁶ et d'expertise (par exemple Webster 1998; Rata 2002, 2004a).

⁶ Il est à noter qu'au cours des dernières années les Maaori se sont dotés de départements d'études maaori autonomes et de centres de recherches. De plus, comme au Canada, afin de mieux protéger les individus et les collectivités autochtones et afin de leur permettre de mieux bénéficier et de mieux prendre part à la recherche, les organismes et institutions autochtones, les universités, ainsi que les organismes subventionnaires ont développé des protocoles de recherche visant à définir des orientations éthiques et déontologiques de la recherche avec les Autochtones. Les Maaori ont d'ailleurs fait figure de leaders en ce domaine et un livre internationalement reconnu qui fait maintenant autorité en la matière est celui de Linda Tuhiwai Smith 1999.

Ces précisions, sans être exhaustives, permettent de mieux comprendre les réactions que mon engagement dans le domaine des études maaori et mes résultats de recherche ont pu provoquer. Attardons-nous maintenant aux réactions en défaveur de l'essentialisme chez les Autochtones et de la reconnaissance de droits collectifs autochtones qui ont surgi ces dernières années au sein de la communauté universitaire.

2. LA DÉNONCIATION DE L'ESSENTIALISME AUTOCHTONE COMME POSTURE

Biculturalism [...] has made drastic shifts – first to bi-ethnicism, then to neotribalism. In doing so it has become the unintentional means for the creation of a fundamentally anti-democratic social structure, the neotribe, and for that structure's considerable influence within government. The shifts have undermined the essential feature of biculturalism – the commitment to cultural recognition within universalist democratic politics. [...] I argue that liberal-democracy cannot exist on the basis of the institutional recognition of ethnic categories (Rata 2005: 276-277).

En Nouvelle-Zélande, des voix paakehaa (population principalement d'origine européenne) se sont fait entendre ces dernières années à travers des discours et des écrits bien argumentés en faveur des valeurs démocratiques modernes, contre la reconnaissance de droits collectifs ou de mesures de discrimination positive et contre un nationalisme ethnique ou un essentialisme culturel. Ces voix sont souvent celles de chercheurs, d'origine européenne, ayant été de grands alliés des Maaori depuis la période maintenant reconnue comme la Renaissance culturelle⁷. Certains d'entre eux ont souvent fait personnellement l'expérience de la violence de l'exclusion d'une façon ou d'une autre. Aujourd'hui, plusieurs questionnent la rectitude politique qui aurait envahi la sphère publique

⁷ La période connue comme la Renaissance culturelle débuta dans les années 1970 et correspond à la montée du mouvement d'affirmation maaori. Elle est mémorable, entre autres, pour ses importantes manifestations et occupations de terres (par exemple, Poata-Smith 1996 et Walker 2004).

néo-zélandaise et empêcherait l'expression de toute forme de critique à l'égard des Maaori (Koliq 2005; Rata 2002, 2004a).

Un exemple de ce type de réaction est un article d'Elizabeth Rata paru en 2005 intitulé *Rethinking Biculturalism*. Dans cet article, Rata analyse les changements successifs de sens qu'a subi le terme « biculturalisme » au cours des dernières décennies en Nouvelle-Zélande. Ces changements sont 1) « the replacement of the idea of cultural recognition and inclusion by a focus on ethnic identity » (2005 : 268); 2) l'« interpretation of ethnic identity in political terms » (2005 : 268); 3) un changement d'une idéologie néo-traditionaliste à une idéologie qu'elle voit comme une « fundamentalist 'blood and soil' ideology under the control of an emergent neotribal elite » (2005 : 267). Aussi, plaide-t-elle en faveur d'une démocratie universaliste moderne et d'une identité nationale – plutôt que des identités ethniques et culturelles essentialisées qu'elle voit comme ayant des effets dommageables sur les conditions requises pour la bonne marche de la démocratie⁸ – de façon à sécuriser les relations de la Nouvelle-Zélande avec le reste du monde.⁹

Cet article de Rata (2005) contraste avec ses travaux précédents, en particulier sa thèse (1996) qu'elle publia en 2000 sous le titre *A Political Economy of Neotribal Capitalism*. Dans ce livre, elle décrit de façon détaillée, en appuyant sa démonstration par de nombreux détails ethnographiques, la réalité quotidienne des luttes maaori et des processus de retribalisation, les impacts des différences émergentes en termes de classes sociales

⁸ On peut faire l'hypothèse qu'il ne s'agit pas simplement de craintes quant à la bonne marche de la démocratie, mais aussi probablement de craintes quant à l'avenir des anthropologues non-autochtones, l'anthropologie étant depuis son origine une discipline qui a pris la forme d'un discours sur les Autochtones par des non-autochtones qui, nous l'avons vu, peut faire l'objet de critiques et d'oppositions sérieuses.

⁹ Ceci dit, Rata (2005 : 277) mentionne que la démocratie libérale peut reconnaître certaines valeurs et pratiques culturelles qui se sont développées au cours des histoires distinctes des groupes ethniques quand celles-ci sont compatibles avec les principes démocratiques.

parmi les Maaori, ainsi que les impacts de l'économie globale capitaliste et des politiques d'État sur les dynamiques internes aux familles étendues et aux tribus.

Dans l'article de 2005, si Rata reconnaît bien l'importance des décisions de la cour et de certaines lois (2005 : 273) dans les changements affectant la dynamique des relations entre groupes, elle ne donne aucun détail, ce qui, à mon avis, contribue à mettre davantage l'accent sur l'ethnicité comme facteur explicatif. Il en découle une compréhension simplifiée des changements qui ont eu lieu dans la signification du biculturalisme, entre autres, une minimisation du rôle de l'État dans les processus de changement.

Ce genre de réaction de la part des chercheurs n'est pas unique aux études maaori. Au cours des dernières années, des anthropologues ont pris position contre les droits autochtones pour la raison que ceux-ci sont politiquement construits (ce qui sous-entend souvent « manipulés par une élite ») et reposent sur une utilisation non critique et politique de la primauté de la culture, de l'ethnicité ou même de la race. Kuper (2003), par exemple, dans un article largement connu, *The Return of the Native*, révèle les essentialismes qui sous-tendent les revendications autochtones et se positionne clairement en défaveur de la reconnaissance de droits collectifs dans les États modernes. Il justifie sa position par le fait qu'aujourd'hui, les particularités culturelles sur lesquelles se baserait l'identité comme Autochtones ne relèvent plus de la réalité observable, mais plutôt du mythe et de la superstition. Pour justifier les prétentions à être « Autochtones », avance-t-il, il faut faire appel à des critères généalogiques, ce qui frôle le racisme et qui est incompatible avec les droits individuels à la base des États-nations modernes. Aussi Kuper (2003) dénonce-t-il les essentialismes ou les clichés – auxquels les anthropologues ne sont pas étrangers, ainsi que divers organismes internationaux – dans la rhétorique sur les peuples autochtones et leur définition tels que la thèse de l'harmonie naturelle avec la nature et les revendications foncières par vertu de leurs modes de vie

ancestraux de nomades et de chasseurs-cueilleurs¹⁰ qui ne seraient plus leur réalité.

Si Kuper (2003) cible bien ce qui particularise ces essentialismes, par contre, tout comme Rata (2005), il n'identifie pas tous les facteurs qui ont contribué et contribuent à les mettre en place et à les perpétuer. Dans son texte, la complexité ethnographique semble trop souvent négligée : trop peu est dit sur les conditions dans lesquelles émergent ces identités ainsi que les stratégies qui leur sont apparentées. Ainsi, ces écrits, aux tendances souvent généralisatrices, critiquent l'approche essentialiste des (élites) Autochtones, mais font l'impasse sur les facteurs qui ont contribué à la mise en place et à l'essor de la vision essentialiste de la culture et de l'identité.

De surcroît, ces prises de position, à leur face même, idéalisent et décontextualisent ce qui relèverait de l'universel par rapport à ce qui est localisé et particulariste. Par exemple, l'article de Rata (2005) tient pour universel le modèle libéral de démocratie moderne, plus précisément le modèle de type républicain, alors que ce modèle est historiquement spécifique et d'apparition plutôt récente dans l'histoire de l'humanité. Elle fait aussi comme s'il y avait consensus autour de ce modèle, alors que dans la réalité de son fonctionnement on note des différences importantes entre les États, entre autre, en ce qui a trait à la reconnaissance de catégories ethniques.

Rata (2005) avance aussi que la rapide désintégration des modes de vie traditionnels fut la création d'une culture moderniste universaliste en Nouvelle-Zélande et d'une « political organization that enabled different

¹⁰ Ces modes de vie ne sont plus, dans certains cas, la réalité des populations autochtones depuis bien longtemps. Les Maaori, par exemple, étaient des agriculteurs bien avant l'arrivée des Européens et ne revendiquent pas du tout une identité de chasseurs-cueilleurs. C'est aussi le cas d'autres peuples autochtones. Kuper (2003) fait donc erreur en insistant trop sur l'importance du mode de vie nomade et de chasseur-cueilleur dans les revendications autochtones. Cette précision ne contredit pourtant pas le fait que les Autochtones revendiquent la reconnaissance d'une relation particulière avec la terre, la nature ou l'environnement.

interests to be represented and disputes settled by the rule of law and without violence » (Rata 2005 : 278). C'est en effet surprenant de lire dans son article de 2005 que la colonisation (britannique) amena aux Maaori (mais aussi au monde entier) l'idéal kantien de l'universalisme et les valeurs démocratiques alors que, comme l'explique Bariteau,

[avec] l'Indirect Rule, c'était aussi une conception strictement aristocratique du pouvoir qui s'enracinait. En effet, l'Indirect Rule reproduisait le mode de démocratie chéri par les Britanniques de l'époque. Il avait pour particularité de consacrer le pouvoir de l'aristocratie [...]. L'objectif était d'édifier une société conservatrice et non démocratique (1998 : 14).

Il me semble ici que de ne pas tenir compte de cette histoire particulière de la colonisation occulte une partie importante de la réalité, notamment que cette colonisation fut souvent possible grâce à divers recours à la violence, de façon subtile ou de façon ouverte, même par le recours aux armes.

Dans ce contexte, il est tout aussi difficile, me semble-t-il, de soutenir que le but principal du Traité de Waitangi signé entre la couronne britannique et les chefs maaori en 1840 était de donner aux Maaori la citoyenneté et de les inclure dans le développement de ce que Rata appelle la « new modern universal culture » (2005 : 278). Pourquoi, alors, par exemple, les Britanniques utilisèrent divers subterfuges pour faire signer les chefs maaori (Belich 1988)? Pourquoi les Maaori ne purent-ils pas bénéficier de plusieurs droits dont jouissaient les colons britanniques, tel le vote secret qu'ils n'obtinrent qu'aux élections de 1938, alors que les non-Maaori en bénéficièrent dès 1870? Pourquoi les prestations d'assurance chômage ne furent-elles égalisées entre Maaori et non-Maaori qu'en 1935 et les pensions de vieillesse que beaucoup plus tard (Sullivan 2001)? Pourquoi les Maaori n'obtinrent-ils que beaucoup plus tard encore plusieurs autres droits civils en comparaison avec leurs concitoyens non maaori d'origine anglo-européenne? L'argumentation de Rata pourrait facilement être interprétée comme niant la colonisation et la violence – physique comme

psychologique – qui faisaient (intégralement) partie de l'entreprise impériale, très moderne et évolutionniste et, en cela, non universelle.

D'autres travaux présentant les mêmes tendances pourraient être analysés (notamment Kelly and Kaplan 2001 sur Fidji), mais les exemples mentionnés ici suffisent pour souligner l'importance des ethnographies fines afin de contrer certains glissements. Il est en effet nécessaire de mieux comprendre les contours de ce qui se passe ainsi que les structures et facteurs qui balisent les possibles de façon à éviter de généraliser de manière abusive et d'accentuer davantage des dichotomies entre les groupes, participant à empêcher le dialogue et les négociations. Les travaux présentant des argumentations du type de celles analysées dans ces pages occultent, 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 conviendrait, à mon sens, de se demander comment chaque population – minoritaire et majoritaire, autochtone et non-autochtone – est différenciée à l'interne et à quelles dynamiques cette différenciation donne lieu. Toute une série de questions supplémentaires se pose alors auxquelles l'anthropologie peut certainement contribuer à amener des réponses. Comment la diversité joue-t-elle sur l'appui ou l'opposition à certaines mesures et à certains groupes? Qui sont les protagonistes? Quels sont leurs motifs? Quelles sont leurs stratégies? Comment des factions « intra-communales » sont-elles à l'œuvre? Est-ce que certains facteurs/événements ont l'effet de diminuer ou d'accentuer les divisions? Qui, parmi les Autochtones (si c'est le cas), supportent aussi une idée universaliste démocratique de l'État-nation? Comment? Y a-t-il certaines alliances et affinités de valeurs et d'objectifs entre Autochtones et non-

autochtones? Comment cela se traduit-il dans la pratique? De façon importante, quelles sont les différences ou disjonctions entre les discours institutionnels étudiés et la façon dont les gens vivent au quotidien? Est-ce que, dans la pratique, la situation est beaucoup plus fluide entre les groupes que dans la rhétorique? Y a-t-il des sites/espaces plus propices à cette fluidité?

Ajoutons que les anthropologues aussi, et pas seulement les Autochtones, sont intéressés à ce qui est « authentique » et, par le fait même, participent au maintien et même au renforcement de cette idée d'une culture ou d'une tradition « authentique », plus vraie¹¹. Comme nous l'avons vu plus haut à propos du texte de Kuper (2003), qui n'est qu'un exemple parmi d'autres, ce qui est d'ailleurs sous-jacent à plusieurs des analyses de la même tendance, c'est justement, du moins en partie, une critique de l'authenticité des Autochtones puisque les mouvements comme les identités autochtones seraient politiquement construits, fabriqués, manipulés et, pour cette raison, ne seraient pas une base valide pour la revendication de droits collectifs. On peut alors se demander quelles revendications, quelles identités ne le sont pas. Là est la question de base.

Ajoutons de plus qu'il n'est pas irraisonnable de penser que ces discours et écrits dénonçant, souvent avec peu de nuances, les essentialismes et les droits autochtones et se positionnant en faveur de ce que Rata (2005) appelle la « démocratie moderne universelle » peuvent avoir des effets contraires à ceux anticipés par leurs porte-parole. En Nouvelle-Zélande, par exemple, parce que ces discours et écrits vont dans le même sens que les tendances actuelles en faveur du multiculturalisme, du républicanisme et de la disparition des politiques donnant des positions et des droits particuliers aux Maaori (et aux

Autochtones plus généralement dans d'autres parties du monde) à l'intérieur du système d'État – mais pour des raisons différentes –, on peut s'attendre à ce qu'ils suscitent des réactions maaori additionnelles s'articulant en termes de séparatisme ethnique. On peut alors se demander : dans quelle mesure n'y sont-ils pas contraints? Y a-t-il d'autres façons de protéger leurs acquis dans le contexte socio-historique qui est le leur?

CONCLUSION : LES DANGERS DES DEUX POSTURES

Dans le contexte analysé dans cet article, un contexte hautement idéologique aux conséquences politiques importantes, il m'apparaît que les deux prises de positions identifiées ici – celle de certains leaders autochtones et celles de certains anthropologues – créent une situation propice à une accentuation de la tendance à l'essentialisme et à une folklorisation des populations autochtones, ce qui peut conduire à l'exclusion des relations de pouvoir réel. Il est donc urgent de se poser les questions suivantes : Quelles sont les conséquences des deux positions discutées ici sur les relations au sein des collectivités autochtones et sur les relations entre les Autochtones et les non-autochtones? Quelles en sont les conséquences sur les luttes autonomistes des Autochtones? Quelles en sont les conséquences sur la recherche?

Si l'avenir de la recherche parmi les Maaori est incertain, si le contexte actuel est complexe et qu'il faut bien réfléchir à ce que nous révélons, je pense que les contextes et histoires des relations de pouvoir et des sites de contestations entre minorités et majorités, mais aussi internes aux populations, font partie de ce que les anthropologues peuvent encore contribuer à clarifier par leurs contributions.

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 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. Or, il

¹¹ Voir le débat sur « l'invention de la tradition » auquel participèrent d'ailleurs plusieurs anthropologues océanistes (par exemple, Babadzan 1988, 1999; Hanson 1989; Hobsbawm et Ranger 1983; Jolly et Thomas 1992; Keesing et Tonkinson 1982; Linnekin 1983, 1992; Wagner 1975; Wittersheim 2006).

existe des acquis qui définissent ces populations. Le problème devient alors comment ceux-ci peuvent-ils se réactualiser sans que cette réactualisation ne débouche sur un enfermement et une marginalisation des Autochtones. Il me semble que c'est dans cette direction que des recherches doivent être menées beaucoup plus que dans la critique ou l'affirmation de l'essentialisme, car, en bout de piste, cette critique comme cette affirmation ne peuvent avoir que des effets négatifs sur les populations concernées.

Ceci m'apparaît aussi la seule façon d'empêcher de contribuer davantage à la dichotomisation 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. La ligne est parfois plus ténue qu'on ne le pense entre une situation où la négociation et la coexistence sont possibles et une autre qui peut gravement dégénérer.

BIBLIOGRAPHIE

- ARENDRT HANNAH. 1982. *Les origines du totalitarisme*. Paris : Fayard.
- BABADZAN ALAIN. 1988. Kastom and Nation-Building in the South-Pacific, in R. Guidieri, F. Pellizi and S.J. Tambiah (Eds.), *Ethnicities and nations: processes of interethnic relations in Latin America, Southeast Asia and the Pacific*: 199-228. Austin : University of Texas Press.
- BABADZAN ALAIN (dir.). 1999. *Les politiques de la tradition: identités culturelles et identités nationales dans le Pacifique*. Paris : Musée de l'Homme.
- BARITEAU CLAUDE. 1998. *Québec, 18 septembre 2001: Le monde pour horizon*. Montréal : Québec Amérique.
- BARITEAU CLAUDE. 2000. L'Acte de Québec (1774), assise de l'*Indirect rule* toujours d'actualité, *L'Action nationale* (4) : 65-75. Consulté le 2006-08-09. <http://action-nationale.qc.ca>
- BARITEAU CLAUDE. 2005. Minorités et petites sociétés : Enjeux et perspectives comparées, in J. L. Boucher et J. Y. Thériault (dir.), *Petites sociétés et minorités nationales: Enjeux politiques et perspectives comparées* : 11-25. Montréal : Presses de l'Université du Québec.
- BARITEAU CLAUDE. 2008. Minorités et frontières politiques : Essai en hommage au professeur Érik Schwimmer, *Anthropologica* 50 (1): 121-134.
- BELICH JAMES. 1988. *The New Zealand Wars and the Victorian Interpretation of Racial Conflict*. Auckland : Penguin Books.
- CHAPPLE SIMON. 2000. Maori Socio-Economic Disparity, *Political Science* 52 (2) : 101-115.
- CHEATER ANGELA and NGAPARE HOPA. 1997. Representing Identity, in A. James, J. Hockey and A. Dawson (Eds.), *After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*: 208-223. London and New York : Routledge.
- COUILLARD MARIE-ANDRÉE. 2005. Explorer la conduite des conduites : Un retour sur le mouvement de la tempérance au XIX^e siècle canadien, *Anthropologie et sociétés* 29 (3) : 151-165.
- FRIEDMAN JONATHAN. 2001. Indigenous Struggles and the Discreet Charm of the Bourgeoisie, in A. Dirlík and R. Prazniak (Eds.), *Place and Politics in the Age of Global Capitalism*: 53-72. New York : Rowman and Littlefield.
- FRIEDMAN JONATHAN. 2004. Globalization, Transnationalization, and Migration: Ideologies and Realities of Global Transformation, in J. Friedman and S. Randeria (Eds.), *Worlds on the Move: Globalization, Migration, and Cultural Security*: 63-88. London : I.G. Tauris.
- FRIEDMAN JONATHAN (dir.). 2003. *Globalization, the State, and Violence*. New York : Alta Mira Press.
- GAGNÉ NATACHA. 2004. *Maaori Identities and Visions: Politics of Everyday Life in Auckland, New Zealand*. Ph.D. Dissertation (Anthropology). Montréal, McGill University.
- GAGNÉ NATACHA. 2006. Une approche dialogique de l'événement : Le cas d'un dilemme dans une famille maaori d'Auckland, in I. Olazabal et J. J. Lévy (dir.), *L'événement en anthropologie : Concepts et terrains* : 91-114. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- GAGNÉ NATACHA. 2008a. L'analyse des relations entre minorités et majorités : retour sur la situation néo-zélandaise à l'aube des années 2000, *Anthropologica* 50 (1) :101-119.

- GAGNÉ NATACHA. 2008b. On the Ethnicization of New Zealand Politics: The Foreshore and Seabed Controversy in Context, *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 9 (2): 123-140.
- HANSON ALLAN. 1989. The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic, *American Anthropologist* 91(4): 890-902.
- HOBBSAWM ERIC and TERENCE RANGER (Eds.). 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge : Cambridge University Press.
- JOLLY MARGARET and NICHOLAS THOMAS (Eds.). 1992. The Politics of Tradition in the Pacific, *Oceania* 62, 4.
- KESING ROGER M. and ROBERT TONKINSON (Eds.). 1982. *Reinventing Traditional Culture: The Politics of Kastom in Island Melanesia*, Mankind, Special Issue 13 (4): 162 pp.
- KELLY JOHN D. and MARTHA KAPLAN. 2001. *Represented Communities: Fiji and World Decolonization*. Chicago : University of Chicago Press.
- KOLIG Erich. 2005. From a 'Madonna in a Condom' to 'Claiming the Airwaves': The Maori Cultural Renaissance and Biculturalism in New Zealand, in T. van Meil and J. Miedema (Eds.), *Shifting Images of Identity in the Pacific*: 135-158. Leiden : KITLV Press.
- KUPER ADAM. 2003. The Return of the Native, *Current Anthropology* 44 (3): 389-402.
- LINNEKIN JOCELYN. 1983. « Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity », *American Ethnologist* 10 (2): 241-252.
- LINNEKIN JOCELYN. 1992. On the Theory and Politics of cultural construction in the Pacific, *Oceania* 62 (4): 249-263.
- LUGARD FREDERICK D. 1922. *The Dual Mandate in British Tropical Africa*, Edinburgh : William Blackwood and Sons.
- MAMDANI MAHMOOD. 1996. *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of the Late Colonialism*. Princeton : Princeton University Press.
- PANDEY GYANENDRA. 1990. *The Construction of Communalism in Colonial North India*. Delhi : Oxford University Press.
- POATA-SMITH EVAN S. TE AHU. 1996. He Pekeke Uenuku i Tu Ai: The Evolution of Contemporary Maori Protest, in P. Spoonley, D. Pearson and C. Macpherson (Eds.), *Nga Patai: Racism and Ethnic Relations in Aotearoa/New Zealand*: 97-116. Palmerston North : Dunmore Press.
- POATA-SMITH EVAN S. TE AHU. 2004. The Changing Contours of Maori Identity and the Treaty Settlement Process, in J. Hayward et N. R. Wheen (Eds.), *The Waitangi Tribunal: Te Roopu Whakamana i te Tiriti o Waitangi* : 168-183. Wellington : Bridget Williams Books.
- POIRIER SYLVIE. 2000. Contemporanéités autochtones, territoires et (post)colonialisme. Réflexions sur des exemples canadiens et australiens, *Anthropologie et sociétés* 24 (1) : 137-153.
- RATA ELIZABETH. 1996. *Global Capitalism and the Revival of Ethnic Traditionalism in New Zealand: The Emergence of Tribal Capitalism*. Ph.D. Dissertation (Education). The University of Auckland, New Zealand.
- RATA ELIZABETH. 2000. *A Political Economy of Neotribal Capitalism*. New York : Lexington Books.
- RATA ELIZABETH. 2002. *Democratic Principles in Teaching and Learning: A Kantian Approach*. Monograph/Research Report Series, Auckland, Auckland College of Education.
- RATA ELIZABETH. 2003. Leadership Ideology in Neotribal Capitalism, *Political Power and Social Theory* 16: 43-71.
- RATA ELIZABETH. 2004a. Kaupapa Maori Education in New Zealand, in J. Demaine (Ed.), *Citizenship and Political Education Today*: 59-74. New York : Palgrave Macmillan.
- RATA ELIZABETH. 2004b. Neotribal Capitalism and Public Policy, *Political Science* 56 (1): 55-64.
- RATA ELIZABETH. 2005. Rethinking Biculturalism, *Anthropological Theory* 5 (3): 267-284.
- SCHWIMMER ERIC. 1972. Symbolic Competition, *Anthropologica* XIV (2): 117-55.
- SCHWIMMER ERIC. 2003. Les minorités nationales: volonté, désir, homéostasie optimale. Réflexions sur le biculturalisme en Nouvelle-Zélande, au Québec et ailleurs, *Anthropologie et sociétés* 27 (3) : 155-84.

- SCHWIMMER ERIC. 2004. Making a World: The Maori of Aotearoa, New Zealand, in J. Clammer, S. Poirier et É. Schwimmer (Eds.), *Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations*: 243-274. Toronto : University of Toronto Press.
- SIMON JUDITH A. 1998. Anthropology, 'Native Schooling' and Maori: the Politics of 'Cultural Adaptation' Policies, *Oceania* 69 (1): 61-78.
- SMITH LINDA TUHIWAI. 1999. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Dunedin and Londres : Zed Books and University of Otago Press.
- SULLIVAN ANNE. 2001. Maori Affairs and Public Policy, in R. Miller (Ed.), *New Zealand Government and Politics*: 479-488. Auckland : Oxford University Press.
- WAGNER ROY. 1975. *The Invention of Culture*. Chicago : University of Chicago Press.
- WALKER RANGINUI. 2004. *Ka Whawhai Tonu Matou: Struggle Without End*. 2nd edition. Auckland : Penguin.
- WEBSTER STEVEN. 1998. *Patrons of Maori Culture: Power, Theory and Ideology in the Maori Renaissance*. Dunedin : University of Otago Press.
- WITTELSHEIM ÉRIC. 2006. *Des sociétés dans l'État : Anthropologie et situations postcoloniales en Mélanésie*. Paris : Aux lieux d'être.

