



HAL
open science

Un modèle latino-américain ?

David Dumoulin Kervran, Christian Gros

► **To cite this version:**

David Dumoulin Kervran, Christian Gros (Dir.). Un modèle latino-américain ?. Presses de la Sorbonne Nouvelle, pp.460, 2012. halshs-00681838

HAL Id: halshs-00681838

<https://shs.hal.science/halshs-00681838v1>

Submitted on 27 Feb 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

SOMMAIRE

<i>David Dumoulin Kervran et Christian Gros</i> Un modèle latino-américain? Introduction	13
---	----

PARTIE I

Débat sur les modèles du multiculturalisme en Amérique latine

<i>Danielle Juteau</i> Penser le multiculturalisme comme projet égalitariste	45
<i>Guillaume Boccara</i> Multiculturalisme, néolibéralisme, démocratisation	55
<i>Guillermo de la Peña</i> Racines latino-américaines du multiculturalisme.	71
<i>Danièle Dehouve</i> Réflexions mexicanistes. Le multiculturalisme au village	83
<i>Jean-Philippe Belleau</i> Dieu est-il multiculturaliste?	93
<i>Irène Bellier</i> De l'Indien aux peuples autochtones... À propos de l'engagement du sociologue et de l'anthropologue en Amérique latine	105

PARTIE II

Les luttes pour l'autodétermination, ou comment les mobilisations indigènes transforment la citoyenneté

<i>José Bengoa</i> Commémorations et mémoires subalternes : Citoyenneté et émergence indigène au Chili	119
--	-----

<i>Laurent Lacroix</i>	État plurinational et redéfinition du multiculturalisme en Bolivie	135
<i>Virginie Laurent</i>	<i>Dans, contre, avec l'État :</i> Mouvement indien et politique(s) en Colombie, vingt ans après	147
<i>Willibald Sonnleitner</i>	Repenser la politique en terres indiennes : Réflexions à partir du Chiapas	159
<i>Julie Devineau</i>	L'ethnicité est-elle soluble dans le local ? Les réformes législatives locales en matière indigène au Mexique, et leur application	171

PARTIE III

Vers un métissage des systèmes juridiques et électoraux ? Le droit à l'épreuve du multiculturalisme

<i>Roberto Pineda Camacho</i>	Jurisprudence constitutionnelle et dilemmes face à « l'Indien <i>acculturé</i> ». Le cas de la Colombie	185
<i>Geoffroy Filoche</i>	Formaliser l'informel, capter l'évanescent ? Juridicisation des normes indigènes et gestion de l'environnement en Amérique du Sud	199
<i>Valérie Robin Azevedo</i>	Reconnaissance de la justice communautaire et gestion politique des lynchages en Bolivie	213
<i>María Teresa Sierra</i>	Sécurité et justice en construction aux marges de l'État. L'expérience de la police communautaire de Guerrero, Mexique	227
<i>Angela Santamaria</i>	Les peuples autochtones colombiens entre reconnaissance juridique et violence locale	241

PARTIE IV
Politiques publiques focalisées

- Nadège Mazars*
Santé et multiculturalisme en Colombie : l'épreuve de la pratique.
Étude autour du cas de l'EPSI AIC dans le Cauca autochtone 255
- Carlos Agudelo*
Qu'est-ce qui vient après la reconnaissance ?
Multiculturalisme et populations noires en Amérique latine 267
- Jon Landaburu*
Construire une politique publique en faveur des langues indigènes
de la Colombie. État des lieux et avancées 279
- Capucine Boidin*
Le multiculturalisme au Paraguay,
ou les habits neufs du nationalisme linguistique 295
- Bruno Baronnet*
La question de l'interculturalité dans les expériences d'éducation
en terres zapatistes 309

PARTIE V
**Nouvelles (dé)territorialisations indigènes,
ressources naturelles et conflits globalisés**

- Françoise Lestage*
« Communautés transnationales » et politiques multiculturelles.
Le cas des migrants indiens mexicains 323
- Luisa Fernanda Sánchez*
Au nom de la culture. Migrations indiennes, espaces d'action et
sens d'appartenance (Bogotá, Colombie) 335
- Margarita Serje*
Territoires fluides, espaces virtuels. La politique de territorialisation
indigène. Le cas de la Sierra Nevada de Santa Marta 347
- Astrid Ulloa*
Autonomie indigène et politiques globales du changement climatique :
Repenser la relation avec la nature dans la Sierra Nevada
de Santa Marta, Colombie 361

<i>Jean Foyer</i>	
Les multiples politiques de la diversité bio-culturelle Entre modernité alternative et rhétorique instrumentale	377
<i>Juan Luis Sariego</i>	
Réponses indigènes face à l'expansion des frontières minières en Amérique latine	391
<i>Yvon Le Bot</i>	
Postface. Le sociologue et le voyageur	405
Table des illustrations	411
Table des sigles	413
Bibliographie	417
I - Références générales et multiculturalisme dans le monde	417
II - Le multiculturalisme en Amérique latine	430
III - Autres références	455
Notices biographiques	457

Vous avez entre les mains un livre qui s'est constitué autour de Christian Gros, sa personne et son œuvre ; réunissant ses amis et ses collègues, si cette distinction est d'ailleurs signifiante... Si les plus âgés sont des « compagnons de route », beaucoup des auteurs de ce volume ont été d'abord ses étudiants ou au moins des chercheurs poursuivant leur travail de doctorat sous sa direction. L'existence même de cette communauté internationale de chercheurs, travaillant sur des programmes de recherche convergents, est l'empreinte de sa longue carrière de sociologue entre la France et l'Amérique latine.

Cet ouvrage est issu d'un colloque éponyme organisé en juin 2010 et auquel ont également participé Jean-Michel Blanquer, Martine Dauzier, Jules Falquet, François Lartigue, Steven Hugues-Jones, Carlos Pérafan, David Recondo. Remercions Argan Aragon qui a participé à son organisation et les institutions qui ont rendu possible ce beau rassemblement de chercheurs venus d'un grand nombre de pays pour participer à cette réflexion collective : l'IHEAL, le CREDA (UMR 7227), l'Institut des Amériques, le Conseil scientifique de l'Université Sorbonne nouvelle.

DDK

UN MODÈLE LATINO-AMÉRICAIN ?

Introduction

David Dumoulin Kervran et Christian Gros

IHEAL-Université Sorbonne nouvelle – Paris 3 / CREDA

« Je me souviens en 1991 avoir séjourné dans les couloirs de l'Assemblée constitutionnelle colombienne et avoir ressenti le choc que représentait aux yeux des Colombiens la présence de constituants indigènes. Les « *culipeados* » (culs pelés) assis sur le fauteuil de Bolivar et prenant la parole, avec autorité et éloquence, évoquant un monde nouveau bien capable de frapper les imaginaires. Une image forte et amplement reproduite, inimaginable par le passé, vécue avec effarement par certains mais avec enthousiasme par d'autres, Indiens et non-Indiens, qui voulaient y voir les prémices d'un pays pacifié, plus tolérant et aimable, acceptant de se regarder dans sa réalité sociologique et culturelle et de revisiter son histoire.

Depuis, on s'est habitué en Colombie et ailleurs à la présence de ministres, de sénateurs, de gouverneurs, de maires et de conseillers et même, en Bolivie, d'un président indigène. Mais quel changement si on regarde trente ans en arrière... »¹

Lorsque l'histoire et les mémoires sont ainsi mobilisées, l'actualité politique semble résonner dans l'intimité de chacun, d'autant que le rassemblement décrit ci-dessus succède à de durs affrontements. Cette évolution symbolique qu'a traversée la Colombie, mais plus généralement toute l'Amérique latine, a été labélisée du terme de « multiculturalisme ». Le multiculturalisme se réduit-il à une cérémonie politique, ici à un effet d'annonce à valeur symbolique? Est-il possible vingt ans plus tard d'en mesurer les effets? Quelles sont les politiques publiques qui s'en inspirent et comment, en dehors de l'État lui-même et des agences internationales qui en défendent souvent le principe, les « acteurs » s'en saisissent, en débattent, l'appliquent?

¹ Gros, Christian, 2001, *Carnets*.

Le terme semble faire sens pour un très grand nombre d'acteurs qui s'en sont saisi tout autour du globe, dans les arènes internationales, mais aussi dans une multitude d'arènes politiques locales. *Le multiculturalisme* ne serait-il alors qu'un « *working misunderstanding* » au niveau international, une forme de « malentendu », dans le sens productif que lui donne Franco La Cecla²...? Le terme, à connotation œcuménique, permet de rassembler différentes politiques qui concernent en fait des problèmes différents. Les fondements philosophiques du multiculturalisme peuvent par ailleurs être variés et s'appuyer sur différentes options idéologiques : multiculturalisme conservateur ou bien « radical », et même : multiculturalisme différentialiste ou pro-métissage... Évidemment, cette polysémie explique la difficulté à prendre en compte la diversité des réalités ainsi labélisées, comme la valse aux adjectifs qualificatifs qui l'entoure. Le terme n'est pourtant pas inutile, loin de là, et il nous faut explorer la diversité des situations qu'il désigne en choisissant notre angle d'observation.

Ici, nous avons choisi une définition large du multiculturalisme : l'action publique qui vise à transformer « l'imbrication entre injustice sociale et disqualification culturelle » au sein d'une société. Cela nous permettra d'en identifier des avatars dans un grand nombre de pays. Ce découpage écarte aussi bien la simple réalité de la diversité culturelle et les actions qui resteraient confinées à la sphère privée³, que les discussions philosophiques sur la possibilité et la valeur de cette coexistence dans la diversité. D'autant que ces discussions sur la nature du multiculturalisme prennent le plus souvent une tonalité normative et ethnocentrée. Trop souvent, les expériences latino-américaines sont jaugées à l'aune de notre histoire européenne, de nos « problèmes » et catégories franco-françaises (républicanisme *versus* communautarisme) et de nos solutions. Il convient donc, pensons-nous, de faire connaître la spécificité de l'Amérique latine et de ne pas toujours calquer nos analyses de ce continent sur nos propres questions.

Pourquoi, maintenant, parler de multiculturalisme « au concret » ?

L'expression « au concret » est tirée du livre de J.-G. Padioleau qui voulait appliquer, voilà trente ans déjà, de nouvelles méthodes d'analyse à « ... l'État dans sa banalité de tous les jours »⁴. Cette appréhension du multiculturalisme rend

² La Cecla, Franco, 2002, *Le malentendu*, Paris, Balland.

³ La simple extension des imaginaires du cosmopolitisme, ou le développement d'échanges interculturels dans la sphère privée ne devraient pas, en toute logique, être qualifiés de multiculturalisme, même si cette frontière entre sphères privée et publique est au centre des politiques de reconnaissance culturelle.

⁴ Padioleau, Jean Gustave, 1982, *L'État au concret*, Paris, PUF, p. 1. Il y traite de sujets qui n'étaient à l'époque pas considérés comme nobles par la science politique française émergente.

compte d'une volonté d'analyser la politique « par le bas »⁵, et de se focaliser sur la manière dont les politiques qui s'en réclament influencent réellement les pratiques sociales. On ne saurait alors se contenter d'étudier les discours ou les lois. Pourtant, si la dimension performative de l'activité politique est une constante qu'il convient de considérer, il faut reconnaître que leur dimension symbolique est ici inséparable de la mise en place de programmes multiculturalistes. Chaque société a besoin d'un « mythe » identitaire qui à la fois occulte et dynamise : le creuset du « melting-pot » aux États-Unis, l'intégration républicaine en France, la démocratie raciale au Brésil, l'approche des « piliers » aux Pays-Bas, etc.

Cette analyse « au concret » renvoie aussi à un choix de méthode. Rappelons tout d'abord que les analyses empiriques liées à la sociologie de l'action publique ne se sont développées que tardivement en Amérique latine ; il faut par exemple attendre le milieu des années 1990 pour que soient publiées des études appliquant cette approche minutieuse aux politiques qui étaient encore qualifiées d'« indigénistes », et étaient jusque-là plutôt l'occasion d'essais critiques ou d'analyses historiques⁶. Si les anthropologues, avec leur savoir-faire, sont les premiers à rendre compte des mobilisations politiques indiennes, ces dernières sont également étudiées par les politistes qui utilisent aujourd'hui de plus en plus la méthode ethnographique⁷. Dans le cas présent, tous les auteurs de ce livre ont pratiqué des terrains longs de plusieurs années – parfois une vie toute entière – pour collecter des données et bâtir leurs analyses. Ils peuvent ainsi nous livrer des analyses toujours « situées » et nourries de la connaissance des trajectoires historiques spécifiques de tel pays, telle région, voir telle localité.

Ce livre s'attache à dresser un premier bilan de *l'institutionnalisation* d'un programme politique, appelé multiculturalisme, qui, en Amérique latine, a une vingtaine d'années et reste trop peu connu en Europe. Cette introduction, pour sa part, vise à mieux souligner la spécificité latino-américaine en la matière, en montrant comment le continent possède une place particulière dans la chronologie de la circulation internationale de l'appellation « multiculturalisme » qui débute il y a une

⁵ Cette optique permet de se focaliser sur les interactions entre représentants de l'État et « administrés », et sur les « modes populaires d'action politique » ; l'expression est elle-même issue des analyses de Jean-François Bayart sur l'État en Afrique... (« Le politique par le bas. Questions de méthode », *Politique africaine* 1 (1), janvier 1981, p. 53-82) et a ensuite été régulièrement reprise au sein des études de sciences politiques. Voir aussi livre de Lomnitz, Claudio, 2001, *Deep Mexico, Silent Mexico : An Anthropology of Nationalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

⁶ Voir par exemple Ohemichen, Cristina, 1999, *Reforma del Estado, política social e indigenismo en México (1988-1996)*, Mexico DF, UNAM/IIA. Pendant longtemps, à part les études sur les mobilisations indiennes, les publications se partageaient entre étude microlocale et discussion théorique sur l'indigénisme, l'indianisme, etc.

⁷ Tendances fortes en France depuis quelques années, on donnera pour exemple ce livre à l'inspiration très proche du nôtre mais centré sur l'analyse de cas locaux aux États-Unis et en Grande-Bretagne : Le Texier, Emmanuelle, Esteves, Olivier et Lacorne, Denis (éds), 2010, *Les politiques de la diversité. Expériences anglaise et américaine*, Paris, Les Presses de Sciences Po.

quarantaine d'années. Comment les principales caractéristiques de son expérience multiculturaliste distinguent-elles cette région des cas auxquels on le ramène trop souvent (Canada, États-Unis, France principalement⁸)? On s'arrêtera ensuite sur la succession spécifique de séquences qui en constitue la trajectoire historique unique.

Notre volonté est aussi – *in fine* –, en donnant à connaître les expériences latino-américaines, de contribuer à enrichir des discussions qui dépassent les frontières du continent.

ÉMERGENCE ET CIRCULATION INTERNATIONALE DU TERME « MULTICULTURALISME »

Le terme « multiculturalisme » est d'usage relativement récent en Amérique latine et on verra dans cette introduction comment, apparu vers 1990, il s'est greffé sur une trajectoire longue, composée de manières successives d'aborder l'hétérogénéité culturelle sur le continent. La circulation internationale du terme montre qu'il existe de forts décalages tant chronologiques que sémantiques entre pays. Il convient donc de se rappeler ces décalages pour ne pas en rester prisonniers lorsque nous regardons l'Amérique latine.

Deux précautions sont alors nécessaires : il faut d'une part opérer un retour pour analyser la circulation internationale du terme lui-même, afin de voir de quoi il est chargé lors de son arrivée sur le continent latino-américain; et souligner d'autre part la différence qui existe entre l'usage du terme lui-même et la mise en place de politiques correspondant à la définition large que nous nous en sommes donnée. En effet, des programmes créés sous une autre appellation sont ensuite requalifiés comme des incarnations du multiculturalisme, tandis que, plus récemment, l'appellation est parfois gommée alors que les programmes restent fondamentalement les mêmes.

Suivons donc tout d'abord les odyssées⁹ du terme lui-même, depuis son origine canadienne, en marquant une pause aux États-Unis et en France, avant d'évaluer le sens des déclarations qui, en 2010, le donnent pour obsolète. Ce voyage rapide nous permettra de saisir cette accumulation sémantique progressive et la spécificité de son appropriation latino-américaine, afin de ne pas oublier la spécificité de chaque grammaire nationale¹⁰.

⁸ Notons donc que les continents africains et asiatiques sont exclus de l'ensemble de cette analyse.

⁹ Pour reprendre le titre du livre de Kymlica, Will, 2007, *Multicultural Odysseys: navigating the new international politics of diversity*, Oxford, New York, Oxford University Press.

¹⁰ Voir Juteau, Danielle et Harzig, Christiane, 2003, *The Social Construction of Diversity : Recasting the Master Narrative of Industrial Nations*, New York, Berghahn Press.

Appropriations contrastées Canada - États-Unis - France

Si la première occurrence de l'adjectif en langue anglaise est plus ancienne, celle du substantif « multiculturalisme » est bien plus révélatrice : début des années 1970 au Canada¹¹. À cette époque, le terme est directement issu des efforts de l'État canadien pour (re)qualifier son traitement de la diversité culturelle et faire de son ouverture aux migrants un symbole fort, un modèle proclamé et promis à un grand succès : la diversité comme base de l'identité nationale... Si la qualification du problème et les solutions proposées sont ancrées dans l'histoire du Canada, cette spécificité tend à se perdre dans les diffusions qui suivent, d'autant que les auteurs les plus internationalisés sont également des Canadiens, comme Charles Taylor et sa « politique de la reconnaissance égalitaire » ou Will Kymlicka et son analyse pragmatique de la « citoyenneté multiculturelle ». Les textes circulent plus facilement que les *contextes*¹², et l'appropriation du terme dans les différents espaces publics nationaux s'applique d'ailleurs à des phénomènes sensiblement différents.

Au fil de la décennie suivante, ce cadrage¹³ permettant de penser le traitement de la diversité culturelle par l'État se diffuse vers le grand voisin nord-américain, l'Europe, l'Amérique latine et même au-delà. Certaines organisations internationales et des réseaux d'experts transnationaux¹⁴ participent aussi à la circulation de certains « outils » spécifiques du multiculturalisme (politiques éducatives à l'UNESCO, ou droits collectifs pour les populations autochtones à l'ONU), avant que, au milieu des années 1990, les grands bailleurs de fonds n'appuient cette diffusion mondiale.

¹¹ Les gardiens officiels de cette politique d'ouverture seront la Charte canadienne des droits et libertés (1982) et la loi sur le multiculturalisme canadien (1988). : <http://www.tlq.ulaval.ca/axl/amnord/cnd-loi-multiculturalisme1988.htm> (consulté le 25/03/2011). Glazer, Nathan, 1997, *We Are All Multiculturalists Now*, Cambridge, Harvard University Press, affirme que les premiers titres d'ouvrages en sciences sociales contenant le substantif seraient soit canadiens soit australiens. Une recherche sur le catalogue de la BnF et de la *Library of Congress* confirme nettement cette subite apparition du terme au début des années 1970 au Canada. Mais la progression est lente jusqu'en 1990 même pour les ouvrages académiques, et Milena Doytcheva écrit que le terme n'apparaît par exemple dans l'Oxford English Dictionary qu'en 1989 (Doytcheva, Milena, 2005, *Le multiculturalisme*, Paris La Découverte). On renvoie à Lacroix, Jean-Michel et Linteau, Paul-André (éds), 2006, *Vers la construction d'une citoyenneté canadienne ? Multiculturalisme, religion et éducation au Canada*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle.

¹² Comme l'analyse Pierre Bourdieu, le contexte d'élaboration d'une œuvre circule beaucoup plus difficilement qu'un texte dont se saisissent dans d'autres champs nationaux importateurs et traducteurs. Bourdieu, Pierre, 2002, « Les conditions sociales de la circulation des idées », *Actes de la recherche en sciences sociales*, décembre, n° 145, p. 3-8.

¹³ Dans le sens anglais de *framing*, utilisé dans les analyses de l'action collective pour souligner la construction sociale des représentations et la manière de qualifier des problèmes communs.

¹⁴ Dumoulin Kervran, David, 2004, « Transformations des solidarités transnationales : des réseaux militants aux champs globalisés. Le cas de la défense des peuples autochtones », in Guillaume Devin (éd.) *Les solidarités transnationales*, Paris, L'Harmattan, p. 103-112.

Aux États-Unis, notons que le terme de « multiculturalisme » reste longtemps secondaire par rapport aux mesures concrètes qui institutionnalisent les dispositions issues du mouvement des droits civiques et du *Civil Rights Act* de 1964, focalisées sur l'accès aux universités, la réforme de la carte scolaire et des programmes, ou la « visibilité » des minorités (noire en particulier) dans l'espace public. Par ailleurs, la réflexion sur l'action publique et la diversité culturelle est formatée par les termes du vif débat qui oppose libéraux et « communautariens »¹⁵, à travers une controverse philosophique qui traverse les décennies 70 et 80 avant de s'épuiser, début 1990, sur un consensus quant à la possibilité d'harmoniser la démocratie avec une certaine reconnaissance des différences culturelles. Ces traits marquent le modèle américain et se cristallisent en particulier dans l'*affirmative action* qui vise à lutter de manière volontariste contre les cycles de reproduction des inégalités à base culturelle. Les solutions proposées sont alors plutôt une prolongation des droits individuels malgré la reconnaissance par l'État d'identités fortes, formulée pour partie en termes de « race ».

Porté par les militants noirs au sujet des programmes scolaires pluriculturels établis durant la décennie précédente¹⁶, le terme proprement dit de « multiculturalisme » arrive dans le débat états-unien en 1990 et ne connaît une diffusion massive dans la presse qu'au milieu de cette décennie. Dès son arrivée, il possède un sens controversé, comme, auparavant, celui de « discrimination positive » auquel il tend d'ailleurs à renvoyer¹⁷. Les programmes d'*affirmative action* sont souvent alors dénigrés et réduits à de la « *political correctness* ». Dès 1995 ils seront fortement réduits, après référendum, dans de nombreux États¹⁸.

Depuis les attentats de 2001, on peut observer une certaine convergence des débats sur le multiculturalisme des deux côtés de l'Atlantique. Aux États-Unis, ils se focalisent sur l'immigration plutôt que sur son objet majeur, la race, alors qu'on voit ce dernier thème se diffuser fortement en France comme en Amérique latine avec des programmes marqués par la trajectoire nord-américaine : focalisation sur

¹⁵ Pour cette trajectoire américaine, on renvoie à Lacorne, Denis, 2003, *La crise de l'identité américaine. Du melting-pot au multiculturalisme*, Paris, Fayard, 1997; rééd. Gallimard, coll. « Tel ».

¹⁶ Selon Milena Doytcheva, *Le multiculturalisme, op. cit.*, p. 49, « Jusqu'en 1988 [le terme] il n'apparaît dans aucun des grands journaux américains », puis on observe un pic entre 1992 et 1994.

¹⁷ Glazer, Nathan, 1975, *Affirmative Discrimination. Ethnic Inequality and Public Policy*, New York, Basic Books.

¹⁸ Lacorne, Denis, 2003, *La crise de l'identité américaine, op. cit.* Soulignons tout de même que par-delà certaines réformes législatives, ils ne sont pas vraiment abandonnés dans leurs principes aux États-Unis et que le modèle d'intégration n'a pas été transformé : voir Sabbagh, Daniel, 2003, *L'égalité par le droit : les paradoxes de la discrimination positive aux États-Unis*, Paris, Economica, coll. « Études politiques ».

l'islam, racialisation des identités, discrimination positive¹⁹, question des recensements ethniques²⁰ et du « color-blind » à l'embauche²¹. Malgré ces différences de trajectoire et les décalages momentanés dans les cadrages, on peut néanmoins observer une convergence des agendas nationaux.

En France, où l'identité est bâtie autour de l'intégration républicaine et de l'égalité des individus sans que l'appartenance culturelle soit prise en compte, l'importation du terme « multiculturalisme » est tardive et n'a rien d'évident²². Pourtant, depuis 1981 on peut identifier certains points assimilables à des politiques d'inspiration multiculturelles : organisation d'un islam français, déclarations politiques sur la jeunesse black-blanc-beur ou mobilisations et premières mesures contre le racisme. Ce n'est qu'en 1995-1996 qu'on observe soudain un premier moment d'engouement pour *le terme* tant dans l'édition de livres universitaires²³ que dans la presse²⁴. L'influence canadienne est alors relativement discrète mais bien présente²⁵.

En France, comme en général dans les pays européens, le multiculturalisme s'applique à des mesures destinées à des groupes issus de l'immigration extra-

¹⁹ Voir, pour une comparaison internationale, le dossier que Daniel Sabbagh a dirigé avec Patrick Simon : Sabbagh, Daniel et Simon, Patrick, 2005, « Affirmative Action », *International Social Science Journal*, vol. 57, n° 183, mars, p. 1-174.

²⁰ Pour les États-Unis, voir l'excellent livre d'histoire : Schor, Paul, 2009, *Compter et classer : histoire des recensements américains*, Paris, Éditions de l'EHESS.

²¹ Ces outils, omniprésents aux États-Unis durant les deux dernières décennies et aujourd'hui diffusés dans le monde entier, n'ont pas vraiment prouvé leur efficacité : voir par exemple Brown, Michael K. et al., 2003, *Whitewashing race : the myth of a color-blind society*, Berkeley (Calif.), University of California Press.

²² On renvoie à l'étude fine de ce modèle au tout début des années 1990 : Schnapper, Dominique, 1991, *La France de l'intégration, Sociologie de la nation en 1990*, Paris, Gallimard. On retrouve ces réticences des intellectuels français vis-à-vis du terme, même appliqué au projet européen : voir Riva, Kastoryano, 1998, « Introduction », in Kastoryano Riva (éd.), *Quelle identité pour l'Europe ? Le multiculturalisme à l'épreuve*, Paris, Presses de Sciences Politiques, p. 11-39.

²³ Comme le montre aussi la publication de livres d'intellectuels, et de sociologues. Relevons en particulier : Wieviorka, Michel, 1997, *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte ; Bayart, Jean-François, 1996, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard ; Touraine, Alain, 1997, *Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents*, Paris, Fayard. Jean-Loup Amselle souligne l'ambiguïté du modèle français ; sa dérive multiculturaliste risquerait de mener au danger d'ethniser l'identité des français de souche (Amselle, Jean-Loup, 1996, *Vers un multiculturalisme français : l'empire de la coutume*, Paris, Aubier).

²⁴ Damon, Julien, 2009, « Les mots qui comptent : Multiculturalisme », *Actualité de la recherche, Sciences Humaines*, n° 205, juin. À la BnF le « mot sujet », permettant l'indexation sur le système Rameau des documents, n'est créé qu'en juin 1985 (des années après ceux de « groupe ethnique » ou de « minorités ») et mis à jour en 2005 pour ajouter la convention de 2005 et des termes associés pour faciliter son usage (« communautarisme » n'est créé qu'en 1997).

²⁵ Charles Taylor est traduit en 1994 : Taylor, Charles, 1994, *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press. Dans le catalogue de la BnF, les livres le possédant comme mot sujet apparaissent timidement dans les années 1970 puis leur nombre augmente lentement pendant les années 1980 (catalogage *a posteriori*). Mais avant 1990, il s'agit très majoritairement d'ouvrages et de rapports liés à la politique canadienne, coloration nationale qui se dilue progressivement mais totalement durant les deux décennies suivantes avec une grande internationalisation des références concernées.

européenne. Le terme renvoie alors intensément à une interrogation sur l'identité nationale et, dans notre cas, à l'avenir du « modèle français d'intégration ». Dans ce dernier cas, le programme multiculturaliste peine à être présenté comme une solution, car le problème est moins défini en termes culturels qu'en termes sociaux²⁶. Aussi, le péché capital est-il, ici, celui du communautarisme, assimilé d'ailleurs au modèle « anglo-saxon ». Les débats renvoient à des positionnements individuels face aux flux globalisés des personnes et des idées, ainsi qu'à l'importation de nouveaux outils « exotiques » de traitement de la différence, l'influence de l'Union européenne sur ce point étant souvent minimisée.

Fin des années 1990, la tendance est à la légitimation d'un *cadrage* en termes de lutte contre les discriminations, cadrage qualifié par Didier Fassin de « nouveau langage de l'action publique »²⁷. Le mot « multiculturalisme », lui, connaît un second pic éditorial dans la presse française comme dans le monde universitaire²⁸, lors des émeutes de 2005. Le multiculturalisme passe au cœur des débats²⁹. Il devient un mot-clé du président de la République, avant d'être fortement stigmatisé dans les médias comme dans les livres savants, pour être supplanté par le terme de « diversité » évitant les catégorisations ethniques³⁰. C'est exactement à ce moment que les analyses postcoloniales font une subite apparition dans l'espace public français³¹ et viennent durcir le clivage entre partisans de la « visibilité » des minorités et de la lutte contre les discriminations, et défenseurs du modèle français universaliste de l'intégration républicaine.

²⁶ Voir cette volonté de rapprocher les deux termes du titre dans Rudder (de), Véronique, Poirat Christian, Vourc'h, François, 2000, *L'inégalité raciste. L'universalité républicaine à l'épreuve*, Paris, PUF, mais aussi plus récemment Fassin, Éric, 2006, « Aveugles à la race et au racisme? Une approche stratégique », in Éric Fassin et Didier Fassin (éds), *De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française*, Paris, La Découverte, p. 106-130, pointant les risques d'une solidification des frontières ethniques, la culture de victimisation, etc.

²⁷ Fassin, Didier, 2002, « L'invention française de la discrimination », *Revue française de science politique*, vol. 52, n° 4, p. 415. Dans ce cadrage, les problèmes de culture et de « race » ne sont qu'une entrée parmi d'autres, sur ce point voir : Borrillo, Daniel (éd.), 2003, *Lutter contre les discriminations*, Paris, La Découverte. En France la discrimination positive porte plus sur les territoires, ce qui permet de garder un certain flou sur la nature du problème, comme le montre Daniel Sabbagh : Sabbagh, Daniel, *L'égalité par le droit*, op. cit.

²⁸ Damon, Julien, « Les mots qui comptent : Multiculturalisme », art. cit., identifie pour la presse un pic d'occurrences du terme en 2002 puis en 2006. Par ailleurs, on retrouve souvent les mêmes auteurs universitaires que dans le débat post-1995.

²⁹ Sur la base de la BnF Rameau, en le tapant comme mot-sujet, 7 % des références ont été éditées avant 1990 et 1/3 seulement avant 2000, avec une très forte croissance à partir de 2005 (consultation le 23/03/2011).

³⁰ Voir Bereni, Laure et Jaunai, Alexandre, 2009, Dossier « Usages de la diversité », dans *Raisons politiques*, vol. 3, n° 35, p. 5-142.

³¹ On renvoie à Cohen, Jim, Dorlin, Elsa, Nicolaïdis, Dimitri, Rahal, Malika et Simon, Patrick (éds), Dossier, 2007, « Qui a peur du postcolonial? Défis et controverses », *Mouvements*, n° 51 nov.-déc., p. 7-170; en particulier car il y est présenté un tour d'horizon relativement exhaustif de cette subite vague éditoriale de 2005-2007.

En Amérique latine, le terme de « multiculturalisme » est utilisé à partir de la fin des années 1980. Les élites gouvernementales, prennent alors conscience de la nécessité de répondre aux mobilisations indigènes réclamant une reconnaissance du pluralisme culturel comme une dimension nécessaire des démocratisations latino-américaines. La rupture avec le modèle précédent assimilationniste accompagne donc le tournant néolibéral et l'ouverture à la mondialisation économique. Les débats latino-américains sont donc centrés sur les populations indigènes et les « 500 ans » de domination et de spoliation territoriale qu'elles ont subis. Des liens sont alors tissés entre les droits de l'homme, la lutte contre les inégalités économiques et la reconnaissance de la dignité culturelle.

On reviendra sur la spécificité de cette trajectoire latino-américaine. Rappelons cependant que les cadres du multiculturalisme que les Latino-Américains se sont appropriés ont des origines diverses : Canada, États-Unis, France, quand ils ne sont pas injectés directement par les organisations internationales, au sein des politiques dites de « bonne gouvernance » rendant possible une convergence des débats et des instruments de traitement de la diversité culturelle.

Le multiculturalisme est mort, vive le multiculturalisme !

Le multiculturalisme est parfois considéré comme dépassé du fait des condamnations bruyantes dont il est l'objet. Signalons cependant que ces condamnations n'empêchent en rien la continuité des dispositifs institutionnels qui s'en sont réclamés (on vient de voir que le terme a une histoire bien plus courte que les dispositifs qui répondent à notre définition), et que l'Amérique latine a été maintenue en grande partie en dehors de ces remises en cause.

Plusieurs facteurs ont mené à une perte de légitimité du modèle multiculturaliste à la fin des années 1990 aux États-Unis et au Canada, où il est de plus en plus violemment attaqué à cause de la montée du vote xénophobe et nationaliste, de la lenteur des résultats « concrets » de ces politiques³² et des nouveaux problèmes de violence. Ce questionnement est ici encouragé par le tournant géopolitique post-attentat du 11 septembre 2001, et par ses effets : l'avancée de la rhétorique du « clash des civilisations » et des politiques migratoires de plus en plus dures, et l'escalade des discours sécuritaires.

À la même époque, en Europe, pourtant, durant la décennie 2000, ce questionnement s'accompagne souvent et paradoxalement de la mise en œuvre de mesures inspirées du multiculturalisme. Mais en 2010, les chefs d'État allemand, britannique et français enterrent solennellement chacun à leur tour le multicultura-

³² On sait pourtant que l'évaluation des politiques publiques souligne combien la lenteur ou l'absence de résultats sont le lot de l'ensemble des politiques publiques ; et ne faut-il pas aussi juger des effets indirects de leur seul affichage et mise en œuvre ?

lisme. Ce bel ensemble est le symptôme d'une certaine convergence des situations nationales (ce qui signifierait aussi qu'il a réellement guidé l'action de tous ces États...). Même les gouvernants de pays connus comme très favorables au multiculturalisme – Hollande, Suède – semblent aussi remettre en cause leurs modèles... Pourtant, ces déclarations de conjoncture visant à colmater les anciennes identités nationales ne s'appuient guère sur une évaluation précise et transversale de l'action publique³³.

En Amérique latine, les débats sont loin de ceux qui dominent la scène française³⁴ : si disqualification du multiculturalisme il y a, c'est plutôt pour inventer des modalités de reconnaissance d'une diversité culturelle plus approfondie encore. Dans l'arène universitaire, les débats sont aussi très vigoureux et de qualité. Deux courants peuvent inspirer des nouveaux modèles de l'action publique sur le continent, en transformant le regard que l'on pose sur l'histoire des différences culturelles : celui de l'interculturalité³⁵, centrée non pas sur la reconnaissance publique de chaque culture mais plutôt sur les modalités de leurs échanges et leurs mutuelles traductions; et les « études décoloniales »³⁶. Ce dernier courant, appuyé sur une relecture profonde de la trajectoire historique latino-américaine, met en cause les catégories et les dichotomies utilisées pour penser la relation aux populations indigènes. Certains ont pu y voir alors une version très érudite des proclamations indianistes, alors que la plupart des auteurs évitent des positions essentialistes et

³³ Quelques ouvrages de sciences sociales s'empressent de considérer qu'un cycle du multiculturalisme (1971-2001) s'est refermé : Brubaker, Rogers, 2004, *Ethnicity without Groups*, Cambridge (Mass.), Londres, Harvard University Press. D'autres auteurs offrent une analyse bien plus mesurée : Alibhai-Brown, Yasmin, 2000, *After Multiculturalism*, Londres, The Foreign Policy Center; McGhee, Derek, 2008, *The End of Multiculturalism? Terrorism, Integration and Human Rights*, Maidenhead, Open University Press. Les études plus proches de cette analyse « au concret » soulignent la continuité de certains dispositifs institutionnels, continuité aussi des solutions disponibles à des problèmes qui restent les mêmes localement : voir la conclusion du livre de Le Texier, Emmanuelle et al., *Les politiques de la diversité, op. cit.*, p. 226-227.

³⁴ Même si le débat sur les études postcoloniales agite aussi les Français qui étudient l'Amérique latine. Amselle, Jean-Loup, 2008, *L'Occident décroché : enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock, et les réponses de Bellier, Irène, 2009, dans *Civilisation* n° 58-1, p. 131-140. Aussi Poupeau, Franck et Alto, Hervé, 2009, « L'indianisme est-il de gauche? », *Civilisation* n° 58-1, p. 141-147. Voir aussi les échos dans Robin, Valérie (éd.), 2006, « (Dés)illusions des politiques multiculturelles », *L'Ordinaire Latino-américain*, n° 204, mai-août. Et le livre de Robin, Valérie et Salazar, Carmen (eds), 2009, *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas*, Lima, IFEA ainsi que la critique de Boccara, Guillaume, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2010 : <http://nuevomundo.revues.org/59984> (consulté le 25/03/2010).

³⁵ Bartolomé, Miguel Alberto, 2006, *Procesos interculturales : antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, Mexico, Siglo XXI Editores. Cette tendance s'accompagne d'un renouveau de la pensée du métissage : Gruzinski, Serge, 1999, *La pensée métisse*, Paris, Fayard; mais aussi White, Richard, 2009, *The Middle Ground, Indiens, empires et républiques dans la région des Grands Lacs, 1650-1815*, Toulouse, Anacharsis.

³⁶ Sur l'articulation et la distinction avec les *subaltern studies* et les études postcoloniales, on renvoie à l'excellent dossier coordonné par Boidin, Capucine et Hurtado López, Fatima, 2009, « La philosophie de la libération et le courant décolonial », *Cahiers des Amériques latines*, n° 62, p. 15-140 (voir en particulier l'article de Capucine Boidin, « Études décoloniales et postcoloniales dans les débats français », p. 129-141).

préservent un horizon d'universalité. Gageons que cette perspective devrait enrichir l'éventail des dispositifs interculturels possibles.

De même, si certains gouvernements de gauche comme celui d'Evo Morales en Bolivie ou de Rafael Correa en Équateur ont tenu à se distancier du multiculturalisme jugé trop lié au tournant néolibéral, c'est pour pousser plus loin encore la reconnaissance officielle des cultures indiennes et la « décolonisation de l'État ». On retrouve donc ici la spécificité de la trajectoire latino-américaine, où la plupart des gouvernants, s'appuyant sur le nouveau pacte formulé dans les constitutions des années 1990, continuent à expérimenter la voie multiculturaliste.

LE MODÈLE MULTICULTURALISTE LATINO-AMÉRICAIN FACE À LA COMPARAISON MONDIALE

Après avoir identifié la place du continent dans la circulation internationale du terme, proposons donc une typologie permettant de mieux définir la spécificité de l'expérience latino-américaine³⁷. On utilisera la polarité classique « politique de la reconnaissance » *versus* « politique redistributive » ; puis un axe constitué autour des populations cibles privilégiées.

Politique de la reconnaissance *versus* politique redistributive³⁸

Deux thématiques s'opposent parfois, mais se trouvent toujours posées en filigrane quand on s'intéresse aux politiques du multiculturalisme. D'un côté, les politiques de la reconnaissance (symbolique et juridique) des identités qui peuvent concerner des « droits collectifs différenciés » ou alors une nouvelle génération de droits de l'homme : les droits culturels. De l'autre, les politiques visant à traiter l'inégalité sociale et qui sont souvent assimilées à celles de l'*affirmative action* nord-américaine : elles visent en effet à lutter contre les discriminations sociales persistantes, à favoriser l'équité définie en termes d'opportunités économiques, l'accès à certains emplois (incluant postes électifs et administratifs), à certaines aides, etc.³⁹

³⁷ Rares sont les comparaisons qui incluent l'Amérique latine, malgré le rapide développement des études comparées entre pays européens sur la place des populations musulmanes, et les tentatives de proposer une vision mondiale ; l'intégration des cas latino-américains reste rare même si des articles proposent déjà des directions de réflexions.

³⁸ Michel Wieviorka distingue pour sa part le « multiculturalisme intégré » qui combine ces deux dimensions et le « multiculturalisme éclaté », centré sur la politique de la reconnaissance. Wieviorka, Michel, 2005 [2001], *La différence. Identités culturelles : enjeux, débats et politiques*, Paris, Éditions de l'Aube, p. 82-102.

³⁹ Les mesures visent même parfois à faire suivre aux fonctionnaires – police et santé essentiellement, comme au Canada – des formations de sensibilisation à l'interculturalité : Kymlicka, Will,

Contrairement au cas des États-Unis, le modèle latino-américain est nettement plus proche du pôle « politique de la reconnaissance », l'accent étant mis sur une redéfinition de l'identité nationale et l'attribution exceptionnelle de droits collectifs : reconnaissance du pluralisme juridique, de droits collectifs spécifiques et garantie de terres collectives inaliénables, etc. Les politiques de redistribution ne se développent que lentement dans la région, et non sans controverses dans certains pays comme le Brésil, qui pratique l'action affirmative en direction des populations d'origine africaine. Ajoutons cependant que l'organisation du territoire, instrument clé des politiques du multiculturalisme dans tout le continent, est utilisée à la fois pour la « reconnaissance » (droits collectifs, etc.) et pour la redistribution (postes électifs, accès à certaines aides, etc.)⁴⁰.

Diversité des populations cibles

La seconde différenciation concerne les populations privilégiées par les politiques multiculturalistes dans chaque dispositif national : immigrants, minorités nationales, Afro-descendants, autochtones⁴¹. Pour chacune d'entre elles, la spécificité des trajectoires historiques doit être considérée si on veut comprendre l'orientation de chacune de ces politiques et éviter les confusions.

Les premières populations concernées par les politiques du multiculturalisme semblent être – vu d'Europe – les groupes issus de l'immigration récente, en particulier ceux qui viennent d'autres continents et n'ont ni le même phénotype, ni le plus souvent la même religion (Maghrébins et Africains en France et en Espagne, Indiens du Sud au Royaume-Uni, Turcs en Allemagne, etc.). L'Islam est ici devenu l'objet de toutes les préoccupations même si les inégalités sociales sont aussi préoccupantes. En Angleterre ou en France, ces populations sont marquées, en plus, par leurs conditions postcoloniales relativement récentes (un ou deux siècles au plus)⁴². Il faut noter que les pays latino-américains ne sont pas concernés par cette

1998, *Finding Our Way : Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, Toronto, Oxford, University Press.

⁴⁰ Pour une analyse spécifique pour chaque pays des outils et des sphères d'intervention (réorganisation interne de l'État et de l'espace public, etc.), on renvoie en particulier à Van Cott, Donna Lee, 2000, *The Friendly Liquidation of the Past : the Politics of Diversity in Latin America*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

⁴¹ On s'inspire ici du classement fait par Kymlicka ainsi que de sa réélaboration dans Kymlicka, Will, et Banting, Keith, 2006, *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*, Oxford, Oxford University Press, mais en rajoutant la catégorie des Afro-descendants, et en ne mentionnant pas une catégorie évoquée aussi par Kymlicka, les minorités non ethnicisées (femmes, homosexuels, handicapés), par souci de clarté dans la démonstration. Pourtant notons que les droits des femmes ont été très vigoureusement poussés par les organisations internationales depuis deux décennies, ce qui fait que l'Amérique latine ne se distingue pas beaucoup des pays du Nord.

⁴² Ces populations ont des situations très différentes d'installation, cette installation reste courte, comparativement aux autres catégories présentées ici. La différence est énorme entre nouvellement arrivés et populations installées depuis plusieurs générations mais restant identifiables.

problématique (si on exclut l'immigration asiatique et chinoise en particulier) et sont aujourd'hui des pays d'émigration⁴³.

Au Canada, aux États-Unis ou même en Australie, les politiques multiculturalistes s'adressent prioritairement à une autre vague d'immigration : celle qui est venue d'Europe entre la fin du XIX^e siècle et la première moitié du XX^e siècle. L'installation de ces migrants est donc plus ancienne que dans le cas précédent, et l'altérité moins forte. En Amérique latine, certains pays plus que d'autres (Argentine, Chili, Brésil) ont connu ce type d'immigration, mais, contrairement à l'Amérique du Nord, ces groupes ne sont aucunement considérés comme devant faire l'objet d'un traitement spécifique.

Le deuxième groupe concerné est celui des « minorités nationales territoriales » qui constituent un cas à part pour les dispositifs d'action publique. Ces dernières possèdent en général l'usage d'une langue propre et appartiennent souvent à des pays organisés en un nouveau type de fédération (Écossais en Grande-Bretagne, Flamands en Belgique, Basques en Espagne, etc.). La spécificité du Québec francophone a marqué le modèle canadien, mais il est souvent situé en dehors du modèle du multiculturalisme proprement dit (voire y est occulté, critiquent certains). Il semble qu'en Amérique latine, sauf cas particulier, les minorités nationales ne sont pas concernées par ce problème⁴⁴.

Les populations regroupées sous l'appellation « Afro-descendant », issues de la traite puis de l'esclavage, forment une troisième catégorie très présente dans le modèle nord-américain, d'abord centré sur le rapport Blanc/Noir. L'installation de ces populations est ancienne, puisqu'elle remonte à quatre siècles, voire plus. En Amérique latine, elle s'est accompagnée de fortes dynamiques de métissage mais aussi, dans certains cas, d'une territorialisation des identités (côte Pacifique de la Colombie, par exemple). Leur prise en compte par les dispositifs multiculturels en Amérique latine est tardive mais prend une subite accélération à partir des nouvelles constitutions des années 1990. L'importance relative de ces populations et leur mobilisation sont cependant variables au gré des pays et de leur histoire⁴⁵.

Enfin, les politiques du multiculturalisme s'adressent au cas des populations autochtones, une catégorie qui renvoie à la longue histoire de l'expansion européenne. Ces populations ont acquis une certaine visibilité dans les pays qui sont à l'origine du programme multiculturaliste – Canada, États-Unis –, et pourtant la problématique autochtone n'y est en fait intégrée que marginalement et reste formulée

⁴³ L'altérité des Boliviens en Argentine ou des Nicaraguayens au Costa Rica fait l'objet de frictions, mais sans commune mesure.

⁴⁴ Les cas où existe une certaine identité régionale, comme le Brésil méridional ou la région de Santa Cruz en Bolivie, ne permettent pas un quelconque rapprochement (mais on pourrait en revanche évoquer les revendications des Mexicains en Californie!).

⁴⁵ Hooker, Juliet, 2005, « Beloved Enemies : Race and Official Mestizo Nationalism in Nicaragua », *Latin American Research Review*, vol. 40, n° 3, p. 14-39; voir aussi Hoffman, Odile et Rodríguez, Maria Teresa (eds), 2007, *Los retos de la diferencia. Los actores de la Multiculturalidad entre México y Colombia*, Mexico, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS/CEMCA/ICANH/IRD.

en d'autres termes. La place centrale faite aux autochtones dans les dispositifs du multiculturalisme est bien une spécificité latino-américaine, ancrée dans l'antériorité exceptionnelle de la colonisation du continent sud-américain. Ce dernier point est crucial.

On notera donc deux grandes spécificités fondamentales de l'expérience latino-américaine : d'une part l'importance exceptionnelle – par ordre de visibilité – de « la question indienne » et de « la question noire », et de l'autre la non-prise en compte des populations issues de l'immigration (qu'elles soient ou non d'origine européenne)⁴⁶.

De l'utilité d'un « modèle »...

Il existerait donc une spécificité de l'expérience latino-américaine, spécificité qui, nous le verrons dans ce livre, se maintient malgré la grande diversité des histoires et des politiques nationales et s'inscrit dans la place prise par le continent dans la circulation internationale des politiques multiculturalistes. Une spécificité qui se trouve aussi dans l'approfondissement actuel des réformes qui l'inspirent alors que beaucoup de pays à l'extérieur du continent freinent ou veulent se désengager. Une spécificité qui tient également au contenu des réformes visant à prendre en compte la diversité; à la prégnance de la politique de la reconnaissance et des droits collectifs, au rôle exceptionnel attribué aux outils territorialisés et à la focalisation sur les populations indiennes et noires renvoyant à une histoire de très longue durée.

Mais peut-on parler pour autant de « modèle » ? Les cas particuliers étudiés « au concret » dans ce livre, nous conduisent à penser qu'en dépit de la diversité des expériences latino-américaines, il existe bien, ici, une communauté d'expérience qui fait sens. Et, de fait, plusieurs considérations plaident en faveur de l'identification d'un modèle latino-américain du multiculturalisme⁴⁷.

Tout d'abord, comme nous le verrons, un modèle a bien existé au niveau continental avant d'être remplacé par le référentiel multiculturaliste. Que l'on parle de l'indigénisme ou d'un « néo-indigénisme » à partir de la fin des années 1980, on retrouve bien un ensemble de traits communs, fruit de circulations internes à la région, et notamment à partir du Mexique⁴⁸.

⁴⁶ Ne sont pas vraiment considérées comme des minorités visibles et cohérentes les populations d'origine arabe, juive, rom ou asiatique (Chinois mais aussi Japonais au Pérou ou au Brésil, etc.), ni les différentes communautés culturelles européennes.

⁴⁷ C'est justement cette analyse « au concret » des pratiques et des spécificités qui, de manière inductive (et non plus de manière déductive), nous a conduits à trouver certains traits communs à ces expériences latino-américaines, ce qui permet l'esquisse d'un « modèle » (dans le sens de « patron »).

⁴⁸ L'indigénisme diffusé depuis le Mexique ainsi que le modèle plus récent d'autonomie territoriale indigène, qui incarne bien les convergences continentales : Dumoulin, David, 2003, *Les*

Ensuite, les influences étrangères à l'origine des politiques multiculturalistes n'ont jamais invalidé cette spécificité de la trajectoire latino-américaine⁴⁹. Déjà, dans cette région, les modèles assimilationnistes qui ont précédé le multiculturalisme n'ont pas été des copies d'expériences européennes. Certes, il existe toujours, facilités par des réseaux transnationaux⁵⁰ et des inspirations internationales diverses, des emprunts controversés « d'instruments » de l'action publique. Mais ils n'impliquent en rien l'importation d'un modèle de relations ethniques clé en main⁵¹. Notre hypothèse est donc que cette spécificité s'est perpétuée malgré ces influences internationales : l'appropriation est de toute façon une création, surtout regardée « au concret »⁵².

Enfin, l'idée de présenter un « modèle latino-américain » ne signifie aucunement qu'il faille le proposer comme modèle à l'Europe. Nous avons pointé les différences profondes existant entre les situations européenne et latino-américaine et nous verrons aussi, dans ce livre, les défauts ou limites du modèle latino-américain. N'oublions pas cependant que la réflexion et les expériences politiques latino-américaines ont déjà influencé celles des autres continents et que cette influence intellectuelle et politique est en progression. Ne peut-on imaginer que, encore peu connue, l'expérience multiculturaliste latino-américaine enrichisse les débats européens sur la cohabitation dans la différence, stimule la recherche de nouvelles voies, fournissant un exemple, sinon à imiter, au moins envisageable et bon à penser⁵³ ?

politiques de conservation de la nature confrontées aux politiques du renouveau indien, une étude transnationale depuis le Mexique, Thèse de doctorat sous la direction de Guy Hermet, IEP de Paris.

⁴⁹ Lempérière, Anick, Lomné, Georges, Martinez, Frédéric et Rolland, Denis (éds), 1998, *L'Amérique latine et les modèles européens*, Paris, L'Harmattan; Compagnon, Olivier, 2009, « L'Euro-Amérique en question. Comment penser les échanges culturels entre l'Europe et l'Amérique latine », *Mundos Nuevos*, (<http://nuevomundo.revues.org/index54783.html>, consulté le 25/03/2011).

⁵⁰ L'analyse de la dollarisation de l'expertise est féconde : Dezalay, Yves, Garth, Bryant, 2002, *La mondialisation des guerres de palais. La restructuration du pouvoir d'État en Amérique latine*, Paris, Le Seuil.

⁵¹ Les exemples de cet import d'instruments sont nombreux : le cas de l'*affirmative action* universitaire aux États-Unis ou au Brésil, ou celui des modes d'élection des autorités locales et du financement d'un système de santé interculturel dans des pays comme le Mexique et la Colombie. Les instruments appartiennent à des modèles plus larges, ancrés dans l'histoire : le « modèle multiculturel canadien », la « démocratie raciale » brésilienne, que l'on n'imagine guère pouvoir être importés comme « modèles ». Sur les instruments et leur politisation : Lascoumes, Pierre, et Le Galès, Patrick (éds), 2004, *Gouverner par les instruments*, Paris, Presses de Sciences Po.

⁵² D'une part, les analyses d'import-export de modèles se sont complexifiées depuis les années 1970 en montrant l'aspect dynamique, créatif de cette relation et les stratégies d'appropriation et d'accommodement qui l'accompagnent. Voir les analyses sur l'appropriation latino-américaine du développementalisme : Sikkink, Kathryn, 1991, *Ideas and Institutions, Developmentalism in Brazil and Argentina*, Ithaca & Londres, Cornell University Press; ou de la démocratie des droits de l'homme : Dezalay, Yves et Garth, Bryant, *La mondialisation des guerres de palais*, op. cit.

⁵³ En France en particulier, mais aussi dans toute l'Europe, les vigoureux débats sur l'adoption de dispositifs multiculturalistes s'accompagnent de prises de position sur la nécessité ou au contraire le danger de s'inspirer des expériences multiculturalistes précédentes, trop rapidement ramenées à l'hégémonie des États-Unis.

LES ÉTAPES D'UNE TRAJECTOIRE HISTORIQUE SPÉCIFIQUE

Après avoir indiqué l'origine des politiques multiculturalistes et leur diffusion inégale en Europe et aux Amériques, et signalé les débats qu'elles avaient provoqués dans le champ politique et académique et la place singulière occupée par l'Amérique latine en ce domaine, il est temps de présenter plus en détail le cas latino-américain, objet de ce livre. Comment le projet multiculturel s'impose-t-il, ici, en apparente contradiction avec celui d'une nation métisse, porté par les régimes nationaux-populaires à partir des années 1930? Pourquoi ce dernier semble-t-il avoir été abandonné au profit d'un nouveau paradigme? Dans quelle conjoncture s'inscrit la nouvelle proposition, quel en a été le cheminement; enfin, quels sont les multiples défis et écueils qui lui sont liés?

Le projet national-populaire d'une nation métisse

Pour prendre toute la mesure des politiques multiculturelles développées en Amérique latine depuis une bonne vingtaine d'années, il faut revenir sur le modèle antérieur proposé par les élites dirigeantes à une époque où la région était dominée par des régimes nationaux populaires. Des régimes antioligarchiques et autoritaires qui, après la grande crise des années trente, proposaient de favoriser, grâce à l'action de l'État, un mode de développement autocentré chargé d'apporter à leurs pays indépendance et modernité. Durant plusieurs décennies, l'objectif poursuivi avec plus ou moins de succès dans la région sera alors de favoriser, grâce au développement économique, au droit du travail et au corporatisme, l'apparition d'un peuple soudé dans une commune volonté d'en finir avec un héritage colonial que les régimes oligarchiques, mis à bas par la crise (ou la révolution : cas du Mexique)⁵⁴, avaient su prolonger après les indépendances. Pour cela il fallait, dans les villes, intégrer les populations venues en masses des campagnes, articuler les régions au pays grâce à des infrastructures nouvelles, éduquer le peuple dans les écoles de la République et en finir ainsi avec la fragmentation du corps social, héritage d'un passé avec lequel il s'agissait de rompre. Sur les ruines de ce dernier, la nation comme projet est alors pensée comme devant former un tout homogène, porteur d'une culture métisse ayant su se nourrir de l'apport des trois grandes cultures originelles : espagnole, indienne et africaine. Dans un tel projet, le sort des Indiens et des Noirs est diversement scellé. Pour les premiers, depuis la perte de leurs chaînes, rien n'est censé les empêcher de se fondre dans la masse (le peuple) et on ne saurait désormais les en distinguer par la mise en œuvre d'une politique particulière qui serait vécue comme discriminatoire. Pour les Indiens, encore fort nombreux dans certains pays, tout doit être fait pour qu'ils sortent d'un état, d'une condition, qui n'ont perduré que par la volonté de leurs anciens maîtres et, consécutivement,

⁵⁴ Voir dans cet ouvrage la contribution de Guillermo De la Peña.

les a maintenus dans l'ignorance et la pauvreté. C'est pourquoi, contrairement à l'« invisibilité » assumée des Afro-descendants, des politiques publiques *ad hoc*, de type assimilationniste, appelées communément indigénistes, se doivent d'être mises en place pour favoriser leur indispensable « nationalisation ». En finir avec l'hacienda qui les maintient dans un système de servitude anachronique, favoriser une éducation qui commence avec l'apprentissage de la langue nationale, organiser et moderniser la communauté indigène par le biais d'un syndicalisme corporatiste sous emprise étatique, voilà quelques-uns des moyens qui sont nécessaires pour atteindre un tel objectif. Et que l'on semble vouloir se donner.

Ce projet national-populaire appelant à des pays soucieux de leur souveraineté, modernes et culturellement homogènes, a été fortement mobilisateur⁵⁵. Il a nourri l'imaginaire de générations entières qui voyaient en lui une promesse égalitaire (la nation comme procurant une égalité symbolique, les droits du travail...) et une possibilité concrète de mobilité individuelle ou collective. Dans un Brésil à peine sorti de l'esclavage, les thèses de la démocratie raciale et de la *miscegenação*, défendues par des intellectuels considérés alors comme progressistes, feront à cette époque écho aux demandes égalitaires portées par les militants noirs pour les droits civiques⁵⁶. Au Mexique, l'indigénisme sera aussi défendu par de grands intellectuels liés à la révolution, qui entendent en finir ainsi avec ce qu'ils appelleront le colonialisme interne. En Bolivie et ensuite au Pérou, on pense qu'avec la réforme agraire promue par la Révolution ou les militaires, le « problème indien » aura vécu. Le projet de métissage semble donc au rendez-vous de l'histoire pour une région qui a vécu trois cents ans sous le joug colonial et semblait depuis lors ne pouvoir en effacer l'empreinte. Nous avons donc là l'exemple d'un « Grand Récit » collectif, sciemment construit et performatif, accompagnant un projet politique et économique mobilisateur. Un projet qui alimente un imaginaire national à rebours de ce que sera plus tard le projet multiculturaliste. Avec lui, il ne s'agit de rien d'autre que de combler enfin l'abîme séparant le peuple des élites⁵⁷.

Pourquoi une telle rupture ?

On peut alors se demander pourquoi, quelques décennies plus tard, un projet si prometteur semble abandonné. Pourquoi, en rupture avec lui et avec ce qu'il annonçait, s'impose dans les années 1990 un nouveau paradigme qui fait de la dif-

⁵⁵ Touraine, Alain, 1988, *La parole et le sang, politique et société en Amérique latine*, Paris, Odile Jacob; Rouquié, Alain., 1998, *Amérique latine : introduction à l'Extrême-Occident*, Paris, Seuil.

⁵⁶ Guimaraes, Antonio Sergio, 2002, « Démocratie raciale », *Cahiers du Brésil contemporain*, n° 49/50, p. 11-38; Garcia, Fernando (ed.), 2008, *Identidades, etnicidad, y racismo en America latina*, FLACSO éditeur; Wade, Peter, 1993, *Blackness and Race Mixture : the Dynamics of Racial Identity in Colombia*, Baltimore et Londres, The John Hopkins Press; Agier, Michel, 1992, « Ethno-politique : racisme, statuts et mouvement noir à Bahia », *Cahiers d'Études africaines*, 125, XXXII-1, p. 53-81.

⁵⁷ Pecaut, Daniel, 1987, *L'ordre et la violence*, Paris, EHESS.

férence (la diversité) culturelle une richesse et une valeur qu'il convient de reconnaître et de défendre, dans le cadre de nations qui se définissent désormais comme formant des entités pluriethniques et multiculturelles ?

On pourra sur ce point avancer l'épuisement d'un modèle de développement par substitution des importations et la construction d'une économie autocentrée, auquel il semblait historiquement lié. Épuisement qu'accompagne un coup de frein brutal aux mobilisations populaires qui avaient appuyé jusque-là un État protecteur et redistributeur. Pour ne prendre qu'un exemple, les réformes agraires si prometteuses qui prétendaient transformer les Indiens en paysans modernes, ou en coopérateurs, trouvent leurs limites (au Mexique) ou bien sont abandonnées au profit de la colonisation des basses terres (Brésil), ou encore font l'objet de violentes contre-réformes (Chili et avant lui Guatemala). À noter toutefois que ces politiques antisociales et répressives, qui vont affaiblir durablement les acteurs de classe et susciter au sein du monde paysan et indien des interrogations profondes sur leur devenir, sont mises en œuvre alors que l'État et son projet national gardent fortement l'empreinte de la période précédente. Dans les années 1970 et au début des années 1980, l'État reste toujours un acteur central. La *doxa* néolibérale accompagnant la main invisible du marché n'a pas encore fait son entrée (hormis le cas du Chili livré par Pinochet aux *Chicago boys*). Et la nation se doit toujours d'être culturellement homogène. L'État répressif n'a alors que faire d'une quelconque reconnaissance de la diversité culturelle ; il sera même prompt à criminaliser quiconque voudrait en son nom réclamer des droits collectifs, notamment des terres.

Si nous insistons sur cet entre-deux séparant la grande époque des régimes nationaux populaires – régimes socialement progressistes et porteurs d'un modèle de nation unitaire – de celle des années 1990 marquée au sceau du multiculturalisme, c'est parce que c'est dans cet entre-deux qu'apparaissent les premières mobilisations identitaires ethniques. Or, ceci fait problème quand on regarde la place souvent attribuée à l'État et ses politiques multiculturelles dans les analyses des mobilisations identitaires ethniques.

En effet, on voit souvent, dans ces dernières, les conséquences de politiques publiques ayant décidé un jour de jouer la carte du multiculturalisme, rompant ainsi avec un modèle de l'État-nation monoculturel. Ce serait l'État néolibéral des années 1990, soumis lui-même aux instances supranationales chargées de délivrer les recettes de la bonne gouvernance postfordiste, qui, le premier, se lancerait dans une promotion et une gestion de l'ethnicité favorables à l'apparition de demandes indigènes. On y reviendra. Mais une chose est sûre : c'est vingt ans plus tôt, au début des années 1970, qu'apparaissent dans certains pays (Équateur, Colombie, Pérou, Bolivie...) les premières organisations ethniques réclamant au niveau local ou régional la reconnaissance de droits collectifs liés à leur condition de premiers descendants. Une demande qui a donc lieu avant le processus de démocratisation qui touche la région dans les années 1980 et avant l'adoption des politiques néolibérales et le processus de globalisation.

Le « réveil indien »

Que s'est-il donc passé à la fin des années 1960 et au début des années 1970 qui explique ce réveil indigène (cette émergence indigène)⁵⁸ ? Quelle est la nature profonde de cette mobilisation ethnique, son orientation ? Nous avons déjà évoqué l'épuisement du modèle national populaire et nous n'insisterons pas, ici, sur le poids des facteurs structurels « objectifs », au premier rang desquels se situent vraisemblablement la crise de la petite production et celle de l'hacienda traditionnelle, double crise qui, sur un fond de croissance démographique, va alimenter la lutte pour la terre (elle est centrale dès le début du mouvement) et la poussée colonisatrice en direction de la frontière interne. Soulignons plutôt l'importance que l'on doit attribuer dans cette mobilisation à un ensemble de processus cognitifs qui font, à cette époque, sortir un monde indigène, qui n'a jamais été complètement pacifié, de l'« économie morale »⁵⁹ et de la culture de la résistance. Si on écoute la parole et si on analyse les actes des premiers dirigeants et de ceux qui les suivent, il apparaît que le monde indigène se libère progressivement de la domination symbolique – jamais totale au demeurant – exercée sur lui par les classes dominantes et les « appareils idéologiques d'État » (l'Église, les clercs, l'École, etc.). Certains ont pu parler à ce propos d'un processus de libération cognitive alimentant une guerre des imaginaires et permettant la construction d'un discours, d'une parole contre-hégémonique. Une lutte pour le sens et pour un nouveau sens commun ; une lutte qui passe par une dénonciation radicale d'un racisme dominant, d'autant plus fort qu'il est publiquement nié. Un racisme qui joue un rôle essentiel dans un processus d'infériorisation, de subordination et de déshumanisation, permettant la reproduction d'un ordre vécu par ceux qui en souffrent comme fondamentalement immoral et injuste. Un racisme qui puise son origine dans la tragédie coloniale.

Pourquoi cette « rébellion discursive » (Boccaro) et pourquoi se produit-elle dans une grammaire moderne qui en assurera le succès ? Il faut probablement citer un processus de modernisation inachevé, celui voulu par les régimes nationaux populaires et leurs politiques indigénistes, processus qui, par son inachèvement même et la frustration qui s'ensuit, produit ses effets paradoxaux. Citer aussi l'impact de l'École qui finit par pénétrer le monde rural ; le basculement d'une partie de l'Église du côté des indigènes ; l'arrivée de nouveaux alliés venus de la gauche ou de l'académie ; la montée en puissance d'une ethnophilie⁶⁰ au sein des pays occi-

⁵⁸ Bengoa, José, 2000, *La emergencia indígena en América Latina*, Mexico, Fondo de Cultura Económica ; Le Bot, Yvon, 1994, *Violence de la modernité en Amérique latine, indianité, société et pouvoir*, Paris, Karthala ; Le Bot, Yvon, 2009, *La grande révolte indienne*, Paris, Robert Laffont ; Yashar, Deborah., 2005, *Contesting Citizenship in Latin America*, Cambridge, Cambridge University Press.

⁵⁹ Scott, James, 1990, *Domination and the Arts of Resistance, Hidden Transcripts*, New Haven, (Conn.), Yale University Press ; Thompson, Edward P., 1971, « The moral economy of the English crowd in the eighteenth century », *Past & Present*, n° 50, p. 76-136.

⁶⁰ Belleau, Jean-Philippe, 2007, *Sociologie du mouvement indien au Brésil : une approche à partir de la théorie du processus politique*, Thèse de sociologie, IHEAL, Université Paris 3.

dentaux et la création corrélative d'ONG défendant les droits indigènes ; autant de facteurs (il en existe d'autres) qui font que l'on passe de la culture de la résistance et de la révolte morale, du soulèvement voué à l'échec et à la répression (ils ont été nombreux par le passé), au « *Voice* » (Hirschman), au mouvement social en lutte pour l'historicité (Touraine).

Évidemment, en mettant ici l'accent sur le symbolique, sur le poids des processus cognitifs, de l'idéologie et des représentations, on semble bien loin des nouvelles politiques publiques du multiculturalisme qui font l'objet de ce livre. Mais l'imaginaire est un élément de la réalité ; il pèse sur elle, et il est performatif. Or, dans les années 1970, la domination symbolique exercée par les élites sur le monde indigène s'effrite, et avec, leur capacité à maintenir leur hégémonie.

Vingt ans plus tard...

Évoquons maintenant l'adoption de la *doxa* multiculturaliste en Amérique latine et ses effets concrets. Pour cela il faut nous situer dans les années 1990, vingt ans après l'apparition des premières organisations indigènes, c'est-à-dire dans un tout autre contexte : la chute du Mur s'est produite et ses effets se font sentir partout, le consensus de Washington définit les règles devant présider au bon fonctionnement d'économies pleinement ouvertes, la conférence de Rio a fait entrer la crise environnementale dans l'agenda global et partout (mais avec plus ou moins de force) de nouvelles organisations indigènes font irruption sur la scène nationale et internationale. Le temps est alors venu pour les pays de la région d'adopter la convention 169 de l'OIT (Organisation internationale du travail) qui définit amplement les droits afférents aux peuples autochtones – droit au maintien de leurs langues, de leurs cultures et à une éducation interculturelle, droits à la terre comme territoire collectif et à ses ressources, reconnaissance des systèmes normatifs indigènes et donc du pluralisme juridique, droits environnementaux et droits à la consultation pour toute affaire mettant en jeu leur intégrité culturelle, droit à l'autodétermination... Il faut donc traduire dans l'ordre constitutionnel le nouveau cours des choses.

On le voit, il convient de faire un lien explicite entre la démocratisation des systèmes politiques, l'adoption des politiques économiques néolibérales, le processus de globalisation et la reconnaissance publique du multiculturalisme.

On ne s'étendra pas davantage sur ce sujet qui a fait l'objet de nombreux écrits, sauf pour dire deux choses :

1 – D'abord que l'inscription dans le marbre constitutionnel du caractère pluriethnique et multiculturel des États-nations composant la région et des droits collectifs qui dans la foulée sont généralement reconnus aux populations indigènes et afro-américaines a, quelle que soit la réalité de sa mise en œuvre (elle est très inégale suivant les pays et les questions traitées), une importance symbolique forte, propre à favoriser un basculement identitaire de la part de populations qui, tout en

affirmant leur pleine citoyenneté, sont conduites peu à peu à « ethniciser » leurs demandes⁶¹. Disons que c'est là un exemple performatif du droit et de la norme dans une société multiculturelle et qui se veut « de droit »⁶². Et il est vrai que partout on verra des populations à l'identité floue ou métisse renouer avec un passé indigène ou africain jusque-là incertain, voire oublié⁶³. Certes, la possibilité de recevoir les bénéfices d'une politique redistributive à destination des populations indiennes ou afro-descendantes (considérées par l'État et les institutions internationales comme particulièrement pauvres et vulnérables), associée à une action affirmative (dans des domaines si importants que l'éducation, la santé, l'accès à des emplois publics), de voir aussi sa terre mieux protégée ou son territoire reconnu, sont des éléments qui peuvent peser lourd dans cette stratégie identitaire. Mais le fait de pouvoir désormais se distinguer en tant qu'Indien (ou Afro-descendant), d'être reconnu positivement comme porteur d'une culture spécifique méritant d'être défendue (quel que soit son contenu substantiel) n'en est pas moins important. De tels bénéfices symboliques succédant à des siècles de racisme et de discrimination méritent d'être considérés. Désormais, le « bon Indien » ne sera plus l'Indien mort, ou silencieux et qui reste à sa place, ni celui qui décide d'abandonner sa condition pour se fondre dans une masse métisse, mais l'Indien « *permitido* » pour reprendre l'heureuse formule de C. Hale⁶⁴ : celui qui, fier de sa culture et de son histoire, parlant et agissant au nom des siens, sait aussi ne pas aller trop loin... Ce « trop loin » faisant bien sûr l'objet d'une dispute particulière, essentielle...

2- Pour dire ensuite que, au-delà de la pression exercée depuis des années par le mouvement indigène, sans l'action duquel rien de significatif n'aurait probablement eu lieu dans ce domaine, on peut voir peut-être, dans cette acceptation inédite (et « scandaleuse », au regard du projet national poursuivi depuis l'indépendance) par les classes dominantes du fait multiculturel, un exemple de ce que D. Recondo a justement qualifié de « stratégie du guépard »⁶⁵. Une stratégie qui vise à lâcher du lest dans des domaines que l'on juge un peu vite mineurs, pour mieux maintenir, ou reconstruire, une hégémonie mise à mal par les effets négatifs des politiques néolibérales. Il est difficile en effet de concilier une inclusion démocratique avec une exclusion économique. On espère ainsi assurer la gouvernabilité

⁶¹ Pour les raisons et les effets de l'action affirmative au Brésil : Htun, Mala, 2004, « From "racial democracy" to affirmative action : changing state policy on race in Brazil », *Latina American Research Review*, vol. 39, n° 1, fév., p. 60-89.

⁶² Blanquer, Jean-Michel, 1996 « Les institutions à l'épreuve de la pratique », in Christian Gros et Jean-Michel Blanquer (éds), *La Colombie à l'aube du troisième millénaire*, Paris, Éditions de l'IHEAL, p. 87-106.

⁶³ Gros, Christian, 1999, « Identidades indígenas, nuevas identidades. Algunas reflexiones a partir del caso Colombiano », *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 1, n° 99, 1^{er} trimestre.

⁶⁴ Hale, Charles, 2002, « Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala », *Journal Latina American Studies*, n° 34, p. 485-524.

⁶⁵ Recondo, David, 2002, *État et coutumes électorales dans l'Oaxaca (Mexique). Réflexions sur les enjeux politiques du multiculturalisme*, Thèse pour le doctorat en Science politiques, Université Bordeaux 4.

nécessaire à la mise en œuvre de ce qui, pour ces classes dominantes, est vraiment stratégique : ici, une intégration (subordonnée) à une économie globalisée.

Décentralisation vs demande d'autonomie

Illustrons ce propos en prenant le cas des politiques de décentralisation participatives promues à une grande échelle dans toute la région. Combinées avec des réformes favorisant l'autonomie municipale, elles sont censées assurer une meilleure utilisation des ressources publiques, responsabiliser les citoyens (principe *d'accountability*) et faire descendre la démocratie au niveau local⁶⁶. L'État qui les finance et qui délègue, avec ses ressources, une part de ses responsabilités (en matière d'éducation, de santé, d'infrastructure, de règlement des conflits, de police, etc.), ne les a pas pensées au seul bénéfice des populations indigènes, mais comme un principe de bonne gouvernance applicable sur tout son territoire. Cela dit, il n'est pas sans ignorer qu'elles font sens au regard des demandes d'autonomie en provenance des communautés et des organisations indigènes et face à ses propres obligations multiculturelles. Il lui est alors possible d'en infléchir le cours pour faire en sorte que, répondant toujours à son souci de bonne gouvernance, elles comportent une variante répondant aux droits collectifs reconnus aux groupes ethniques. C'est ainsi que dans de nombreux pays la Constitution prévoit la présence de municipes indigènes aux compétences étendues et organisés de manière à respecter les « us et coutumes » de leurs habitants... Prenons aussi le cas des territoires indigènes délimités à la fin du siècle dernier sur une grande échelle dans ce que l'on a appelé les « fronts de colonisation » et qui, dans certains pays, couvrent désormais une part significative du territoire national. Leur reconnaissance répond clairement à une demande indigène ainsi qu'à une obligation constitutionnelle. Mais ce faisant l'État « multiculturel » y trouve aussi son compte. Car on peut faire l'hypothèse qu'il s'assure ainsi à bon compte une manière d'organiser sa frontière interne, assurant dans ces territoires éloignés sa présence indirecte et comblant un vide d'autorité (on verra toutefois qu'il peut aussi s'en mordre les doigts quand, après avoir reconnu aux peuples qui les habitent des droits sur leurs ressources, il désire sans leur consentement explicite les mettre en exploitation)⁶⁷.

Les principes du multiculturalisme peuvent donc faire bon ménage avec les nouvelles formes d'intervention décentralisée propres à l'État néolibéral et apparaître comme une gestion de l'ethnicité destinée à désamorcer (ou canaliser) le conflit dont cette dernière serait porteuse. On ne saurait oublier toutefois que, si stratégie ethnoculturelle il y a de la part des États (ce que nous avons appelé un

⁶⁶ Voir dans cet ouvrage les contributions de José Bengoa et de Guillaume Boccara.

⁶⁷ Gros, Christian, 2003, « Demandes ethniques et politiques publiques en Amérique latine », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 48, printemps, p. 11-30.

néo-indigénisme public⁶⁸), celle-ci, comme nous l'avons déjà signalé, intervient quelque vingt ans après l'apparition d'un « acteur » indigène, et que si ce dernier n'est pas insensible aux aspects positifs des nouvelles politiques publiques, il est aussi fort capable d'en dénoncer fortement les calculs et les inconsistances, de telle sorte que désormais on est face à un jeu relativement balisé par le droit. Chacun y joue ses cartes, tentant de tirer le meilleur profit des atouts dont il dispose (d'un côté, la reconnaissance des droits culturels, la possibilité de mobiliser et de faire appel à l'opinion publique et à des alliés externes, de l'autre, l'apport des politiques redistributives et de l'action affirmative, la captation des élites ethniques dans les cercles du pouvoir ou des ONG, et, si cela ne saurait suffire, la possibilité de faire appel à la « violence légitime »...) ⁶⁹.

Différents niveaux d'analyse

Comment, alors, juger des politiques du multiculturalisme et de leurs effets, et à quel niveau ? On en saura plus à la fin de ce livre, mais il me semble que l'on peut dès à présent envisager différents niveaux dans l'étude de ce phénomène.

On peut saisir leurs effets au niveau des États qui, après en avoir reconnu le principe et la nécessité, sont censés les mettre en œuvre, depuis le « haut » et d'une manière transversale (politiques de *mainstream* qui traversent ses différents ministères). Il s'agit donc, au-delà des discours publics, d'étudier un ensemble de dispositifs concrets mis au service de politiques publiques. Ce qui nous amène à arpenter les ministères et leurs dépendances pour voir ce qui s'y passe : comment s'applique la reconnaissance de droits collectifs reconnus en matière de justice, de santé, d'éducation, d'accès aux ressources naturelles ? Comment par exemple sont mis en œuvre les principes de la consultation et du libre consentement inscrits dans la convention 169 de l'OIT, ratifiée par une grande majorité des pays de la région ?

Plus « haut » encore, on peut se situer au niveau des grandes institutions « surplombantes » liées aux Nations unies, comme l'OIT, la FAO (Organisation des Nations unies pour l'alimentation et l'agriculture), l'UNESCO, la Banque mondiale ou la BID (Banque interaméricaine de développement), qui exercent un effet souvent considérable sur l'agenda multiculturel et disent vouloir de l'*empowerment*, de la gouvernance, du développement avec identité, et sont donc en faveur d'une politique d'action affirmative.

Ce multiculturalisme « au concret », on peut le saisir encore, bien évidemment, dans la pratique des organisations indigènes qui, tout en faisant des droits collectifs reconnus une première victoire, dénoncent généralement la rhétorique intéressée

⁶⁸ Gros, Christian, 2000, *Políticas de la etnicidad : identidad, estado y modernidad*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

⁶⁹ Voir dans ce texte les contributions de Geoffroy Filoche, de Valérie Robin et de Roberto Pineda.

de ceux qui gouvernent, la parole creuse de l'État, ses actions contradictoires, et luttent pour une mise en œuvre effective des droits acquis dans le cadre d'une autonomie elle-même entendue à différents niveaux.

On parle ici des organisations indigènes qui, tout en affirmant avec force des positions de principe les amenant à s'affronter souvent durement avec l'État, paraissent se caractériser à un autre niveau par leur pragmatisme, par un sens du dialogue et des rapports de force, et qui pratiquent à ce titre ce qu'on pourrait appeler un indigénisme de résultat. Mais on ne saurait ignorer l'existence dans ce champ d'un courant radical qui ne veut rien espérer de l'État ou de la démocratie et qui se situe, de fait, en dehors du multiculturalisme⁷⁰.

On peut, enfin, le saisir au quotidien, au village, au quartier, au sein de la communauté, à l'école ou dans la rue, comme un ensemble de pratiques nouvelles, de conduites, ne reposant pas nécessairement sur un discours élaboré, construit, mais qui font néanmoins « sens », témoignant pour une subjectivité nouvelle et un ordre différent dans le champ des relations interethniques⁷¹.

Vingt ans après l'adoption des premières constitutions d'inspiration multiculturelle, on peut donc tenter une première analyse de l'impact des politiques multiculturelles sur les sociétés latino-américaines. C'est l'objectif de cet ouvrage.

Vers un renforcement des frontières ethniques ?

La première remarque qui vient à l'esprit, quand on passe à l'impact possible des politiques multiculturelles en Amérique latine, concerne la question des frontières ethniques. Incontestablement celles-ci, considérées désormais comme légitimes, vont s'affirmer sur la place publique et dans le champ politique. Dans l'espoir d'accéder aux bénéfices d'une discrimination positive promise par l'État, les organisations internationales liées à l'ONU et de nombreuses ONG, l'ethnicité se politise et les organisations qui se font les porte-parole des peuples indigènes sont conduites à pratiquer un « essentialisme stratégique » (Spivak), à affirmer altérité et différences et plus largement à donner (produire) tous les signes de leur authenticité culturelle. Soumis à une telle logique, les clivages ethniques devraient naturellement se durcir, chacun étant sommé d'affirmer sa différence, de mettre en scène ce qui le sépare et le distingue de l'autre et d'« inventer des traditions ». Toutefois le « communautarisme » comme rejet de l'Autre et manifestation d'une incompatibilité fondamentale, pour prendre un concept qui fait écho en France, n'est pas nécessairement au rendez-vous de cette histoire. Du moins en fera-t-on

⁷⁰ Pour le cas bolivien, on consultera : Lavaud, Jean-Pierre et Daillant, Isabelle (éds), 2007, *De la catégorisation ethnique en Bolivie. Labellisation officielle et sentiment d'appartenance*, Paris, L'Harmattan.

⁷¹ Voir dans cet ouvrage les contributions de Danielle Dehouve et de Julie Devineau.

ici l'hypothèse⁷². Et cela pour plusieurs raisons. D'une part parce que les demandes ethniques doivent d'abord être pensées comme des demandes de reconnaissance de la part de populations qui jusque-là étaient niées, non seulement dans leurs droits, mais dans leur être propre. Si la voie choisie n'est plus désormais une intégration par assimilation - les promesses de cette dernière ayant été frustrées -, il apparaît que les réclamations identitaires se conjuguent avec une reconnaissance plus générale d'humanité et d'égalité. « Plus jamais un Mexique sans nous » : ce mot d'ordre bien connu formulé par l'EZLN (*Ejército Zapatista de Liberación Nacional* - Armée zapatiste de libération nationale) au Mexique doit être pris au sérieux. Car il indique clairement une exigence démocratique de participation aux affaires de la cité, au sein d'une nation que l'on voudrait vraiment inclusive et multiculturelle⁷³. En fait, on pourrait faire l'hypothèse que le nouveau paradigme de nation plurielle qui se met en place dans les années 1990 doit être moins pensé comme seulement contradictoire avec celui ayant prévalu depuis les indépendances, mais comme constituant une forme de dépassement⁷⁴. Deux cents ans de credo national ont porté leurs fruits, et c'est désormais pour être pleinement mexicain ou bolivien que l'on demande à être reconnu pour ce que l'on pense et veut être. Ainsi pourra-t-on faire pleinement partie d'une communauté plus grande, celle de la nation.

L'autre raison qui permet de penser que les mobilisations ethniques ne vont pas nécessairement vers l'affirmation outrancière d'une différence et le rejet de l'autre tient à ce qui apparaît depuis le début comme inscrit au plus profond des demandes sociales alimentant le mouvement, à savoir une forte demande d'accès à la modernité⁷⁵. Il serait, nous semble-t-il, erroné de considérer que, parce que les mobilisations ethniques en Amérique latine en appellent à l'histoire et défendent des « traditions », elles sont fondamentalement porteuses d'un projet anti-moderne et donc réactionnaire. Il suffit pour s'en persuader de voir l'importance qu'elles accordent aux demandes éducatives, de santé⁷⁶, au désir de participer au jeu démocratique, à leurs positionnements sur les thèmes les plus « modernes » comme ceux de l'écologie politique et de la double conservation (diversité de la nature et de la culture)⁷⁷ ainsi qu'à la manière dont elles savent se saisir de la

⁷² Gros, Christian, 2010, *Nación identidad y violencia : el desafío latinoamericano*, IEPRI Universidad Nacional de Colombia, CESO Universidad de los Andes, Insitituto Francés de Estudios Andinos.

⁷³ Sur les conditions de mise en œuvre de l'ouverture démocratique dans le Chiapas indigène, voir dans cet ouvrage celle de W. Sonnleitner ; et pour la Colombie, celle de Virginie Laurent.

⁷⁴ Gros, Christian, 2006, « Nationaliser l'Indien, ethniciser la nation », in Christian Gros et Marie-Claude Strigler (éds), *Être indien dans les Amériques*, Paris, Éd. de l'Institut des Amériques, p. 263-272.

⁷⁵ Gros, Christian, 1999, « Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad. Algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en America Latina », *Análisis Político*, n° 36, enero/abril, 1999 p. 3-20.

⁷⁶ Pour les demandes de santé, voir dans cet ouvrage la contribution de Nadège Mazars ; et pour les questions éducatives, celles de Jon Landaburu et de Bruno Baronnet.

⁷⁷ Dumoulin Kervran, David, 2007, « Grandeur et décadence de la double conservation dans les arènes internationales », *Quaderni*, n° 64, p. 23-36 (dans le dossier « Environnement et expertise :

modernité instrumentale pour communiquer et se faire entendre, et au plus haut niveau. L'adoption par les Nations unies de la Déclaration des droits des peuples autochtones (en 2007), à la suite d'un long et intense processus de négociation, en fournit un fort exemple frappant⁷⁸.

De fait, sauf cas exceptionnel, les demandes ethniques n'ont pas débouché sur la violence ouverte en Amérique latine comme on a pu le voir ailleurs. On vient d'en avancer quelques raisons, il faudrait aussi ajouter le fait qu'elles ont été d'une certaine manière « entendues », l'État ayant « bougé » et le droit les ayant reconnues dans l'essentiel comme légitimes. Signaler aussi comment le mouvement indigène a su concilier un discours véhément et dénonciateur avec une position pragmatique, recherchant chaque fois que possible la négociation et l'arbitrage, le terrain juridique. Enfin, il n'est pas sans importance de noter que les frontières ethniques sont loin d'être étanches et surtout ne correspondent pas à des lignes de fractures religieuses. Quand le politique et le religieux paraissent inséparables, il est beaucoup plus difficile de faire la part des choses, de circonscrire le conflit...

Certes on pourra signaler la présence d'un fondamentalisme ethnique qui, ici ou là, parvient à imposer sa présence. Mais force est de constater que jusqu'à présent il reste très minoritaire. Il faudrait que tout espace de négociation soit fermé, vouant à l'échec les objectifs que se sont donnés les mobilisations ethniques et les autorités politiques, pour qu'il en aille autrement. C'est là probablement un des enseignements du cas latino-américain qui ne saurait sans précaution être transposé ailleurs, mais qu'il convient sans nul doute de méditer.

Identité et relations interculturelles : les défis du modèle

Le cadre dans lequel interviennent les politiques du multiculturalisme ayant été posé, on peut identifier dans le champ des relations interculturelles et de l'ethnicité des questions bien concrètes qui méritent aussi notre attention (cet ouvrage en porte le témoignage) et vont certainement prendre de l'importance. Ces nouvelles tendances commencent à diversifier les grands traits du « modèle latino-américain » dressés ci-dessus et obligent les politiques à intégrer des dynamiques bien connues des politiques multiculturalistes du Nord : déterritorialisation et individualisation des populations cibles.

– La première concerne le déplacement progressif du lieu où se trouvent situés les groupes privilégiés par les politiques multiculturelles en Amérique latine. Les populations « cibles » ont souvent été identifiées comme essentiellement rurales.

entre science et politique, quelle légitimité? » sous la direction de Dalya Guérin).

⁷⁸ Voir dans cet ouvrage la contribution d'Irène Bellier et aussi : Bellier, Irène, 2007, « Partenariat et participation des peuples autochtones aux Nations unies : intérêt et limites d'une présence institutionnelle », in Catherine Neveu, *Démocratie participative, cultures et pratiques*, Paris, L'Harmattan, p. 175-192.

Mais, désormais, la figure de l'Indien urbain se banalise. Elle renvoie à une réalité nouvelle qui pourrait bien devenir majoritaire à brève échéance. Car les migrants d'origine indienne, et ils sont de plus en plus nombreux, ne sont plus désormais sommés d'abandonner leur identité indigène pour réussir à la ville dans leur travail ou s'épanouir dans des activités diverses⁷⁹. Le territoire des ancêtres n'est plus le lieu incontournable sans lequel une ethnicité ne saurait se construire, et c'est maintenant en ville que l'on voit se multiplier des organisations indiennes (ou afro-américaines) « déterritorialisées », réclamant de l'État une attention particulière. Quelle est l'« identité » portée par ces groupes ? Quelles en sont les demandes ? Quelles sont les réponses de l'État multiculturel ?

– Dans un autre ordre d'idée, il devient de plus en plus évident que s'opère en ville (et même au village) une différenciation interne au sein de la population d'origine indienne : apparition d'une petite bourgeoisie indienne et d'une classe moyenne instruite et *exitosa*, bien sûr fort minoritaire, mais qui forme parmi les siens une nouvelle élite ayant des intérêts particuliers. Et l'on peut alors se demander si cette réussite est un des résultats escomptés des politiques d'action affirmative, dans le domaine éducatif notamment. Se demander aussi si elle vient mettre en cause une solidarité naturelle qui n'accepterait pas une différenciation par l'argent, le savoir ou le pouvoir, ou si elle est le résultat inattendu de cette dernière (la solidarité ayant été mise à profit dans une stratégie d'ascension individuelle ou collective).

– Ajoutons comme autre sujet de particulière importance celui de la migration indigène hors des frontières nationales⁸⁰ : apparition de l'Indien diasporique, hors les murs, tenté de pratiquer une identité à « tirets » (*american-mexican-indian*, etc.). Un individu hybride qui est amené à mobiliser différemment les diverses composantes de sa personnalité en fonction de ses besoins, de son histoire particulière, du contexte et de sa propre subjectivité, le tout dans une logique d'individuation et de subjectivation qui a probablement été une des raisons ayant conduit à son déplacement. Un déplacement, un « exit » qui en creux pose aussi la question du devenir des communautés de départ vidées souvent de leur composante la plus jeune et la plus dynamique...

– Enfin, et on voit bien le lien que l'on peut établir avec ce qui précède, qu'en est-il de l'économie au sein des territoires indigènes anciennement ou nouvellement reconnus ? On observe en effet une brèche importante entre les acquis du mouvement indigène dans de nombreux domaines (ce que l'on appelle désormais l'*empowerment*) et une absence de perspective en ce qui concerne l'économie, alors même que cette dernière, sous l'effet des politiques macroéconomiques déci-

⁷⁹ La littérature sur ce point est désormais abondante, voir dans cet ouvrage la contribution de Luisa Sanchez.

⁸⁰ Voir dans cet ouvrage la contribution de Françoise Lestage et aussi, parmi de nombreux textes : Herrera, Gioconda et Ramirez, Jacques (eds), 2008, *América latina migrante : Estado, familia, identidades*, FLACSO Ecuador.

dées dans le cadre de la globalisation, ne cesse de se dégrader. Les populations indiennes ne sont pas nécessairement aujourd'hui plus pauvres qu'avant (et il faudrait d'ailleurs se demander ce que dans un tel contexte signifie cette pauvreté), mais il est certain que leurs aspirations sont nouvelles et que les écarts se creusent avec les autres composantes de la nation. Ces inégalités croissantes ne peuvent qu'augmenter frustrations individuelles et collectives⁸¹.

Or une des grandes raisons de cette situation est la crise de la petite production agricole produite par des politiques nationales d'ouverture indiscriminées au marché global. À l'heure où la crise alimentaire guette la planète, doit-on accepter l'idée que cette décision stratégique faite au détriment des petits producteurs (indiens et non indiens) était inéluctable et serait irréversible? Le fait est que les organisations indigènes ou afro-américaines, même les plus combatives, semblent bien démunies quand il s'agit de trouver des alternatives productives permettant de faire de l'autonomie revendiquée la meilleure réponse aux demandes légitimes des populations qu'elles défendent. On peut le comprendre, puisque les politiques du multiculturalisme « top-down » conçues dans le cadre d'un modèle économique néolibéral font, de fait, l'impasse sur cette question. Pourtant, les communautés indigènes et afro-américaines ne manquent pas d'atouts, à commencer par les ressources naturelles qui existent dans les territoires qui leur ont été reconnus (elles vont des richesses du sous-sol, de la mise en valeur de la biodiversité, à la promotion d'un ethno-tourisme sous contrôle local)⁸². Mais ces ressources se trouvent désormais fortement convoitées. Et tout laisse à penser que les conflits concernant l'accès aux ressources naturelles ne cesseront de se multiplier quand la pression sur ces dernières se fera encore plus vive⁸³.

Et l'on peut craindre alors que les gouvernements de la région, au nom d'un intérêt national qui cache bien souvent des intérêts particuliers, mettent sans trop de scrupules leur mouchoir sur leurs obligations historiques, morales et juridiques, accompagnant la reconnaissance « généreuse » du multiculturalisme, et veuillent passer pour profits et pertes le droit pourtant reconnu à la consultation, au libre consentement et pour tout dire à l'autodétermination. Cela donnerait raison à ceux qui pensent que le multiculturalisme n'est qu'une tentative d'euphémisation par les classes dominantes supposées « non ethniques » d'une situation postcoloniale visant à maintenir l'Autre dans sa subordination historique et à en tirer tous les avantages. Quand l'Indien (ou le Noir) « *permitido* » est amené à franchir la ligne rouge qui lui a été fixée, le projet de gouvernance multiculturelle trouve vite ses limites. Pourtant, si l'on considère le chemin parcouru en quarante ans, un événe-

⁸¹ Sur les questions de gouvernance économique et de pauvreté en régions indigènes : Gros, Christian et Foyer, Jean, 2010, *¿Desarrollo con identidad? Gobernanza económica indígena, siete estudios de casos*, IFEA, FLACSO, CEMCA.

⁸² Sur les enjeux concernant la biodiversité, voir dans cet ouvrage les contributions de Jean Foyer et d'Astrid Ulloa.

⁸³ Voir dans cet ouvrage les contributions de Angela Santamaria et de Margarita Serje.

ment majeur s'est produit en Amérique latine avec la prise de parole de ceux qui, de tout temps, étaient destinés à se taire et avec qui désormais il faut durablement compter. Avec ou sans politiques du multiculturalisme...

L'Amérique latine s'est donc engagée à la fin du siècle dernier dans une voie nouvelle qui lui donne une place à part si on compare le rôle que l'État vient jouer dans la reconnaissance du fait multiculturel et quelles sont les populations concernées. Une reconnaissance qui s'adresse en tout premier lieu à une population indienne (comme on pourra le voir amplement dans cet ouvrage) mais aussi d'origine africaine. Cette prise en charge politique d'une réalité sociologique mouvante mais incontournable, renvoyant à une histoire singulière, ne saurait être importée telle quelle au sein d'une Europe à la fois proche et lointaine. D'autant que l'Amérique latine n'a pas dit son dernier mot. Le passage de certains pays comme la Bolivie⁸⁴ à un projet d'État multinational en est un exemple. Mais il est bon de la connaître et d'y réfléchir afin d'éviter les malentendus qui ne manquent pas quand on veut en juger depuis l'Europe et la France en particulier. C'est bien là le propos de cet ouvrage.

Pour traiter du multiculturalisme au « concret » en Amérique latine, ce livre, qui fait appel à des chercheurs qui partagent tous le fait d'avoir eux-mêmes une longue expérience du terrain, se divise en cinq grandes parties.

La première se propose de rendre compte des grands débats et discussions qui marquent l'introduction des politiques du multiculturalisme dans la région, la question étant traitée à des niveaux différents : depuis le village jusqu'à des arènes internationales. La deuxième se situe du côté de l'« acteur » indigène pour considérer à partir d'expériences variées (Chili, Mexique, Bolivie) le lien existant entre mouvement social et transformation de la citoyenneté. Dans une troisième partie, le droit et ses transformations récentes (pluralisme juridique, résolution des conflits, justice communautaire...) sont saisis « à l'épreuve du multiculturalisme ». Viennent dans la partie suivante les politiques publiques focalisées en matière de santé, d'éducation, de défense des langues autochtones, domaines dans lesquels les populations indigènes disposent de droits particuliers. Comment l'État « multiculturel » fait-il face à ses responsabilités en la matière ? Quelles sont les expériences alternatives menées en ces domaines par les organisations indigènes qui défendent leur autonomie ? Enfin la cinquième partie est consacrée aux nouvelles territorialisations indigènes, aux ressources naturelles et aux conflits sociaux environnementaux qui se multiplient à leur égard, car les États de la région se trouvent bien souvent dans une position contradictoire : ce qu'ils ont reconnu d'une main et décidé de protéger, l'autre aimerait bien s'en saisir pour en tirer profit... répondant en cela aux fortes pressions d'un marché globalisé.

⁸⁴ Voir dans cet ouvrage la contribution de Laurent Lacroix.

I

**Débat sur les modèles
du multiculturalisme
en Amérique latine**

II

III

IV

V

PENSER LE MULTICULTURALISME COMME PROJET ÉGALITARISTE

Danielle Juteau

Université de Montréal

J'analyserai dans cet article quelques débats entourant le multiculturalisme, dans des pays comme le Canada, l'Angleterre et la Scandinavie où il fut reconnu et pris en compte. Quelques clarifications conceptuelles permettront de différencier les divers niveaux du multiculturalisme et du pluralisme. On examinera ensuite les controverses opposant égalité et différence, qui se sont vues prolongées dans la polémique entre les tenants de la redistribution et ceux de la reconnaissance. Ces divergences renvoient en grande partie à des conceptions du multiculturalisme qui se fondent, implicitement du moins, sur des théorisations différentes de l'ethnicité et des groupes ethniques. Je soutiendrai que seule une approche transversale, constructiviste et matérialiste des rapports sociaux est susceptible de déboucher sur une conception critique, politique et historique, du multiculturalisme. Cette dernière, comme on le verra à l'examen des polémiques autour des tribunaux de la charia au Canada, est l'unique porteuse d'une citoyenneté véritablement égalitaire.

LA PLURALITÉ DES MULTICULTURALISMES

Le multiculturalisme comme diversité culturelle se retrouve dans presque toutes les sociétés. Il se distingue du multiculturalisme comme pratique, l'éducation multiculturelle par exemple, comme politique, je pense notamment à la politique canadienne du multiculturalisme, et comme idéologie, dans le sens d'une conception de ce qui devrait être, et que j'appelle, à la suite de Schermerhorn¹, le

¹ Schermerhor, Richard A., 1970, *Comparative Ethnic Relations*, New York, Random House.

pluralisme normatif. Comme le souligne Ten², l'enjeu normatif n'est pas de savoir si nous voulons vivre dans une société multiculturelle mais de définir dans quel type de société multiculturelle nous voulons vivre. Les réponses diffèrent selon les sociétés, allant de la France républicaine au Canada qui a fait du multiculturalisme son noyau identitaire.

Dans la foulée de la décolonisation, du *Black Power* et des revendications des années soixante-huit, l'assimilationisme fut contesté en tant qu'idéologie des majoritaires imposant leurs valeurs et leur mode de vie à l'Autre, tant à l'extérieur qu'à l'intérieur de leurs frontières. Il fut remplacé, dans certains cas, par le multiculturalisme et, plus généralement, par l'idéologie pluraliste. Le pluralisme peut aussi caractériser la structure sociale, et son évolution possède une autonomie relative par rapport à l'idéologique. Prenons le cas canadien. Alors que triomphait l'assimilationisme, on a instauré un pluralisme structurel caractérisé par le dédoublement de la société en institutions parallèles et non complémentaires : dix gouvernements provinciaux, contrôlant chacun l'éducation, la santé et les services sociaux, et, plus tard, l'immigration ; deux systèmes d'éducation, à l'origine catholique et protestant ; deux systèmes juridiques, le Québec ayant conservé le Code civil. Alors que ce pluralisme fut de type démocratique, celui qu'on imposa aux autochtones (les réserves et la tutelle) ne le fut pas. Le pluralisme structurel demeure un phénomène complexe, établi dans certains cas par les majoritaires comme dans le cas de la ségrégation aux États-Unis et de l'Apartheid en Afrique du Sud, revendiqué dans d'autres cas par les minoritaires pour contrôler leur vie collective, comme chez les francophones hors Québec³.

Pour cerner la dynamique entourant le pluralisme structurel, démocratique et non démocratique, il faut se référer aux rapports sociaux ethniques. Fondant le pouvoir respectif des groupes majoritaires et minoritaires, ces derniers influent sur les objectifs choisis par les groupes et sur leur capacité de les atteindre. Ainsi, la dynamique post-assimilationniste au Canada renvoie à l'intersection entre divers rapports sociaux constitutifs de groupes au pouvoir inégal. Dans le cas québécois, les revendications d'autonomie accrue allèrent d'un statut particulier à un État canadien binational et à la souveraineté assortie d'une association économique au Canada. Le gouvernement canadien répondit par la loi sur les langues officielles en 1969, qui reconnaissait l'égalité entre deux langues officielles⁴. À la suite des demandes formulées par les *leaders* des minorités ethniques – qui souhaitaient voir

² Ten, Chin Liew, 1993, « Liberalism and Multiculturalism », in Gordon L. Clark, Dean Forbes et Roderick Francis (eds), *Multiculturalism, Difference and Postmodernism*, Melbourne, Longman Cheshire, p. 54-67.

³ À noter que, devenus majoritaires, les anciens minoritaires récusent souvent, au nom de l'intégration et de l'égalité, le pluralisme structurel tant revendiqué lorsqu'ils étaient minoritaires. Le cas des Canadiens-français du Québec demeure à cet égard éloquent.

⁴ L'égalité entre deux langues et non entre deux collectivités linguistiques (et encore moins nationales), une différence de taille car elle bloque la voie aux droits collectifs.

reconnue leur contribution à l'édification de la nation canadienne⁵ –, la politique du multiculturalisme fut adoptée en 1971.

Les revendications autochtones sont très révélatrices de la dynamique complexe du pluralisme. Au Livre blanc sur la politique indienne du gouvernement canadien, qui recommandait en 1969 l'abolition progressive de la loi sur les Indiens, les leaders autochtones ripostèrent par une action concertée au niveau national. Ils réclamaient notamment la citoyenneté plus, une égalité qui reconnaît les droits collectifs des autochtones dont celui de se gouverner en tant que nations, à savoir comme collectivités politiquement et culturellement distinctes. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'ils ne se retrouvent pas, comme les Québécois et les francophones hors Québec d'ailleurs, dans la loi sur le multiculturalisme. Au Canada⁶, et dans les pays européens, le multiculturalisme, contrairement à ce qui se passe en Amérique latine et en Australie, s'applique plus spécifiquement aux descendants des immigrants – qui ne sont pas issus des conquérants – et n'inclut jamais le droit à se gouverner.

Bref, le multiculturalisme comme politique et comme idéologie correspond à une recherche d'égalité qui s'exprime différemment selon les pays, les époques et les groupes en présence, allant de la reconnaissance à l'établissement de droits différenciés.

L'EXTENSION DES DROITS DE LA CITOYENNETÉ

Toujours présentes, les objections au multiculturalisme se sont modifiées au fil des ans, et, plus récemment, se sont amplifiées, tant à droite qu'à gauche et au centre : parce qu'il encourage la ghettoïsation et la crispation identitaire, parce qu'il entrave l'égalité, parce que les minoritaires devraient se conformer aux us et coutumes du pays. Examinons-les de plus près.

⁵ Cette dernière correspondait alors à la politique de reconnaissance (Taylor, Charles, « The Politics of Recognition », 1994 [1992], in *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton, Princeton University Press, p. 25-74.). Elle a évolué depuis, passant du maintien des traditions à l'exercice d'une identité mouvante, de l'égalité culturelle à l'égalité politique et économique, se déplaçant de la périphérie immigrante et ethnique pour englober toute la nation. C'est le Canada qui est multiculturel, pas seulement les « ethniques ». À aucun moment la politique n'a encouragé le repli sur soi ni appuyé les droits collectifs.

⁶ Le cas étatsunien tranche sur les autres, car le multiculturalisme inclut les revendications des Noirs, des immigrants, des femmes et des homosexuels.

Égalité ou différence

L'égalité des citoyens renvoie à l'extension horizontale et verticale de la citoyenneté⁷. L'extension horizontale de la classe des citoyens à des groupes exclus à partir de différences supposées naturelles, comme le furent les femmes et les Noirs, appelle une stratégie axée sur l'égalité des droits, indépendamment des différences et conformément aux Chartes des droits qui récusent l'exclusion de la citoyenneté sur la base de l'âge, du sexe, de la religion, de la « race », ainsi que toute discrimination qui leur est liée.

L'extension verticale de la citoyenneté requiert pour sa part l'institutionnalisation de ses composantes, légale, politique et sociale⁸. Les catégories nouvellement incluses doivent jouir des droits formels et d'une pleine participation au processus politique, et bénéficier des conditions nécessaires à l'exercice de ces droits. Les discussions portent sur l'opposition entre droits formels et droits substantifs, sur l'écart entre l'égalité des chances et l'égalité des résultats⁹, sur la pertinence des droits différenciés, comme les programmes d'accès à l'égalité qui visent à contrer les inégalités économiques. Pour les tenants de la reconnaissance, l'égalité doit inclure la possibilité de conserver et de transformer leur identité. Pour toutes ces raisons, l'égalité implique l'acceptation de droits différenciés.

Or, fait intéressant à noter, au-delà de leurs divergences, les protagonistes partagent souvent un point commun : le débat est centré sur « la différence », sur son acceptation ou son rejet. On s'inquiète de ses effets fissiles, on loue sa richesse, on défend son authenticité. Mais dans tous les cas, « la différence » est essentialisée, la spécificité des groupes allant de soi. Il y aurait des différences, à partir desquelles se définissent les collectivités, se tracent leurs frontières, se construisent leur identité et s'articulent leurs revendications. En face, un groupe majoritaire, qui lui n'est pas spécifique¹⁰, incarnant la norme et défendant l'universalisme. Or, comme on le verra, toute position, pour ou contre le multiculturalisme, qui se construit sans voir ni analyser les rapports constitutifs de la différence, risque de renforcer la naturalisation des êtres humains et de contribuer ainsi à leur exclusion. Depuis les années quatre-vingt-dix, le débat autour du multiculturalisme met dorénavant en scène les tenants de la reconnaissance et ceux de la redistribution.

⁷ Pour une analyse approfondie, voir Juteau, Danielle, 2010, « "Nous" les femmes : sur l'indissociable homogénéité et hétérogénéité d'une catégorie contestée », *L'Homme et la société*, vol. 176-7, p. 65-81.

⁸ Marshall, Thomas Humphrey, 1965 [1949], « Citizenship and Social Class », in *Class, Citizenship, and Social Development*, New York, Doubleday, p. 71-134.

⁹ Young, Iris Marion, 1989, « Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship », *Ethics*, 99, p. 250-274; Bader, Veit, 1995, « Citizenship and Exclusion. Radical Democracy, Community, and Justice. Or, What is Wrong with Communitarism? », *Political Theory*, vol. 23, n° 2, p. 211-246.

¹⁰ Sur les majoritaires qui eux incarnent la norme et ne sont différents de rien, voir Guillaumin, Colette, 2002 [1972], *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*. Paris/La Haye, Mouton.

Reconnaissance ou redistribution ?

Parmi les nombreux critiques du multiculturalisme se dressent ceux qui privilégient avant tout l'égalité socio-économique. L'article de Fraser¹¹ sur la politique de reconnaissance et de redistribution a provoqué, principalement dans le champ de la philosophie, de nombreux échanges auxquels ont participé notamment Butler¹², Young¹³, Honneth et Fraser¹⁴, Barry¹⁵, Benhabib¹⁶, Kelley¹⁷, Phillips¹⁸, Parekh¹⁹, Smith²⁰ et Swanson²¹.

Dans son livre fort controversé, Barry affirme que la culture et l'égalité représentent deux formes d'engagement incompatibles, que la préoccupation multiculturelle avec la culture est une distraction qui nous éloigne des véritables fondements des inégalités et des injustices. La primauté accordée à la culture obscurcit le fait que les minoritaires souhaitent d'abord et avant tout les mêmes droits et ressources que les détenteurs du pouvoir, et non la protection de hiérarchies culturelles²².

Ce qui est terrible, voire inacceptable, ce n'est pas l'identité bafouée mais la pauvreté, le chômage, l'absence d'éducation. Aussi choisit-il la redistribution de préférence à la reconnaissance, l'égalité socio-économique avant l'égalité culturelle. Si Barry n'a pas tort, le pouvoir et les ressources économiques sont en effet d'importance capitale, il erre en traitant ces deux formes d'égalité comme des pôles opposés entre lesquels il faut à tout prix choisir. Ce que cherchent d'ailleurs à démontrer bon nombre de philosophes.

Selon Tully par exemple, l'opposition entre redistribution et reconnaissance constitue une fausse dichotomie, car les minorités qui subissent l'injustice de la non-reconnaissance (*misrepresentation*) sont souvent celles qui sont le plus éprouvées au plan socio-économique. Elles luttent pour l'égalité sociale et économique,

¹¹ Fraser, Nancy, 1995, « From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Post-Socialist" Age », *New Left Review*, n° 212, « Equality and Deconstruction », p. 68-93.

¹² Butler, Judith, 1998, « Merely Cultural », *New Left Review*, n° 227, p. 33-44.

¹³ Young, Iris Marion, 1997, « Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory », *New Left Review*, n° 222, p. 147-160.

¹⁴ Honneth, Alex, et Fraser, Nancy, 2003, *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*, Londres, New York, Verso.

¹⁵ Barry, Brian, 2001, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

¹⁶ Benhabib, Seyla, 2002, *The Claims of Culture*, Princeton et Oxford, Princeton University Press.

¹⁷ Kelly, Paul, 2002, *Multiculturalism Reconsidered*, Edited by P. Kelly, Cambridge, Polity Press.

¹⁸ Phillips, Anne, 1997, « From Inequality to Difference: A Severe Case of Displacement? », *New Left Review*, n° 224, p. 124-153.

¹⁹ Parekh, Bhikhu C., 2004, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Basingstoke, Macmillan Press.

²⁰ Smith, Anna Maria, 2001, « Missing Poststructuralism, Missing Foucault. Butler and Fraser on Capitalism and the Regulation of Sexuality », *Social Text*, vol. 19, n° 2, p. 103-225.

²¹ Swanson, Jacinda, 2005, « Recognition and Redistribution. Rethinking Culture and the Economic », *Theory, Culture & Society*, 224, p. 87-118.

²² Kelly, Paul, 2002, *Multiculturalism Reconsidered*, *op. cit.*

mais pas aux dépens des différences culturelles et identitaires²³. Aussi la philosophie politique tente-t-elle de développer une approche qui englobe l'égalité et la culture (observer que l'auteur réduit ainsi l'égalité à l'économique), et que cette tâche s'avère difficile à cause des deux traditions distinctes de la raison publique au siècle des Lumières.

Or, nous n'en sommes pas réduits à devoir réconcilier ces deux traditions, car d'autres voies, largement²⁴ ignorées par la philosophie politique, s'ouvrent à nous.

Les rapports sociaux ethniques : une approche transversale, constructiviste et matérialiste

À l'exception de Swanson²⁵, on ne trouve en effet aucune référence aux travaux fondateurs de Stuart Hall qui nous incitait à transcender le réductionnisme et à développer un paradigme multidimensionnel qui ne limite pas l'articulation des rapports sociaux à une seule ligne de détermination²⁶. La société est une totalité complexe et structurée qui présente une configuration spécifique de relations où chaque phénomène est constitué par un ensemble de processus.

Contre le réductionnisme vertical, et dans la foulée des critiques antiessentialistes du marxisme, Hall, et plus récemment Swanson, utilisent les notions de surdétermination et d'hégémonie pour cerner les médiations, qui ne sont jamais immédiates, entre divers processus et pratiques économiques, politiques et culturels²⁷. On est alors en mesure de combler la brèche créée par le marxisme entre infrastructure et superstructure et de contrer son économisme. Dans sa critique, d'inspiration gramscienne, du réductionnisme horizontal, Hall²⁸ nous incite à délaisser toute notion simpliste et mécanique de structure, à faire ressortir le volume et la complexité des conditions d'existence du capitalisme, du sexisme et du racisme. Il revient sur la multiplicité des contradictions sociales, chacune renvoyant à des origines distinctes et engendrant des catégories différenciées. C'est pourquoi on ne peut réduire les inégalités économiques à la dynamique des classes sociales ni appréhender les catégories ethniques et de genre en terme uniquement de l'instance culturelle.

²³ Tully, James, 2002, « The illiberal Liberal: Brian Berry's polemical Attack on Multiculturalism », in Paul Kelley, *Multiculturalism Reconsidered*, *op. cit.*, p. 102-114.

²⁴ Largement mais pas complètement, car nombreux sont ceux qui se sont ingéniés à montrer comment l'économique et le culturel s'interpénètrent. Pour une critique de ces tentatives, voir Juteau, Danielle, 2010, « "Nous" les femmes : sur l'indissociable homogénéité et hétérogénéité d'une catégorie contestée », art. cit.

²⁵ Swanson, Jacinda, 2005, « Recognition and Redistribution. Rethinking Culture and the Economic », art. cit.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Hall, Stuart, 2008, *Identités et cultures. Politiques des cultural studies*, Paris, éditions Amsterdam.

J'ai moi-même élaboré au fil des ans une perspective qui appréhende les rapports sociaux comme multiples (de classe, de sexe, ethniques...) et analytiquement distincts, avec des instances économiques, politiques, culturelles et idéologiques qui leur sont spécifiques et qui s'articulent aux autres rapports, dans une dynamique de co-extensivité et de consubstantialité²⁹. Relationnelle, transversale, constructiviste et matérialiste, mon approche place ces rapports au centre de l'analyse. Elle théorise les groupes ethniques comme construits et non donnés, fluides et non statiques, hétérogènes et non homogènes, échappant ainsi à la réification et au substantialisme. Elle ne réduit pas l'économique aux classes sociales, et rattache les inégalités socio-économiques à des rapports sociaux multiples, co-extensifs et consubstantiels. Par conséquent, elle ne réduit pas les rapports ethniques à leurs dimensions culturelles et inclut leurs instances économiques et politiques. Enfin, elle débouche sur une conception du multiculturalisme qui, n'occultant pas les rapports de domination, est porteuse d'égalité.

POUR UN MULTICULTURALISME CRITIQUE

D'un discours juridique à un discours politico-historique

Cette perspective multidimensionnelle élargit le champ recouvert par la notion d'égalité et l'étend de la reconnaissance à la redistribution. La reconnaissance apparaît comme une instance culturelle spécifique aux rapports sociaux ethniques, et la redistribution, comme son instance économique. Mieux encore, dans ce schéma, la reconnaissance ferait partie intégrante du processus de redistribution, celle précisément qui opère au plan normatif. L'évaluation accordée aux groupes minoritaires s'accroît, la culture des « Autres » étant désormais comprise et valorisée plutôt qu'ignorée ou méprisée. L'identité est perçue comme l'enjeu de luttes se déroulant entre groupes inégaux ainsi qu'à l'intérieur de leurs frontières, d'où une conception radicalement différente du multiculturalisme. Deux types de multiculturalisme et deux conceptions de l'égalité, peuvent être contrastés. Dans la première, les multiculturalistes défendent la reconnaissance, le respect de différences culturelles existant déjà et partagées. Le second privilégie le lien entre pouvoir, hiérarchisation et différenciation sociales, et met l'accent sur la redistribution dans les sphères économique, politique, culturelle et normative. Pour Gilroy³⁰ par exemple, la dynamique au sein des sociétés multiculturelles ne peut être comprise en dehors du contexte plus vaste de l'impérialisme et du postcolonialisme : dynamiques migratoires, luttes pour les ressources économiques et

²⁹ Voir Kergoat, Danièle, 2001, *Les rapports sociaux de sexe*, Paris, PUF, Actuel Marx, n° 30, p. 85-100.

³⁰ Gilroy, Paul, 2005. *Postcolonial Melancholia*, New York, Columbia University Press.

culturelles, dont la définition des frontières nationales et ethniques. S'opère alors le passage d'un discours de type juridique et philosophique, universel et neutre, à un discours politico-historique qui reconnaît l'ancrage d'un ordre juridique non symétrique dans des structures de pouvoir³¹. Au sujet juridique se substituent des sujets historiquement ancrés et politiquement décentrés, qui évoluent au sein de rapports sociaux de domination. Comme nous le verrons en examinant les débats autour des tribunaux de la charia en Ontario, ces conceptions divergentes du multiculturalisme continuent à s'affronter.

Des multiculturalismes qui s'opposent : débats autour des tribunaux de la charia au Canada³²

On a pu croire à première vue que les défenseurs des tribunaux étaient en faveur du multiculturalisme alors que ses opposants étaient contre. L'appui du ministre de la Justice Cotler pour qui tout bon Canadien est nécessairement en faveur du multiculturalisme, et, par conséquent des tribunaux, contrastait avec l'opposition de groupes fondamentalistes chrétiens pour qui le Canada doit être soumis aux valeurs (supérieures) du christianisme. Or, au-delà de leurs opinions antinomiques, défenseurs et détracteurs des tribunaux partageaient, implicitement ou explicitement, une même conception, essentialiste, figée et homogénéisante, de la culture et des groupes ethniques.

Qui plus est, les lignes de clivage se sont révélées beaucoup plus complexes. Les féministes aussi furent divisées entre défenseurs et adversaires des tribunaux, et celles qui s'y opposèrent se retrouvèrent autant dans le camp du multiculturalisme que parmi ses antagonistes. Reprenant les arguments de Okin³³, Hirsi Ali soutient que le multiculturalisme favorise, au nom de l'égalité des cultures, l'oppression des femmes au sein de sociétés patriarcales. Dans une analyse du multiculturalisme, qu'elle réduit à sa version essentialiste, elle tait les inégalités entre groupes ethniques majoritaires et minoritaires, tout comme les défenseurs du pluralisme et des tribunaux de la charia eurent tendance à minimiser les inégalités sexuelles. Dans ces deux cas, l'examen de rapports de domination multiples et analytiquement distincts, et de leur intersection, fait défaut.

Plus fécondes sont les analyses qui ont approfondi l'articulation entre les rapports de sexe et les rapports ethniques, montrant que la domination masculine traverse les groupes majoritaires et minoritaires qui sont, eux aussi, constitués dans des rapports inégaux. La campagne vigoureuse menée par WLUM (Women

³¹ Foucault, Michel *et al.*, 2003, *Society Must Be Defended*. Lectures at the College de France, 1975-1976, Picador.

³² La demande d'instauration de ces tribunaux s'est faite à Toronto, en Ontario, une des provinces canadiennes. En vertu de l'autonomie des provinces, la législation ontarienne ne pourrait s'appliquer à l'ensemble du Canada.

³³ Okin, Susan Moller, 1997, « Is Multiculturalism Bad for Women? », *Boston Review*, oct.-nov.

Living under Muslim Law) a inséré le débat canadien dans un champ plus large qui opère à l'échelle internationale. Cette association a rappelé que les femmes musulmanes évoluent dans des contextes majoritaires et minoritaires (pays d'immigration), qu'elles mènent souvent des luttes dans les pays musulmans et qu'elles ne réclament pas toute une identité musulmane³⁴ dans le pays d'immigration. WLUML évoque la manipulation politique de la culture et de l'identité, qui conduit à une alliance néfaste (*unholy alliance*) entre le fondamentalisme et le multiculturalisme. Articulant des stratégies dans des pays non musulmans, des fondamentalistes ont réussi, au nom de la liberté de choix, de l'antiracisme, de la défense des droits collectifs, à pénétrer à l'intérieur de cercles progressistes qui adoptent un certain relativisme culturel. On ne peut supprimer le préjugé exercé à l'encontre des communautés immigrantes musulmanes, rappellent-elles en donnant le pouvoir et la légitimité à des mouvements d'extrême-droite³⁵.

D'autres associations féministes, comme METRAC (*The Metropolitan Action Committee on Violence Against Women and Children*), se sont elles aussi opposées aux tribunaux, mais sans rejeter le multiculturalisme. N'occultant ni les rapports de sexe ni les rapports ethniques, elles ont échappé à la dichotomie fallacieuse posée entre égalité sexuelle ou égalité culturelle, entre droits des femmes ou droits des minoritaires. Elles insistent sur la présence de la domination sexuelle qui traverse la société dans son entièreté, tout en reconnaissant la précarité spécifique aux hommes et aux femmes des groupes minoritaires. Elles précisent que la valorisation des différences ne doit pas conduire à la fragmentation, que la loi sur le multiculturalisme (1988) s'insère dans le contexte plus vaste de la Constitution canadienne et de la Charte des Droits (1981). Quand un conflit émerge entre les droits des femmes et ceux des minorités, il faut, ajoutent-elles en reprenant à leur compte Stopler (2001), mettre l'accent sur le désavantage et non sur le choix. En d'autres mots, on doit toujours se demander si la pratique en question désavantagerait les femmes. Enfin, elles rappellent que le multiculturalisme de type libéral peut être utilisé à des fins politiques, dans une lutte sur nos conceptions du monde et la place des femmes à l'intérieur de ce monde.

Au-delà de la spécificité des multiculturalismes

Polysémique, le multiculturalisme renvoie à des situations diverses et à des projets souvent divergents. Mon apport à cet ouvrage consiste à présenter un cas très différent de ceux étudiés en Amérique latine, contribuant ainsi un nouvel éclairage sur ces terrains. En retour, les analyses venant du sud du continent éclairent la mienne. Le recours au multiculturalisme dans les luttes des autochtones est impensable dans le contexte canadien. Car la nature et la portée des demandes s'en éloi-

³⁴ WLUML, 2005, Support Canadian Women's Struggle against Shari'a Courts, www.wluml.org.

³⁵ *Ibid.*

gnent. Le multiculturalisme au Canada, et dans plusieurs pays européens, recouvre des demandes d'égalité – de la part des immigrants et de leurs descendants – qui n'incluent pas le droit à l'autodétermination ou à l'autogouvernance.

Nos analyses se rejoignent néanmoins sur l'essentiel. L'enjeu principal n'est pas d'accepter ou de rejeter le multiculturalisme, mais de s'interroger sur le multiculturalisme lui-même, de dépasser toute perspective essentialiste qui ne reconnaît ni ne théorise les rapports de domination constitutifs des groupes en présence. On articulera ainsi une conception politico-historique du social, axée sur les inégalités de pouvoir et les luttes qu'elle engendre. Ancré dans des sujets sexués, ethnicisés, racialisés et prolétariés, ce multiculturalisme reconnaît l'existence d'un terrain où s'affrontent des visions divergentes de l'égalité et des conditions de sa réalisation. Moins aveugle que le multiculturalisme libéral qui se prétend neutre et construit de nulle part, ce multiculturalisme a peut-être de meilleures chances de réussir.

MULTICULTURALISME, NÉOLIBÉRALISME, DÉMOCRATISATION

Guillaume Boccara

CNRS-EHESS, MASCIPO

« El neo-indigenismo se presenta como una política sectorial que debe favorecer la puesta en marcha de una política neoliberal a nivel nacional, conciliándola con los imperativos generales de gobernabilidad y legitimidad que son las suyas en esta época multicultural. »¹

Dans certaines de ses publications datant du début des années 2000 et qui portent sur le multiculturalisme, l'ethnicité, les identités nationales et le néolibéralisme en Amérique latine, Christian Gros insiste à plusieurs reprises sur deux problèmes.

Il pointe tout d'abord du doigt la contemporanéité du multiculturalisme et du néolibéralisme et s'interroge sur la nature des liens unissant ces deux ordres de phénomènes, ces deux projets dans un contexte de reconfiguration de l'État et de mobilisations sociales des groupes les plus marginalisés des pays latino-américains. S'il n'affirme pas avec Slavoj Žižek, Alvaro García Linera ou Frederic Jameson que le multiculturalisme constitue la logique culturelle du capitalisme postfordiste, il n'en observe pas moins de singulières coïncidences entre le désengagement de l'État, la privatisation et la dérégulation d'un côté, et la promotion de la différence et la responsabilisation de la société civile de l'autre : une « confluence perverse », aurait dit Evelina Dagnino, entre l'exigence populaire de participation d'un côté, et la colonisation du social par l'économique qui pose l'équation douteuse individu = petit entrepreneur et communauté = entreprise dotée de capital humain et social, de l'autre.

¹ Gros, Christian, 2010, *Nación, Identidad y violencia: el desafío latinoamericano*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, p. 234.

Il observe par ailleurs que l'émergence et la politisation des identités culturelles en Amérique latine ne débouchent pas inéluctablement sur le rejet de l'Autre, sur l'usage des armes, sur la terreur ou la « balkanisation » des nations. Autrement dit, les revendications liées à l'autochtonie et les politiques de l'appartenance ne débouchent pas nécessairement sur le communautarisme, l'entre-soi communautaire ou le déchaînement de violences interethniques. Dans les termes du philosophe Emmanuel Renault, on pourrait dire qu'« en revendiquant leurs identités collectives, les individus s'opposent explicitement aux dynamiques sociales qui soit induisent une injustice sociale relevant du déni de reconnaissance de certaines identités collectives, soit ne peuvent être représentées collectivement comme injustices que grâce aux identités collectives »². Ne reprenant pas à son compte les deux grandes séries d'objections que l'on adresse communément aux revendications politiques concernant l'identité, Christian Gros montre que les luttes identitaires ne mettent pas forcément en danger les exigences universelles ou égalitaires et que l'identité peut être autre chose qu'un assujettissement. Empruntant une fois encore une formule à Emmanuel Renault, on observe que, selon Christian Gros, « les luttes identitaires peuvent être considérées, sous certaines conditions, comme des luttes contre l'injustice »³.

De sorte que dans ses articles intitulés « Amérique latine : Identité ou métissage. La nation en question »⁴, « Identité, ethnicité et violence »⁵, « Indigénisme et ethnicité. Le défi néolibéral »⁶ et « Nationaliser l'Indien, ethniciser la nation. L'Amérique latine face au multiculturalisme »⁷, Christian Gros met en garde contre la double méprise qui entache certaines interprétations hâtives des dynamiques socioculturelles et politiques qui se déploient depuis la fin des années 1980 en Amérique latine : une lecture enchantée et béate de l'avènement de l'ère de la diversité « à la mode Benetton » alors même que le néolibéralisme, non seulement comme modèle anti-keynésien mais aussi comme dispositif doué d'une rationalité politique spécifique, semble se ramifier.

Une lecture « franco-centrique » des dynamiques sociales latino-américaines ou plus précisément une interprétation biaisée des revendications amérindiennes et des politiques multiculturelles déterminée par la représentation que certains

² Renault, Emmanuel, 2004, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte.

³ *Ibid.*,

⁴ Gros Christian, 2000, *Hérodote*, vol. 99, n° 4, p. 106-136.

⁵ Gros, Christian, 2003, *Ateliers*, 26, p. 93-108.

⁶ Gros, Christian, 1997, « Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal », in Ma. V. Uribe et E. Restrepo (eds), *Antropología en la modernidad*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología.

⁷ Gros, Christian, 2006, « Nationaliser l'Indien, ethniciser la nation. L'Amérique latine face au multiculturalisme », in Christian Gros & Marie-Claude Strigler (éds), *Être indien dans les Amériques. Spoliations et résistance, mobilisations ethniques et politiques du multiculturalisme*, Institut des Amériques, p. 263-272.

conservateurs, républicains fondamentalistes ou libéraux bon teint se font des conflits sociaux, culturels voire même « de civilisations » se développant en France.

C'est ainsi qu'à contre-courant de la célébration unanime de la grande fête culturelle de la diversité, Gros et quelques autres, comme Charles Hale aux États-Unis et Victor Breton en Espagne, ont très tôt observé que le multiculturalisme n'annonçait pas la fin du triple processus de domination sociale, d'exploitation économique et d'assujettissement politique auquel ont été soumises les populations indiennes depuis les premiers temps des indépendances. Il s'agit, à n'en point douter, d'un projet novateur, mais aux contours encore flous et pour la mise en place duquel les rôles des agents étatiques, para-étatiques, des ONG, des agences multilatérales de développement, des entreprises privées, des communautés et des organisations indiennes sont loin d'être déterminés. Bref, le multiculturalisme dans sa variante néolibérale pose de nouveaux problèmes et participe de la structuration d'un nouvel espace social. Il faut l'aborder dans une perspective critique, non pas uniquement culturelle mais aussi politique et économique car, comme l'écrit Christian Gros, l'inclusion politique « qui a lieu dans le cadre de la transition démocratique et de l'instauration du multiculturalisme est concomitante avec la croissante exclusion sociale provoquée par les effets des nouvelles politiques économiques »⁸.

Évitant de projeter sur les réalités latino-américaines les dichotomies du débat hexagonal entre républicanisme et communautarisme, où la devise « une et indivisible » est en guerre ouverte contre « *E pluribus Unum* » et dans lequel le racisme et la xénophobie ont eu un fort pouvoir multiplicateur sur le plan politique dans l'exacte mesure où l'immigration et ses effets supposés sur une supposée essence ou identité nationale se déploient dans un contexte désormais clairement racialisé⁹, Christian Gros insiste sur le fait que les mouvements sociaux qui remettent en cause le modèle monoculturel jusqu'alors dominant ne débouchent pas nécessairement sur du racisme inversé et sur de la purification ethnique, tout comme ils ne semblent pas se limiter à des revendications d'ordre particulariste. Il semblerait, bien au contraire, que les mobilisations et revendications amérindiennes contribuent à ce que certains ont appelé une « démocratisation de la démocratie », à un élargissement de l'imagination sociologique, à l'émergence d'une autre manière de faire de la politique et à la constitution d'une proposition d'*égalité* permettant de transcender la dichotomie douteuse entre reconnaissance/redistribution. Les luttes identitaires ont définitivement des composantes redistributives, tout comme les luttes redistributives ont des composantes identitaires. Bref, dans les termes de Didier Fassin, la reconnaissance est dynamique. Elle n'est pas identité mais identification. Elle passe par l'affirmation culturelle d'un droit à la différence autant

⁸ *Ibid.*, p. 268.

⁹ On renvoie sur ce thème aux travaux de Didier Fassin et Éric Fassin.

que par l'exigence politique de droits universels¹⁰. Reconnaissance et redistribution vont de pair. Elles induisent une constatation et une contestation des discriminations ainsi qu'une mise en avant des singularités¹¹.

J'aimerais ici prolonger la première de ces deux idées en développant une réflexion critique quant à la nature et aux effets du multiculturalisme latino-américain, tout en référant ma lecture à l'inconscient nationaliste et racialisant du multiculturalisme français qui ne cesse d'informer les lectures simplificatrices d'auteurs comme Henri Favre ou Jean Loup Amselle.

QU'EST-CE QUE LE MULTICULTURALISME ?

Je crois que nous sommes tous plus ou moins d'accord pour dire que le multiculturalisme représente bien plus qu'un ensemble de discours et de pratiques visant à reconnaître, promouvoir et valoriser la diversité culturelle dans des pays où les gouvernants n'ont eu de cesse de l'ignorer, de la nier, de l'invisibiliser ou de tenter de la résorber *via* l'imposition de mécanismes plus ou moins subtils de nationalisation et de territorialisation de la nation. Et bien que les interprétations divergent quant aux formes et raisons de l'émergence du multiculturalisme et à la nature du modèle assimilationniste qui l'a précédé, la grande majorité des chercheurs partage l'idée selon laquelle la mise en place de ce programme marque un avant et un après dans l'histoire des sociétés latino-américaines. S'il existe, par conséquent, un accord sur le fait que le multiculturalisme représente une rupture, des divergences se font néanmoins jour au sujet de la nature de cet « avant » et de cet « après ».

Alors que certains voient dans le multiculturalisme un modèle qui permet réellement aux populations marginales et définies comme différentes de participer, de s'affirmer positivement et de rompre avec la discrimination, d'autres le perçoivent comme une menace pour l'unité nationale et mettent en garde contre le risque d'une dérive communautariste.

Pour ma part, je dirais que si le multiculturalisme a permis de sortir d'un modèle qui occultait la diversité du corps social tout en engendrant toujours cette petite différence coloniale qui assurait, *via* la production de groupes subalternes déculturés en proie à des logiques hétéronomes, la reproduction des relations de domination et des rapports sociaux de production. Il n'inaugure pas moins une nouvelle économie politique de la différence porteuse d'une normativité qui émane de l'État néolibéral et influence profondément la reconfiguration de l'ethnicité. En d'autres termes, le multiculturalisme constitue un nouvel art de gouvernement, une

¹⁰ Fassin, Didier, 2010, « Ni race, ni racisme. Ce que racialiser veut dire », in Didier Fassin (éd.), *Les nouvelles frontières de la société française*, Paris, La Découverte, p. 167.

¹¹ *Ibid.*

ethno-gouvernementalité qui contribue à l'extension d'une logique néolibérale de « juridicisation » des demandes sociales, de responsabilisation de la société civile et de marchandisation de la culture. Les articulations entre multiculturalisme et néolibéralisme sont en effet multiples et les actualisations concrètes du nouveau diagramme de savoir/pouvoir inauguré par ce projet se retrouvent dans tous les pays qui se proclament désormais multiculturels et pluriethniques.

Le multiculturalisme constitue un nouvel art de gouvernement, observions-nous. C'est-à-dire qu'il s'appuie sur « des pratiques par lesquelles on parvient à structurer le champ d'action éventuel des autres »¹². Il renvoie ainsi à des procédures concrètes qui dessinent le champ des rapports de force et des relations que ces mêmes procédures entretiennent avec « un discours de souveraineté qui prétend tout à la fois fonder leur légitimité et en déployer la signification »¹³.

Évoquons succinctement ce qui constitue selon nous la nature de ce multiculturalisme néolibéral. Le multiculturalisme participe tout d'abord à la génération ainsi qu'à la structuration de ce que nous nommons un champ ethno-bureaucratique au sein duquel de nouveaux agents différemment dotés en capital économique et culturel s'affrontent autour de nouvelles procédures de légitimation, d'authentification et de consécration dont l'enjeu est de savoir « qui a le pouvoir de dire qui est indien » et « ce qu'est la culture indienne authentique ». Au sein de ce nouveau champ, les savoirs, rituels et systèmes de représentations autochtones sont convertis en « capital culturel » et les relations sociales de toute nature qui lient les membres des communautés entre eux deviennent du « capital social ». Ces nouvelles procédures d'incorporation constituent la première étape vers la production de la « demande sociale » indienne tout comme elles tendent à imposer de nouvelles normes concernant l'exercice légitime de « l'indigénéité ». Les luttes et revendications sociales indiennes se déployant en dehors du nouveau champ sont délégitimées ou plus radicalement déclarées illégales. On observe enfin que les mécanismes de légitimation et de normalisation qui fonctionnent au sein du champ ethno-bureaucratique produisent des effets de standardisation des cultures indiennes, de professionnalisation des individus porteurs de cette culture standardisée et de délégitimation du pouvoir politique. On incite les Indiens à devenir les ethnographes de leurs propres communautés et les nouveaux dispositifs de gestion de la différence et de la pauvreté contribuent à les englober au sein de ce nouveau champ dans des positions généralement subalternes. Le multiculturalisme représente par ailleurs une nouvelle technologie de pouvoir : l'ethno-gouvernementalité. Cette dernière renvoie à l'exercice d'un pouvoir et à la production d'un savoir

¹² Abélès, Marc, 2008, « Michel Foucault, l'anthropologie et la question du pouvoir », *L'Homme*, n° 187-188, p. 105-122 (p. 114).

¹³ *Ibid.*

qui visent à améliorer le bien-être de la population indienne et agissent sur ce que Michel Foucault a appelé « la conduite des conduites »¹⁴.

Le multiculturalisme participe ainsi non pas à l'ethnisation mais à l'ethnification des populations indiennes via les divers recensements et enquêtes, la légalisation des titres communautaires et la création de nouvelles communautés, la désignation de représentants indiens qui doivent parler et s'engager au nom de leurs communautés, la formation de « capital humain » et l'organisation de stages pour les nouveaux leaders, etc. Le nouveau cadre idéologique et politique de l'ethno-développement, principal vecteur du multiculturalisme, peut être considéré comme un art libéral de gouvernement qui se déploie via l'internalisation des disciplines, où les « acteurs » assument la responsabilité de politiques sociales conçues de l'extérieur et où la règle se déploie via la complicité, la confiance et l'intérêt mutuel. L'ethno-développement a pour objectif la mise en place de mécanismes autorégulateurs au sein des différents agrégats sociaux à travers la responsabilisation sociale, la « bonne gouvernance » et les réseaux auto-organisés. Au travers d'une véritable chrono-politique (via la patrimonialisation/nationalisation des cultures indiennes), le multiculturalisme contribue à la mise en place d'un nouveau nationalisme. De même, au travers d'une nouvelle géopolitique, il tend à renforcer le processus de territorialisation de la nation. Les cultures et histoires indiennes sont patrimonialisées et nationalisées, de nouvelles frontières, qui sont en fait des limites, sont tracées entre les Indiens ayant toujours fait partie de la nation et les Autres radicalement autres, ces Indiens toujours déjà étrangers, immigrants illégaux de l'ère proto-nationale!

Le multiculturalisme s'articule par ailleurs de plusieurs façons au néolibéralisme. C'est qu'il ne s'agit pas simplement de « *keep the Indigenous Peoples busy* » en les inondant de projets d'ethno-développement et en multipliant les réunions et *focus groups* alors que, dans le même temps, s'accroissent la crise et le racisme environnementaux et s'intensifie la formation de *clusters* miniers, forestiers et touristiques sur leurs terres. En d'autres termes, si cette Nouvelle Donne (*New Deal*) et l'ouverture des nouvelles frontières (*New Frontiers*) du capitalisme global dans sa variante néolibérale voguent de conserve, les liens qui les nouent sont loin d'être exclusivement d'ordre matériel. La congruence entre la politique culturelle du multiculturalisme et la « cosmovision » néolibérale est ainsi perceptible dans l'ordre idéal. Le multiculturalisme néolibéral tend en effet à responsabiliser ses nouveaux clients ou usagers. La communauté est traitée comme une entreprise. Se dessine ainsi progressivement la figure de l'Indien-projet, du client exotique ou du *market-citizen* qui doit trouver sa place dans les nouvelles niches de marché. Façonné à l'image de l'*homo oeconomicus* néoclassique, l'Indien est sommé de faire des *choix* rationnels. Les pratiques et représentations indiennes, ce que les

¹⁴ Foucault, Michel, 1994, « La gouvernementalité » et « Les mailles du pouvoir », in Michel Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Quarto Gallimard, p. 635-657 et p. 1001-1020.

anthropologues rangent d'ordinaire sous le terme de culture, se convertissent en patrimoine, deviennent des marchandises. Ainsi mercantilisée, patrimonialisée et transfigurée, la « culture » devient une ressource rare et obéit par conséquent au principe d'économicité. Et dans la droite ligne des principes qui ordonnent la pensée néoclassique ou le néo-utilitarisme, les « choix culturels » ont désormais un coût d'opportunité¹⁵. *Last but not least*, l'État tend à privatiser ses mécanismes d'intervention. Un véritable *business model* est adopté dans la conception, l'implantation, l'exécution et l'évaluation des politiques qu'on ose à peine nommer « publiques ». Les consultants et les experts privés foisonnent, les emplois précaires deviennent la norme pour les nouveaux agents para-étatiques, et le bénévolat des membres « désœuvrés » des communautés vise à « aider les Indiens à s'aider », selon la fameuse formule en vogue au sein des agences multilatérales de développement.

Si l'implantation du multiculturalisme est la conséquence des processus de désstructuration et de restructuration qui ont touché les sociétés et les économies latino-américaines, elle constitue aussi la réponse que les gouvernements et les agences de développement ont donnée aux fortes mobilisations indiennes des années 1980 et 1990. De sorte que, comme le notait fort à propos Manuela Carneiro da Cunha, derrière les *indigenous policies* nous trouvons toujours des *indigenous politics*¹⁶. À partir de la fin des années 1990 et face à la massivité des politiques multiculturelles et ethno-développementistes dans un contexte d'extraction accélérée des ressources naturelles et de retrait de l'État social, les organisations et communautés autochtones ont dû faire face à deux nouveaux défis : 1) la conquête de leurs terres et territoires ; 2) la mise en place et la prolifération des mécanismes étatiques et para-étatiques d'intervention qui prennent la culture comme objet de l'exercice du pouvoir. Face au déploiement de ces nouveaux dispositifs de domestication et de civilisation, les stratégies indiennes sont multiples : négociation, participation, résistance plus ou moins ouverte, *enmascaramiento*, *exit* et *voice*, pour reprendre les termes d'Albert Hirschman¹⁷.

Il serait trop long de les analyser ici dans le détail. Aussi, ce qui retiendra notre attention est le fait que les mouvements sociaux autochtones nous paraissent jouer le rôle d'opérateur critique et qu'ils nous offrent la possibilité de repenser le politique, les manières de faire de la politique et donc de concevoir la démocratie, la citoyenneté, la souveraineté et la territorialité en ces temps de capitalisme glo-

¹⁵ Sur ce thème, on renvoie à l'ouvrage de Paley, Julia, 2001, *Marketing Democracy. Power and Social Movement in Post-Dictatorship Chile*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press ; ainsi qu'à : Grimson, Alejandro (ed.), 2007, *Cultura y Neoliberalismo*, Buenos Aires, CLACSO Libros.

¹⁶ Carneiro da Cunha, Manuela, 1992, *História dos Índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras.

¹⁷ Hirschman, Albert, 1970, *Exit, Voice, and Loyalty*, Cambridge, Harvard University Press.

balisé, « sémiophage » et prédateur. Les expériences bolivienne et équatorienne des vingt dernières années font apparaître les limites du multiculturalisme et nous obligent à penser le plurinationalisme ainsi que la possibilité de tisser des alliances transethniques. Il ne s'agit plus de choisir entre, d'une part, un modèle républicain qui s'organise autour du principe de la redistribution et de l'égalité citoyenne sans tenir compte des *différences* socioculturelles et politiques qu'il contribue lui-même à produire et à perpétuer et, de l'autre, un multiculturalisme qui met l'accent sur les politiques de reconnaissance et participe de l'essentialisation des cultures, de l'ethnisation du social et de l'invisibilisation des inégalités socio-économiques d'ordre structurel. De nombreux mouvements sociaux autochtones ont contribué à imaginer un au-delà de cette fausse alternative. Les mobilisations indiennes au Mexique proposent une nouvelle définition de la « mexicanité ». Les mobilisations mapuche au Chili et en Argentine permettent de poser dans toute sa crudité le problème de la petite paysannerie et de l'arbitraire des frontières nationales dans un contexte où les agences multilatérales de développement elles-mêmes soulignent le caractère crucial de l'intégration régionale. Il semblerait bien qu'en dépit de toutes les transformations qu'elle a subies au cours de l'histoire, la pensée amérindienne se caractérise encore par son ouverture à l'Autre. L'autochtonie prônée par les populations indiennes ne renvoie pas à un repli sur soi, mais plutôt à ce que certains nommèrent l'« égaliberté »¹⁸.

De ce point de vue, et dans la mesure où l'anthropologie est, qu'elle le veuille ou non, partie prenante des luttes pour la définition de l'indianité, il nous semble urgent d'entamer un dialogue réellement interculturel avec les penseurs autochtones.

Le multiculturalisme ne constitue donc un point d'inflexion que dans la mesure où il contribue à la mise en place de nouvelles formes politiques, de nouvelles technologies de pouvoir et à la formation de nouveaux savoirs et de nouvelles grilles classificatoires congruentes avec la rationalité politique néolibérale. Le multiculturalisme est une effectuation de la rationalité économique-politique du néolibéralisme dans le domaine socioculturel, qui contribue à la fois à déconnecter les phénomènes culturels et ethniques de leurs déterminations socio-économiques tout en ethnisant les luttes sociales et en les dissociant des inégalités socio-économiques d'ordre structurel. Dans la lignée des analyses de García Linera au sujet de l'implantation du capitalisme néolibéral ainsi que de celles de J. Peck, A. Tickell, Wendy Brown, Nikolas Rose, Ben Fine ou encore Tania Li relatives à la rationalité politique néolibérale, on verra dans le multiculturalisme une nouvelle forme de nationalisme et un art de gouverner par la différence qui se déploie dans un contexte de changement de régime de propriété, de concentration du capital aux mains de financiers internationaux qui sont devenus les principaux agents de promotion de l'économie moderne, et la colonisation intensive des secteurs déjà

¹⁸ Balibar, Étienne, 2010, *La proposition de l'égaliberté*, Paris, PUF.

mis en valeur par l'intervention de l'État (plantations, gaz, télécommunications, mines, transport, tourisme).

Le multiculturalisme comme nouvel art de gouverner par la différence est contemporain de l'ouverture des nouvelles frontières du capitalisme global. Les représentations de ces nouvelles frontières ainsi que les techniques utilisées pour les réduire font d'ailleurs écho à celles des frontières barbares ou sauvages des siècles coloniaux, tant il est vrai que, comme l'écrit l'anthropologue anglais David Mosse¹⁹, l'idiome du barbarisme des *borderlands* est à relier à l'idée, très présente parmi les experts en développement et les nouvelles élites multiculturalistes latino-américaines, selon laquelle là où s'arrête le capitalisme commence la guerre, le chaos. Il faut connecter les indigènes aux nouveaux marchés de biens exotiques. La civilisation de l'Indien passe par sa conversion à la logique du marché. Le programme multiculturel ne consiste pas à mettre un frein à la dynamique prédatrice et destructive des multinationales, mais à faire comprendre aux Indiens que leur culture est désormais un patrimoine immatériel qui peut et doit se convertir en marchandise vendable sur les nouveaux marchés de biens exotiques. Dans les termes des agences multilatérales, des agences nationales chargées de la question indienne, des agents du Gouvernement ou des chargés des relations externes des multinationales, il n'est pas question d'exploitation ou d'inégalités socio-économiques renvoyant au fonctionnement capitaliste, mais d'économie interculturelle ou, plus récemment, de « gouvernance économique ».

L'inculture des Indiens d'aujourd'hui, leur manque de civilité et leur ignorance des bonnes mœurs ne sont plus à rechercher dans l'attachement qu'ils voueraient à leurs traditions immémoriales, mais dans leur incapacité à saisir l'intérêt qu'il y aurait à transformer cette tradition en marchandise, intérêt au sens de faire une différence, *to make a difference*, comme le ressassent les bons manuels de culture d'entreprise, afin de ne pas être, une fois encore, des *losers*.

Le multiculturalisme néolibéral incite les amérindiens à cultiver leurs instincts entrepreneuriaux naturels, à se lancer dans le management et le marketing des produits et pratiques culturels vus comme des sources de valeur et des propriétés intellectuelles. Comme le signalent John et Jean Comaroff :

la théorie du capital humain (dont celle du capital social et du capital culturel n'est qu'une prolongation) qui célèbre le sujet entrepreneurial tout en omettant les dimensions structurelles des processus économiques, tend à légitimer le nouveau mode de domination et d'autorégulation. Selon Lemke, Brown et Foucault, cette domination ne fait pas que reproduire les mécanismes régulateurs et

¹⁹ Mosse, David, 2005, « Global Governance and the Ethnography of International Aid », in David Mosse et David Lewis (eds), *The Aid Effect. Giving and Governing in International Development*, Ann Arbor/Londres, Pluto Press, p. 1-3.

les formes d'exploitation déjà existantes, elle fournit des techniques rénovées de contrôle à travers la liberté elle-même²⁰.

Devant l'hégémonie sans cesse en expansion du marché, il convient de formater l'identité culturelle selon le langage du *copyright*, du brevet, du régime de propriété intellectuelle. Le néolibéralisme, le fétichisme de la loi et le multiculturalisme marchent de conserve et les identités sont elles-mêmes une des composantes de cette culture légale planétaire²¹.

Il y a une évidente projection du sujet culturel sur les terrains du marché et de la loi, une réduction de la culture au régime de propriété intellectuelle ainsi qu'un déplacement de la politique de la différence dans le domaine de la jurisprudence²².

De sorte que ces trois éléments fondamentaux du moment néolibéral (le marché, la loi, l'identité comme domaine naturel de l'action collective) fondent ce que les Comaroff ont récemment appelé l'économie identitaire.

LES EFFETS DU MULTICULTURALISME

Le second point que je désirerais aborder succinctement concerne les effets du multiculturalisme ou le caractère performatif de ce dispositif.

Dans le domaine du politique, on observe que le nouveau credo néolibéral qui anime les agences de développement et les États nationaux n'est pas étranger à l'émergence d'une logique rigide de l'autochtonie. À la différence d'Henri Favre ou d'Adam Kuper, je pense que si le sentiment d'appartenance et la définition de ce qu'est une communauté ou une ethnie ont changé dans le sens d'une plus grande rigidité et d'une essentialisation au cours des vingt dernières années, c'est fondamentalement en raison des nouvelles techniques de gestion de la différence. Tout comme l'observe Peter Geschiere pour l'Afrique de l'Ouest²³, on note que ce sont les politiques d'ethno-développement mises en place par les États nationaux – avec le soutien non seulement financier mais aussi idéologique des agences de développement multilatérales qui sont de véritables banques de savoir – qui contribuent à rigidifier des logiques sociales autrefois dotées d'une plus grande flexibilité. Les nouveaux sujets ainsi créés (indien-projet, communauté focalisée, ethnie à promouvoir) sont sommés de participer, de nommer des représentants, de s'inscrire

²⁰ Comaroff, John et Comaroff, Jean, 2010, *Ethnicity, Inc.*, Chicago & Londres, The University of Chicago Press, p. 52.

²¹ *Ibid.*, p. 52-57.

²² *Ibid.*, p. 59.

²³ Geschiere, Peter, 2009, *The Perils of Belonging. Autochtony, Citizenship, and Exclusion in Africa and Europe*, Chicago & Londres, the University of Chicago Press.

dans les nouveaux marchés de biens exotiques, de se responsabiliser et, surtout, de définir clairement, et si possible visiblement, leur autochtonie.

De sorte que les innombrables réunions participatives, ateliers interculturels, cycles de formations pour leaders indiens, les projets qui bénéficient à telle ou telle communauté focalisée, les programmes de santé et d'éducation interculturelle mis en place par les différents ministères en fonction des intérêts et valeurs de l'État, c'est-à-dire en fonction de la conception que les agents de l'État se font de la santé et de l'éducation comme domaines autonomes, ne font pas que reconnaître des « acteurs » (comme on dit) qui leur préexisteraient, mais contribuent à produire des *agents* sociaux individuels et collectifs, tout comme ils tendent à structurer le champ de leurs actions possibles et à ajuster leur horizon d'attente aux nouvelles opportunités du champ. La perspective essentialiste qui informe les programmes d'ethno-développement produit des effets de territorialisation, de standardisation, de professionnalisation et tend à introduire des logiques hétéronomes dans des domaines jusqu'à il y a peu encore relativement autonomes. La culture devient ainsi l'objet de toutes les attentions, tout comme le sont les groupes sociaux indigènes.

Il en va de même de la pénétration de logiques politiques hétéronomes au travers de la spatialisation, de l'authentification, de la nomination et de la consécration. L'État et les organismes privés para-étatiques créent de nouvelles instances de négociation, de nouvelles institutions, de nouveaux lieux sociaux et font souvent peu de cas de ceux qui existent déjà au sein des groupes focalisées. L'État multiculturel produit une nouvelle classe d'ethno-bureaucrates, unifie le marché thérapeutique à travers sa politique de santé interculturelle et produit des experts ès cultures indiennes, ces cultures indiennes dont les traits fixes et figés sont désormais recensés, épurés. La production sociohistorique de la différence se trouve occultée et ladite tradition culturelle autochtone souffre alors du déni de co-temporalité via des procédures de distanciation allochronique²⁴. Paraphrasant Fabian, je dirais qu'en niant la co-temporalité, la cosmovision ethno-développementiste et le multiculturalisme « ne reconnaissent pas le temps commun comme la condition d'une véritable confrontation » et « posent des abstractions binaires édulcorées en les faisant passer pour des oppositions : tradition/modernité »²⁵. Or la tradition et la modernité ne s'opposent pas, elles ne sont pas en conflit, ce ne sont pas des sociétés à divers stades de leur développement qui s'opposent, mais des sociétés différentes qui se font face dans un temps partagé²⁶. À l'instar d'une certaine anthropologie, le multiculturalisme ethno-développementiste, *via* ses procédures taxinomiques et représentationnelles, produit des jardins culturels pseudo-scientifiques.

La culture du multiculturalisme est une abstraction. La culture de l'interculturalité est une abstraction. Un peu à la façon dont Radcliffe Brown critiquait l'anthro-

²⁴ Johannes, Fabian, 2006, *Le Temps et les Autres. Comment l'anthropologie construit son objet*, Toulouse, Anacharsis (éd. anglaise *Time and the Other*, 1983).

²⁵ *Ibid.*, p. 252.

²⁶ *Ibid.*

pologie culturelle et l'idée de « *contact culture* » : peut-on imaginer deux cultures s'assemblant et en produisant une troisième? À l'instar de Marshall Sahlins, on observera que « ce sont les peuples et non les cultures qui sont les agents de l'action sociale » et que « l'action sociale n'est pas un trope prescriptif ou mécanique du type stimulus culturel-réponse individuelle »²⁷. Alors que le projet développementaliste des années 1950-1970 s'intéressait aux structures sociales, le programme ethno-développementaliste ou multiculturaliste prétend se focaliser sur l'ordre culturel. Or si l'histoire a prouvé à travers les échecs du projet développementaliste marxiste ou libéral, keynésien ou néoclassique, de la CEPAL (Commission économique pour l'Amérique latine) ou du FMI, que « le social est toujours déjà culturel et que l'action historique est liée à l'ordre culturel »²⁸, le futur prouvera certainement, et le présent nous en fournit déjà de nombreuses preuves, que « toute culture est composée de pratiques dont les raisons sont suffisantes à leur existence sans jamais être nécessaires ». C'est-à-dire qu'en tant

qu'organisation sociale du sens, et donc organisation signifiante de la société, un schème culturel bénéficie d'une forme de liberté dont ne dispose pas l'univers physique contraint par des nécessités matérielles. L'histoire peut donc obéir à un ordre culturel sans être prescrite par la culture²⁹.

Tout comme les développementalistes ne prenaient pas en compte les structures culturelles dans l'histoire, les tenants du multiculturalisme paraissent méconnaître l'histoire des structures et prennent les *zombies*, les *pishtaku* ou les *biens limités* pour une manifestation de l'archaïsme des primitifs ou pour des traits immémoriaux des formations sociales paysannes³⁰. Nous sommes ainsi passés en quelque sorte du « tout est progrès » au « tout est culturel », d'un déterminisme l'autre, d'un évolutionnisme confiant à un culturalisme naïf, théoriquement et empiriquement naïf. Empruntant une idée à Marshall Sahlins, on pourrait dire qu'au fondement de la pensée et de la pratique multiculturaliste se trouve l'idée reçue « que la culture est une production *sui generis*, un prétendu objet super-organique indépendant des sujets humains »³¹. Le principal écueil épistémologique du multiculturalisme est qu'il ne considère pas dans un même mouvement théorique et conceptuel : la structure, l'action et l'histoire. Il tend par conséquent à réifier. Or, comme l'ont montré de nombreux travaux d'anthropologie historique, si l'action historique est

²⁷ Sahlins, Marshall, 2007, *La découverte du vrai sauvage*, Paris, Gallimard, p. 19.

²⁸ *Ibid.*, p. 30.

²⁹ *Ibid.*, p. 34.

³⁰ On renvoie sur ce point aux travaux de Jean et John Comaroff qui voient dans les zombies la cristallisation spécifiquement sud-africaine de certains éléments constitutifs de la culture néolibérale : « Le zombie est une figure métonymique du déploiement contemporain de forces historiques mondiales dans les régions du nord de l'Afrique du Sud, mais aussi de la discipline imposée à la main-d'œuvre par une forme de capitalisme néolibérale soucieuse de garantir la production d'une richesse sur le travail » (*Zombies et frontières à l'ère néolibérale*, Paris, Éd. Les Prairies Ordinaires, 2010, p. 52).

³¹ Sahlins, Marshall, *La découverte du vrai sauvage*, *op. cit.*, p. 40.

liée à un ordre culturel, ce n'est pas de façon mécanique, et cette action historique modifie en retour cet ordre culturel. Les cultures créées par le multiculturalisme sont des fictions super-organiques, sans compter que les cultures dites dominantes sont les grandes absentes de ce contact dit culturel. Comme le souligne encore Sahlins, « la culture vécue a une forme d'existence phénoménale différente de la culture constituée »³². Il existe « une réévaluation pragmatique des signes dans un contexte matériel particulier, et donc une transformation de la structure »³³.

Bref, le multiculturalisme a des effets profonds sur les unités sociales focalisées ainsi que sur les représentations que se font les agents sociaux individuels et collectifs de ces unités sociales. Loin de ne faire que reconnaître ou célébrer la différence, il la produit, la transforme, la fige, la standardise, la simplifie, l'arrache à son contexte de production sociohistorique. Il crée de l'autochtone paléo-terroriste aux marges du capitalisme et du client exotique en son cœur, participe de l'instauration de relations de pouvoir positives (en deçà de la frontière) qui reconnaissent en l'Indien non plus un homme, cela était déjà plus ou moins acquis, mais un *homo oeconomicus*.

Le multiculturalisme tend par ailleurs à ethniciser le social. L'ethnicisation est ici un instrument politique dans la mesure où les différences culturelles ou identitaires tendent à être naturalisées. L'ethnicisation participe à la construction radicale de la différence dans les termes de l'ethnie, elle-même supposée porteuse d'une culture homogène. Ce qui est intéressant ici, c'est que dans la logique interculturelle, le *criollo*, le Blanc, l'Occidental, le porteur de la culture dominante n'est pas un problème. Et c'est bien cela le problème. C'est d'ailleurs l'absence d'une définition de l'autre terme de la relation interculturelle qui fournit la preuve que l'interculturalité, cadre conceptuel situé au cœur du multiculturalisme, est fondamentalement ethnocentrique. Le point aveugle de l'interculturalité est la question *criolla*. C'est pour cela que d'aucuns ont affirmé que le multiculturalisme constitue une sorte de néo-indigénisme. J'ajouterais quant à moi : un néo-indigénisme avec les ethno-bureaucrates en plus et des techniques renouvelées et plus subtiles de gouvernement dans un contexte de privatisation des mécanismes d'intervention de l'État.

De ce point de vue, on serait tenté de se demander si le multiculturalisme ne contribue pas à enclencher un nouveau processus de déculturation, au sens de perte d'autonomie d'action. De sorte qu'ici aussi *plus ça change, plus c'est la même chose*, puisque les effets de la pratique multiculturelle se font sentir sur les structures communautaires et symboliques des agents sociaux focalisés. Le nouveau régime multiculturel vise à produire de l'intégration. Or que signifie ici intégrer ? Créer des citoyens-consommateurs ? Des clients exotiques ? La différence est exacerbée et l'unification doit se faire par le marché, la foi dans le marché et

³² *Ibid.*, p. 52.

³³ *Ibid.*, p. 55.

ses vertus salvatrices, rédemptrices, voire messianiques. L'unification se fait aussi sur le plan du régime d'historicité car le patrimoine immatériel des populations natives, leur autochtonie, se greffe sur la temporalité de l'État-nation : une temporalité linéaire. Le multiculturalisme conduit donc à la fois à induire une temporalité linéaire et à réinscrire le passé et le territoire des populations indiennes au sein de l'espace-temps de la nation.

Cette analyse succincte du caractère et des effets du multiculturalisme nous permet de dégager l'existence de deux logiques qui marchent de concert :

– l'une d'unification par le politique, c'est-à-dire de reterritorialisation et de ré-imagination de la nation *via* les procédures de nationalisation des populations natives (« nos » Indiens, leur héritage est le nôtre, les traces matérielles et immatérielles de leur passé font désormais parties de notre patrimoine national) ;

– l'autre d'unification par le marché *via* la marchandisation des cultures natives.

À l'instar d'Étienne Balibar, il me semble que le multiculturalisme néolibéral suppose et implique à la fois une intensification des procédures de contrôle de l'existence et l'inculcation d'une rationalité néolibérale qui encourage les individus à donner à leur vie une forme d'entreprise, chaque individu devant se comporter comme une petite banque³⁴. Relevant le caractère essentiellement instable, problématique et contingent du politique et de la constitution de la communauté des citoyens à travers les processus contradictoires d'insurrection et de constitution, Étienne Balibar affirme que le néolibéralisme n'est pas seulement une idéologie mais qu'il constitue une mutation de la nature même de l'activité politique. C'est une forme paradoxale de l'activité politique qui tend à

neutraliser aussi complètement que possible l'élément de conflictualité essentiel à sa figure classique, pour ne rien dire de l'idée d'insurrection constituante sans laquelle il n'y aurait jamais eu de revendication collective des droits, et le priver de toute signification créant les conditions où les actions des individus ne relèvent plus que d'un critère unique : l'utilité économique³⁵.

Et Balibar de conclure, faisant écho en cela aux analyses pionnières de James Ferguson³⁶ au sujet des effets de la mise en place de projets de développement au Lesotho : « Il ne s'agit pas tant de politique que d'antipolitique, de neutralisation ou d'abolition préventive de l'antagonisme politique »³⁷. On pourrait dire avec Wendy Brown que la gouvernementalité néolibérale qui abolit la distance

³⁴ Balibar, Étienne, *La proposition de l'égalité*, *op. cit.*, p. 43.

³⁵ *Ibid.*, p. 38.

³⁶ Gupta, Akhil et Ferguson, James, 1992, « Beyond Culture: Space, identity and the politics of difference », *Cultural Anthropology*, vol. 7, n° 1, p. 6-23.

Gupta, Akhil et Ferguson, James, 2008, « Más allá de la "cultura". Espacio, identidad y la política de la diferencia », *Antípoda*, n° 7, p. 233-256.

³⁷ *Ibid.*, p. 38.

entre la politique économique capitaliste et le système politique démocratique, qui annule l'espace éthique existant entre politique et économie, qui érode la marge de manœuvre entre la vie sociopolitique et culturelle, d'un côté, et le calcul économique, de l'autre, s'est ramifiée et qu'une de ses manifestations est précisément le multiculturalisme néolibéral³⁸. Avec l'instauration du multiculturalisme on peut vraiment dire que « *Now, we are in business* ».

Empruntant ce qu'écrivait Pierre Bourdieu au sujet de la globalisation³⁹, on pourrait dire du multiculturalisme néolibéral qu'il est un mythe au sens fort du terme, un discours puissant, une idée-force, une idée qui a de la force sociale, qui obtient la croyance. C'est l'arme principale des luttes contre les mobilisations indiennes qui remettent en cause le régime de propriété dominant, l'hégémonie culturelle des classes dominantes, les mémoires officielles ainsi que les mécanismes d'assignation ethnique. Un des effets majeurs du multiculturalisme est d'avoir déplacé les luttes du domaine de la sphère publique non étatique vers les instances et espaces sous contrôle étatique et para-étatique. Les procédures de légitimation, les ressources, le capital symbolique s'activent au sein de cette nouvelle nébuleuse du multiculturalisme composée d'agents étatiques, para-étatiques, travailleurs humanitaires, *staff* des grandes agences de développement, etc. Et si, comme le signale Balibar :

L'antinomie de la citoyenneté est liée au différentiel d'insurrection et de constitution, et que c'est à travers cette instabilité et tension sans cesse renouvelée que le pouvoir insurrectionnel des mouvements politiques qui visent à conquérir des droits encore inexistantes ou à élargir des droits existants de façon à faire passer l'éga-liberté dans les faits⁴⁰,

on perçoit alors à quel point vouloir éliminer cette antinomie au nom de la Bonne Gouvernance, de la Démocratie Dialogique et communicationnelle, c'est sonner le glas du politique et de la citoyenneté, faire de la sphère publique un marché, du citoyen un consommateur tout en gommant et masquant les rapports de pouvoir existant sur le marché en raison des différentiels de capital. C'est ici que le néolibéralisme tend à sceller le sort du politique et de la démocratie. Dans ce contexte, il me semble que les mouvements politiques amérindiens tendent à démocratiser la démocratie, c'est-à-dire à montrer en quoi cette vision néolibérale apolitique du politique est fondamentalement politique et antidémocratique ou politiquement antipolitique. Le moment insurrectionnel associé au principe de l'égaliberté n'est pas seulement fondateur, il est aussi un opérateur critique actuel qui tend à prouver que le marché n'est pas la sphère politique publique.

³⁸ Brown, Wendy, 2003, « Neo-liberalism and the end of liberal democracy », *Theory and Event*, vol. 7, n° 1.

³⁹ Bourdieu, Pierre, 1998, *Contre-Feux*, Paris, Raisons d'Agir, p. 39.

⁴⁰ Balibar Étienne, *La proposition de l'égaliberté*, op. cit., p. 20.

RACINES LATINO-AMÉRICAINES DU MULTICULTURALISME

Guillermo de la Peña

CIESAS – Occidente, Mexique

On a beaucoup parlé et écrit au sujet d'un nouveau phénomène qui chemine par le monde depuis trente ans : le multiculturalisme. Certains auteurs le célèbrent comme un processus libérateur, alors que d'autres le condamnent parce qu'il a été utilisé pour justifier des conflits et des agressions; et d'autres encore le refusent pour n'être qu'un stratagème du capitalisme international et de l'impérialisme anglo-saxon. En fait, le terme n'a pas de signification univoque. Parmi divers analystes, citons Michel Wieviorka qui distingue pour le moins trois acceptions distinctes du multiculturalisme : la première se réfère au simple fait que coexistent dans une même société divers codes culturels (et diverses identités); la seconde désigne les politiques et les normes que les États utilisent pour contrôler la diversité et la communication entre les cultures, et la troisième renvoie aux idéologies et théories philosophiques qui font l'éloge, ou au contraire réprouvent, la variété des cultures¹. Une importante distinction a également été mise en relief entre le multiculturalisme idéal, qui suppose et exalte la coexistence pacifique et enrichissante de diverses cultures, et le multiculturalisme réel, ou pratique, qui est celui que l'on trouve de fait dans nos sociétés actuelles et qui peut être, selon l'histoire de chaque société, harmonieux ou conflictuel, égalitaire ou hiérarchique, démocratique ou autoritaire. Il est important de prêter l'attention au multiculturalisme réel car c'est lui qui détermine les débats et les dispositifs (c'est-à-dire les mécanismes institutionnels et cognitifs) en vigueur dans chaque pays.

Je ferai ici référence brièvement au multiculturalisme réel que l'on observe dans les sociétés latino-américaines marquées par leur nature postcoloniale. Les sociétés postcoloniales portent la trace d'un système d'ordre public qui créait un type spécifique d'inégalité juridique, basé sur la filiation, le phénotype et les différences

¹ Wieviorka, Michel, 2005, *La différence. Identités culturelles : enjeux, débats et politiques*, Paris, Éditions de l'Aube.

culturelles, système qui s'associait de plus à une idéologie qui *naturalisait* et hiérarchisait ces différences. Comme l'ont souligné Max Gluckman, Georges Balandier et Gonzalo Aguirre Beltrán, la situation coloniale pénétrait toutes les dimensions de la vie sociale et créait des dispositifs visant à préserver cette hiérarchie². En Amérique latine, le système colonial a été formellement aboli. Pourtant, dans la théorie et dans la pratique, a persisté de manière informelle, ouverte ou insidieuse, un ensemble d'idées et de pratiques qui maintiennent par de multiples aspects l'héritage de l'inégalité coloniale. Malgré tout cela, beaucoup « d'anthropologues sociaux », et parmi eux Christian Gros, ont montré que, face au colonialisme et à ses héritages, les groupes subalternes n'ont pas été de simples récepteurs passifs, mais se sont engagés dans des processus de négociation et de résistance, et qu'ils ont contribué au développement d'idéologies et de dispositifs qui constituent ce qu'on pourrait appeler le « multiculturalisme postcolonial ».

Dans la première partie, j'esquisserai les principales caractéristiques du système colonial dans le continent, et j'exposerai ensuite de manière abrégée les trois étapes historiques du multiculturalisme postcolonial, définies schématiquement par les noms du courant politique qui y domine : libérale, nationale-populiste et néolibérale³. Inutile de dire que ma proposition n'est pas de rendre compte de la complexité des trajectoires des pays latino-américains, mais plutôt d'avancer des pistes de discussion au sujet de certaines de leurs convergences.

LA HIÉRARCHIE COLONIALE

La domination de l'Espagne et du Portugal sur le monde américain, bénite par le pape et acceptée *de jure o de facto* par le reste de l'Europe, était justifiée par la mission évangélisatrice des puissances coloniales. Cela impliquait une négation radicale de la valeur des religions et des cultures des colonisés. Le modèle de domination établi par les Rois catholiques dans la péninsule ibérique cherchait à imposer une hispanisation totale des croyances et des coutumes. Au début, cette même uniformité culturelle devait régir les territoires conquis de l'autre côté de l'océan Atlantique ; mais progressivement s'y est imposé un nouveau modèle qui favorisait un certain type de multiculturalisme⁴. L'objectif de christianisation des

² Gluckman, Max, 1957, *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*, Manchester, Manchester University Press (Rhodes-Livingston Papers); Balandier, Georges, 1967, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, Presses Universitaires de France; Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1967, *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizomérica*, Mexico, Instituto Nacional Indigenista.

³ Ces termes sont utilisés également par Christian Gros, 2000, *Políticas de la etnicidad: identidad, estado y modernidad*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

⁴ Lockhart, James et Schwartz, Stuart B., 1983, *Early Latin America. A history of colonial Spanish America and Brazil*, Cambridge, Cambridge University Press; Kubler, George, 1947, « The quechua

Indiens et de démantèlement de leurs niveaux supérieurs de gouvernement a bien été maintenu; mais il a été créé pour eux des structures de ségrégation, subordonnées tant socialement que politiquement, qui ont permis la préservation de nombre d'aspects des anciennes cultures et qui ont aussi soutenu leur réorganisation et leur resignification en tant que cultures subordonnées⁵. Dans l'Amérique hispanique, un dispositif fondamental de la subalternisation indigène était en effet celui de la communauté « corporée », conçu dès le XVI^e siècle comme une forme de tutelle par des membres du clergé et des juristes espagnols. Ce dispositif a permis la réduction de l'immense majorité des Indiens andins et méso-américains à la catégorie de paysans et a fonctionné comme un réservoir de force de travail gratuit – c'est-à-dire obligatoire. Il a favorisé l'omniprésence de la bureaucratie de la Couronne et la collecte du tribut, tout en consolidant le profil culturel indigène, tel qu'il peut être visible à travers l'ensemble du continent, et qui perdure jusqu'à nos jours⁶. Dans les zones frontalières, les réductions missionnaires des franciscains et des jésuites jouèrent un rôle analogue.

Le dispositif communautaire/corporatif conjugait des aspects spatiaux, culturels et juridiques : *être indien* signifiait vivre une ségrégation territoriale, payer un tribut, avoir des coutumes distinctes et être assujéti à des normes spécifiques; mais cela impliquait aussi de participer au droit collectif, d'utiliser les ressources de la communauté et de conserver une forme propre de gouvernement local⁷. Les Africains qui étaient importés comme esclaves souffraient également d'une ségrégation juridique – mais pas toujours spatiale – radicale et d'une resignification et subordination de leurs cultures. Et la situation était la même pour les populations mélangées : les métis, mulâtres, purs (*castizos*), métis noir et indien (*cambujos*), bruns (*pardos*), *salta-p'atrás*, *lobos*, *tente-en-el-aire*, etc. Ce système était connu sous le nom de « *sistema de castas* », et qui, avec l'urgence classificatrice du XVIII^e siècle dans les vice-royautés de la Nouvelle Espagne et le Pérou, était explicité dans les « *tablas de castas* », exprimant avec une exagération toute baroque la hiérarchie multiculturelle de la Couronne hispanique⁸. À la même époque, au

in the colonial world », in Julian Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, vol. 2, Washington, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, p. 331-410.

⁵ Zavala, Silvio et Miranda, José, 1954, « Instituciones indígenas en la colonia », in Alfonso Caso *et al.*, *Métodos y resultados de la política indigenista en México*, Mexico, Instituto Nacional Indigenista; Gibson, Charles, 1964, *The Aztecs under Spanish Rule*, Stanford, Stanford University Press; Farriss, Nancy M., 1984, *Maya Society under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*, Princeton, Princeton University Press.

⁶ Wolf, Éric, 1956, « Aspects of group relations in a complex society: Mexico », *American Anthropologist*, vol. LVIII, p. 1065-1078.

⁷ De la Peña, Guillermo, 1984, « Apuntes de un antropólogo a propósito de la Política Indiana de Juan de Solórzano y Pereyra », in Carlos Herrejón (ed.), *Humanismo y ciencia en la formación de México*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

⁸ Deans-Smith, Susan, 2005, « Creating the Colonial Subject: Casta Paintings, Curiosities and Collectors in Eighteenth Century Mexico and Spain », *Colonial Latin American Review*, vol. 14, n° 2, déc., p. 169-204.

Brésil, se formait la société bipolaire entre les maîtres blancs de la « *casa grande* » et les esclaves noirs logés dans leur « *senzala* », où les Indiens, en tant que tels, ne trouvaient pas vraiment de place⁹. Pour ce qui est de l'Amérique ibérique tout entière, la caste supérieure (les « Blancs ») se divisait en corporations segmentées, chacune étant dotée de privilèges spécifiques : majorats, corporations, ordres religieux, confréries, conseils civils et ecclésiastiques (*cabildos*), organisations éducatives, etc.

Mais durant la même période, les groupes subalternes reconstruisaient leurs propres identités et donc, d'une certaine manière, élaboraient leurs modèles propres de multiculturalisme. Quelques auteurs désignent cette situation du terme de « colonialisme négocié »¹⁰. Par exemple, beaucoup de communautés paysannes s'efforçaient de légitimer leurs antécédents en tant que seigneuries autonomes (parfois réelles et parfois inventées), par le biais de la reconnaissance de leurs terres communales¹¹. Les rébellions de type nativiste ou millénariste qui rassemblaient les communautés avec les groupes vivant en frontière n'ont jamais diminué ; rébellions où se manifestait ce que Darcy Ribeiro a appelé « l'éthos de l'Indien guerrier », qui s'oppose à celui du colonisé¹². Les cultes ancestraux se réalisaient clandestinement, souvent dissimulés sous des cérémonies chrétiennes. Les Africains pouvaient eux refuser l'esclavage et l'agression de l'Inquisition par la fuite, et créer leurs propres mondes culturels dans les « *quilombos y palenques* »¹³ qui ont fini, au moins pour bon nombre d'entre eux, par être acceptés par les autorités. Malgré la multiplication de ces projets contre-hégémoniques, la stigmatisation de tout ce qui ne venait pas d'Europe persistait, alors même que le « non-européen » pénétrait de plus en plus la culture des colonisateurs. Dans tous les cas, le stigmate allait laisser une trace difficile à effacer.

UTOPIES LIBÉRALES, RÉALITÉS HIÉRARCHIQUES

Le projet libéral a tenté d'effacer cette trace, et pourtant, d'une certaine manière, il l'a rendue plus profonde encore. Pourtant, avant même de le critiquer, il est juste et nécessaire de reconnaître que ce projet n'a pas seulement accompagné – explicitement et implicitement – et prêté sa légitimité à l'indépendance des

⁹ Freyre, Gilberto, 2003, *Casa-grande & senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, Sao Paulo, Global Editora, 51^a édition.

¹⁰ Tutino, John, 2000, « Comunidad, independencia y nación: las participaciones populares en las historias de México, Guatemala y Perú », in Leticia Reina (ed.), *Los retos de la etnicidad en los estados nación del siglo XXI*, Mexico, Miguel Ángel Porrúa/CIESAS/INI, p. 125-152.

¹¹ Florescano, Enrique, 1999, *Memoria indígena*, Mexico, Taurus.

¹² Ribeiro, Darcy, 1971, *Fronteras indígenas de la civilización*, Mexico, Siglo Veintiuno Editores.

¹³ Note du traducteur : hameaux formés par des esclaves fugitifs libres dans des endroits retirés.

pays latino-américains. Il a également introduit et diffusé un puissant ferment utopique : l'ethos de l'égalité entre tous les êtres humains, qui devait devenir effectif par le biais du principe de l'égalité juridique des individus. Et ce principe supposait lui-même l'instauration du sujet individuel libre comme acteur de l'histoire. Par conséquent, les privilèges des corporations devaient disparaître. En Amérique latine, les avancées de la philosophie politique égalitariste et individualiste se sont manifestées (même si cela a été lent dans la majorité des pays) par l'abolition de l'esclavage et du tribut indigène. Pourtant, le plein accomplissement du projet exigeait également le démantèlement complet de la société de castes : il ne devait plus y avoir d'Indiens, ni de Blancs, ni de métis, ni de Noirs, ni de mulâtres, mais seulement des citoyens égaux devant la loi, unis dans chacune des nations par une éducation civique et une culture commune. Pour ce qui est des Indiens, a été lancé un processus général de privatisation des terres communales destiné à impulser leur participation généralisée et sans obstacles à l'économie de marché. Ce processus s'est accompagné de la révocation des autorités communautaires et de la restauration des municipalités républicaines, gouvernées à de très rares exceptions par des Créoles ou des métis. Ces réformes étaient pensées comme des dispositifs permettant de développer la responsabilité individuelle, la citoyenneté et le progrès¹⁴.

Il est bien connu que le projet libéral a été réalisé bien plus dans ses aspects négatifs que dans ses objectifs positifs. Beaucoup de communautés ont perdu leurs terres au bénéfice de latifundiaires créoles et de propriétaires métis. Leurs autorités traditionnelles ont quant à elles cessé d'être reconnues par les gouvernements comme des interlocuteurs et des représentants officiels, et ont été remplacées par des *caciques* jouant les intermédiaires. Dans ce contexte, les Indiens ne se sont pas convertis en fermiers jeffersoniens mais bien plutôt en *péons* et travailleurs journaliers. La majorité d'entre eux a continué à subir cette ségrégation sans avoir d'accès réel à la citoyenneté¹⁵. La majorité des Afro-Américains n'a pas eu beaucoup plus de chance. La diversité culturelle est restée vivante. Combinée avec les nouvelles modalités de stratification sociale, elle est en fait, tout au long du XIX^e siècle et durant les premières décennies du XX^e siècle, dans une continuité pratique avec la société de caste. Concrètement, la mise en place de la nation libérale a finalement débouché sur une réédition du multiculturalisme hiérarchique. L'aspiration vers une égalité juridique se voyait en effet contrariée par un obstacle décisif : la tolé-

¹⁴ De la Peña, Guillermo, 2005, « Social and cultural policies towards indigenous peoples: Perspectives from Latin America », *Annual Review of Anthropology*, vol. 34, p. 717-739.

¹⁵ Miranda, José, 1967, « La propiedad comunal de la tierra y la cohesión social de los pueblos indígenas mexicanos », in CNRS (éd.), *Les problèmes agraires des Amériques latines*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique; Hale, Charles, 1977, *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, Mexico, Siglo Veintiuno Editores; Flores Galindo, Alberto, 1994, *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*, Lima, Editorial Horizonte/Instituto de Apoyo Agrario, cuarta edición.

rance ouverte – et même la légalisation – de nouvelles formes de travail coercitif dans le monde rural. L'esclavage, l'*encomienda* et le *repartimiento*¹⁶ abolis, on a vu apparaître et se consolider le *peonaje*, le *colonato*, le *concertaje*, le *huasipungo* et la *tienda de raya*¹⁷. Toutes ces formes légitimaient les chaînes qui attachaient les travailleurs à la volonté du patron sous l'apparence de contrats de dette, de *aparcería* (métayage) ou de paiement en espèces¹⁸.

Les groupes subalternes ne restaient pas passifs. Beaucoup des rébellions qu'on a appelées « guerres des castes » réclamaient le retour à la tutelle coloniale (parfois avec l'aide des groupes conservateurs), ce système qui octroyait aux indigènes des privilèges corporatifs, en particulier l'accès à des terres communales et le respect de leurs coutumes politiques. Mais d'autres mouvements indigènes ont aussi utilisé le langage et les lois des libéraux pour exiger la reconnaissance et l'autonomie¹⁹. Des mouvements millénaristes ont également surgi à nouveau, au sein desquels militaient non seulement des Indiens, mais aussi des *métis* et des *mulâtres*. Parallèlement, dans certaines régions des Amériques, la population mélangée, toujours croissante, a inclus et homogénéisé des gens de différentes descendance : a ainsi été forgé un « pan-métissage » qui, grâce à l'École et à l'économie de marché, pouvait être perçu comme synonyme de mobilité sociale ascendante. Les métis, quant à eux, même s'ils étaient privés d'une véritable estime sociale, fonctionnaient comme des intermédiaires politiques et culturels entre la société créole et les indigènes. Ils rentraient dans les rangs des armées et des milices, acquéraient des terres et exerçaient des professions... Dans les Andes et plus encore au Mexique, les guerres civiles ou internationales leur ont permis de participer activement à la vie politique – deux cas mexicains bien connus étant Bénéto Juárez et Porfirio Díaz – sans que cela questionne radicalement l'inertie des hiérarchies coloniales.

¹⁶ Note du traducteur : *Repartimiento* : Système appliqué pendant la colonisation des Indes depuis le début du XVI^e siècle avec la finalité de doter les exploitations agricoles et minières de main-d'œuvre. Un certain nombre d'Indiens était reparti entre les colons espagnols, et l'assignation se faisait en *encomienda*, c'est-à-dire qu'ils étaient chargés de la protection et de l'évangélisation de ces Indiens et recevaient en échange leur obéissance et un impôt (définition issue du *Diccionario de la Real Academia Española*).

¹⁷ Note du traducteur : il s'agit de différentes modalités locales d'asservissement et de fixation de la main-d'œuvre dans le cadre de la grande propriété agraire traditionnelle.

¹⁸ Mariátegui, José Carlos, 1929, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta; Favre, Henri, 1994, « Race et nation au Mexique de l'Indépendance à la révolution », *Annales HSS*, 4, p. 951-976.

¹⁹ Tutino, John, 1987, *From Insurrection to Revolution in Mexico. Social Bases of Agrarian Violence, 1750-1944*, Princeton, Princeton University Press. Mallon, Florencia, 1995, *Peasant and nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, Berkeley, University of California Press.

LA NATION POPULAIRE

À partir de la troisième décennie du XX^e siècle s'est progressivement construit dans différents pays latino-américains un nouveau projet de nation associé à une nouvelle conception de qui devait être le l'acteur principal de l'histoire. Celui-ci, contrairement au projet libéral, ne devait plus s'identifier désormais au sujet individuel, mais se définir comme un sujet collectif : *le peuple*, dont les intérêts se conçoivent comme supérieurs à ceux des individus. La liberté individuelle ne trouvant alors son plein sens que dans la liberté du peuple. À chaque nation devait correspondre un peuple, forgé dans les luttes émancipatrices pour la justice, représenté par un État fort, trouvant son soutien préférentiel dans un parti de masse. Et pour rendre compte de cette transformation, il s'est développé surtout au Mexique et au Brésil, mais peu à peu aussi dans d'autres pays, un méta-récit, ou si l'on veut un mythe : celui du métissage²⁰. Selon ce mythe, les hiérarchies et les contradictions de la société de castes se dissoudraient définitivement par le métissage. Si au XIX^e siècle le métissage était vu – dans le meilleur des cas – comme un degré, un échelon devant permettre que les Indiens et les Africains puissent atteindre une européanisation nécessaire, au XX^e siècle il devait signifier le triomphe d'une nouvelle culture populaire, résultant non de l'assimilation mais d'une fusion créative.

Dans cette nouvelle vision, l'indigénisme institutionnalisé par les gouvernements populistes (Obregón et Cárdenas au Mexique, Leguía au Pérou, Villaroel et Paz Estenssoro en Bolivie, Arevalo et Arbenz au Guatemala) devenait le dispositif idéal permettant de reconnaître l'Indien et en même temps de trouver par des moyens scientifiques la meilleure façon de le racheter et de le transformer en métis²¹. Ainsi, le multiculturalisme populiste devait s'entendre comme un dispositif transitionnel. La recherche anthropologique et les concepts « d'acculturation » et de « transculturation », importés de l'académie anglo-saxonne et acclimatés dans les terres latino-américaines, joueront un rôle analytique mais aussi un rôle de justification : les processus de fusion culturelle étaient inévitables, mais les cultures non européennes trouveront leur place par le biais d'une nouvelle race, la « race cosmique », comme devait l'appeler José Vasconcelos au Mexique²². D'autres éminents intellectuels (Gilberto Freyre au Brésil) et hommes politiques (Victor Haya de la Torre au Pérou) partageaient cette idée²³, dont la légitimation publique et généralisée devait se produire lors de la célébration, en 1940, du premier Congrès indigéniste interaméricain, dans la ville de Patzcuaro (Michoacán, Mexique), auquel

²⁰ De la Peña, Guillermo, 2002, « Apuntes de un antropólogo a propósito de la Política Indiana de Juan de Solórzano y Pereyra », in Carlos Herrejón (ed.), *Humanismo y ciencia en la formación de México*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, p. 181-196.

²¹ Favre, Henri, 1996, *L'indigénisme*, Paris, Presses Universitaires de France (Que sais-je?, 3088).

²² Vasconcelos, José, 1931, *La raza cósmica*, Madrid, Espasa-Calpe.

²³ Freyre, Gilberto, *Casa-grande & senzala*, op. cit. ; De la Torre, Haya, 1935, *El antiimperialismo y el APRA*, Santiago de Chile, Ercilla.

accoururent les représentants de presque tous les gouvernements américains et de plusieurs groupes indigènes. Dans les résolutions de ce congrès, on proclamait la reconnaissance d'une « personnalité indigène » et, en même temps, la nécessité de l'intégrer pleinement à la vie nationale moderne. On rejetait explicitement le modèle de réserve qui avait été développé aux États-Unis. On exaltait aussi la réforme agraire mexicaine, comme un acte de justice et un instrument permettant la création d'agricultures prospères, ainsi que les programmes d'extension des services publics et de communication. Dans les écoles – qui devaient se multiplier –, l'alphabétisation en langue indigène et ensuite l'apprentissage de l'espagnol ou du portugais devaient rendre accessibles les connaissances scientifiques et techniques. De la même manière, on devait fonder dans toutes les régions indigènes des cliniques et mettre en œuvre des programmes de santé. Finalement, les indigènes devaient participer en égalité de condition à la vie légale et politique des nations (ce qui supposait la disparition de tout système juridique différencié). Et, pour que ces résolutions soient effectives, chaque pays acceptait de créer un organisme public chargé de les promouvoir, alors que l'on fondait l'Institut indigéniste interaméricain comme point de convergence et de formulation de politiques communes²⁴.

En dépit de ces bonnes intentions, les agences indigénistes tarderont à apparaître et à fonctionner dans chacun des pays – et de fait elles ne surgirent pas partout ni ne furent également efficaces. Quant à l'Institut indigéniste interaméricain (III), on le verra convoquer à d'autres congrès internationaux, promouvoir des publications (dont l'importante revue *América Indígena*) et défendre avec un succès variable des politiques agraires, éducatives et « acculturatrices ». Plus tard l'III s'intégrera dans la structure de l'Organisation des États américains (OEA) et recevra des appuis de la Banque interaméricaine de développement (BID). La pensée indigéniste s'enrichira à la même époque avec l'œuvre des anthropologues latino-américains les plus reconnus ; parmi eux, le mexicain Gonzalo Aguirre Beltrán, dont le modèle connu sous le nom de « régions de refuge » fut adopté comme guide de recherche-action²⁵. Selon ce modèle, les cultures et identités indigènes survivaient dans les régions où la modernité économique et politique n'avait pas pénétré. Cette absence de modernité déterminait une acculturation distorsionnée, où les indigènes n'avaient accès qu'aux éléments de la culture occidentale qui reproduisaient l'asymétrie de pouvoir. Pour cela, l'acculturation pleine, qui donnerait aux Indiens accès aux ressources stratégiques de la nation, était politiquement et économiquement nécessaire et devait s'obtenir en attaquant les noyaux fondamentaux de la domination : la concentration de la propriété de la terre, l'isolement des populations indigènes, l'étroitesse ou l'inexistence du marché, l'exclusion en

²⁴ De la Peña Guillermo, « Social and cultural policies towards indigenous peoples... », art. cit.

²⁵ Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1967, *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizomérica*, Mexico, Instituto Nacional Indigenista.

matière éducative et médicale, l'idéologie raciste, l'absence de représentation, sans oublier l'accès à la juridiction de l'État. L'indigénisme devait ainsi conclure le processus dialectique qui condensait l'histoire des Amériques : à la ségrégation coloniale (affirmation des différences culturelles) s'était substituée la prétention libérale de nier toutes différences, mais la synthèse du métissage amènera à assumer les différences pour les dépasser et établir tant l'unité que l'égalité, non seulement légale mais aussi socio-économique.

Dans la pratique, la politique d'acculturation s'associait fréquemment à un paternalisme oppressif qui réaffirmait la subordination indigène. Toutefois, dans beaucoup de régions, il devait aussi contribuer à une plus grande inclusion des groupes ethniques au sein des sociétés nationales. Cela dit, l'indigénisme populiste était fondé sur le protectionnisme économique impulsé par la Commission économique pour l'Amérique latine (CEPAL), et qui avait sa plus forte expression dans la politique de substitution des importations. Et, à son tour, l'industrialisation reposait sur un bas coût de la main-d'œuvre en provenance des campagnes. Les mouvements ruraux qui demandaient la réalisation des promesses agraires – expropriation des *latifundios* et répartition des terres, mais aussi accès au crédit et aux circuits marchands – renforceront une identité paysanne, de classe, souvent liée d'une manière corporative aux partis populistes. Les indigènes participeront à ces mouvements, de telle sorte que les identités ethniques ne vont pas disparaître mais ne se manifesteront pas en tant que telles, mais par le biais des organisations paysannes. Cependant, à partir des années 1960, l'économie protectionniste commence à perdre son effectivité et, déjà, de nombreux mouvements populaires avaient souffert de la répression. Les élites populistes d'Amérique latine vont alors être progressivement remplacées par des gouvernements ouvertement autoritaires, presque tous dirigés par des militaires. Dans les années 1970, il y eut des tentatives dans certains pays – Mexique, Pérou – de revivre les vieilles politiques et de brandir à nouveau les bannières indigénistes, mais ces politiques devaient rapidement connaître l'échec. La crise du pétrole dans les années 1980, ajoutée à la dette externe qui accablait de nombreux gouvernements, rendit évident que le modèle national populaire était arrivé à son terme.

MULTICULTURALISME NÉOLIBÉRAL ?

Deux conventions de l'Organisation internationale du travail (OIT), la première publiée en 1957, la seconde en 1989, montrent le changement radical effectué dans la pensée juridique mondiale au sujet des indigènes durant le déclin du populisme. La première (la convention 107), « Sur la protection et intégration des populations indigènes et des autres populations tribales et semi-tribales dans les pays indépendants », impulsait une politique assimilationniste bien en accord avec

les postulats et pratiques de l'indigénisme populiste. En contraste, la deuxième (la convention 169), « Sur les peuples indigènes et tribaux dans les pays indépendants », contraste dès son titre : elle utilise le mot « peuple » (à la place de « population »), supprime la référence à la « protection » et à l'« intégration » et, dans le texte principal, reconnaît la nécessité « d'assurer que les membres des dits peuples bénéficient, sur un pied d'égalité, des droits et possibilités que la législation nationale accorde aux autres membres de la population » (art. 2). Bien que la convention 169 n'explique pas la signification du concept de « peuple » et avertisse qu'il ne faut pas lui donner une connotation politique, l'usage de ce concept peut s'interpréter comme une allusion implicite aux documents de l'ONU dans lesquels on parle du droit des peuples à la libre autodétermination. Par ailleurs, dans le texte de la convention 169, on pose – bien qu'en langage prudent – le droit de ces peuples à leurs langues, leurs cultures, leurs normes coutumières et leurs formes de gouvernement. Dans les décennies suivantes, la majorité des pays latino-américains vont adhérer à cette convention et modifier leurs constitutions pour donner place à ces exigences, ou à certaines d'entre elles²⁶. Pour la première fois dans l'histoire indépendante de ces pays, on reconnaît de manière officielle et même avec ferveur la multiculturalité et la pluriethnicité des nations nées du colonialisme ibérique.

Cette espèce de révolution copernicienne doit se comprendre dans le contexte de la transition démocratique promue par la nouvelle vague des mouvements sociaux, mais aussi dans celui du néolibéralisme imposé, après la crise terminale du protectionnisme économique, par ce que l'on a appelé le Consensus de Washington, qui impliquait le démantèlement de nombreuses politiques sociales – en particulier les réformes agraires –, la dérégulation des marchés et le réajustement des économies pour s'intégrer à l'économie globale. De son côté, la société civile demandait la démocratisation des gouvernements, la mise en œuvre de la légalité et le respect des droits de l'homme. Les groupes indigènes vont alors surgir comme des nouveaux sujets politiques, avec leurs propres définitions et intérêts : désormais, ils ne brandissent pas seulement la bannière de la réforme agraire, mais formulent en plus des demandes ethniques, rejetant l'horizon du métissage et réclamant une identité distincte et une trajectoire propre. Les mouvements indigènes s'alimentent alors de versions alternatives des histoires nationales, des critiques d'intellectuels indigènes formés comme intermédiaires par l'indigénisme, des courants radicaux de l'anthropologie et de l'expérience des mouvements agraires et syndicaux auxquels ils avaient participé. Les détonateurs du « retour de l'Indien » (selon l'expression de Xavier Albó) furent multiples²⁷ : mentionnons entre autres la Déclaration de

²⁶ Sieder, Rachel (ed.), 2002, *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Londres, Institute of Latin American Studies/Palgrave Macmillan.

²⁷ Albó, Xavier, 1991, « El retorno del indio », *Revista Andina*, vol. 9, n° 2, p. 299-345.

la Barbade en 1970 et de Tiwanaku en 1978, la création de régions pluriethniques autonomes au Nicaragua en 1987, la déjà mentionnée convention 169 de l'OIT, le Mouvement des 500 ans de résistance en 1992, la révolte du Chiapas en 1994, la déclaration de l'ONU sur les droits indigènes approuvée en 2008... En 1992 surgiront de la même manière des mouvements d'Afro-descendants qui réclament leur propre identité ethnique au sein de la nation.

Christian Gros, au détour de son ample œuvre (une partie d'entre elle compilée dans son livre, *Políticas de la etnicidad*²⁸), nous propose les clefs pour analyser et valoriser le surgissement de nouveaux sujets. Il se refuse à mettre sur le même plan les épisodes de violence ethnique et religieuse qui se sont produits, par exemple dans les Balkans, au Moyen-Orient et dans le sud de l'Inde. Dans le cas latino-américain, la violence a été une exception et les mouvements séparatistes n'ont pas davantage prospéré. Ce qui a prédominé dans les mouvements de ce continent est l'intention de participer activement à la nation, mais non comme citoyens de deuxième catégorie contraints de se soumettre à l'acculturation. Dans l'analyse de Christian Gros, l'identité ethnique possède en plus une forte composante *performative* : elle est à la base de discours programmatiques, elle propose des bannières pour la mobilisation, elle légitime des droits et des formes de participation. L'affirmation politique de l'ethnicité représente une alternative pragmatique face au discours, déjà épuisé, du paysan ou de l'ouvrier assimilé à la culture nationale et au populisme corporatiste qui donnait un accès restreint à la citoyenneté. Mais elle ne cherche pas davantage une citoyenneté néolibérale d'individus consommateurs, sinon un type de participation qui n'annule pas les libertés civiles mais reconnaît aussi l'importance des droits communautaires. Ainsi s'explique l'apparition de processus d'« ethnogenèse » sur l'ensemble du continent américain, au moyen desquels les diverses collectivités (rurales et urbaines) se situent face à l'État et à la société nationale.

Cependant, Christian Gros signale que le « néo-indigénisme multiculturel » dans l'Amérique latine du XXI^e siècle n'est pas que le résultat de l'action des peuples indigènes, mais représente aussi une nouvelle forme d'intervention des États qui tentent de convertir les leaders ethniques en de simples rouages de leurs programmes, afin de refonder leur hégémonie. En dépit de la reconnaissance juridique de la diversité culturelle, les indigènes continuent dans une position de grand désavantage. Il n'est pas rare que les gouvernements utilisent le discours multiculturel pour se libérer des thèmes de justice sociale, ou qu'ils réduisent la reconnaissance des groupes ethniques à des questions folkloriques et ignorent les droits territoriaux et de représentation politique. Cependant, les changements législatifs peuvent aussi faire l'objet d'une appropriation par les peuples indigènes qui ont été

²⁸ *Op. cit.*

reconnus (en 2008) par l'Assemblée des Nations unies comme des sujets de droit. Par cette appropriation, ce que l'on a appelé la « question ethnique » s'est peu à peu transformé en priorité dans les agendas étatiques²⁹. Mais il reste un long chemin à parcourir : reste encore en suspens le projet égalitaire introduit par l'utopie libérale. On ne pourra pas abolir la division *de fait* en États séparés en Amérique latine sans un multiculturalisme qui contribue au renforcement politique, économique et social des peuples indigènes sur la base de leur participation éminente.

Traduction : Christian Gros et David Dumoulin Kervran

²⁹ Gros, Christian et Striegler, Marie-Claude (éds), 2006, *Être indien dans les Amériques*, Paris, Éditions de l'Institut des Amériques.

LE MULTICULTURALISME AU VILLAGE.

Réflexions mexicanistes

Danièle Dehouve

CNRS – EPHE

Les travaux de Christian Gros sur le multiculturalisme se sont imposés dans la deuxième moitié des années 1990, précisément au moment où la question indienne arrivait au premier rang des préoccupations politiques au Mexique. À mes yeux, depuis la lecture de son livre¹ jusqu'aux publications communes qui suivirent une dizaine d'années plus tard², les réflexions de Christian Gros visant à situer les événements proprement mexicains dans le vaste contexte de l'Amérique latine ont représenté un cadre de réflexion incontournable. Cela n'a pas empêché que nos parcours propres ne suscitent, chez Christian et moi, des sensibilités différentes. Au Mexique, l'omniprésence de l'État et la profonde intégration des Indiens à leur pays ont contribué à restreindre l'expression des identités. L'État de Guerrero où je mène mes recherches, en particulier, se signale par le fait que ses régions indiennes se sont massivement investies dans le système politique en place, surtout à partir de la transition politique, c'est-à-dire après 1989. Aussi la politique locale a-t-elle été marquée principalement par des transformations d'ordre strictement politique, comme le développement des partis d'opposition au parti officiel (le PRI, Parti révolutionnaire institutionnel) et le découpage de nouvelles zones politico-administratives.

Il n'en reste pas moins que le multiculturalisme a une histoire au Mexique et qu'il est aujourd'hui possible de considérer celle-ci avec un certain recul histo-

¹ Gros, Christian, 1997, *Pour une sociologie des populations indiennes et paysannes de l'Amérique latine*, Paris, L'Harmattan.

² Dehouve, Danièle, Gros, Christian, Lartigue, François et Reina, Leticia (éds), 2003, « Identités, nations, globalisation », Colloque franco-mexicain, San Luis Potosí, novembre 2000, *Ateliers* n° 26, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative; Reina, Leticia et al. (eds), 2006, *Identities en juego, identidades en guerra*, Mexico, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia.

rique. Nous sommes séparés de 1989 par plus d'une vingtaine d'années que l'on peut subdiviser en périodes. La thèse que je défends ici est que le multiculturalisme juridique et identitaire, après de timides tentatives pour dépasser les limites du local, s'est aujourd'hui réinvesti dans le niveau municipal et infra-municipal.

LA COURTE HISTOIRE DU MULTICULTURALISME AU MEXIQUE

Considéré dans ses relations avec la politique locale, le multiculturalisme a deux volets, l'un juridique et l'autre identitaire.

Le multiculturalisme juridique

On peut définir le multiculturalisme juridique comme la promulgation de dispositions juridiques spécifiques pour les régions indiennes. La question a été posée au niveau mondial par la convention 169 de l'Organisation internationale du travail (OIT), en date de 1989, qui stipule l'obligation de prendre en compte les usages coutumiers des « peuples Indiens et tribaux dans les pays indépendants ». L'une de ses conséquences au Mexique fut la modification de l'article 4 de la Constitution fédérale reconnaissant en 1992 la composition pluriculturelle de la nation. Puis, à la suite de la rébellion zapatiste de l'État de Chiapas, les accords passés entre l'EZLN (*Ejército Zapatista de Liberación Nacional* - Armée zapatiste de libération nationale) et le gouvernement mexicain connus comme accords de San Andrés et loi COCOPA (*Comisión de Concordia y Pacificación* - Commission pour le dialogue et la pacification) ont réitéré le droit des peuples indigènes à définir leurs formes internes de vie et d'élection.

À défaut de législations plus précises, ces trois dispositions constituent un cadre global qui a entraîné des effets locaux. De façon générale, elles n'ont pas débouché sur la promulgation de lois électorales propres aux Indiens³, sauf dans l'État d'Oaxaca. En 1995 fut adoptée une réforme de la Constitution de cet État, puis en 1997 la modification du Code des institutions politiques et procédures électorales d'Oaxaca (CIPPEO). Ces dispositions principalement électorales furent complétées en 1998 et formèrent la Loi des droits des peuples et communautés indigènes, incorporée à la Constitution de l'État. En fonction de ces réformes, les municipes

³ Voir par exemple, pour l'État de Chiapas, Viqueira, Juan Pedro, Sonnleitner, Willibald (eds), 2000, *Democracia en tierras indígenas: las elecciones en los Altos de Chiapas (1991-1998)*, Mexico, CIESAS, Colegio de México, IFE; Sonnleitner, Willibald, 2001, *Los indígenas y la democratización electoral: Una década de cambio político entre los tzotziles y tzeltales de Los Altos de Chiapas (1988-2000)*, Mexico, El Colegio de México, Instituto Federal Electoral; pour l'État de Guerrero, voir Dehouve, Danièle, Franco Pellotier, Victor et Hémond, Aline (eds), 2006, *Multipartidismo y poder en Guerrero*, Mexico, Universidad Autónoma de Guerrero-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

indiens peuvent choisir de désigner leurs conseils municipaux selon leurs « us et coutumes » ou opter pour le système national de compétition partisane et de vote à bulletin secret. Ils peuvent également décider d'avoir recours à des procédures coutumières pour rendre la justice⁴.

Hormis ce cas, dans les autres États, les trois dispositions mentionnées ci-dessus et les « us et coutumes » représentent plutôt un cadre informel que les municipes invoquent en fonction de leurs intérêts précis du moment⁵.

Les mouvements identitaires indiens : un processus délimité dans le temps

Le volet identitaire du multiculturalisme s'est exprimé dans la création de mouvements indiens à visée politique. Ceux-ci apparaissent précocement dans l'État de Guerrero, avec la fondation dès 1990 du CNAB (*Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas* - Conseil des peuples nahuas du Haut Balsa), dont est issu en 1991 le CG500ARI (*Consejo Guerrerense de 500 años de resistencia indígena* - Conseil guerrerense des 500 ans de résistance indigène). D'autres mouvements suivront à la suite de la célébration en 1992 du cinq centième anniversaire de la découverte de l'Amérique, sur tout le continent. Et l'on peut considérer que l'EZLN, tout en ne revendiquant pas dès ses débuts une spécificité indienne, en est rapidement venu à développer un argumentaire identitaire.

Considéré aujourd'hui avec un certain recul historique, il apparaît que la mise en place des dispositions légales indianistes et le développement des mouvements identitaires au Mexique a concerné une période rigoureusement délimitée. Celle-ci a coïncidé avec le processus de transition politique, c'est-à-dire le passage du système fondé sur le PRI, parti officiel, au système fondé sur le multipartisme.

Le système politique mexicain au XX^e siècle s'est caractérisé par l'emprise du parti officiel sur l'État. Formellement le PRI fut fondé le 18 janvier 1946, mais il prit en réalité la succession de deux organisations successives, le PNR fondé en 1929, puis le PRM créé en 1938. On considère que c'est à partir de cette dernière date que se stabilisèrent les caractéristiques du système politique mexicain autour de ses deux pièces maîtresses : le président de la République et le parti. En effet, malgré l'existence formelle d'élections à tous les niveaux, le président de la République était chef de l'exécutif, de l'administration publique et du pouvoir judiciaire, et dirigeant du PRI.

Cela n'empêchait pas l'existence de partis d'opposition, mais restreignait fortement leur influence. On date cependant de 1977 la première ouverture politique qui, au moyen de la loi LOPPE (loi fédérale des organisations politiques et des

⁴ Le cas de l'État d'Oaxaca a fait l'objet de l'étude de Recondo, David, 2009, *La démocratie mexicaine en terres indiennes*, Paris, Karthala.

⁵ Bey, Marguerite et Dehouve, Danièle, 2006, « La política vista desde el municipio », in Danièle Dehouve et al., *Multipartidismo y poder en Guerrero*, Mexico, Universidad Autónoma de Guerrero-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, p. 309-380.

processus électoraux), se fixa le but d'offrir une place, bien que limitée, aux partis d'opposition. La deuxième ouverture politique débuta en 1988 : elle est connue sous le nom de « transition politique », en raison de l'ampleur de ses conséquences.

Le coup d'envoi de la transition fut marqué par la sortie du PRI du militant Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano. Candidat en interne à la présidence, Cárdenas fut évincé par le président de la République au profit de Carlos Salinas de Gortari. Cárdenas décida alors de présenter sa candidature dans l'opposition, menant campagne en juin 1988 au nom du tout nouveau Front démocratique national (FDN) avant de fonder un an après le Parti de la révolution démocratique (PRD). Les élections du 6 juillet virent la victoire de son concurrent, Salinas de Gortari, mais provoquèrent une réelle crise politique.

La présidence de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) fut marquée par des réformes de toutes sortes et, en premier lieu, des dispositions électorales, qui furent poursuivies sous la présidence d'Ernesto Zedillo de León (1994-2000). Il faut replacer dans le contexte de ces deux administrations l'émergence des mouvements indianistes et des dispositions légales à caractère multiculturel : 1992, modification de l'article 4 de la Constitution et développement de mouvements identitaires indiens ; 1994, début de la rébellion de l'EZLN au Chiapas ; 1995, premières réformes électorales dans l'Oaxaca. Autrement dit, l'irruption de l'identité indienne en politique a coïncidé avec le lancement de la transition politique et de l'ouverture multipartiste. Étroitement dépendantes de ces conditions politiques nationales, les revendications spécifiquement indiennes subirent en revanche le contrecoup de la stabilisation du système au cours des présidences suivantes, celles de Vicente Fox Quezada (2000-2006) et Felipe Calderón (2006-2012).

MULTIPARTISME ET DÉCENTRALISATION FINANCIÈRE : LA STABILISATION D'UN SYSTÈME

La présidence de Salinas de Gortari (1988-1994) fut, comme on l'a dit, une période de transition. Alors que se réorganisaient les procédures électorales avec, notamment, la création de l'IFE (Institut fédéral électoral), Salinas lançait un programme de décentralisation financière sous le nom de PRONASOL (Programme national de solidarité). Celui-ci faisait parvenir des aides financières provenant de la fédération à des « comités de solidarité » de base, élus par des assemblées populaires de différentes sortes. Il court-circuitait donc les niveaux intermédiaires de l'organisation politique et administrative, en particulier les gouvernements des États et des municipes, ce qui provoqua une vague de protestations au sein même du PRI.

Le président suivant, Zedillo (1994-2000), prend la tête de la première administration stable. D'une part, le multipartisme progresse et se rode. De l'autre, la décentralisation financière adopte une forme apaisée avec la création, dès 1997,

du *Ramo 33* qui constitue le principal moyen de décentralisation des fonds publics en direction des États et des municipes, et ceci jusqu'à aujourd'hui. Lorsque Zedillo quitte la présidence en 2000, il laisse un système établi qui, dans ses grandes lignes, est celui qui a cours aujourd'hui.

Ce système conjugue le multipartisme électoral et la décentralisation financière. Sa double assise – luttes électorales et gestion de fonds – a profondément transformé les conditions des luttes politiques au niveau du municipe et de l'État. Dans les municipes, notamment les municipes indiens, les présidents municipaux et leurs conseils parviennent au pouvoir par les urnes, au terme de campagnes menées sous la bannière de partis politiques en compétition. Leur administration se caractérise par la gestion des fonds qui leur parviennent au titre de la décentralisation. Au niveau du gouvernement des États, les rapports de force se sont profondément transformés avec la multiplication des partis politiques et la gestion des sommes fédérales.

Cela fait maintenant dix ans que ce système fonctionne. Ma thèse est que sa stabilisation referme les espaces politiques que peuvent investir les mouvements identitaires indiens. Pour la plupart, les mouvements indiens des années quatre-vingt-dix ont disparu et la raison en est simple : la politique, qui permet l'accès aux ressources financières, se fait principalement par le biais des partis politiques.

Dans l'État de Guerrero et notamment ses régions indiennes (je ne prétends pas énoncer une vérité générale mais ouvrir à une discussion comparative), c'est le règne de la désillusion. Les conflits locaux sont nombreux et, pour en rendre compte, les habitants disent souvent : *hay grupos, pelean por el recurso*, « il y a des groupes, ils luttent pour l'argent ». Dans cette expression, le terme « groupes » est préféré à « partis » : il met l'accent sur les caractéristiques de la politique locale résolument dirigée vers la captation des ressources et indifférente aux idéologies de partis.

Dans ce cadre, que devient le multiculturalisme juridique et identitaire qui avait connu ses beaux jours dans les années quatre-vingt-dix ? Il ne disparaît pas, mais se réinvestit au profit des luttes locales, qui sont principalement des luttes *por el recurso*, « pour l'argent ».

LE MUNICIPE ET LE VILLAGE, REFUGES DU MULTICULTURALISME

C'est maintenant au niveau des régions indiennes de l'État de Guerrero que je vais me situer. Depuis longtemps les conflits liés à la politique locale s'appuient sur des caractéristiques structurelles auxquelles j'ai donné le nom de « géopolitique indienne »⁶. Celle-ci se fonde sur l'existence d'une inégalité administrative

⁶ Dehouve, Danièle, 2003, *La géopolitique des Indiens du Mexique. Du local au global*, Paris, CNRS Éditions, CNRS Anthropologie.

entre les chefs-lieux de municipes et les localités de niveau subalterne qui a provoqué des luttes des villages subordonnés pour changer de municipes, des luttes des chefs-lieux pour contrôler un maximum de villages et, plus récemment, des luttes pour former de nouveaux municipes. Aujourd'hui, ces tensions traditionnelles sont réactivées en raison des nouveaux enjeux économiques associés aux niveaux politico-administratifs : c'est en effet le chef-lieu municipal qui gère les fonds et les redistribue aux villages subalternes. De plus, les conflits sont avivés par le développement du pluralisme politique (partis en compétition) et religieux (groupes religieux de diverse obédience), renforçant l'éclatement de ceux que j'ai nommés les « Indiens pluriels »⁷.

Je n'hésite pas à affirmer que, dans ce cadre, les conflits locaux se généralisent. Aussi les deux volets du multiculturalisme – juridique et identitaire – se réinvestissent-ils tout naturellement dans la politique locale.

Les « us et coutumes » au service des luttes politiques locales

L'État de Guerrero ne possède aucune disposition spécifique concernant le système politique de sa population indienne. Le niveau politico-administratif immédiatement subordonné au gouvernement de l'État fédéré est le municipes, dont le président est élu pour trois ans par vote à bulletin secret. Les municipes renferment un niveau subalterne ou infra-municipal constitué de villages dirigés par des délégués municipaux ou *comisarios*, subordonnés aux présidents municipaux. Durant tout le XX^e siècle les villages ont élu chaque année leur *comisario* avant le 1^{er} janvier en fonction de procédures qu'ils déterminaient localement, dénommées *mecanismos vecinales*, incluant le vote en assemblées, à main levée, par conseil des anciens, etc. Mais voici qu'en 1990 est promulguée une nouvelle loi du municipes libre qui décide que les *comisarios* seront dorénavant élus au suffrage universel pour une période de trois ans au mois de juin ; quatre fonctionnaires – le *comisario*, le suppléant et deux *vocales* – devront intervertir leurs rôles durant les trois années de leur mandat conjoint. Outre sa complication, ce mécanisme obligeait à reporter la date d'élection et de nomination de décembre à juin, et transformait une fonction annuelle en fonction trisannuelle, alors même que celle-ci demeurait bénévole et sans rétribution. Aux yeux de la plupart des villages subalternes de l'État de Guerrero, cette loi était inapplicable. Pour éviter de s'y conformer et continuer à respecter les anciennes dispositions datant du début du siècle, les *comisariías* alléguèrent leurs « us et coutumes ». Elles prendront appui sur les deux dispositions légales autorisant à cette époque le respect du droit coutumier : la convention 169 de l'OIT de 1989 et la modification de l'article 4 de la Consti-

⁷ Dehouve, Danièle, 2004, « Estado plural, indios plurales », *Trace*, n° 46, p. 11- 21.

tution fédérale datant de 1992. C'est ce cas qui a fourni le titre de l'article d'Aline Hémond : « Loi hier, coutumes aujourd'hui »⁸.

Cet exemple montre que les « us et coutumes » ne représentent pas un droit coutumier stabilisé dont l'origine serait ancienne, locale et traditionnelle. Dans les faits, les pratiques dénommées « us et coutumes » dans les campagnes indiennes sont d'une grande hétérogénéité. Les nouvelles dispositions du multiculturalisme juridique, elles-mêmes très relatives car elles ne formulent que des recommandations générales, sont utilisées localement pour échapper à l'obligation d'appliquer strictement certains règlements. En ce sens, les villages indiens d'un État comme le Guerrero disposent de marges de manœuvre dont ne disposent pas les villages de l'État d'Oaxaca. Dans cette dernière juridiction, en effet, la législation des us et coutumes oblige les municipes à déclarer en quoi consiste leur droit coutumier, puis à se conformer aux normes qui ont ainsi été préalablement fixées.

À l'inverse, au Guerrero, l'absence d'une véritable législation coutumière ouvre des espaces non réglementés au sein desquels les pratiques électorales sont devenues l'objet de disputes interminables. Car il ne faut pas oublier que le multipartisme s'est développé entre 1990 et 2000. Si, dans les régions peu touchées par la division partisane, les *comisariás* ont continué à choisir leurs autorités comme par le passé, dans les cas les plus conflictuels les élections sont l'occasion de remettre en cause les procédures électorales, chacun des partis en présence inventant les « us et coutumes » qui les favorisaient.

C'est dans la région nahua du Haut Balsas que les militants du mouvement identitaire CG500ARI inscrits au PRD commencèrent dès 1990 à réformer les procédures électorales habituelles des *comisariás* pour ravir le pouvoir au PRI ; ils constituèrent des listes par parti et inventèrent de nouvelles façons d'exprimer les suffrages, en comptabilisant les voix sur un tableau noir ou en formant des files derrière un candidat : autant de procédures qui n'avaient jamais existé localement et ne répondaient pas non plus aux normes du vote à bulletin secret ! Outre les modalités du vote, les groupes locaux en lutte en vinrent à remettre en cause les critères habituels de la participation citoyenne. Alors que certains avaient avantage à comptabiliser les votes des villageois émigrés en ville, d'autres calculaient à l'inverse que leur intérêt était d'éliminer ceux-ci des listes électorales⁹. Aussi, à partir de 1990, les conflits à propos des modalités du scrutin et des critères de la citoyenneté se sont généralisés dans l'État de Guerrero.

⁸ Hémond, Aline, 2004, « Lois hier, coutumes aujourd'hui. Les enjeux politiques à travers un exemple indien au Mexique », *Trace*, n° 46, Mexico, Centre d'études mexicaines et centraméricaines, p. 82-98.

⁹ Voir les travaux de Hémond, Aline, 2004a, « Lois hier, coutumes aujourd'hui », *op. cit.* ; 2004b, *Factions et partis politiques. La mécanique des groupes dans un village indien du Mexique*, *Ateliers d'Anthropologie*, n° 27 ; et citée dans Dehouve, Danièle et al., *Multipartidismo y poder*, 2006a, p. 355-357.

Ces conflits autour des « us et coutumes » ont atteint une telle ampleur qu'ils ont débordé le strict cadre des régions indiennes pour gagner les municipes non indiens, et sont sortis du champ proprement politique pour envahir le domaine religieux. C'est ce que montre la thèse récente de Mercedes Villacorta portant sur la région Nord de l'État de Guerrero¹⁰. Le municipe métis de Cuetzala del Progreso est un ancien lieu de pèlerinage dédié à un Christ de la Passion. Avant 2001, alors que le pouvoir municipal était aux mains d'une famille puissante du PRI, les Rabadán, le *mayordomo* assisté d'une assemblée (*junta de vecinos*) était chargé de prendre soin du temple et de rassembler les aumônes des pèlerins, nommés « argent du saint ». Ce poste n'était pas indépendant du pouvoir politique puisque le *mayordomo* était choisi en sous-main par la famille Rabadán. Une fois par an, un groupe informel réuni devant l'église réalisait le même *mayordomo* par acclamation (*¡Que se quede fulano!* : « qu'un tel reste en poste! »).

En 2001, pour la première fois, le *mayordomo* fut élu pour une période de trois ans seulement. Tout de suite après cette décision, en 2002, le PRI perdit les élections municipales au profit du PRD. Aussi, lorsque vint le moment de désigner un nouveau *mayordomo* en 2004, le président municipal du PRD décida d'organiser l'élection de cet homme investi de fonctions religieuses sur le modèle des élections politiques. Il ordonna la constitution de deux listes, l'une comportant les candidats au poste de *mayordomo* au nom du PRI et l'autre au nom du PRD. Il inventa une nouvelle expression des suffrages en organisant un vote par files et changea les règles de la participation électorale en retirant le droit de voter aux villageois émigrés en ville. Le résultat porta au poste de *mayordomo* le candidat du PRD.

L'élection du *mayordomo* suivant eut lieu en 2007. Les deux partis en lice dans le chef-lieu de municipe se disputèrent à nouveau le poste, questionnant, comme d'habitude, les modalités du vote et les critères de participation. Cette fois, le groupe du PRD mit en cause la qualité de « catholique » du candidat du PRI au poste de *mayordomo*. Le jour de l'élection, celui-ci apporta son certificat de baptême accompagné de témoignages et attendit sur le parvis de l'église que soit organisé le scrutin par files. Pendant ce temps, les partisans du PRD se réunissaient subrepticement à l'intérieur de l'église, et le *mayordomo* sortant transmettait son poste à un homme choisi par lui, dont la désignation fut ratifiée par acclamation – *¡Que se quede fulano!* *¡Bravo!* –, parodiant le temps de l'hégémonie du PRI.

La suite de l'histoire est tout à fait actuelle puisqu'elle couvre la période de 2008 à 2010. Les habitants métis de ce municipe qui n'a jamais eu aucune racine indienne se disputent actuellement pour savoir quels étaient leurs véritables « us et coutumes » en matière d'élection du *mayordomo* : par acclamation ou par files ? Ce cas montre comment le multiculturalisme juridique mis en place dans les années

¹⁰ Villacorta, Mercedes, 2010, *La disputa por el templo. La construcción de redes de poder en Guerrero (México)*, thèse doctorale, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología.

quatre-vingt-dix au moyen de vagues dispositions légales s'investit aujourd'hui dans des luttes politiques locales qui ont peu à voir avec une quelconque tradition indienne.

Les identités locales

Le deuxième volet du multiculturalisme est identitaire, comme on l'a dit plus haut. Il avait conduit, dans l'État de Guerrero des années quatre-vingt-dix, à la création de mouvements indiens à visée politique, mouvements qui disparurent ensuite et/ou furent absorbés par les partis politiques. Or, on sait depuis les travaux d'Éric Hobsbawm et de Frederick Barth que « l'invention de la tradition » accompagne toujours le renforcement des mouvements nationaux et identitaires. En 1991, les militants du jeune mouvement CG500ARI provenant de la région nahua du Haut Balsas s'y étaient essayés et avaient « inventé » un royaume pré-colombien supposé avoir occupé leur région avant la Conquête espagnole. Une fois ces mouvements dissous, est-ce à dire qu'a cessé toute « invention de la tradition » ? Bien au contraire, celle-ci n'a jamais été aussi exubérante, mais elle est maintenant le fait des municipes et des villages de niveau infra-municipal. Bref, comme le multiculturalisme juridique, le multiculturalisme identitaire s'est réinvesti dans la politique locale.

Il y a une vingtaine d'années encore, aucun village ne se préoccupait de sa propre histoire. Aujourd'hui surgissent des historiens locaux, maîtres d'école ou diplômés de sciences sociales, qui inventent la tradition de leur village. Qui plus est, entre 2007 et 2010 ont été publiés trois livres concernant des municipes de la Montagne indienne du Guerrero¹¹. Les circonstances de leur élaboration sont parlantes. Le premier ouvrage est le fait d'un ancien président du municipe tlapanèque d'Acatepec, créé en 1993 à la suite des réorganisations territoriales qui ont accompagné la transition politique. L'auteur, après avoir participé à la fondation du municipe, a présenté une maîtrise de sciences sociales à l'Université autonome du Guerrero, pour laquelle il a rédigé ce mémoire destiné à être lu par la population d'Acatepec. Un autre livre concerne le chef-lieu de municipe de Xalpatláhuac. Là aussi ce sont des circonstances politiques qui ont présidé à sa rédaction. En 2005, ce vieux municipe dirigé par un chef-lieu de langue nahuatl a élu pour président municipal un Indien mixtèque originaire d'un village subalterne. La décision de publier ce livre provient de son administration, de 2005 à 2008 : elle manifeste un acte symbolique de prise de pouvoir sur l'histoire du municipe par les nouveaux

¹¹ González García, Antonio, 2007, *La lucha agraria y política de los me'phaa de Acatepec, Guerrero. Una historia de 300 años de vida cotidiana al periodo del multipartidismo*, Mexico, Impresos Gona. ; García Leyva, Jaime et Martínez Rescalvo, Mario (eds), 2008, *Los surcos y senderos de la historia: Cultura y sociedad del municpio de Xalpatláhuac*, Mexico, Universidad Autónoma de Guerrero; Martínez Rescalvo, Mario (ed.), 2010, *Chiepetlán un pueblo en la montaña: más de 520 años de historia*, Mexico, Universidad Autónoma de Guerrero.

venus mixtèques. Enfin, le troisième livre concerne une communauté de niveau subalterne, Chiepetlán, appartenant au municipe métis de Tlapa ; son élaboration a également répondu à des intérêts locaux : à la suite de la publication dans les années soixante-dix d'un manuscrit pictographique conservé par le village, le *Codex de Chiepetlán*, de petits groupes ont inventé un rituel annuel dédié au dieu précolombien Xipe Totec. Ces mouvements identitaires ont tout récemment débouché sur la rédaction de ce livre, avec l'aide de membres de l'Université autonome de Guerrero.

Ces ouvrages manifestent une nette recherche d'une « invention de la tradition ». Destinés à promouvoir leur village ou leur municipe, ils ont pour but de proclamer l'ancienneté de celui-ci. Leurs sous-titres sont éloquentes : *Más de 520 años de historia*, « plus de 520 ans d'histoire », proclame le livre sur Chiepetlán, se fondant sur un texte ancien qui date la fondation du village de 1490. *Una historia de 300 años*, « une histoire de 300 ans », affiche celui sur Acatepec ; malheureusement incapable d'alléguer des preuves anciennes, il ne s'en fonde pas moins sur un « écrit » établi en 1992, par un fonctionnaire de la *Procuraduría agraria de la Montaña y asuntos indígenas*, organisme dépendant du gouvernement de l'État, dans le but de promouvoir la création du nouveau municipe. Celui-ci assure que « la communauté d'Acatepec fut fondée approximativement en 1285 »¹². C'est donc ce texte qui est appelé par l'auteur à fournir la preuve de l'ancienneté du chef-lieu de municipe. Manifestement ces histoires locales ne se fixent ni les mêmes finalités ni les mêmes méthodes que les ouvrages universitaires, même si elles bénéficient de l'appui des établissements d'enseignement locaux.

Je conclurai que le multiculturalisme juridique et identitaire a une réelle existence au Mexique, mais de façon paradoxale. Né dans le contexte de la transition politique, le multiculturalisme n'a pas résisté à la stabilisation du système fondé sur le multipartisme et la décentralisation financière. Il s'est alors replié sur les luttes locales, où il exerce maintenant ses capacités d'invention de la coutume et de la tradition.

¹² González García, Antonio, 2007, *La lucha agraria y política de los me'phaa de Acatepec*, Guerrero, op. cit., p. 57.

DIEU EST-IL MULTICULTURALISTE ?

Jean-Philippe Belleau

Université du Massachusetts, Boston

L'indigénisme catholique en Amazonie offre, depuis le milieu du XX^e siècle, des situations spectaculaires de rencontres entre sociétés indigènes et agents culturels occidentaux qui leur donnent une place dans cet ouvrage sur le multiculturalisme en Amérique latine. Récemment, plusieurs études d'importance se sont consacrées aux changements théologiques et pratiques des missionnaires ces dernières décennies au Brésil, notamment au sujet de la théologie de l'inculturation¹.

Pour étudier ces « interpénétrations des civilisations » que sont les missions, l'ouvrage ambitieux, sinon fondateur, organisé par Paula Montero, *Deus na aldeia*, propose une approche centrée sur la notion de « médiation culturelle », un espace social et symbolique des relations normatives entre institutions religieuses et cultures indigènes². Cet ouvrage promeut une « anthropologie des missions », anthropologie désinhibée où les notions de pouvoir, d'exploitation³ et d'accultura-

¹ Les définitions de l'inculturation sont nombreuses, et avec elles varie la sémantique. Selon Pedro Arrupe (1978), supérieur général de l'ordre jésuite de 1965 à 1981, l'inculturation est l'incarnation de la vie chrétienne dans une culture particulière. En termes de pratiques *ad hoc* dans certaines régions du Brésil, cela signifiera l'instruction faite aux missionnaires (1) de vivre en milieu indien, (2) de s'adapter culturellement à ce milieu, (3) de le promouvoir aux yeux des propres membres de cette communauté comme aux yeux du public régional et national et (4) de le préserver. Ainsi, dès les années 1960, le jésuite Adalberto Holanda Pereira (1967-1968 : 213), qui chercha tout à la fois à pourvoir un cadre théorique et à donner des conseils pratiques aux missionnaires de terrain, insistait sur l'unité de ces messages : « Comme exigence fondamentale, il est nécessaire de connaître, respecter et valoriser (*prestigiar*) la culture de chaque groupe indigène et de *chercher à s'acculturer à lui* (nous soulignons). Cette exigence requiert une formation adéquate des futures missionnaires et une mise à jour efficace pour tous ceux qui travaillent dans les Missions. Cette formation doit inclure des éléments de l'anthropologie, de la linguistique, de la médecine tropicale, de la psychologie sociale, etc. »

² Montero, Paula (ed.), 2006, *Deus na aldeia: missionarios, índios e a mediação cultural*, São Paulo, Editora Globo, p. 23.

³ Faisant ainsi écho aux vœux de Michael F. Brown, 1996, « On Resisting Resistance », *American Anthropologist*, n° 98, vol. 4, p. 729-735, pour qui les nouvelles pratiques missionnaires, en rupture avec celle du colonialisme, nécessitaient des analyses qui rompent avec les paradigmes de l'oppression et de la résistance.

tion sont dépassées, pour mettre l'accent sur la communication et l'interculturalité. Marcos Rufino⁴ en particulier met en lumière, dans une étude sur la théologie de l'inculturation, les continuités et les ruptures d'une Église aux prises avec le culturel. Montero⁵ et Rufino avaient précédemment esquissé une ethnographie pionnière qui soulignait l'historicité de l'inculturation pour le catholicisme brésilien.

PRATIQUES DE L'INCULTURATION MISSIONNAIRE ET TOURNANT MULTICULTUREL

Le tournant multiculturel des religions et de la recherche sur le religieux en Amérique latine, comme le souligne Gutiérrez-Ramirez⁶, répond à la diversité religieuse latino-américaine et à la cassure d'un modèle identitaire unitaire. Pour le Brésil, le multiculturalisme constitue également une rupture idéologique et politique, comme le rappelle le sociologue Sergio Costa⁷. Dans ce pays, comme on sait, le multiculturalisme s'inscrit, aujourd'hui, surtout dans les débats sur les politiques publiques ayant trait à la diversité, notamment dans l'éducation supérieure. Jusqu'alors, le multiculturalisme ne fournissait pas une problématique, notamment dans le champ indigéniste. Depuis les années 1930 et jusqu'aux années 1970, le contexte était marqué par la prégnance d'une macro-idéologie nationale-populiste et assimilationniste qui, équarissant les identités spécifiques, faisait du métissage une idéologie officielle, voire estatale en contradiction avec les suppositions épistémologiques du multiculturalisme. Pour Costa⁸, « [l]a brasilianité se présente [alors] comme une identité métisse non ethnique, capable d'assimiler toutes les autres représentations ethniques ». La force légitimatrice de ce modèle « traditionnel » de la nationalité s'essouffle, dans l'espace publique, dès les années 1970, de manière concomitante avec le processus de démocratisation et l'avènement d'une période marquée par la présence des mouvements sociaux. L'émergence d'une conscience antiraciste et de plusieurs mouvements noirs et indigènes commence alors à structurer un débat autour des thèmes de l'ethnicité, des relations raciales et de la société dans son ensemble. Dès lors, on voit le rapport à la pluriethnicité se désinhiber graduellement. En quarante ans,

⁴ Rufino, Marcos Pereira, 2006, « O código da cultura: o CIMI no debate da inculturação », in Paula Montero (ed.), 2006, *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*, op. cit., p. 235-275.

⁵ Montero, Paula, 1996, « Introdução », in *Entre o mito e a História. O V centenário do descobrimento da América*, P. Montero, org., Petropolis, Vozes.

⁶ Gutiérrez-Martinez, Daniel, 2008, « Croyances et religiosités en Amérique latine : approche théorique du multiculturalisme », *Social Compass*, vol. 55, n° 3.

⁷ Costa, Sergio, 2001, « A mestiçagem e seus contrários: etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo », *Tempo social*, vol. 13, n° 1, São Paulo, mai, p. 143-151.

⁸ *Ibid.*, p. 149.

l'ethnisation des nombreuses identités politiques, la croissance vertigineuse de la vie associative ethnique, un nouveau droit indigène faisant fi de l'assimilation des groupes indigènes au profit d'une préservation permanente de ses formes de vie.⁹

Les anthropologues Jan Hoffman French¹⁰, Arruti¹¹, Montero¹², Mariz et Machado¹³ et l'historien Souza Martins¹⁴ identifient la théologie de l'inculturation comme un des agents de ces processus d'ethnisation de communautés jusqu'alors « rurales » ou *cabocla*. Une des contributions majeures des ethnologies citées ici est d'articuler l'inculturation, d'une part, à la théologie de la Libération et à la question agraire, de l'autre. Notons ici que ces auteurs situent l'inculturation dans la même mouvance que la théologie de la Libération ou en font un simple sous-type de cette dernière. Avec ces nouvelles bases théologiques, un nouveau projet missionnaire est formulé. Pendant longtemps une institution agraire, l'Église voit dans ce mouvement d'ethnisation un atout dans les luttes foncières des opprimés et ce faisant l'encourage, voire l'ingénierise, d'autant plus que cette lutte intensifie la foi et le lien à l'Église. Selon Hoffman French :

[...] on peut voir, de la part du sujet, la consolidation de la foi au travers de l'identification ethnique, avec, à la conclusion, la supposition que les identités ethniques ne sont pas simplement pragmatiques mais considérées par de nombreux Indiens et quilombolas comme l'accomplissement d'un engagement religieux. [...] Les histoires de luttes foncières victorieuses renforcent les systèmes de croyance qui tissent une connexion spirituelle entre la terre, les gens, et Dieu¹⁵.

Mes propres observations¹⁶ sur l'inculturation dans le Mato Grosso où, depuis les années 1950, le rôle central tenu par une douzaine de jésuites fournit une somme considérable de données empiriques encore peu exploitées, corroborent largement les conclusions des textes cités ici. Avec toutefois quelques nuances voire des objections, basées sur l'opinion qu'une approche de l'inculturation qui

⁹ *Ibid.*

¹⁰ French, Jan Hoffman, 2007, « A Tale of Two Priests and Two Struggles: Liberation Theology from Dictatorship to Democracy in the Brazilian Northeast », *The Americas*, vol. 63, n° 3, p. 409-443 ; French, Jan Hoffman, 2009, *Legalizing Identities: Becoming Black or Indian in Brazil's Northeast*, Chapel Hill, University of North Carolina.

¹¹ Arruti, Mauricio, 2006b, « A produção da alteridade », in Paula Montero (ed.), *Deus na aldeia*, op. cit., p. 381-426.

¹² Montero Paula (ed.), *Deus na aldeia*, op. cit.

¹³ Mariz, Cecília L. et Machado, Maria dos Dores, 2008, « À propos de l'inculturation dans le catholicisme brésilien », *Social Compass*, vol. 55, n° 3, p. 290-303.

¹⁴ Souza Martins, José de, 2000, *Reforma agrária. O impossível diálogo*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

¹⁵ French, Jan Hoffman, 2007, « A Tale of Two Priests and Two Struggles », art. cit., p. 440-441.

¹⁶ Un ouvrage sur le sujet est en préparation.

tend à trop se focaliser sur un seul espace-temps pose un problème d'ordre chronologique et eschatologique.

Premièrement, l'allégeance supposée de l'inculturation missionnaire au libérationnisme, et plus largement l'articulation des institutions religieuses à l'histoire intellectuelle et politique des pays latino-américains, explicite chez Gutiérrez-Ramírez¹⁷ et Manuel Vasquez¹⁸, pose parfois un problème de dates. Les premiers débats sur le multiculturalisme, en Amérique latine, émergent dans les années 1970; la terminologie des droits de l'homme dans les discours des mouvements sociaux ne devient prégnante que dans les années 1980; la théologie de la Libération ou les effets de Vatican II ne s'affirment pas avant la fin des années 1960. Ces événements intellectuels, si considérables qu'ils vont effectivement finir par vampiriser les réflexions et les références des protagonistes de l'inculturation, représentent, selon nous, un contexte tardif et non pas une causalité.



Figure 1 : Le père Egydio Schwade avec des enfants de l'internat d'Utiariti, c. 1963 (@ Centre Bournier).

La réflexion et surtout la pratique de l'inculturation ne naissent ni avec le terme, ni avec les débats autour du multiculturalisme. Le travail d'archéologie terminolo-

¹⁷ Gutiérrez-Martinez, Daniel, 2008, « Croyances et religiosités en Amérique latine », art. cit.

¹⁸ Vasquez, Manuel, 1998, *The Brazilian Popular Church and the Crisis of Modernity*, New York, Cambridge University Press.



Figure 2 : Le frère Jésuite Vicente Cañas dans le village des Enawené-Nawé, c. 1984 (@OPAN/CIMI)

gique réalisé par Jeremy Clarke¹⁹ montre que les jésuites bataillent avec ces notions depuis le XVI^e siècle : traduction, adaptation, accommodation, indigénisation, naturalisation, ethnothéologie, localisation, contextualisation, incarnation, inculturation, enculturation, acculturation, interculturalisation. Cette diversité terminologique ne doit pas cacher une certaine unité sémantique, même relative. Ces termes illustrent la continuité des réflexions jésuites aux prises à la fois avec la différence et avec la question stratégique dans divers lieux et à diverses époques. On pourrait même se demander si la réflexion culturelle et les formes de savoir anthropologique ne sont pas inhérentes à la mission, apparaissant ainsi dès le XII^e siècle lorsque les franciscains se confrontèrent aux migrants urbains²⁰. Les missionnaires analysent, « autrifient », produisent des identités. Néanmoins, c'est surtout lorsque les ordres missionnaires se déploient hors d'Europe, dès le XVI^e siècle, aux « Indes orientales et occidentales », que les descriptions des « mœurs et coutumes » accompagnent et préparent la fonction évangélisatrice. Cette question culturelle rejaillit avec force dans la deuxième moitié du XX^e siècle, de manière concomitante, mais non pas « à la traîne », de l'émulation intellectuelle et des consciences qui donna le libératisme, les droits de l'homme et le multiculturalisme.

Au moment où ces termes apparaissent, à la fin du XX^e siècle, les ordres missionnaires, les jésuites en particulier, ont non seulement accumulé un savoir mais aussi un ethos, une mémoire et un imaginaire dans leurs interactions avec l'altérité. Cette antériorité pose dès lors un problème méthodologique, puisque la transnatio-

¹⁹ Clarke, Jeremy, 2003, *To make known God's name : the Church of the Savior*, Hang Zhou, MA Thesis, Melbourne College of Divinity.

²⁰ Thierry Pécout, entretien, 2005. Comme le montre l'œuvre de Roy Wagner, tout groupe confronté à la différence produit de l'anthropologie.

nalité et la diachronie de ce corpus incitent à relativiser la prégnance des contextes locaux et nationaux. Surtout, un examen des premiers théologiens de l'inculturation remet en question plusieurs postulats, notamment le primat du social, l'articulation de l'inculturation au libérationnisme, et l'idée d'une Église missionnaire pensant et agissant par sentiment de culpabilité. Dans les trois cas, c'est plutôt le contraire qui est vrai.

PREMIERS THÉOLOGIENS DE L'ACCULTURATION AU BRÉSIL

C'est l'école jésuite de Louvain, au travers notamment de Pierre Charles (1883-1954) puis de son élève, Joseph Masson (1908-1998), qui donne pour la première fois un terme et un cadre théologique à l'inculturation. En 1953, dans un article qui résume sa pensée et où le terme apparaît pour la première fois, Pierre Charles, articule clairement l'inévitabilité du culturel où est socialisé un individu, l'ouverture de l'Église à la diversité culturelle, la flexibilité d'une culture, le savoir anthropologique et les stratégies missionnaires : « [...] la mission n'a pas devant elle des individus isolés mais des cultures qu'elle doit pénétrer » (p. 25). Ainsi, « [...] la culture du vieux monde romain a été christianisée parce que des Chrétiens s'y sont d'abord installés et l'ont transformée sans la détruire » (p. 32). Même s'il parle alors d'inculturation comme synonyme d'enculturation²¹, une partie essentielle de cette théologie est déjà présente, notamment l'idée que la culture des autres est une richesse en soi. Dès 1939, il soutenait, avant Roger Bastide, et en contradiction avec les préjugés coloniaux, l'idée de la valeur spirituelle des religions et cultures africaines²². Joseph Masson (1962), lui, utilise pour la première fois le terme « inculturé » dans sa sémantique actuelle en appelant à « un catholicisme inculturé de façon polymorphe » (p. 1038) et en affirmant que « [...] la culture occidentale [...] n'est en aucun cas la seule culture chrétienne possible » (p. 1039).

On peut certes lire dans ces textes une certaine remise en cause de la violence et du préjugé colonial, mais la croyance dans la nécessité d'une conversion « finale », dans la supériorité de la civilisation chrétienne et des valeurs de l'Occident est tellement flagrante, sans parler de l'« orientalisme » des raisonnements, qu'on se dit qu'inculturation peut très bien cohabiter avec ethnocentrisme. Enfin le social est singulièrement absent de cette « première » théologie de l'inculturation ; le primat est au culturel, omniprésent²³. Examinons d'autres événements qui sug-

²¹ L'année précédente voit l'anthropologue américain Melville Herskovits utiliser pour la première fois le terme d'enculturation (sic) : Herskovits, Melville J., 1948, *Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology*, New York, Knopf.

²² *Missiologie*, Louvain, 1939.

²³ Nous tenons ici à relativiser, mais non pas à diminuer, l'importance de la théologie de la Libération, même si la relation entre les deux théologies et leurs actions mériterait une étude à part entière. La conscience, tardive pour les missionnaires, de l'inégalité sociale, de l'injustice

gèrent la précédence chronologique d'une conscience structurée par la question culturelle.

Dès les années 1950, des pratiques d'inculturation, certes *ad hoc* et presque anonymes mais néanmoins spectaculaires, se déploient au Brésil. À la fin 1952, un groupe des Petites Sœurs de l'Enfant-Jésus s'installe au sein d'un village tapirapé, une société tupi au bord de l'extinction anthropologique, dans l'est du Mato Grosso. Elles vont y partager leur quotidien et y servir d'infirmières, une activité qui contribuera certainement à faire passer le groupe de 51 survivants en 1952²⁴ à plus de 540 individus aujourd'hui, une des reconquêtes démographiques les plus spectaculaires d'Amazonie. L'anthropologue américain Charles Wagley, lors de son enquête de terrain sur les Tapirapé, de même que l'anthropologue brésilien André Toral près de quarante ans plus tard, évoquent la vie de ces missionnaires, pour constater le maintien des rituels traditionnels et d'autres formes culturelles tapirapé²⁵. L'absence signalée de prosélytisme constitue bien une question qui déjà soulève la problématique de l'instrumental et de l'eschatologie – nous y reviendrons.

Dès 1962, alors qu'il effectue, seul, un voyage dans une région qui deviendra le futur parc du Xingu, Adalberto Holanda Pereira refuse de baptiser l'enfant d'un *cacique*. Fait rare, il relate cette anecdote, apparemment sans souci des réactions de sa hiérarchie, dans le rapport qu'il délivrera plus tard à la mission de Diamantino²⁶. Entre 1959 et 1964, les échanges épistolaires entre les jeunes jésuites de cette mission illustrent une émulation intellectuelle autour des thèmes futurs de l'enculturation : la nécessité de mieux connaître les cultures indiennes,

et de la discrimination n'est pas la conscience de la différence culturelle. On peut difficilement considérer la théologie de la Libération comme une matrice d'où émaneraient soudainement à partir des années 1960 toutes les actions et réflexions des missionnaires. Ce que nous souhaitons suggérer ici, c'est l'antériorité de ces formes missionnaires alternatives, bien avant leur conceptualisation et leur omniprésence dans les débats publics contemporains. La présence préliminaire d'autres strates normatives dans l'imaginaire missionnaire de l'inculturation, notamment l'action de Charles de Foucault, l'Action catholique, voire Teilhard de Chardin, ne subordonnent pas la diversité culturelle à l'inégalité sociale.

²⁴ Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucault, 2002, *O renascer do povo Tapirapé, 1952-1954*, São Paulo, Salesiana.

²⁵ Wagley, Charles, 1988, *Lágrimas de Boas-Vindas: Os índios Tapirapé do Brasil Central*, São Paulo, Edusp. Et Toral, André de Amaral, 2003, « Tapirapé », *Povos Indígenas no Brasil. Enciclopédia*, Instituto Socio-Ambiental, São Paulo, Disponible sur : <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/tapirape/print> (consulté le 10/11/2011).

²⁶ *Troisième Expédition au Xingu (Terceira excursão ao Xingu, 12-12-62 a 19-1-63)*. Le refus de baptiser les enfants indiens deviendra une pratique courante de l'inculturation dans les années 1980. Il s'agit d'une rupture révolutionnaire d'avec la doctrine augustinienne de la salvation. Alors que le discours de Matéo Ricci aux convertis chinois, par exemple, ne souffrait d'aucune ambiguïté sur le sort de leurs ancêtres païens, brûlant en enfer faute d'avoir été baptisés, les missionnaires de l'inculturation enlèvent (parfois) sa pertinence doctrinale au baptême. D'autres sacrements suivront le même chemin : des mariages entre Brésiliens célébrés selon des rites indigènes seront reconnus par des prêtres et mêmes par des évêques en Amazonie. Si les rites indigènes vont être progressivement admis comme équivalents aux rites catholiques et romains, c'est aussi parce que l'équivalence culturelle s'enchevêtre à une égalité culturelle.



Figure 3 : De gauche à droite, les sœurs Geneviève et Claire et le cacique tapirapé Xako'iapari. (c. 2004, @ Evêché de São Felix).

de se former à l'anthropologie, d'aller vivre en milieu indigène. Dès 1968, les missionnaires de Diamantino mettent au point une forme de contact devant préserver les formes culturelles et isoler le groupe plutôt que d'amener les Indiens vers l'acculturation²⁷. En 1969, Holanda écrit le *Diretorio Indígena*. Ce texte court (3 pages), qui sera développé plusieurs fois, jusqu'à atteindre 24 pages, promeut des méthodes nouvelles auprès des missionnaires. Il est lu comme un texte radical (ce qui apparaît peu aujourd'hui). Sa valorisation des cultures indigènes et son caractère pédagogique en font une étape dans l'établissement d'un cadre théorique de l'inculturation.

²⁷ Lisboa, Thomaz de Aquino, 1979, *Entre os índios münkü: a resistência de um povo*, São Paulo, Edições Loyola; Id., 1985, *Os Enauêne-Nauê: primeiros contatos*, São Paulo, Edições Loyola.

Les textes postérieurs, qui constitueront également des référents clés, notamment la Déclaration de la Barbarde en 1971, et *Y-Juca-Pirama*²⁸, en 1973, commencent seulement alors à effectuer une jonction entre la question culturelle et la question sociale. Ces textes annoncent aussi un projet politique indien de l'Église indigéniste. Les missionnaires indigénistes, au travers d'une organisation, le Conseil indigéniste missionnaire (CIMI), qu'ils mettent sur pied en 1972, s'engagent dès lors dans une action, d'abord *ad hoc* puis planifiée et organisée, d'appuis à la constitution d'un acteur politique indigène. Les mêmes jésuites et prélats que l'on voit à Diamantino puis dans la rédaction des textes fondateurs organisent des assemblées indiennes, premières formes panindiennes de mobilisation au Brésil. Ce faisant, l'Église envoie à César un opposant²⁹.

Notons enfin qu'il existe, aujourd'hui encore, au sein même de l'inculturation, une tradition ouvertement hostile à la théologie de la Libération. La comparaison entre les deux théologies a même été l'occasion d'une violente polémique menée par le théologien Paulo Suess, qui affirme une irréconciliabilité entre les deux pensées :

C'est grâce à leurs cultures – et non à cause de leur pauvreté – que les pauvres vivent et survivent, résistent à la mort, reproduisent et fêtent la vie. Les peuples indigènes d'Amérique latine n'ont pas survécu à 500 ans de colonisation grâce à leur pauvreté mais bien grâce à leur altérité³⁰.

Dans un entretien personnel (2008) où il se montrera particulièrement dépréciatif envers le libérationnisme, il ajoutera que la préservation culturelle sert aussi à éviter la pauvreté, l'acculturation préparant la paupérisation : « Là où il y a des ruines culturelles, il y a la pauvreté ».

AU-DELÀ DES CALCULS

L'étude du multiculturalisme religieux au Brésil ne peut être que holiste. Une institution transnationale d'une religion universelle, dotée de missionnaires parfois d'origine étrangère et formulant une théologie basée sur la diversité culturelle, doit

²⁸ Il s'agit d'une référence au poème du même nom de Gonçalves Dias. Plusieurs indices portent à croire qu'il a été rédigé par les deux jésuites Antonio Iasi et Adalberto Holanda.

²⁹ Belleau, Jean-Philippe, 2007, *Sociologie du mouvement indien au Brésil : une approche à partir de la théorie du processus politique*, Thèse pour le doctorat de sociologie, Institut des Hautes Études d'Amérique latine, Université Paris 3 – Sorbonne nouvelle. Le *caput nili* du mouvement indigène au Brésil se situe en dehors de l'action de leaders indigènes et du libérationnisme, lors d'une discussion entre deux missionnaires de l'inculturation, Thomas Lisboa et Egidio Schwade, en 1972 à Goiânia. Après avoir pris connaissance, dans un journal catholique colombien, de l'organisation par des salésiens de rencontres panindiennes dans ce pays, Lisboa convainc Schwade d'organiser, en 1974, la première « Assemblée indigène » au Brésil.

³⁰ Suess, Paulo, 2001, *Travessia com Esperança. Memórias, Diagnósticos. Horizontes*, Petrópolis, Editora Vozes, p. 229.

être analysée non seulement de manière multidisciplinaire mais dans le « transnationalisme méthodologique »³¹. La missiologie, au carrefour des disciplines universitaires et théologiques, offre des récits et des données pertinents; du XVI^e au XVII^e siècle, « les rites malabars et chinois » de l'histoire jésuite ont produit une strate normative dans l'imaginaire missionnaire qu'il convient de prendre en considération; les clichés référentiels sur Las Casas et Ricci n'en demeurent pas moins également normatifs dans les entretiens avec les acteurs de l'inculturation. Globalement, ce sujet fait se déployer des axes historiques, disciplinaires et de localités qui ont sans doute peu d'équivalent dans la recherche sur le religieux en Amérique latine.

Si l'anthropologie se doit de prendre en considération, à la suite des propositions de Sahlins, les points de vue et les théories indigènes du contact et de l'altérité, étudier les pratiques et les points de vue des missionnaires sur cette interculturalité paraît fondé. Si, comme le remarquent Hoffman French³² et les contributeurs à l'ouvrage de Montero³³, les identités indigènes changent, à coups brusques ou précautionneux d'appropriation, de séduction et de triage, il se passe « en face », du côté missionnaire, également des choses curieuses, ambiguës, qui mettent à mal les paradigmes inclinant vers l'instrumental et ouvrent la problématique du multiculturalisme sur l'eschatologie. Si la mission constitue un champ de traduction, comme le montre là encore Montero³⁴, l'espace de cette traduction est traversée dans les deux sens, y compris vers des missionnaires à l'identité bousculée. Car si les identités indigènes changent, celles des missionnaires aussi, une situation qui réclame peut-être un cadre d'interprétation plus large de la médiation culturelle – les conversions sont plus diverses qu'on croit.

On dispose désormais de suffisamment de données sur les trajectoires et histoires personnelles des missionnaires de l'inculturation dans le Mato Grosso, tels que Thomaz Lisboa, Adalberto Holanda Pereira, Vicente Cañas, Elisabeth Rondon, les Petites Sœurs de l'Enfant Jésus, et d'autres encore, pour soulever l'hypothèse d'une valorisation ontologique de la culture par l'Église. Les exemples fournis dans les ouvrages cités plus haut, qui établissent un lien causal entre libérationisme et inculturation, et entre ethnisation et foi, considèrent des communautés chrétiennes ou christianisées. Or, plusieurs foyers d'inculturation dans le Mato Grosso se déploient aussi dans des sociétés non chrétiennes (les Mynki, les Enawené-

³¹ L'expression est d'Ulrich Beck. On peut alors se demander si, à l'instar de l'opposition déclinée par E. Viveiros de Castro (1999) à propos d'une anthropologie brésilienne divisée entre le constructionnisme et le perspectivisme, c'est-à-dire entre une étude des sociétés indigènes qui privilégie les rapports avec l'État-nation et une approche fondée sur les ontologies amérindiennes, on pourrait ici aussi diviser l'étude de l'indigénisme missionnaire entre une analyse qui l'articule aux idéologies et politiques qui traversent l'Amérique latine et celle qui insisterait sur les institutions elles-mêmes.

³² French, Jan Hoffman, 2007, « A Tale of Two Priests and Two Struggles », art. cit.

³³ Montero Paula (ed.), 2006, *Deus na aldeia*, op. cit.

³⁴ *Ibid.*

Nawé, les Tapirapé, pour n'en citer que quelques-unes) que les missionnaires entendent préserver telles, avec un rejet explicite du prosélytisme et parfois une adoption des marqueurs identitaires qui remet à nouveau en question une raison stratégique sous-jacente dans le positionnement du triptyque ethnicité-territoire-foi. La valorisation ontologique du culturel, si elle ne nie pas le libérationnisme, se situe dans une conscience autonome avec une tradition et une mémoire propre. Les cas sont nombreux qui dépassent non seulement le stratégique mais aussi la préservation pour atteindre ce mimétisme d'appropriation que décrivait Adorno. Les affirmations identitaires de protagonistes de l'inculturation ne sont ainsi pas des énoncés folkloriques. Lorsque le jésuite (et aussi linguiste, anthropologue et historien) d'origine catalane Bartolomé Mélia déclare « Je suis Guarani! »³⁵, il décrit, non pas, certes, une essence identitaire personnelle, mais une affection et une passion pour les formes culturelles d'une société qu'il a longtemps étudiée plutôt qu'un projet de foi missionnaire; il le fait sur le mode, ô combien ambigu, de l'appropriation identitaire. On peut croire qu'on est, sur le terrain, au-delà de la rupture, stratégique ou émotionnelle, d'avec ces pratiques missionnaires et les doctrines catholiques séculaires et coloniales pour qui les accommodements avec les coutumes locales, y compris l'adoption de marqueurs identitaires, s'inscrivaient dans une pensée instrumentale. On ne réduira certes pas la sinisation de Mateo Ricci à de froids calculs et on ne peut ignorer la part de douloureuse fascination qu'a dû représenter pour lui la culture mandarine; néanmoins, le prosélytisme constituait un fondement indépassable de la mission³⁶. La théologie de l'inculturation représente, au contraire, depuis cinq décennies un phénomène fondamentalement curieux où le fond instrumental de l'action missionnaire se dilue dans un « renoncement au calcul », pour reprendre l'expression de Luc Boltanski³⁷ (1990) au sujet de l'agapé, constituant ainsi une véritable mise en abyme de la mission. Sans le prosélytisme, sans l'évangélisation, sans la catéchèse, où se trouvent la raison d'être et la motivation du missionnaire? Peut-on alors soulever l'hypothèse que ces missionnaires inculturés considèrent le culturel comme une immanence, les incitant à préserver voire à s'appropriier les identités indiennes : l'altérité, d'obstacle, devenant une fin ?

³⁵ Entretien personnel (Asunción, juin 2009).

³⁶ Les textes sur le sujet sont nombreux. On peut se rapporter à ceux de David Mungello : 1976, « The Reconciliation of Neo-Confucianism with Christianity in the Writings of Joseph de Prémare, S.J. », *Philosophy East and West*, vol. 26, n° 4, p. 389-410; 1978, « Sinological Torque: The Influence of Cultural Preoccupations on Seventeenth Century Missionary Interpretations of Confucianism », *Philosophy East and West*, vol. 28, n° 2, p. 123-141; et plus récemment aux travaux de Jeremy Clarke Clarke : 2003, *To make known God's name: the Church of the Savior*, Hang Zhou, MA Thesis, Melbourne College of Divinity..

³⁷ Boltanski, Luc, 1990, *L'amour et la justice comme compétences : trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Éditions Métailié.

DE L'INDIEN AUX PEUPLES AUTOCHTONES...

À propos de l'engagement du sociologue et de l'anthropologue en Amérique latine

Irène Bellier

ILAC/LAIOS, CNRS-EHESS

Les principes du multiculturalisme ont-ils contribué à accroître la visibilité des peuples autochtones, nourrie des demandes de type identitaire, globalement servi leurs intérêts? Ou bien ont-ils contribué à fragmenter les sociétés latino-américaines, à établir une équivalence de principe entre ces « réfugiés de l'intérieur » que seraient les indigènes/autochtones, placées dans cette situation du fait de la colonisation, ancienne et nouvelle, et les migrants, dont l'histoire sur le continent est plus ou moins ancienne? Le thème de ce colloque nous invite à revenir sur l'époque à laquelle se sont produits les changements éclairant l'élaboration de la catégorie politique et relationnelle de « peuples autochtones », ainsi que la mise en place des politiques du multiculturalisme, puis leur dépassement. Époque durant laquelle Christian Gros, professeur à l'Institut des Hautes Études de l'Amérique latine, donna les cours de socio-anthropologie qui m'ouvrirent l'esprit sur les mouvements indiens et le monde tukano d'Amazonie¹.

Au milieu des années 1970, le monde semblait organisé selon un découpage simple, se déclinant par couples d'opposition, entre sociétés développées et sous-développées, premier monde et tiers monde, bloc occidental et bloc communiste,

¹ Cette rencontre devait décider de mon travail de thèse sur les rapports de genre dans une société sans classe, la société tukano occidentale d'Amazonie péruvienne, afin de penser le monde tukano en intégrant la part des femmes dans sa construction. L'enjeu était de déplacer le curseur de la recherche vers une question que les anthropologues anglo-saxons appréhendaient sans les réticences de leurs collègues français, au point de créer des départements de *gender studies* dont on peine à trouver l'équivalent en France plus de trente ans après. Les deux mouvements du féminisme et de l'indigénéité ont en commun la construction de soi comme sujet politique et la conquête d'une autonomie dont la première manifestation est la prise de parole qui autorise la « visibilité des sujets subalternes ». Bellier, Irène, 1991, *El temblor y la luna. Ensayo sobre las relaciones entre las mujeres y los hombres mai huna*, 2 vol., Institut Français d'Études Andines (Lima)-Abya-Yala, Quito, Équateur.

un partage qui devait inspirer Tzvetan Todorov lorsqu'il rédigea son essai *Nous et les Autres. La réflexion française sur la diversité humaine* (1989)... Quarante ans plus tard, le lexique de la globalisation, du multiculturalisme et de la sécurité est devenu envahissant... Les frontières n'ont pas disparu, mais la relation entre le soi et l'autre, l'Occident et le reste du monde n'est plus aussi tranchée, les peuples autochtones ont formé un mouvement international, des droits leur sont reconnus. Cette contribution s'intéresse au changement du regard porté sur les « peuples autochtones », au rôle de certains intellectuels dans le déplacement du cadre scientifique éclairant la réflexion sur le multiculturalisme et l'autodétermination des peuples, et à la transformation majeure que représente la globalisation des questions autochtones.

CHANGEMENT DE REGARD

À l'époque des Trente Glorieuses, les sciences humaines et sociales plutôt ancrées à gauche en France se voulaient internationalistes et se préoccupaient du passage à la démocratie en Amérique latine. En Norvège, « pays aux deux peuples » (norvégien et saami), Frederik Barth repensait la thématique de l'ethnicité pour montrer que les frontières servent à penser la transition, cette relation intérieur/extérieur, fondatrice du rapport culturel (1969). À Paris, Robert Jaulin s'efforçait de développer auprès de ses étudiants le sens de la solidarité en imaginant « sauver les Indiens » (1970). Le sujet « indigène » n'occupait qu'une petite place dans l'étude des mouvements sociaux, et aucune dans celle des organisations politiques. La science politique ne s'était pas saisie de l'ethnicité. Les groupes ethniques constituaient le domaine réservé de l'ethnologie – science des « cultures primitives » – ainsi qu'on reconnaissait alors cette discipline en France, celle-ci étant ailleurs intégrée dans le domaine plus vaste de l'anthropologie comme science de l'homme et science comparative. L'idée d'un partage du monde mieux équilibré se faisait jour, les prémisses d'une réflexion sur le développement durable étaient jetées, le respect des droits de l'homme allait devenir une priorité politique... C'était, après 1968, l'époque des mouvements étudiants pour « changer la société » et des mouvements de femmes contre l'ordre patriarcal. Mais en dehors des instituts et des commissions indigénistes qui, en Amérique et particulièrement au Mexique, canalisait les problématiques de l'intégration (assimilation) des « indigènes » dans la nation, les institutions administratives et gouvernementales du « premier monde » ignoraient les « peuples autochtones », lesquels n'existaient pas en tant que catégorie, socialement construite et politiquement relationnelle, ainsi qu'elle résultera des travaux onusiens².

² Anaya, Jaime, 1996, *Indigenous Peoples in International Law*, Oxford, Oxford University Press et Minde, Henry, 2008, *Indigenous Peoples : Self-determination, Knowledge, Indigeneity*, Eburon Delft.

Le recul historique montre combien se sont déplacées les lignes de clivage. Le monde est devenu multipolaire, les préoccupations globales plutôt que régionales³, le multiculturalisme est entré en politique, dans un cadre libéral au Canada ou aux États-Unis et comme moyen d'accueillir les perspectives des immigrants dans les sociétés d'accueil, puis il s'est diffusé, au Brésil et ailleurs, pour incorporer les problématiques de la diversité interne, étant rejeté en France comme un communautarisme, désintégrateur du pacte républicain.

Dans les années 1980 se produit un changement dans l'état du monde qui aura un effet en Amérique latine. Comme l'observe José Bengoa, « *Los indígenas habían permanecido silenciosos y olvidados durante décadas y siglos, e irrumpen con sus antiguas identidades cuando pareciera que se aproxima la modernidad al continente* »⁴. Cette émergence présente, à ses yeux, une caractéristique, reconnue par tous et objet de différentes critiques : elle s'appuie sur la production d'un discours identitaire amenant à réinventer la culture indigène, sur un plan générique : « una cultura indígena reinventada » (p. 130). Elle est concomitante d'une demande de reconnaissance de droits qui se produit dans d'autres régions du monde et qui aura de grands effets sur la compréhension des situations vécues par les communautés autochtones. La saisine des Nations unies par les représentants des organisations amérindiennes se traduira, les quarante années suivantes, par la construction du mouvement international des peuples autochtones et l'adoption, en 2007, de la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones (DDPA).

Durant la décennie des années 1980, des mondes africain, asiatique, océanien et latino-américain émergeront les auteurs postcoloniaux qui amèneront à reposer la question de la domination et à revisiter la fabrique de l'histoire⁵. Mais ce sera avec le déplacement du politique vers les Nations unies et d'autres lieux de la gouvernance mondiale, avec la construction des organisations indigènes nationales, puis internationales et transnationales que les « questions autochtones » deviendront plus visibles, et plus problématisées. En informant des situations concrètes et en travaillant les espaces du droit pour ancrer les luttes autochtones dans la demande de droits humains, ces organisations introduisent sur la scène académique le concept d'« essentialisme stratégique »⁶ et questionnent la forme de l'État, entre autres pour l'ouvrir au pluralisme. C'est l'enjeu de la réflexion actuelle

³ La région renvoie à deux niveaux d'organisation du politique ; comme circonscription administrative pensée dans le cadre des politiques de décentralisation et de déconcentration des services de l'État ; comme un espace d'intégration supra-étatique et une forme d'intégration économique.

⁴ « Les indigènes étaient restés silencieux et oubliés durant des décennies, des siècles, et ils vont faire irruption avec leurs anciennes identités quand il semblerait que se rapproche la modernité dans le continent. » Bengoa, José, 2000, *La emergencia indígena en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 35.

⁵ Voir Amselle, Jean-Loup, 2008, *L'Occident décroché : enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock.

⁶ Spivak, Gayatri, 1988, « Can the Subaltern Speak? », in C. Nelson et L. Grossberg (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago, University of Illinois Press, p. 271-313.

sur la mise en œuvre du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes que la DDPa reconnaît aux « peuples autochtones » (article 3). Avec cet ancrage dans le registre juridique, on note que les « questions autochtones » ne renvoient plus à des formes d'identification dans l'ensemble des cultures de l'humanité, dont les communautés visées représenteraient la diversité, ce qui contredit l'option critique ouverte par Kuper (2004) : elles sont non essentialistes, multidimensionnelles, renvoient à des problématiques économiques, sociales, écologiques, éducationnelles ou politiques, et s'articulent dans un espace transnational qui n'est pas homogène. Ce repositionnement s'accompagne d'une mutation des sujets autochtones qui de « victimes » deviennent « acteurs de leur propre destin », et il se traduit aux Nations unies par une nouvelle approche politique dite de *mainstreaming*, laquelle vise à intégrer les questions autochtones dans tous les programmes de développement et politiques publiques.

En quarante ans, les politiques assimilationnistes, qui visaient à intégrer la diversité interne considérée comme un archaïsme et un frein à la modernisation de la communauté nationale étatique, ont changé de visage. Dans le contexte d'une grande transformation de l'État-nation amené à repenser son fonctionnement pour s'ajuster aux lois de marché, les politiques publiques visent toujours une intégration des communautés indigènes. Mais le statut des indigènes a changé : ils ne sont plus seulement victimes de processus de développement qui les marginalisent ou les déplacent, ils s'efforcent de prendre pied dans les structures décisionnelles⁷. Les changements constitutionnels de nombreux États latino-américains témoignent de ces évolutions qui se produisent aussi bien sur le territoire national que dans l'arène internationale⁸. La donne a changé, avec la configuration d'un acteur autonome : les organisations autochtones se sont multipliées et fédérées dans des organisations multiethniques ; elles s'efforcent avec un succès inégal de se structurer en partis politiques ; la question de leur participation à la prise de décision est désormais posée. L'émergence de leaders autochtones qui sont le produit de l'éducation⁹, qui voyagent dans le monde entier et deviennent les interlocuteurs privilégiés des agences de l'ONU, induit à son tour une mutation dans les sciences humaines et sociales invitées à revisiter leurs méthodologies et à travailler « avec » les autochtones et non plus « sur » eux.

⁷ Voir par exemple l'étude sur les peuples autochtones et le droit de participer à la prise de décisions, soumise en 2010 à l'examen du Mécanisme d'Experts sur les droits des peuples autochtones A/HRC/EMRIP/2010/2. Voir aussi Gros, Christian, 2001, « Le multiculturalisme à l'école : entre mythe et utopie », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXXI, n° 3, p. 59-71.

⁸ Bellier, Irène, 2006, « Le projet de déclaration des droits des peuples autochtones et les États américains : avancées et clivages », in Christian Gros et Marie-Claude Strigler (éds), *Être indien dans les Amériques*, Paris, Institut des Amériques.

⁹ Gros, Christian, 2001, « Le multiculturalisme à l'école », art. cit.

Aujourd'hui le terme « ethnie » est critiqué par les autochtones éduqués qui veulent décoloniser les méthodologies¹⁰ et dont les idées sont reprises par ceux d'entre eux qui vont aux Nations unies. Ils se forment à l'anthropologie et au droit, produisent des connaissances depuis l'intérieur, ce qui change les perspectives d'une science qui reposait sur le double exercice de l'observation participante et du « regard éloigné » (Lévi Strauss). La connaissance des univers de pensée, des langues et des sociabilités, des mythes et des systèmes de parenté, des représentations et des pratiques écologiques était au cœur du projet anthropologique. Mais la dimension politique et juridique des systèmes indigènes/autochtones était peu traitée en France, et bien moins dans les mondes américains que dans les mondes africains. Dans la perspective d'une anthropologie politique, elle ne peut plus être négligée.

Il y a trente ans, la situation des Indiens des hautes terres – à l'époque le terme « Indien » n'était pas réfuté – renvoyait à l'analyse des formes corporatives et syndicales qui organisaient leur rapport à la terre. La question de la place des « indigènes »¹¹ dans les systèmes nationaux commençait à être appréhendée, pour dénoncer la violence à laquelle étaient confrontées les populations locales du fait des stratégies de conquête territoriale que soutenaient les gouvernants des pays dits « en voie de développement » pour ouvrir l'exploitation des ressources naturelles aux investisseurs étrangers et alimenter un front de colonisation, particulièrement actif en Amazonie¹². P. Clastres¹³ faisait figure de pionnier en questionnant la nature de l'État pour les sociétés sans classes des basses terres amazoniennes, « sociétés contre l'État » capables d'anticiper les divisions sociales créées par la cristallisation des intérêts dans des formes institutionnalisées de pouvoir étatique, mais incapables de résister à la violence de la colonisation menée dans les marges de l'État conquérant. Aujourd'hui l'heure n'est plus à l'analyse de la « chefferie amérindienne »¹⁴, la recherche porte aujourd'hui sur la gouvernance autochtone, politique comme économique¹⁵.

¹⁰ Tuhiwai Smith, Linda 1999, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. New York, St. Martin's Press, LLC.

¹¹ Le terme « indigène » ne deviendra péjoratif en langue française que plus tard, avec la fixation onusienne du sens au moment de la négociation de la DDPA, tout en étant acceptée en anglais et en espagnol et pour référer à l'héritage de la colonisation européenne. En anthropologie, le terme « indigène » renvoie aussi, et sans rapport avec les groupes qui nous occupent, à ce qui est du lieu (objet, personne, savoir - *insider*).

¹² Cette question est toujours à l'agenda, avec du côté des États l'apparition de stratégies de captation de l'investissement direct étranger (IDE) et, du côté de la « société civile » qui fait son apparition dans les années 1980, l'articulation des nouveaux volets de droits humains.

¹³ Clastres Pierre, 1974, *La société contre l'État*, Paris, Minuit.

¹⁴ Descola Philippe, 1988, « La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique », *Revue Française de Science Politique*, vol. 38, n° 5, p. 818-827.

¹⁵ Gros, Christian, et Foyer, Jean, 2010, *¿Desarrollo con identidad? Gobernanza económica indígena, siete estudios de casos*, IFEA, FLACSO, CEMCA; Comaroff, John L. & Comaroff, Jean, 2009, *Ethnicity, Inc.*, Chicago, Chicago University Press.

Une demande de droits culturels s'est greffée sur la dimension sociale et économique qui particularise les communautés autochtones dans l'État contemporain, la demande de droits civils et politiques est venue compléter la montée en visibilité de ces « autres » qui ont résisté aux formes les plus tragiques de l'assimilation. Des leaders et des organisations indigènes/autochtones jouent un rôle actif dans une scène internationale qui s'est élargie à la société civile durant la même période. On est entré dans la décennie des droits de l'homme¹⁶, sans doute indispensables pour ne pas se retrouver seulement face à l'insupportable violence de la « vie nue »¹⁷. Pour les organisations autochtones cette dimension « droits de l'homme » est centrale. Dans ce grand changement de l'organisation du monde qui s'est accompagné d'un véritable enthousiasme pour l'humanitaire, des intellectuels engagés ont joué leur rôle.

DE LA PRISE DE CONSCIENCE HUMANITAIRE À L'ENGAGEMENT

Début 1971, quelques sociologues et anthropologues américanistes se réunissaient pour rédiger la Déclaration des Barbades, afin de dénoncer la violence faite aux populations indiennes en termes d'ethnocide et de génocide. L'expression sera contestée mais se retrouve finalement inscrite dans la Déclaration des droits des peuples autochtones (article 7). Ces anthropologues engagés critiquaient le colonialisme et le scientisme, appelant les États, les missions religieuses et les scientifiques à prendre leurs responsabilités. Cette déclaration invitait l'anthropologie américaniste à ne plus considérer les Indiens – il n'est pas encore question d'indigène ou d'autochtone – comme des objets d'étude, mais à analyser la colonialité de leur situation et à s'engager dans une lutte pour leur libération comme peuples colonisés. Il faut rappeler ces termes, car on a tendance à oublier, dans le cadre du multiculturalisme, ces enjeux de liberté fondamentale inhérents au droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, dont les représentants des peuples autochtones réclament la mise en œuvre.

Les premières organisations de défense des droits des peuples autochtones se sont créées, en 1969, à Amsterdam (NCIV), à Cambridge-USA (Cultural Survival), à Copenhague (IWGIA) et à Londres (Survival International, ONG dont Christian Gros présida la branche française)¹⁸. Avec les premières grandes organisations amérindiennes, ces ONG ont joué un rôle actif dans la prise en charge onusienne des problématiques autochtones et continuent de soutenir la participation des individus aux forums internationaux ainsi que leur capacité à produire les matériaux

¹⁶ Badie, Bertrand, 2002, *La diplomatie des droits de l'homme : entre éthique et volonté de puissance*, Paris, Fayard.

¹⁷ Agamben, Giorgio, 1997, *Homo sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Le Seuil.

¹⁸ Voir la table des sigles en fin de volume.

à partir desquels s'élabore la réflexion des experts des Nations unies, autochtones et non autochtones. Certaines d'entre elles mènent des campagnes d'action pour mobiliser la société civile occidentale, sur des violations de droits humains ou pour ratifier tel instrument international favorable aux intérêts des populations autochtones (convention 169 de l'Organisation internationale du travail (OIT), Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones). Ces dynamiques propices à la construction de l'ensemble dit des « questions autochtones », qui s'institutionnalise, comme en témoigne le libellé de l'Instance permanente sur les questions autochtones, ont poussé à réexaminer les politiques du multiculturalisme des années 1980. La communauté internationale a été invitée à développer des formes de partenariat entre États et peuples autochtones (objet des deux décennies internationales, 1995-2004, 2005-2014) et à construire, l'UNESCO aidant, ce qu'elle dénomme aujourd'hui un « dialogue interculturel ». Cela a conduit, notamment en Amérique du Sud, à la mise en place de mécanismes destinés à intégrer les perspectives *indígenas*/autochtones dans les services d'éducation et de santé.

On mesure la distance qui a été franchie entre la première conférence organisée, en 1977 à Genève, avec le soutien du Conseil mondial des Églises sur « la discrimination à l'encontre des populations indigènes », et l'adoption par l'Assemblée générale des Nations unies de la Déclaration des droits des peuples autochtones, en septembre 2007. Une dynamique est enclenchée à l'échelle internationale. Ainsi, en 2009 et 2010, trois des quatre États qui avaient marqué leur opposition à la DDPA ont signalé leur approbation (Australie, Nouvelle-Zélande, Canada, États-Unis). L'administration du président Obama a précisé qu'elle allait procéder à un réexamen des politiques domestiques des États-Unis à l'égard des « tribus fédérales » à l'aune de cette déclaration.

La situation des populations autochtones, évaluée en termes d'indicateurs de développement toujours discutables, ne s'est pas nécessairement améliorée partout dans le monde, mais l'approche « droits humains » s'est densifiée pour incorporer des concepts propices à refonder les rapports de l'État avec les populations autochtones (par exemple avec les notions de consentement libre et préalable, de souveraineté permanente sur les ressources du territoire, de propriété intellectuelle ou encore par la re-considération des traités et autres arrangements constructifs, etc.). Il ne s'agit plus aujourd'hui de « sauver les populations indiennes » mais de comprendre comment elles prennent en main leur devenir dans les États contemporains.

L'articulation entre une position d'enseignement/recherche dans une institution du savoir et un engagement militant qui s'inscrit dans une dimension transnationale est loin d'être anecdotique. Ce type de positionnement pour une science humaine et sociale en prise sur le réel permet de sortir le « sujet indigène » de l'altérité radicale qui le plaçait hors champ du politique, puisque pendant longtemps on n'étudiait ni comment les communautés autochtones se situaient dans les dispositifs gouvernementaux, ni comment elles bénéficiaient de la fabrique de

la démocratie et de la citoyenneté. Cela a en retour des effets dans la discipline et la réception publique de ses propositions, en ayant à l'esprit que des différences existent entre l'Amérique latine, la France et les autres continents quant à l'engagement des chercheurs, l'ouverture aux élites indigènes et l'acceptation des formes de co-production des savoirs.

Du point de vue des institutions du politique, parmi lesquelles figurent les agences des Nations unies qui ont installé les représentants autochtones à la table de la communauté internationale avec des développements institutionnels conséquents¹⁹, les productions des scientifiques engagés dans l'instruction des questions autochtones ont joué un rôle. Plusieurs des figures qui ont marqué le champ des questions autochtones à l'international émanent du terreau épistémique et politique latino-américain. Les premières sont celles de José Martínez Cobo et Augusto Willemsen Dias qui, à partir de leur étude des discriminations à l'encontre des populations indigènes, réalisée entre 1972 et 1985, proposèrent une « *working definition* » toujours valide bien que discutée. On doit aussi citer Rodolfo Stavenhagen, professeur de socio-anthropologie mexicain, qui fut le premier rapporteur spécial sur les Droits humains et les Libertés fondamentales des peuples autochtones, et dont le double mandat de 2001 à 2008 permit de rôder le principe d'une quasi-instruction des situations de violation de droits humains, contribuant à publier les cas pour inviter les autorités nationales à modifier leurs politiques en direction des populations autochtones. D'autres seraient à mentionner, mais Christian Gros s'inscrit dans cette filiation de l'intellectuel engagé, de manière pragmatique autant que théorique, pour bousculer les cadres de l'Université, ouvrir les portes des agences internationales, former des générations d'étudiants à la valeur expérimentale du terrain afin de saisir les mutations sociales, économiques et politiques de l'acteur indien, et aussi pour associer les représentants indigènes à des colloques scientifiques, témoignant de ce fait de l'importance de leur regard pour une évolution des pratiques scientifiques. Il s'est saisi de la question du multiculturalisme lorsque celle-ci s'est posée en termes de politiques publiques, pour analyser la manière dont l'État s'ajustait à la donne constituée par l'émergence de l'acteur indigène dans un contexte marqué par la montée en force des scènes internationales de dénonciation, de dialogue et de négociation, mais aussi par le déploiement des politiques d'ajustement structurel et des pressions sur les territoires pour en exploiter les ressources naturelles et minérales.

¹⁹ Bellier, Irène 2007, « Partenariat et participation des peuples autochtones aux Nations unies : intérêt et limites d'une présence institutionnelle », in Catherine Neveu, *Démocratie participative, cultures et pratiques*, Paris, L'Harmattan, p. 175-192.

RELOCALISER LES SUJETS AUTOCHTONES

Les évolutions du paysage global, régional et académique nous invitent à mesurer l'importance des différences linguistiques²⁰ qui pèsent sur la compréhension de la double construction de l'indigénéité et de l'autochtonie. Ces concepts qui semblent équivalents dans les traductions anglaise (*indigenous*), espagnole (*indigenas*) et française (*autochtones*) des rapports onusiens renvoient à la colonialité des rapports sociaux et à des logiques d'appartenance, voire d'identification culturelle, mais ils font aussi écho à des discours et des moments du politique bien différenciés²¹. On observe un décalage que l'on observe entre la scène globale (discursive) et les scènes locales où se joue « au concret » le sort ou le destin des communautés concernées. La logique du découpage onusien du monde construit des formes de cohérence dans le traitement des questions (Afrique, Amériques, Asie, Europe, Océanie), tout en configurant une scène du global-politique²² où l'on voit le dispositif relatif aux « peuples autochtones » se déconnecter des histoires particulières. Mais on ne peut comprendre l'évolution des problématiques autochtones qu'en considérant les histoires juridiques, constitutionnelles et politiques des États, les formes de la colonisation et des décolonisations, et les histoires des rapports sociaux entre sujets « autochtones » et « nationaux ». On constate que dans les États latino-américains, la reconnaissance des peuples autochtones va plus vite et prend des formes organisationnelles que l'on ne retrouve ni en Asie, ni en Afrique, ni en Océanie, ni en Europe et moins encore en France. Nulle part ailleurs, les constitutions n'ont évolué autant pour faire une place aux peuples, nationalités et nations indigènes²³.

Au plan général, si les épistémologies respectives de l'indigénéité et de l'autochtonie divisent de manière significative les anthropologues américanistes, africanistes ou asianistes²⁴, la « problématique autochtone » s'est de fait déplacée, entre 1972 et 2010, des questionnements relatifs à l'identification des populations concernées au regard des violations de leurs droits humains, vers une analyse de leur insertion dans un cadre qui ne se limite pas à l'État-nation, en passant par une réflexion critique sur les problèmes de la territorialité et les conflits interethniques²⁵,

²⁰ Notamment anglais, espagnol, français, parce que ces langues dominent la communication internationale et parce que les organisations autochtones se sont d'abord mobilisées dans ces langues de colonisation.

²¹ Voir Bellier, Irène et Geshiere, Peter, 2011, « Misunderstanding of autochtony vis-à-vis the question of indigenous peoples », *Social Anthropology*, vol. 20, 1-4.

²² Abélès, Marc, 2008, *Anthropologie de la globalisation*, Paris, Payot.

²³ Gros, Christian et Strigler, Marie-Claude (éds), 2006, *Être indien dans les Amériques*, op. cit.

²⁴ Kuper, Adam, 2003. « The return of the native », *Current Anthropology*, vol. 44, p. 389-402 ; Barnard, A. et al., 2006, « Discussion on the concept of indigeneity », *Social Anthropology*, vol. 14, p. 17-32 ; Geshiere, Peter, 2009, *The Perils of Belonging. Autochthony, Citizenship, and Exclusion in Africa and Europe*, Chicago, the University of Chicago Press.

²⁵ Murray Li, Tania, 2002, « Purification ethnique, savoir récuratif et dilemmes du territorialisme », *Revue internationale des sciences sociales*, 2002/3, n° 173, p. 401-412.

le commerce de l'ethnicité²⁶. Des milliers de pages sont consacrées aux déclinaisons des questions *indigenas*/autochtones, en soi ou comme « populations vulnérables », dans les rapports onusiens, les programmes d'action des agences de développement, ou les sites Internet. Les questions autochtones se sont globalisées, et c'est dans ce cadre qu'il faut appréhender les transformations induites par les politiques du multiculturalisme et leurs avatars interculturels.

DES MONDES TUKANO À L'INTERNATIONALE AUTOCHTONE

Les Mai huna avec qui j'ai longuement travaillé en Amazonie péruvienne constituaient l'un de ces mondes tukano dont la mythologie, l'organisation sociale et les rituels furent source de riches réflexions académiques. Ils n'en étaient pas moins privés de citoyenneté dans le pays qui les englobait et la société locale ignorait la richesse de leur culture. Dans les années 1980, leur statut de droit était plutôt incertain, comme le montre le fait qu'ils étaient gérés localement, à Iquitos, par les services du ministère de l'Agriculture. Ce rapport était sans doute construit par une représentation de l'intimité de leur rapport avec la forêt *como indios bravos* liés à un monde réputé hostile dans l'imaginaire des métis et de la société dominante. Ils étaient en quelque sorte considérés comme une ressource naturelle du Pérou, vivant sur un territoire à peine démarqué, à partir d'une vision étroite de leurs usages et totalement enclavé dans des concessions plus vastes accordées à des opérateurs étrangers. Cette chosification permettait aux différentes autorités de passer par-dessus les oppositions que les Mai huna, comme d'autres sociétés locales, pouvaient formuler à l'encontre des projets dits de développement dans leurs territoires. Dans les années 1980, ils n'étaient pas informés des développements internationaux ni ne participaient aux réunions des premières organisations qui se tenaient loin de leur territoire. Aujourd'hui, ils ne participent pas aux travaux onusiens, mais leurs perspectives se retrouvent portées par le mouvement international qui s'est construit entre-temps et regroupe une multitude d'associations, dont la COICA (*Coordinación Indígena de la Cuenca de la Amazonía* - Coordination Indigène pour le bassin amazonien), fédération des organisations du bassin amazonien.

Le traitement des demandes autochtones, à l'échelle des Nations unies s'inscrit dans le cadre plus vaste de la reconnaissance comme « peuple » dont la dimension cognitive et juridique ouvre sur l'ensemble des perspectives rassemblées dans l'expression politiquement neutre de « questions autochtones », lesquelles se déclinent en une multitude de propositions ajustées aux différents cadres de négociation ; sur le changement climatique, la protection des peuples des forêts tropicales, les savoirs traditionnels, l'accès au partage des bénéfices, etc.

²⁶ Comaroff et Comaroff, 2009, *Ethnicity, Inc.*, *op. cit.*

En trente ans d'activisme autochtone aux Nations unies, avec la constitution de réseaux de solidarité entre ONG autochtones, ONG de droits humains ou écologiques, l'usage des nouvelles technologies de communication et la construction des capacités techniques, politiques mais aussi médiatiques des leaders et des organisations autochtones, les « questions autochtones » sont sorties du champ des droits humains qui les hébergeaient initialement, au sein de la Commission des droits de l'homme. Un meccano institutionnel a été monté avec différents supports des États dits « amis » et des secteurs philo-indigènes des organisations internationales pour ancrer les questions autochtones dans le système onusien et donner aux représentants autochtones accès à d'autres espaces de la négociation internationale. La politique de *mainstreaming* qui se met en place à partir de l'Instance permanente sur les questions autochtones a pour effet de généraliser l'approche des spécificités autochtones, lesquelles concernent à peu près toutes les politiques publiques, dont les objectifs de développement du millénaire, et toutes les questions planétaires sur lesquelles les États prennent des décisions.

L'émergence de l'autochtone/indigène comme sujet de la modernité s'inscrit dans une perspective de reconnaissance de la diversité culturelle à l'échelle du globe – et l'on doit citer les conventions de l'OIT en 1957 et 1989, celles de l'UNESCO de 2001, 2003, 2005, mais aussi les déclarations et conventions relatives à la lutte contre le racisme (1978), au droit au développement (1986) et à la biodiversité (1992). Elle s'accompagne d'une demande de droits collectifs qui la distingue des demandes formulées par des minorités culturelles : non seulement le droit à être « différent et moderne »²⁷, mais aussi le droit à disposer de soi-même en tant qu'appartenant à un collectif « peuple autochtone ». Cette demande porte sur les formes de reconnaissance de la souveraineté, que nous ne pouvons aborder en détail mais qui emprunte parfois le langage du nationalisme auquel elle donne une petite torsion pour amener à penser le pluralisme. Avec la formulation de politiques de développement et la montée en puissance du concept de « populations vulnérables », elle invite à repenser l'articulation entre cultures, identités et inégalités socio-économiques.

La reconnaissance de l'autonomie du sujet indien, le fait que les délégués autochtones aient forgé une voix collective au sein des Nations unies en portant un discours à la fois dénonciateur et propositionnel ouvrent sur des horizons passionnants quant au dialogue qui s'établit entre « eux » et « nous », entre « peuple » et « État », entre « eux » et « eux », entre organisations autochtones et ONG ou organisations internationales. Le repositionnement (politique au sens large) qui s'ensuit va au-delà de l'approche multiculturaliste qui vise à accommoder les différences culturelles dans l'État et dans la société. Il invite à repenser l'universalisme, comme

²⁷ Gros, Christian, 1999, « Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad. Algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América latina », *Análisis Político*, n° 36, p. 3-20.

on le voit autour des débats sur le pluralisme, juridique en particulier, sur l'articulation des systèmes de droits, individuels et collectifs, coutumiers et positifs, ou sur les systèmes de représentation des sociétés et cultures autochtones dans le projet des États.

Les frontières de l'altérité ne sont pas effacées, mais c'est le principe de leur communication, cette zone de contact qui peut être explorée à nouveaux frais dans l'idée que les différents peuples ont un égal droit au respect de leur dignité. Cela n'était pas une évidence il y a trente ans et ce n'est pas encore acquis si l'on voit le nombre de luttes qui engagent ces questions de reconnaissance et de dignité, parfois très violemment. En se positionnant comme acteur non étatique, les autochtones ont pris pied sur une scène dialogique traversée par des logiques transnationales, où ils font des rencontres, échangent des expériences et cheminent de conserve avec d'autres mouvements sociaux.

Mais cette scène multilatérale n'est pas vraiment intégrée par les autres acteurs non étatiques plus puissants que sont les firmes transnationales. Ce découplage interroge de ce fait la constitution du sujet collectif, à savoir les peuples autochtones, et l'agencéité ou l'instrumentalisation de celui-ci dans des jeux politiques complexes. En conclusion, nous mesurons la distance qui s'est instaurée dans l'analyse entre ce qui constituait le sujet des études anthropologiques il y a trente ans et le sujet dont on débat aujourd'hui. Cela concerne la manière dont on approche la culture, celle des autres, mais aussi celle des autres chez soi – ce qui est tout l'enjeu du multiculturalisme. Le multiculturalisme ne renvoie plus simplement aux politiques publiques qui l'organisent, lesquelles ont des effets que l'on peut discuter *ad infinitum*, il établit un régime de pensée et d'actions qui repose sur la reconnaissance de la diversité et la comparaison, sans doute aussi sur la compétition. C'est en ce sens que l'on étudie l'articulation critique du multiculturalisme et du néolibéralisme. Si l'ethnicité n'a jamais été aussi prégnante comme grille d'explication des conflits en sociologie politique, le pluralisme est devenu une contingence autant qu'une condition du vivre ensemble.

**Les luttes pour l'autodétermination,
ou comment les mobilisations indigènes
transforment la citoyenneté**

I

II

III

IV

V

COMMÉMORATIONS ET MÉMOIRES SUBALTERNES : Citoyenneté et émergence indigène au Chili¹

José Bengoa

École d'anthropologie, Université « Academia de Humanismo Cristiano », Chili

En septembre 2010, on a « commémoré » au Chili le bicentenaire de la République. Plus la date se rapprochait, plus il était évident qu'on « ne les célébrerait pas ». Au même moment, plus de quarante jeunes Mapuches, incarcérés dans les prisons du sud du pays, se déclarèrent en grève de la faim indéfinie. Pendant un mois et demi, la presse n'a rien rapporté de ces faits. Un silence absolu s'est posé sur les grévistes. Début septembre, l'information ne pouvait plus être tue et a surgi dans les médias comme la principale actualité du pays, qui tentait de « célébrer » ses deux cents ans d'existence sans succès. Par leur grève de la faim, les jeunes dirigeants mapuches ont remis en cause la citoyenneté partagée, de façon brutale et au péril de leurs vies. Le Gouvernement était prêt à faire de plus amples concessions si la grève de la faim prenait fin avant le 18 septembre, jour de l'Indépendance nationale².

¹ Ce travail fait partie de la recherche « *Commemoraciones y Memorias Subalternas* » (Commémorations et Mémoires Subalternes) du Fonds national de recherches scientifiques et ethnologiques du Chili, Projet Fondecyt 1095024.

² Les grévistes mapuches réclamaient de ne pas être poursuivis pour le délit de « terrorisme » et qu'il n'y ait pas de double procès, militaire et civil. Le Gouvernement s'y est engagé et, au cours du dernier procès qui a eu lieu fin 2010 à Cañete, le ministère de l'Intérieur s'est désisté de cette accusation en remettant en liberté un groupe de prisonniers incarcérés depuis plus de deux ans. Même s'ils n'ont pas atteint tous leurs objectifs, ils ont fait plier un gouvernement qui avait justement promis dans la campagne électorale d'être dur et qui avait menacé de répression ceux qui commettraient des actes revendicatifs. Il faut souligner que la médiation entre le Gouvernement et les prisonniers politiques était du ressort de l'évêque Ezzati, qui en un peu moins de deux mois fut nommé archevêque de Santiago par le pape et est le président de la Conférence épiscopale du Chili. Des douzaines de personnes, parmi elles de nombreux prêtres et religieux, se sont déclarées à l'époque en grève de la faim en solidarité avec les Mapuches. Voir : www.centrododocumentacion.wordpress.com (consulté le 28/09/2011).

Les festivités étaient organisées de façon restrictive et excluante. Il s'agissait de « célébrer l'anniversaire de la Nation », comme l'a déclaré de façon *kitsch* une autorité. À l'instar des cérémonies scolaires, on hisserait un « grand drapeau national », on chanterait l'hymne national dans le théâtre municipal, et d'autres événements de cette « profondeur » patriotique. Rien ne semblait pouvoir ternir la rhétorique de la patrie : « un peuple, une nation, un État »...

Les mémoires subordonnées sont celles qui ne tombent pas dans le discours de la patrie. Ou qui ne sont évoquées que de façon populiste : « je dédie cette journée à la femme chilienne » ; ou encore « comment ne pas se remémorer, en ce jour, les exploits des Araucans ? », ou « au mineur héroïque qui dans les entrailles de la terre »... Le Chili, comme tous les pays, est rempli de ces mémoires. Elles sont en dehors du scénario commémoratif. Ce sont les grandes absentes. Elles se manifestent presque exclusivement dans les tragédies.

L'imprévu de ce bicentenaire, c'est justement l'irruption de ces mémoires. Le tremblement de terre a fait apparaître de façon audiovisuelle les pêcheurs du sud du Chili emportés par le tsunami, les paysans ensevelis dans leurs maisons de torchis, et le pauvre hère de la zone centrale, oublié, silencieux et absent. Copiapó a éclaté la normalité du pays minier, du prix élevé du cuivre et des spéculations sur les *royalties*, et présenté un groupe de 33 personnes concrètes à la vue de tout le pays, et du monde, travaillant dans des conditions qui n'ont pas évolué depuis le XIX^e siècle. Et finalement, les efforts discursifs pour parvenir à ce que Cuba remette en liberté les « prisonniers de conscience » ont provoqué la réaction la plus inespérée. Les prisonniers de conscience oubliés des prisons du sud du Chili se sont demandé avec raison pourquoi là-bas et pas ici. La mémoire mapuche, une des plus niées et oubliées, s'est manifestée dans le bicentenaire par le questionnement radical de la citoyenneté partagée. Le discours de la Patrie est resté vide.

L'ÉMERGENCE INDIGÈNE

Ces vingt dernières années, ont eu lieu dans les sociétés latino-américaines de nombreux phénomènes et changements qui sont déterminants pour comprendre l'émergence de nouvelles identités indigènes. La situation de la population indigène, sa vie quotidienne, les communications avec le monde non indigène, ont en effet évolué en profondeur durant ces dernières décennies. Les diagnostics sur la situation indigène latino-américaine réalisés dans les années soixante et soixante-dix (et même quatre-vingt) ne sont plus utiles aujourd'hui. Percevoir ces changements est fondamental pour comprendre l'émergence indigène qui a commencé dans les années quatre-vingt-dix et qui s'est consolidée en ce début de XXI^e siècle.

L'émergence indigène est principalement due à un réveil des identités ethniques, une nouvelle conscience d'être indigène et donc à un nouveau mode d'ap-

partenance à la vie sociale du pays ou de la société dans lesquels ils vivent. Jusqu'à il y a quelques décennies, les indigènes étaient vus par la société comme des paysans dans leur grande majorité. Ceux des terres basses et chaudes, des forêts profondes, des lieux retirés qu'Aguirre Beltrán appelait les « aires de refuge », et ils étaient considérés comme des « naturels », des « sauvages », des « primitifs », des « aborigènes » ou simplement des « Indiens ». Et ils se sentaient et se comportaient comme tels. Perçus comme des paysans, ils se voyaient aussi ainsi : comme des paysans. Leurs revendications étaient paysannes, et leurs programmes agraires et agraristes. Et ils se sont unis avec des syndicats et des associations de travailleurs des campagnes, tissant des alliances avec les ouvriers et les prolétaires des villes.

Pendant la période du président Allende, les Mapuches se sont sentis paysans. Nombreux d'entre eux s'auto-identifièrent même comme « araucans », le mot « mapuche » n'étant pas utilisé par toutes les organisations. Dans un niveau maximal de conscience, les *consejos campesinos* (conseils paysans) de Lautaro et de Cunco dans le sud du pays, dominés par le MCR (*Movimiento Campesino Revolucionario* - Mouvement paysan révolutionnaire), ont toujours initié leurs protestations en déclarant « nous paysans mapuches pauvres et paysans pauvres non mapuches, tous les pauvres de la campagne », nous appelons les camarades de la ville à combattre la grande propriété, etc. Le parti communiste, par la bouche de son leader, Juan Chácon Corona, signalait que les Mapuches, dont lui-même faisait partie, étaient des « paysans pauvres avec des éléments culturels propres ». Les camarades de Chácon avec qui nous nous sommes entretenus disent qu'il « était "aindiado" ou "amapuchado" », ce qui signifie qu'il était descendant de Mapuche, mais sans avoir jamais reconnu son caractère ethnique indigène.

Le mouvement de reconnaissance ethnique initié dans les années quatre-vingt-dix en Amérique latine a contribué à complexifier la trame des frontières ethniques. Peu à peu, avec timidité au début, on a entendu des voix qui revendiquaient de façon plus entière le caractère ethnique de leurs groupements, de leurs peuples voire de leurs « nations ». La question paysanne s'est effacée en tant qu'élément de distinction et de caractérisation. Divers éléments y ont contribué : la crise dans les systèmes agricoles des petites propriétés, la modernisation des communications, les migrations internationales, et de nombreux autres phénomènes bien connus des spécialistes. Alors, la question, non moins importante, de l'appartenance, des identités s'est posée. Que signifie être indigène au milieu de la modernité, ou du moins dans un environnement marqué par des signes croissants de modernité ?

Vingt ans se sont déjà écoulés depuis 1992, année de célébration des 500 ans de l'arrivée de Christophe Colomb dans les îles des Caraïbes, marquée par des polémiques jusqu'à aujourd'hui. Et il vaudrait la peine de s'interroger sur « l'état de la question ». Plus de vingt ans ont passé aussi depuis le soulèvement indigène en Équateur qui a marqué le véritable lancement de ces nouvelles idées et « *narratives* » sur ce qu'est être « indien » en Amérique latine ; il s'est écoulé un peu moins

de temps depuis la révolte zapatiste au Chiapas, et depuis 1997 on peut parler de révolte mapuche dans le sud du Chili³.

Au cours de ces vingt années, il ne fait aucun doute qu'il y a eu de nombreux changements mais on peut dire et même affirmer qu'il existe des changements importants dans les nouvelles formes de citoyenneté des indigènes que d'une façon ou d'une autre les indigènes assument ou réclament. Nous percevons trois courants : tout d'abord l'émergence de la « citoyenneté ethnique », dans laquelle les indigènes signalent leur appartenance presque exclusive à un peuple indigène déterminé. Le second type est la « double citoyenneté » dans laquelle les indigènes utilisent indifféremment le fait d'appartenir à une nation ou « société majeure » ou simplement à un « pays », ainsi que leur appartenance à un « peuple indigène ». Dans ce cas, le recours à l'ethnicité est généralement pragmatique. Enfin un troisième courant, peut-être le plus répandu, est l'appartenance privilégiée à la « citoyenneté nationale » et la conception de l'ethnicité comme « ancêtre ou origine ».

Il s'agit bien entendu de modèles analytiques qui nous serviront à comprendre un ensemble de conduites et de comportements sociaux et politiques dans les relations entre les indigènes, dans ce cas les Mapuches, la société et l'État.

LA COMPLEXITÉ ETHNIQUE RURALE URBAINE

L'écrivain péruvien José María Arguedas était peut-être en avance à l'époque quand il a compris le phénomène qui était en train de se produire dans la population indigène de son pays, le Pérou. À la fin de ses jours, avant son suicide en 1969, il écrivit et laissa à moitié achevé un livre d'une grande complexité, peut-être le plus riche jamais écrit par un indigéniste latino-américain : *El zorro de arriba y el zorro de abajo*⁴ (Le renard d'en haut et le renard d'en bas). Dans ces textes quelquefois décousus, Arguedas décrit la situation du port de pêche de Chimbote, dans le nord du Pérou, où des centaines voire des milliers d'indigènes de la sierra, l'*altiplano* bolivien, sont arrivés à la recherche de travail. À cette époque, au début des années soixante-dix, il s'agissait d'un port de pêche avec une expansion formi-

³ L'année 1997 est une date importante car, dans le sud du Chili, l'organisation dénommée *Coordinadora Arauco Malleco* (coordination Arauco Malleco), CAM, fait son apparition; elle va changer les stratégies de mobilisation des communautés mapuches, les demandes et les positionnements idéologiques. Jusqu'alors, la grande majorité des organisations créait une alliance avec les gouvernements de la Concertation des partis pour la démocratie qui avait été instaurée par le pacte de *Nueva Imperial* avec le président Patricio Aylwin. Une organisation dénommée *Consejo de Todas las Tierras* (Conseil de toutes les terres) s'était déjà écartée de ces accords, mais l'année 1997 rompt radicalement avec le cadre politique existant et initie de nouvelles formes d'action directe.

⁴ Arguedas, José María, 2002, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Caracas, Ediciones Ayacucho.

dable et où les conditions de vie étaient très mauvaises : des milliers et des milliers de maisons de cartons éparpillées dans le sable du désert côtier, l'absence d'eau et des conditions sanitaires minimales, une multitude et une confusion linguistique que l'écrivain transforme dans une écriture délirante et quelquefois incompréhensible. Jouant avec les mythes andins des renards (*zorros*), celui d'en haut et celui d'en bas de toutes les communautés duales de l'*altiplano*, il trace un paysage de ce que serait le processus migratoire, de destruction et de reconstruction des communautés indigènes, de réapparition de l'Indien dans les villes et les villages, mais désormais dans un état de destruction et de réarticulation complexe avec le capitalisme, ainsi que ses expressions linguistiques, par exemple le castillan.

Déjà dans les années soixante-dix, on pouvait commencer à percevoir le phénomène de changements qui surviendrait en Amérique latine avec force et en masse dans les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix. À Lima, je me souviens qu'en 1974, alors que je donnais des cours à l'Université Catholique de cette ville, des manifestations culturelles à caractère indigène émergeaient, mais les anthropologues les niaient en raison de leur caractère pseudo-culturel, comme on les qualifiait dans la ville de Lima. Dans un grand amphithéâtre, des milliers de personnes se réunissaient chaque semaine, originaires de « l'intérieur », c'est-à-dire de la sierra indigène du Pérou, pour écouter leurs chanteurs favoris dans un style musical appelé « *chicha* », qui consistait en des rythmes andins, quelquefois des chansons en quechua, mais avec des instruments électroniques et de grands haut-parleurs. Le « *Jilguero del Huascarán* » (le chardonneret du Huascarán) chantait assis à son piano électronique, la « *Pastorita huarasina* » (la bergère du mont Huarasina) était merveilleuse car elle chantait des chansons aux paroles entraînantes, mais avec la hauteur de la voix quechua. Les vêtements étaient une sorte d'adaptation des anciens vêtements andins, souvent ce que l'on pensait qu'auraient été les vêtements « incas », à la ville, avec des toiles modernes, avec des bouts de plastique, en fait une combinaison d'éléments et de fragments de cultures parmi lesquelles ces personnes transitaient. On pourrait dire qu'il en a toujours été ainsi, mais à partir d'un certain moment, le phénomène migratoire de masse est devenu la caractéristique centrale de ces transformations sociales et culturelles. Et l'aspect le plus intéressant de ces formes culturelles est qu'elles reviennent dans les campagnes. La musique dans les campagnes se remplit, si l'on peut dire, de guitares électriques. C'est là, dans un jeu d'images, que la question indienne se jouerait aujourd'hui dans la majorité des pays latino-américains. Un aller-retour d'identités, d'images superposées, de sons, de récits sans fin, de discours d'une grande complexité. Comprendre la question indigène comme un « état de pureté » est aussi absurde que de la comprendre seulement comme « une invention ».

Au Chili, la musique rurale la plus populaire du moment s'appelle « *Los Charros de Lumaco* ». Lumaco est peut-être un des villages qui compte la population indigène ou mapuche la plus dense du Chili. Son maire, qui porte le nom

de Painiqueo, est indigène, mapuche, et la population de la commune s'identifie comme indigène à près de 80 %. C'est de là que sont originaires ces chanteurs. Leur musique a des sons mexicains, de là leur nom de « Charros », et des paroles propres à la vie quotidienne des campagnes. Il n'y a pas beaucoup d'ethnicité dans leurs chansons, même aucune. Et on perçoit encore moins de sons « ancestraux » de la musique traditionnelle mapuche. En général, les jeunes n'aiment pas ces sons rythmiques, lourds, fatigants et préfèrent une combinaison plus turbulente de ballades, d'accordéons, de guitares et tout type de *bullanga*. Différentes versions de ces chanteurs de Lumaco ont émergé et ils font fureur dans les fêtes de villages, à la campagne et dans des lieux où la farouche modernité n'est pas encore arrivée, contrairement à la situation que connaît la majorité du pays⁵.

L'urbanisation des sociétés latino-américaines a aussi eu une incidence sur les populations indigènes. Dans de nombreux pays, on peut affirmer que la plupart des indigènes vivent dans les centres urbains.

Ce phénomène est celui qui revêt la plus grande importance économique aujourd'hui dans toutes les zones indigènes latino-américaines, et dans le sud du Chili en particulier. Il n'existe pas de dynamisme économique *in situ*. On améliore cependant les logements et il existe des programmes d'amélioration de l'éclairage électrique, d'eau potable, et surtout de communication moderne comme l'accès à la téléphonie fixe et surtout le téléphone portable et les connexions à Internet. Dans les études que nous avons menées dans le sud du Chili, ce phénomène est généralisé dans le secteur de la population mapuche. Les jeunes et les moins jeunes, hommes et femmes, voyagent ou migrent temporairement vers les marchés de travail modernes. De là-bas, ils envoient de l'argent chez eux ou alors, quand les travaux, généralement saisonniers, se terminent, ils rentrent à la maison avec des appareils électrodomestiques, des radios, télévisions, téléphones portables, bref des produits de la phase actuelle de modernité⁶.

La population mapuche au Chili selon le dernier recensement de 2002 est d'environ 700 000 personnes, dont seulement 250 000 vivent à la campagne. À Santiago, il y a 300 000 Mapuches, presque autant que dans les campagnes. Cette situation pourrait surprendre : dans un quartier pauvre de la ville de Santiago, entre un terrain de football et une déchetterie, on entend le son cadencé d'un tambour, qui en langue mapuche est connu comme *kultrún*. Plus de trois cents personnes se

⁵ La musique mapuche comme telle va rester reléguée au champ du sacré, comme nous avons pu le comprendre dans une étude spécifique réalisée dans le cadre de cette recherche dans les communautés du lac Budi, et qui sera publiée prochainement. La recherche est menée par Natalia Caniguan et Francisca Villarroel.

⁶ Le calcul réalisé par Pamela Caro et Jimena Valdés du *Centro de estudios y desarrollo de la mujer*, Cedom, fondé sur l'enquête Casen, estime qu'il existe 8 500 travailleurs environ issus des communautés mapuches à chaque saison du fruit dans la vallée centrale (travail non publié). Le chiffre des femmes employées comme domestiques est très élevé, mais il a été difficile de le calculer. Dans les études de terrain, sans valeur statistique, nous avons observé que dans chaque groupe familial au moins deux personnes travaillent en dehors de « l'économie paysanne ».

réunissent autour d'un tronc d'arbre, le *rewe* ou *rehue*, réalisant une des cérémonies les plus anciennes des indigènes chiliens. Il s'agit du *nguillatún*⁷ dans la ville. Le chaman est urbain. Les gens qui participent travaillent dans différents postes et fonctions à caractère nettement urbain. Ils ont construit les cabanes avec des bouts de bois, en essayant de rappeler l'espace traditionnel qui a toujours été célébré dans les campagnes libres du sud du pays. Ils ont enterré au milieu un *rehue*, tronc cérémoniel d'où le chaman ou *machi* se lève dans un envol vers le *wenu mapu*, les espaces célestes desquels il rapporte les orientations pour le futur de son peuple. Les communautés qui dans le passé se nommaient d'après des noms totémiques d'animaux, de pierres, de fleuves, se réfèrent aujourd'hui aux noms des *poblaciones* (quartiers) populaires de Santiago. Ils arrivent en véhicules, camionnettes et tout type de transport. La foi semble être la même si ce n'est que les paysages ont violemment changé. Il existe des écoles qui ont initié dans la ville l'éducation interculturelle bilingue et de nombreuses municipalités de Santiago ont créé des « *oficinas de asuntos indígenas* » (bureaux d'affaires indigènes). Récemment, en 2007, le Gouvernement a élaboré, avec les organisations urbaines, un plan d'action pour les indigènes urbains.

La réinterprétation urbaine des cultures indigènes est selon nous la clé pour comprendre le débat autour des nouvelles formes de citoyenneté. Les indigènes apportent leurs cultures au sein des villes et les réinterprètent. Il ne s'agit plus de la culture paysanne des communautés. Elle s'est transformée en autre chose. Pour certains, il peut s'agir d'une pâle copie de ce qui se faisait dans les campagnes. C'est une opinion esthétique mais non valide culturellement. Dans les villes, on perçoit la présence de religions préhispaniques, de chamans qui proposent des traitements et qui ont une clientèle importante. Il avait pourtant semblé que tout ceci s'était achevé ou n'avait pas lieu dans les « *civitas* », c'est-à-dire les lieux de « *civilisation* ». Le modèle de Sarmiento, le célèbre Argentin qui a marqué de nombreuses cultures latino-américaines, était plus clair : la civilisation était dans les villes et la barbarie prédominait dans les campagnes. L'urbanisation était un acte civilisateur. Aujourd'hui, force est de reconnaître que les paysages et les concepts commencent à se confondre.

La réinterprétation des cultures rurales dans les villes est une question complexe. Car on ne dit pas qu'il n'y a pas eu d'intégration à la vie urbaine. La survie conduit rapidement à s'intégrer aux travaux, à la forme d'être et aux us et coutumes de la ville. Mais ceci ne contraint en rien à perdre la culture de la communauté. Elle se reconstruit comme un « *second texte* », subreptice mais de meilleure qualité car c'est lui qui donne un sens à l'action. La vie dans la ville serait insupportable si ce sens des choses n'existait pas, permis par la culture traditionnelle réinterprétée.

⁷ Cérémonie religieuse qui occupe une place centrale dans les communautés mapuches traditionnelles.

La question mapuche est aujourd'hui le fruit de ce complexe enchevêtrement de coutumes, de mémoires ethniques et de modernité qui habite cette communauté, loin de l'image, très répandue, d'un peuple indigène dans une situation « originelle » et « pure ». Il ne fait aucun doute que ceux qui voulaient trouver « l'émeraude perdue » pourraient la trouver véritablement ou de façon fallacieuse dans un recoin de l'Araucanie. Il ne s'agit pourtant pas de la perspective théorique et méthodologique de ces notes.

LA CITOYENNETÉ ETHNIQUE

À partir de ces quelques remarques, nous pouvons analyser le premier type de citoyenneté, celle qui met l'accent exclusivement sur le caractère d'appartenance ethnique. Elle répond à la position la plus radicale de l'émergence ethnique. Deux éléments s'unissent dans cette affirmation.

– D'une part, dans le cas mapuche, le sentiment historique de « mauvais traitement », de « discrimination » à son degré le plus élevé est très fort. Le discours « indigéniste » souligne ces trois éléments.

Arauco tiene una pena (Arauco a de la peine)
Que no la puedo callar (Que je ne peux faire cesser)
Son injusticias de siglo (Ces injustices ont des siècles)
Que no se pueden borrar (Qu'on ne peut effacer)

Violeta Parra, la célèbre chanteuse chilienne, fait sienne une image d'injustice qui s'est généralisée dans la génération de l'indigénisme dénonciateur. Pablo Neruda contribue tant dans le *Canto General* que dans de nombreux poèmes à cette « rhétorique du mauvais traitement ».

L'idée de la « dette historique » surgit dans le discours mapuche. La société chilienne occidentale a une dette envers la société mapuche qui ne peut être annulée, affirme-t-on. Il y a des années, dans un débat confus et complexe entre les autorités gouvernementales et un important groupe de jeunes étudiants mapuches qui avaient « pris » les dépendances de l'intendance de la ville de Temuco, il s'agissait de savoir si les bourses d'État étaient un présent du Gouvernement ou le paiement de la dette historique. Cette définition revêtait une telle importance que les étudiants boursiers souhaitaient que l'autorité précise avec clarté l'origine morale et discursive de ces ressources. Le fait qu'il s'agisse du règlement partiel de cette dette historique les libérait de tout remerciement ou relation de réciprocité.

Le passage d'une conscience de « mauvais traitement » historique à une conscience de non-appartenance à la citoyenneté commune d'une nation – qui les avait envahis, leur avait ôté leur liberté, les avait réduits dans des réserves et maintenus dans des conditions de misère depuis plus d'un siècle – est relativement facile. En particulier chez les jeunes les plus instruits.

– La seconde source de non-adhésion à la citoyenneté chilienne et son affirmation purement ethnique s'appuie sur une conscience indigène latino-américaine en pleine croissance. Le concept de « nation » (« nationalités indigènes ») a été utilisé très récemment dans le langage de « l'émergence ethnique ». C'est peut-être en Équateur que le concept surgit au début des années quatre-vingt-dix (Confédération des nationalités indigènes d'Équateur ou CONAIE). L'affirmation traduit davantage une volonté « ethnonationaliste » que le fruit d'une réflexion académique de ce concept politique complexe, plus d'une fois flou, et moderne. Il ne fait aucun doute que le recours au concept moderne de « nation » charrie avec lui la revendication territoriale, linguistique et culturelle.

En 2005, un groupe de jeunes intellectuels mapuches a commencé à concrétiser ce qui allait s'appeler le *Wallmapuwen*, un parti politique mapuche dont le nom pourrait se traduire par « les compatriotes du pays mapuche ». Sa définition a été et continue à être celle d'un « parti nationaliste mapuche », et, comme tel, ils ont créé des alliances avec *Ezquerra republicana de Catalunya o Cataluña* et avec des organisations basques, présentes récemment dans les activités de refondation (2011).

Comme dans tout nationalisme, il y a des éléments qui viennent de l'Histoire et d'autres de l'imagination, de « l'invention de la nationalité », selon les termes de Benedict Anderson⁸. La proposition de « pays mapuche » est intéressante car c'est une voie qui a été largement utilisée au XIX^e siècle. Les militaires du Chili et d'Argentine ont eu recours fréquemment au concept de « pays des Araucans »⁹, « pays des Ranqueles »¹⁰. Cette dénomination ne comportait aucune référence au droit international, mais elle déterminait avec clarté la partie du territoire argentin et chilien qui était aux mains des indigènes. Dans le langage de l'émergence mapuche, ce concept a été traduit en *Wall Mapu*, qui serait la terre ou le territoire mapuche, ou simplement le « pays mapuche ». Il ne fait aucun doute qu'il s'agit d'un élément ancien réinterprété à la lumière des notions modernes de la politique.

Le parti politique nationaliste mapuche n'a pas pu être inscrit sur les registres électoraux chiliens en raison d'un manque de signatures ou d'un doute sur ces dernières. Plusieurs tentatives furent menées. Il faut souligner ici une contradiction. Au Chili, les partis politiques, comme dans de nombreux pays, recueillent un

⁸ Anderson, Benedict, 2002, *Comunidades imaginadas*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2^a edición corregida.

⁹ Zeballos, Estinaslao, 1960, *Viaje al país de los araucanos*, Buenos Aires, Hachette, 3^a edición. L'auteur commence son texte ainsi : « Divers voyages à travers des régions hautement intéressantes de la République argentine, d'où je suis rentré en 1878 vivement impressionné... » Ensuite il compare ce voyage avec le « *Viaje a la región del trigo* ». Pour Zeballos, ces deux voyages passent par l'intérieur de la République argentine, mais dans le cas « araucan » il l'appelle « pays », pour signaler peut-être l'occupation permanente de ce territoire par les Mapuches.

¹⁰ Le dictionnaire de langue espagnole de la *Real Academia* définit « *país* » comme « nation, région, province ou territoire ». « *Paisano* » a aussi l'acceptation de « paysan qui vit et travaille dans la campagne ». Il en est de même en catalan et en français.

faible niveau d'approbation et il existe des préjugés, notamment chez les jeunes. Nous pourrions penser que les tentatives frustrées pour organiser un parti politique nationaliste sont davantage dues à ce stéréotype négatif qu'aux conceptions qu'il sous-tend.

Les principaux positionnements de Wallmapuen aspirent à une démocratisation et à une décentralisation de l'État Chilien, avec l'objectif à court et moyen termes de renforcer les gouvernements locaux – tant régionaux que municipaux – pour parvenir à long terme à atteindre des statuts d'autonomie principalement pour la IX^e région (l'Araucanie), territoire auquel seront annexées des communes des régions frontalières de la VIII^e, la XIV^e et la X^e régions, qui concentrent une importante population mapuche. De plus, ils déterminent la nécessité de la reconnaissance par l'État du Chili de son caractère plurinational, multilingue et multiculturel. Parmi leurs propositions pour le territoire, ils envisagent la création d'une politique linguistique qui déclare le mapudungun comme langue de leur territoire, ainsi que l'utilisation du drapeau créé par le Conseil de toutes les terres, comme emblème représentatif de leur peuple, et aussi son utilisation comme drapeau de la patrie sur les locaux publics de la IX^e région. Actuellement, le parti nationaliste Wallmapuwen est à nouveau dans un processus de collecte de signatures, en espérant cette fois pouvoir obtenir la légalisation définitive de leur parti¹¹.

Dans le cas mapuche, l'adhésion à une citoyenneté ethnique se manifeste presque exclusivement dans le discours des jeunes « Je suis mapuche, je ne suis pas chilien ». Chaque fois que j'ai entendu cette affirmation, et c'est arrivé souvent, la personne qui le disait, homme ou femme jeune, faisait un acte rituel empreint de dramaturgie, comme blessé(e) par l'histoire. Il s'agit d'une sorte d'« apostasie » à la nationalité chilienne. Le fait de ne pas être chilien ou de le déclarer est une conscience du mauvais traitement auxquels les Chiliens et leur État ont soumis les Mapuches au cours de l'Histoire. C'est davantage la sensation et l'interprétation qu'une cause de la décolonisation.

Les espaces privilégiés pour le développement de cette nouvelle conscience ethnique sont les foyers étudiants. Dans la présentation du blog de l'un des foyers de la ville de Temuco on peut lire :

Les foyers sont beaucoup plus que des auberges, les foyers universitaires mapuches sont non seulement aujourd'hui des lieux où les étudiants peuvent manger et dormir. Mais ils se sont aussi transformés en véritables écoles de formation culturelle et politique pour des centaines de frères originaires des communautés¹².

¹¹ Caniguan Natalia, 2011, « Informe sobre el nacionalismo mapuche », www.centrodedocumentacion.wordpress.com (consulté le 15/01/2011).

¹² Gervain, Maud, 2010, *Los estudiantes mapuche de educación superior residentes en hogares y la movilización para la construcción de una política pública de hogares estudiantiles indígenas*, Tesis de Maestría, Sciences Politiques, Université de Rennes, p. 69.

Il existe cependant un « discours postcolonial » présent chez les intellectuels mapuches. On conçoit ce qui est mapuche comme une entité « proto-nationale », on parle avec une force volontariste de « nation mapuche », déterminant ainsi qu'il s'agirait d'une entité collective dotée d'une personnalité propre et avec des droits collectifs propres équivalents à ceux de la nation chilienne ou argentine. Ce discours ou texte narratif est encore plus clair parmi les jeunes Mapuches qui ont été emprisonnés, et qui se perçoivent eux-mêmes au sein d'une longue lutte de libération et d'indépendance. Il ne fait aucun doute que dans ce cas le discours dispose d'un soutien moral aussi important que celui d'une bonne partie des luttes anticoloniales.

Le recours à l'ethnicité est alors absolu. On assiste à un processus de reconstruction et de réinvention de l'ethnicité en fonction d'une proposition anticoloniale. L'Histoire se reconstruit et les faits sont articulés en fonction de cet objectif¹³.

IDENTITÉS ET CITOYENNETÉS FLEXIBLES

Vingt ans après le début de l'émergence indigène en Amérique latine, et treize ans après l'émergence mapuche dans le sud du Chili et en Argentine, il convient de se demander dans quelle mesure la voie de la citoyenneté exclusive ou ethnique est parvenue à être dominante ou non. Comme nous l'avons mentionné, notre impression, validée par le travail de terrain, est qu'il ne s'agit pas du discours dominant, même si son importance comme contre-discours de décolonisation a une incidence ou une influence sur l'ensemble des autres discours.

Les identités flexibles ou la citoyenneté flexible, double citoyenneté¹⁴, occupent sans conteste un espace plus large. Il s'agit d'adhésions multiples et qui se superposent, mais qui s'utilisent aussi selon les opportunités. Arrêtons-nous plus précisément sur ce point.

Le projet que nous réalisons s'appelle « Commémorations et mémoires subalternes » et a pour objectif de comprendre la question de la nation, des mémoires et des appartenances à l'occasion des commémorations du bicentenaire de la république du Chili. Notre principal intérêt réside dans la compréhension des relations entre « être chilien » et « être mapuche ».

Pour ce faire, il nous est apparu essentiel d'être présents lors des festivités patriotiques chiliennes dans la zone mapuche. Puerto Saavedra est un petit village et une commune presque exclusivement indigène. Et on nous avait dit que pour le jour des éphémérides nationales tout le village défilait. Et il en fut ainsi. Le défilé a débuté avec les autorités, les pompiers, un chœur militaire qui entonnait des

¹³ Voir Marimán, Pablo *et al.*, 2007, *Escucha Winka*, Santiago, Lom Ediciones.

¹⁴ Ce concept a été consacré par le professeur mexicain Guillermo de la Peña, participant au séminaire au cours duquel cet article fut exposé.

marches prussiennes à tout va et les écoliers bien rangés et bien peignés défilant en hommage aux héros de la patrie. Une colonne était annoncée comme « celle des Mapuches ou Araucans », et ils défilaient comme tels. Notre attention a été attirée par le fait que même s'ils étaient tous indigènes, seul un groupe représentait les indigènes, les autres se mêlant aux pompiers, aux écoliers, aux fonctionnaires, aux citoyens ordinaires. L'inscription comme Mapuche était une spécialité parmi d'autres professions, postes, attributs identitaires.

Natalia Caniguan et l'équipe de recherche avec laquelle nous travaillons et qui a son siège à Puerto Saavedra ont commencé à se rendre dans les fêtes locales le 18 septembre, jour de l'Indépendance nationale du Chili, et ils se sont trouvés en présence de nombreux indigènes vêtus de *huasos*. Le « *Huaso* » au Chili est par antonomase la figure du paysan créole ou métis, mais totalement non indigène. C'est un individu à cheval, avec une couverture et des éperons, de grandes bottes d'équitation et un chapeau d'origine espagnole cordouane. La veste courte du costume est aussi cordouane, très courte et bien ajustée. Les entretiens montrent un discours très flexible et une fierté de la double appartenance. Personne ne nie son caractère indigène mapuche, mais ils signalent célébrer avec fierté les fêtes patriotiques de tous les Chiliens. Les anthropologues qui mènent les entretiens les ont appelés ironiquement les « *Huasoches* », une combinaison du mot « *huaso* » en castillan et de « *che* », « gens » en mapuche.

La double « citoyenneté », ou ce que l'on pourrait appeler les « identités flexibles », a deux aspects intéressants. D'une part, elle traduit une réalité effective qu'est la double appartenance, d'autre part une expérience quotidienne de vie. Les Mapuches veulent ou ne veulent pas vivre immergés dans la société chilienne, dans ses relations économiques, de consommation, dans les systèmes institutionnels. Mais en réalité ils écoutent la radio et la télévision, ils pleurent et rient devant les séries télévisées, et en plus ils le font en castillan.

J'ai demandé à Don Juan Paine dans un programme de télévision : « Vous dites que vous êtes mapuche et non chilien, et que se passe-t-il quand la sélection du Chili marque un but en coupe du monde ? » Il avait fait un grand discours sur la non-appartenance à la nationalité chilienne et qu'il ne s'agissait que d'un hasard de l'histoire. Fâché à cause de ma question il répondit : « Ah non, me dit-il face caméra. Cette question est incorrecte. Bien sûr que je me lève de mon siège, que je crie et que je saute pour fêter l'événement comme tous les Chiliens ». « Sans commentaire », lui répondis-je.

Pendant ces journées footballistiques du Mondial en Afrique du Sud en 2010, la télévision a montré de nombreuses familles mapuches dans leurs *rucas* de paille (l'habitat traditionnel mapuche), assises depuis longtemps devant la télévision, préparant un *asado*, buvant du maté et criant comme tout le reste du pays dans une euphorie de nationalité sportive partagée. Les concurrences sportives sont aujourd'hui dans le monde globalisé les frontières des États nationaux.

Le recours à la nationalité chilienne est aussi le fruit de la nécessité légitime d'intégration de la population indigène. L'intégration est l'antidote à la ségrégation, à la marginalisation, à la stigmatisation et à la discrimination ethnique. Personne ne souhaite s'affirmer dans la négation pure de la discrimination. Ceux qui le font sont des « jeunes sacrifiés », qui à travers la reconnaissance de leur « identité prestigieuse » peuvent transformer la discrimination en une conception de sauvegarde, de propositions transformatrices, en réalité de dignité et de reconnaissance.

Il existe aussi des instrumentalisation de l'ethnicité. Utilisation légitime, bien entendu, mais remplie de réinventions qui possèdent un caractère évidemment pragmatique voire directement économique-commercial. Le succès grandissant de l'ethnotourisme chez les Mapuches est peut-être une expression privilégiée de ce phénomène. Dans de nombreuses communautés, notamment celles qui sont situées en bordure de lacs, des projets touristiques ont démarré avec succès. Des cabanes ont été construites en forme de *rucas* : toits de paille, un feu au milieu et les conditions minimales de confort moderne comme l'eau courante et quelquefois la lumière électrique. En général, il y a un restaurant de plats « mapuches » ou présentés comme tels¹⁵. Ainsi, dans de nombreuses communautés, on ouvre son quotidien aux ethnotouristes, on réalise des cérémonies, on partage la culture « représentée »¹⁶.

LA CITOYENNETÉ NATIONALE ET L'ANCÊTRE INDIGÈNE

La troisième manière que nous voyons d'assumer la citoyenneté, après celle de la « citoyenneté ethnique » et celle de la « double citoyenneté », est celle qui appartient aux individus qui se sentent appartenir à un pays, à une nation, et ne se posent pas de question. Au contraire, comme dans de nombreux pays latino-américains, un discours à caractère constitutif émerge qui établit que « nous les indigènes sommes les premiers Xhiliens ». Ce fut le discours du XIX^e et du XX^e siècles de la part des militaires, des élites patriotiques et des groupes nationalistes¹⁷.

¹⁵ Il est très difficile de déterminer ce qu'aurait pu être la « nourriture mapuche » précoloniale et préréductionnelle. L'influence de l'élevage européen, dont celui des moutons et des agneaux, l'un des principaux composants, est manifeste. Le blé et ses dérivés aussi. Le piment rouge et en particulier sa combinaison avec du sel et fumé au feu, le *merkén*, est peut-être le goût ethnique le plus particulier et qui s'est répandu dans la gastronomie chilienne et internationale.

¹⁶ Ce que l'anthropologie nord-américaine appelle « culture de performance ».

¹⁷ Il n'est pas anodin que les groupuscules du national-socialisme qui ont émergé au Chili aient toujours eu une affection particulière pour les Araucans ou Mapuches. Le discours nationaliste de Nicolás Palacios dans son livre *Raza Chilena*, un classique du début du XX^e siècle, traitait cet aspect constitutif. Le général Indalecio Téllez publie dans les années quarante « Une race militaire », montrant que le courage et la force militaire des Chiliens provenaient des Araucans et de leur longue lutte contre l'Espagne. Après la Seconde Guerre mondiale, les groupes racistes ont été pro-Mapuche. L'actuel leader du parti nazi chilien déclare avec fierté être marié avec une femme mapuche. Voir les textes cités sur : www.memoriachilena.cl (consulté le 28/09/2011).

Le cas de l'actuel directeur de la *Corporación Nacional de Desarrollo Indígena* (Corporation nationale de développement indigène), Carlos Paineacán, est un bon exemple de ce syndrome national ethnique¹⁸. L'ethnicité comme ancêtre, comme fierté du passé et comme acte constitutif de la nationalité partagée.

Paineacán est né d'une seconde génération de Mapuches à Santiago, il a reçu une instruction à la ville et a réussi avec une quincaillerie dans la commune de Puente Alto, au sud de la capitale. Il préside l'association des micro-entrepreneurs ou petits entrepreneurs mapuches de Santiago et pour cette raison on l'appelle le *lonko*, le chef, la tête ou le *caudillo* en langue mapuche. Il y a des années, il a imaginé que dans la parade militaire des 19 septembre, le jour des Gloires militaires au Chili, un groupe de Mapuches, habillés selon le style traditionnel stéréotypé, défileraient jouant de leurs *cultrunes* (tambours de cérémonie) et *trutucas* (trompettes en roseau) et rendraient hommage au président de la République et au commandant en chef des forces armées du Chili, poste occupé à cette époque par le général Pinochet. Bien que les jeunes Mapuches eussent critiqué ce « défilé araucan », ils ne sont pas peu nombreux – parmi ceux avec qui nous nous sommes entretenus – à considérer comme un honneur que les Mapuches aient la possibilité de s'exprimer et d'être présents dans ce moment stellaire, pour danser leurs danses et rendre hommage aux autorités de la patrie.

Le discours de modernisation indigène, des micro-entreprises, de l'innovation, de l'accès à la modernité, combinée avec celui d'une « citoyenneté pleine », (« nous sommes plus chiliens que les propres Chiliens », dit-on, car nous sommes d'ici, nous sommes les habitants originaires, les premiers Chiliens, etc.) est un discours d'une haute complexité, qui s'oppose à celui des jeunes ethnistes et qui érode même leurs bases discursives. Quel jeune ayant un accès aux études supérieures ne souhaite pas accéder aux bénéfices de la modernité? Bien entendu aucun d'entre eux ne veut oublier ce qu'ont été leurs parents et ce qu'ont revendiqué leurs ancêtres. Mais c'est un discours qui a un sens, il n'est ni irrationnel ni à caractère ethnocide¹⁹.

Ici se termine cet article. Dans les réalités indigènes que nous observons de près, nous voyons trois fragments discursifs, qui sont portés avec davantage d'emphasis et de pureté dans certains cas et moins dans d'autres. Ils se combinent et se séparent. Les gouvernements de la Concertation des partis pour la démocratie étaient proches du second discours, celui des identités flexibles. Ces gouvernements reçurent des critiques et subirent quelquefois l'action organisée de ceux qui revendiquaient le premier discours, celui de la citoyenneté ethnique. Aujourd'hui,

¹⁸ Alors que je révisais ce travail (mars 2011), le directeur de la CONADI a été démis de ses fonctions.

¹⁹ Nous avons écouté de nombreux discours de professeurs et de maires mapuches, au moment de remettre des bourses indigènes d'étude, qui soulignent que les jeunes Mapuches doivent être les premiers en classe, car ils viennent justement d'un peuple aguerri, jamais vaincu, etc.

le nouveau gouvernement s'est appuyé sur un autre secteur d'indigènes, qui sont majoritaires en termes de votes, semble-t-il, et font un usage instrumental de l'ethnicité. Ils revendiquent leurs ancêtres mapuches de manière à faire, grâce à cet appui, un saut vers la modernité. L'appartenance à la nationalité chilienne est un élément donné, d'autant plus que leur discours conduit à ce que l'on doit les privilégier pour avoir été les premiers, pas nécessairement, comme dans le premier discours, pour avoir été les plus châtiés. Il n'existe pas comme dans le premier cas de règlement de la dette historique, mais une fierté indigène, une fierté mapuche d'être les premiers habitants du territoire.

Traduction : Camille Le Dorze ; relecture : David Dumoulin Kervran

ÉTAT PLURINATIONAL ET REDÉFINITION DU MULTICULTURALISME EN BOLIVIE

Laurent Lacroix

SOGIP/LAIOS IIAC-EHESS, et IHEAL/CREDA

La Constitution politique bolivienne, approuvée par référendum populaire en 2009, accorde une place importante aux peuples autochtones. Elle leur garantit la libre détermination, le droit à l'autonomie, à l'autogouvernement, à la culture dans le respect de l'unité de l'État. Elle reconnaît leurs « territoires ancestraux », leurs institutions et leurs systèmes de gouvernement qu'elle prévoit d'intégrer dans la nouvelle organisation politico-administrative de l'État. Ces principes fondamentaux, qui font écho à la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones (2007), se déclinent en une cinquantaine d'articles considérant de manière explicite la différence socioculturelle, soit un huitième du texte constitutionnel.

Cette Constitution instaure un « État unitaire de droit plurinational communautaire », un modèle politique unique en son genre qui marque sans aucun doute un changement important en termes de politiques ethniques. Désormais, la question autochtone ne fait plus l'objet de mesures spécifiques comme par le passé, mais elle est appréhendée de manière transversale, systématique et permanente dans l'élaboration de politiques publiques et de normes législatives¹.

Officiellement, l'État plurinational en Bolivie implique la fin du multiculturalisme libéral développé et appliqué dans le pays depuis les années 1990. Toutefois, le changement de paradigme ne s'effectue pas dans un rejet absolu du modèle précédent, comme cela est souvent présenté ou proclamé par les promoteurs de l'État plurinational. Au contraire, aussi radicale soit-elle avec l'adoption de nouvelles approches conceptuelles et politiques, la transition se réalise dans la recherche continue de dispositifs ayant pour principe la reconnaissance de la diversité culturelle et pour objectif la coexistence de plusieurs cultures au sein de l'État-nation.

¹ Albó, Xavier et Romero, Carlos, 2009, *Autonomías indígenas en la realidad boliviana y su nueva Constitución*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/PADEP-GTZ.

Le processus actuel de redéfinition du multiculturalisme en Bolivie repose, d'une part, sur l'héritage de politiques libérales qui sont à l'origine des premiers droits collectifs modernes reconnus et octroyés aux populations autochtones du pays en réponse à leurs revendications historiques et, d'autre part, sur une combinaison de principes et de concepts nouveaux constituant les fondements de l'État plurinational.

Ce texte, dont l'objectif est de proposer une lecture des changements s'opérant autour du traitement politique de la question autochtone en Bolivie, s'inspire de quelques-unes des innombrables réflexions du professeur Christian Gros sur le multiculturalisme et ses effets en Amérique latine. La sélection des extraits choisis pour cette réflexion tente d'honorer une production scientifique rigoureuse et clairvoyante qui propose une approche multiscale dynamique accordant une importance à l'interaction entre les mouvements ethniques, les états et les organismes internationaux et qui se révèle souvent utile pour appréhender la société bolivienne. Ces quelques lignes sont aussi une forme de remerciement au passeur de savoirs et de passions, toujours respectueux de ses disciples et de leurs choix.

LE MULTICULTURALISME LIBÉRAL DES ANNÉES 1990

En Amérique latine, de nombreux pays adoptent le multiculturalisme libéral² au cours des années 1990 pour considérer la diversité culturelle revendiquée par les organisations autochtones depuis deux décennies. Dans la plupart des cas, cette voie résulte d'une « confluence et d'une intersection » entre l'affirmation croissante d'appartenances ethniques et les politiques néolibérales qui s'étendent sur tout le continent latino-américain, marquant une rupture avec le modèle national populaire étatique, uniformisant et assimilationniste en vigueur depuis plusieurs décennies, le tout dans un contexte international particulièrement sensible à la question des peuples autochtones³.

² Pour une définition du multiculturalisme libéral, voir, entre autres : Taylor, Charles, 1994, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Aubier; Tully, James, 1999, *Une étrange multiplicité : le constitutionnalisme à l'ère de la diversité*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval; Kymlicka, Will, 2001, *La citoyenneté multiculturelle, une théorie libérale du droit des minorités*, Paris, La Découverte, coll. « Texte à l'appui/Politique et Société ».

³ Pour une analyse des facteurs structurels de cette transition, voir notamment les travaux suivants de Gros, Christian : 1997, « Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal », in M. V. Uribe et E. Restrepo (eds), *Antropología de la modernidad*, Bogotá, ICAN, p. 15-59; 1999, « Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad. Algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América latina », *Análisis Político*, n° 36, p. 3-20; 2002, « Ethnicité et citoyenneté : question en suspens », in Georges Couffignal (éd.), *Amérique latine 2002, Observatoire des changements en Amérique latine*, La Documentation française, p. 55-70; 2006, « Nationaliser l'Indien, ethniciser la Nation. L'Amérique latine face au multiculturalisme », in Christian Gros et Marie-Claude Strigler (éds), *Être indien dans les Amériques*, Paris, Institut des Amériques, p. 263-272.

Le multiculturalisme libéral se traduit généralement par une réforme constitutionnelle reconnaissant le caractère multiculturel et pluriethnique des sociétés nationales, puis par des politiques publiques dites « néo-indigénistes ». Celles-ci incluent des droits spécifiques pour les populations autochtones et s'insèrent dans un vaste mouvement de décentralisation participative lié à l'application de recettes néolibérales promues par les organismes internationaux⁴.

En Bolivie, la réforme constitutionnelle de 1994 définit la république comme unitaire, multiethnique et pluriculturelle (art. 1). Elle accorde le statut de « peuples » aux populations autochtones, reconnaît les droits collectifs établis au niveau international et leurs « aires communautaires d'origine » (art. 171). Elle leur offre la possibilité d'une assistance juridique (art. 116) et élimine la nécessité de savoir lire et écrire pour être éligible (art. 221), ce qui facilitera la participation électorale de nombreuses organisations ethniques.

Dans le cadre de ces nouvelles dispositions constitutionnelles, trois lois apparaissent conséquentes pour les populations autochtones du pays⁵. En 1994, la loi de participation populaire engage une municipalisation de tout le territoire national sur laquelle repose un système de démocratie participative locale. Pour la première fois depuis l'instauration de la République en 1825, les communautés autochtones sont reconnues juridiquement et constituent, au même titre que les communautés paysannes et les associations de quartiers urbains, les organisations territoriales de base (OTB) de la décentralisation participative qui est mise en place. La municipalisation a eu pour principal effet de générer une démocratisation de la vie politique locale. L'instauration du suffrage universel et de la participation populaire dans les municipalités a ouvert de nouveaux espaces politiques et citoyens dans lesquels se sont engagés de nombreux représentant(e)s autochtones et dont la présence s'est accrue tant dans les conseils municipaux que dans les « comités de vigilance », organes chargés de contrôler l'exécution du plan participatif quinquennal de développement municipal.

La même année, la loi de réforme éducative décrète l'éducation nationale « bilingue et interculturelle ». L'accès pour tous à l'éducation devient une priorité. Des moyens considérables sont mis en œuvre pour créer des écoles et les doter de matériel partout dans le pays. En milieu rural, l'enseignement est dispensé en castillan et, le cas échéant, en langue autochtone. Le matériel pédagogique destiné aux jeunes autochtones est élaboré sur la base de contes et de jeux locaux. Des alphabets sont établis et des livres de grammaire autochtones sont conçus. Des centres de formation d'enseignant(e)s bilingues voient le jour dans les régions où les organisations autochtones participent activement à l'élaboration de la nouvelle

⁴ Gros, Christian, 1999, « Ser diferente por (para) ser moderno », art. cit.

⁵ Lacroix, Laurent, 2005, *Indigènes et Politique en Bolivie. Les stratégies chiquitanas dans le nouveau contexte de décentralisation participative*, thèse pour le doctorat de sociologie, Paris, Université Sorbonne nouvelle – Paris 3.

éducation bilingue et interculturelle avec le soutien d'organisations non gouvernementales locales.

En 1996, la loi de l'Institut national de réforme agraire prévoit d'octroyer aux peuples autochtones en faisant la demande des terres communautaires d'origine (TCO) définies comme

des espaces géographiques qui constituent l'habitat des peuples et des communautés indigènes et originaires auxquels ces derniers ont traditionnellement eu accès et où ils maintiennent et développent leurs propres formes d'organisation économique, sociale et culturelle, de sorte qu'ils y assurent leur survie et leur développement. Elles sont inaliénables, indivisibles, irréversibles, collectives, composées par des communautés ou associations de communautés, insaisissables et imprescriptibles (article 41, 5).

La loi agraire a pour effet un vaste mouvement de territorialisation ethnique en Bolivie. Selon une estimation de l'État bolivien, 256 terres communautaires d'origine ont été ou vont être octroyées aux peuples autochtones entre 1996 et 2011, soit environ 40 % du territoire national.

Autre implication du multiculturalisme libéral, l'État bolivien se dote d'institutions spécifiques⁶ comme le service de « soutien aux peuples indigènes » et le service « d'assistance juridique aux peuples indigènes » pour appliquer ses politiques néo-indigénistes. Le premier, dépendant du secrétariat national de la Participation populaire, est chargé de promouvoir les principes de la décentralisation participative auprès des communautés autochtones, en collaboration étroite avec le sous-secrétariat des Affaires ethniques. Le second organise l'enregistrement des communautés autochtones comme OTB et gère un programme national de formation destiné à guider et conseiller les candidat(e)s autochtones au cours des premières élections municipales du pays qui se tiennent en 1995.

Les politiques néo-indigénistes ont pour principal effet la reconnaissance officielle de la diversité culturelle. Celle-ci se traduit concrètement par la considération des langues autochtones dans le système d'éducation nationale, une présence croissante de représentant(e)s autochtones dans les espaces politiques et citoyens aux niveaux municipal puis national et une territorialisation des populations autochtones à qui l'on octroie des titres de propriété collective, le tout dans un vaste mouvement de décentralisation participative à l'origine d'une incontestable démocratisation politique⁷. Tous ces processus contribuent à une ethnicisation croissante des acteurs sociaux, de leurs discours et de la vie politique⁸.

⁶ Lema, Ana María (ed.), 2001, *De la huella al impacto. La Participación Popular en municipios con población indígena (Urubichá, Gutiérrez, Villa Montes)*, La Paz, PIEB, Serie Investigación, n° 13.

⁷ Lacroix, Laurent, 2008, « La gouvernance de l'ethnicité en Bolivie », *Outre-Terre. Revue française de géopolitique*, 18, Paris, Erès, p. 252-271.

⁸ Lacroix, Laurent, 2009, « Décentralisation participative et ethnicisation en Bolivie (1994-2005) », in H. Mazurek (ed.), *Gobernabilidad y gobernanza de los territorios en América Latina*,

Malgré les avancées notables en termes de reconnaissance de droits aux peuples autochtones au cours des années 1990, l'impact des politiques néo-indigénistes reste limité. Partageant de nombreuses réflexions avec W. Kymlicka, Christian Gros a émis des réserves répétées quant au franc succès des politiques libérales du multiculturalisme. Pour ce dernier, « les droits collectifs peuvent se présenter aussi abstraits que les droits individuels, s'il n'existe pas les conditions structurelles qui conditionnent leur mise en œuvre »⁹ et « les politiques du multiculturalisme n'ont de chance de réussir que si elles se traduisent par une redistribution du pouvoir et un approfondissement de la citoyenneté »¹⁰.

En Bolivie, cette limitation apparaît évidente sur de nombreux points pour les populations autochtones. Par exemple, l'institution de juridictions ethniques autonomes et intégrées à la structure de l'État revendiquée par les organisations autochtones n'est considérée ni par la loi de participation populaire de 1994 ni par la réforme agraire de 1996 ; la participation citoyenne au processus de décentralisation participative acquiert peu d'autonomie vis-à-vis de la sphère partisane, l'offre électorale reste conditionnée à l'adhésion de l'organisation autochtone locale ou de ses dirigeant(e)s à un parti politique ; la réforme éducative ne prend pas l'ampleur imaginée et le système judiciaire reste discriminatoire. Ces limitations, qui n'ont jamais été considérées comme telles par un État bolivien se focalisant sur la (seule) reconnaissance de droits, génèrent des frustrations quant aux possibilités d'approfondir et d'amplifier les effets amorcés par le multiculturalisme libéral.

Dans un contexte d'instabilité politique et sociale (2000-2005)¹¹, les désillusions issues des politiques néo-indigénistes mêlées à un mouvement général d'ethnisation des acteurs sociaux se transforment en éléments propices à l'arrivée au pouvoir d'Evo Morales (2005) et à l'instauration d'une assemblée constituante (2006-2008) destinée à refonder le pays sur de nouvelles bases¹². Deux événements majeurs qui sont à l'origine de la nouvelle Constitution politique instaurant un État plurinational dans le pays (2009).

La Paz, IFEA, IRD, CESU, coll. « Actes & Mémoires » IFEA n° 25, p. 313-350 ; Lacroix, Laurent, 2010, « De la descentralización participativa a la nueva Constitución. Etnicización de las relaciones sociales y políticas en Bolivia », in M. De la Fuente (ed.), *Descentralización, derechos humanos y ciudadanía*, Cochabamba, Plural, CESU-UMSS, NCCR North-South, IHEID, p. 291-319.

⁹ Gros, Christian, 2002, « Ethnicité et citoyenneté : question en suspens », art. cit., p. 67.

¹⁰ Gros, Christian, 2006, « Nationaliser l'Indien, ethniser la Nation. L'Amérique latine face au multiculturalisme », art. cit., p. 270.

¹¹ Lacroix, Laurent, 2007, « Changements de modèles, changements d'acteurs (1982-2005) », in Denis Rolland et Joëlle Chassin (éds), *Pour comprendre la Bolivie d'Evo Morales*, Paris, L'Harmattan, p. 79-93.

¹² Lacroix, Laurent, 2006, « Bolivie : refondation du modèle politique national et tensions politiques », in Observatoire des changements en Amérique latine, *Amérique latine 2006*, Paris, La documentation Française, p. 83-98.

L'ÉTAT PLURINATIONAL DE 2009

L'instauration d'un État plurinational introduit des changements substantiels dans le champ politique bolivien. Elle entend favoriser une mise en correspondance, à la fois effective et historique, entre les institutions politiques et la diversité des peuples et des cultures existant dans un pays¹³. En ce sens, elle implique l'élaboration d'un projet politique novateur reposant sur de nouvelles formes de culture politique, de coexistence sociale et (inter)culturelle, de territorialité et d'institutionnalité de l'État¹⁴. De manière générale, l'État plurinational permet d'envisager un dépassement du modèle historique « uninationnal » des nations latino-américaines qui s'est prolongé à la fin du XX^e siècle avec le multiculturalisme libéral. En d'autres termes, avec l'État plurinational, il s'agirait de consolider « l'unité dans la diversité »¹⁵.

Ce projet de société a été amorcé par des dispositions constitutionnelles inédites sur la structuration et l'organisation de l'État, de la nation et des institutions. Le nouveau pacte sociétal établi par la Constitution repose sur les principes de pluralité et de pluralisme politique, économique, juridique, culturel et linguistique dans le respect de l'unité de l'État et de la nation bolivienne. Il garantit aux peuples autochtones un ensemble de droits fondamentaux (art. 2) et collectifs (art. 30) allant au-delà de la Déclaration de l'ONU de 2007, notamment en prévoyant l'incorporation de leurs institutions respectives dans la structure générale de l'État bolivien.

L'instauration d'un État plurinational génère la création d'une nouvelle catégorie, celle de « nations et peuples indigène originaire paysans » que constitue

toute collectivité humaine qui partage une identité culturelle, une langue, une tradition historique, des institutions, une territorialité et une cosmovision dont l'existence est antérieure à l'invasion coloniale espagnole. (art. 30 de la Constitution)

Il s'agit ici d'une innovation conceptuelle qui vient unifier, jusque dans l'accord du nombre (le « s »¹⁶), des catégories socio-ethniques régionales historiques dans la perspective de dépasser les différenciations terminologiques (*indigène* ou *originaire* ou *paysan*) et politiques (*peuples* ou *nations*)¹⁷. La nouvelle catégorie identificatoire s'établit sur une caractéristique commune, celle de la préexistence précoloniale (art. 270 de la Constitution et article 5 de la loi-cadre des auto-

¹³ Tapia, Luís, 2007, « Una reflexión sobre la idea de Estado plurinacional », *OSAL*, Buenos Aires, CLACSO, Año VIII (22), p. 47-63.

¹⁴ Boaventura de Sousa, Santos, 2007, « La reinención del Estado y el Estado plurinacional », *OSAL*, Buenos Aires, CLACSO, Año VIII (22), p. 25-46.

¹⁵ Acosta, Alberto et Martínez, Esperanza (eds), 2009, *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*, Quito, Abya-Yala.

¹⁶ On peut remarquer l'accord du nombre n'instaurant qu'un « s » final à l'expression « indigène originaire paysans », pour renforcer l'idée d'une catégorie commune et unique.

¹⁷ Albó, X. & Romero, C., 2009, *Autonomías indígenas en la realidad boliviana y su nueva Constitución*, op. cit.

mies). Sa diversité interne légitime l'existence même de l'État plurinational. Cette innovation conceptuelle, qui a suscité d'intenses débats lors de l'Assemblée constituante, est propre à la Bolivie et cette reformulation constitutionnalisée n'a d'autre sens que celui de « peuples autochtones » usité au niveau international.

Au-delà de cette caractéristique, la notion de plurinationalité semble étroitement liée à celle de la nation. La première est définie dans chacune des cinq lois dites « structurelles » destinées à asseoir la Constitution¹⁸, comme « l'existence des nations et des peuples indigène originaire paysans, de communautés interculturelles et afro-boliviennes, des Boliviens et des Boliviennes qui, dans leur ensemble constituent le peuple bolivien ». La nation bolivienne se compose, quant à elle, « de la totalité des Boliviennes et des Boliviens, des nations et des peuples indigène originaire paysans, des communautés interculturelles et afro-boliviennes qui, dans leur ensemble, constituent le peuple bolivien » (art. 3 de la Constitution).

La déconstruction et la reconstruction des catégories sociales sont liées au processus de « refondation du pays ». Elles s'accompagnent d'une rénovation radicale du champ discursif autour des identités duquel émerge le concept de décolonisation. Ce dernier devient le maître mot¹⁹ du gouvernement du président Evo Morales dont l'objectif déclaré consiste à faire disparaître « tous les mécanismes explicites et implicites » du fonctionnement colonial « de l'État par l'État lui-même » et de mettre fin à « la centralité de la culture dominante que contrôlent quelques-uns »²⁰. En ce sens, la décolonisation comme fondement d'un État plurinational amorcerait la fin du multiculturalisme et des théories libérales qui ont émergé autour de lui²¹.

Jusqu'à présent, la décolonisation relève plus d'un discours officiel inhérent à l'instauration d'un État plurinational que d'une (pratique) politique concrète. Dans les faits, la décolonisation ne fait l'objet d'aucune définition précise, ni dans la Constitution ni dans les nouvelles législations. Les premières pratiques teintées de discours décolonisateurs se sont résumées à des actes symboliques puissants comme l'adoption de la *wiphala* comme symbole national ou des défilés militaro-indigènes à l'occasion de festivités nationales. De manière plus pragmatique, la Constitution prévoit que tous les nouveaux fonctionnaires devront parler deux langues officielles, soit le castillan et une langue autochtone (art. 234). De même, on peut considérer comme un acte concret de décolonisation l'instauration d'entités territoriales ethniques autonomes et intégrées à la structure générale de l'État

¹⁸ Loi de l'organe électoral plurinational; loi de l'organe judiciaire; loi de régime électoral; loi du Tribunal constitutionnel plurinational; loi-cadre des autonomies et de décentralisation.

¹⁹ Lacroix, Laurent, 2008, « La gouvernance de l'ethnicité en Bolivie », art. cit.

²⁰ *Plan Nacional de Desarrollo 2005-2009*, p. 14 et 20.

²¹ Rivera Cusicanqui, Silvia, 2006, « Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores », in M. Yapu (ed.), *Modernidad y pensamiento descolonizador*, La Paz, PIEB-IFEA, coll. Actes & Mémoires, 10, p. 3-16.

dans le processus actuel de réorganisation politico-administrative du territoire national²².

D'autres changements substantiels sont en cours. Le Tribunal constitutionnel plurinational doit se constituer de magistrat(e)s élu(e)s à partir de critère de plurinationalité et doit se composer d'une double représentation, celle du système ordinaire et celle du système « indigène originaire paysan ». Au niveau local, des juridictions ethniques doivent être définies puis créées. Elles bénéficieront du même statut hiérarchique que les juridictions ordinaires et devront garantir tous les droits constitutionnels aux personnes ne revendiquant aucune appartenance ethnique. En attendant cette échéance, le thème de la justice dite « communautaire » fait l'objet d'un important débat au niveau national à la suite de quelques dérives locales qui se sont traduites par des lynchages et qui, au final, ne correspondent à aucune pratique de justice traditionnelle sinon à la mise en scène de règlements de compte politiques ou économiques. Face à la polémique, les organisations autochtones s'attellent à définir leurs propres systèmes de justice destinés à être adoptés et intégrés dans le système judiciaire général.

Dans le champ politique, l'État plurinational a renforcé la présence et la représentation des peuples autochtones dans les institutions étatiques par la mise en place d'un système de quotas ethniques au sein de l'assemblée législative plurinationale, des assemblées départementales et des conseils municipaux. Aux niveaux subnationaux, le nombre des sièges réservés aux peuples autochtones est défini par les statuts autonomes de chaque entité territoriale et selon des critères démographiques. Les peuples autochtones désignent leurs représentant(e)s selon leurs « propres normes et procédures ». Au niveau national, la loi de régime électoral (2010) est à l'origine d'une polémique entre le gouvernement d'Evo Morales et les organisations autochtones. Devant se contenter de sept sièges réservés au Parlement pour représenter les trente-six peuples et nations autochtones officiellement recensés, ces dernières ont initié un questionnement sur la signification politique de la notion de plurinationalité et comptent bien obtenir plus de sièges pour les prochaines mandatures.

À cette frustration vient s'ajouter celle de la participation politique. Depuis l'adoption de la nouvelle Constitution, les deux principales organisations autochtones du pays²³ déplorent une marginalisation politique. Tout en reconnaissant qu'un dialogue permanent existe avec le gouvernement d'Evo Morales qu'elles soutiennent, elles soulignent leur absence du « cabinet plurinational » du président, des ministères et des instances nationales comme par exemple le Conseil

²² Lacroix, Laurent, 2010, « Territorialité ethnique et agenda politique en Bolivie (1970-2010) », in V. Bretón et A. Roca (éds), *Réformes agraires et gestion des ressources naturelles en Afrique et en Amérique latine*, Actes de colloque, CD-Rom, Lleida, Universitat de Lleida.

²³ La Confédération des peuples indigènes de Bolivie (CIDOB), qui représente les peuples autochtones des Basses Terres, et le Conseil national des Ayllus et des Markas du Qullasuyu (CONAMAQ), qui représente ceux de la région andine.

national des autonomies. Ce dernier est chargé de mettre en place la nouvelle organisation politico-administrative du pays basée sur une autonomie des entités territoriales subnationales, dont celles qui sont ethniques et qui constituent l'une des nouveautés et l'un des principaux pivots de la réorganisation territoriale du pays.

Dans le champ économique, des différences apparaissent chaque fois plus évidentes entre le modèle de développement adopté par le gouvernement d'Evo Morales et celui défendu par les organisations autochtones. L'industrialisation des ressources naturelles, au cœur du programme économique du Gouvernement, semble prioritaire sur le projet constitutionnel d'instauration d'une économie plurielle et multipolaire recherchant un équilibre entre les formes d'organisation économique communautaire, étatique, privée et coopérative. Le « *buen vivir* » qui était annoncé comme une rupture épistémologique de la notion de développement est mis à mal par les politiques économiques du gouvernement d'Evo Morales reposant sur des mégaprojets d'extraction et d'industrialisation des ressources énergétiques, en particulier le gaz et les minerais, pour financer des politiques sociales appréciées de la population. Dans ce contexte, la question de la consultation préalable, libre et informée des populations autochtones ainsi que leur consentement quant au lancement de projets industriels ou de développement sur leurs aires d'habitat devient une question de premier plan qui constitue, d'ores et déjà, un contentieux avec le gouvernement d'Evo Morales.

En ouvrant des perspectives inédites en termes de droits pour les populations autochtones, la nouvelle Constitution ouvre également une nouvelle ère de mobilisations et d'actions collectives de ces dernières pour l'instauration d'un État plurinational.

RUPTURES ET CONTINUITÉS DU MULTICULTURALISME

En Bolivie, les politiques multiculturalistes libérales ont été délaissées au profit d'un projet sociétal de refondation nationale reposant sur l'instauration d'un État plurinational. Peut-on affirmer pour autant que le multiculturalisme n'a plus cours dans ce pays? Rien n'est moins sûr, car si l'État plurinational semble abandonner les approches conceptuelles et les principes (de gouvernance) prônés par le libéralisme des années 1990 en termes de traitement politique de la question autochtone, il ne semble pas pour autant qu'il soit synonyme de rupture avec la recherche de politiques publiques reconnaissant et régulant la coexistence de plusieurs cultures, peuples et nations au sein de l'État-nation.

L'État plurinational se distingue du multiculturalisme libéral de manière évidente sur un certain nombre de points. L'un de ses objectifs fondamentaux consiste à reléguer « l'État colonial, républicain et néolibéral » dans le passé²⁴ et à dépass-

²⁴ Préambule de la Constitution bolivienne.

ser la postcolonialité²⁵. Cela a pour effet un changement radical dans le traitement politique de la question autochtone. Alors que le multiculturalisme libéral repose sur l'idée que les peuples autochtones constituent des minorités culturelles auxquelles il faut conférer un statut particulier et pour lesquelles il faut élaborer des politiques spécifiques face à une culture nationale hégémonique²⁶, le plurinationalisme propose quant à lui, dans un processus de reconstruction des catégories sociales historiques, d'abolir toute distinction entre minorités et majorités par l'adoption d'une approche transversale de la question autochtone.

À l'inverse du multiculturalisme libéral qui tente d'atténuer les effets d'un déséquilibre entre culture dominante et cultures secondaires, l'État plurinational tente d'éradiquer ce déséquilibre en projetant de mettre fin au traitement inégalitaire entre les différentes cultures et en les considérant toutes comme des éléments primordiaux et fondateurs de la société nationale. Ce rééquilibrage s'effectue également entre les droits individuels et les droits collectifs²⁷. Cela a pour effet d'engager une redéfinition d'une interculturalité basée sur les principes de pluralisme juridique et politique, de complémentarité, d'égalité et d'équivalence. Enfin, l'État plurinational se veut un modèle sociétal propre, non importé ni adapté de modèles exogènes comme le fut, en partie, le multiculturalisme libéral en Amérique latine.

Malgré ces différences fondamentales, la rupture ne semble pas si radicale entre ces deux approches du multiculturalisme. Les objectifs fondamentaux de l'État plurinational sont similaires à ceux ébauchés par le multiculturalisme libéral. Il s'agit de lutter contre toute forme de discrimination, de favoriser l'expression des identités culturelles, la reconnaissance des particularités comme composantes d'une entité unifiée, la société nationale. Si, dans la nouvelle Constitution, l'État remplace la République comme forme de gouvernement, le régime et le système politiques ne se voient pas profondément modifiés. De même, la réorganisation politico-administrative du territoire national ne nie pas l'héritage républicain de l'organisation politique étatique mise en place dans les années 1950 (révolution nationale), puis 1980 et 1990 (néolibéralisme). Ainsi, l'État plurinational s'accompagne de processus principalement amorcés avec le multiculturalisme libéral comme la décentralisation participative et la reconnaissance de droits collectifs aux peuples autochtones, le tout dans le maintien d'une unité nationale.

Comme pour le multiculturalisme libéral qui, en son temps, a signifié un « prolongement par mutation » du modèle national populaire²⁸, l'État plurinational implique une profonde transformation du multiculturalisme dans une certaine

²⁵ Boaventura de Sousa, Santos, 2009, « Las paradojas de nuestro tiempo y la Plurinacionalidad », in A. Acosta et E. Martínez, *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*, op. cit.

²⁶ Gros, Christian, 1999, « Ser diferente por (para) ser moderno », art. cit.

²⁷ Albó, X. et Romero, C., 2009, *Autonomías indígenas en la realidad boliviana y su nueva Constitución*, op. cit.

²⁸ Gros, Christian, 2006, « Nationaliser l'Indien, ethniciser la Nation. L'Amérique latine face au multiculturalisme », art. cit., p. 269.

continuité structurelle et historique. Il est impossible (et peu pertinent) de déterminer si le multiculturalisme libéral a constitué une étape importante dans l'avènement d'un État plurinational en Bolivie. Toutefois, il est indéniable que le premier ait constitué un « pas décisif »²⁹ dans la prise de conscience de la société nationale bolivienne quant à sa composition multiethnique et la nécessité de considérer celle-ci. Le second, quant à lui, a suivi ces orientations générales en y apportant des changements notables comme la constitutionnalisation de nombreux droits collectifs et la redéfinition du rôle de l'État désormais omniprésent dans tous les champs de la société. Avec l'État plurinational, il ne s'agit plus de reconnaître la diversité socioculturelle mais de la célébrer³⁰, de la porter au premier plan de manière permanente pour édifier une nouvelle société démocratique reposant sur la coexistence égalitaire des différences individuelles et collectives. Et, « s'il est bien question de promouvoir les identités culturelles, cela devrait se faire dans le cadre d'une Bolivie multiculturelle, ce qui n'est pas une totale nouveauté »³¹.

²⁹ Gros, Christian, 1997, « Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal », art. cit., p. 56.

³⁰ Acosta, Alberto, 2009, « El Estado plurinacional, puerta para una sociedad democrática », in A. Acosta et E. Martínez, *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*, op. cit.

³¹ Gros, Christian, 2007, « Ethniciser la politique, politiser l'ethnicité; le dilemme latino-américain », in Georges Couffignal (éd.), *Amérique latine. Les surprises de la démocratie*, Paris, La Documentation française, p. 93-108.

DANS, CONTRE, AVEC L'ÉTAT : Mouvement indien et politique(s) en Colombie, vingt ans après¹

Virginie Laurent

Universidad de los Andes, Colombie

L'ouverture de la Colombie au multiculturalisme – il y a deux décennies, à partir de l'adoption de la Constitution de 1991 – suggère une redéfinition des relations qui se tissent entre l'État et les organisations créées dans le pays vingt ans auparavant, en représentation des populations indigènes. De fait, la reconnaissance constitutionnelle du principe d'égalité dans la différence révèle une institutionnalisation partielle du mouvement indien : pour beaucoup, ses pétitions initiales en faveur du droit à la terre et à l'expression de l'*indianité*, sont désormais officiellement acceptées ; en outre, plusieurs organisations indiennes sont aujourd'hui présentes sur l'échiquier électoral national².

¹ L'information et les analyses présentées ici sont le fruit d'études doctorales et postdoctorales sur les mobilisations politiques et électorales indigènes, en Colombie et en Amérique latine, et d'une recherche en cours financée par le Centre d'études sociales (CESO) de l'Université des Andes-Colombie : *Poblaciones indígenas y política(s). Veinte años de multiculturalismo en Colombia*.

² Le multiculturalisme s'entend ici, à partir d'une définition proposée par Isabelle Tabeada Leonetti – dans l'éditorial du n° 6 des *Cahiers de l'URMIS*, publié en 2000 – et citée par Cunin, Élisabeth, 2005, *Identidades a flor de piel*, Bogotá, ICANH-IFEA-Observatorio del Caribe, Universidad de los Andes, p. 38, comme une « forme de gestion politique de la multiculturalité, à savoir la reconnaissance institutionnelle de la nature multiculturelle de la société [...] et l'inscription conséquente de mesures législatives visant à préserver les droits culturels de chacun des groupes en présence, et notamment des groupes culturels minoritaires ». À l'échelle latino-américaine, la Colombie se distingue comme un pays relativement précurseur pour ce qui est de l'inscription du respect de la diversité dans sa charte nationale. Sur les organisations indiennes de la « première génération » et les percées politiques et électorales revendiquées comme « indigènes » des dernières décennies, en Colombie ou ailleurs sur le continent, voir entre autres Albó, Xavier, 2003, *Pueblos indios en la política*, La Paz, CIPCA/Plural ; Gros, Christian, 1991, *Colombia indígena*, Bogotá, Cerec ; Gros, Christian, 1997, *Pour une sociologie des populations indiennes et paysannes de l'Amérique latine*, Paris, L'Harmattan ; Lacroix, Laurent, 2006, « Refondation du modèle national et tensions politiques », in *Observatoire des changements en Amérique latine, Amérique latine 2006*, Paris, La Documentation Française ; Laurent, Virginie, 2005, *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998. Motivaciones, campos de acción*

De telles mutations, perceptibles dans les modes d'action indigènes et dans le cadre institutionnel dans lequel ils s'inscrivent, recèlent une série d'inconnues quand on sait combien le paradigme du multiculturalisme appelle à la prudence. Certes, la ratification d'un nouveau type de citoyenneté – individuelle et collective, fondée sur le respect de la diversité – va probablement de pair avec un certain *empoderamiento* – une insertion dans le débat public et le gain d'espaces de représentation et de participation – pour des groupes sociaux, tels les populations indiennes, jusque-là exclus des prises de décisions hors de l'espace localisé de leurs communautés³. On peut toutefois se demander comment l'attribution de droits assignés par l'État aux populations indiennes se traduit dans les lois et les politiques publiques – et quelles formes prennent les possibilités d'autogestion prévues pour elles par la *Carta Magna*. De même, on peut se demander dans quelle mesure les dispositions établies depuis 1991 permettent d'éviter l'apparition de nouvelles menaces pour ces mêmes groupes : leur fragmentation, leur absorption dans un pluralisme seulement « de façade », l'apparition de nouvelles inégalités entre groupes dotés – ou non – d'un statut spécifique en fonction de leurs « particularismes culturels »⁴. Enfin, on peut s'interroger sur la nature et la raison d'être du

e impactos, Bogotá, ICANH-IFEA; Laurent, Virginie, 2007, « Indianité et politique en Amérique latine. Variations andines autour d'un phénomène continental », *Transcontinentales*, n° 4, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, p. 59-76; Laurent, Virginie, 2010, « Con bastones de mando o en el tarjetón. Movilizaciones políticas indígenas en Colombia », *Colombia Internacional*, n° 71, Bogotá, Universidad de los Andes, p. 35-61; Le Bot, Yvon, 1994, *Violence de la modernité en Amérique latine. Indianité, société et pouvoir*, Paris, Karthala; Massal, Julie, 2005, *Les mouvements indiens en Équateur*, Paris, Karthala; Santana, Roberto, 1992, *Les Indiens d'Équateur, citoyens dans l'ethnicité?*, Toulouse, CNRS; Van Cott, Donna L. (ed.), 1995, *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, New York, San Martin's Press; Van Cott, Donna L., 2003, « Cambios institucionales y partidos étnicos en América Latina », *Análisis Político*, n° 48, Bogotá, IEPRI-Universidad Nacional, p. 26-51; Yashar, Deborah, 1997, *Indigenous Politics and Democracy: Contesting Citizenship in Latin America*, Notre Dame, Kellogg Institute, Indiana.

³ En Colombie, on désigne généralement par « communauté » l'unité territoriale et administrative, principalement rurale, au sein de laquelle vit la majeure partie de la population indienne; par extension, aussi, ses habitants. Il faut toutefois tenir compte de la présence d'Indiens hors de tels espaces, notamment dans les villes.

⁴ À ce propos, il convient de préciser que, au-delà des « discours fondateurs » de certaines des organisations indiennes et de quelques-unes des lois instituées par l'État, qui se réfèrent aux « traditions indigènes », ces dernières passent par de nombreux processus d'adaptation, tandis que les communautés sont avant tout imaginées dans les termes suggérés notamment par Hobsbawm, Éric, Ranger, Terence (eds), 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press et Anderson, Benedict, 1983, *Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, Londres, Verso Edition. Pour une approche des dangers que le multiculturalisme pourrait engendrer, voir par exemple Adler, Franklin Hugh, 1997, « Différence, antiracisme et xénologique », *L'Homme et la Société*, n° 125, Paris, URMIS, p. 59-67; Barber, Benjamin, 1995, « Face à la retribalisation du monde », *Esprit*, n° 6, Paris, p. 132-144; Camilleri, Carmel, 1997, « L'universalisation par l'interculturel », *Raison Présente*, n° 4-6, Paris, Union Rationaliste, p. 21-31; Todorov, Tzvetan, 1995, « Du culte de la différence à la sacralisation de la victime », *Esprit*, n° 6, Paris, p. 90-100.; Touraine, Alain, 1997, *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Paris, Fayard; Walzer, Michael, 1995, « Individus et communautés : les deux pluralismes », *Esprit*, n° 6, Paris, p. 103-113; Wieviorka, Michel (éd.), 1997, *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte.

– ou des – projet(s) politique(s) indien(s), dans la nouvelle configuration nationale : pourquoi et comment continuer à se mobiliser, dans un contexte où les revendications premières ont été reconnues et sont supposées être honorées ?

Face à ces questions qui invitent à prendre en compte le *multiculturalisme au concret* dans quelques-unes de ses déclinaisons colombiennes, les pages qui suivent sont consacrées, tout d'abord, à la façon dont la Constitution de 1991 a bien admis – ou élargi – une autonomie relative pour les populations indiennes, mais aussi fait surgir de nouvelles formes de dépendances par rapport à l'État. À partir de là, il s'agit de montrer la manière dont ce dernier est appelé non seulement à délimiter les conditions qui permettent d'être qualifié d'*Indien*, mais aussi à arbitrer nombre de litiges qui reflètent une série d'incompatibilités entre normes nationales et coutumières. Enfin, la réflexion portera sur la manière dont le mouvement indien se (re)positionne dans ce contexte ambigu et, en particulier, sur la réactivation, ces dernières années, de dynamiques dites de « résistance active » connues sous le nom de *mingas* – ou « travaux communautaires pour le bien de tous ».

CONSTITUTION DE 1991, INDIENS ET POUVOIR : NOUVELLES AUTONOMIES, NOUVELLES DÉPENDANCES⁵

Lorsque, dans les années 1970, naissent en Colombie les organisations qui donnent forme au mouvement indien, leurs pétitions vont dans deux directions principales : lutte pour la terre et expression d'une identité proclamée sous le terme générique d'*indigène*, mais aussi dénonciation de la marginalisation de nombreux secteurs sociaux des sphères du pouvoir et revendications en faveur d'un élargissement démocratique⁶. Vingt ans plus tard, la mise en place de politiques de décen-

⁵ Le titre choisi pour introduire la réflexion présentée ici fait directement écho au travail de Christian Gros sur les relations entre les organisations indiennes et l'État – en Colombie et dans d'autres pays latino-américains – et, plus particulièrement, à la manière dont il percevait, dès les années 1980, une série d'interactions souvent nourries de « pragmatisme » entre ces derniers. Voir, en particulier, Gros, Christian, 1990, « L'État et les communautés indigènes en Colombie : autonomie et dépendance », Paris, CNRS, CREDAL, ERSIPAL, IHEAL, *document de travail* n° 48 et Gros, Christian 1997, « Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal », in M.V. Uribe et E. Restrepo (eds), *Antropología de la modernidad*, Bogotá, ICAN, p. 13-60.

⁶ Ces versants de la lutte indienne des décennies 1970 et 1980 ressortent de nombreux communiqués, journaux et brochures d'information publiés par les organisations indigènes. On peut souligner leur préoccupation pour mener une lutte conjointe auprès d'autres « exclus » du système, sans toutefois renoncer à leur spécificité, de même que leur recours à un répertoire d'actions à la fois directes – opérations de « récupération de terres », manifestations et marches diverses – et légales – afin de faire respecter les normes en vigueur relatives aux populations indiennes. Parmi ces dernières, il faut noter l'importance que joua la loi 89 de 1890, destinée à déterminer « la manière de gouverner les sauvages qui doivent être réduits à la vie civilisée » – et qui ne sera déclarée anticonstitutionnelle qu'en 1996. Au-delà de son caractère raciste, elle assurait aux communautés indiennes le droit à un territoire collectif (connu sous le nom de *resguardo* et considéré comme « imprescriptible, insaisissable et inaliénable ») et à des autorités propres (les

tralisation et de modernisation de l'État et leur approbation par la Constitution de 1991 officialisent un tel changement. Les prérogatives citoyennes sont élargies – par exemple, pour l'élection des maires et des gouverneurs de départements, jusque-là nommés par l'Exécutif. Qui plus est, à partir de principes fondateurs en faveur d'une nation *multiethnique et pluriculturelle*, les « groupes ethniques » – et, principalement, les Indiens – conquièrent un traitement spécifique, notamment en matière d'éducation, de santé, de justice et de rapport à l'environnement, en même temps que la Constitution de 1991 réaffirme leur droit à la propriété de territoires collectifs et à élire leurs propres autorités⁷. Ainsi par exemple, l'article 330 stipule que « les territoires indigènes seront gouvernés par des conseils conformés et réglementés selon les us et coutumes de leurs communautés ».

En parallèle, l'État acquiert la responsabilité explicite de veiller à l'égalité citoyenne au-delà de toute différence. En vertu de l'article 7, il se doit de « reconnaît[re] et protége[er] la diversité ethnique et culturelle de la Nation colombienne »; en outre, précise l'article 13, l'État est chargé de « [promouvoir] les conditions pour que l'égalité soit réelle et effective » et d'« [adopter] des mesures en faveur de groupes discriminés ou marginalisés ». De fait, depuis 1993, un pourcentage des revenus de la nation est transféré aux *resguardos* indigènes pour que, sous l'égide de leurs autorités, leurs habitants mettent en œuvre des projets de développement en accord avec leurs besoins (loi 60 de 1993, puis loi 715 de 2001). Mesure qui, sans aucun doute, peut s'interpréter comme une avancée significative en matière d'autogestion puisqu'elle permet d'associer les dessins communautaires à l'octroi – jusque-là inexistant – de ressources économiques.

Outre ce premier point, la Constitution de 1991 prévoit des circonscriptions électorales spéciales, qui assurent l'accès au Congrès de trois élus représentant les populations indiennes. À ce droit à l'inclusion politique au niveau national s'ajoute une forte mobilisation des organisations indiennes sur la scène électorale au niveau municipal et départemental. Désormais dotés d'une marge d'autonomie administrative, fiscale et politique face au centre, les espaces municipaux et départementaux apparaissent comme des terrains à conquérir par la voie des urnes et, en certaines occasions, l'autogestion communautaire entérinée par la Constitution de 1991 est allée de pair avec des victoires électorales du mouvement indigène – pour

cabildos). Aussi se convertit-elle en fer de lance des organisations indiennes, qui, jusqu'au changement de Constitution, s'appliquèrent à défendre l'existence de ces institutions d'origine coloniale, réappropriées comme base de leur autonomie territoriale et politique. Voir CRIC Consejo Regional Indígena del Cauca, 1990, *Historia del Cric*, Popayán, CRIC; Gros, Christian, 1991, *Colombia indígena*, Bogotá, Cerec; Laurent, Virginie, 2005, *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998. Motivaciones, campos de acción e impactos*, Bogotá, ICANH.

⁷ Sur les modifications de statut et de droits introduites par la Constitution de 1991 pour les « groupes ethniques », pris en compte dans son article 10, voir notamment Gros, Christian, 1992, « Attention! un Indien peut en cacher un autre : droits indigènes et nouvelle constitution en Colombie », in *CMHLB, Caravelle*, n° 59, Toulouse, p. 139-160; Laurent, Virginie, 2005, *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998, op. cit.*

la plupart concentrées dans le département du Cauca, berceau de ses premières organisations. Ce genre d'expérience reste toutefois exceptionnel face à des résultats moins positifs dans le reste du pays. Ainsi, en vingt ans, le bilan à tirer de l'apprentissage électoral des organisations indiennes est nuancé⁸. Certes, il révèle leur conquête d'un nouveau statut d'acteurs politiques. Il atteste néanmoins aussi de divisions et d'un manque de préparation parmi ceux qui prétendent les représenter ; et, le plus souvent, de positions minoritaires et d'une marge de manœuvre restreinte, à partir des charges soumises à élection – en d'autres termes, d'un système dans lequel les options politiques indigènes n'auraient en fin de compte accès qu'en apparence, face au maintien des « lois de la majorité ».

Pour sa part, le transfert de fonds publics vers les territoires indigènes a favorisé d'autres types de problèmes, pour avoir une incidence, notamment, sur le rôle des autorités dites traditionnelles. Jusque-là chargées de veiller à la répartition de la terre et à l'ordre interne, les représentants communautaires ont désormais la responsabilité de gérer les sommes d'argent versées aux *resguardos*. Face à ces nouvelles attributions, nombreux sont ceux qui souhaitent accéder à une telle fonction, non seulement honorifique mais aussi associée à des bienfaits – ou des biens – communautaires dont on peut parfois tirer un profit personnel. De même, le fait de connaître les lois et les rouages de l'État prime sur tout « savoir ancestral » dans les critères de sélection des dirigeants locaux. Par ailleurs, s'il est vrai qu'il revient aux communautés indigènes de décider comment investir les ressources qu'elles reçoivent de l'État, leur administration incombe quant à elle aux maires des communes – ou aux gouverneurs des départements – où sont situés les *resguardos*. Ceci, pour autant, renforce un lien direct entre les territoires et les autorités indigènes, d'un côté, et les institutions nationales et leurs agents, de l'autre, et a eu pour conséquence une cohabitation difficile. Ainsi, de nombreuses pressions ont été dénoncées, exercées par ces derniers sur les décisions communautaires relatives, par exemple, aux types de projet à réaliser et à la désignation des entreprises chargées de leur mise en œuvre ou pour empêcher leur exécution. En parallèle, plusieurs cas de corruption ont été recensés – parfois conclus par l'envoi de dirigeants indiens en prison. Enfin, les tractations nécessaires entre autorités indiennes et nationales ont pu avoir d'autres revers : blocage des projets faute d'accords entre elles ; mauvaise connaissance des procédures à suivre ; difficultés pour se déplacer entre les *resguardos* et les centres urbains, étant donné les coûts et les distances que cela implique... Autant d'« effets pervers » du processus, soulignés constamment par les organisations indigènes et leurs représentants.

⁸ Pour une vision d'ensemble de l'expérience politique et électorale indigène en Colombie des dernières décennies et davantage de précision sur les informations présentées ici, voir Laurent, Virginie, 2005, *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998*, op. cit.

DE L'ÉTAT GARANT DU RESPECT DES DIFFÉRENCES À L'ÉTAT ARBITRE... DES RIVALITÉS ÉLECTORALES INDIGÈNES

En plus de ces limites révélées par l'exercice du pouvoir indigène, la Colombie de ces dernières années a dévoilé un poids croissant des institutions étatiques dans l'interprétation – pas toujours univoque – du cadre légal dans lequel il s'insère et s'exprime, sous ses formes communautaires et électorales.

De fait, pour être autorisées à avoir accès aux revenus destinés aux *resguardos*, les autorités communautaires – ou « membres d'une communauté indigène qui exercent, au sein de la structure propre à la culture respective, un pouvoir d'organisation, de gouvernement, de gestion ou de contrôle social » (décret 2164 de 1995) – doivent être officiellement reconnues en tant que telles par le bureau des Affaires indiennes du ministère de l'Intérieur – ce qui revient à soumettre la ratification des autorités dites « traditionnelles » à l'aval de l'État. Certes, la force des liens entre organisations indigènes et État n'est pas récente; de même, la question de savoir quelles communautés peuvent être considérées comme étant *indiennes* et, à ce titre bénéficiaire des droits qu'assure un tel statut, se pose depuis plusieurs années⁹. La nuance entre les situations antérieures et postérieures à l'adoption de la Constitution de 1991 réside cependant dans ce qui s'apparente à la conversion de l'exception en règle. Ce qui, auparavant, pouvait s'interpréter comme la nécessité de résoudre des cas relativement isolés d'affirmation identitaire dans un contexte de méconnaissance générale de la différence prend désormais des allures de norme dans un contexte de reconnaissance de la différence.

Par ailleurs, l'État en est également venu à avoir le « dernier mot » dans des litiges qui mettent en scène les organisations – ou des représentants – indigènes, à partir de leur participation aux processus électoraux. À ce sujet, la dispute qui, après les législatives de 1998, opposa deux candidats au Sénat, inscrits dans la circonscription spéciale indigène, est sans doute révélatrice. Le perdant – du Mouvement indigène colombien (MIC) – porta plainte contre le vainqueur – du Mouvement des autorités indigènes de Colombie (AICO) – parce que ce dernier n'avait pas trente ans au moment de son élection, comme l'exige pourtant la Constitution. En réponse, l'argument de la défense se fonda sur le caractère extérieur au monde indigène de la notion d'âge biologique; l'argument ne parvint toutefois pas à convaincre le Conseil d'État, chargé d'arbitrer le conflit, qui annula l'élection¹⁰. Quelques années plus tard, en 2003, il fut à nouveau question d'interdire l'accès

⁹ Pour une illustration parlante de ces dynamiques – telles qu'elles pouvaient déjà s'observer dans les années 1980, voir les travaux de Christian Gros, en particulier Gros, Christian, 1985, « Vous avez dit indien? L'État et les critères d'indianité en Colombie et au Brésil », *Cahiers des Amériques latines*, n° 2-3 (nouvelle série), Paris, IHEAL-CREDAL, p. 42-52 et Gros, Christian, 1990, « Colombie : nouvelles politiques indigénistes et organisations indiennes », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 96, Paris, La Documentation Française, p. 115-134.

¹⁰ Voir Laurent, Virginie, 2005, *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998*, op. cit.

d'une élue arhuaca, elle aussi officiellement trop jeune pour son poste, au Conseil de Bogotá; cette fois pourtant, la Cour constitutionnelle en vint à contredire le Conseil d'État et laissa la dirigeante indigène prendre ses fonctions¹¹.

De même, les législatives de 2006 donnèrent lieu à de multiples délibérations des organismes électoraux, après que les résultats démontrèrent que le vote blanc dépassait le nombre de suffrages exprimés en faveur des candidats indigènes inscrits dans la circonscription spéciale. Face à cette situation, il fut un temps question d'organiser de nouvelles élections. Dans cette éventualité, un point restait cependant à préciser : savoir si, dans ce cas, les deux organisations en compétition seraient autorisées à se présenter, car seule l'une des deux (l'Alliance sociale indienne - ASI) avait atteint le nombre de voix requis par le système électoral pour pouvoir conserver sa personnalité juridique; pour n'avoir pas honoré cette formalité, l'autre organisation (l'AICO) serait supposée disparaître. Dans un tel contexte, les deux organisations unirent alors leurs voix pour empêcher la convocation de nouvelles élections. Néanmoins, tandis que l'AICO refusait que soit pris en compte le seuil électoral dans la circonscription spéciale, l'ASI ne prenait aucune position à ce sujet : de fait, la perte du siège, pour AICO, signifiait la conquête de ce même siège pour l'ASI. Au terme de plusieurs semaines de négociations, l'AICO parvint finalement à sauver son droit à participer sur la scène électorale, dans la mesure où il fut bel et bien admis que le minimum de votes à conquérir ne s'appliquait pas à la circonscription spéciale¹².

Au-delà d'un tel salut *in extremis*, la discussion aura dans tous les cas clairement démontré que les règles du jeu électoral – définies par la majorité non indienne au sein du Congrès – peuvent aussi se constituer en question « de vie ou de mort » pour les organisations politiques indiennes.

« LA PAROLE EN MARCHÉ »... POUR UNE LUTTE QUI CONTINUE

Indépendamment de tels aléas électoraux et des incertitudes engendrées par le multiculturalisme inauguré par la Constitution de 1991 mais dont la mise en pratique(s) reste parfois ambiguë, le « modèle indigène » continue de refléter une capacité d'agrégation et une aptitude à échapper au danger d'une « assimilation par le haut », peu communes dans la société colombienne. En effet, au-delà de leur participation aux tournois – d'un nouveau genre – livrés sur la scène des élections, les populations et les organisations indigènes n'ont guère renoncé à leurs premiers modes de mobilisation, moins institutionnels. À ce titre, on peut souligner la réalisation d'une série de manifestations promues par les organisations

¹¹ Corte Constitucional, Sentencia T-778 de 2005.

¹² Communiqué du Conseil national électoral, récupéré sur le site www.registraduria.gov.co le 12 avril 2007.

indiennes, ces dernières années, pour exiger le respect de leurs droits, s'opposer à la présence d'acteurs armés sur leurs territoires et refuser la mise en œuvre de politiques néolibérales¹³.

Parmi ces mobilisations, celle, connue sous le nom de *Minga* nationale de résistance indienne et populaire, qui débuta le 12 octobre 2008 aura une signification particulière¹⁴. En cette date commémorative de l'arrivée espagnole en Amérique, ladite *minga* commença sur la Panaméricaine, depuis le Cauca, pour en venir à prendre la forme d'une mobilisation gigantesque qui dura jusqu'à la fin du mois de novembre et qui, en plus de regrouper de nombreux Indiens venus de différentes régions du pays, suscita la présence d'organisations afro-colombiennes, de paysans, d'étudiants et de femmes, ainsi que de multiples sympathisants¹⁵. Dans un contexte d'agitation sociale au niveau national, les revendications avancées se fondèrent alors sur une série de demandes propres aux populations indiennes : pour la concrétisation des accords signés précédemment entre l'État et les organisations indiennes; la dérogation de lois qui affectent les communautés indiennes, approuvées sans leur consultation préalable et leur consentement; le respect de l'autonomie territoriale indigène et des autorités traditionnelles; la signature de la Déclaration des Nations unies sur les peuples indigènes. Elles inclurent aussi d'autres pétitions, plus générales, exprimées contre la ratification du Traité de libre échange (TLC) avec les États-Unis; en signe d'opposition à la terreur et à la guerre; ou en faveur du respect de la vie et des droits humains.

Au travers, tant du contenu de ses pétitions que de la manière dont elle se déroula au cours de ces six semaines, la *Minga* en question refléta un affrontement serré entre gouvernement et politiques du président Álvaro Uribe (2002-2010), d'un côté, et intérêts partagés entre ces divers secteurs populaires – parmi lesquels les Indiens apparaîtront en première ligne –, de l'autre. De fait, le barrage de la

¹³ Sur les nombreuses dénonciations du mouvement indien colombien contre les politiques gouvernementales mises en place à partir de 1991, voir www.cric-colombia.org, www.nasaacin.org, www.onic.org.co, www.aicocolombia.org, www.etniasdecolombia.org.

¹⁴ L'information présentée ici a été obtenue à partir d'un suivi de la *Minga*, *in situ*, dans la presse et à la télévision. De fait, on peut souligner le grand écho qu'ont eu les mobilisations indiennes des dernières années dans les médias, parfois à la une de périodiques et au centre de lignes éditoriales (voir par exemple « Editorial *La marcha indígena es una señal de que las políticas del Gobierno pueden incubar un gran opositor* », récupéré sur <http://www.eltiempo.com/> le 15 septembre 2004, de même que le n° 799 de la revue *Cambio* (23-29/10/2008) sur le « problème indigène », vu comme une « bombe à retardement ». Sur la *Minga*, voir également Archila, Mauricio, 2008, *La Minga: «llegaron al centro del país para quedarse»*, consulté le 8/12/2008, <http://www.cric-colombia.org/noticias/index.php?show=11&catid=1>; ACIN Asociación de Cabildos Indígenas del Norte, 2008, *Colombia caminará la Minga*, communiqué ACIN (25/11/2008), Santander de Quilichao, miméo; Caballero, Jorge, 2009. « Juntar nuestras ganas para trabajar en minga (crónica) », in Plataforma Colombiana de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo (ed.), *¿Continuidad o desmembrado? La Seguridad Democrática insiste y la esperanza resiste*, Bogotá, Ediciones Antropos.

¹⁵ La mobilisation indigène commença à un moment où une série de grèves était menée dans le pays : travailleurs agricoles du secteur de la canne à sucre – afro-colombiens, pour la plupart –, employés du secteur de la justice, camionneurs, étudiants et membres de la *Registraduría Nacional del Estado Civil*.

route par les manifestants fut contrecarré par le déploiement de la force publique jusqu'à l'intérieur des territoires indigènes de la zone¹⁶, ce qui donna lieu à des heurts qui se soldèrent par plusieurs morts parmi les Indiens, outre de nombreux blessés de part et d'autre. Rapidement cependant, le chef de la Police nationale et le président de la République furent mis dans l'embarras lorsque, après l'avoir nié catégoriquement, ils durent reconnaître, dans une allocution télévisée, quelques failles – qualifiées d'erreurs sans mauvaises intentions – au sein des escadrons de la police antiémeute : en d'autres termes, l'usage d'armes à feu en dépit de leur interdiction. En contrepartie, le mouvement indigène fut quant à lui accusé d'être infiltré par la guérilla et, en ce sens, qualifié d'« allié du terrorisme ».

Au-delà de ces premiers chocs physiques et verbaux, l'ampleur de la mobilisation et ses répercussions amenèrent le président Uribe à accepter la discussion avec les organisations indigènes. Pendant cette seconde phase de la *Minga*, d'autres frictions surgirent, face auxquelles, à nouveau, le Gouvernement céda du terrain. En premier lieu, les organisations indigènes insistèrent pour définir comme condition *sine qua non* d'une éventuelle rencontre avec le président la présence de l'ensemble des participants de la *Minga*, et pas seulement de quelques délégués, au sein du *resguardo* indigène de La María, dans le département du Cauca, considéré comme « territoire de cohabitation, de dialogue et de négociation ». Par ailleurs, quand le dialogue en question eut finalement lieu, le 2 novembre 2008, le ton fut donné, dès le départ, pour un face à face d'*autorités à autorités*¹⁷. Ce jour-là, les notes de l'hymne national firent écho à celles de l'hymne des « enfants du Cauca » et de la « garde indigène », tandis que la bannière du Conseil régional indigène du Cauca (CRIC) flottait dans le vent auprès du drapeau colombien. Chargés d'éviter l'intrusion d'agents extérieurs sur les territoires collectifs, les « gardiens de la paix » des communautés indiennes, non armés mais parés de leurs bâtons de commandement, symboles d'autorité et de résistance, s'ajoutèrent à la présence de la force publique responsable de la protection du président de la République.

Dans son salut à l'assistance, Álvaro Uribe réclama alors le respect des « valeurs de la patrie » :

[...] Très chères autorités des communautés indigènes, très chères autorités du Cauca, très chères autorités nationales, chers amis des médias, chers compatriotes... je vous salue bien affectueusement...

¹⁶ Comme il l'annonça clairement à partir de son élection en 2002, le président Uribe ne permettait pas qu'« un centimètre carré du territoire national ne soit sous contrôle des institutions de l'État et de la force publique », ce qui, de ce fait, remettra en question le droit à l'autonomie territoriale indigène.

¹⁷ Quelques années auparavant, ce type de relations avait été mis en avant par les représentants du *resguardo* indigène de Guambía (Cauca), à l'occasion d'une visite sur place du président Belisario Betancur (1982-1986).

[...] Le respect de la diversité ethnique et culturelle est le fondement de l'unité nationale; le Gouvernement veut vous écouter avec respect; le Gouvernement veut vous exprimer ses arguments avec respect.

Conformément au programme que vous avez établi pour la journée, les personnes ici présentes ont écouté avec grand respect l'hymne des « enfants du Cauca »; elles ont écouté avec grand respect l'hymne de la garde indigène, puis elles ont écouté l'hymne national – cette fois avec un respect moindre... La patrie doit respecter tous les hymnes, ils sont les symboles de la nation dans son ensemble, le reflet de sa diversité. Pour cette raison, je dois vous faire part de ma préoccupation. Parce que, de même qu'on doit – comme on l'a fait – écouter avec grand respect l'hymne de la garde indigène et l'hymne des « enfants du Cauca », il nous faut aussi écouter avec grand respect l'hymne national. J'attire votre attention sur le fait que seulement quelques-uns parmi ceux qui sont ici présents ont donné l'ordre de ne pas s'asseoir pendant l'hymne national et donc, respectueusement, très respectueusement, je me permets d'exprimer ma préoccupation à ce sujet. Les hymnes des différentes communautés et l'hymne de la patrie, l'hymne national, tous ces hymnes méritent et exigent notre respect...¹⁸

En réponse, la dirigeante du CRIC Aida Quilcué exigea quant à elle le respect des territoires et des populations indigènes :

[...] J'ai bien pris note de vos remarques, Monsieur le Président, et de votre appel au respect... En tant que peuples indigènes, nous le réaffirmons... C'est pour quoi, de manière respectueuse, j'appelle notre peuple à être respectueux... [...]

Et je commencerai avec ceci [...] Comment parler de respect alors qu'on ne nous respecte pas? Alors qu'on nous montre du doigt, qu'on nous stigmatise systématiquement, qu'on nous traite, nous les peuples indigènes, comme si on était des terroristes et des délinquants... [...] On est ici, *compañeros*, et on veut vous démontrer, Monsieur le président, qu'on n'est pas comme vous nous avez jugés, vous et tous ceux qui, à partir des institutions, ont promu la discrimination à notre égard, la haine et la rancœur...

[...] Quand on nous dit que les Indiens se sont assis en entendant l'hymne national, on le fait en effet [...] comme marque de protestation parce que là où vous êtes assis, Monsieur le président, la force publique est allée jusqu'à faire tomber le drapeau colombien et le drapeau du CRIC, qui doivent être respectés autant que l'hymne... Les policiers les ont fait tomber et puis, qu'est-ce qu'ils ont fait de nos drapeaux? Ils les ont brûlés, ils les ont écrasés et ils ont hissé le pavillon de la Colombie et ils ont dit qu'ils avaient gagné parce que, maintenant, ils nous avaient délogés [du *resguardo*] de La María... C'est ça le respect qu'on mérite? [...] Je ne crois pas que ça ce soit du respect, Monsieur le président...

[...] C'est pour ça qu'on est là, c'est ça l'objectif de la Minga, le respect de la dignité, le respect de nos processus d'organisation... [...] Ce n'est pas contre

¹⁸ Álvaro Uribe Vélez, président de la République, La María-Piendamó, 2/11/2008, traduction de l'auteur.

l'hymne qu'on proteste, on proteste contre un pays qui continue d'exclure malgré ce processus de la diversité... [...] ¹⁹

Dans une ambiance tendue, les positions des uns et des autres se succédèrent ainsi jusqu'à des heures avancées de la journée, divergentes dans leur totalité. La nuit tombée, le président se retira et la discussion cessa. Malgré tout, la *Minga* ne s'arrêta pas. Avec l'impression qu'il y avait « bien eu un dialogue mais pas de débat », ses participants décidèrent de prolonger la mobilisation. Du sud-ouest du pays, les manifestants avancèrent jusqu'à Bogotá où, le 21 novembre, ils remplirent les rues centrales sous les applaudissements. Dans la capitale, les *mingueros* gagnèrent en plus une autre bataille. Le lendemain de cette marche, pendant près de vingt heures, ils purent exprimer leurs pétitions face à une commission gouvernementale réunie de manière exceptionnelle avec ministres de l'Intérieur, de la Défense, de l'Agriculture, de l'Économie, de l'Éducation, de la Santé et de la Protection sociale, de l'Environnement, des Mines et de la Culture.

Sans aucun doute, de nouveau, le bilan de la discussion fut relatif. On peut se demander si les revendications indiennes furent écoutées et il faut souligner qu'au-delà de promesses pour la poursuite des négociations, ces dernières n'avancèrent pas. Malgré tout, des points furent marqués grâce à un précédent : le Gouvernement affirma sa « volonté politique » en faveur de la recherche de solutions de consensus. En attendant, au travers d'espaces de discussions ouvertes, « entre toutes et tous en Colombie, la *Minga* continue ». Comme l'affirment ses défenseurs, « la *Minga* est le moyen par lequel ceux d'en bas ont décidé de "se mettre d'accord sur les mots et de les convertir en chemin". C'est à peine le premier pas. Mais c'est celui qui donne le rythme et qui laisse des traces » (communiqué ACIN 2008, traduction de l'auteur).

RÉFLEXIONS FINALES

Sans doute est-il important de signaler, pour finir, que cet épisode de la *Minga* est probablement emblématique d'un certain « pari » du mouvement indien en Colombie. D'un côté, il est bien question de s'insérer dans le système politique national ; en ce sens, il est également nécessaire de respecter le pouvoir de l'État et ses institutions – quand bien même ce serait pour remettre en question leur fonctionnement. Ainsi, il s'agit de se battre pour les droits indiens parfois grâce à l'État, à ses multiples espaces et agents – pas toujours unanimes ; d'autres fois, aussi, de se battre contre l'État ; mais surtout, désormais, de se battre de l'intérieur. D'un autre côté, face à tous types d'adversité et dans une perspective de lutte conjointe

¹⁹ Aída Quilcué, *Consejera Mayor* du CRIC, La María-Piendamó, 2/11/2008, traduction de l'auteur.

auprès de divers acteurs sociaux, l'*indianité* continue d'être brandie avec force : pour réclamer le droit à ne pas participer à la guerre et le droit, parallèle, de participer à la construction de la paix convertie en argument électoral et, de manière plus générale, pour exiger une autre société, contre la discrimination et équitable.

Face à un tel défi, plusieurs questions continuent de se poser, parmi lesquelles, par exemple, celle de la viabilité du projet de la *Minga* à moyen terme, quand on sait à quel point les alliances entre différents secteurs sociaux peuvent se révéler précaires. Reste, en outre, à considérer l'expérience du mouvement indien en dehors du Cauca ; dans la plupart des autres régions, les organisations indigènes ne font pas preuve de la même solidité et de la même capacité de cohésion, tant face à l'État que face aux acteurs armés illégaux, sans cesse présents dans le contexte colombien. Enfin, on peut se demander comment, entre de multiples tentatives de dialogue interculturel et le risque qu'elles se convertissent en « dialogues de sourds », les principes du multiculturalisme adoptés il y a deux décennies, continueront de se concrétiser ou non, et avec quels effets, en processus normatifs et via une « politique publique pour les peuples indigènes »²⁰, encore officiellement « en construction » et, pour autant, toujours au centre des négociations.

²⁰ Pour une vue d'ensemble des décrets, lois, mesures gouvernementales et commissions diverses en rapport avec les « peuples indigènes de Colombie » mis en place depuis 1991, consulter le document présenté en ligne par le DNP (*Departamento Nacional de Planeación*), *Información sobre acciones y procesos institucionales para los pueblos indígenas de Colombia...*

REPENSER LA POLITIQUE EN TERRES INDIENNES : RÉFLEXIONS À PARTIR DU CHIAPAS¹

Willibald Sonnleitner

CES-COLMEX, Mexique

Au Mexique, le vote « indien » est souvent conçu comme un acte collectif et consensuel, comme un comportement de type corporatif ou « communautaire ». Loin des exigences individualistes du suffrage universel, libre et secret, dans les communautés indiennes la participation électorale serait le résultat de délibérations publiques, de décisions collectives et de volontés communautaires. Cette idée résiste mal aux comportements électoraux analysés dans les régions, communautés et localités indiennes du Chiapas, où l'on observe depuis 1991 une fragmentation accentuée du vote à toutes les échelles de la géographie électorale.

Ces mutations du vote invitent à repenser ses significations et ses contenus changeants, dans un contexte de transitions multiples, d'ordre démographique et économique, socioculturel et de régime politique. Les nouvelles pratiques électorales multipartistes et pluralistes obligent à repenser les fondements de la participation et de la représentation politique en terres indiennes. Elles posent également la question de l'articulation de ces communautés avec des dynamiques plus larges – régionales, fédérales et globales – incitant par là même à repenser le problème de leur relation avec la société nationale, à la suite de la crise du modèle intégrationniste hérité de l'époque national-populiste.

D'où l'utilité d'un débat critique sur les conditions actuelles de la nouvelle question indienne au Mexique. D'où, également, la nécessité de repenser les us et coutumes et l'indianité dans leur diversité actuelle. D'où, enfin et surtout,

¹ Ces réflexions se fondent sur une douzaine d'années de recherches empiriques sur les processus électoraux au Chiapas et au Mexique, réalisées depuis 1997 dans le cadre de divers projets et d'une thèse de doctorat. Leurs résultats ont fait l'objet de diverses publications, dont Sonnleitner, Willibald, sous presse, *Elecciones chiapanecas. Del antiguo régimen al desorden democrático (1968-2010)*, Mexico, El Colegio de México; Sonnleitner, Willibald, 2001, *Los indígenas y la democratización electoral. Una década de cambio político entre los tzotziles y tzeltales de los Altos de Chiapas (1988-2000)*, Mexico, El Colegio de México-Instituto Federal Electoral.

l'urgence d'imaginer des formes plus justes et démocratiques d'intégrer les minorités ethniques à la communauté nationale, dans le respect de leurs traditions mais sans nier pour autant les droits les plus fondamentaux de leurs membres.

ÉLECTIONS, RÉBELLIONS ET INDIANITÉS

Que peuvent nous enseigner les changements politiques récents au Chiapas sur les rapports entre la participation électorale, la violence révolutionnaire et l'indianité? Pour commencer, l'analyse de la démocratisation chiapanèque révèle la transformation politique qui traverse le Mexique tout au long des dernières décennies. Mais c'est lorsque l'on combine l'analyse macro-sociologique et quantitative de la démocratisation avec des études de cas précis que l'on découvre les contenus concrets de l'énorme diversité de dynamiques politiques régionales.

La fin de l'exception chiapanèque et l'enracinement du pluralisme politique

Politiquement, le Chiapas a pu paraître longtemps comme un « grenier de votes » du parti d'État. Jusqu'en 1988, le PRI (Parti révolutionnaire institutionnel) disposait ici d'une implantation réelle et d'une capacité de contrôle et de mobilisation supérieure à celle qu'il avait dans le reste du pays. Il bénéficiait, aussi, de l'attitude antiélectorale d'amples secteurs de l'opposition. Pourtant, dès 1991 son hégémonie politique est ébranlée par la renaissance du mouvement paysan indépendant, ainsi que par une forte mobilisation populaire contre les abus des autorités municipales. C'est dans ce contexte de crise et de transition que se produit le soulèvement néozapatiste en 1994. Celui-ci marquera la fin de l'exception chiapanèque. Débordant amplement les limites de la zone rebelle pour toucher le système politique dans son ensemble, la rébellion deviendra même un catalyseur de la démocratisation mexicaine.

Au Chiapas, la démocratisation électorale traverse également d'autres frontières, de caractère social, économique, culturel, linguistique et ethnique. Son analyse territoriale révèle, plutôt, la coexistence de différents types de transition, qui renvoient à l'implantation géographique d'acteurs collectifs, s'articulant avant tout autour d'intérêts économiques, religieux et/ou politiques. À ce jour, il n'existe pas au Chiapas un « sujet indien », mais des acteurs sociaux pluriethniques. Les organisations paysannes dites « historiques », les principaux syndicats officiels ou indépendants, les diverses mobilisations populaires, les conflits sociaux et le projet néocatholique « libérationniste », le néozapatisme lui-même (qui aime se présenter comme un nouveau mouvement indien) sont, à cet égard, fort représentatifs.

Quant aux effets de la rébellion sur la démocratisation, ceux-ci sont contradictoires. Dans un premier temps, l'appel de l'EZLN (*Ejército Zapatista de Liberación*

Nacional - Armée zapatiste de libération nationale) à voter « contre le parti d'État » en août 1994 permet de canaliser les tensions vers l'espace politique institutionnel. Néanmoins, dès 1995, le rejet des élections par les zapatistes a des conséquences désastreuses sur l'ouverture démocratique. Le prolongement du conflit et la militarisation bloquent l'avancée de l'opposition au bénéfice de l'ancien parti hégémonique, en particulier dans les bastions rebelles qui supportent le principal coût de la guerre sans pouvoir récolter les bénéfices de l'ouverture politique nationale. Contrairement aux manifestes du sous-commandant Marcos, les actions politico-militaires de son « armée de libération nationale » ne contribuent pas toujours à consolider des valeurs et des pratiques pluralistes dans sa zone d'influence. D'où les effets ambivalents du projet révolutionnaire sur la démocratisation électorale, dont l'évaluation critique s'impose à seize ans du soulèvement.

De l'ancien régime à l'invention de nouvelles traditions politiques

L'évolution des comportements politiques met au jour une hétérogénéité croissante au sein des communautés indiennes. Celle-ci se manifeste en toute clarté au travers des processus électoraux, témoignant d'une impressionnante différenciation politique, économique, sociale, religieuse et culturelle. Et s'il est vrai que diversité n'est pas synonyme de pluralisme, l'idée de l'existence d'une « unanimité » politique parmi les Indiens chiapanèques doit être abandonnée.

Les profondes transformations du système politique révèlent également les limites des discours qui prétendaient justifier diverses pratiques corporatives et autoritaires par le recours rhétorique à un « consensus communautaire », prétendument opposé au pluralisme électoral « occidental ». Dans un contexte de transitions multiples, et sous les pressions conjointes de dynamiques locales, régionales et nationales de démocratisation, les communautés tzotziles et tzeltales, choles, zoques et tojolabales, s'ouvrent aux élections libres et concurrentielles, au multipartisme et à la participation des secteurs minoritaires, qui conquièrent peu à peu le droit de manifester leurs dissidences, de critiquer les factions gouvernantes et de participer aux affaires publiques de leurs communautés.

Ceci vaut pour tous les municipes – indiens et métis – du Chiapas, y compris pour les anciens fiefs de l'EZLN et pour les derniers bastions du *caciquisme priiste* déguisé de tradition communautaire. Cela signifie-t-il, pour autant, qu'il n'existe pas de spécificité politique dans les communautés indiennes du Chiapas? Les élections y auraient-elles remplacé simplement les pratiques traditionnelles de lutte pour le pouvoir?

L'analyse empirique des expériences communautaires conduit à une position plus nuancée. Plutôt qu'à une substitution des formes « anciennes » par des pratiques « modernes » de la politique en terres indiennes, on assiste à l'articulation pragmatique de différentes façons de concevoir et d'exercer le pouvoir. Loin

de s'opposer aux « us et coutumes », les dynamiques électorales se mêlent et se combinent avec les formes traditionnelles de participation et de représentation politique.

D'où la nécessité, non seulement de revisiter les significations contemporaines des « us et coutumes » et du « consensus communautaire », mais de repenser également la problématique de l'insertion des populations indiennes face à la nouvelle situation de « mondialisation » et d'épuisement du modèle national-populiste.

LES DÉFIS POUR L'ÉTAT MEXICAIN À L'AUBE DU NOUVEAU MILLÉNAIRE

À l'aube du troisième millénaire, le Mexique connaît une ouverture saisissante de son système politique et institutionnel, sur fond de « renaissance » et de politisation des identités ethniques. Dans ce contexte, la question indienne mérite d'être reformulée face à l'un des défis majeurs qu'affronte l'État mexicain aujourd'hui : celui d'imaginer de nouvelles formes de réconcilier la Nation avec ses minorités, en garantissant le respect de leurs spécificités mais sans les exclure d'une citoyenneté récemment conquise.

Dépasser l'essentialisme manichéen

Avec la polarisation produite par le conflit armé, la discussion sur la place des Indiens au sein de la nation mexicaine s'est fortement politisée autour de deux positions trop homogénéisantes, intransigeantes et volontaristes.

D'un côté, les inconditionnels du multiculturalisme exigent la reconnaissance constitutionnelle de l'autonomie et des « us et coutumes », partant d'une vision idéalisée de la « démocratie indienne » et sans se soucier des problèmes pratiques qu'impliquerait son application dans des contextes hétéroclites. Leur vision idyllique du monde communautaire sous-estime la diversité des 85 groupes linguistiques, réduisant tous les maux à des influences externes et « occidentales »².

De l'autre côté, les conservateurs dénoncent le danger de la « décomposition de la nation », s'opposant à toute modification légale allant à l'encontre des principes libéraux et individualistes. S'ils ont le mérite de souligner l'impératif de préserver le respect des droits de l'homme, ils tombent dans le piège opposé lorsqu'ils homogénéisent et diabolisent les traditions autochtones, allant jusqu'à les réduire à l'autoritarisme le plus pur des champions indiens de l'intransigeance³.

² Pour une analyse des racines historiques et idéologiques de ce courant de pensée, voir Meyer, Jean, 2000, *Samuel Ruiz en San Cristóbal*, Mexico, Tusquets, p. 117-153.

³ Par exemple, l'article d'opinion du juriste mexicain Igancio Burgoa Orihuela, paru dans le quotidien, *La Jornada*, le 4 mars 1997 ; ou la position de l'anthropologue Bartra, Roger, 1999, « Violencias salvajes: usos, costumbres y sociedad civil », in Roger Bartra, *La sangre y la tinta. Ensayos sobre la condición postmexicana*, Mexico, Océano, p. 27-40.

Pourtant, les premiers ne se soucient guère du fait que beaucoup d'Indiens ne souhaitent plus continuer à vivre enchaînés aux « coutumes » que leur imposent parfois les autorités traditionalistes. Et les seconds oublient que pour pouvoir garantir un État de droit aux plus défavorisés, la société et l'économie doivent acquérir d'abord la capacité de les intégrer dignement au sein d'un modèle de développement incluant, pluriel et respectueux des différences.

Au-delà de ces combats idéologiques, les us et coutumes des Indiens du Chiapas ne sont, cependant, ni démocratiques « par nature » ni autoritaires « par essence ». Leur caractère est, au contraire, fondamentalement composite, changeant et polysémique. Il dépend des contextes politiques locaux et des façons dont les acteurs s'articulent et s'affrontent dans la dispute pour le contrôle des ressources matérielles et symboliques.

D'où l'énorme diversité d'expériences récentes d'hybridation et de recomposition des formes « traditionnelles » d'organisation politique. D'où, également, la nécessité de ne pas confondre dans l'analyse *le politique* (le champ des pouvoirs qui font l'objet constant de disputes) avec *le culturel* (le domaine des significations et des représentations qui s'efforcent de conférer un sens aux projets humains et à la vie en société).

De la même façon, il serait utile de concevoir les traditions et les coutumes comme une boîte à outils, procurant aux hommes des instruments pour comprendre leur présent à partir des enseignements du passé, et pour construire leur avenir à partir de leurs convictions respectives, et non pas comme une prison qui les condamnerait à rester pour toujours ce qu'ils ont pu être autrefois⁴.

Repenser l'indianité dans son historicité et sa diversité

Reconsidérons, d'abord, l'homogénéité que l'on confère généralement au concept d'indianité. Au Chiapas, une évidente division symbolique sépare les Indiens du reste de la société. Mais si cette frontière renvoie à une indéniable distance identitaire, elle se dissout, sur le terrain, dans la diversité des mondes indiens. Toute tentative pour définir l'essence de « l'authenticité indienne » encourt ainsi le risque de la réduire à de simples préjugés culturalistes, aux dépens de sa richesse et de sa complexité réelles⁵.

Les traditions et les identités dites « ethniques » ne sont pas des carcans statiques et immuables, mais des phénomènes socio-historiques complexes, chan-

⁴ Pour une vision historique, voir Viqueira, Juan Pedro, 2002, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, Mexico, Tusquets Editores/El Colegio de México, p. 334-374.

⁵ Voir Pitarch, Pedro, 1995, « Un lugar difícil: estereotipos étnicos y juegos de poder en Los Altos de Chiapas », in Juan Pedro Viqueira et Mario Humberto Ruz (eds), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Universidad de Guadalajara, p. 237-250.

geants, relationnels et contingents⁶. Les identités indiennes se transforment et s'adaptent continuellement à de nouvelles situations, et elles doivent être contextualisées et comprises dans leur historicité⁷. C'est au regard de la pluralité qui caractérise les cultures tzotziles, tzeltales, choles, zoques et tojolabales, que l'on peut légitimement parler de leurs traits démocratiques; traits qui cohabitent avec des pratiques autoritaires : même les indianistes les plus radicaux reconnaissent aujourd'hui qu'il y a des « bonnes », mais aussi des « mauvaises » coutumes. Cette nuance ne contredit pas seulement le discours essentialiste des défenseurs des us et coutumes, mais permet de mieux saisir quelle est la signification « autochtone » de cette notion ambivalente. Dans le langage courant, les Indiens en font une utilisation récurrente mais polysémique. On s'y réfère aussi bien pour exprimer son accord explicite avec telle décision que pour manifester une éventuelle incompréhension de pratiques que l'on désapprouve, voire pour exprimer une attitude critique ou cynique. On indique ainsi que telle autorité dispose effectivement du soutien de la population locale, que tel maire a été défenestré ou lynché par une meute mécontente, ou encore qu'on revient sur une décision personnelle par peur de représailles d'un homme ou d'un groupe influent au sein de la communauté.

L'anthropologue et linguiste John Haviland nous apporte à cet égard un éclaircissement conceptuel fort utile :

La coutume, de façon parallèle aux racines verbales de ses traductions vers le tzotzil, est un processus, et non pas un statut ou un code. « Nos coutumes » sont, comme toute idée ou artefact culturel, socialement et historiquement situées, discursivement créées et recrées, malléables et extrêmement flexibles, caractéristiques qui défient leur incorporation au droit positif mexicain. Ce qui me préoccupe le plus est qu'une coutume conçue à l'origine comme un espace discursif pour forger une intelligibilité locale et une logique culturelle, au travers de la législation et en raison de la force inexorable du positivisme légal, peut souffrir d'un processus d'érosion et de congélation, cessant d'être une arme des peuples qui ont des « coutumes » et se transformant en une arme contre eux-mêmes⁸.

En somme, plutôt que de référer à un ensemble de normes légitimées par des délibérations communautaires consensuelles, la notion d'*us et coutumes* renvoie souvent à un champ de bataille discursif où l'on se dispute avec plus ou moins de succès telle ou telle interprétation du passé, qu'il s'agit d'ériger en pratique tradi-

⁶ Voir Barth, Fredrik (ed.), 1976, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, Mexico, Fondo de Cultura Económica.

⁷ Voir Viqueira, Juan Pedro, 1997, *Chronotopologie d'une région rebelle. La construction historique des espaces sociaux dans l'alcalde mayor du Chiapas (1520-1720)*, thèse d'Histoire et Civilisations, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

⁸ Haviland, John, 2001, « La invención de la "costumbre": el diálogo entre el derecho zinacanteco y el ladino durante seis décadas », in Lourdes De Leon Pasquel (ed.), *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, Mexico, CIESAS/Miguel Angel Porrúa, p. 171-188.

tionnelle. Dans son application, les us et coutumes s'entremêlent fréquemment au droit positif, auquel les Indiens recourent souvent de manière parallèle et sélective, notamment lorsqu'ils peuvent mobiliser le soutien d'un *licenciado* ou d'une autorité publique⁹. Bon nombre des litiges « interculturels » trouvent leur origine dans ces stratégies à double face, aboutissant à l'implication de juges et d'avocats *ladinos* en terres indiennes¹⁰.

Les problèmes posés par la reconnaissance légale de ces pratiques coutumières ne sont pas seulement d'ordre culturel, mais surtout d'ordre moral et éthique. La question est donc de savoir si les Indiens doivent avoir des droits comme personnes, des droits que l'État se doit de garantir, ou si ces droits peuvent être sacrifiés aux volontés « communautaires ». De la même façon, il s'agit d'établir qui – dans quelles circonstances et en fonction de quels principes – aurait la légitimité de définir, d'actualiser et d'interpréter ces volontés « communautaires »¹¹. Ce qui, plutôt que l'instauration d'une séparation légale entre les deux formes de régulation des conflits, exige de préciser les conditions concrètes de l'institutionnalisation d'un dialogue interculturel, respectueux à la fois des spécificités collectives et des droits individuels.

IMAGINER DES FORMES PLUS ÉQUITABLES ET DÉMOCRATIQUES D'INTÉGRATION

Au-delà des débats manichéens, le véritable défi pour la société mexicaine consiste à imaginer des formes plus justes et démocratiques d'intégration, en vue de se réconcilier avec ses minorités ethniques. Plutôt que de restreindre les droits individuels des Indiens au nom de leurs coutumes, ceci implique de les élargir.

Le danger de vouloir figer l'indianité

Comme nous l'avons vu, l'indianité est une construction historique contingente, dynamique et polysémique. Pourtant, nombre de propositions visant à réformer la législation actuelle en vue de reconnaître l'autonomie et les us et coutumes communautaires s'inscrivent dans une perspective inverse. Les implications potentielles de leur mise en œuvre soulèvent de sérieux problèmes.

⁹ Voir Gorza, Piero, 2006, *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar. Paisajes indígenas de los Altos de Chiapas*, Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de Michoacán (et en particulier le chapitre 7 : « Los espacios de poder »).

¹⁰ Havila, John, « La invención de la "costumbre"... », art. cit.

¹¹ Viqueira, Juan Pedro, 2001, « Los usos y costumbres en contra de la autonomía », *Letras Libres*, mars, année III, n° 27, p. 30-34.

Qu'arriverait-il si les partis politiques étaient exclus des municipes indiens, comme le revendiquent certains intellectuels indianistes inspirés de l'expérience d'Oaxaca ? Dans beaucoup de communautés rurales, le parti au pouvoir fait partie de la « coutume » en tant que relais institutionnel de l'État. Exclure les « partis » des communautés équivaldrait ainsi à écarter les groupes d'opposition, puisque l'État – et à travers lui, la faction locale alliée au pouvoir – restera nécessairement présent. Ceci dans un contexte particulièrement conflictuel, où l'absence d'alternatives économiques et politiques a déjà poussé certains à opter pour des projets radicaux et clandestins. Aussi, cette « solution » irait-elle à l'encontre de l'ouverture politique en cours.

Un autre risque important tient à la sur-politisation des différences et des haines « ethniques ». En Amérique latine, on assiste à une revalorisation de l'indianité comme nouveau *leitmotiv* des mouvements sociaux. Cet étendard est repris par divers dirigeants en quête de discours mobilisateurs, et contribue à la politisation des clivages identitaires. Mais à terme, cela pourrait réifier des clivages symboliques supposés primordiaux, libérant des haines séculaires et préparant le lit d'une confrontation entre Indiens et *ladinos*.

Finalement, discutons le cas de « l'indianisation » des circonscriptions de représentation législative dans les régions indiennes du Chiapas. Au fil des dernières années, certains partis (notamment le PRI et le PRD [Parti de la révolution démocratique]) ont commencé à promouvoir des candidatures choles, tzotziles, tzeltales, zoques et tojolabales, afin de s'assurer des votes dans les districts électoraux majoritairement indiens. Néanmoins, les identités collectives et la vie politique s'organisent de nos jours au niveau municipal, tandis que les circonscriptions législatives sont conformées par une multiplicité de communautés indiennes. Ainsi, faute de coordination entre les comités municipaux des partis (à l'exception du PRI), on manque d'instances représentatives et de mécanismes pour organiser un contrôle et une participation démocratiques.

Bien souvent, les sièges réservés aux « représentants indiens » sont monopolisés par quelques groupes restreints de *caciques*, qui se disputent les nominations des divers partis, s'alliant stratégiquement avec eux. Mais ils le font le plus souvent en ville, loin des communautés et sans se soucier de la consultation des bases par lesquelles ils *se font élire*, mais qu'ils ne songent nullement à représenter. Plutôt que d'améliorer la représentation politique des populations indiennes, ce type de concession peut devenir une nouvelle manière d'organiser des électors captifs. Les parcelles de pouvoir, les ressources et le prestige symbolique associés au statut de député peuvent permettre, à leur tour, de fortifier la position érodée d'une poignée de *caciques* indiens.

L'idée de créer des circonscriptions spéciales en vue de garantir une meilleure représentation proportionnelle aux groupes indiens est confrontée à des problèmes analogues, auxquels s'ajoutent néanmoins quelques complications supplémentaires. Car il n'est pas aisé de déterminer les critères objectifs qui permettraient

d'attribuer ces nouveaux sièges. Le critère linguistique, qui malgré ses limites demeure le meilleur indicateur pour distinguer les Indiens des métis, s'avère ici d'une utilisation problématique¹².

Le cas des 292 000 Tzotzils et des 279 000 Tzeltals du Chiapas l'illustre bien. Indépendamment de leur appartenance linguistique, ces populations regroupent une trentaine de communautés distinctes (dont une dizaine sont multiethniques), connaissant parfois des rivalités et des conflits séculaires. Dans ces conditions, on imagine mal de quelle manière on pourrait garantir, non seulement que les candidats désignés disposent d'un minimum de représentativité, mais qu'ils soient obligés à terme de rendre des comptes à leurs électeurs.

De même, il existe l'option de créer une seule circonscription fédérale et de permettre à tous les citoyens de voter pour les candidats indiens de leur préférence. Dans cette hypothèse, ce seraient le plus souvent les suffrages des métis (aujourd'hui plus de 90 % de la population mexicaine) qui détermineraient l'issue de ces scrutins. Si l'on veut garantir que ce soient les populations indiennes qui aient, seules, le droit d'élire leurs représentants, cela impliquerait soit de créer un registre électoral spécial réservé aux Indiens, soit de préciser l'appartenance ethnique sur les cartes d'électeur. Dans les deux cas, une mesure destinée à faciliter l'insertion politique de groupes marginalisés de la nation pourrait paradoxalement à aggraver cette exclusion, créant deux catégories distinctes de citoyens et figeant légalement une frontière d'origine coloniale, devenue enfin symbolique et mouvante.

Pour ces raisons, la solution ne consiste pas à créer quelques postes réservés d'office à un nombre limité de politiciens indiens. Au contraire, il s'agit d'imaginer des formes plurielles de participation, permettant de garantir la désignation démocratique de représentants des différentes communautés, assumant à leur tour une responsabilité politique réelle vis-à-vis des représentés. Ce qui requiert des mécanismes effectifs de sélection, de contrôle et de sanction politique. En d'autres mots, le véritable défi pour l'État n'est pas de décorer ses institutions avec de nouveaux *caciques* indiens, mais d'engager une démocratisation plus effective des relations politiques et sociales.

Élargir les droits des indiens, au lieu de les restreindre

De manière générale, il convient de rendre plus flexible la législation électorale, pour l'adapter aux impératifs concrets de la politique locale en terres indiennes. Pendant longtemps, on a cherché la transparence en excluant les partis politiques

¹² En 2000, l'INEGI a répertorié 85 groupes linguistiques, qui ne partagent nullement des conditions socioculturelles communes, et dont le nombre varie entre 1,4 million (Nahuas) et une dizaine d'individus seulement (4 Opatas, 5 Papabucos et 6 Soltecos recensés en 2000). INEGI, *XII Censo general de población y vivienda*, 2000, Chiapas, Aguascalientes, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 2001.

de l'organisation électorale. Cependant, les citoyens « indépendants » qui siègent dans les conseils distritaux de surveillance n'ont pas toujours l'expérience technique ni le temps nécessaire pour maîtriser la complexité des procédures administratives et légales. Il serait temps de responsabiliser davantage les partis, qui sont les plus susceptibles de se contrôler mutuellement et de garantir la compétitivité des consultations électorales.

Si la dichotomie opposant les us et coutumes à la démocratie électorale n'est qu'un artefact, le véritable défi consiste à créer un cadre normatif qui permette d'articuler ces deux dispositifs parfaitement complémentaires. Nombre des pratiques dites « traditionnelles » des communautés permettent d'améliorer tant la participation que la représentation de leurs membres¹³. Néanmoins, celles-ci peuvent être détournées ou « perverties » par des groupes autoritaires de *caciques*, lorsque ceux-ci interprètent les traditions conformément à leurs intérêts personnels.

Quant aux pratiques de la démocratie électorale, le suffrage (universel et secret) et les élections (libres et concurrentielles) contribuent de plus en plus à préserver les droits fondamentaux des citoyens indiens, en limitant notamment les abus d'autorités contestées cherchant à étouffer l'expression des dissidences. Et l'exercice du vote s'accommode parfaitement des pratiques communautaires. Certes, nombre d'électeurs ruraux prennent leurs décisions de vote de manière collective, factionnelle ou corporative. Mais le problème consiste moins à savoir si le suffrage est individuel, que si à l'heure de voter les citoyens peuvent confirmer ou infirmer en toute liberté leur adhésion à telle ou telle option, sans pressions, menaces et intimidations de la part des leaders.

Bien entendu, les élections peuvent induire des effets pervers. Le multipartisme contribue parfois à politiser, voire à exacerber des clivages factionnels jusque-là latents et autocontenus. Les partis introduisent également des ressources et des intérêts étrangers aux communautés, qui peuvent se mêler aux enjeux locaux, distorsionner les corrélations de forces et bouleverser les équilibres existants. Il serait donc utile de ne pas restreindre l'espace électoral municipal aux seuls partis, mais d'autoriser en même temps l'inscription de listes indépendantes, *sans interdire ni entraver* la participation des premiers¹⁴.

Dans une perspective similaire, on peut limiter les effets majoritaires du mode de scrutin uninominal, qui octroie la quasi-totalité des conseillers municipaux au premier parti et tend à écarter des décisions tous les autres groupes locaux, même lorsque ceux-ci représentent dans leur ensemble une majorité des électeurs. Ceci

¹³ C'est le cas de la coutume d'associer un grand nombre de personnes à la gestion des affaires publiques en leur conférant diverses responsabilités d'intérêt commun dans le cadre de « comités » ou de « charges » (*cargos*); ou encore, de l'usage de compléter les conseillers « constitutionnels » que prescrit la loi par la désignation annuelle de conseillers « traditionnels », afin de garantir la représentation de toutes les localités au conseil municipal.

¹⁴ Voir Viqueira, Juan Pedro, 2000, « Reformar el municipio », in Willibald Sonnleitner (ed.), 2000, « El bautizo de fuego de la alternancia: Retos y propuestas para Chiapas », dossier spécial de la revue *Enfoque*, 10 décembre, p. 16-17.

diminue la légitimité des autorités élues et les prive de relais pour résoudre les conflits qui les opposent aux factions exclues du pouvoir. Face à la multiplicité de factions rivales, tout groupe encourt le risque de devenir une minorité et de se voir mis en marge de l'espace institutionnel. La désignation de conseillers municipaux « traditionnels », qui se fait actuellement aux marges de la loi, permettrait de répondre à ce problème, surtout si elle pouvait se régler d'une manière transparente.

D'où les avantages d'un système plus flexible et proportionnel pour l'élection des mairies. De légères variations dans le vote ne changeraient plus substantiellement la composition des conseils municipaux, leur donnant une certaine continuité. Et toutes les factions importantes seraient représentées et pourraient participer aux décisions communautaires.

Une dernière remarque sur une confusion récurrente que suscite la revendication de certaines formes de démocratie « directe ». Nombre de décisions dans les communautés indiennes se prennent lors d'assemblées multitudinaires, soit par un vote à main levée, soit par la constitution de files de partisans qui se forment derrière les représentants des diverses options. Cette pratique, connue localement comme « plébiscite » (*plebiscito*), peut conférer une légitimité « acclamatoire » à des décisions communautaires importantes. Une façon de « démocratiser » cette coutume participative consisterait à l'associer à des dispositifs garantissant le secret et la liberté des suffrages, en s'inspirant davantage des modalités du référendum.

Toutes ces mesures, loin de s'opposer aux formes traditionnelles d'organisation ou aux principes de la démocratie représentative, pourraient améliorer leur fonctionnement respectif. Le véritable enjeu étant d'articuler les deux dispositifs en vue de garantir, d'une part, le respect des différences et de la diversité culturelle et, d'autre part, le droit d'élire, de contrôler, de contester et de sanctionner librement ses autorités. Faute de quoi, l'État risque, soit de marginaliser légalement les formes traditionnelles de participation et de représentation démocratiques, soit de priver les Indiens des droits civiques qu'ils viennent tout juste de conquérir. En d'autres termes, il serait souhaitable d'élargir les droits politiques des citoyens indiens, plutôt que de les *restreindre*.

Établir un État de droit, régulateur des conflits sociopolitiques

En somme, le débat opposant les défenseurs des us et coutumes « indiens » aux avocats d'une démocratie « occidentale », repose sur un faux dilemme. Le problème réel consiste à identifier quels types de litiges peuvent faire l'objet d'une résolution effective par des mécanismes traditionnels, et à partir de quel moment l'État est tenu d'intervenir en vue de garantir une administration impartiale de la justice, dans le respect des droits fondamentaux. Ce qui suppose de s'accorder sur des objectifs précis, sur des règles et des procédures communes, ainsi que sur

les conditions d'exercice des compétences et de coopération entre les autorités « constitutionnelles » et « traditionnelles ». C'est l'objet central de la plupart des accords communautaires qui sont négociés, de fait, dans l'actualité.

Les communautés indiennes du Chiapas bénéficient en fait d'une large autonomie vis-à-vis de l'État, en raison de la faiblesse structurelle des institutions publiques, voire de leur absence. Dans la plupart des municipes ruraux du Chiapas, le système judiciaire est défaillant. On y compte souvent un seul juge pour des dizaines, voire des centaines de milliers d'habitants, qui ne dispose ni de ressources suffisantes pour procurer la justice, ni d'un salaire digne qui le mettrait à l'abri d'une corruption endémique lui permettant d'arrondir ses fins de mois¹⁵. Dans ces conditions, la question posée est celle de savoir si l'on doit renoncer simplement à la justice « occidentale », en attribuant à des facteurs culturels ses innombrables dysfonctionnements pratiques, ou si l'on est en droit d'exiger que celle-ci soit dotée des moyens nécessaires et d'un personnel compétent pour remplir ses fonctions.

En somme, le véritable défi pour l'État n'est pas de se débarrasser de façon élégante de la question indienne, en concédant aux populations indiennes une autonomie formelle et *politiquement correcte*, qui risque de les exclure à nouveau des espaces démocratiques émergents. Le problème de fond consiste à construire un consensus pluriel autour de ce qui, par-delà leurs différences, peut unir tous ses citoyens dans une communauté de semblables et d'égaux. Indépendamment des origines méso-américaines, européennes ou métisses des diverses façons de concevoir la loi et d'exercer le pouvoir, sont en débat les principes éthiques qui régiront les idéaux et les projets d'une nation multiculturelle aussi diverse, riche et emblématique que la nation mexicaine.

¹⁵ Voir Anaya Gallardo, Federico, 2001, « Contexto político y social de la reforma constitucional en materia indígena en el Estado de Chiapas », in Lourdes De Leon Pasquel (ed.), *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, Mexico, CIESAS/Miguel Angel Pórrua, p. 49-68.

L'ETHNICITÉ EST-ELLE SOLUBLE DANS LE LOCAL ?

Les réformes législatives locales en matière indigène au Mexique, et leur application

Julie Devineau

CREDA, et CESPRA (EHESS)

Le soulèvement de l'EZLN (*Ejército Zapatista de Liberación Nacional* - Armée zapatiste de libération nationale) en 1994 a mis au centre du débat public mexicain l'inadéquation des politiques publiques de l'État mexicain envers les populations indigènes – les politiques indigénistes –, thème pourtant discuté depuis le début des années 1970. Les négociations qui prennent place en 1995 à San Andrés Larráinzar entre le Gouvernement et l'EZLN, qui endosse définitivement l'identité d'organisation armée *indigène*, s'insèrent ainsi dans le cadre du débat international sur le multiculturalisme et l'autonomie indigène. Mais, à la différence de plusieurs États latino-américains qui ont épousé le multiculturalisme en changeant de Constitution, la voie empruntée par le Mexique est beaucoup plus progressive, dans la mesure où les consensus politiques nécessaires pour passer les réformes sont précaires.

Du point de vue de l'architecture des politiques publiques, plusieurs grandes tendances sont décelables dans ce que l'on conviendra d'appeler le « néo-indigénisme »¹ : l'adoption d'une législation spécifique, la décentralisation, la désécotorisation, ainsi que l'introduction de critères ethniques dans l'attribution des bénéfiques des programmes sociaux. On s'intéressera ici à une dimension particulière du dispositif mexicain, l'adoption par les États fédérés d'une législation spécifique en matière indigène. L'adoption d'une législation spécifique (constitutionnelle ou non) s'inscrit dans la nouvelle conceptualisation multiculturelle de la question indigène : alors que les « anciennes » politiques indigénistes étaient

¹ Gros, Christian, 2000, « La nation en question : identité ou métissage? », *Hérodote, revue de géographie et de géopolitique*, n° 99 (4^e trimestre), p. 106-135; Hernández, Aída, Paz, Sarela et Sierra, María Teresa (eds), 2004, *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN. Neoindigenismo, legalidad e identidad*, Mexico, CIESAS/Porrúa/Cámara de diputados.

considérées comme transitoires, désormais, les peuples indigènes, leur identité collective et leurs droits spécifiques sont gravés dans le marbre du texte de loi. Les législations indigènes locales, adoptées par les congrès des États fédérés à partir des années 1990, sont importantes à deux égards : elles permettent d'expérimenter des solutions au niveau local, qui pourront inspirer d'autres gouvernements par la suite. Par tâtonnements successifs, elles contribuent à la recherche des nouvelles orientations politiques. Par ailleurs, une part significative des réformes s'inscrit dans une réflexion localisée sur la spécificité de la problématique indigène au niveau de l'État fédéré, menée essentiellement par les acteurs sociaux, universitaires et indigènes. La législation locale répond à une logique de territorialisation de la question indigène.

On le voit, ces deux façons de concevoir les rapports entre le national et le local ont des implications contradictoires : d'un côté, la diffusion *bottom up* de solutions politiques, et de l'autre, la recherche d'une particularisation locale. Au travers de l'analyse des réformes législatives des États fédérés de Oaxaca, San Luis Potosí et Michoacán², le texte qui suit propose d'étudier dans quelle mesure les réformes politiques locales contribuent à l'institutionnalisation des droits des peuples indigènes, et à quel type d'institutionnalisation elles peuvent mener. Pour cela, on étudiera dans un premier temps l'articulation des dynamiques politiques locales et nationales ; puis on délimitera les contours de la territorialisation de la législation indigène ; enfin, à partir de l'évaluation du rôle des gouvernements locaux dans la mise en œuvre des réformes, on tracera les différents scénarios de l'institutionnalisation des dispositifs de reconnaissance des coutumes communautaires.

L'ARTICULATION DES DYNAMIQUES LOCALES ET NATIONALES

Pour évaluer l'importance des initiatives législatives locales dans le dispositif national, il convient tout d'abord de distinguer les grandes séquences des réformes, au cours desquelles le sens des réformes locales a changé, les contraintes institutionnelles et politiques auxquelles ont fait face les réformateurs se sont transformées, et les ressources instrumentales de l'action publique ont été définies avec plus de précision. Trois périodes peuvent être distinguées, rythmées par les grands événements nationaux : la première réforme constitutionnelle en matière indigène (1992), l'insurrection de l'EZLN (1994) suivie des accords de San Andrés entre l'EZLN et le Gouvernement (1996), et la deuxième réforme constitutionnelle indigène (2001).

² Ce travail a été réalisé dans le cadre de ma thèse de doctorat : Devineau, Julie, 2008, *Les mutations de l'État territorial : décentralisation, mobilisations et politiques indigènes au Mexique, 1970-2004*, thèse de science politique, IEP Paris.

1990-1994 : l'introduction de la question indienne sur les agendas locaux

La question ethnique fait son entrée sur l'agenda législatif des États fédérés au début des années 1990, à la faveur du débat national engagé sur la question indienne entre 1989 et 1991. Le Mexique prépare alors la commémoration du cinquantième anniversaire de la découverte de l'Amérique. La question indigène est « dans l'air du temps ». L'article 4 de la Constitution fédérale est amendé en janvier 1992. C'est aussi à cette époque (1990) que le gouvernement mexicain signe et ratifie la convention 169 de l'Organisation internationale du travail (OIT) sur les peuples indigènes et tribaux dans les pays indépendants.

Dès 1990, certains États fédérés reconnaissent le caractère multiculturel de leur population. Certains États, comme le Chiapas, le Oaxaca et le Querétaro, amendent leur Constitution avant même que la Constitution fédérale ait été réformée. Pour rendre compte de ces réformes, on peut invoquer une dynamique nationale dans laquelle le gouvernement fédéral centralise les ressources symboliques, politiques et intellectuelles. La logique des réformes, tant locales que fédérale, est de « faire un geste symbolique » en la matière, de façon à démontrer la « modernité » et la volonté « réformatrice » des leaders d'un parti-État en fin de règne.

1994-2001 : de l'insurrection de l'EZLN à la réforme constitutionnelle

L'insurrection de l'EZLN en 1994 change radicalement la donne. Pour l'État mexicain, la « question » indienne devient sans transition un « problème » ! Pour contenir la guérilla, le gouvernement fédéral a mis en place une stratégie militaire doublée d'un volet de politique sociale, focalisée sur le Chiapas. Or, dans les États fédérés où la population indigène est nombreuse, les gouverneurs craignent une contagion de l'insurrection³. Les gouverneurs se sensibilisent à la thématique indigène et beaucoup d'entre eux s'attachent à démontrer leur volonté de résoudre le « problème indigène » dans leur État. L'attitude d'ouverture de certains d'entre eux est propice aux réformes, lorsque des entrepreneurs de politiques publiques savent profiter de cette fenêtre d'opportunité politique. C'est le cas dans le Oaxaca, où une réforme innovante du code électoral, reconnaissant des élections coutumières dans les municipes à composante indigène, est votée en 1994.

Les premiers discours sur la nécessité de différencier les politiques de l'ethnicité dans les États fédérés apparaissent à cette époque. Ces propositions sont portées par les gouverneurs eux-mêmes et leur administration, dans le but de se démarquer symboliquement et politiquement des événements du Chiapas. L'idée est la suivante :

³ Recondo, David, 2009, *La démocratie mexicaine en terres indiennes*, Paris, Karthala, p. 190.

Nos Indiens ne connaissent pas les mêmes problèmes que ceux du Chiapas. Leurs revendications ne sont pas les mêmes. En conséquence, les solutions que nous allons construire sont différentes de celles, radicales, qui sont demandées par les zapatistes.

Dans cette optique, les gouverneurs mobilisent les anciennes organisations corporatistes paysannes et organisent des consultations pour connaître les « vrais besoins » de leurs peuples indigènes.

Néanmoins, à partir de 1996, les revendications des organisations indiennes convergent autour d'un même texte : les accords de San Andrés. Les accords, signés par les représentants de l'EZLN et du Gouvernement, énoncent les grands principes d'une « nouvelle relation de l'État avec les peuples indigènes » ainsi qu'une série de transformations constitutionnelles, législatives et institutionnelles pour concrétiser une autonomie indigène. Sous la pression d'un mouvement indigène en pleine croissance, ces accords deviennent la base incontournable de toute initiative de réforme en matière indigène. Tous les projets de réforme, qu'ils soient locaux ou nationaux, vont être jaugés à leur aune. Entre 1996 à 2001, une dizaine de projets de réforme de la Constitution fédérale s'inspirant plus ou moins littéralement des accords de San Andrés voient le jour, sans être adoptés.

Dans les États, les gouverneurs ne peuvent plus ignorer les leaders indiens qui se font les porte-parole des aspirations des peuples indigènes. Or leurs exigences, désormais calées sur les accords de San Andrés, sont autrement plus importantes qu'auparavant. Le blocage des réformes au niveau fédéral crée une situation d'incertitude juridique. Ce flou a un effet ambivalent sur l'action politique au niveau local : elle peut susciter une attitude attentiste de la part des gouvernements locaux, qui ne voient pas la nécessité de réformer leurs politiques tant qu'un cadre national n'a pas été défini. Toutefois, en l'absence de normes supérieures, les gouvernements d'État jouissent d'une liberté maximale pour concevoir leurs réformes.

Depuis 2001 : déléguer le problème aux États

C'est à la faveur de l'alternance au pouvoir du PRI (Parti révolutionnaire institutionnelle) au PAN (Parti d'action nationale), intervenue en 2000, que la Constitution fédérale est finalement réformée; mais le projet initial de la réforme⁴, qui recevait initialement l'appui de l'EZLN et du mouvement indigène qui lui est solidaire, a été transformé en première lecture par le Sénat, ce qui provoque le rejet par les mêmes organisations.

La réforme constitutionnelle de 2001 reconnaît un rôle important aux gouvernements locaux : les États fédérés vont déterminer

⁴ Initiative de loi dite « Cocopa », rédigée en 1996 par la Commission du Congrès du même nom (*Comisión de Concordia y Pacificación*).

les caractéristiques de libre détermination et d'autonomie qui expriment au mieux la situation et les aspirations des peuples indigènes dans chaque État, ainsi que les règles pour la reconnaissance des communautés indigènes comme entités d'intérêt public. (Art. 2. A. § 10)

Les transformations institutionnelles, tout comme la détermination des bénéficiaires de la réforme, incombent donc aux États fédérés. Cette disposition délègue en fait un épineux problème aux États, car, d'une part, les organisations indiennes pro-zapatistes sont désormais hostiles aux réformes et, d'autre part, une nouvelle incertitude pèse sur les réformes locales : peuvent-elles aller au-delà des dispositions de la Constitution fédérale ?

L'ethnicité est un nouveau domaine dans lequel les États peuvent affirmer leurs compétences vis-à-vis du gouvernement fédéral et traiter de sujets tels que la participation politique ou encore la gestion des ressources naturelles qui est normalement du ressort fédéral. Certains États fédérés se lancent dans d'importantes réformes. C'est le cas du San Luis Potosí, en 2002-2003, et du Michoacán, en 2004-2005. Dans les États qui ont choisi de mener les réformes, une dynamique d'émulation apparaît entre les États fédérés et la fédération, ainsi qu'entre les États fédérés eux-mêmes. Les promoteurs des réformes peuvent s'inspirer de l'expérience de près de dix années de réformes en matière indigène. L'éventail des instruments juridiques et politiques à la disposition des gouvernements locaux s'étoffe progressivement. Un « champ » des politiques de l'ethnicité se crée, par l'accumulation des initiatives locales.

Depuis 1994-1995, un système de lois indigènes a progressivement été construit. Il est composé, d'une part, des dispositions constitutionnelles fédérales de 2001, et, d'autre part, des réformes constitutionnelles et législatives locales ; certaines d'entre elles ont anticipé la réforme fédérale, d'autres y ont réagi⁵. En ce qui concerne l'élaboration des lois locales, la participation des institutions fédérales est réduite : c'est la CDI, *Comisión Nacional para el Desarrollo Indígena*, qui supervise les processus ; elle se limite à formuler un avis juridique sur les propositions de loi qui sont élaborées dans les États fédérés. La cohérence de l'architecture législative repose quant à elle sur les décisions de la Cour suprême (*Suprema Corte de Justicia de la Nación*), qui est la seule institution habilitée à résoudre les conflits de compétences entre les différents niveaux de gouvernement. Mais, dans les controverses portant sur les réformes indigènes, la Cour s'est mise en retrait du processus : en 2001-2002, 330 municipalités de plusieurs États fédérés ont contesté la réforme constitutionnelle fédérale de 2001 au moyen de controverses constitutionnelles (un instrument juridique destiné à résoudre les conflits

⁵ Pour un panorama (déjà daté) des différentes lois, voir CDI, *La vigencia de los derechos indígenas en México, Análisis de las repercusiones jurídicas de la reforma constitucional federal sobre derechos y cultura indígena en la estructura del Estado 2007*, http://www.cdi.gob.mx/derechos/vigencia_libro/vigencia_derechos_indigenas_diciembre_2007.pdf (consulté le 25/10/2010).

de compétences entre niveaux et organes de gouvernement, mais utilisé à cette occasion pour contester le processus au travers duquel la réforme a été adoptée). La Cour s'est déclarée incompétente pour juger le processus de réforme constitutionnelle. À l'inverse, il est révélateur qu'aucune controverse constitutionnelle n'ait émergé « dans l'autre sens » : la fédération n'a encore jamais contesté le contenu ou la forme d'une réforme locale sur la question ethnique. En matière indigène, les contraintes institutionnelles pesant sur les États fédérés sont donc extrêmement lâches.

LA TERRITORIALISATION DES LOIS INDIGÈNES

Les développements précédents ont montré en quoi les réformes législatives locales en matière indigène s'inscrivaient dans des dynamiques nationales. Mais dans de nombreux États fédérés, l'horizon d'une réforme reconnaissant les droits des peuples indigènes a fortement mobilisé la société civile locale, cette mobilisation alimentant à son tour la territorialisation de la législation indigène. Il en résulte que dans plusieurs États fédérés, les lois, loin d'être de pâles copies de la constitution fédérale, expriment une véritable originalité.

Aux sources de la territorialisation : activistes et experts

Dans son analyse de la réforme électorale reconnaissant les us et coutumes des communautés indigènes dans le Oaxaca, David Recondo a précisément balisé le champ des acteurs intervenant dans l'adoption des réformes législatives en matière indigène au niveau local : le gouverneur, les partis politiques, les activistes/leaders indigènes et les experts engagés (pour la plupart des anthropologues)⁶. Bien qu'extérieurs aux institutions politiques locales, ces deux derniers groupes jouent un rôle déterminant dans la territorialisation des réformes locales.

Les leaders indigènes participent aux processus de réforme au nom de leur expérience. Leur position vis-à-vis des réformes locales est néanmoins empreinte d'ambiguïté. En effet, en milieu rural, la proportion des groupes ayant fait de l'autonomie envers le Gouvernement leur mot d'ordre a continûment augmenté depuis les années 1970. Mais la possibilité d'influencer le processus de reconnaissance des droits indigènes exerce un fort pouvoir d'attraction sur les activistes indigènes ; en pratique, peu d'entre eux refusent le dialogue avec le gouvernement d'État pour défendre la cause des droits indigènes. D'autant plus que les réformes législatives en matière indigène sont également l'occasion d'affirmer la présence, la représentativité et l'influence de leur organisation sur la scène politique locale.

⁶ Recondo, David, 2009, *La démocratie mexicaine en terres indiennes*, *op. cit.*

La catégorie des experts-anthropologues engagés recouvre en fait deux types de trajectoires différentes : d'une part, celle des universitaires qui travaillent dans les universités et centres de recherche présents dans les États; et, d'autre part, d'anciens fonctionnaires indigénistes qui, après avoir quitté l'administration fédérale, s'impliquent dans des projets en *free-lance*. Les uns comme les autres s'engagent dans le processus de réformes au nom de leur connaissance fine du monde indien dans l'État fédéré. C'est un héritage paradoxal des politiques indigénistes : dans les États qui ont été les hauts lieux de l'indigénisme intégrateur (comme le Michoacán, le Chiapas ou le Oaxaca par exemple), la tradition de recherche-action sur les populations indiennes s'est perpétuée, même si les valeurs qui animent les experts contemporains sont radicalement différentes de celles de leurs aînés.

Mentionnons en passant que le souci de connaissance des peuples indigènes accompagne les réformes locales : ainsi, la mise en œuvre de la réforme reconnaissant les élections municipales coutumières dans le Oaxaca a été accompagnée par la réalisation d'un « catalogue municipal des us et coutumes »⁷ sous l'égide du CIESAS (*Centro de investigación y estudios superiores en antropología social*) et de l'IFE (*Instituto federal electoral*), tandis que, dans le San Luis Potosí, un « recensement des communautés indigènes », visant à inventorier les principales caractéristiques des communautés (territoire, histoire, population, organisation...) et à entériner leur existence comme « sujets de droit », a été entrepris par le Colegio de San Luis. Les termes de « catalogue » et de « recensement » n'induisent pas une conception statique de l'organisation des communautés indiennes; en revanche, ils indiquent que, dans les cas étudiés, connaissance et reconnaissance vont de pair.

Dans plusieurs États, experts et activistes partagent des représentations communes de la question indienne, sur ce qui doit changer et pourrait être fait. Ils se connaissent, ont souvent travaillé ensemble et parlent le même langage sur le plan politique et conceptuel, transcrit en des termes juridiques. Acteurs spécialisés sur la question indigène, experts et leaders sont un réservoir d'idées dans lequel les hommes politiques vont puiser, des incitateurs, et parfois des « censeurs » des réformes. Ils contribuent à particulariser les réformes locales, tout en faisant le lien avec les débats nationaux et les textes internationaux de référence.

Que signifie l'autonomie ? Les exemples de l'Oaxaca et de San Luis Potosí

Le contenu de la législation locale en matière indigène est un objet d'analyse comparative d'autant plus complexe que celle-ci comprend, selon les États, des dispositions en matière judiciaire, éducative, culturelle, électorale, des dispositions relatives aux ressources naturelles, aux droits des femmes, etc. On fera une

⁷ Velásquez Cepeda et Méndez Lugo, 1996.

lecture synthétique du contenu de deux systèmes législatifs, celui de Oaxaca et de San Luis Potosí, orientée en fonction de deux critères : les concepts utilisés pour donner corps à l'autonomie indigène au niveau local, et l'architecture institutionnelle prévue par les réformes constitutionnelles et législatives.

Les textes de référence sont, dans l'Oaxaca, la réforme du Code des institutions politiques et des procédés électoraux (l'équivalent d'une loi organique électorale) de 1995 et ses approfondissements de 1997 ; ainsi que la réforme des articles 12, 16, 94, 138 bis et 151 de la Constitution en 1998, et la loi réglementaire de cette réforme votée la même année, intitulée Loi des droits des peuples et communautés indigènes (LDPCIO). Dans le San Luis Potosí, il s'agit de la réforme de 2002 de l'article 9 de la Constitution, de sa loi réglementaire votée l'année suivante, et enfin, de la Loi d'administration de la justice communautaire de 2006.

Les différences les plus évidentes entre les textes de loi tiennent aux concepts présents dans les textes de loi. La loi réglementaire de l'Oaxaca est plus politique, elle mentionne les concepts de « territoires indigènes » et reconnaît les peuples indigènes comme des « entités de droit public » (dans le San Luis, seules les communautés sont reconnues comme des entités de droit public). La loi du San Luis Potosí est plus technique, plus précise quant aux implications des réformes proposées ; dans le domaine des politiques sociales par exemple, des solutions assez concrètes sont inscrites dans la loi pour améliorer les conditions socio-économiques des communautés. Ces différences s'expliquent par « l'esprit » dans lesquelles les réformes ont été conçues. En 1998, dans l'Oaxaca, il s'agissait d'énoncer, pour la première fois au Mexique, le droit des peuples indigènes à l'autodétermination. L'intention était de créer un précédent, et, à l'exception du chapitre V de la loi sur la justice communautaire, les principes affirmés restent très généraux. En 2003, les promoteurs de la réforme du San Luis Potosí ont certes conservé cet esprit avant-gardiste (ils veulent montrer qu'il est possible de faire une « vraie réforme indigène » au niveau local même si les conditions sont décourageantes) ; plus que l'innovation, l'idée est de perfectionner les concepts et de créer des dispositifs susceptibles de rendre les droits indigènes effectifs.

En termes d'architecture institutionnelle en revanche, aucune réforme ne propose la création de nouvelles institutions, ni de nouvelles figures augurant une répartition différente des pouvoirs entre les indigènes et le reste de la société. C'est d'ailleurs principalement sur ce point qu'a échoué la réforme indigène dans le Michoacán, les députés locaux donnant une fin de non-recevoir aux revendications des organisations purhépechas, qui réclamaient entre autres l'avènement de la figure du député indigène, l'inclusion de critères culturels dans le découpage des circonscriptions électorales, ainsi que la reconnaissance du « municipe indigène ». Dans le domaine économique, les dispositions relatives à l'usage des ressources naturelles sont très prudentes. Étant donné que la plupart des ressources naturelles sont stratégiques (eau, hydrocarbures), elles ne proposent pas de mécanismes par

lesquels les communautés ou les peuples indigènes y gagneraient soit en termes économiques, soit en pouvoir de décision sur leur gestion.

Dans les deux États, les réformes phares ont trait à la reconnaissance des traditions indigènes dans des domaines aussi sensibles que les élections et la Justice. Le Oaxaca inaugure la dynamique en reconnaissant, dès 1995, un régime coutumier pour les élections municipales, puis, en 1998, en reconnaissant que « les autorités communautaires des peuples et communautés indigènes conduiront et administreront la justice en appliquant leur système de normes internes [...] » (LDPCIO, article 38). Le San Luis Potosí ne reconnaîtra pas de régime électoral coutumier, mais emboîtera en revanche le pas au Oaxaca en reconnaissant « la validité des systèmes de normes internes des communautés en matière de relations familiales, de la vie civile, de l'organisation communautaire et, en général, de la prévention, régulation et solution des conflits à l'intérieur de chaque communauté [...] » (loi réglementaire de l'article 9 de la Constitution de San Luis Potosí, article 21).

La politique de reconnaissance des traditions (ou « systèmes normatifs ») indigènes au niveau communal est la principale proposition de « l'autonomie à la mexicaine » ; la façon dont elle est conçue et mise en œuvre mérite donc d'être étudiée en détail dans chaque État fédéré.

LES DÉFIS DE L'INSTITUTIONNALISATION DES RÉFORMES : LA RECONNAISSANCE DE LA JUSTICE INDIGÈNE

Le support législatif des nouvelles politiques est une arme à double tranchant. Si la loi est censée entériner le caractère symbolique, pérenne et à vocation universaliste des politiques néo-indigénistes, force est de constater d'autre part la précarité de l'instrument législatif au Mexique : les réformes indigènes s'inscrivent en effet dans un contexte d'inflation législative (tant fédérale que locale), qui renforce le caractère traditionnellement aléatoire de l'application des lois. Et contrairement à l'idée selon laquelle les politiques de reconnaissance correspondraient à une conception minimaliste de l'État, nous verrons au contraire, au travers de l'exemple des réformes judiciaires locales, que leur mise en œuvre effective implique un État actif et mobilisateur. Pour illustrer cet argument, on comparera les dispositifs de reconnaissance des « systèmes de normes indigènes » (soit, encore, la justice communautaire) et leur mise en œuvre dans le Oaxaca et le San Luis Potosí.

Les politiques de reconnaissance : un « gouvernement indirect » ?

Plutôt que d'encourager l'autorégulation des systèmes sociaux indigènes, la Loi des droits des peuples et des communautés indigènes de Oaxaca et la Loi d'admi-

nistration de la justice communautaire de San Luis Potosí proposent de nouvelles formes d'articulation des communautés avec le système politique. On présentera ci-dessous trois éléments centraux des dispositifs.

Les deux lois reconnaissent tout d'abord la validité et la force exécutoire des jugements des autorités communautaires indigènes *sous certaines conditions*. La principale d'entre elles est le respect des droits de l'homme et des garanties individuelles. Dans l'Oaxaca, les systèmes normatifs internes des communautés doivent en outre respecter la Constitution et les lois de l'État, ce qui réduit la juridiction communautaire au rôle communément attribué à la coutume dans les pays de droit civil, c'est-à-dire ce les cas non régulés par les codes. Le domaine de la juridiction indigène est également précisé (essentiellement les matières familiales, le droit civil et les infractions mineures au code pénal). En revanche, dans aucun des deux États, les normes communautaires ne sont pas formellement homologuées; elles conservent donc le caractère oral propre à la coutume juridique.

En termes de processus, l'État encadre subtilement les pratiques communautaires. Dans les deux États, quelques conditions procédurales « de base » sont rappelées par la loi, comme la durée maximale de la détention préventive, le caractère public des audiences et la rédaction de la résolution du juge. Dans le San Luis Potosí, la supériorité du principe de conciliation sur celui de l'arbitrage est affirmée, et les peines infligées par les juges indigènes sont limitées (montant des amendes, détention limitée à 24 heures, durée maximale du travail gratuit pour la communauté). Dans les deux États, les juges communautaires sont considérés comme des membres du pouvoir judiciaire : faiblement dans l'Oaxaca, où la loi reconnaît que les autorités traditionnelles sont des auxiliaires du Ministère public; fortement dans le San Luis Potosí, où il est prévu que les juges indigènes (*jueces auxiliares*) informent semestriellement les autorités judiciaires de leurs activités; ils seront reconnus et formés par le Conseil local de la Magistrature. La formation dont il est question est sommaire (compétences, notions juridiques de base, limites)⁸, mais sa signification est claire : ce ne sont pas les acteurs du système judiciaire public que l'on forme au « droit indigène », mais les autorités communautaires qui reçoivent cette capacitation.

Les lois proposent enfin divers mécanismes d'articulation entre la justice indigène et la justice d'État, avec des perspectives différentes dans chaque État.

– Dans l'Oaxaca, la justice communautaire est conçue comme un « premier niveau » dans la pyramide des normes juridiques⁹, qui doit être validé et « homologué » par les juges d'État. C'est donc dans l'enceinte du tribunal que se réalisent

⁸ On en verra un aperçu dans le document : *Manual para los jueces «auxiliares» de San Luis Potosí*, Soledad Santiago Antúnez, CDI, http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_docman&task=doc_details&gid=160 (consulté le 5 mars 2011).

⁹ Macaire, Philippe, 2004, « Reconnaître les coutumes : le discours de la loi face aux enjeux locaux », *Trace*, n° 46, p. 125.

l'articulation des deux systèmes judiciaires et l'intégration des normes coutumières au droit positif.

Dans le San Luis Potosí, les législateurs ont préféré à cette construction pyramidale celle du choix entre deux systèmes judiciaires parallèles : celui de l'État et la dénommée Justice indigène. Tout indigène impliqué dans une dispute pourra choisir entre l'un des deux systèmes ; s'il choisit la justice communautaire, la décision de l'autorité communale est irrévocable (si les garanties élémentaires de la personne et les droits de l'homme sont respectés). En cas d'éventuel conflit de compétence entre les deux systèmes, la loi prévoit que ce sera au Tribunal suprême de justice de l'État (la plus haute autorité judiciaire locale) de résoudre le conflit.

Du dispositif à la mise en œuvre

L'évaluation de l'effectivité des lois de reconnaissance des coutumes communautaires repose moins sur la persistance desdites coutumes (qui, par définition, régissent déjà une partie des interactions sociales des communautés) que sur le fonctionnement des mécanismes d'articulation des normes communautaires avec le droit positif mentionnés plus haut. Que nous apprennent à cet égard les États de San Luis Potosí et de Oaxaca ?

Dans le Oaxaca, une enquête menée en 2007 sur l'accès des indigènes à la Justice, fondée sur de nombreux entretiens avec des prisonniers indigènes, des autorités communautaires, des juges et des membres du Ministère public, dresse un bilan accablant de l'application des dispositions législatives relatives à la reconnaissance des coutumes juridiques indigènes¹⁰ :

– Les processus de validation des normes communautaires par les juges, ainsi que les mécanismes judiciaires permettant de résoudre les éventuels conflits entre la coutume et la loi sont inexistants.

– Les acteurs du système judiciaire ne cherchent pas à savoir si le conflit est de compétence communautaire, et ne se dessaisissent jamais d'un cas qui pourrait être du ressort communautaire.

– Les juges n'ont pas de formation en droit indigène, ne connaissent pas les traités internationaux relatifs aux droits des peuples indigènes, et ne reconnaissent pas de valeur juridique à la coutume.

– Les avocats (d'office) ne font pas usage de la LDPCIO, moins par ignorance que par conviction de l'inutilité de cet argument juridique devant les tribunaux.

– Entre la loi et la norme indigène, le système judiciaire va donc automatiquement préférer la loi.

Il n'existe pas d'étude sur les effets de la réforme sur la justice indigène dans le San Luis Potosí, du fait de sa nouveauté. Deux éléments semblent néanmoins

¹⁰ Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, 2007, p. 76-83.

indiquer que ses effets seront plus importants que dans le Oaxaca. D'une part, en effet, le concept de l'alternative entre les deux types de justice (« indigène » ou « étatique ») fait reposer le choix du système sur le plaignant, et non sur l'autorité judiciaire qui, de par sa formation, a tendance à choisir la loi plutôt que la coutume (voir ci-dessus le cas oaxaqueño). D'autre part, les promoteurs de la réforme constitutionnelle de 2002, conscients qu'une partie de la mise en œuvre de la réforme constitutionnelle reposerait sur les juges et les procureurs, ont associé les plus hauts responsables du pouvoir judiciaire de l'État à l'élaboration de cette réforme, dans l'objectif de la faire connaître et accepter par les magistrats. Le fait que depuis 2009, un budget ait été libéré pour le programme de formation des « juges auxiliaires » et que ce programme se déroule effectivement est un indice de l'enracinement de la réforme au niveau local.

L'enjeu de ce texte était de montrer comment l'avènement des dispositifs de reconnaissance des droits des peuples indigènes au Mexique est intrinsèquement lié au renforcement politique des gouvernements locaux et comment cette décentralisation, *de facto* puis *de jure*, a induit une territorialisation limitée des dispositifs : *territorialisation* dans la mesure où, dans plusieurs États, une véritable réflexion a été menée sur les possibilités et les opportunités d'une réforme indigène au niveau local ; *limitée* car les principaux changements législatifs sont contenus dans les politiques de reconnaissance des pratiques indigènes (électorales, juridiques).

Il convient non seulement de distinguer les États qui ont légiféré en ce domaine de ceux qui ne l'ont pas fait ; mais aussi de comprendre, dans les pratiques institutionnelles, où les dispositifs ont clairement défini les conditions dans lesquelles les normes communautaires s'exercent et peuvent remplacer les lois. Ainsi, nous avons vu que dans le San Luis Potosí, les dispositions sur la justice indigène sont en voie d'instaurer une mécanique de « gouvernement indirect » chère à Christian Gros, cette forme « d'intervention de basse intensité, destinée à restaurer à bas coût un certain niveau de gouvernance et de légitimité »¹¹ : au travers de la réforme, l'État tend effectivement à renforcer à la fois la légalité et le contrôle sur les pratiques juridiques communautaires au travers d'acteurs – les juges communautaires – qui remplissent bénévolement leurs fonctions. Dans d'autres États, comme le Oaxaca, l'adoption de dispositions législatives reconnaissant les « systèmes de normes internes » n'implique guère de changement, prolongeant par d'autres moyens la tolérance molle des autorités envers les pratiques coutumières pratiquée par le Parti révolutionnaire institutionnel pendant plus de soixante-dix ans.

¹¹ Gros, Christian, 2003, « Demandes ethniques et politiques publiques en Amérique latine », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 48, p. 11-30.

**Vers un métissage des systèmes
juridiques et électoraux ?
Le droit à l'épreuve du multiculturalisme**

I

II

III

IV

V

JURISPRUDENCE CONSTITUTIONNELLE ET DILEMMES FACE À « L'INDIEN ACCULTURÉ »¹

Le cas de la Colombie

Roberto Pineda Camacho

Universidad nacional de Colombia²

Comme dans la majorité des États latino-américains, ces dernières décennies en Colombie, une véritable politique néo-indigéniste, ainsi que l'a appelée Christian Gros³, a été impulsée. Elle s'est traduite dans la Constitution de 1991 qui définit le pays comme une nation multiethnique et pluriculturelle, ainsi que le stipule l'article 7 : « L'État reconnaît et protège la diversité ethnique et culturelle de la nation colombienne ». De plus, dans son article 10, la Constitution établit le castillan comme la langue officielle de la nation, mais elle stipule aussi que les langues des groupes ethniques (64 langues autochtones et 2 créoles) sont officielles au même titre que le castillan dans leurs territoires respectifs. La Constitution accorde un grand nombre de droits aux peuples autochtones ; la loi 70 de 1993 a aussi accordé des droits spéciaux aux peuples afro-américains, en particulier de la région Pacifique.

La Nouvelle Charte établit que les territoires autochtones constituent des entités territoriales de la nation avec les municipalités et les départements, et détermine que les *resguardos* – ou territoires autochtones – sont des formes de propriété collective

¹ Le terme d'« indigène acculturé » est ici défini dans le cadre de son utilisation par les magistrats de la Cour constitutionnelle, dans le sens contraire, de façon générique, de celui de « indigène traditionnel » – sans que cela signifie nécessairement une vision étatique de la Cour sur les communautés autochtones. Pour une analyse conceptuelle, voir Uribe, Carlos, 1992, « Aculturación », in Margarita Serje, María Cristina Suaza et Roberto Pineda (eds), *Palabras para desarmar*, Bogotá, Icanh, p. 25-37.

² Je souhaite remercier l'anthropologue juridique Esther Sánchez pour sa générosité et son soutien dans le processus d'élaboration de cet article.

³ Gros, Christian, 2010, *Nación, Identidad, violencia. El Desafío Latinoamericano*, Bogotá, Universidad Nacional-Universidad de los Andes-IFEA.

et non aliénables (article 329). D'autre part, elle reconnaît dans l'article 246 leur propre juridiction :

Les autorités des peuples indigènes peuvent exercer des fonctions juridictionnelles au sein du champ territorial, en conformité avec leurs propres normes et procédures, tant qu'elles ne sont contraires ni à la Constitution ni aux lois de la République. La loi établit les formes de coordination de cette juridiction spéciale avec le système judiciaire national.

Elle a également établi, suivant les termes de la convention 169 de l'OIT (Organisation internationale du travail), le droit de participer à la prise de décisions quand des projets mis en œuvre affectent leur intégrité culturelle⁴. Ces dispositions régissent une population indigène variée de plus de 84 peuples natifs qui comprennent environ 1 300 000 personnes. Les peuples aborigènes sont distribués sur la quasi-totalité du territoire national et possèdent sous forme de *resguardos* près d'un quart du territoire de la nation. Avant la Constitution de 1991, les communautés indigènes avaient obtenu d'importantes revendications, en grande partie grâce à leurs propres luttes et mouvements sociaux; mais les droits acquis dans la Constitution de 1991 ont ouvert un nouveau scénario de reconnaissance de leur identité et d'autres droits sociaux qui ne peuvent être minimisés, malgré les difficultés croissantes en raison du conflit armé en Colombie.

Pour diverses raisons, le développement légal des normes constitutionnelles a été principalement mis en œuvre par la Cour constitutionnelle, dont la jurisprudence a marqué à travers la figure de la *tutela* (tutelle) – ou *derecho de amparo* (droit de protection) –, élément clé dans la défense des droits collectifs des communautés indigènes et dans leur relation avec l'État et d'autres acteurs sociaux.

Cet article analyse, à travers l'étude de verdicts de la Cour constitutionnelle, les modalités de compréhension de la différence culturelle indigène dans la Colombie contemporaine, ainsi que les ruptures et les continuités dans le cadre de l'imaginaire juridique sur l'Indien dans notre pays, héritier de la mentalité hispano-coloniale.

Cet article est divisé en trois parties. Dans la première, nous analyserons de façon succincte – comme une ébauche – les imaginaires de la politique coloniale et sa projection républicaine, notamment dans la loi 89 de 1890. Dans un second temps, nous analyserons le contenu des verdicts importants de la Cour constitutionnelle à ce propos; enfin nous proposerons des commentaires en relation avec la nécessité de penser les nouvelles dynamiques en s'appuyant sur les réflexions du professeur Christian Gros.

⁴ « L'exploitation des ressources naturelles sur les territoires indigènes se fera sans perte de l'intégrité culturelle, sociale et économique des communautés indigènes. Dans les décisions qui sont adoptées en relation avec cette exploitation, le Gouvernement favorisera la participation des représentants des communautés concernées ». Cet article a été mis au point en se fondant sur le processus dit de consultation au préalable.

UNE POLITIQUE À LONG TERME

Pendant la période coloniale, la politique instaurée vis-à-vis des peuples indigènes était fondée sur le modèle « République des Espagnols » vs « République des Indiens ». Les autorités espagnoles pratiquèrent une sorte de gouvernement indirect, confinant les Indiens dans des « villages d'Indiens », construits comme les villages espagnols, dans lesquels la figure du prêtre doctrinaire revêtait une grande importance. Dans ce cadre, elles acceptèrent l'existence d'une élite *cacicale* et reconnurent leurs terres sous forme collective, sous la figure de *resguardo* ou *fundo legal*. Ainsi, ils purent obtenir le tribut des *comuneros* et contrôler la force de travail indigène – par le biais de la *mita* et d'autres systèmes de conscription des hommes et des femmes.

Dans ce contexte, une idée de l'Indien synonyme de « communauté indigène » s'est construite en relation avec le contrôle d'un territoire de propriété collective et de formes de travail collectives ; en d'autres termes, un imaginaire légal s'est configuré dans lequel l'image de l'Indien s'est confondue ou a coexisté avec celle de communauté.

Dans le cas de la Colombie, cette politique de séparation des Indiens et des Espagnols a connu de nombreuses vicissitudes. Le processus de métissage a considérablement affecté cette politique, et déjà au XVIII^e siècle une grande partie de la population qui vivait dans les *resguardos* était métisse. À cette époque, en effet, dans de nombreuses régions, on avait assisté non seulement à un processus de transculturation très significatif mais aussi à un processus de *castillanisation* accéléré, dont la dynamique n'est toujours pas bien comprise.

Dans de nombreux cas, les élites *cacicales* abusaient de leur position pour légitimer l'accès à la terre et à d'autres biens, en opposition avec leurs propres *comuneros*, ce qui n'exclut pas pour autant qu'ils n'aient pu réussir à instaurer un calme relatif dans certaines régions par leurs formes de propriété et leurs relations avec les autorités espagnoles. D'autre part, les communautés indigènes ont conservé des liens avec les villes et les *villas* coloniales grâce à des pratiques de marché et de socialisation de diverses natures, malgré les difficultés de communication et la précarité des chemins à travers les montagnes et les forêts.

« L'échec » relatif de la politique coloniale s'est manifesté très tôt dans certaines régions du Nouveau Royaume de Grenade. Dès le début du XVII^e siècle, d'importants secteurs de la population aborigène vivaient dans les villes de Bogotá, Tunja et peut-être Popayán et Pasto, entre autres grandes villes du royaume. Les Indiens occupaient l'échelon le plus bas de la population urbaine et constituaient des engrenages fondamentaux pour sa reproduction et pour le bien-être des Espagnols et des Créoles ; les Indiens et Indiennes urbains se consacraient à des travaux de faible prestige, travaux manuels et service aux personnes, mais certains groupes parvinrent – le plus souvent en quelques générations – à une mobilité

dans l'échelle sociale et à participer activement dans les réseaux de commerce et les marchés.

Bien entendu, les liens avec les secteurs ruraux, avec les villages d'origine, ont perduré, et de nouvelles identités ethniques ont vu le jour, difficiles à détecter dans les sources coloniales; ou qui nécessitent de notre part de nouvelles stratégies de lecture pour saisir cette dynamique de la vie quotidienne peu explorée dans la documentation coloniale⁵.

À partir de 1810, la fondation de la République a signifié un changement de la politique coloniale, exprimée dans la politique de division des *resguardos*. Dans la Constitution de Cúcuta de 1821, en vue de convertir l'Indien en citoyen, on a aboli le tribut; et on a défendu sa reconversion en propriétaire privé⁶. Au cours du XIX^e siècle, de nombreux *resguardos* des régions de l'*altiplano* de Cundiboya furent divisés, tandis que la mesure ne semble pas avoir eu d'impact dans le Cauca ni dans le département de Nariño.

La Constitution de 1886 – une charte hispaniste et catholique – a ouvert la voie à une « nouvelle » politique indigéniste inspirée du modèle colonial, à travers la promulgation de la loi 89 de 1890, « par laquelle est définie la manière dont les sauvages devant être réduits à la vie civilisée doivent être gouvernés »⁷. Dans son article 1 il est stipulé :

La législation générale de la République n'administre pas les sauvages qui seront réduits à la vie civilisée à travers les missions. En conséquence, le Gouvernement, en accord avec l'autorité ecclésiastique, définit la façon dont ces sociétés naissantes doivent être gouvernées.

⁵ Zambrano, Martha, 2008, *Trabajadores, villanos y amantes. Encuentro entre indígenas y españoles en la ciudad letrada*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

⁶ La loi du 11 octobre 1821, « sur l'arrêt des tributs des indigènes, la distribution de leurs *resguardos* et exemptions qui leurs sont concédées », détermine que les Protecteurs Naturels conserveraient leurs fonctions antérieures; mais dans le même temps elle stipule que les Indiens – assimilés à la condition de « citoyens misérables » – instruiraient leurs actions civiles ou criminelles, sans aucun coût. Elle établit que dans les cinq ans les terres seraient réparties entre leurs membres; il fut ordonné que tant que les terres ne seraient pas divisées en parcelles, le *cabildo* d'Indiens continuerait à s'organiser dans des buts uniquement économiques et administratifs (répartition de terres, etc.) « en restant des sujets des juges des paroisses ».

Il fut aussi autorisé que dans les paroisses il serait possible « d'établir d'autres citoyens moyennant le loyer correspondant au terrain sur lequel se trouvent leurs maisons; mais sans causer de dommage aucun aux Indiens pour leurs pâturages, les semis ou d'autres produits de leurs *resguardos* ».

D'autre part, la loi du 3 août 1824 ordonne que les Indiens errants soient reconnus et remettent leurs terres; et soient réduits dans des villages sous juridiction des paroisses administrés comme dans le reste du pays. On leur fournirait des curés et des séculiers, et on favoriserait la présence de missionnaires dans les différentes zones les nécessitant (République de Colombie, *Codification nationale*, t. I. 1824).

⁷ Concernant l'exposition des raisons de la promulgation de la loi citée et ses principaux antécédents idéologiques, voir Ariza, José Libardo, 2009, *Derecho, saber e identidad indígena*, Bogotá, Siglo del Hombre editores.

De même, dans l'article 2 est décrété que :

Les communautés des indigènes déjà réduits à la vie civile ne sont pas non plus administrées par les lois générales de la République en ce qui concerne les *resguardos*. De ce fait, ils sont gouvernés par les dispositions prises ci-après.

Bien que la loi 89 de 1890 n'eût pas pour objet d'abolir la politique anticommunale, elle s'est traduite – dans diverses régions – par une pause relative dans le processus de division de la terre collective des Indiens. Par ailleurs, la disposition citée a ratifié le caractère collectif des terres des communautés indigènes organisées en *resguardos* d'origine coloniale; elle a reconnu la fonction de *cabildo de indios* comme autorité de la communauté indigène et ratifié certaines de ses fonctions juridiques; l'Indien fut déclaré mineur d'âge, et pour cette raison sujet à une juridiction civile et pénale spéciale.

La disposition légale citée, malgré des considérations d'énonciation générale, a représenté un soutien de poids pour la défense des communautés indigènes; sous sa protection, certaines d'entre elles – comme les populations pijao des municipes de Coyaima et Natagaima – purent réclamer, même sans un succès total, la reconstitution de leur vaste *resguardo* de Ortega y Chaparral, divisé en 1832; et le leader Manuel Quintín Lame a déployé une lutte pour le rétablissement des *resguardos* indigènes des départements du Cauca et de Tolima, malgré l'opposition des gouvernements régionaux qui considéraient que les Indiens de Tolima avaient perdu cette condition et s'étaient transformés en paysans.

La loi 89 a renforcé l'idée que l'indigène était comme synonyme de communauté rurale; les manifestations de sa vie urbaine furent alors considérées comme condition d'une nature non indigène ou métisse. De plus, comme conséquence de la Constitution de 1886 – qui considérait la religion catholique comme partie constitutive de la nation –, un concordat avec le Saint-Siège a été signé en 1887, qui a ouvert la voie notamment à différentes conventions de missions. Dans ce contexte, on a promulgué la loi 72 de 1892⁸ qui a organisé le pays en territoires de missions. Les régions indigènes furent placées sous tutelle de l'Église catholique – favorisant un régime ecclésiastique qui a pratiquement perduré près d'un siècle (jusqu'en 1974, quand à l'occasion d'une nouvelle réforme du concordat, on abolit le concept de territoire de mission dans l'organisation juridique de l'État colombien).

⁸ Cette loi autorise l'installation de missions ecclésiastiques sur les territoires considérés comme pertinents. À ce sujet, l'article 2 stipule : « Le Gouvernement administre en accord avec l'autorité ecclésiastique tout ce qui conduit à la bonne marche des missions et peut déléguer aux missionnaires les facultés extraordinaires pour exercer l'autorité civile, pénale et juridique sur les *catecúmenos* (voir note 9) en vertu desquelles l'action des lois nationales peut être suspendue jusqu'à ce qu'ils sortent de leur état sauvage, selon le pouvoir exécutif, et puissent avoir la capacité de se gouverner. »

D'un point de vue pénal, l'indigène – en sa qualité de mineur d'âge ou de *catecúmeno*⁹ – était considéré comme un « immature psychologique ou social » ; aussi fut-il catalogué comme un sujet non imputable à des fins pénales de l'action de la médecine légale – les psychiatres –, et dont le champ correctionnel relevait des juridictions missionnaires.

Malgré une rénovation conceptuelle du statut pénal de l'indigène (à partir des années 1950), son traitement juridique fut largement sujet à des va-et-vient, des changements et des ambiguïtés, en termes de codes, de verdicts et de doctrines jurisprudentielles. Ce qui ne fut le cas que jusque dans les années 1980, quand l'analyse de la condition culturelle des indigènes – dans le sens de l'anthropologie moderne – fut adoptée comme critère pour la valorisation d'une conduite pénale, et quand les psychiatres furent remplacés par les anthropologues comme experts légaux. Une nouvelle perception des indigènes est aussi entrée dans la mentalité des juristes et du grand public¹⁰.

Dans ce contexte, les dispositions constitutionnelles de 1991, et notamment la reconnaissance relative de leurs propres formes de droit, constitue une véritable rupture juridique avec la tradition républicaine.

LES REPRÉSENTATIONS DE L'INDIGÈNE DANS LA COUR CONSTITUTIONNELLE

Comme mentionné précédemment, la Cour constitutionnelle s'est vue concurrencer le développement de l'interprétation des normes constitutionnelles, la fixation de leur portée et la conclusion de nombreux conflits internes ou externes qui ont affecté différemment la vie des communautés indigènes. Son travail a été, de divers points de vue, extraordinaire. Sa fonction jurisprudentielle a permis la valorisation et une meilleure compréhension de divers aspects des cultures indigènes de Colombie. La présence de magistrats ou de leurs auxiliaires, faisant office d'ethnographes, dans les territoires indigènes ne doit pas être minimisée¹¹.

⁹ Le *catecúmeno* est une personne (homme ou femme) qui reçoit une instruction religieuse catholique afin de recevoir le baptême. Dans les colonies, les Indiens *catecúmenos* devaient abandonner l'Église pendant la célébration de l'Eucharistie.

¹⁰ À ce sujet, voir le livre pionnier de Benítez, Hernán Darío, 1988, *Tratamiento jurídico penal del Indígena colombiano. ¿Inimputabilidad o inculpabilidad?*, Bogotá, Editorial Temis. Les considérations d'Ariza sont aussi intéressantes (2009, *Derecho, saber e identidad indígena, op. cit.*) sur le passage de l'expert psychiatre à l'expert anthropologue dans les rapports des juges, même si, selon moi, il ne saisit pas de façon précise les implications de la substitution du « psychiatre » par l'expert judiciaire ou anthropologue ou tout autre scientifique social. Ariza, si je le comprends bien, pense qu'il s'agit d'une simple substitution du « gardien du panoptique », comme si les contre-discours restaient coincés dans la propre rationalité qu'on tente de dépasser, se transformant en un nouveau régime disciplinaire, qui crée lui aussi des subjectivités subalternisées. En se concentrant sur l'analyse des discours, on perd la perspective de la pratique ou de la production de nouveaux sens avec une dimension interculturelle.

¹¹ Il convient aussi de souligner les dynamiques qui se sont produites dans les *cabildos* quand les juges exercent leurs missions et que se créent de nouveaux sens qui expliquent et justifient l'exer-

À titre d'exemple, le verdict T-428 de 1992, qui a vu l'intervention du grand juriste Ciro Angarita, démontre non seulement une grande réceptivité face à l'impact d'une route dans un *resguardo* indigène du municpe de Cristianía, mais souligne aussi la difficulté d'indemniser le dommage culturel dans la mesure où la construction de la route éloigne « l'esprit » du *jai*¹² protecteur (dans ce cas un poisson géant), ce qui manifestement préoccupait la communauté¹³.

De même, le verdict T 523/1997 du magistrat Carlos Gaviria, réfèrent en maniemnt du fouet dans une communauté de Paéz, département du Cauca, souligne qu'il ne peut être interprété comme un type de châtement corporel assimilable à la « torture », mais que son recours est associé à la foudre et évoque aussi un processus de purification culturelle. L'analyse de différents verdicts souligne que la compréhension de la diversité culturelle qu'a la Cour constitutionnelle se fonde principalement sur l'interprétation de l'identité et de la culture indigène en tant que communauté associée à un territoire (collectif). Les verdicts T 188/93 et T 257/93 montrent dans quelle mesure cette association est fondamentale dans la définition même de l'identité :

Non seulement car le territoire en constitue leur principal moyen de subsistance mais surtout parce qu'il « constitue un élément intégrant de la cosmovision et de la religiosité des peuples aborigènes »¹⁴.

Ainsi, Vera souligne l'importance que la Cour accorde au concept de « champ territorial », comme constituant fondamental de leur reproduction identitaire et culturelle. Dans ce contexte, les cultures indigènes, en tant que sujet collectif, ne se réalisent en tant que communautés que dans le sens de « *comunnitas* » de F. Tönnies, liées à un territoire. La Cour est ainsi explicite :

Les cultures des communautés indigènes, en effet, correspondent à une forme de vie qui se condense dans un mode particulier d'être et d'agir dans le monde, constitué à partir des valeurs, des croyances, des attitudes et des connaissances, qui si elles sont annulées ou supprimées – ce qui pourrait arriver si leur environnement souffrait d'une importante détérioration – peut conduire à leur déstabilisation voire à leur éventuelle extinction¹⁵.

Ces appréciations, considérées par Vera comme imprégnées « d'essentialisme », reflètent l'incidence de différents facteurs :

cice de la justice indigène (Rappaport, Joanne, 2003, « El imaginario de una nación pluralista. Los intelectuales públicos y la jurisdicción especial indígena en Colombia », *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, janv.-déc., Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, p. 105-138).

¹² Esprits auxiliaires des chamans ou *jaibanás*.

¹³ Sánchez, Esther 2010 [2004], *Justicia y pueblos indígenas de Colombia*, Bogotá, 3^e ed. UNIJUS, Universidad Nacional de Colombia, p. 178.

¹⁴ Vera, Pablo Juan, 2006, « La Jurisprudencia como campo de reflexión de la diversidad cultural: apropiación jurídica de nociones culturales », *Revista Universitas Humanística*, n° 62, Bogotá, Universidad Javeriana, p. 213.

¹⁵ *Ibid.*, p. 225.

– Le poids de la tradition hispano-républicaine, dans la mesure où sont associées idée de l'indigène et communauté et territoire.

– L'impact des grands schémas interprétatifs contemporains, en grande partie issus de l'anthropologie mondiale et colombienne¹⁶, qui recréent une image d'équilibre entre les cultures indigènes et la nature¹⁷.

– La pratique symbolique des discours des mouvements indigènes eux-mêmes, qui « substantialisent » leur propre condition, qui « inventent » et recréent leur propre image; non seulement pour s'ajuster aux mouvements écologistes mondiaux, mais aussi pour définir et revendiquer un passé et un présent où on a refusé de reconnaître les liens sacrés qui les unissent à leur territoire ainsi que l'appropriation de leur condition légale héritée de l'histoire coloniale.

– La transcendance du territoire dans la perspective indigène comme un espace de construction de leur propre autonomie¹⁸.

– La conception prédominante de la culture indigène comme une entité discrète ou clairement délimitée (malgré un autre verdict de la Cour (n° 518/2008) reconnaissant la dynamique culturelle) conduit, cependant, à la difficulté de penser des situations hétérodoxes à la condition « normale » de la vie de la communauté indigène dans le cadre de son champ territorial comme, par exemple, quand l'indigène est en dehors de son *resguardo*¹⁹.

En réalité ce type de représentation donne lieu à une herméneutique juridique dont la clé se situe dans une vision relativement fermée des cultures (fondée sur une anthropologie qui privilégia plus l'intérieur que les interstices) et qui possède d'importantes conséquences du point de vue de l'appréciation des cas sous tutelle; et dans la limite, pour l'État, de la condition d'indianité contemporaine. Une sorte de graduation de la condition indigène s'instaure, en fonction de son adéquation au modèle ou type idéal – ou sa variation en termes de « niveaux d'acculturation » – qui définit en grande partie (selon le concept de la Cour) le niveau d'autonomie d'une communauté ou parcelle indigène²⁰.

¹⁶ En particulier les influences des modèles cosmologiques issus de la Sierra Nevada de Santa Marta ou de l'écosophie des Indiens tucanos de Valpés (Colombie) développées par le professeur Gerardo Reichel Dolmatoff; ou les idées plus générales qui perçoivent ici et là les sociétés aborigènes comme les gardiens de la nature ou des « natifs écologiques » (Ulloa, Astrid, 2006, *La construcción del Nativo Ecológico*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología).

¹⁷ Cependant, ce sont non pas seulement des « inventions » propres pour reconstruire des systèmes fonctionnels dans l'intérêt des nouveaux acteurs indigènes, car finalement elles reflètent l'infinité des nuances de la vie réelle, une cosmologie selon laquelle – contrairement à celle des judéo-chrétiens – l'homme n'est pas le maître du monde mais en fait partie, dans une relation complexe avec les animaux, les plantes et la nature.

¹⁸ Gros, Christian, 2010, *Nación, Identidad, violencia*, *op. cit.*, chap. 6.

¹⁹ Dans ce contexte, la Cour a notamment déclaré qu'une norme qui n'exempte de service militaire que les indigènes qui « résident dans leur communauté et conservent l'intégralité de leur culture » était exécutable (Vera, Pablo Juan, 2006, « La Jurisprudencia como campo de reflexión de la diversidad cultural », *art. cit.*, p. 211-217) (C-058- 94).

²⁰ Les limites de l'autonomie sont aussi issues d'autres considérations – notamment leur éventuel conflit avec des droits fondamentaux consacrés dans la Constitution; on note en particulier le droit

Dans un verdict célèbre de 1994 (T 254/94), la Cour discuta la détermination d'une communauté à expulser un individu de son champ territorial pour sa condition antisociale. Après différentes considérations, il a été décidé que l'expulsion de l'accusé constituait une sorte d'ostracisme social qui portait atteinte à son droit à la vie et à celle de sa famille, en les privant de leurs moyens de subsistance – la terre.

La Cour a établi, entre autres, que le degré d'autonomie d'une communauté était en relation avec le degré de « conservation des us et coutumes », en se fondant sur un précédent de jurisprudence qui sera utilisé, par les divers niveaux de la branche juridique, pour trancher des conflits de concurrence entre les juridictions nationale et indigène. Ce principe, « plus de conservation des us et coutumes, plus d'autonomie », sera repris dans un autre verdict célèbre de cette même année (T 1130 de 2003) relatif à un cas de saisie de marchandises dans la Guajira : le demandant invoquait la pratique usuelle de transfert de marchandise (ou disons le plus ouvertement, de contrebande) comme une coutume licite dans cette région du nord de la Colombie située aux limites du Venezuela et ayant des liens séculaires avec différentes îles des Caraïbes.

La condition de l'Indien « acculturé » le rend plus enclin à tomber dans les réseaux de la juridiction nationale, dans la mesure où on suppose qu'elle dispose d'une plus grande capacité pour comprendre la signification de la transgression d'une norme : ce qui le rend justiciable dans le cadre de la juridiction nationale (verdict T 728 de 2002). Cette position fut ratifiée, *a posteriori*, dans un verdict relatif à des incises du Code disciplinaire, selon lequel les indigènes peuvent aussi être l'objet de sanctions prévues dans le Code mentionné, dans la mesure où en tant que personnes vivant dans le contexte le plus large du pays, ils ont une compréhension juste de leur comportement et de leur conduite, en termes de rationalité de la société non indigène (verdict C 127 de 2003).

Cette argumentation nous explique la position de la Cour en termes d'erreurs d'importance dans la jurisprudence indigène, comme le cas du verdict Su-510 de 1998 qui a confronté les autorités arahuacas (Incas) de la Sierra Nevada de Santa Marta et l'Église pentecôtiste unie de Colombie, entité évangélique établie dans la

à la vie, la prohibition de l'esclavage et de la torture, le droit à un procès juste et équitable, la sécurité nationale et l'ordre public (Angarita Ciro *et al.*, 2006, *Derecho. Etnias y Ecología*, Misión Ciencia, Educación y Desarrollo, t. 6, Bogotá, Colciencias, chap. III). Cette valorisation introduit une discussion sur la portée finale du droit à l'identité et les limites de la juridiction spéciale des groupements ethniques. En relation avec le *debido proceso*, la Cour a par exemple annulé un verdict pris par un *cabildo* embera chami car elle considéra qu'il violait le droit à un procès juste et équitable ainsi que les droits à la vie et à l'intégrité personnelle : l'autorité indigène avait allongé une condamnation initiale pour homicide de huit ans à vingt ans – sanction pénale qui n'était pas envisagée dans la procédure juridique.

À ce sujet, la Cour a déclaré : « Les autorités indigènes ont l'obligation d'agir en conformité avec ce qu'elle ont fait par le passé, en se fondant sur les traditions qui servent de base à la cohésion sociale [...] cette condition ne peut être étendue sans rendre les normes traditionnelles complètement statiques, car toute culture est essentiellement dynamique, même si le poids de la tradition est très fort » (Solano González, Edgar, *La Jurisdicción Especial Indígena ante la Corte Constitucional Colombiana*, <http://www.bibliojuridica.org/libros/3/1333/11.pdf> (consulté le 18 mars 2011).

Sierra Nevada depuis trente-neuf ans et composée d'indigènes de la même société. La tutelle, présentée par un membre de l'Église, soutenait l'obstruction, voire l'empêchement, par des autorités traditionnelles *ijkas*, d'exercer leur culte; il demandait à pouvoir se prévaloir de pratiquer publiquement sa nouvelle foi.

Par principe, le Tribunal supérieur du district juridique de Valledupar (capitale du département de Cesar) a refusé la protection, argumentant que cette pratique portait atteinte à l'autonomie des autorités indigènes, à leur unité religieuse et à leur organisation sociale. On ne refusait pas aux plaignants la possibilité de pratiquer leur religion, mais ils devaient le faire en dehors de leur territoire. La salle de cassation civile et agraire de la Cour suprême de Justice a ratifié le verdict, comme la Cour constitutionnelle, sur la base des mêmes arguments, fondés sur le droit à « préserver sa religion et par le principe de diversité culturelle qui permet à la communauté de décider du degré de contact qu'ils souhaitent avoir avec le monde extérieur »²¹. Bien que deux des magistrats eussent réservé leurs votes, considérant que le droit fondamental à la libre conscience et à la liberté religieuse était transgressé (« ... des libertés [qui] émanent de la condition rationnelle, et pour autant libre, de l'homme »)²².

Sept ans plus tard, la Cour se prononça sur un cas similaire, le verdict T 022 de 2001, dans le *resguardo* yanacona de Caquiona, dans le municipe de Almaguer, dans le sud-est colombien. Dans ce cas, le demandeur déclara que le gouverneur du *cabildo* l'empêchait de mener certaines activités de « purification "spirituelle" » sur la place du village; et aussi que la garde civile indigène l'empêchait de réaliser d'autres activités de culte et avait emprisonné le demandeur et d'autres personnes pendant seize heures.

Le tribunal municipal d'Almaguer prit en charge le dossier en première instance et accepta d'assurer la tutelle du demandeur et de son groupe, car il considéra que les autorités locales ne respectaient pas les droits de la partie affectée, stipulés dans la Constitution. Mais le tribunal civil du *Circuito de Bolívar*, dans le département du Cauca, révoqua la mesure, argumentant que l'accession des groupes évangéliques portait atteinte à la culture indigène. La Cour ratifia cette décision, sans au préalable indiquer – selon le verdict Su-510 de 1998 – que la culture et les valeurs sont dynamiques, et donc qu'entre autres facteurs on méconnaît et on met en danger l'intégrité ethnique et culturelle; et qu'en raison de l'utilisation de haut-parleurs et d'autres moyens pour la diffusion du culte cela affectait l'intimité personnelle²³.

Dans ce cas, la pratique religieuse traditionnelle yanacona se structure autour de la religion catholique et les vierges métisses constituent le noyau fondamental du processus de re-signification de leur identité culturelle. Et, contrairement au cas

²¹ Sanchez, Esther, 2010, *op.cit.* p. 305.

²² *Ibid.*, p. 306.

²³ *Ibid.*, p. 308.

précédent, il ne semble pas y avoir eu de réserves de voix, face à la proposition de verdict élaborée par le magistrat de l'époque, Jaime Araujo Rentera, juriste connu pour ses positions libérales.

Les verdicts de la Cour constitutionnelle face aux dilemmes des mouvements évangéliques sont un thème important dans le contexte de l'interprétation des droits culturels et sociaux des peuples indigènes. Les mouvements évangéliques indigènes constituent en Colombie, comme l'a montré Christian Gros²⁴, un aspect fondamental de la dynamique indigène dans tout le pays. La présence évangélique s'est étendue dans différentes régions, depuis la Guajira jusqu'au sud de la Colombie. Par exemple, dans le département de Guainía, la majorité de la population indigène est affiliée à un credo évangélique, à travers l'action des « Nouvelles Tribus »²⁵.

Malgré les considérations antérieures, la pratique de la Cour constitutionnelle ne peut être considérée comme exclusivement enfermée dans un discours qui souligne l'intégrité des cultures particulières mais qui est par ailleurs issu d'une institution qui dicte, selon la hiérarchie des valeurs des juges, les limites de la diversité culturelle en fonction des principes fondamentaux ou de la défense indiscutable des droits humains. Les magistrats ont aussi réalisé de grands efforts, avec le soutien d'experts anthropologues et d'autres experts, pour comprendre d'autres réalités sociales apparemment en contradiction avec les droits humains, comme dans le verdict du magistrat Carlos Gaviria au sujet de l'usage du fouet parmi les habitants de Paéz.

Mais il convient aussi de souligner, comme le signale Esther Sánchez, la configuration d'une frange de véritable dialogue interculturel qui pose l'émergence de nouvelles valeurs et pratiques de droit dans des sociétés indigènes confrontées à de nouveaux contextes sociaux. C'est le cas de la situation présentée en 1999 par une famille uwa qui avait mis en garde ses jumeaux chez une infirmière pour leur adoption, alors que les processus rituels de purification associés à ces cas et la consultation des autorités de la communauté sur la destination finale de ces enfants étaient réalisés : ils avaient l'option de les remettre à des personnes, de les abandonner à la Mère Nature (en raison de leur gémellité ils devaient mourir, car ils appartenaient à d'autres niveaux de l'univers), ou de les assumer comme leurs fils, dans une nouvelle conduite de la communauté face à des jumeaux.

Déjà les parents avaient dû adopter de nouvelles conduites dans la mesure où, suspectant un accouchement de cette nature, ils s'étaient déplacés dans un hôpital en dehors de la communauté et n'avaient pas réalisé les rituels de purification correspondant à la naissance d'un enfant. Les bébés furent envoyés dans une maison d'adoption et furent déclarés comme abandonnés, tant par les autorités de famille

²⁴ Gros, Christian, 2000, *Políticas de Etnicidad: identidad, estado y modernidad*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, chap. VI.

²⁵ Cabrera, Gabriel, 2007, *Las Nuevas Tribus y los indígenas de la Amazonia. Historia de una presencia protestante*, Bogotá, Litocamargo.

que par un juge, de sorte qu'ils pouvaient être adoptés par des tiers. Cependant, les parents et les autorités uwas demandèrent, après un processus de consultation, de jeûne et de purification de plusieurs mois, que les enfants reviennent au sein de leur famille et de leur communauté. Ils durent recourir à la Cour constitutionnelle pour demander la révocation des mesures d'abandon par l'Institut colombien de bien-être familial, mais avec la perspective que les enfants vivaient, non au sein des Uwas les plus traditionnels mais dans des groupes uwas de type teheba (en opposition aux groupes traditionnels chaa-chitae), c'est-à-dire dans des localités où on ne danse plus de façon rituelle, en raison de liens forts avec l'ensemble des sociétés régionales²⁶.

ET LES INDIENS URBAINS ?

Les considérations antérieures soulignent les défis conceptuels que la Cour constitutionnelle de Colombie a dû penser et résoudre en droit dans différentes situations, notamment celles qui engageaient des conflits entre valeurs constitutionnelles fondamentales (le droit à la vie vs le droit à la différence culturelle) ou entre les juridictions indigènes et nationale.

Dans la jurisprudence de la Cour constitutionnelle prédomine l'idée – déjà commentée – de la prépondérance d'une autonomie plus grande selon le degré de conservation des us et coutumes traditionnels, sans tenir suffisamment compte des conditions ethniques des populations amérindiennes en Colombie. Comme nous l'avons déjà mentionné, l'indigène est défini en relation avec une communauté associée à un territoire : si cette personne indigène se trouve, à titre individuel, en dehors de son territoire, on considère qu'elle perd une partie de ses droits ethniques ; ou le droit à être jugé par sa propre juridiction dans la mesure où elle permet de comprendre « les faits » selon une vision non indigène. Comme si cette situation constituait une transition vers une autre condition ; ou comme si cette condition de modernité était incompatible avec l'identité indigène.

Les indigènes urbains ont compris cette situation. Les Inganos de la ville de Bogotá (dont les premières migrations remontent à près de soixante-dix ans) ont demandé leur reconnaissance comme *cabildos* urbains. Et les Uitotos – de migration plus récente (la dernière décennie) – perçoivent leur identité en relation avec leurs territoires dans l'Amazonie et se considèrent comme les enfants du « tabac et de la coca »²⁷. Ils s'inscrivent dans un cadre légal qui leur permet d'être reconnus

²⁶ Leurs ancêtres sont originaires de ces groupes teheba. Cette situation explique peut-être, souligne l'experte anthropologue du cas, que les parents aient aussi adopté de nouveaux modèles face à la condition de gemellité. Cf. Sánchez, Esther, 2006, *Entre el Juez Supremo y el Dios Sira. Decisiones Interculturales e interés superior del Niño*, tesis de doctorado, Universidad de Ámsterdam, UNICEF, Gente Nueva, Bogotá, Cas 2, p. 217-250.

²⁷ *Ibid.*

comme des sujets collectifs; et éventuellement de chercher des protections dans le cadre légal qui leur concède des droits différentiels du reste de la population du pays.

Le dernier recensement (2005) – qui a permis que les citoyens s'autodéfinissent ethniquement – précise qu'au moins un quart de la population indigène nationale (300 000 personnes sur un total d'environ 1 200 000) sont des urbains²⁸. Dans ce contexte, comment penser leurs droits ethniques sans que cela signifie les forcer à se projeter, à travers des figures fondées dans les imaginaires légaux qui leur ont été imposés de façon séculaire, depuis l'époque coloniale, et selon lesquels l'accès aux villes était perçu comme la perte de leur identité? Dans les villes, pourraient-ils se référer au principe du droit à leur propre identité ethnique, en vertu duquel leurs droits culturels sont maintenus (droit, par exemple, à la langue ou à une éducation propre) ?

D'autre part, cette nouvelle situation semble déjà manifeste, par exemple dans la ville de Bogotá, car les indigènes qui vivent dans la ville ont, comme les indigènes qui vivent dans les *resguardos*, des droits préférentiels d'accès à l'Université nationale de Colombie. De même, la mairie principale de Bogotá élabore une politique éducative spécifique aux enfants indigènes les plus petits qui se trouvent dans des centres scolaires. La situation des indigènes urbains et les nouvelles dynamiques d'ethnicité (la transformation croissante des paysans en Indiens, qui se traduit par une augmentation des demandes de reconnaissance de *cabildos de indios* à Tolima, Cesar, Huila, etc.) constituent un défi majeur pour la Cour en termes d'ajustement de ses paramètres pour comprendre plus clairement, comme le signale Christian Gros, que modernité et indianité ne sont pas des chemins contradictoires et incompatibles, mais qu'« être différent » est une façon d'assumer une condition moderne.

Pour synthétiser, cela permet d'envisager de nouvelles réalités ethniques qui supposent donc de réviser les formes selon lesquelles nous pensons les modes de vie et d'identité des indigènes, ce qui doit se traduire dans de nouvelles modalités de reconnaissance juridique de la part des juges. L'expérience des juges constitutionnels en Colombie refonde le champ national ou local. Comme l'a suggéré Boaventura Santos, la reconfiguration des États latino-américains doit se fonder sur de véritables dialogues interculturels, niés pendant près de cinq cents ans; et sur la prise de conscience que nous faisons face à des problèmes modernes, mais que leurs solutions ne sont pas modernes, dans la mesure où elles ne peuvent pas uniquement se fonder sur la rationalité dont nous avons hérité des Lumières²⁹.

²⁸ À partir de ce chiffre, on estime qu'environ 10 % des migrants des villes sont des déplacés en raison du conflit armé.

²⁹ De Souza Santos, Boaventura, 2010, *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Bogotá, Universidad de los Andes-Siglo XXI editores.

Malgré les difficultés et les limites, la Cour constitutionnelle et les experts anthropologues, qui l'aident dans son travail, agissent dans cette nouvelle dynamique émancipatrice. Comme l'a signalé le professeur Gros, un des principaux défis est de construire une base sociétale fondée sur des principes communs selon lesquels les citoyens « disposent de leur espace légitime, mais doivent aussi adhérer librement à leur groupe d'origine, avec ses solidarités "particularistes" », recherchant ainsi son soutien et valorisant ainsi leur différence³⁰.

Les perspectives ouvertes par Christian Gros nous ont permis et ont impliqué de penser les nouvelles conditions d'Amérique latine et de Colombie; les demandes des sociétés indigènes n'aspirent pas à former des groupes à part; les peuples natifs aspirent à s'intégrer comme citoyens de première catégorie, avec une participation active dans la vie publique et avec des conditions économiques égalitaires, en disposant de leurs espaces d'autonomie juridique et sociale. Il ne fait aucun doute que la pratique et la création d'un nouveau droit font partie intégrante de ce processus.

Traduction : Camille Le Dorze ; relecture : David Dumoulin Kervran

³⁰ Gros, Christian, 2010, *Nación, Identidad, violencia*, op. cit. p. 115.

FORMALISER L'INFORMEL, CAPTER L'ÉVANESCENT ?

Juridicisation des normes indigènes et gestion de l'environnement en Amérique du Sud

Geoffroy Filoche

Institut de Recherche pour le Développement (IRD), UMR GRED

N'est-il pas ethnocentrique de se demander si les Amérindiens des basses terres d'Amérique du Sud ont un droit propre ? La réponse est positive si l'on postule qu'il doit se couler dans les formes du droit étatique. Elle est négative si l'on estime qu'il serait encore plus ethnocentrique de dénier aux autochtones le droit d'avoir un droit, alors même qu'ils le revendiquent. De fait, depuis le milieu du ^{xx}e siècle, les peuples indigènes cherchent une visibilité sur la scène internationale, luttant pour la reconnaissance du pluralisme juridique comme moteur de l'autodétermination politique. Dans le même temps, les savoirs traditionnels ou locaux sont « redécouverts » par la Convention sur la diversité biologique (CDB), adoptée à Rio de Janeiro en 1992. Pour une bonne part, les politiques de conservation postulent désormais que les pratiques des communautés autochtones et locales, sous-tendues par leurs normes propres, ont fait leurs preuves en matière de gestion de l'environnement, et qu'il est urgent de les pérenniser¹.

De nombreux États sud-américains reconnaissent le droit amérindien². Si l'officialisation du pluralisme juridique constitue une pierre angulaire du multiculturalisme, elle n'en est pas moins une pierre d'achoppement conceptuel et

¹ Pinton, Florence et Grenand, Pierre, 2007, « Savoirs traditionnels, populations locales et ressources globalisées », in Catherine Aubertin, Florence Pinton et Valérie Boisvert (éds), *Les marchés de la biodiversité*, Paris, IRD Éditions, p. 165-194 ; Filoche, Geoffroy, 2007, *Ethnodéveloppement, développement durable et droit en Amazonie*, Bruxelles, Bruylant.

² Pour un tour d'horizon, voir Yrigoyen Fajardo, Raquel, 2006, « Hitos del reconocimiento del pluralismo jurídico y el derecho indígena en las políticas indigenistas y el constitucionalismo andino », in Mikel Berraondo (ed.), *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Bilbao, Universidad de Deusto, p. 537-567 ; Iturralde, Diego, 2005, « Reclamo y reconocimiento del derecho indígena en América Latina: logros, límites y perspectivas », *Revista IIDH*, vol. 41, p. 17-47 ; Van Cott, Donna Lee, 2000, « A political analysis of legal pluralism in Bolivia and Colombia », *Journal of Latin American Studies*, n° 32, p. 207-234.

opérationnel. Tant les observations de la littérature anthropologique³ que les prescriptions de la loi sont imprécises : forme des normes, processus de production et d'application, valeur à laquelle elles peuvent prétendre. L'entreprise de juridicisation des normes indigènes s'inscrit dans un paradoxe essentiel :

plaider la relativité irréductible des conceptions de l'ordre humain en vigueur chez les autochtones reviendrait à nier que ces conceptions soient jamais « conciliables » avec les institutions occidentales. [...] Mais – le piège se referme – défendre la conciliabilité des « coutumes indigènes » avec le système juridique du visiteur, condition sine qua non de leur protection, c'est du même mouvement avaliser la vision du vainqueur en tant que référence obligée de toute juridicité⁴.

La juridicisation par l'État des normes indigènes présuppose la rencontre d'*épistémê* très dissemblables. Peut-on analyser la notion de droit autochtone sans la calquer sur le modèle du droit moderne? Le fait de penser comme juridiques les normes qui régulent les rapports sociaux dans les sociétés amérindiennes empêche-t-il de comprendre ces normes? Si ces questions ne peuvent trouver ici de réponse définitive, notre hypothèse est que l'adage *ubi societas, ibi jus* n'implique en rien que les logiques et manifestations du droit soient les mêmes pour toutes les sociétés, ni qu'elles doivent l'être.

Il n'est pas question d'occulter le fait que les débats historiques sur les différences entre norme (sous-entendue : morale, religieuse...) et droit (sous-entendu : étatique) ont été déterminants dans l'imposition du droit comme mode de régulation. Il semble néanmoins possible de se contenter, en guise de point de départ de la réflexion, d'une définition ouverte selon laquelle il y a norme

dès qu'il y a, dans le cadre d'une interaction, ou d'un point de vue singulier, prescription d'un choix parmi d'autres possibles, ces prescriptions étant garanties par des satisfactions de type interne ou externe, pouvant aller de la simple « dissatisfaction » à l'exercice d'une force de contrainte⁵.

Dans ce cadre, les distinctions entre normes sociales et juridiques sont brouillées. La force de contrainte n'est pas nécessairement légitime, c'est-à-dire sanctionnée par l'État selon la conception wébérienne. La loi du silence n'est peut-être pas juridique, mais la contrainte est bien présente. Des normes reconnues par l'État peuvent ne pas être perçues comme légitimes et faire l'objet de contestations. Le droit peut être intériorisé, et la seule pensée d'une transgression provoquer la

³ Les normes foncières des Amérindiens des basses terres forestières et de savane arborée ont été infiniment moins étudiées que les systèmes coutumiers des Amérindiens des montagnes ou des sociétés d'Afrique et du Pacifique, bien plus structurés et hiérarchisés.

⁴ Assier-Andrieu, Louis, 1996, *Le droit dans les sociétés humaines*, Paris, Nathan, p. 92-93.

⁵ Demeulenaere, Pierre, 2003, *Les normes sociales entre accords et désaccords*, Paris, PUF, p. 24.

« dissatisfaction » ou résulter de la volonté de suivre une autre norme, celle de ceux qui transgressent l'ordre établi.

Il n'est pas question de proposer ici une définition interculturelle du droit, ni de décider (presque normativement) que les normes autochtones sont du droit ou n'en sont pas. Il semble plus réaliste, et fécond, de poursuivre deux objectifs. D'une part, il s'agira de caractériser comment se manifestent les normes indigènes, en s'attachant au cas particulier des sociétés vivant en zone forestière tropicale et en zone de savane arborée (*Cerrado* brésilien)⁶. Malgré la grande diversité des référentiels culturels et trajectoires socio-économiques de ces Amérindiens, les normes relatives à l'appropriation et à la gestion de la terre et des ressources naturelles suivent des logiques communes⁷. D'autre part, il s'agira de comprendre leurs interactions avec les règles juridiques des sociétés occidentalisées dans des situations de construction de politiques locales de gestion de l'environnement, en analysant les malentendus dus à la façon dont les normes indigènes sont perçues par ces politiques.

« NOUS AVONS UN DROIT PROPRE. » QUAND LE POLITIQUE S'EMMÊLE AVEC L'ÉPISTÉMOLOGIQUE

Ce que revendiquent les organisations autochtones dans les arènes internationales (Organisation des Nations unies par exemple⁸) a une incidence sur la compréhension même de ce que sont les normes amérindiennes. Comment peut-on analyser les inévitables décalages entre discours globaux de l'activisme indigène, discours locaux et pratiques de terrain ? Et quelles en sont les conséquences sur les processus de (re)construction des normes ?

La revendication d'un droit propre dans les discours internationaux : une convergence de facteurs

Les organisations indigènes et leurs défenseurs non indigènes ont cherché à amalgamer différents arguments pour poursuivre leur objectif de conquête de droits et répondre aux attentes d'institutions gouvernementales et non gouvernementales. Les deux premiers arguments sont d'ordre politique : la mise en avant de la problématique de conservation de la biodiversité, et la justification des velléi-

⁶ Ce texte s'appuie sur des observations et entretiens menés au Brésil (Aruanã, Goiás) et en Guyane française (Awala-Yalimapo et Camopi).

⁷ Par exemple : Colchester, Marcus *et al.*, 2001, *A Survey of Indigenous Land Tenure in Latin America, Sub-Saharan Africa and Asia*, Moreton-in-Marsh, Forest Peoples Programme.

⁸ Anaya, James, 2004, *Indigenous Peoples in International Law*, Oxford, New York, Oxford University Press; Fenet, Alain, Koubi, Geneviève et Schulte-Tenckhoff, Isabelle, 2000, *Le droit et les minorités*, Bruxelles, Bruylant.

tés d'autodétermination. Le troisième est d'ordre théorique, même si bien souvent engagé politiquement : la réévaluation par des penseurs académiques des systèmes de *common property* dans le but de contredire l'argument selon lequel une ressource naturelle est mieux gérée lorsqu'elle est privatisée ou étatisée.

Depuis la CDB, les savoirs environnementaux des communautés indigènes ont été mis en lumière. Il s'agit, pêle-mêle, de pratiques tirant parti d'écosystèmes fragiles, perpétuant l'agrobiodiversité, ou utilisant les propriétés médicinales des plantes⁹. Dans ce contexte, l'article 10c) de la CDB dispose que :

chaque Partie contractante [...] protège et encourage l'usage coutumier des ressources biologiques conformément aux pratiques culturelles traditionnelles compatibles avec les impératifs de leur conservation ou de leur utilisation durable.

Le discours international flottant entraîne le premier glissement : le fait de reconnaître les pratiques coutumières équivaut à reconnaître le droit coutumier. En d'autres termes, perpétuer les pratiques environnementales implique de perpétuer des pratiques juridiques, ce qui entre en résonance avec les revendications d'autodétermination.

La CDB constitue un argument supplémentaire pour pousser les États à appliquer la convention n° 169 de l'OIT (Organisation internationale du travail), signée en 1989 et ratifiée par une partie des États d'Amérique latine, qui reconnaît des droits culturels, territoriaux et politiques aux communautés indigènes. Notamment, l'article 8 (§ 2) de cette convention prescrit que :

les peuples intéressés doivent avoir le droit de conserver leurs coutumes et institutions dès lors qu'elles ne sont pas incompatibles avec les droits fondamentaux définis par le système juridique national et avec les droits de l'homme reconnus au niveau international. Des procédures doivent être établies, en tant que de besoin, pour résoudre les conflits éventuellement soulevés par l'application de ce principe.

La convention n° 169 a donné lieu à un grand nombre de législations nationales, mettant en œuvre, sous des modalités diverses, cette reconnaissance du pluralisme juridique¹⁰.

Enfin, la réhabilitation des droits indigènes s'inscrit dans le discours théorique qui vise à remettre en cause la thèse de la « tragédie des communs », selon laquelle une ressource commune (*commons*) soumise à des agents économiques rationnels est condamnée à la disparition. Dans ce contexte, l'unique alternative pour éviter la surexploitation est alors la privatisation ou l'étatisation, les deux solutions postu-

⁹ Filoche, Geoffroy, 2009, « Les connaissances, innovations et pratiques traditionnelles en matière de biodiversité : un kaléidoscope juridique », *Droit et Société*, n° 72, p. 433-456.

¹⁰ Par exemple : Cabedo Mallol, Vicente, 2004, « De la intolerancia al reconocimiento del derecho indígena », *Política y Cultura*, n° 21, p. 73-93.

lant en tout état de cause la formalisation de droits et obligations précis, visibles et opposables¹¹. Les critiques vigoureuses de cette thèse ont montré que ses postulats étaient erronés. Le cas décrit par Garrett Hardin est une configuration d'accès libre. Il n'y a en effet pas d'allocation préalable de droits de propriété sur les terres et ressources, ni de règles permettant leur gestion, contrairement à la configuration de *common property* que de nombreux auteurs – avec Elinor Ostrom comme mentor auréolé d'un prix Nobel en 2009 – ont cherché à conceptualiser, à partir de cas concrets, en montrant son intérêt pour la conservation de l'environnement¹². Force est de constater qu'il n'est pas toujours facile de distinguer, dans la littérature sur les *commons*, ce qui relève de la construction théorique et normative (que faut-il pour qu'il y ait un système qui fonctionne) de ce qui relève de l'observation empirique (comment fonctionne un système donné). Quoi qu'il en soit, selon ces auteurs¹³, deux conditions doivent être réunies pour qu'une configuration de *common property* puisse constituer un dispositif de gestion durable des ressources naturelles. La première condition est l'établissement de droits autorisant à prélever, fixant des limites à ce qui peut être prélevé, instituant des responsabilités de gestion (reboisement, mise en jachère...), et indiquant comment les droits peuvent être transférés. La seconde condition est que les usagers des ressources communautaires soient membres d'une organisation dans le cadre de laquelle est déterminé qui peut être membre, le mode de création et de modification des droits et les obligations, et les modalités de résolution des conflits.

Le rapprochement entre les revendications indigènes, les attentes des politiques environnementales et les préoccupations des ONG est alors inévitable. Les deux fonctions du droit autochtone se mélangent. Légitimation : le droit propre est enraciné dans le territoire et est opposable à ceux prétendant avoir une souveraineté sur ce territoire. Explication des pratiques présentées comme étant écologiquement soutenables, et manifestation de l'encadrement des pratiques : le droit indigène est supposé assurer une distribution des droits et obligations sur les terres et les ressources, entre les membres d'une communauté mais aussi entre ces membres et les autorités de la communauté.

Le discours local à l'épreuve des pratiques : de l'occultation des normes à la fabrication d'un droit idéalisé

Que dit l'Amérindien « local » des règles qu'il est supposé suivre dans ses interactions avec son environnement? Le discours international de revendication d'un

¹¹ Voir l'article (l'auteur a par la suite nuancé sa position) de Hardin, Garrett, 1968, « The tragedy of the commons », *Science*, n° 162, p. 1243-1248.

¹² Ostrom, Elinor, 1990, *Governing the Commons*, Cambridge, Cambridge University Press.

¹³ Par exemple : Ostrom, Elinor, 1992, « The rudiments of a theory of the origins, survival, and performance of common-property institutions », in Daniel W. Bromley (ed.), *Making the Commons Work. Theory, Practice and Policy*, San Francisco, ICS Press, p. 293-318.

droit propre et la conception des théoriciens des *commons* se heurtent à un discours local qui n'accorde pas la même importance ou la même forme aux règles. De surcroît, le discours local lui-même est paradoxal, oscillant entre deux pôles : liberté quasi totale et coutume juridique spécifique et limitante.

Sur le terrain, les personnes rencontrées expriment souvent qu'il n'existe pas de règle contraignant leurs activités en lien avec l'environnement¹⁴. Tout le monde s'installe où il le souhaite, chacun peut chasser ou pêcher sans contrainte. C'est le règne de l'autonomie, de la liberté. Contrairement à ce que l'image du bon sauvage écologique véhiculée par des chercheurs ou des ONG sous-entend, ce n'est pas parce que les Amérindiens ont développé des pratiques tendant à ne pas surexploiter et à entretenir leurs écosystèmes que l'on peut leur attribuer une éthique de la conservation à l'occidentale¹⁵, ni qu'ils adoptent des règles visant expressément à la conservation¹⁶. En revanche, des tabous explicites concernent des espèces bien précises¹⁷. Des comportements – d'autolimitation pour la chasse et de soin particulier aux boutures de manioc par exemple – découlent de l'inclusion des espèces animales et végétales dans les rapports humains, de la nécessité de s'attirer leurs faveurs ou de mettre à distance leur puissance, ou du simple plaisir affectif¹⁸.

Dans le même temps, certains – des responsables, mais pas seulement – choisissent de présenter une autre conception de leur droit propre. En cherchant à montrer qu'il est nécessairement différent du droit moderne (écrit), ils assimilent leur droit propre à une autre catégorie du droit moderne (non écrit) : le droit coutumier. La séquence logique est impeccable : le droit autochtone n'est pas écrit; il est fait par et pour les membres de la communauté (amalgame idéalisé de participationnisme et de collectivisme); donc il est coutumier. Le terme est commode, et pertinent à bien des égards, mais un nouveau glissement de sens se produit, car le droit coutumier n'est pas un concept neutre. Dans son acception classique par les juristes, c'est une pratique ancienne et répétée, ayant un contenu précis et disposant d'autorités définies pour la faire respecter¹⁹. De fait, la coutume est souvent présentée comme une règle inamovible (à chaque action correspond invariablement une sanction). Pourtant, la coutume montre une grande aptitude à la plasticité. Ainsi,

¹⁴ Voir aussi Lu, Flora, 2001, « The common property regime of the Huaorani indians of Ecuador: implications and challenges to conservation », *Human Ecology*, 29 (4), p. 425-447.

¹⁵ Descola, Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

¹⁶ Smith, Eric et Wishnie, Mark, 2000, « Conservation and subsistence in small-scale societies », *Annual Review of Anthropology*, n° 29, p. 493-524.

¹⁷ Colding, Johan et Folke, Carl, 2001, « Social Taboos: "Invisible" Systems of Local Resource Management and Biological Conservation », *Ecological Applications*, 11 (2), p. 584-600.

¹⁸ Par exemple : Grenand, Pierre et Grenand, Françoise, 1996, « "Il ne faut pas trop en faire". Connaissance du vivant et gestion de l'environnement chez les Wayãpi de Guyane », *Cahiers des Sciences Humaines*, vol. 32, n° 1, p. 51-63.

¹⁹ Le Roy, Étienne, 1999, *Le jeu des lois. Une anthropologie « dynamique » du droit*, Paris, LGDJ, coll. « Droit et société ».

si on veut la légitimer, on invoquera son ancienneté, sa répétitivité, en bref sa fiabilité. L'immutabilité constitue alors son image dominante : elle persiste en survivant. Souhaite-t-on la sauvegarder? On insistera sur son harmonisation avec les besoins du groupe qui l'engendre, sur ses infinies capacités d'adaptation. À l'immutabilité se substitue la souplesse. Veut-on la manipuler? On inventera alors des coutumes et autres institutions « traditionnelles » qui n'ont jamais existé²⁰.

Si la coutume est une pratique vivante d'actualisation de la tradition²¹, cette actualisation n'est pas libre de toute contrainte ou de toute procédure. Elle est orientée par l'image que les hommes, ici et maintenant, veulent bien retenir du passé, dans le cadre de certains rapports de force. L'application de la coutume peut dépendre, pour une bonne partie, des circonstances. Les autochtones ne se sentent pas liés automatiquement par des précédents²². Pour des actions similaires, les décisions peuvent être différentes en fonction des liens sociaux noués entre les acteurs. Et le préjudice (la cueillette de fruits sur le lieu habituel de cueillette d'un autre) peut être considéré comme bénin du fait de données factuelles (grande abondance de ces fruits autour du lieu).

Des droits implicites mais bien réels : la question des terres et des ressources naturelles

Quand on y regarde encore d'un peu plus près, les pratiques contredisent les discours, même locaux. Tant l'absence alléguée de règles – ou bien leur extrême élasticité – que la mise en avant, dans la coutume, de droits des membres et de prérogatives des chefs ne résistent pas à l'épreuve des faits. Certains de ces droits et compétences affichés n'existent que « sur le papier de la coutume » et ne sont pas respectés. Et il existe bien des règles qui régulent les rapports aux ressources naturelles, même si elles sont implicites.

Si chaque communauté est unique (trajectoires historiques, personnalités ayant des responsabilités, intégration institutionnelle et économique...), une dynamique de ces droits peut néanmoins être esquissée. Il est rare qu'une instance supérieure soit fondée à dépouiller la maisonnée de sa subsistance, même si celle-ci sera souvent amenée à partager avec les autres maisonnées. Ce principe s'inscrit dans la logique du don et du contre-don, dialectique entre des pressions sociales (visant à redistribuer les biens) et des stratégies personnelles (visant à accumuler du prestige

²⁰ Rouland, Norbert, 2003, « Sociétés traditionnelles », in Denis Alland et Stéphane Rials (éds), *Dictionnaire de la culture juridique*, Paris, Lamy/PUF, p. 1419-1423.

²¹ Ost, François, 1999, *Le temps du droit*, Paris, Odile Jacob, p. 89.

²² Assies, Willem, 2001, « La oficialización de lo no oficial: ¿(re)encuentro de dos mundos? », *Alteridades*, vol. 11, n° 21, p. 83-86.

ou à créer du lien pour mieux obliger l'autre)²³. De plus, il est rare qu'une personne prétende détenir un droit exclusif sur une ressource naturelle *in abstracto*, c'est-à-dire alors qu'elle n'a pas été obtenue par son action et qu'elle ne répond pas à un besoin précis. L'appropriation existe bien – X peut empêcher Y de prendre du manioc dans l'abattis de sa femme, et les autres jugeront cela légitime – mais elle est toujours réelle, concrète. Les indigènes ne pensent pas être propriétaires *a priori* de tout ce qui existe le long des sentiers forestiers qu'ils empruntent. Un chef de famille ne pense pas que son groupe est le seul à pouvoir utiliser des itinéraires de chasse, même s'il pourra quelquefois être prioritaire. Même les parcelles défrichées et cultivées font l'objet d'une appropriation qui s'éteindra après l'occupation. Contrairement à la conception occidentale, l'espace n'est pas appréhendé selon une logique géométrique, impliquant un quadrillage précis du territoire, des frontières claires entre ses différentes parties et des droits pérennes attachés à celles-ci²⁴. Dans les conceptions vernaculaires, les droits se déplacent au fil des activités itinérantes, caractéristique des modes réticulaires d'utilisation de l'espace²⁵.

En conséquence, les droits indigènes sur les terres et ressources sont non seulement implicites, mais aussi évanescents (disparaissant graduellement) et non binaires (« à moi/plus à moi »). Les Amérindiens peuvent dire qu'ils ont un droit individuel sur la terre qu'ils occupent, ou que la terre est collective et qu'ils n'en sont qu'usufruitiers individuels pour un temps, cela ne préjuge en rien de ce qu'ils peuvent faire concrètement, ni de la manière dont les conflits se résolvent²⁶. Une terre décrite comme individuelle ne permet pas nécessairement sa vente, ou le fait qu'on y fasse ce qu'on veut. Inversement, une terre décrite comme collective n'empêche pas que la famille qui l'exploite n'ait quasiment pas de comptes à rendre aux autres familles ou aux autorités de la communauté²⁷. Toutes ces nuances et tous ces réajustements perpétuels ne peuvent qu'entrer en tension, pour le moins, avec les conceptions occidentales de la propriété, du pouvoir et de la conservation de l'environnement.

²³ Smith, Richard Chase, 2002, « El don que hiera: reciprocidad y gestión de proyectos en la Amazonía indígena », in Richard Chase Smith et Daniel Pinedo (eds), *El cuidado de los bienes comunes: gobierno y manejo de los lagos y bosques en la Amazonía*, Lima, Instituto de estudios peruanos (IEP) - Instituto del bien común, p. 155-179.

²⁴ De Robert, Pascale, 2004, « "Terre coupée". Recomposition des territorialités indigènes dans une réserve d'Amazonie », *Ethnologie Française*, XXXIV, n° 1, p. 79-88.

²⁵ Albert, Bruce et Le Tourneau, François-Michel, 2007, « Ethnogeography and resource use among the Yanomami. Toward a model of "reticular space" », *Current Anthropology*, vol. 48, n° 4, p. 584-592.

²⁶ Par exemple : Bremner, Jason et Lu, Flora, 2006, « Common property among indigenous peoples of the Ecuadorian Amazon », *Conservation and Society*, 4 (4), p. 499-521.

²⁷ Filoche, Geoffroy, 2008, « Droits collectifs et ressources renouvelables. L'élaboration des plans de gestion participative, entre détours conceptuels et retours au terrain », *Natures Sciences Sociétés*, vol. 16, n° 1, p. 13-22.

LA RESIGNIFICATION DU DROIT INDIGÈNE : NOUVEAUX OBJECTIFS ET PROCESSUS DE MÉTISSAGE

Il est évidemment ardu de démêler ce qui relève de l'avant et de l'après-reconnaissance officielle des normes amérindiennes. Néanmoins, il semble possible de comparer à grands traits les manifestations du droit autochtone à celles du droit moderne, et de montrer comment les normes autochtones s'expriment et changent dans le nouveau contexte des dispositifs de gestion de l'environnement.

De l'immanence des normes à l'institutionnalisation de règles précises

Si l'on adopte la définition classique des manuels universitaires de droit (le droit est l'ensemble des règles édictées et sanctionnées par l'État qui dispose du monopole de la violence), les normes qui régissent la vie des communautés amérindiennes ne constituent pas du droit, du fait de l'absence de forme étatique, mais pas seulement.

Chez les Amérindiens des basses terres, les décisions sont souvent prises de façon peu centralisée : il existe une multiplicité des « diseurs de droit », correspondant aux chefs de familles nucléaires ou élargies, aux élites anciennes (*caciques*, chamans...) et nouvelles (présidents d'association, professeurs...), dont les compétences sont validées ou réfutées en fonction des circonstances. De plus, le pouvoir des autorités ne se traduit pas toujours en actes contraignants. Le droit amérindien peut être caractérisé par son immanence. Il est constitué par un réseau de rapports interpersonnels – invisibles *a priori* pour un observateur extérieur – qui se solderont par des comportements à adopter ou à bannir, résultat des pressions plus ou moins fortes du corps social. La « violence légitime » est détenue de façon bien plus oligopolistique que monopolistique.

Le droit moderne est quant à lui institutionnalisé, visiblement. Au-delà d'être écrit et systématisé, il prévoit la création d'un appareil distinct (juges, forces de police...). Il crée des procédures aux termes desquelles les règles sont définies (processus législatif) mais aussi aux termes desquelles des faits sont jugés à la lumière de ces règles (procédure juridictionnelle). Ainsi, la technicité est un élément fondamental du droit moderne : le fait que ce soient des professionnels qui s'occupent de l'activer ou de le contester est supposé éloigner l'arbitraire. La distinction entre règles primaires (celles qui ont un contenu prescriptif, interdisant ou autorisant) et secondaires (celles qui permettent de faire ou de défaire les règles primaires) permet de mieux cloisonner (et contrôler) ceux qui appliquent et ceux qui produisent les règles. Par ailleurs, les normes foncières sont fondées sur une conception géométrique de l'espace, où chaque espace est délimité, objet d'appropriation et susceptible d'être échangé, mais également susceptible d'être visé par des règles environnementales édictées par des autorités bien définies.

Bien entendu, cette lecture du droit moderne est incomplète. Elle occulte les rapports de force sur lequel il est fondé ou qu'il provoque ou sert. Elle est dépassée par les évolutions résultant de l'ère globalisée et/ou postmoderne²⁸. Les fondements du positivisme d'Hans Kelsen, qui ont nourri la pensée et l'action du droit du XX^e siècle en lui donnant une origine exclusivement étatique et en en faisant un modèle de logique binaire, sont remis en cause par la multiplication des modes alternatifs de règlement des conflits, permettant de passer outre la loi. Certaines règles sont trop floues et profitent à ceux dont la force d'interprétation/persuasion est supérieure. Le justiciable peut se perdre dans des procédures kafkaïennes, aux antipodes de la prévisibilité. Des normativités privées prennent le relais ou même la place des institutions publiques.

De la gestion *a posteriori* des conflits à la planification sociale

Immanent est-il nécessairement synonyme d'informel? Au-delà des interrogations en forme d'impasse ou d'ouverture extrême selon lesquelles l'informel pourrait être une forme du formel, on peut affecter plusieurs sens au terme « formaliser » : mettre en mot (dire ce que les choses sont, mettre les choses dans des catégories), mais aussi mettre en lumière et en place (rendre visible, stabiliser, rendre prévisible). Par ailleurs, formel n'est pas nécessairement synonyme d'écrit, ni même de juridique. Chez les Amérindiens, il existe des rituels détaillés et suivis scrupuleusement. Les visites aux parents éloignés, les prises de parole, l'ordre des sujets abordés dans la conversation peuvent être très codifiés.

Le droit étatique peut être facilement appréhendé dans la mesure même où il est parvenu à s'extraire, de manière volontariste et formelle, de l'environnement social. Mais ce désenchantement entraîne dans le même temps son totalitarisme et son omniprésence. Dans l'idéologie à la base de l'État de droit (intériorisée pour une bonne part par les individus), les relations juridiques précèdent les relations sociales. Notre personnalité (du latin *persona* : le masque de l'acteur, puis le rôle) juridique nous définit avec un état civil, un patrimoine, des droits et des obligations à l'égard de choses et de personnes. Nous revendiquons des droits pour exister aux yeux des autres. Et nous envisageons nos actions en fonction de cette infrastructure à la fois limitante et « potentialisante » qu'est le droit. Par ailleurs, les droits cherchent à être précis et exhaustifs afin de prévoir comment tel problème doit être réglé ou dans quelles conditions telle activité peut se dérouler. Le droit moderne est le symbole par excellence d'une utopie de la maîtrise du monde et du temps. Enfin,

²⁸ Arnaud, André-Jean, 2003, *Critique de la raison juridique 2. Gouvernants sans frontières*, Paris, LGDJ, coll. « Droit et société » ; Chevallier, Jacques, 2003, *L'État post-moderne*, Paris, LGDJ/MSH, coll. « Droit et société » ; Ost, François et Van de Kerchove, Michel, 2002, *De la pyramide au réseau? Pour une théorie dialectique du droit*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis.

pour ceux qui disposent des ressources matérielles et culturelles nécessaires²⁹, il est un outil – mais aussi un enjeu en soi – pour conforter une position sociale ou pour changer les relations sociales.

À l'inverse du droit occidental, le droit des Amérindiens ne fonctionne pas comme une façon d'instituer des structures ou des projets, individuels ou collectifs, ni comme un moyen d'articuler au préalable les droits et obligations de chacun. Toutefois, même s'il n'est pas formalisé, voire pas toujours « conscientisé », il est tellement diffus que toute action en est plus ou moins imprégnée. Le droit indigène est à la fois global et lacunaire : il est invoqué pour régler des conflits entre deux personnes plutôt que pour gérer des problèmes collectifs³⁰. Sans conflit, les droits sur les ressources sont implicites – mais peut-être finalement assez prévisibles quand on vit soi-même dans la communauté et que l'on connaît les positions respectives des uns et des autres. Les droits s'explicitent à l'occasion des conflits, ils se négocient, s'opposent ou s'accordent.

De la systématisation du pluralisme juridique à l'hybridation des normes

L'officialisation du droit autochtone ne doit pas fausser nos représentations : dans les villages amérindiens, les situations juridiques sont en recomposition permanente. Le droit que les communautés reconnaissent comme étant le leur emprunte souvent au formalisme et au contenu du droit étatique. Parallèlement, le droit étatique, dans son application concrète, est souvent réinterprété par les chefs et les membres, qu'ils restent dans le cadre de ce que permet ce droit étatique ou qu'ils s'en affranchissent.

Les législations sud-américaines prennent acte d'une situation de pluralisme juridique, et cherchent à l'ordonner. Elles sont elles-mêmes un facteur complexifiant cette situation. Dans la pensée foisonnante du pluralisme juridique, différentes théories ont cours³¹. Selon le point de vue de l'ordre ou du système juridique, les droits produits par des sociétés données peuvent être des ensembles clos, en

²⁹ Bourdieu, Pierre, 1986, « La force du droit. Éléments pour une sociologie du champ juridique », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 64, p. 3-19.

³⁰ Filoche, Geoffroy, 2008, « Le droit coutumier au service du développement durable? Enjeux et problèmes de l'articulation et de l'hybridation des normativités autochtones et étatiques », in Christoph Eberhard (éd.), *Traduire nos responsabilités planétaires. Recomposer nos paysages juridiques*, Bruxelles, Bruylant, coll. « Bibliothèque de l'Académie européenne de théorie du droit », p. 269-288.

³¹ Pour une introduction : Dupret, Baudouin, 2006, *Droit et sciences sociales*, Paris, Armand Colin; Vanderlinden, Jacques, 1993, « Vers une nouvelle conception du pluralisme juridique », *Revue de la recherche juridique – Droit prospectif*, 2, p. 573-583; Von Benda-Beckmann, Franz, von Benda-Beckmann, Keebet et Spiertz, Joep, 1998, « Equidad y pluralismo legal: la consideración del derecho consuetudinario en las políticas sobre recursos naturales », in Rutgerd Boelens et Gloria Dávila (eds), *Buscando la equidad. Concepciones sobre justicia y equidad en el riego campesino*, Assen, Van Gorcum Publishers, p. 60-74.

contact ou en hybridation. Ces systèmes peuvent entretenir des rapports de compétition, de collaboration ou d'indifférence. Selon le point de vue de l'individu, celui-ci peut être l'objet passif de la norme ou bien porteur de stratégie lui permettant de composer sa situation juridique en puisant à divers répertoires juridiques.

Les effets non prévus de la formalisation des normes indigènes sont nombreux. Formaliser est une façon de circonscrire les pouvoirs locaux et de les rattacher à l'appareil étatique, permettant sa présence dans des endroits où il n'en a d'ordinaire pas³². Mais formaliser revient aussi à changer les règles de l'appropriation foncière. La communauté se voit octroyer une personnalité juridique avec des compétences définies. Elle devient chargée de gérer un patrimoine foncier, et, si les négociations avec l'État ne débouchent que sur l'octroi d'une superficie jugée insuffisante, peut notamment aligner ses revendications sur les conceptions du droit moderne, et réclamer à l'encontre d'autres communautés des droits sur des terres utilisées autrefois³³. Le foncier se conquiert dorénavant formellement et durablement.

Si formaliser peut contribuer à « communaliser » une ressource, cela peut aussi aboutir, dans le même temps, à la morceler. Des marchés fonciers apparaissent dans certaines communautés, permettant la vente de terres à l'intérieur ou à l'extérieur. Des ressources sont exploitées au seul bénéfice d'un chef ou d'un membre. Les droits sur les terres et ressources ne sont plus abandonnés puis réactivés ailleurs : ils se pérennisent, s'échangent, et se rapprochent ainsi des caractéristiques de la propriété privée.

CONCLUSIONS

Ce tour d'horizon de la juridicisation des normes indigènes ne doit pas faire oublier ceci : même lorsqu'il n'y a pas de reconnaissance claire de la compétence des Amérindiens de dire leur droit, certaines stratégies d'investissement du droit commun, comme en Guyane, peuvent avoir des résultats certains³⁴.

Face à une activité humaine en lien avec une ressource naturelle, les Amérindiens utilisent trois régimes de justification (plus ou moins exprimés au travers d'une cosmogonie liant hommes, animaux et plantes) pour dire ce qui doit être

³² Gros, Christian, 2001, « Métissage et identité. La mosaïque des populations et les nouvelles demandes ethniques », *Pouvoirs*, n° 98, p. 147-159.

³³ Freire, Germán, 2003, « Tradition, change, and land rights: land use and territorial strategies among the Piarao », *Critique of Anthropology*, vol. 23, n° 4, p. 349-372.

³⁴ Collomb, Gérard, 1997, « La question amérindienne en Guyane. Formation d'un espace politique », in Marc Abélès et Henri-Pierre Jeudy (éds), *Anthropologie du politique*, Paris, Armand Colin, p. 41-66; Guyon, Stéphanie, 2009, « L'entrée en politique d'un village amérindien de Guyane. Ethnographie d'un conflit entre autorité coutumière et mairie », in Bastien Bosa et Éric Wittersheim (éds), *Luttes autochtones, trajectoires postcoloniales (Amérique, Pacifique)*, Paris, Karthala, p. 57-83; Filoche, Geoffroy, 2011, « Les Amérindiens de Guyane française, de reconnaissances disparates en bricolages juridiques. L'exemple des Kali'na d'Awala-Yalimapo », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 97, n° 2.

fait : « cela a toujours été comme cela » (tradition); « cela dépend de qui, de comment, de pourquoi » (contextualisation); et « chacun fait à sa guise » (autonomie). Ces régimes peuvent être utilisés de façon alternative ou cumulative. À partir de ce constat, une multitude d'interrogations surgissent, à la portée plus large, qui montrent la difficulté de penser le droit en société, qu'elle soit amérindienne ou occidentale. Quand la liberté semble prédominer, est-ce chaque individu qui se la donne, sans autre barrière que la liberté des autres? Est-elle le résultat d'une prérogative donnée par le droit? Le droit n'est-il pas juste écarté dans une situation donnée, ou ne manque-t-il pas simplement d'autorité à l'égard de certains acteurs?

Le problème épistémologique, ici, est de savoir dans quel registre on se situe : devoir-être ou être. Cet entre-deux peut être considéré comme le fondement de la norme juridique. Le droit est, finalement, une forme d'organisation de la violence justifiable, donc contestable, par des moyens tant prévus par lui (du recours juridictionnel aux normativités corporatistes) que situés en dehors (du contournement à la révolution).

RECONNAISSANCE DE LA JUSTICE COMMUNAUTAIRE ET GESTION POLITIQUE DES LYNCHAGES EN BOLIVIE

Valérie Robin Azevedo

Université de Toulouse – LISST

La « révolution démocratique et culturelle », souhaitée par le président Evo Morales depuis son élection en décembre 2005, prend corps avec la nouvelle constitution politique de la Bolivie (CPE), approuvée par référendum en janvier 2009. Ce texte est présenté par le Gouvernement comme l'instrument indispensable pour obtenir un changement radical de la structure sociale et du système économique inégalitaires, ainsi que des pratiques discriminatoires et racistes si enracinées. L'opinion publique nationale et internationale favorable à la politique anti-néolibérale promue par Morales a accueilli favorablement la CPE – vue comme la preuve du caractère progressiste en matière de droits culturels nouvellement conquis pour les indigènes jusqu'ici marginalisés et exclus du pouvoir. Ainsi, le processus « d'indigénisation de l'État » entrepris par Morales¹ culmine en quelque sorte avec la CPE. Rappelons cependant que cette constitution est loin d'avoir fait, et de faire encore, l'unanimité en Bolivie. Si elle a suscité l'engouement passionné de certains, elle a provoqué le rejet tout aussi passionné d'autres. Par-delà la forte polarisation politique interne et les multiples affrontements suscités, l'une de ses caractéristiques les plus significatives est la prégnance de l'ethnicité. La référence et la prise en considération de l'identité ethnico-culturelle des citoyens – surtout la composante indigène de la population – se retrouvent en particulier dans le nouvel espace octroyé au droit communautaire qualifié d'« indigène originaire paysan ». Cette dimension novatrice du système juridique bolivien retiendra notre attention.

¹ Sur l'ethnisation de la politique en Bolivie, voir Lavaud, Jean-Pierre, 2005, « Ethnicisation et politique en Bolivie », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 56, p. 105-128. Sur l'indigénisme institutionnel depuis l'accession au pouvoir de Morales, voir Lacroix, Laurent, 2009, « Décentralisation participative et ethnisation en Bolivie (1994-2005) », in H. Mazurek (ed.), *Gobernabilidad y gobernanza de los territorios en América Latina*, La Paz, IFEA, IRD, CESU, coll. Actes & Mémoires IFEA n° 25, p. 313-350; et Lacroix, Laurent, 2008, « La gouvernance de l'ethnicité en Bolivie », *Outre-Terre. Revue française de géopolitique*, 18, Paris, Erès, p. 252-271.

Hervé Do Alto et Franck Poupeau se sont interrogés pour savoir si l'alliance entre socialisme et revendications identitaires, efficace d'un point de vue électoral, restait viable quand il s'agit d'exercer le pouvoir dans la durée. L'importance prise par la thématique identitaire dans les recompositions idéologiques récentes ne risque-t-elle pas de mener à des impasses politiques plus grandes encore que les fractures ethnico-sociales que le Gouvernement prétend combattre²? Dans cette perspective, le transfert de fonctions régaliennes aux populations et à leurs institutions communautaires, à travers l'instauration d'une juridiction indigène, distincte de la juridiction ordinaire, pourrait-elle constituer, dans son application concrète, une de ces impasses politiques?

Parallèlement aux débats sur l'aspect progressiste ou pernicieux de la reconnaissance d'une juridiction destinée à une catégorie spécifique de citoyens, ont éclaté les querelles sur un problème social d'importance en Bolivie : la multiplication des lynchages et la question du « faire justice soi-même » pratiqué par des populations grandement exclues du système d'administration de justice étatique et le plus souvent considérées comme indigènes – qu'il s'agisse de populations qui ont immigré dans les faubourgs de grandes villes ou vivent dans les bourgades rurales. Les défenseurs de la justice communautaire évoquent la mauvaise foi de ses détracteurs lorsqu'ils l'associent au lynchage, en arguant que cette pratique n'en fait pas partie. Il semble que nous soyons pourtant ici face au nœud gordien du pluralisme juridique en situation « limite » (homicide ou tentative d'homicide). Si une partie de la population condamne le lynchage, on ne peut éluder le fait que de larges secteurs considèrent cette pratique comme un procédé, certes radical, mais compréhensible voire acceptable car efficace pour lutter contre la délinquance. Il apparaît donc fondamental d'aborder frontalement l'articulation entre ces méthodes alternatives de résolution de conflit et la reconnaissance du droit communautaire, au moment où la société bolivienne est en passe de se doter d'un système judiciaire singulier censé poser les bases d'un nouveau contrat social plus équitable en matière de justice. Il ne s'agit pas d'alimenter la polémique autour des lynchages, qui fait déjà couler beaucoup d'encre en Bolivie, mais au vu des enjeux cruciaux soulevés par ces questions, il s'agit simplement de proposer quelques pistes de réflexion.

On s'attardera sur le rapport ambigu, et politiquement saturé dans le contexte actuel, qui relie les lynchages à la justice communautaire. Ainsi, on évoquera les problèmes auxquels risque de se confronter la mise en place concrète d'une juridiction singulière, « indigène originaire paysanne ». Cela amènera à réfléchir sur la

² Do Alto, Hervé et Poupeau, Franck, 2009, « L'indianisme est-il de gauche? Remarques complémentaires sur *L'Occident décroché* », *Civilisations*, vol. 58, n° 1, p. 141-147.

façon dont la nouvelle conception ethniciste du système judiciaire en Bolivie est à même d'apporter, ou pas, une solution à la pratique des lynchages³.

NOUVELLE CONSTITUTION ET RECONNAISSANCE DU PLURALISME JURIDIQUE

La Bolivie, désormais définie comme un État plurinational, reconnaît les institutions des « nations et peuples indigènes originaires paysans » du fait de « l'existence précoloniale » de ces peuples et de l'« usage ancestral de leurs territoires » (art. 2). Est considérée comme nation indigène « toute collectivité humaine qui partage une identité culturelle, une langue, une tradition historique, des institutions, un territoire et une cosmovision, dont l'existence est antérieure à l'invasion coloniale espagnole » (art. 30). Dans le chapitre consacré à la « juridiction indigène originaire paysanne », l'article 178 réaffirme que le pouvoir d'impartir la justice se base sur le pluralisme juridique et l'interculturalité. Spécialement emblématique de ce projet sociopolitique, l'article 179 reconnaît l'existence de deux juridictions distinctes : la juridiction « ordinaire » (exercée par le tribunal suprême de justice, les tribunaux départementaux de justice, etc.) et la seconde qualifiée d'« indigène-originaire-paysanne »⁴. Justice ordinaire et justice indigène seront considérées comme hiérarchiquement équivalentes. Les « nations » indigènes exerceront leurs fonctions juridictionnelles par le truchement de leurs autorités traditionnelles et appliqueront leurs principes, valeurs culturelles, normes et procédures propres (art. 190-l). La mise en place de cette juridiction implique au préalable la création de territoires « autonomes » indigènes. Les autonomies indigènes pourront alors exercer divers domaines de compétence exclusifs. Parmi ceux-ci figure la juridiction indigène, chargée d'appliquer la justice et de résoudre les conflits au sein des territoires dont elle relève (art. 304-l-8). Cette justice s'appliquera donc aux relations et aux faits juridiques qui se réalisent, ou dont les effets se produisent, au sein de la juridiction indigène. Dans ce cadre, les membres d'un peuple indigène, qu'ils agissent comme demandeurs, plaignants, accusés ou appelants seront assujettis à cette juridiction (art. 191). Cette dernière rendra des sentences définitives et pourra les faire exécuter directement. Les décisions de la juridiction indigène ne pourront,

³ La Bolivie ne fait pas figure d'exception. Le lynchage est devenu, dans plusieurs pays du continent, le principal mode d'administration de justice non officielle pour juger localement un certain nombre de délits graves.

⁴ « *Indígena originario campesino* » est l'expression complète. Par simplicité on emploiera l'expression « indigène » ou « communautaire », ces termes étant utilisés comme quasi synonymes (cf. Lacroix 2009, « Décentralisation participative et ethnicisation en Bolivie (1994-2005) », art. cit.).

a priori, être révisées par la justice ordinaire⁵. Enfin, l'État s'engage à promouvoir et à renforcer la justice indigène. Les autorités publiques et les citoyens devront respecter les décisions qui émanent de la juridiction indigène (art. 192). Signalons toutefois que la CPE limite l'exercice de cette justice communautaire au fait que les châtiments cruels, la torture et la peine de mort sont prohibés et que le droit à la défense doit être garanti (arts. 15 et 190-II).

UNE CERTAINE AMBIGUÏTÉ GOUVERNEMENTALE

Les problèmes posés par l'application d'une juridiction parallèle à la justice ordinaire, et qui se base sur la justice communautaire de chaque « nation » du pays, se cristallisent de façon exemplaire avec le thème des lynchages, que l'on déplore ou pas cette association. Comme le note à juste titre Jean-Pierre Lavaud, les lynchages constituent un indicateur spectaculaire et dramatique de la dérégulation sociale qui mine un pays où l'appareil judiciaire et les forces de police, notoirement corrompues et inefficaces, exercent de moins en moins leur fonction normative⁶. La gestion politique des lynchages se pose donc comme un défi majeur à relever pour le gouvernement actuel.

Revenons sur la polémique suscitée par le lynchage très médiatisé d'Achacachi qui se produisit quelques semaines avant le référendum sur la CPE. La nuit du 17 novembre 2008, un groupe de voleurs a été attrapé en flagrant délit à Achacachi (département de La Paz) tandis que le village célébrait sa fête patronale⁷. Ils ont été lynchés publiquement, fouettés durant des heures puis brûlés vifs. Deux d'entre eux sont décédés des suites de leurs blessures. Quelques semaines plus tard, le 9 décembre, pour la célébration du sixantième anniversaire de la Déclaration des droits de l'homme, en présence de la ministre de la Justice Celima Torrico et de son vice-ministre Wilfredo Chávez, la population d'Achacachi défila avec des pancartes affichant « Nous ne sommes pas des cannibales (*come gente*), nous sommes le berceau de la justice ». Interrogée sur les événements d'Achacachi, la ministre Torrico s'exprima en ces termes : « On dit que depuis ce qui est arrivé le 17 novembre, de nombreuses personnes, par la faute des délinquants, parlent mal de la communauté, mais la communauté est solidaire, respectueuse des droits de l'homme ».

⁵ Cependant la mise en place d'une instance supra-juridictionnelle d'appel, type tribunal suprême, est en cours de discussion. Cette instance mixte serait composée de représentants des deux instances, ordinaire et indigène (Laurent Lacroix, com. pers.).

⁶ Communication personnelle d'un texte inédit.

⁷ Pour cette référence au lynchage d'Achacachi, je reprends ici la description des événements fournie dans les deux articles de Lavaud, Jean-Pierre, 2009, « Welcome to Achacachi (Bolivie) », *Esprit*, n° 6, p. 165-172 et 2008, « Pour une sociologie des lynchages en Bolivie. Le cas d'Achacachi (17-18 novembre 2008) », *L'Ordinaire Latino-américain*, 212, p. 195-208.

La ministre de la Justice ainsi que d'autres membres du Gouvernement interrogés avaient pourtant condamné officiellement ce lynchage et affirmé que les responsables seraient jugés. On peut constater une sorte d'embaras, voire une forme d'ambiguïté, de la part de représentants du pouvoir sur ce thème épineux des lynchages et de leur condamnation absolue. Le dilemme est le suivant : ne pas renoncer aux principes de défense des droits de l'homme auxquels la Bolivie a souscrit comme État démocratique, et qui sont inscrits dans la CPE, et dénoncer avec fermeté les lynchages ; et en même temps préserver le soutien et l'alliance avec les secteurs qui fournissent sa base sociale, comme à Achacachi, où une partie importante de la population revendique ces actes face à une justice et une police corrompues et inopérantes. Les déclarations de la ministre affirmant, dans ce contexte singulier, qu'Achacachi est une communauté respectueuse des droits de l'homme contribuent évidemment à justifier les lynchages comme des moyens valides de résolution interne des conflits, voire offrent la possibilité de continuer à les appliquer sans que personne ne sente le risque de finir incarcéré. Le slogan proclamé par les habitants d'Achacachi (« nous sommes le berceau de la justice »), qui ne semble pas entrer en contradiction avec le lynchage récent, montre que cette pratique a gagné en visibilité et en légitimité dans l'espace public – phénomène certes appuyé par le sensationnalisme des médias.

LA RHÉTORIQUE DE LA JUSTIFICATION IDENTITAIRE OU LES IMPASSES DE LA VULGATE CULTURALISTE

Les enquêtes menées sur les lynchages, non seulement en Bolivie mais en Amérique latine en général, s'accordent sur un point assez juste. Elles sont à peu près unanimes pour considérer que le lynchage est, au moins en partie, lié au vide politico-institutionnel des États auquel cette pratique punitive vise à se substituer. D'autres interprétations fréquentes de ce phénomène, quoique plus critiquables, renvoient au caractère prétendument culturel de ces exécutions. Il est évident que certains médias et opposants au gouvernement de Morales se sont emparés des cas de lynchages pour en faire l'emblème de la justice communautaire et de la sauvegarde des indigènes et de leurs normes culturelles archaïques. Mais cette vision, qui certes ne fait qu'alimenter le racisme anti-indigène, n'est peut-être pas la plus pernicieuse des vulgates culturalistes. En effet, certains acteurs politiques et intellectuels boliviens, souvent minoritaires mais non sans influence, vont parfois utiliser l'argument culturaliste pour justifier et même légitimer la pratique des lynchages, alors considérés comme des modes de résolution de conflits ancestraux.

Parmi les plus radicaux, on trouve l'indianiste aymara Felipe Quispe, alias le *Mallku*, ancien candidat à la présidentielle, redevenu depuis 2006 leader de sa communauté d'Ajaría Chico. À la suite de la lapidation en 2004 de Cirilo Robles, maire d'Ilave, village péruvien à la frontière bolivienne, Quispe indiqua à la radio

qu'il était solidaire de « ses frères » qui avaient éliminé ce politicien corrompu – Robles ayant été accusé de détournement de fonds publics. Selon lui, la culture aymara organise ses châtiments selon des principes juridiques d'origine précolombienne. Les Aymara n'ont donc pas à répondre aux lois de la République péruvienne car la culture aymara organise des assemblées et des procès communautaires, en application du précepte préhispanique « tu ne voleras pas, tu ne mentiras pas, tu ne seras pas fainéant ». Il rajouta : l'« exécution communautaire » du maire d'Illave « est conforme à nos us et coutumes puisque, comme nation indigène, nous avons nos propres lois ancestrales »⁸. Plus tard, le *Mallku* reprit la parole lors du lynchage d'un autre édile, bolivien. À nouveau, il justifia la mort de Benjamin Altamirano, maire du village d'Ayo Ayo, lynché et brûlé vif le 15 juin 2004, en arguant que la peine de mort peut être prononcée si l'accusé refuse de faire amende honorable malgré un premier avis puis un second assorti de coups de fouets. « Dans certains cas [le délinquant] est expulsé de la communauté, dans d'autres la peine de mort est appliquée; il peut être fusillé, plus souvent étranglé »⁹. Il s'est par la suite rétracté en affirmant que la justice communautaire ne tue pas¹⁰. Mais la transmission de ce type de justification s'est faite.

L'explication culturaliste de la peine de mort se retrouve chez Jorge Miranda qui joue un rôle clé dans le gouvernement de Morales. Docteur en philosophie anthropologique de l'université de Rhénanie (Allemagne), il se définit comme expert en « problématique indigène ». Une de ses publications, *Propuesta político andino amazonico*, se fonde sur les principes philosophiques de la cosmovision andine et a bénéficié d'une grande diffusion. Au sein du projet de société proposé par l'auteur, une partie est consacrée à la justice communautaire. Il détaille alors son mode opérationnel et décline les différentes peines infligées selon l'importance des délits commis. Le dernier niveau, le plus grave, permettrait aux autorités de la communauté d'appliquer la peine de mort. Cette présentation pourrait sembler anecdotique si ce même Miranda ne s'était retrouvé chef de l'Unité opérationnelle du vice-ministère de la Justice communautaire qui relève du ministère de la Justice¹¹.

La justification culturaliste des lynchages et de la peine de mort contribue, en réalité, à renforcer les stéréotypes négatifs à l'égard de l'indigène en utilisant, paradoxalement, les mécanismes discriminatoires de production de l'altérité qui ont historiquement prévalu au sein de la classe dominante pour se référer aux secteurs subalternes. Ce type d'argument dessine à nouveau l'idée d'irréductibilité des cultures. À ce niveau se situerait l'explication des lynchages andins. La vision caricaturale de l'Indien, caractérisé par une identité culturelle réifiée depuis les

⁸ Déclaration sur *RPP*, radio péruvienne de diffusion nationale (30/04/2004, 14:46).

⁹ *Diario La Razón*, 19 mars 2007, repris dans *Courrier International* du 25 avril 2007.

¹⁰ *Diario Rio negro*, 17 juin 2004, cité par Vilas, Carlos, 2007, « Linchamientos y conflicto político en Los Andes », *Folios*, 25, p. 3-26.

¹¹ Alvizuri, Verushka, 2009, *La construcción de la aymaridad. Una historia de la etnicidad en Bolivia (1952-2006)*, Editorial El País, Santa Cruz de la Sierra, p. 223-227. Depuis, J. Miranda est devenu le premier ambassadeur de Bolivie en Iran.

temps précolombiens, n'émane pas toujours d'où l'on pourrait croire¹²... Et cela contribue à justifier l'idée d'une justice communautaire qui inclut l'usage de la torture voire de la peine de mort pour sanctionner certains délits, alors même que la CPE interdit ce type de peine. Via une posture relativiste outrancière, se dessine la délégitimation du discours sur les droits humains jugés d'importation « occidentale », donc extérieurs à la « cosmovision andine » et opposés aux méthodes de résolution de conflits qui en découlent. Ce discours manichéen simpliste ne fait qu'occulter un peu plus les causes complexes à l'origine des lynchages.

LE LYNCHAGE EXCLU DES MODALITÉS DE JUSTICE COMMUNAUTAIRE ?

Valentin Ticona, premier vice-ministre de la Justice communautaire du gouvernement de Morales, interrogé sur la multiplication des lynchages en Bolivie, affirme que cette pratique est un assassinat et ne constitue en aucune façon un châtiment ni une norme communautaire. Il attribue l'amalgame entre lynchage et justice communautaire au racisme de l'opposition qui vise à criminaliser les indigènes et à discréditer la future mise en place du pluralisme juridique, en alimentant la peur des Boliviens¹³. Le ministre considère que la référence au lynchage d'Achacachi, qualifié de justice indigène par les adversaires de la politique gouvernementale, n'est qu'une manipulation politique de plus pour calomnier la Constitution, à quelques semaines de son approbation par référendum.

Dans sa défense de la réforme du système judiciaire, il estime que la reconnaissance de la justice communautaire vise à réduire les coûts d'avocats et à éliminer le retard de résolution des infractions mineures, mais pas à assumer les délits graves type assassinats, viols ou narcotrafic. Pourtant, cette posture, il le reconnaît lui-même, va à l'encontre de l'avis des intéressés car les événements d'Ayo Ayo ont en effet été revendiqués par la population comme une application de la justice communautaire. Le ministre répond alors qu'il s'agit là d'une erreur, voire d'une échappatoire de ses habitants pour qui la justice ordinaire est totalement décrédibilisée¹⁴. On est bien ici face à un dilemme inextricable. La justice communautaire est perçue par le Gouvernement selon des critères qui ne coïncident pas avec les acteurs qui la revendiquent et qui seront chargés de l'appliquer. À ce titre, Jean-Pierre Lavaud considère que la justice communautaire réelle est en contradiction avec la vision idéalisée qu'en donnent ses partisans intellectuels urbains.

¹² Pour une vision critique des explications culturalistes sur les lynchages, voir Robin Azevedo, Valérie, 2009, « Linchamientos y legislación penal sobre la diferencia cultural. Reflexiones a partir de un juicio por homicidio contra unos comuneros del Cuzco », in Valérie Robin Azevedo et Carmen Salazar-Soler (eds), *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas*, Lima, IFEA/CBC, p. 71-101.

¹³ Andrés Achipani, « Entre la justicia y el crimen », *La Nación*, 15 mars 2009.

¹⁴ Salazar Alvaro, 2007, « Bolivia: Justicia comunitaria proyecta eliminar abogados, costos y retardación », *Opinión*, 15 janvier 2007.

Alors qu'ils clament que les lynchages et les peines de mort n'ont rien à voir avec, ou sont contraires à, la justice communautaire, les intéressés assurent que c'est bien elle qu'ils appliquent¹⁵. Par ailleurs, le Gouvernement affirme qu'il incombe à la justice ordinaire d'assumer la gestion des délits qui relèvent du pénal. Or, la dénonciation constante par le régime de Morales de l'inefficacité et de la corruption de l'appareil judiciaire – quoique bien réelle – contribue à le décrédibiliser encore plus¹⁶. Ainsi, le rejet de ses propres institutions en matière régalienne affaiblit la légitimité même de l'État, bien que le pouvoir affirme vouloir le consolider sur la base d'une conception plurielle novatrice.

FACE AU SOUTIEN LOCAL DES LYNCHAGES

Le lynchage se caractérise par une certaine spontanéité en raison de la capture d'individus pris en flagrant délit (vol, viol, meurtre, adultère, etc.) à laquelle il s'agit d'apporter une solution immédiate et définitive. Toutefois, il serait illusoire de considérer que cette pratique se réduit à un acte de « faire justice soi-même » désordonné ou qui serait sans aucun rapport avec des modes de résolution de conflit locaux, enracinés et jugés légitimes (ce qui ne signifie aucunement que j'ai recours à une explication de type culturaliste). En effet, les délibérations collectives sur le sort des délinquants qui précèdent ou accompagnent souvent le lynchage, l'existence de procédés ritualisés de vexations et d'humiliations publiques du/des lynché(s), voire les mannequins ou les pancartes fixés en permanence aux lampadaires et aux murs de nombreux villages et villes d'Amérique latine pour avertir les voleurs du sort qui les attend, constituent autant d'éléments qui montrent non seulement que le lynchage est devenu une forme de jugement expéditif répandu mais aussi que son assise sociale et sa légitimité publiquement revendiquée ont augmenté. Les discussions et décisions prises lors d'assemblées contribuent à asseoir leur caractère justicier. Comme le souligne Carlos Vilas¹⁷, c'est précisément cette interprétation locale du lynchage qui explique généralement l'absence de remords ou de culpabilité mais plutôt le sentiment du devoir accompli, le rejet des institutions de l'État et la solidarité de la collectivité pour obtenir la libération des lyncheurs incarcérés. Ceci n'est donc pas une exclusivité de la Bolivie.

Le lynchage ne correspond pas à une norme juridique ancrée dans la « culture andine » et apparaît, du moins pour partie, comme la conséquence dramatique du vide de pouvoir, révélateur des carences, de la corruption, de l'inefficacité et du

¹⁵ Communication personnelle d'un texte inédit.

¹⁶ Lavaud Jean-Pierre, 2008, « Pour une sociologie des lynchages en Bolivie », art. cit.

¹⁷ Vilas Carlos, 2003, « (In)justicia por mano propia. Linchamientos en el México contemporáneo », in Carlos Mendoza et Edelberto Torres-Rivas (eds), *Linchamientos: ¿Barbarie o justicia popular?*, Guatemala, FLACSO/UNESCO (<http://linchamientos.blogspot.com/2010/09/linchamientos-en-guatemala-1996-2002.html>, consulté le 6/10/2011).

manque de responsabilité des organes de l'État théoriquement en charge d'administrer les fonctions régaliennes qui lui incombent. Il est certes inexact d'affirmer que le lynchage constitue un procédé issu d'un droit traditionnel ou ancestral, qui serait en quelque sorte culturellement conditionné. En revanche, la banalisation de ces exécutions extrajudiciaires montre qu'elles sont en voie de se transformer effectivement en norme coutumière, dans le sens d'usage répété d'une pratique, légitimée collectivement, majoritaire dans les zones de non-droit et pas seulement dans celles où les individus sont jugés sur la base de leur identité ethnico-culturelle (indigène, paysanne, etc.).

À titre comparatif, les fréquents lynchages de voleurs dans les quartiers dés-hérités de Lima (Pérou) sont révélateurs de ce phénomène en expansion, conséquence du vide de pouvoir qui y règne, depuis les années 1990 et encore plus depuis les années 2000. L'étude de Nilda Garay montre que ce phénomène était déjà en voie d'institutionnalisation dans une grande partie des bidonvilles de Lima. Cette étude soulignait aussi que le traitement judiciaire donné aux lynchages était considéré comme injuste par la population. Les responsables étaient jugés pour délits d'homicide alors même que le lynchage était non seulement approuvé par la majorité de la population, mais exécuté avec l'appui et la collaboration directe des voisins¹⁸. Lima n'est pas la seule ville péruvienne dans laquelle les lynchages sont perçus comme une méthode alternative licite et efficace pour lutter contre les voleurs et les délinquants sexuels. Dans les quartiers défavorisés de nombreuses villes et villages, les écriteaux avertissant les délinquants du risque de lynchage font partie de l'ornement urbain local.

Daniel Goldstein s'est intéressé aux lynchages en Bolivie. Il a notamment analysé celui de Villa Pagador, quartier marginal de Cochabamba où trois personnes accusées de vol ont été lynchées et brûlées avant d'être récupérées *in extremis* par la police et envoyées à l'hôpital, en 1995. Si l'auteur attribue cette pratique au manque d'accès à la justice des populations défavorisées et aux politiques néolibérales qui ont impliqué un désengagement massif de l'État dans les secteurs de la justice et de la sécurité, il revient en détail sur les représentations locales de la justice et les raisons qui président au lynchage et à la légitimité morale de cette pratique illégale. Les habitants se considèrent comme les véritables arbitres de la justice et se mobilisent contre les injustices qu'ils doivent affronter face aux délinquants et à la police complice et corrompue. Il relève leur incrédulité et l'outrage ressenti lorsque les médias se sont emparés de l'événement pour les dépeindre comme des sauvages alors qu'ils considèrent n'avoir fait que rétablir l'ordre public¹⁹. Comme pour ce qui a été soulevé pour les lynchages perpétrés à Lima ou à Achacachi, la

¹⁸ Garay, Nilda, 1997, *Vacío de poder estatal en las zonas urbano-marginales de Lima metropolitana. Un caso de linchamiento en San Francisco de la Cruz de San Juan de Miraflores*, Tesis para optar al título de abogado, Lima, Universidad de Lima.

¹⁹ Goldstein, Daniel, 2003, « "In our own hands". Lynching, Justice and the Law in Bolivia », *American Ethnologist*, vol. 30, n° 1, p. 22-43.

conviction d'être dans son « bon droit » est réaffirmée lorsque les voleurs lynchés finissent par être relâchés sans être poursuivis.

Ainsi, en Bolivie comme au Pérou, l'argument constamment évoqué pour se substituer au rôle du pouvoir judiciaire est que les autorités discréditées n'agissent pas ou libèrent les coupables sans jugement. En Équateur, la presse est même conviée à assister aux exécutions de communautés indigènes pour filmer et diffuser le supplice et la mort infligés aux inculpés. Guerrero considère que l'objectif final est d'interpeller l'État pour l'obliger à négocier et à adopter des mesures efficaces. L'élimination publique et médiatisée de la victime implique un « jeu de forces pervers » qui exprime une frustration sociale dirigée à l'encontre de l'État qui laisse ses citoyens à l'abandon²⁰. Certains auteurs considèrent même que le lynchage, comme défi à l'autorité étatique, représenterait une modalité de « citoyenneté insurgée » qui permet d'envisager la citoyenneté légitime en dehors du rapport à l'État défaillant²¹. Pour autant, le problème institutionnel de l'inefficacité de l'État que les acteurs cherchent à résoudre ne fait que s'aggraver par leur action, alors même que ce sont eux qui en sont les plus lésés²².

QUAND LE DROIT FIXE L'IDENTITÉ ETHNIQUE ET CULTURELLE

La reconnaissance légale de la justice communautaire au sein des différentes « nations » à venir, avec son traitement normatif *sui generis*, pose de sérieuses difficultés d'ordre pragmatique sur la façon dont le droit investit la culture et dont, en retour, la culture investit le droit. Comment va-t-on définir strictement les frontières entre ces différentes cultures? Comme le précise le constitutionnaliste de Trazegnies²³, la tentative de mise en place du pluralisme juridique défie une problématique très compliquée qui comporte des conflits de loi quand deux ordres juridiques peuvent être appliqués à un même cas. C'est pourquoi le pluralisme juridique peut tomber dans l'un des deux extrêmes suivants : un pluralisme romantique qui ne signifie qu'un simple travestissement de l'oppression et de la domination juridique du droit officiel sur d'autres droits considérés complaisamment comme coutumiers – c'est, me semble-t-il, la situation du Pérou. L'autre extrême est la dissolution de l'État dans un pluralisme ingénu et la constitution d'une série

²⁰ Guerrero, Andrés, 2000, « Los linchamientos en las comunidades indígenas (Ecuador) ¿La política perversa de una modernidad marginal? », *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, vol. 29, n° 3, p. 463-489.

²¹ Goldstein Daniel, 2003, « "In our own hands". Lynching, Justice and the Law in Bolivia », art. cit., p. 25.

²² Vilas, Carlos, 2007, « Linchamientos y conflicto político en Los Andes », art. cit.

²³ De Trazegnies, Fernando, 1993, « Pluralismo jurídico, necesidades y límites », in Máximo Gallo Q. (ed.), *Comunidades campesinas y nativas en el nuevo contexto nacional*, Lima, CAAAP-SER, p. 13-57.

d'États au sein de l'État, chacun avec son propre droit. Espérons que ce ne soit pas ce qui se profile en Bolivie.

Quoi qu'il en soit, la reconnaissance de ces deux juridictions, l'ordinaire et l'indigène, place cette dernière au rang de juridiction littéralement « extra-ordinaire ». C'est en effet la reconnaissance, dans les faits et en droit, de deux catégories distinctes de citoyens, dans le sens où tous les Boliviens ne jouiront pas du même système de justice selon qu'ils seront ou non considérés juridiquement comme indigène originaires paysans²⁴. De plus, la distinction entre ces deux juridictions sous-entend implicitement que les individus relevant de la justice communautaire n'auraient aucun lien, naturel pourrait-on dire, avec le système judiciaire de l'État dans lequel ils vivent. Cette vision réductrice est aussi essentialiste car elle envisage la justice communautaire comme une instance « purement » déterminée par des normes transmises depuis l'époque préhispanique – posture qui s'inspire des traités internationaux sur les droits des populations autochtones (OIT, ONU, etc.) et que les articles 2 et 30 de la CPE entérinent.

Il est donc crucial de poursuivre, de façon sereine, le débat sur les difficultés que va forcément poser la mise en place d'une juridiction singulière, indigène. Le recours à l'identité ethnique dans le cadre légal, et la gestion juridictionnelle qui en découle, finissent par faire usage de catégories nécessairement simplistes et réifiées qui ont pour effet de compartimenter les cultures en groupes parfaitement séparés. L'aléa de cette posture est de finir par produire des frontières intangibles entre les groupes, de par l'emphase mise sur les différences au détriment des ressemblances et des échanges entre groupes sociaux. Les frontières ethniques seront d'autant plus hermétiques qu'elles ne seront plus seulement définies politiquement, ce qui laisse une marge de manœuvre et peut toujours faire l'objet de négociations. Elles seront aussi définies juridiquement, ce qui aura pour conséquence de les figer puisqu'il s'agit d'établir des frontières de droit, c'est-à-dire d'ériger des frontières sociales parmi les plus rigides qui soient. La définition et la frontière juridiques assignent en effet une place et des statuts qui autorisent ou privent de certains droits. Ce sont des frontières extrêmement puissantes puisqu'en droit on ne peut appartenir à deux catégories en même temps : on sera, en droit, totalement indigène, ou on ne le sera pas du tout. C'est là le principal risque, me semble-t-il, de l'incursion du droit dans le champ de la « culture » et de l'« identité ».

Do Alto et Poupeau²⁵ estiment que la rhétorique indianiste du pouvoir tient à la nécessité de conforter des soutiens indéfectibles, dans une période marquée par de profonds changements. Toutefois, le souci posé par la prééminence accordée aux thématiques identitaires au sein d'une politique de transformation sociale laisse

²⁴ Lazarte, Jorge, 2007, *Série de neuf chroniques publiées dans La Razón*, <http://www.aportescriticos.com.ar/docs/CriticaConstitucional.pdf>

²⁵ Do Alto, Hervé et Poupeau, Franck, 2009, « L'indianisme est-il de gauche? », art. cit. ; et « Affrontements autour de la nouvelle Constitution. "Révolution hors la révolution" en Bolivie », *Le Monde Diplomatique*, février 2008, p. 18-19.

de côté ceux qui ne correspondent pas aux nouvelles normes de gouvernement, quelle que soit la légitimité de la cause soutenue. Cette « radicalisation indianiste » échoue, selon ces auteurs, à définir un projet incluant les secteurs non indigènes et métis de la population, les classes moyennes urbaines et les régions orientales du pays, lesquelles, en retour, peinent à se reconnaître dans une politique soupçonnée de favoriser les communautés indigènes de l'*altiplano*. Mais avant même que les juridictions indigènes ne commencent à fonctionner, il faudra réussir au préalable l'aménagement des autonomies indigènes, ce qui promet de s'avérer une tâche ardue. En effet, certains secteurs de la population, qui justement ne revendiquent pas d'identité ethnico-culturelle singulière – ou qui refusent d'y voir réduites toutes les dimensions de leur être – et cohabitent avec des indigènes, n'acceptent pas tous, ni de voir leurs terres devenir une partie du territoire qui accédera au statut d'autonomie indigène, ni l'idée de se soumettre à la justice communautaire à venir.

La mise en place de la juridiction indigène impliquera le transfert d'une partie des fonctions régaliennes aux populations qui en assumeront l'exécution, mais de façon *a priori* limitée. Parallèlement, l'institution judiciaire, organe de l'État censé appliquer la partie complémentaire de ces fonctions, se voit encore plus affaiblie lorsqu'elle est vilipendée par le régime qui en assume pourtant la prise en charge. Enfin, la position ambiguë de certains membres de la classe politique face aux lynchages voire leur justification, par certains indianistes radicaux, contribuent à leur banalisation. Ainsi, vu l'incapacité de l'État bolivien, passé et actuel, à assumer les fonctions régaliennes qui lui incombent théoriquement en matière de sécurité et de justice, le risque n'est-il pas que les secteurs qui souffrent de ses carences envisagent comme champ d'action de la future justice communautaire la possibilité de redéfinir – par et pour les « nations » reconnues – les instances détentrices de la violence légitime, puisque l'État est discrédité dans sa prétention à en assumer le monopole exclusif? Le refus généralisé de remettre les personnes lynchées à la police et de collaborer avec la justice nationale lorsque les autorités publiques interviennent pour empêcher le lynchage et/ou tâcher d'établir les responsabilités de cet acte va dans ce sens. Dans un tel scénario, l'État bolivien comme groupement politique se retrouverait encore plus fragilisé – comme institution qui revendique, dans une vision wéberienne, avec succès pour son propre compte le monopole de la violence physique légitime.

Accorder la reconnaissance constitutionnelle de la justice communautaire aux populations qui en expriment le souhait tout en leur déniait la capacité à résoudre, selon leurs propres critères, les problèmes les plus vitaux, en matière de protection des personnes et des biens, risque d'être une gageure. Ne faudrait-il pas privilégier de façon urgente le renforcement préalable de la justice ordinaire dans ses compétences pénales, avant de transférer aux autonomies indigènes une partie des fonctions régaliennes? En cas contraire, on peut redouter que dans une situation où

seule la juridiction indigène sera accessible, comme instance d'exécution locale, ce soit elle qui doit affronter la lourde tâche de faire face à des délits qui relèveraient du pénal. Et ceci, sans compter sur les ressources ni les compétences qui lui permettraient d'assumer de telles tâches. Si la justice communautaire s'opposait effectivement à la réalisation de lynchages, comment aurait-elle les moyens de les empêcher? Ne risquerait-on pas de laisser encore les populations déshéritées assumer seules la gestion de leurs conflits dans le cadre de la nouvelle juridiction indigène?

En Amérique latine les réformes néolibérales qui ont cherché à institutionnaliser les systèmes de droit coutumier et autres mécanismes communautaires de résolution de conflits n'étaient pas fondées sur l'idée d'aider les populations indigènes, mais sur le principe administratif de la décentralisation juridique. La reconnaissance du droit coutumier permettait de déléguer les responsabilités (et les risques) d'administration de la justice à des groupes locaux, en libérant ainsi la magistrature nationale de l'immense charge de travail judiciaire qu'elle échoue à mener à bien²⁶. La différence entre la Bolivie d'hier et celle d'aujourd'hui est que la politique gouvernementale actuelle se revendique anti-néolibérale. Paradoxalement, la reconnaissance des deux juridictions (indigène/ordinaire) poursuit un projet qui laisse aux populations marginalisées de lourdes responsabilités, avec cette menace que l'État soit en désaccord avec des coutumes qu'il jugera illicites, notamment sur le plan des droits de l'homme – telle la question des châtiments physiques comme modalité coutumière de résolution de conflits, sans même parler des lynchages.

L'ethnicisme de la CPE pourrait finir par cliver un peu plus le pays au lieu de renforcer son unité, s'inquiète Jorge Lazarte²⁷. Cet auteur reconnaît pourtant son caractère progressiste qui réside dans son régime de droits : ses dizaines d'articles, la plupart relatifs à des droits collectifs destinés aux indigènes, dépassent de loin la Constitution précédente. Mais il craint que l'existence de deux juridictions n'entérine l'abîme entre Boliviens indigènes et non indigènes, sans qu'une vraie solution alternative aux injustices endémiques dont souffre une majorité de Boliviens ne soit proposée. Envisager, dans ce cadre, d'aborder la question épineuse de la gestion politique des lynchages n'est peut-être pas vain.

²⁶ Poole, Deborah, 2006, « Los usos de la costumbre. Hacia una antropología jurídica del estado neoliberal », *Alteridades*, vol. 8, n° 31, p. 9-21.

²⁷ 2007, *Série de neuf chroniques publiées dans La Razón*, *op. cit.*

SÉCURITÉ ET JUSTICE EN CONSTRUCTION AUX MARGES DE L'ÉTAT

L'expérience de la police communautaire de Guerrero, Mexique¹

María Teresa Sierra

CIESAS-Mexico

« À peine une justice et une sécurité communautaire, mais ce qui est préoccupant c'est que ce système de justice communautaire est dans l'œil du cyclone au niveau national. Il passe sous la loupe du système. Il faut dire qu'il attire de nombreux intérêts. C'est un modèle qui est particulièrement préjudiciable, un nouveau modèle de justice et de sécurité qui nuit à l'ancien modèle de sécurité et de justice officielle. »²

Il y a environ quinze ans, des indigènes mixtèques (nu'savi) et tlanèques (me'phaa) de trois municipes de la Costa Montaña de Guerrero, dans le sud-ouest du Mexique, se sont organisés pour faire face à la vague de violence et d'insécurité qui sévissait dans la région. C'est à partir d'un réseau de surveillance, articulé autour de diverses communautés et fondé sur la trajectoire organisationnelle de leurs peuples, que la police communautaire de Guerrero naît le 15 octobre 1995. Depuis, cette expérience est un référent incontournable du potentiel créatif et innovateur des peuples indigènes du Mexique. En relativement peu de temps, cette organisation a réussi à réduire de façon significative l'insécurité et la violence, et à construire *a posteriori* un système de justice régionale fondée sur leur propre droit, révélant le racisme structurel et l'inefficacité de l'appareil de justice étatique. Même si elle est considérée comme illégale et soumise au contrôle intermittent

¹ L'auteur remercie Rachel Sieder, Florencia Mercado et Ursula Hernández pour leurs commentaires. La recherche a été réalisée dans le cadre du projet collectif « Globalización, derechos indígenas y justicia desde una visión de género y de poder: un enfoque comparativo », soutenu par CONACYT (U51240-S).

² Cirino Plácido, conseiller CRAC, 13 mai 2006, San Luis Acatlán, Gro. (entrev. TS).

de l'État, « la Communautaire » – comme ils s'autodéterminent – a donné plus de légitimité aux peuples qui l'intègrent. Les forces publiques ne sont pas parvenues à la désarticuler. Les espaces de la justice et de la sécurité communautaire se transforment ainsi en axes principaux du conflit politique avec l'État, par le biais de référents-clés de l'identité et de la dignité des peuples.

Actuellement, dans le contexte de crise de l'appareil de justice et de sécurité nationale qui sévit au Mexique, la police communautaire acquiert une portée plus importante et fournit une preuve de la possibilité de trouver des solutions face à la délinquance, à l'insécurité et de construire des paris politiques pour la paix, dans la mesure où l'on peut compter sur la force du collectif et des identités culturelles pour construire des liens sociaux. Par leurs pratiques, les communautaires mettent aussi en lumière l'inefficacité des réformes légales sur la question indigène mises en œuvre au Mexique en 2001, qui ne reconnaissent pas l'autonomie réclamée par les peuples indigènes³.

Qui sont les policiers communautaires? Dans quelle mesure encouragent-ils des alternatives contre-hégémoniques et de paix sociale? Quels sont leurs apports dans la réflexion sur le rôle de la diversité des systèmes juridiques et des autonomies indigènes dans des contextes de crise de l'État néolibéral et de son projet multiculturel?

LA CONSTRUCTION DE LA POLICE COMMUNAUTAIRE : CONTEXTE ET TRAJECTOIRES ORGANISATIONNELLES

L'État de Guerrero, dans le sud-ouest du Mexique, concentre les indices d'inégalité sociale, de marginalisation et de pauvreté les plus élevés du pays, particulièrement dans les régions indigènes⁴. Il s'agit d'un territoire pluriethnique caractérisé par une forte trajectoire organisationnelle et des mouvements politiques comptant sur une forte présence indigène. Le mouvement des enseignants, la présence historique de guérillas comme celle de Lucio Cabañas, de Genaro Vázquez et plus récemment de l'Armée populaire révolutionnaire (*Ejército Popular Revolucionario*, EPR) et sa branche l'Armée révolutionnaire du peuple insurgé (*Ejército Revolucionario del Pueblo Insurgente*, ERPI), les mobilisations indigènes impulsées par le Conseil de Guerrero 500 ans de résistance indigène, noire et populaire (*Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular*) au début des années

³ Le 14 août 2001, l'article second de la Constitution fédérale du Mexique est amendé pour reconnaître les droits des peuples indigènes. La réforme délimite les droits dans le cadre des communautés, sans même les reconnaître comme sujets de droit public. Gómez, Magdalena, 2004, « La constitucionalidad pendiente. La hora indígena de la Corte », in Aída Hernández, Sarela Paz et María Teresa Sierra (eds), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN. Neoindigenismo*, Mexico, CIESAS/Porrúa eds, p. 175-205.

⁴ Voir sur la page de CONAPO, « Indices de Marginación » 2005, <http://www.conapo.gob.mx/>.

1990, ainsi que des organisations des droits de l'homme et des organisations productives parmi de nombreuses autres organisations à base ethnique, autant de signes de l'importante présence des mouvements sociaux dans l'État de Guerrero. Sa tradition de lutte⁵ lui a d'ailleurs valu l'épithète de « *Guerrero Bronco* »⁶ (Guerrero en colère). Ce processus organisationnel a provoqué une réponse violente de la part de l'État, une guerre sale contre les organisations sociales, des incursions militaires et paramilitaires ainsi qu'une violation permanente des droits humains des indigènes et des défenseurs sociaux⁷. Actuellement, la réponse violente de l'État s'est intensifiée dans le contexte de la nouvelle politique de sécurité nationale et de guerre frontale contre le narcotrafic et la délinquance organisée⁸. Ce contexte constitue le terrain dans lequel les organisations indigènes autonomes, ainsi que la police communautaire, agissent et disputent aux marges son hégémonie à l'État.

À la différence de la plupart des États du pays, à Guerrero il n'y a pas eu de réforme légale pour reconnaître la diversité culturelle et certains cadres de droits indigènes. Les réformes en matière indigène se sont limitées au niveau fédéral pour répondre aux pratiques d'autonomie et de justice des institutions indigènes comme la police communautaire. Cela signifie que les fonctions de sécurité et de justice qui sont assumées par les autorités de la Communautaire outrepassent ce qui est permis par l'ordre juridique établi, ce qui les rend illégales pour l'État. Mais pour les communautaires, il ne fait aucun doute que leurs pratiques se fondent sur la légalité qui leur est reconnue par la convention 169 de l'Organisation internationale du travail (OIT), ainsi que sur l'article 39 de la Constitution fédérale mexicaine qui stipule que la souveraineté réside dans le peuple, et sur l'article 2 de cette même constitution qui reconnaît les peuples indigènes; des références dont le gouvernement de Guerrero fait peu état officiellement. Ainsi, la police communautaire agit dans un terrain marécageux, de flou juridique duquel émergent le contrôle de l'État et une pression constante; ce qui plus qu'une exception constitue une constante de la formation de l'État de Guerrero, comme c'est le cas dans de nombreuses autres régions du Mexique et d'Amérique latine⁹. Cependant, le succès qu'elle a rencontré dans sa lutte contre la délinquance et le traitement des problèmes de sécurité et de justice, ainsi que la légitimité qu'elle a acquise au sein des peuples d'où elle est issue, ont obligé l'État à une reconnaissance *de facto* dans

⁵ Flores, Joaquín, 2008, *Reinventando la democracia. El sistema de los policías comunitarios y las luchas indias*, Mexico, Plaza y Valdéz.

⁶ Bartra, Armando, 2000, *Guerrero Bronco. Campesinos, ciudadanos y guerrilleros, en la Costa Grande*, Mexico, Editorial, ERA.

⁷ Comisión Estatal de Derechos Humanos de la Montaña. Tlachinollan, *Informes* http://www.tlachinollan.org/notart/notart100308_win.html (consulté le 6/10/2011).

⁸ *Rev. Proceso*, n° 1752, 13 juin 2010.

⁹ Deborah Poole analyse l'illégalité qui caractérise la rencontre des paysans péruviens avec les fonctionnaires publics à Ayacucho, Pérou, marquée par le manque de définition légale qui va de la garantie à la menace. Poole, Deborah, 2004, « Between Threat and Guarantee: Justice and Community in the Margins of the Peruvian State », in Veena Dass et Deborah Poole (eds), *Anthropology in the Margins of the State*, Baltimore, John Hopkins University Press, p. 35-65.

un double discours, d'acceptation et de discrédit, qui à certaines occasions revêt des accents répressifs. Le cas de la Communautaire permet également d'analyser la porosité du pouvoir et la souveraineté fragmentée de l'État qui souhaite conquérir la force organisationnelle des peuples¹⁰. C'est l'incapacité même de l'État à générer un tissu social au niveau national et au niveau même de l'État qui favorise l'apparition de réponses créatives venant d'en bas, inspirées par des formes spécifiques d'organisation sociale, par des processus enracinés dans ces régions.

Le territoire de la police communautaire s'est largement étendu face à la demande importante des communautés de la région de la Montaña qui demandent à être intégrées au système, dans la mesure où elles y voient une alternative face à l'augmentation de l'insécurité et à l'inexistence de garanties de la part de la justice de l'État. Actuellement, la Communautaire est composée de 70 communautés de 11 municipes qui regroupent des communautés paysannes de la Costa et des peuples indigènes nu'savi et me'phaa de la Montaña de Guerrero. La justice de la Communautaire n'est pas seulement réservée aux indigènes, elle est construite comme une proposition pluriethnique ouverte à tous les secteurs, ce qui explique le nom de Coordination régionale des autorités communautaires (*Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias*, CRAC¹¹). La CRAC est reconnue par les métis des centres de pouvoir *caciquil* municipal, qui font appel aux autorités communautaires pour résoudre leurs problèmes; ils savent qu'on s'occupera de leurs affaires sans leur demander d'argent en retour. La justice communautaire est effectivement un espace incluant. Il n'est pas rare d'y croiser des voisins aisés venus trouver l'aide de la CRAC pour résoudre des problèmes de dettes, de vol, entre autres, Ainsi elle a gagné les centres urbains où elle a aussi de l'influence, même si son public principal est constitué des habitants des communautés.

Le système de sécurité et de justice communautaire est composé de deux grandes structures : l'appareil de justice régional fondé sur la CRAC, et l'appareil de sécurité communautaire qui articule les polices à travers le comité exécutif intégré par des commandants régionaux, chargés de missions de surveillance et de sécurité. Il s'agit d'une structure complexe dont les communautés et leurs institutions de gouvernement et de justice constituent la base. L'espace maximal d'organisation et de justice est l'Assemblée régionale qui se réunit périodiquement pour traiter des thèmes vitaux pour l'institution, dont des cas graves de justice. Font partie de cette structure : les *principales* (principaux) des communautés, autorités tradi-

¹⁰ Le conflit autour de la souveraineté à partir d'expériences de justices indigènes situées aux marges de l'État est analysé dans le cas guatémaltèque par Rachel Sieder (Sieder, Rachel, sous presse, « Violencia, Estado y Soberanía en Santa Cruz del Quiché », in María Teresa Sierra, Aída Hernández et Rachel Sieder (eds), *Estado, derecho(s) y violencia: pueblos indígenas ante la justicia*, à paraître par CIESAS – FLACSO Ecuador.)

¹¹ Au début, il s'agissait de la Coordination régionale des autorités indigènes (*Coordinadora Regional de Autoridades Indígenas*, CRAI); le changement de nom est une décision stratégique pour ne pas être cantonnée aux questions indigènes, ce qui lui a valu de nombreuses critiques et attaques de groupes de pouvoir local.

tionnelles qui apportent des conseils tant aux détenus en rééducation qu'aux autorités communautaires ; et au niveau régional les *consejeros* (conseillers), autorités du passé qui accompagnent et soutiennent les coordinations régionales qui intègrent la CRAC. Cette dernière est un organe collégial dans lequel les coordinateurs régionaux sont des autorités déléguées pour rendre justice, mais sans capacité de prendre des décisions unilatérales. Les autorités sont continuellement surveillées et agissent toujours collectivement. L'ensemble de cette structure est subordonné au mandat des peuples. Bien entendu des conflits traversent l'organisation communautaire, il s'agit d'un espace qui n'est ni harmonieux, ni en marge du pouvoir. Mais, si on regarde cette expérience, il est important de souligner la capacité des autorités et des conseillers à canaliser les tensions, les rendre publiques, pour en débattre et trouver des voies qui, jusqu'alors, leur ont permis de continuer d'exister avec une légitimité significative et l'appui des peuples.

LA NOUVELLE JUSTICE INDIGÈNE : INTERLÉGALITÉ ET MODÈLES CULTURELS PROPRES

La justice de la Communautaire est un produit interlégal qui combine traditions juridiques indigènes et normes propres du droit positif, ainsi que de nouvelles régulations générées dans la confluence de la législation internationale et nationale sur les droits indigènes et les droits humains. Comme c'est le cas dans d'autres expériences de justice indigène en Amérique latine, qui sont le résultat de forts processus organisationnels des peuples (indigènes nasa du CRIC en Colombie, *Juntas de Buen Gobierno Zapatistas* au Chiapas, *Rondas Campesinas* au Pérou, etc.), la justice de la Communautaire favorise la rénovation d'un droit propre et des identités culturelles, et défend des principes éthiques et politiques qui donnent la priorité à la dignité, au respect et à la défense du collectif. Elle se définit principalement en opposition à la justice officielle qui est vue par les indigènes comme excluante et corrompue. Selon les termes de Cirino Plácido, actuel conseiller et leader historique de la police communautaire :

la justice communautaire n'est pas fondée sur l'argent [...] ici tout le monde a les mêmes possibilités de déposer sa plainte dans sa langue sans devoir payer pour qu'on rende la justice [...] dans la justice communautaire celui qui doit payer paye [...] La justice et la sécurité sont un service, pas une activité économique¹².

La justice communautaire est rendue par les coordinateurs régionaux de la CRAC – autorités élues en assemblées tous les trois ans – dans le cadre d'un procès juste et équitable. Une enquête est menée au préalable pour décider de la culpa-

¹² Entretien avec Cirino Plácido par MTS, *op cit.*

bilité de l'accusé, ce qui implique de prendre en compte les témoignages des différentes personnes concernées par le délit ou le conflit, y compris les membres de la famille, les témoins et l'opinion des commissaires des communautés. On privilégie la recherche d'accords et la conciliation, et on s'accorde le temps nécessaire pour trancher. Les cas plus graves que la CRAC ne peut résoudre sont traités dans les assemblées régionales afin de les rendre publics et de discuter d'alternatives. L'ultime phase du processus est la rééducation au cours de laquelle les inculpés doivent réaliser des travaux communautaires pendant une période donnée, selon le délit. Les détenus en rééducation tournent tous les quinze jours dans les communautés du système, qui ont l'obligation de les nourrir et de les surveiller. L'objectif de ce processus est que les personnes qui ont commis des infractions se rééduquent et puissent réintégrer les communautés; aussi reçoivent-ils des conseils des principaux des communautés. La CRAC traite tous les délits qui se présentent dans sa juridiction, des affaires communes aux délits plus graves comme les viols, les homicides, les séquestrations, etc.; ce qui outrepassé largement les compétences que l'État reconnaît officiellement à la justice indigène au niveau national.

De leur côté, les policiers communautaires remplissent des missions de contrôle et de sécurité. Ils sont élus dans leurs communautés pour occuper le poste de policier pendant un an, gratuitement et obligatoirement, ce qui est perçu comme un engagement. Les policiers élus s'articulent au réseau de policiers du territoire communautaire à travers des radios de communication. De par cette qualité, ils participent à des *rondines* locales et régionales et à des actions intercommunautaires sous l'ordre du comité exécutif régional – organe chargé de la sécurité et subordonné à la CRAC –, dans la prévention du délit et au moment de l'arrestation des délinquants. Leur connaissance des environs facilitent leurs déplacements par les chemins de la Costa Montaña et leur permettent de parcourir la région à la recherche de délinquants. Actuellement ils sont près de 800 policiers communautaires au total, dont la présence est visible dans les assemblées régionales et dans les actes collectifs comme les anniversaires. Les policiers sont armés, des fusils généralement de petit calibre. Les armes de la police communautaire sont enregistrées auprès de l'armée (48^e bataillon d'infanterie), décision prise dès la création de l'organisation, ce qui lui a permis d'éviter le harcèlement et que les armes soient confisquées, bien qu'il y ait des tentatives continues dans ce sens. Ces représentants communautaires font effectivement une utilisation stratégique de la légalité officielle si nécessaire, ce qui confirme que la Communautaire n'est pas créée pour affronter l'État mais pour garantir la paix sur son territoire.

Dans la pratique de la justice régionale, il convient de souligner l'importante flexibilité des autorités de la CRAC pour traiter des situations compliquées et très délicates, et leur capacité à trouver des solutions adaptées aux controverses. Elles ont ainsi recours à leurs propres langues et styles culturels, ce qui leur permet d'instaurer la confiance dans la délibération collective des cas. Même s'il s'agit principalement d'une justice orale, le poids de l'écrit reflété dans les actes, rap-

ports, accords, cachets, mais aussi dans les réponses aux requêtes ou aux grâces interposées par les autorités judiciaires de l'État, révèle une forte tendance à l'officialisation et à l'écriture du droit communautaire. Ceci trouve son expression maximale dans le règlement interne, document qui concentre les normes et principes du système communautaire, en élaboration et en actualisation depuis 1998¹³.

Comme on a pu l'observer dans d'autres expériences de justice indigène et communautaire, la justice de la CRAC reproduit les différentiels de pouvoir et n'est pas exempte de conflits. Cependant, un élément déterminant est le poids assumé par le collectif dans le contrôle de la justice, ce qui réduit largement les décisions discrétionnaires et garantit la participation de voix divergentes. Les résolutions prises ne sont pas toujours les plus « justes » et les dynamiques collectives engendrent aussi leurs problèmes, comme le savent bien les femmes qui tentent d'ouvrir des espaces dans la Communautaire pour que « la justice ne profite pas qu'aux hommes »¹⁴. La Communautaire n'applique pas de châtimens corporels et ne fait pas non plus appel à la spiritualité dans sa justice, comme c'est le cas dans d'autres expériences de justice indigène, à l'instar de la justice nasa des communautés du Cauca en Colombie¹⁵ et de la justice dans les *Alcaldías Mayas* au Guatemala¹⁶. La construction de savoirs propres, produits des traditions communautaires, et l'expérience organisationnelle se combinent dans un discours collectif dans lequel le bien commun, la dignité et l'éthique de la justice renforcent le droit communautaire. Il ne fait aucun doute que l'efficacité démontrée dans les pratiques de justice et de sécurité est ce qui leur a permis de conquérir une forte légitimité sur le territoire communautaire. On dit que la police communautaire a réduit l'insécurité dans la région de 90 %, un chiffre que même les autorités de l'État reconnaissent. Ceci a engendré des accords de fait entre fonctionnaires du Gouvernement et CRAC pour respecter mutuellement les instances de justice et favoriser des actions de coordination entre policiers officiels et communautaires¹⁷. Cependant, récemment, les tensions intercommunautaires se sont aggravées, en relation avec des conflits agraires et des limites de terres, qui provoquent des conflits récurrents dans certaines communautés et des blessés voire des morts, d'où une atmosphère tendue dans la région.

¹³ Voir *Reglamento Interno CRAC*. Dernière actualisation en 2008. Ms.

¹⁴ Sierra, María Teresa, 2009a, « Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria. Perspectivas desde la interculturalidad y los derechos », *Desacatos*, 31, Mexico, CIESAS, p. 73-88.

¹⁵ Sánchez, Esther, 2010, *Justicia y pueblos indígenas de Colombia*, Bogotá, 3^e édition, UNIJUS, Universidad Nacional de Colombia.

¹⁶ Rachel Sieder, « Violencia, Estado y Soberanía en Santa Cruz del Quiché », art. cit.

¹⁷ Sierra, María Teresa, 2009b, « Entre la legitimidad y la ilegalidad: las apuestas de la policía comunitaria », Ponencia presentada en el Simposio Multiculturalización del Estado, derechos indígenas y globalización en América Latina, 53 Congreso de Americanistas, ciudad de México, 19-24 juil. 2009.

LA JUSTICE COMMUNAUTAIRE DANS LA PRATIQUE : LA FORCE DU COLLECTIF

Le cas suivant permet d'illustrer les problématiques, les dynamiques et la portée de la justice mise en œuvre par la CRAC.

Le 5 avril 2010, des voisins de la communauté tlapanèque (me' phaa) de Potrerillo del Rincón, avec des policiers communautaires de différentes communautés, ont réussi à arrêter la totalité d'une bande de délinquants composée de 9 personnes accusées de commettre divers délits (dont la mort de deux personnes, des agressions avec violence et des vols divers). Les inculpés étaient des voisins de la communauté et ils étaient également accusés de semer, vendre et consommer de la marijuana, délit fortement sanctionné sur le territoire communautaire. Les détenus furent présentés devant l'assemblée de la communauté de Potrerillo avec la participation des autorités de la CRAC et des commissaires de communautés voisines, pour le premier procès. Étant donné la gravité des faits, les gens de la communauté étaient très remontés, et selon des détails dans la presse¹⁸ et le témoignage de voisins présents, des voix se sont élevées pour demander leur lynchage, ce qui était arrivé après la création de la police communautaire. Deux femmes ont aussi été arrêtées, l'épouse et la mère d'un des principaux incriminés, et accusées de complicité. Contrairement aux hommes, les femmes ne sont pas allées en cellule mais sont restées dans le couloir du commissariat, surveillées par les policiers.

Après un long procès collectif, en présence des familles des victimes, de voisins de la communauté et des inculpés, les autorités de la CRAC ont insisté sur le fait que les délinquants devaient faire l'objet d'une enquête pour déterminer leur responsabilité et par la suite initier un processus de rééducation, décision qui devait se prendre en assemblée régionale. Finalement, c'est grâce à la dynamique collective et à l'intervention habile des autorités locales ainsi que des coordinateurs et des conseillers de la CRAC qu'on est parvenu à des accords acceptés par les voisins; et les détenus ont été remis aux coordinateurs de la CRAC. Quant aux femmes, qui étaient restées dans la communauté, elles ont été libérées quelques jours plus tard dans la mesure où leur responsabilité dans les délits graves n'avait pas été démontrée, mais aussi pour que leurs enfants ne soient pas abandonnés.

Puis, au cours d'une assemblée régionale, en présence de voisins provenant de diverses communautés et des autorités des trois sièges de la CRAC, le 6 juin 2010, le cas a été débattu et il a été déterminé que six des coupables de fautes graves devaient passer huit ans en rééducation, et qu'après cette période leur cas serait reconsidéré; s'il était démontré qu'ils n'étaient pas rééduqués, ils seraient condamnés à huit ans supplémentaires¹⁹. Deux d'entre eux furent libérés le 13 juin pour manque de preuves.

¹⁸ Journal *El Sur de Guerrero*, 13 avril 2010.

¹⁹ Selon le règlement de la CRAC, les contrevenants qui ont commis un délit doivent réparer le dommage causé par un travail communautaire, pendant une période non définie au préalable, et qui dépend de la gravité des faits ainsi que du comportement de l'inculpé en rééducation. Durant

Ce cas, comme je l'ai mentionné, fit l'objet d'articles dans la presse régionale, où on mettait l'accent sur la colère des voisins et la menace de lynchage, et non sur la capacité des autorités de la CRAC à trouver une solution adaptée au conflit, fondée sur la justice communautaire et la rééducation. Finalement, la légitimité de la coordination régionale a permis de rendre justice de façon adéquate et que l'indignation des voisins trouve une réponse dans les cadres de l'institution.

Le cas met en exergue divers points relatifs à la justice communautaire et aux défis que rencontrent ses autorités. Entre autres, je souhaite souligner les éléments suivants : la force du collectif, le poids des identités et les nouveaux conflits rencontrés par les communautés.

– *La force du collectif* est manifeste tant au moment de l'arrestation des délinquants que durant le processus du procès. C'est uniquement grâce à l'action coordonnée et solidaire des voisins de Potrerillo et des communautés voisines, comme Tierra Colorada, que les délinquants ont pu être arrêtés dans ce vaste territoire. La participation coordonnée des polices et le soutien des voisins en constituent un aspect central. Finalement, comme le souligne Apolonio Cruz, conseiller de la CRAC, les policiers agissent parce qu'ils savent qu'ils sont soutenus par les habitants, qu'ils ne sont pas seuls, et sans avoir à tirer une seule balle pour arrêter les contrevenants²⁰. D'autre part, la participation de la collectivité pendant le procès engendre une pression importante pour les autorités qui agissent avec impartialité et de façon transparente. Mais dans ces espaces publics, le capital symbolique de l'autorité et sa capacité à résoudre le conflit de façon pacifique sont aussi en jeu. Dans ce cas, ils arrivent à persuader de façon respectueuse et patiente les voisins pour que ce soit la CRAC qui prenne en charge les inculpés. Mais c'est surtout la légitimité accumulée pendant des années qui leur permet de résoudre les conflits et d'apaiser la tension sociale, et ainsi d'éviter des accès de fureur collective qui dans d'autres cas ont conduit à un lynchage. Cette force collective cristallise l'expérience qui leur a permis de construire la paix sociale dans la région, au cours de ces quinze années.

– *Le poids des identités*. Dans le cas analysé, l'identité tlapanèque (me'phaa) des habitants de El Rincón prend toute sa force dans la participation des communautés voisines me'phaa, et pendant l'assemblée quand ils utilisent le me'phaa pour interpellier les délinquants. Cela se vérifie aussi dans la dimension communautaire des identités quand des mixtèques (nu'savi) et métais participent, et intègrent ainsi la Communautaire. Cela a permis d'ouvrir de nouveaux horizons identitaires fondés sur un projet historique commun qui rassemble en tant que peuples de la Costa

cette période, avec d'autres détenus, il circule de communauté en communauté, tous les quinze jours, sur le territoire communautaire. Sur le processus de rééducation, voir Ortega, Amor, 2008, *La policía comunitaria en la Costa Chica y Montaña de Guerrero: De la organización para la seguridad pública a la reeducación comunitaria*, Tesis de Licenciatura en Sociología, Mexico, FCPS, UNAM.

²⁰ Conversation avec Apolonio Cruz, conseiller de la CRAC, 13 juillet 2010.

Montaña autour des mêmes histoires d'inégalité et d'exclusion, et dans le partage des trajectoires d'organisations pluriethniques. Ainsi, des paris organisationnels non essentialistes se construisent en termes de justice et de droit propre, ce qui, loin d'affaiblir les identités culturelles, les fortifie. En même temps, se construisent des espaces communs d'interaction identitaire qui favorisent des liens culturels et politiques forts. Dans le domaine de la justice régionale et de la défense des projets collectifs, l'identité régionale interethnique se superpose à l'identité locale, sans la déplacer. Ainsi, l'expérience même de justice et de sécurité de la Communautaire favorise des modèles d'identités plurielles qui mettent en valeur les savoirs propres et les apprentissages mutuels qui permettent de construire des projets alternatifs de vie et de paix sociale.

– *Les nouveaux conflits.* Le cas analysé révèle aussi les tensions actuelles que vivent les communautés et les défis auxquels la CRAC est confrontée dans ce contexte de narcotrafic et de sécurité nationale : les communautés sont à nouveau l'objet d'agressions sur les chemins – alors qu'elles pensaient en avoir fini – et la problématique des drogues et du narcotrafic a pénétré les communautés comme le reste du pays. Les communautés de la Costa Montaña dans le sud de Guerrero ne sont pas isolées des processus globaux mais, contrairement à ce qui se passe dans d'autres zones, les communautaires parviennent ici à eux seuls à faire face à la délinquance dans le cadre de la légalité. Jusqu'à présent, ils se sont montrés assez habiles pour éviter d'être la cible des narcos, et finalement ils ne sont pas en rapport avec eux. Cependant, nul ne sait jusqu'à quand il sera possible de ne pas subir leur influence, dans le contexte actuel de narcoviolence. Mais il existe au moins un positionnement clair des autorités de la CRAC dans le but d'empêcher leur incidence dans les communautés, fondé notamment sur la défense du collectif et dans le but de trouver des alternatives éducatives et de développement pour leurs peuples et leurs jeunes²¹. Il s'agit de tentatives qui font pourtant face à d'importantes limites budgétaires et qui doivent lutter contre la tendance des programmes officiels et des fonctionnaires d'État à favoriser des pratiques clientélistes et de fragmentation sociale à travers les politiques publiques mises en œuvre dans les communautés indigènes.

Nombreuses sont les limites que les communautaires doivent affronter dans leurs pratiques de justice, tant dans le champ juridique que dans leurs relations avec l'État : en particulier dans le thème des droits humains – préoccupation pour les communautaires – et de la problématique de l'inégalité de la justice pour les femmes. Divers cas révèlent les biais et les inconsistances de cette pratique de la justice, notamment dans une perspective de genre, montrant qu'il reste beaucoup de travail à accomplir, tant dans le champ des droits humains que dans l'attention

²¹ C'est le cas du projet de l'UNISUR (Universidad Intercultural de los Pueblos del Sur) qui vise à construire des modèles alternatifs d'éducation supérieure (<http://www.unisur.org.mx/>).

à la problématique des femmes²². Mais c'est un fait que la justice communautaire rendue par la CRAC cristallise un effort collectif important des peuples vers la possibilité d'accéder à la justice à partir de leurs cadres culturels et sous leur contrôle. Cela démontre ainsi dans les faits que cette forme de justice s'avère plus adaptée pour trouver une sortie de crise aux conflits locaux et régionaux. Et elle peut aussi compter sur le soutien des peuples qui l'intègrent.

Ainsi, c'est surtout le tissu social qu'ont construit les hommes et les femmes de la police communautaire qui leur a permis de maintenir l'institution, de survivre aux agressions continuelles et aux tensions qui tentent de les désarticuler et de les soumettre.

LES NOUVELLES SOUVERAINETÉS COMMUNAUTAIRES AUX MARGES DE L'ÉTAT. ENTRE LÉGALITÉ ET ILLÉGALITÉ. CONCLUSIONS

Contrairement à d'autres expériences d'autonomie indigène au Mexique, comme celle que construisent les communautés zapatistes dans les *Juntas de Buen Gobierno* au Chiapas, qui se définissent en dehors de l'État²³, les représentants de la Communautaire ne rejettent pas l'État, mais ils cherchent de nouvelles formes de relation fondées sur le respect et la coordination. Cependant, cet intérêt pour la non-confrontation avec l'État s'est constitué dans un contexte tendu en raison du discours juridique hégémonique qui catalogue cette expérience d'autonomie comme illégale, alors que des acteurs étatiques développent des stratégies non légales pour interagir avec elle. Ce flou légal ainsi que les pratiques d'illégalité dans lesquelles la légalité officielle s'actualise *de facto* ont constitué une constante de la relation entre l'État et les peuples indigènes, comme c'est d'ailleurs souvent le cas dans d'autres pays latino-américains où de larges segments de la population ont trouvé une place en dehors de l'état de droit²⁴. En réalité il s'agit de la façon dont l'État se construit dans ses marges, comme le signalent Dass et Poole²⁵, en se référant à divers contextes latino-américains et au vu de sa difficulté à assumer le contrôle du territoire. Dans le cas de la police communautaire de Guerrero, les traditions d'illégalité dans lesquelles la relation avec l'État s'est construite sont marquées par des forces contradictoires qui révèlent l'impossibilité des fonctionnaires

²² María Teresa Sierra, 2009a, « Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria », art. cit.

²³ Speed, Shannon, 2008, *Rights and Rebellion. Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*, Stanford, Stanford University Press.

²⁴ Van Cott, Donna L., 2003, « Legal pluralism and informal community justice administration in Latin America », Prepared for the Conference Informal Institutions and Latin American Policies, 24-25 avril, <http://www.nd.edu/~cmendoz1/datos/papers/vancott.pdf> (consulté le 6/10/2011); Das, Veena et Poole, Deborah, 2004, « State and its Margins: Comparative Ethnographies », in Veena Das et Deborah Poole (eds), *Anthropology in the Margins of State*, Baltimore, John Hopkins University Press, p. 3-33.; Sieder Rachel, sous presse, *op cit.*

²⁵ 2004, « State and its Margins », art. cit.

d'État à imposer leurs règles avec la même force que l'organisation communautaire, celle-ci évitant d'ailleurs d'être soumise aux cadres des lois qui tentent de la désarticuler. Il apparaît ainsi impossible que la justice rendue par la Communautaire puisse être incorporée au sein de la légalité officielle, ainsi qu'elle est définie aujourd'hui, et malgré les tentatives pour la réglementer. Récemment, la nouvelle loi de sécurité publique d'état de 2007²⁶ prétendait ainsi municipaliser la police communautaire. On retrouve la même tendance dans la nouvelle rhétorique de la reconnaissance exprimée dans les récentes initiatives de loi que le congrès local a développées pour répondre aux demandes historiques des peuples indigènes de Guerrero. Ces initiatives ne vont pas au-delà de la traduction de l'article 2 de la Constitution nationale, ce qui constitue une avancée limitée pour répondre aux pratiques d'autonomie et de justice des communautaires et d'autres peuples indigènes de Guerrero.

Les communautaires ne sont pas disposés à se soumettre à la légalité qui cherche à les fragmenter. Aussi ont-ils pris l'habitude de rappeler qu'ils « ne souhaitent pas la reconnaissance mais le respect » ; et dans la mesure où la reconnaissance ne répond ni à leurs demandes ni à leurs besoins, ils n'accepteront aucune loi qui les soumette. Les communautaires ont appris à évoluer dans les espaces d'ambiguïté légale et en profitent pour défendre leur autonomie, mais ils se gardent bien de fragiliser ou de rompre la relation avec l'État. De plus, la non-reconnaissance les soumet continuellement à des actions de surveillance et de contrôle de la part des fonctionnaires officiels, dans le but de les soumettre à la pression, d'assurer un minimum de régulation et de pérenniser leur condition de subalterne : c'est le cas des mandats d'arrêt contre les autorités communautaires pour « abus d'autorité » ; ou des *amparos* de tribunaux d'État ou fédéraux que reçoit la CRAC pour de supposées violations du « processus juste et équitable » des détenus en rééducation et qu'ils doivent traiter, entre autres moyens de pression²⁷. Il s'agit d'une mesure qui criminalise l'exercice de l'autorité communautaire, à travers laquelle l'État prétend exercer un pouvoir régulateur sur le corps social communautaire, ce qui dans les faits se traduit par des harcèlements et une menace permanente contre l'institution.

Cette expérience de sécurité et de justice communautaire comporte des similitudes avec des organisations existantes des régions indigènes de Colombie et du Pérou. En particulier, la *guardia indígena* du Conseil régional indigène du Cauca, liée à un vaste projet d'autonomie lancé par le peuple nasa depuis plus de trente ans ; et d'autre part les *rondas campesinas* apparues dans la région de Cajamarca au Pérou, également depuis plus de trente ans, et qui aujourd'hui se sont développées dans divers départements du pays. Ces expériences mettent en lumière la manière dont les peuples, pour faire face à des besoins similaires de devoir assurer eux-mêmes des missions de sécurité et de justice, en raison de l'impunité

²⁶ <http://www.jornada.unam.mx/2007/01/25/index.php?section=politica> (consulté le 6/10/2011).

²⁷ Sierra, María Teresa, 2009b, « Entre la legitimidad y la ilegalidad », art. cit.

et du manque de garanties en termes d'accès à la justice de l'État, construisent des réponses similaires dans lesquelles le collectif et les identités culturelles constituent l'axe d'articulation.

Les modalités et les pratiques de justice et de sécurité mises en œuvre par la CRAC et par la police communautaire se confrontent à l'état de droit dans la mesure où elles mettent en jeu leurs propres systèmes normatifs et leurs propres formes de justice dans un vaste territoire, remettant en cause le cadre discursif hégémonique de l'État et faisant valoir d'autres langues et référents juridiques. La force contre-hégémonique de la police communautaire est alors palpable²⁸. De plus, dans la mesure où les juridictions et les pratiques de la justice communautaire troublent l'ordre juridique hégémonique, en recourant à différents systèmes normatifs et en pariant sur des visions plurielles de l'État et de la société, elles construisent un langage cosmopolite subalterne²⁹ qui dérange l'institutionnalité officielle. Avec la crise actuelle de gouvernabilité, l'augmentation exponentielle de l'insécurité et de la violence au Mexique, des institutions comme la police communautaire sont perçues avec une grande réserve par les gouvernants : elles soulignent d'une part la fragilité de l'État et de sa légalité, et d'autre part que ce dernier n'a pas la capacité de reconnaître les apports de cette institution pour l'ordre social. En effet, elle révèle l'impunité du pouvoir institué et rend visible une autre façon de rendre justice et de garantir la sécurité publique.

L'exercice de gouvernement et la pratique de la justice de la police communautaire remettent en cause la souveraineté unitaire de l'État en raison de leur concurrence pour le contrôle de l'ordre social ; ce qu'ils font efficacement et avec leurs propres cadres culturels. Paradoxalement, ces dynamiques communautaires aident pourtant à construire l'État et offrent l'opportunité de créer une gouvernabilité d'en bas, depuis la subalternité. Aux marges, ce sont à nouveau les exclus de la modernité occidentale qui montrent leur capacité à construire des modèles de société plus justes et plus démocratiques, et qui mettent à nu le projet globalisateur néolibéral qui prétend les désarticuler pour les réguler et éliminer leur force contestataire.

Traduction : Camille Le Dorze ; relecture : David Dumoulin Kervran

²⁸ Roseberry, William, 1994, « Hegemony and the language of contention », in G. Joseph et D. Nugent (eds), *Everydays Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke, Duke UP.

²⁹ Boaventura de Sousa, Santos et Rodriguez César (eds), 2007, *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*, Barcelone, Univ. Autónoma Metropolitana de México/Anthropos.

LES PEUPLES AUTOCHTONES COLOMBIENS ENTRE RECONNAISSANCE JURIDIQUE ET VIOLENCE LOCALE

Angela Santamaria

Université du Rosario et CEPI/ORAC, Colombie

Dans le contexte de production de la Constitution politique colombienne de 1991, les gouvernements autochtones ont été reconnus au niveau constitutionnel et ont été dotés d'autonomie politique formelle. La Constitution reconnaît, ainsi, deux instruments fondamentaux pour la consolidation du multiculturalisme légal : la « juridiction spéciale autochtone » et la « circonscription électorale spéciale ». Cependant, la réalité sociale des peuples autochtones, vingt ans après la reconnaissance, est très préoccupante. Les peuples autochtones sont parmi les principales victimes des violations massives des droits de l'homme, puisqu'ils sont touchés de manière démesurée par le conflit armé colombien et en particulier par les déplacements forcés dus à la violence. Comme l'a affirmé la Cour constitutionnelle dans l'ordonnance 009 de 2009, il y a en Colombie un risque d'extermination physique et culturelle de 34 peuples autochtones. Pour faire face à cet impact du déplacement forcé, les peuples autochtones de la Sierra Nevada de Santa Marta travaillent depuis une dizaine d'années à la réflexion sur des « plans de vie », la consolidation d'instruments pour la protection des droits des peuples autochtones dans un contexte de blocage des négociations avec le gouvernement colombien. Les organisations autochtones de la Sierra Nevada de Santa Marta (l'organisation Tayrona Gonawindua, l'organisation Yugumaiun Wiwa, la Confédération indigène tayrona et l'Organisation indigène kankuama) ont ainsi mis en place un organe collectif, le Conseil territorial des *cabildos* pour la gestion alternative de sujets complexes tels que le déplacement forcé, la violation des droits de l'homme et l'impact culturel produit par le développement et les mégaprojets économiques. D'autre part, ces peuples ont développé des partenariats avec des réseaux juridiques et des organisations régionales et transnationales des droits de l'homme, afin de mettre en place des pratiques de « litige stratégique » et des institutions alternatives de justice, comme le Tribunal permanent pour les peuples. Cet ensemble de pratiques constitue ce que certains auteurs ont appelé le processus de « juridicisation de la

politique autochtone ». Ce texte vise à décrire les principales pratiques des droits des peuples autochtones de trois organisations autochtones de Colombie au cours de la première décennie des années 2000.

J'ai ainsi reconstitué les configurations spécifiques de relations entre des représentants des organisations autochtones, des collectifs juridiques et des représentants du gouvernement national, qui se déploient dans le cadre du développement d'une ordonnance juridique de la Cour constitutionnelle colombienne (ordonnance 004, 2009). Cette ordonnance porte sur la « sauvegarde ethnique » des peuples autochtones en risque d'extermination physique et culturelle à cause de l'impact démesuré que le conflit armé interne, et en particulier le phénomène du déplacement forcé, implique pour ces peuples. Je me suis concentrée sur l'analyse des stratégies juridiques multiples et sur la mobilisation politico-légale de ces organisations car, comme nous le verrons par la suite, elles ont développé des modalités d'action face aux processus internationaux de litige stratégique et à la production des politiques publiques multiculturelles. À cet effet, je pense que l'analyse de ces matériaux contribue à comprendre comment opèrent les instruments du multiculturalisme légal dans le cadre de la « structure d'opportunités et de restrictions politiques »¹ ouverte par la Constitution politique de 1991 et ces ordonnances constitutionnelles. À la fin de la première décennie des années 2000, vingt ans après la reconnaissance constitutionnelle d'instruments juridiques multiculturels pour la protection des droits des peuples autochtones, l'ordonnance 004 est élaborée après plusieurs années de rupture des relations entre les organisations autochtones et le gouvernement colombien, et représente un des résultats du recours à la scène internationale du mouvement autochtone, cherchant à « court-circuiter » les négociations au point mort au niveau national². Cette recherche fait partie d'un processus plus large de comparaison avec des cas déjà analysés, ce qui m'a permis de mieux saisir les processus de mobilisation juridique et la pratique de la « diplomatie autochtone »³, ainsi que la mise en place d'institutions juridiques autochtones alternatives qui deviennent un des instruments les plus importants en faveur de la consolidation du multiculturalisme légal en Colombie.

¹ Tarrow, Sidney 1998, *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza.

² Keck, Margaret et Kathryn Sikkink, 1998, « Transnational Advocacy Networks in The social movement society », in David S. Meyer et Sidney Tarrow (eds), *The Social Movement Society: Contentious Politics for a New Century*, Lanham, Rowman & Littlefield, p. 217-238.

³ Epp, Roger, 2001, « At the Wood's Edge: Toward a Theoretical Clearing for Indigenous Diplomacies », in R. Crawford et D. Jarvis, *International Relations-Still an American Social Science? Toward Diversity in International Thought*, SUNY Press. Marshall, James, 2009, *Indigenous Diplomacies*, Palgrave, Macmillan; Youngblood, James, 2008, *Indigenous Diplomacy and the Rights of Peoples: Achieving UN Recognition*, Saskatoon, Purich Publishing.

LA JURIDICISATION DE LA POLITIQUE AUTOCHTONE AU NIVEAU INTERNATIONAL : STRATÉGIES DE TROIS ORGANISATIONS AUTOCHTONES

Dans un contexte de graves violations des droits des peuples autochtones, 4 peuples autochtones de la Sierra Nevada de Santa Marta ont mis au point, dans les années 2000, des accords afin de faciliter la relation avec le gouvernement national et la communauté internationale, à travers la mise en place d'une organisation : le Conseil territorial des *cabildos* (CTC). Il s'agit d'un espace politique de dialogue avec l'État, les ONG, la coopération internationale, sur la base de deux dimensions : le renforcement de l'autonomie politique et territoriale autochtone, à travers la consolidation et l'expansion des *resguardos*, et la récupération des « territoires sacrés ».

Le travail de mobilisation politique réalisé par les différentes organisations autochtones de la Sierra Nevada sur la scène nationale et internationale a impliqué la consolidation de comités ou de structures spécialisées dans la gestion des relations internationales et de la défense des droits de l'homme. Pour faire face au problème de la violation systématique des droits de l'homme, à la fin des années 1990 et au cours de la décennie 2000, les organisations autochtones OIK-CIT-ONIC et les collectifs juridiques (ILSA, Minga et Collectif José Alvear Restrepo-CJAR)⁴ ont renforcé leurs activités de litige stratégique en faveur de la défense des droits de l'homme des peuples autochtones, aux niveaux national et international.

Actions de dénonciation au niveau international de l'OIK-CIT-ONIC, décennie 2000

Système Interaméricain des droits de l'homme

L'OIK, l'ONIC et le CJAR ont établi des actions articulées au sein du groupe de travail de l'OEA pour la déclaration de mesures de protection en faveur du peuple kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta à cause des meurtres multiples de dirigeants et les déplacements forcés de la population autochtone (ordonnance 004, 2009 : 73) par la Cour interaméricaine des droits de l'homme

Nations unies

Campagne pour la défense des droits des peuples autochtones de la Sierra Nevada de Santa Marta en Europe. L'OIK mène une campagne internationale en Europe pour rendre visible la situation des peuples autochtones de la Sierra (Paris, 2005). De même, la présidente de la Confédération indigène tayrona (CIT), Leonor Zalabata, participe aux groupes spécialisés de l'ONU (à Genève et à l'Instance permanente sur les questions autochtones, 2004) afin de rendre visible la situation des peuples autochtones de la Sierra Nevada de Santa Marta⁵.

⁴ Voir la table des sigles en fin d'ouvrage.

⁵ Mora, Alexandra, Naranjo, Edgar, Rodriguez, Gloria Amyaro et Santamaria, Angela, 2008, *Conflictos y judicialización de la política en la Sierra Nevada de Santa Marta*, Bogotá, Editorial Universidad del Rosario.

Le mouvement autochtone de Colombie, dirigé par l'ONIC, la CIT et la OIK, et d'autres organisations ont élaboré des rapports spéciaux et ont participé à des rencontres avec les rapporteurs spéciaux des Nations unies (rapporteur Anaya, juillet 2009; Stavenhagen, 2004). De même, l'ONIC a eu une participation importante dans l'Instance permanente sur les questions autochtones.

Organisation des Nations unies, rapporteurs spéciaux

La « diplomatie autochtone » réalisée par l'ONIC aux Nations unies constitue un des plus forts lobbies internationaux pendant ces dernières années. Selon cette organisation, le lobby et le litige international ont réussi à faire pression sur le gouvernement colombien pour qu'il invite le rapporteur spécial des Nations unies pour les libertés et les droits des peuples autochtones, James Anaya, en juillet 2009. Cette visite a eu lieu dans le cadre d'un processus de suivi des recommandations formulées en 2004 par le rapporteur spécial, Rodolfo Stavenhagen. En 2010, après la présentation du rapport du rapporteur Anaya, la même organisation mène une campagne internationale en Europe sur les peuples autochtones qui courent le risque de l'extermination. Cette campagne, à l'instar des groupes de pression au niveau national et international, demande entre autres choses aux bailleurs de fonds de réorienter les ressources de la coopération internationale en tenant compte de la situation de violation des droits de l'homme des peuples autochtones.

Du Parlement européen et des rapports internationaux relatifs aux droits de l'homme

Les différents rapports des droits de l'homme ont fourni des données représentant un intérêt particulier sur la situation des droits de l'homme des peuples autochtones en Colombie (cf. le rapport d'exécutions extrajudiciaires dans lequel le pourcentage des victimes autochtones est très élevé). Pendant la première décennie des années 2000, les organisations autochtones connaissent l'ouverture de nouveaux forums pour la dénonciation et la discussion des violations des droits de l'homme des peuples autochtones (comme le Parlement européen), un travail de lobbying avec les bailleurs de fonds en Europe dans le contexte de l'accord de Libre Association (le G24) et des rapprochements avec les fonctionnaires de la Cour pénale internationale (CPI).

L'espace constitué par l'Instance permanente des Nations unies est une scène fondamentale pour les organisations autochtones colombiennes. Les réseaux de défense des droits des peuples autochtones visent à lutter contre la violence politique et la répression interne. La principale nouveauté de ces réseaux réside dans leur capacité à mobiliser des informations de façon stratégique pour créer de nouveaux sujets et des catégories « non traditionnelles » et afin de faire pression et influencer les acteurs nationaux et internationaux plus puissants⁶.

Pour le cas spécifique de la mobilisation juridique (ONIC-OIK-CIT), les alliances vont au-delà des aspects à court terme, en établissant des relations profondes entre le mouvement des droits de l'homme et le mouvement autochtone en Colombie. Mais, ces réseaux ont du mal à mettre de nouvelles questions à l'ordre

⁶ Keck, Margaret et Kathryn, Sikkink, 1998, « Transnational Advocacy Networks in The social movement society », art. cit.

du jour politique, et ont tendance à utiliser des codes qui fournissent des « dénominateurs communs transnationaux » (comme le discours des droits des peuples autochtones, le droit des femmes et le droit de l'environnement), pour produire des « effets de résonance » à différents niveaux et dans des contextes culturels et politiques variés⁷.

Comme le montre le tableau ci-dessus, les organisations autochtones mentionnées ont mis au point un processus de mobilisation spécifique vis-à-vis de l'Union européenne, en vertu de sa propre dynamique⁸. Dans ce contexte, la politique de coopération de l'Union européenne avec l'Amérique latine est devenue une des causes de l'action collective des organisations sociales en Amérique latine. Dans ce contexte, les organisations autochtones mettent en œuvre des stratégies de litige international à travers des actions concrètes de dénonciation devant certains organes ou fonctionnaires de l'Union européenne, de l'ONU et de l'OEA. Dans le cas des organisations autochtones de la Sierra Nevada de Santa Marta, la Cour interaméricaine a demandé à l'État colombien d'adopter les mesures nécessaires pour préserver la vie et l'intégrité personnelle des membres du peuple kankuamo, tout en respectant leur identité culturelle et la protection de la relation particulière qu'ils entretiennent avec la terre, et aussi de fournir des soins spécifiques aux victimes autochtones des déplacements forcés. Cependant, malgré ces mesures, et face à la poursuite des violences politiques dans la Sierra Nevada de Santa Marta contre les Kankuamo, la Cour interaméricaine a adopté en juillet 2004 des mesures provisoires de protection, lesquelles ont été réaffirmées en janvier 2007.

L'analyse du terrain spécifique de la Sierra Nevada de Santa Marta et des pratiques de juridicisation internationales nous permet de voir l'énorme fossé existant entre les droits reconnus pour les peuples autochtones au niveau constitutionnel et au niveau international, et l'efficacité de la pratique juridique pour la protection de ces droits. Ceci a impliqué pour les organisations autochtones la mise en place de réseaux de défense juridique et le recours au droit international des droits de l'homme, de même que l'articulation entre revendication légale des droits avec des pratiques de lobbying aux niveaux national et international visant à « court-circuiter » les négociations avec le gouvernement colombien, qui étaient alors au point mort.

PROCESSUS DE JURIDICISATION DE LA POLITIQUE AUTOCHTONE AU NIVEAU NATIONAL : L'ORDONNANCE 004 ET LA SAUVEGARDE ETHNIQUE

Comme l'affirment Couso, Huneus et Sieder dans leur dernier livre, dans le passé les tribunaux constitutionnels ne s'intéressaient pas aux droits des citoyens.

⁷ Tarrow, Sidney, 1998, *El poder en movimiento*, op. cit., p. 266.

⁸ Tarrow appelle cette dynamique le « processus d'européanisation » des mouvements sociaux.

Ils étaient plutôt concernés par la préservation du « statu quo » à travers une interprétation officielle des lois. Cependant, actuellement, beaucoup de tribunaux de grande instance en Amérique latine sont de fervents défenseurs de ces droits, et prennent part aux grandes controverses politiques. De même, les processus politiques, dans ce contexte, s'approprient de plus en plus des « formes juridiques », alors que les militants dans la région deviennent des usagers importants des juridictions et des processus d'importation des technologies du droit international⁹. L'ordonnance 004, en tant qu'instrument de défense des droits de l'homme des peuples autochtones, constitue à notre avis un exemple paradigmatique de cette dynamique.

L'ordonnance 004 de 2009 : déblocage des négociations entre les organisations autochtones et le gouvernement colombien

L'ordonnance 004 de la Cour constitutionnelle de Colombie adoptée en janvier 2009 est appelée par son créateur, Federico Guzmán, ordonnance « autochtone ». Celle-ci s'inscrivait dans la continuité de l'arrêt T-025, adopté par la Cour constitutionnelle en 2004, et qui dénonçait l'inconstitutionnalité du traitement accordé par le gouvernement colombien au problème des déplacements forcés par la violence. À travers cette ordonnance, la Cour constitutionnelle entendait obliger le Gouvernement à élaborer un programme de garantie des droits fondamentaux des peuples autochtones et le développement de 34 plans de « sauvegarde ethnique » pour 34 peuples courant le risque d'extermination culturelle et physique. En ce sens, l'ordonnance 004 donne un nouvel élan au dialogue entre les organisations autochtones et les représentants du Gouvernement, dans le contexte d'application des politiques de sécurité du gouvernement du président Uribe. Néanmoins, le processus ouvert par cette ordonnance a impliqué l'imposition de l'extérieur d'une dynamique juridique particulière, et de certains termes juridiques étrangers aux traditions culturelles et politiques des peuples autochtones, comme le concept de « sauvegarde ethnique ». Il faut également signaler que le processus de négociation pour la conduite des processus de consultation et l'élaboration d'instruments de politique publique a été conçu par l'État, comme une expression de la logique politique et administrative étatique, sans tenir compte de la dynamique organisationnelle du mouvement autochtone qui fonctionne dans une logique régionale.

⁹ Couso, Javier, Huneus, Alexandra et Sieder, Rachel, 2010, *Cultures of Legality. Judicialization and Political Activism in Latin America*, Cambridge Studies in Law and Society, Cambridge, Cambridge University Press.

La situation des droits de l'homme des peuples autochtones de 2004 à 2010

L'ordonnance 004 a été promulguée en 2009, après presque une décennie de fortes mobilisations sociales et légales des organisations autochtones colombiennes sur la scène nationale et internationale. L'un des premiers événements fondateurs à signaler est la visite du rapporteur spécial des Nations unies Rodolfo Stavenhagen au cours d'une mission *in situ* en Colombie en 2004. À l'invitation du gouvernement colombien, et à cause des vigoureuses dénonciations des organisations sociales à l'échelle nationale et internationale, cette visite voulait recueillir des témoignages directement auprès des organisations autochtones et des victimes du conflit interne (aux niveaux national et local). Dans son rapport, Rodolfo Stavenhagen a indiqué que de nombreuses familles autochtones étaient toujours victimes de diverses formes de violence politique (notamment de meurtres, disparitions forcées, recrutements involontaires et volontaires de jeunes autochtones au sein des groupes armés, violence sexuelle contre les femmes autochtones et occupation de territoires sacrés). Quelques mois plus tard, dans son rapport final, il a déclaré que « la situation des droits de l'homme des peuples autochtones en Colombie était grave, critique et profondément troublante ». Parmi les situations décrites ci-dessus, il a insisté sur la « menace visant la survie physique et culturelle » de certaines communautés autochtones très vulnérables (au moins 12 villages de l'Amazonie sont actuellement en danger d'extermination). De même, il a rappelé « l'impact négatif de l'expansion des cultures illégales, la lutte contre ces cultures et les dommages causés à l'environnement, l'économie, la vie sociale, la santé et la culture à cause des fumigations contre les cultures illégales ». Le rapport a également montré les « effets négatifs des projets de développement économique et d'extraction sur les conditions de vie des communautés autochtones » et a souligné le problème du déplacement interne.

Déjà en 2004, l'ONIC avait souligné le risque d'extinction d'environ 46 peuples de moins de 1 000 personnes et de 22 de moins de 500 personnes. La même année, le rapporteur spécial de l'ONU, Rodolfo Stavenhagen, a écrit un rapport sur la situation des droits de l'homme des peuples autochtones. Le rapport a souligné, dans l'annexe III principalement, que les autochtones et Afro-Colombiens étaient des populations particulièrement vulnérables. Dans la section 7, le rapport a souligné que « le conflit armé menace la diversité culturelle et ethnique du pays ». De même, la situation des droits de l'homme à l'époque montre comment le pays a subi une augmentation du nombre d'affrontements armés dans les territoires autochtones, ainsi que des bombardements, des meurtres, du recrutement forcé et l'impossibilité de faire parvenir des aliments aux communautés isolées. Parmi les zones les plus touchées signalées dans ce rapport apparaissent la Sierra Nevada de Santa Marta, la région du café et le Chocó. Pour un nombre important de communautés autochtones et afro-colombiennes, ces alertes ont abouti à

ce que le Système interaméricain des droits de l'homme accorde des mesures de protection collective pour les peuples autochtones, mesures temporaires (Embera Chamí, Embera Katío, Pijao, Paéz, Wayúu, et le peuple wiwa) ou permanentes (peuple kankuamo). De même, le rapport a souligné la persistance du processus de fumigations des territoires autochtones (en particulier dans la Sierra Nevada de Santa Marta, département du nord de Santander, Guaviare, Caquetá et de Nariño).

Le rapport insiste en particulier sur la violation systématique des droits des femmes, des peuples autochtones, des populations afro-colombiennes et les populations en situation de déplacement forcé puisqu'il s'agit de populations touchées par la discrimination sexuelle et raciale dans le contexte du conflit armé. À cet égard, le rapport insiste sur la dimension « ethnique et raciale du conflit armé en Colombie » et recommande l'adoption d'une loi pour interdire la discrimination raciale, et la création d'une Commission nationale de lutte contre le racisme et la discrimination avec la participation active des minorités.

Les principaux apports de l'ordonnance 004 de 2009

Pour reprendre les termes du juriste Paul Rueda, nous pouvons dire que l'ordonnance 004 constitue, un « processus d'expansion » de la reconnaissance des droits de l'homme des peuples autochtones « par le haut », lequel intègre les répertoires des organisations autochtones, actualisés à travers le concept de « sauvegarde ethnique ». Comme cela a été indiqué par le magistrat créateur de l'ordonnance, cet instrument oblige le gouvernement national à mettre en œuvre une approche différentielle en faveur des peuples autochtones déplacés, confinés ou en risque de déplacement qui sont en danger d'être « exterminés – culturellement ou physiquement – par le conflit armé interne », lesquels ont été victimes de violations flagrantes de leurs droits fondamentaux individuels et collectifs et du droit international humanitaire. Comme l'a établi l'ordonnance 004 de 2009, les 4 peuples de la Sierra Nevada de Santa Marta constituent 4 des 34 peuples autochtones touchés de manière démesurée par le déplacement forcé et sont appelés à réfléchir et participer au processus d'élaboration de plans de « sauvegarde ethnique ».

Cet instrument cristallise les différents exercices de dénonciation et les multiples pratiques de violations des droits des peuples autochtones. En ce sens, cet instrument est ambigu puisque, d'une part, il représente un horizon d'opportunités politiques pour les peuples autochtones, grâce au renforcement des organisations autochtones (accès aux ressources économiques, accès aux espaces de participation), organisations qui participent avec les représentants du Gouvernement à la réflexion sur la production de politiques publiques multiculturelles. D'autre part, cet instrument montre un déplacement des répertoires des organisations autochtones qui étaient centrés à la fin des années 1990 sur la revendication des droits de l'homme des peuples autochtones reconnus et protégés par la Constitution de 1991, vers la question de l'extermination physique et culturelle des peuples

autochtones dans les années 2000. Ce déplacement est révélateur de la situation grave de violations systématiques des droits de l'homme et pose la question de l'efficacité « concrète » du multiculturalisme légal colombien. Cette situation nous invite à réfléchir à « la logique juridique » en tant que langage imposé de l'extérieur aux peuples autochtones, et qui implique une façon de penser, de parler et d'agir. Cependant, il faut signaler que les peuples autochtones se sont également approprié le langage et la pratique juridique, ce qui a impliqué des « va-et-vient », des retournements et des hybridations entre le droit étatique et le droit autochtone.

Dans la partie finale de ce texte, nous voulons mettre l'accent sur une des institutions juridiques autochtones mises en place par les autorités autochtones de la Sierra Nevada de Santa Marta pour faire face à la problématique de la violation des droits de l'homme des peuples autochtones : le Tribunal permanent des peuples (TPP). Ce type d'expérience montre aussi un des paradoxes du multiculturalisme légal colombien dans les dernières années. Le TPP est un des résultats du renforcement des pratiques de justice autochtone qui s'est développé depuis plus d'une quinzaine d'années, à travers la production d'une jurisprudence créant des dispositifs juridiques très importants. Dans le même temps, ce tribunal prétend prendre en charge des cas qui résultent d'une « crise humanitaire » qui s'est approfondie au début des années 2000. Face à la forte impunité de ceux qui commettent des exactions contre ces populations, les autochtones et leurs réseaux de soutien ont mis en place des institutions alternatives.

POLITISATION DE LA JUSTICE DANS LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA

Comme l'affirme Rajagopal, le droit international se caractérise paradoxalement par l'usage d'une rhétorique parfois perçue comme antiétatique, mais qui pourtant s'inscrit la plupart du temps dans une doctrine fondée sur la souveraineté¹⁰. Rajagopal affirme que la pratique des mouvements sociaux offre des possibilités de repenser le droit international des droits de l'homme « par le bas ». D'une part, une grande partie de la pratique et de la théorie des droits de l'homme est fondamentalement critique de la théorie du développement. Le but de ces mouvements est de déterminer les limites de la croissance économique pour des groupes sociaux spécifiques. D'autre part, la pratique des mouvements sociaux fournit des exemples de mobilisations du potentiel « émancipateur » du discours des droits de l'homme. De même, Javier Couso, Alexandra Huneus et Rachel Sieder, dans leurs études sur le mouvement autochtone au Guatemala, affirment qu'il existe des processus pour « recréer les formes juridiques » en dehors du contexte des tribunaux des États. Ces pratiques sont accompagnées par une dynamique de récu-

¹⁰ Rajagopal, Balakrishnan, 2005, *El derecho internacional desde abajo. El desarrollo, los movimientos sociales y la resistencia del Tercer Mundo*, Bogotá, ILSA, p. 286.

pération de l'autonomie politique des autochtones. Dans le cas colombien, ces dernières années, les demandes des organisations autochtones prennent une place centrale dans les affaires politiques nationales. En raison de la faible relation entre les organisations autochtones et l'État dans la région, les organisations autochtones, comme l'indique Sieder, utilisent les espaces extra-juridiques comme une scène privilégiée pour l'appropriation des concepts juridiques, des processus de production des politiques publiques, et la juridicisation du politique¹¹.

Nous pensons que le cas des organisations autochtones présenté ici est un exemple clair de cette affirmation. Dans le contexte actuel de crise humanitaire des peuples autochtones en Colombie, les organisations étudiées ici ont créé un réseau de mobilisation légale, basé sur l'appropriation des pratiques et des institutions du droit international humanitaire et du droit international des droits de l'homme « par le bas » (Santamaria *et al.*, 2008). De telles pratiques ont émergé et se sont consolidées dans un contexte où le monde des ONG et des mouvements sociaux transnationaux travaillent ensemble pour bâtir des « cibles communes » de protestation sociale contre le modèle économique néolibéral (politiques économiques de l'État et projets économiques des multinationales). Dans ce sens, ces pratiques sont étroitement liées à un discours « alternatif » autochtone des droits de l'homme et du développement au sein des organisations autochtones¹². Ainsi, ces pratiques d'appropriation du DIDH s'articulent aux mobilisations juridiques et aux pratiques culturelles et politiques autochtones. Le TPP est un bon exemple de cette dynamique d'appropriation du droit international par les organisations autochtones.

Le TPP, en Colombie, est un espace qui reprend le modèle des tribunaux d'opinion inspiré par le tribunal Russell. Le TPP émet des jugements sur la base des conventions des droits de l'homme et des structures judiciaires en dehors des États. Ce tribunal s'est réuni plus de trente fois pour juger des cas de génocide, et pour juger des politiques d'institutions financières comme la Banque mondiale et le Fonds monétaire international (FMI). Cet espace est un exemple de ce que Rajagopal a appelé « l'attitude stratégique des mouvements sociaux au niveau international » ; il s'agit de cas où la dynamique internationale influence le local, les villes et les territoires. Dans ce sens, les organisations autochtones de la Sierra Nevada de Santa Marta constituent un exemple intéressant d'usage du droit international des droits de l'homme, au-delà d'une conception libérale des droits de l'homme définie par les limites de l'État-nation. De même, la « société civile globale » ou « internationale » est active dans plus d'un État en reproduisant un ordre spatial qui dépasse l'ordre international étatique¹³. Le cas du TPP est un exemple intéressant d'un processus de construction du droit international « par le bas ». Comme l'a

¹¹ Couso, Javier, Huneeus, Alexandra et Sieder Rachel, 2010, *Cultures of Legality*, *op. cit.*, p. 16.

¹² Rajagopal, 2005, *El derecho internacional desde abajo*, *op. cit.*, p. 253.

¹³ Couso, Javier, Huneeus, Alexandra et Sieder, Rachel, 2010, *Cultures of Legality*, *op. cit.*, p. 291.

déclaré Daniel Mestre, autochtone kankuamo et un des organisateurs les plus actifs du TPP, cet espace représente une étape de la résistance, une pensée alternative, et il a permis la construction de plusieurs stratégies juridiques et politiques à la fois aux niveaux national et international – en particulier la convergence entre les différents agendas des mouvements sociaux.

Le TPP, en Colombie, a mené des procès symboliques contre plus de vingt sociétés transnationales (Repsol, Coca Cola, Nestlé, entre autres) et leur impact environnemental, et la violation des droits des peuples autochtones et des droits de l'homme (Ramiro González, 2008). Dans ce contexte, l'audience du TPP a eu lieu à la Sierra Nevada de Santa Marta au sujet de la politique d'extermination des autochtones par les sociétés transnationales dans les territoires autochtones, et elle a représenté un exercice de droit « autochtone » (à Valledupar le 17 juillet 2008, sous la coordination de l'ONIC et de l'OIK).

Cette audience reflète la situation de violation des droits de l'homme par les mégaprojets économiques à la Sierra Nevada de Santa Marta (Kankuamo, Wiwa, Kogi et Arhuaco), dans le cadre de la construction du barrage Besotes (Rancheria), du Port Brisa, du port maritime de Dibulla, de la construction de l'oléoduc - Venezuela Pacifique), des barrages Urrá I et II (Pueblo Embera Katío). Le TPP apparaît comme un exercice de rencontre entre les différents secteurs sociaux (les communautés afro-colombiennes, le mouvement syndical, les étudiants) qui mettent en œuvre un répertoire commun pour lutter contre les grandes campagnes minières. Toutefois, il est important de noter que ce processus a impliqué des coûts pour les organisations membres, en particulier du fait de la criminalisation de la protestation.

D'une part, le TPP est le résultat du renforcement de l'autonomie politique et juridique acquise par les organisations autochtones de la Sierra Nevada, vingt ans après la reconnaissance constitutionnelle du droit des peuples autochtones à l'administration de la justice. Toutefois, ce processus est aussi révélateur de l'ambiguïté de la situation des peuples autochtones colombiens : si le multiculturalisme juridique a créé de nombreuses figures pour le renforcement de la justice autochtone et la protection de droits spécifiques, la situation de ces populations reste dramatique.

CONCLUSION

Dans la première partie de cet article, nous avons analysé les stratégies complexes et multisituées des organisations autochtones et des collectifs juridiques dans une région très précise. Ces stratégies possèdent une dimension juridique (juridicisation au niveau national et international), et une dimension politique et culturelle, dans un contexte de création de véritables « consortiums » entre les ONG autochtones et juridiques pour la défense des droits des peuples autoch-

tones. Nous avons constaté comment le processus de dénonciation au niveau international s'est déplacé, à la fin des années 2000, des arènes classiques des droits de l'homme – comme le système des Nations unies et le Système interaméricain des droits de l'homme, vers des arènes nouvelles spécialisées dans la pénalisation internationale – telle la Cour pénale internationale. De même, les répertoires classiques de la fin des années 1990, axés sur les discours du droit constitutionnel et les droits fondamentaux, perdent leur force et sont remplacés par la mise en place de répertoires d'action mettant l'accent sur des questions telles que le génocide, l'ethnocide et le risque de l'extermination des peuples autochtones colombiens. Ceci montre un des paradoxes du multiculturalisme légal en Colombie, puisque malgré la sophistication des technologies juridiques produites pour la protection des droits de l'homme des peuples autochtones, la situation de ces peuples reste difficile : nous sommes en effet passés d'une question de reconnaissance politique à une problématique de « sauvegarde ethnique et à un risque d'extermination ».

Dans la deuxième partie, nous avons essayé d'analyser une dimension peu abordée des processus de juridicisation : l'impact des décisions de la Cour constitutionnelle dans la dynamique politique et culturelle des organisations autochtones. Nous avons étudié ce processus à partir du cas de la Sierra Nevada de Santa Marta, en réfléchissant à « la structure d'opportunité et les restrictions politiques » ouvertes par cette ordonnance. Celle-ci a en effet permis de renforcer les processus politiques des organisations autochtones, d'accumuler des capacités d'expertise juridique sur la question, et aussi de consolider une jurisprudence constitutionnelle progressiste, des réseaux multiniveaux complexes, denses et multisitués, un savoir-faire, l'usage des forums internationaux et des processus de juridicisation nationaux et internationaux.

Cependant, parmi les principales contraintes observées, nous voulons signaler l'imposition d'une discussion technique externe ou étrangère à la dynamique du mouvement autochtone sur la « sauvegarde ethnique » (issue plutôt des organismes internationaux). Il faut signaler aussi que dans le contexte de production de cette ordonnance, il existe une forte méconnaissance technique de la part des organisations autochtones pour la mise en place et l'élaboration de ces instruments multiculturels de politiques publiques. Cette ordonnance a impliqué aussi l'imposition d'une identité aux populations cibles de ces plans, de « victimes du déplacement forcé », ce qui affecte le processus identitaire de ces peuples, et constitue une perte d'autonomie dans l'optique de produire des politiques publiques multiculturelles.

Texte relu par David Dumoulin Kervran

Politiques publiques focalisées

I

II

III

IV

V

SANTÉ ET MULTICULTURALISME EN COLOMBIE : L'ÉPREUVE DE LA PRATIQUE.

Étude autour du cas de l'EPSI AIC dans le Cauca autochtone

Nadège Mazars

IHEAL-CREFA, Université Paris 3 – Sorbonne nouvelle

Au début des années 1990, la Colombie connaît une double dynamique de transformation politique. En premier lieu, la refonte du pacte politique national devient nécessaire dans un pays en état de quasi-commotion interne depuis plusieurs décennies. L'adoption d'une nouvelle constitution en 1991 répond à ce besoin en associant à sa rédaction certains secteurs de la société jusqu'ici exclus du jeu politique. En second lieu, les thèses portées par le consensus de Washington, d'inspiration néolibérale, sont diffusées en Colombie grâce au travail de passeurs transnationaux¹ et orientent la réglementation de la Constitution. La question multiculturelle et la question sociale sont alors concrètement repensées dans les termes posés par cette double dynamique, interne et externe, et leur mode de résolution reformulé.

La Constitution affirme la reconnaissance de la « diversité ethnique et culturelle de la nation », ce qui permet dès lors d'envisager des mesures d'action positive avec la rédaction d'un droit différentiel. En rupture avec la Constitution précédente, datant de 1886, elle est définie dans une perspective politique libérale qui introduit le thème participatif et surtout entérine une réorganisation décentralisée des administrations. La santé y est définie comme un droit (mais non « fondamental ») et un service public sous conditions d'efficience, d'universalité et de solidarité, tandis

¹ À propos des passeurs transnationaux et de la circulation des savoirs internationaux, voir Dezalay, Yves et Garth, Bryant G., 2002, *La mondialisation des guerres de palais. La restructuration du pouvoir d'État en Amérique latine*, Paris, Le Seuil; Medvetz, Thomas, 2009, « Les think tanks aux États-Unis. L'émergence d'un sous-espace de production des savoirs », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 176-177, p. 82-93; Pierru, Frédéric, 2008, « Investir dans la "crise" et la "réforme" des "systèmes de santé". Une contribution à la sociologie de la société transnationale », in Laborier Pascale, Noreau Pierre, Rioux Marc et Rocher Guy (éds), *Les réformes en santé et en justice. Le droit et la gouvernance*, Laval, PUL.

que la participation du privé à la gestion des fonds publics devient possible. La loi 100 adoptée en 1993 vient d'ailleurs réorganiser le système de santé et concrétise l'adhésion à un nouvel esprit de management² de la sphère publique avec l'introduction d'un nouveau type d'organisation, l'entité promotrice de santé (EPS), intermédiaire entre l'État financeur et les assurés sociaux³. Organisations à vocation administrative, les EPS se partagent les affiliés selon les règles de la concurrence et gèrent les budgets qu'elles reçoivent de l'État sous condition d'efficience.

À partir de 1997, des organisations autochtones créent leur propre entité, initialement sur le modèle de la coopérative ou de l'entreprise sociale, puis à partir de 2001 sous le statut d'EPS indigène (EPSI). En 2009, six EPSI gèrent l'accès à la sécurité sociale de plus d'un million de personnes, parmi lesquels 67 % des autochtones enregistrés comme tels dans le système de santé⁴.

Les EPSI sont un cas unique de participation directe de représentants de populations autrefois stigmatisées à la gestion de la protection sociale. Si elles possèdent un statut juridique plus souple que les autres EPS et ont un accès privilégié à l'affiliation des populations autochtones, comme nous le verrons avec l'AIC, elles sont aussi totalement intégrées au système général de santé. Elles doivent donc faire face aux obstacles que génère ce modèle d'assurance sociale⁵. Il leur est par exemple difficile d'appliquer un accès universel, que leur organisation d'origine défend, ainsi qu'une pratique respectueuse de la culture des peuples affiliés⁶. Parce qu'il est au croisement de la question sociale et de la question multiculturelle, le cas des EPSI illustre concrètement l'articulation d'une lutte pour la reconnaissance (de la diversité et de la différence) avec une lutte pour la redistribution (des

² Merrien, François-Xavier, 1999, « La Nouvelle Gestion Publique : un concept mythique », *Lien social et Politiques*, n° 41, p. 95-103.

³ Le Bonniec, Yves et Rodriguez Salazar, Oscar (eds), 2006, *Crecimiento equidad y ciudadanía. Hacia un nuevo sistema de protección social*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá; De Curreao Lugo, Víctor, 2003, *Diez años de frustraciones. El derecho a la salud en Colombia*, Bogotá, ILSA.

⁴ Ministère de la Protection sociale, 2009. Contrairement à la tradition française, l'usage de catégories ethniques dans les politiques publiques et par les différents agents est courant en Colombie. Il ne s'agit bien sûr pas ici de considérer l'existence de ces catégories ethniques comme un fait « naturel » mais de contribuer à analyser indirectement les effets de cet usage au travers d'une étude sur l'AIC. Notons cependant que les textes de lois utilisent les termes de « communautés autochtones » ou de « peuples autochtones », c'est-à-dire définissent un sujet collectif pour désigner la diversité, cible du droit différentiel. Le recensement de la population autochtone à affilier s'effectue avec la constitution d'une liste élaborée dans la communauté par l'autorité locale et apportée au secrétariat municipal de santé. Une EPSI doit légalement posséder un minimum de 60 % d'affiliés autochtones.

⁵ Abadia, Cesar Ernesto et Oviedo, Diana G., 2009, « Bureaucratic Itineraries in Colombia. A theoretical and methodological tool to assess managed-care health systems », *Social Science and Medicine*, n° 68, p. 1153-1160.

⁶ Mazars, Nadège et Baronnet, Bruno, 2010, « Los pueblos indígenas de Colombia frente a los servicios públicos de salud y educación: las experiencias de gestión propia de la política social », in Christian Gros et Jean Foyer (eds), *¿Desarrollo con identidad? Gobernanza económica indígena. Siete estudios de caso*, IFEA, CEMCA, Flacso, p. 158-162.

ressources destinées à la santé)⁷. Il permet aussi de questionner le point de vue, presque devenu *sens commun*, qui présente la lutte pour la redistribution comme désuète en lui substituant la lutte pour la reconnaissance comme mécanismes au cœur du nouveau contrat social et politique.

Pour apporter quelques éléments de réflexion à cette problématique complexe, on partira ici de l'expérience menée par l'AIC, EPSI fondée par l'une des plus anciennes et puissantes organisations autochtones du continent, le Conseil régional indigène du Cauca (CRIC). La démarche s'appuie sur une enquête ethnographique réalisée dans le Cauca entre 2008 et 2009⁸. Combinant une observation des activités courantes et exceptionnelles de l'AIC, dans les communautés ou dans ses bureaux, avec la constitution d'un corpus d'entretiens biographiques, les résultats de l'enquête permettent de suggérer qu'il existe une dialectique du multiculturalisme questionnant sa définition depuis l'État et produisant des effets inattendus de construction de l'autonomie autochtone. Après une brève présentation de l'AIC et du programme de santé du CRIC qui lui a donné naissance, on expliquera comment le multiculturalisme en Colombie, étudié au travers du prisme de la santé, a pris une forme monoculturelle et de type managérial⁹. Cependant, en raison du passage d'une autonomie sous tutelle à une autonomie plus affranchie¹⁰ des territoires et des communautés autochtones, ce multiculturalisme, et avec lui le concept d'État-nation, subissent de façon lente et latente un placement « sous rature »¹¹.

L'ASSOCIATION INDIGÈNE DU CAUCA

Créée en 1997 par le CRIC, l'EPSI AIC a depuis affilié la plus grande majorité des autochtones du Cauca. En quelques années, l'entité s'est implantée avec succès dans son département d'origine puisqu'elle y comptabilise 197 476 affiliés dont 174 307 sont autochtones (87 % des autochtones du département pris en compte par l'administration de la protection sociale¹²). Présente dans d'autres départements, elle est aussi la deuxième EPSI nationale et la première en termes

⁷ Fraser, Nancy, 2004, « Justice sociale, redistribution et reconnaissance », *Revue du MAUSS*, vol. 1, n° 23, p. 152-164; Fassin, Didier et Fassin, Éric (éds), 2009, *De la question sociale à la question raciale?*, Paris, La Découverte, p. 260-263.

⁸ Ce travail a été mené dans le cadre de la réalisation de mon doctorat en sociologie.

⁹ Fistetti, Francesco, 2009, *Théories du multiculturalisme*, Paris, La Découverte, p. 15.

¹⁰ Gros, Christian, 2010, *Nación, identidad y violencia: el desafío latinoamericano*, Bogotá, IEPRI, Université Nationale de Colombie CESO, IFEA, p. 180-182.

¹¹ Expression initialement définie par Jacques Derrida que Stuart Hall utilise dans son approche déconstructiviste. Hall, Stuart, 2008, *Identités et cultures. Politiques des cultural studies*, Paris, éditions Amsterdam, p. 268 et p. 373-411. Fistetti, Francesco, 2009, *Théories du multiculturalisme*, *op. cit.*, p. 79-80.

¹² Ministère de la Protection sociale, 2009.

d'affiliés autochtones. L'entité gère un budget de plus de 20 millions d'euros par an.

La loi prévoit que l'affiliation autochtone peut se réaliser par communauté, le choix de l'EPS pouvant être décidé collectivement en assemblée. Grâce à ce mécanisme, l'AIC a bénéficié pour affilier dans les communautés de la légitimité du CRIC, qui représente 8 peuples et 115 *cabildos*¹³. En retour, l'EPSI est sous l'autorité de ces *cabildos*, habituellement désignés par le personnel de l'AIC comme les « propriétaires de l'entreprise ». Dans la structure de l'AIC, cette subordination au CRIC et aux autorités locales qui le composent se traduit par l'existence d'un comité de direction renouvelé tous les deux ans et composé de neuf membres mandatés par chacune des organisations zonales du CRIC, le coordinateur du programme de santé du CRIC, une autorité du CRIC, le contrôleur légal et le représentant légal désigné parmi les neuf mandatés zonaux.

Le rôle de l'AIC est donc de gérer les affiliations et les budgets qui lui sont alloués en remboursant les institutions de soins avec lesquelles elle a passé un contrat pour les actes médicaux dont ses affiliés ont bénéficié. L'EPSI fonctionne sous le régime subventionné, destiné aux populations à faibles ressources, qui ouvre droit à un nombre de maladies couvertes, de soins et de médicaments plus réduit que pour le régime contributif, destiné aux populations ayant les ressources suffisantes pour cotiser. Cette différence entre les deux régimes est généralement dénoncée, et notamment par l'AIC et le CRIC, comme une atteinte à un accès universel à la santé.

Le réseau d'institutions de soins avec lequel l'EPSI a passé un contrat se constitue de deux types d'entités, les hôpitaux et les institutions de prestation de services de santé indigènes (IPSI). Les hôpitaux municipaux, régionaux ou nationaux donnent accès à une attention allopathique basique ou spécialisée. Les IPSI sont au nombre de sept dans le Cauca. Deux d'entre elles priorisent une approche médicalisée (allopathique et de médecine alternative). Il s'agit de l'IPSI Minga, formée en 2009 dans la perspective de créer une clinique à Popayán, capitale départementale, et de l'IPSI CRIC qui conduit des brigades de santé en collaboration avec les promoteurs de santé de communautés spécifiques. Les promoteurs de santé, principaux agents de l'attention locale et formés dans la continuité des politiques de soins de santé primaires¹⁴, ont un rôle d'éducation en santé, connaissent les soins basiques, orientent et accompagnent les patients dans les hôpitaux. Présents au quotidien dans leur communauté, ils sont en mesure de connaître l'état de santé

¹³ Héritage de la période coloniale, cependant adapté aux particularités politiques locales, le *cabildo* correspond aujourd'hui à l'organe politique de la communauté.

¹⁴ Voir à propos de ces politiques Kruk, Margaret Elisabeth, Porignon, Denis et Van Lebergh, Wim, 2010, « The contribution of primary care to health and health systems in low- and middle-income countries: A critical review of major primary care initiatives », *Social Science and Medicine*, n° 70, p. 904-911.

des membres de chaque famille. Ils sont aussi au cœur du fonctionnement des cinq autres IPSI. Dépendant d'organisations autochtones zonales¹⁵, ces IPSI travaillent avec eux en développant principalement une approche de la santé définie comme intégrale et qualifiée de traditionnelle. Leurs activités développent les propositions des organisations zonales dont les IPSI dépendent et le « projet de santé indigène » défini au sein de l'AIC dont le financement, limité dans ce domaine par la loi, s'appuie sur 17 % du budget de l'EPSI. Trois axes sont privilégiés : l'autonomie et la souveraineté alimentaires (par exemple l'appui au développement de potagers ou la diversification des cultures); la promotion et la prévention (journées de formation à l'usage des plantes médicinales, traitement des déchets ou prévention en santé reproductive); la médecine dite traditionnelle avec un appui aux pratiques médicales des différents peuples (dont les rituels). Les praticiens locaux (autorités spirituelles mais aussi sages-femmes, ostéopathes, herboristes, etc.) ne peuvent pas être payés directement par l'IPSI ou l'EPSI, la loi ne reconnaissant pas leur exercice.

Les IPSI, avec l'AIC, participent donc à la valorisation d'une approche intégrale de la santé selon la pratique locale et culturelle de chaque peuple, ce qui constitue aussi une forme de contestation de la pratique courante de la médecine. Différents agents interviennent dans ce réseau, pour la plupart issus du monde autochtone. En 2007, l'AIC employait directement 129 personnes dont 96 d'entre elles étaient d'origine autochtone¹⁶. À ce personnel administratif s'ajoutent les promoteurs de santé, généralement payés par les communautés. La création de l'AIC n'a été possible que grâce à l'existence préalable d'un réseau d'agents locaux de santé couvrant une grande partie du Cauca. L'EPSI s'inscrit en fait dans la continuité du programme de santé mis en place par le CRIC dans les années 1980.

LA CONSTRUCTION DE L'ESPACE DE LA SANTÉ DANS LE CAUCA AUTOCHTONE

Quand le CRIC est constitué au début des années 1970, l'essentiel des revendications touche alors à la récupération, la redistribution collective de terres et à l'émancipation du statut de *terrazguero*¹⁷. L'organisation gagne progressivement en taille, réunit les peuples du Cauca et élargit son champ d'action à d'autres thèmes comme l'éducation et la santé. Le programme de santé commence à fonctionner à partir de 1982. Il s'agit alors de pallier à l'absence quasi totale de services publics de

¹⁵ L'enquête a été menée avec l'IPSI CRIC, l'IPSI Nasa Cxha d'Inzá et l'IPSI Runa Yanakuna.,

¹⁶ Document de l'AIC « La clínica indígena y red básica de salud en el departamento del Cauca Colombiano », archives de l'auteure.

¹⁷ Relation de subordination quasi féodale liant un paysan (généralement autochtone) à un propriétaire terrien et conduisant le paysan à céder sa force de travail en échange de la possibilité de vivre, avec sa famille, sur un lopin de terre. Voir Gros, Christian et Morales Trino, 2010, *¡A mí no me manda nadie! Historia de vida de Trino Morales*, Bogotá, ICANH.

santé et de veille sanitaire dans les campagnes en donnant une formation basique à des « agents communautaires de santé » à partir de l'expérience de quelques personnes. Le programme de santé est une initiative autonome qui ne recevait dans ses premiers temps aucun appui institutionnel. Pour exemple, les agents communautaires ne percevaient que des compensations généralement alimentaires et offertes par les habitants des communautés isolées. Au cours des années 1980, près de 400 agents communautaires sont ainsi formés sur tout le département. Pour nombre d'entre eux, le programme de santé et leur insertion dans la structure du CRIC ont été l'occasion de poursuivre un parcours scolaire interrompu en primaire, et de se former professionnellement. Il a ainsi contribué à dépasser les processus de reproduction sociale en offrant à quelques jeunes autochtones d'autres débouchés que le seul travail de la terre, tout en restant insérés dans le monde autochtone par le biais du CRIC.

Le programme de santé offre aussi un espace de formation politique où l'on apprend et diffuse les droits en matière de santé mais aussi le discours politique plus général du CRIC. Il est en quelque sorte une porte d'entrée dans les espaces sociaux créés autour des activités (festives, contestataires, culturelles, etc.) que le CRIC convoque et anime. Ainsi, ces événements concourent à produire et reproduire dans et avec les communautés des espaces de socialisation où se définissent la re-connaissance et l'inter-reconnaissance, préalable nécessaire à la constitution d'un sens commun, même local, et d'un devenir commun. De cette manière et conjointement à ces processus de formation, se constituent et se consolident une réflexion et un discours propre sur la santé, un discours « autochtone » favorisant une approche holistique.

La constitution de ce discours répond à deux nécessités. En premier lieu, on cherche à dé-stigmatiser et revaloriser la pratique de la médecine locale que le clergé, très présent dans la région, a jusqu'ici condamnée en assimilant les praticiens à des sorciers. En second lieu, cette médecine, et notamment l'usage des plantes médicinales, offre des ressources facilement accessibles dans les campagnes isolées. Elle correspond aux mesures que la politique de soins en santé primaires alors promue au niveau international propose d'implanter dans les pays à faibles revenus. C'est d'ailleurs dans ce cadre que le programme de santé se rapproche d'ONG comme Médecins sans frontières et d'institutions comme le secrétariat de santé du département, avec la formation des promoteurs de santé voués à travailler en collaboration avec les hôpitaux municipaux (c'est-à-dire des agents locaux officiellement reconnus, à la différence des agents communautaires). Ces rapprochements avec les institutions officielles sont les premiers moments d'une participation du CRIC à l'implantation des politiques publiques, alors que parallèlement l'organisation, dans la santé ou dans d'autres domaines, ne cessera d'utiliser un répertoire d'actions propre aux mobilisations sociales. Cette double dynamique, de participation et de contestation, trouve sa force dans l'engagement de l'organisation pour une formation à la fois pratique et politique, mais aussi auto-

nome, et qui a permis la consolidation d'un groupe de cadres, capable d'assumer les postes de responsabilités au sein de la future AIC, en dehors de la thématique de la santé ou à l'extérieur du réseau du CRIC. Les parcours des deux représentants du mouvement politique soutenu par le CRIC aux élections législatives de mars 2010 en sont une expression : Alcibiades Escué, premier coordinateur du programme de santé en 1982, président du CRIC en 1997, puis représentant légal de l'AIC entre 2004 et 2006, se présentait à la Chambre des représentants. Aïda Quilcué, candidate au Sénat, a quant à elle commencé son parcours avec le CRIC comme agent communautaire. Présidente du CRIC entre 2006 et 2008, elle avait conduit la mobilisation *Minga* sociale et communautaire en 2008.

UN MULTICULTURALISME MONOCULTUREL ET MANAGÉRIAL

Terme plurivoque, le multiculturalisme est difficile à définir sous une description à même d'illustrer tous les cas de figures pour lesquels il est employé, et qui mettrait d'accord les différents agents qui l'emploient, des fonctionnaires aux acteurs sociaux. Comme le remarquent différents auteurs, on peut cependant distinguer différents multiculturalismes¹⁸, parmi lesquels le multiculturalisme monoculturel et managérial. Expliquons en partant du cas de l'AIC ce que cette forme revêt.

Le programme de santé a donc préparé la création de l'EPSI en contribuant à l'élaboration d'un discours autochtone sur la santé et en préparant un certain nombre de personnes issues des communautés. Au moment de la mise en route du nouveau système de santé, il était cependant hors de question pour les autorités du CRIC de participer à la gestion d'un système dénoncé comme une privatisation de la santé. Les dirigeants de l'organisation en appelaient alors à la défense du décret 1811 adopté en 1990 prévoyant la formation de promoteurs, la consultation et la participation communautaires, ainsi qu'un accès gratuit aux services de santé. Dans les communautés cependant, l'entrée d'EPS et les premières affiliations qu'elles réalisent posent concrètement la question du contrôle du budget destiné à chacun des affiliés autochtones et du suivi sanitaire. Des communautés du nord du Cauca outrepassent la consigne du comité de direction du CRIC en s'affiliant au nouveau système de santé. Confrontée à ces situations locales, l'organisation adopte une nouvelle stratégie en envisageant à partir de 1996 la création d'une EPS. Celle-ci est finalement décidée lors du 10^e congrès du CRIC en 1997, sous condition d'obtenir la définition juridique d'un « régime spécial indigène en santé » reprenant une approche intégrale de la santé et défendant un réel accès universel

¹⁸ Pour une approche des différentes formes de multiculturalisme, voir notamment Hall, Stuart, 2008, *Identités et cultures*, op. cit., p. 373-377 et Fissteti, Francesco, 2009, *Théories du multiculturalisme*, op. cit.

(un nombre plus important de maladies et médicaments pris en charge) associé à une prise en compte des particularités culturelles. Cette revendication s'inscrit finalement dans ce que Christian Gros désigne comme la construction d'une « ethnicité ouverte » et « performative »¹⁹, stratégiquement utilisée comme interface dans l'interlocution avec l'État pour conduire à l'obtention de certains droits, et de certaines ressources (ici une extension de la couverture du régime subventionné). La création de l'AIC répond aussi à des objectifs très pragmatiques : il s'agit de limiter l'entrée d'autres entreprises de santé sur les territoires des communautés et de contrôler les budgets destinés à chaque affilié autochtone. Ainsi, aux origines de l'AIC, on retrouve bien deux préoccupations qui s'articulent mutuellement : d'un côté, une demande de redistribution plus juste des ressources (ici en santé); de l'autre, un besoin de reconnaissance de la culture mais aussi de la capacité en tant qu'autochtone à administrer le système de santé.

À sa fondation, l'AIC bénéficie d'un appui technique du ministère de la Santé. Mais il n'existe alors aucun cadre juridique spécifique pour la création d'une EPS indigène. L'entité est définie comme une entité d'administration du régime subventionnée et les médecines dites traditionnelles ne sont pas intégrées au système. La loi 100 établit un accès différentiel, simplifié et défrayé, pour les « communautés autochtones » (parmi d'autres populations), non en raison de leurs particularités socioculturelles mais pour être identifiées, à partir de leur appartenance ethnique, à une population pauvre et vulnérable. Cette question de la vulnérabilité est au cœur de la nouvelle définition de la pauvreté définie au niveau international et qui a donné naissance à des politiques d'identification et de ciblage des populations les plus à risque. La « lutte contre la pauvreté » n'est plus pensée autour de l'assistance, dénoncée comme entretenant cette pauvreté²⁰, mais autour de mécanismes d'*empowerment*, forme de participation entendue ici comme la conquête d'une force autogénérée par ces populations pauvres et vulnérables leur permettant de dépasser le niveau de pauvreté défini (le fameux seuil du « un dollar », réévalué par la suite). Ainsi pensée, la « lutte contre la pauvreté » participe à un nouveau mode de management des populations pauvres, en mettant de côté l'idée d'une redistribution des ressources et des pouvoirs. Dans le cas des EPSI, on parle d'un multiculturalisme managérial car ces populations de cultures différentes et identifiées comme vulnérables sont associées à la gestion de la santé au moyen de leur *empowerment*. En somme, elles sont intégrées à un « système qui cherche à rendre

¹⁹ Gros, Christian, 1999, « Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad. Algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América latina », *Análisis Político*, n° 36, p. 3-20.

²⁰ Voir Lautier, Bruno, 2002, « Pourquoi faut-il aider les pauvres? Une étude critique du discours de la Banque mondiale sur la pauvreté », *Revue Tiers monde*, vol. 43, n° 169, p. 158-159, et Le Bonniec Yves, 2006, in Le Bonniec, Yves, Rodríguez Salazar, Oscar (eds), 2006, *Crecimiento equidad y ciudadanía*, *op. cit.*, p. 161-168, à propos de l'adhésion à cette nouvelle définition de la pauvreté en Colombie.

la différence conforme plutôt qu'à la supprimer »²¹, c'est-à-dire visant à conformer au modèle dominant le groupe social autochtone et son approche de la santé. On définit aussi ce multiculturalisme de monoculturel puisqu'il favorise une approche unidimensionnelle de la santé et une tendance à la réification des expressions culturelles différentes. Ainsi, tandis que l'EPS a obtenu le statut d'« indigène » avec l'adoption de la loi 691 en 2001, ses agents sont conduits à gérer au quotidien l'accès déficient à la santé²² sans avoir obtenu la réglementation d'un régime spécial, pourtant ébauché dans cette même loi.

DES EFFETS DE MISE « SOUS RATURE »

Or la pratique de ce multiculturalisme et l'environnement dans lequel il s'inscrit conduisent à en changer sa nature pragmatique, car il n'opère plus « dans le cadre paradigmatique qui [l']a vu naître »²³. C'est dans ce sens qu'on parle ici d'écriture ou d'exercice « sous rature »²⁴ de ce concept et de celui d'État-nation²⁵. Expression empruntée à Jacques Derrida par Stuart Hall pour appuyer sa démarche déconstructiviste des catégories politiques de la modernité, l'inscription « sous rature » signifie que ces catégories s'exécutent « dans l'intervalle entre émergence et renversement ; c'est une idée qui ne peut être pensée comme autrefois, mais sans laquelle certaines questions ne peuvent être posées »²⁶.

Dans l'espace sociopolitique autochtone de la santé, et plus précisément dans le cas concret de l'AIC, cette écriture sous rature du multiculturalisme s'exprime au travers des effets inattendus de son application. D'un côté, la forme managériale et monoculturelle définie depuis l'État n'offre pas la possibilité d'une approche différente de celle du système de santé officiel, qu'elle soit sociale ou culturelle. De l'autre, l'AIC est aussi – comme nous l'avons vu – le résultat d'un processus sociopolitique, le programme de santé du CRIC ayant préparé les conditions sociales de son implantation dans les communautés et conduit à l'élaboration d'un discours distinct du discours hégémonique. La continuité du lien entre le CRIC et sa base sociale s'exerce au travers du comité de direction de l'AIC, ce qui conduit les agents de ce comité à trouver les moyens de mettre en pratique ce discours, sans quoi la légitimité de l'EPSI pourrait être questionnée. En février 2009, le comité de direction du CRIC avait d'ailleurs énoncé la possibilité de fermer l'AIC face au constat que l'EPSI gérait les problèmes engendrés par le système de santé sans avoir

²¹ Hall, Stuart, 2008, *Identités et cultures*, op. cit, p. 381.

²² Abadia, Cesar Ernesto et Oviedo, Diana G., 2009, « Bureaucratic Itineraries in Colombia », art. cit., pour une illustration des barrières d'accès aux services de santé.

²³ Hall, Stuart, 2008, *Identités et cultures*, op. cit, p. 268.

²⁴ *Ibid*, p. 373.

²⁵ Fistetti, Francesco, 2009, *Théories du multiculturalisme*, op. cit, p. 79-80.

²⁶ Hall, Stuart, 2008, *Identités et cultures*, op. cit, p. 268.

pu réellement faire appliquer le régime spécial. La défense du discours élaboré au sein du programme de santé conduit les différents agents qui interviennent dans le réseau de l'AIC et dans celui du CRIC à tenir des positions de contestation, plus généralement à participer à un processus agonistique en se confrontant aux représentants de l'État, tout en participant à des moments de concertation. Les étapes menant à l'habilitation auprès du ministère de la Protection sociale auquel l'EPSI a dû se soumettre illustrent la démarche agonistique et de concertation. Tout au long de l'année 2009, l'habilitation avait été au cœur du conflit opposant l'AIC à la superintendance de la Santé, instance de contrôle du ministère. Outre le respect d'un certain nombre de normes pratiques, les EPSI, au même titre que les EPS, doivent répondre à des critères d'efficience pour être autorisées à fonctionner, par exemple avec la constitution d'un patrimoine. Or, en défendant un plus grand accès à la santé, l'AIC ne capitalise pas les ressources du régime subventionné et cherche plutôt à les investir en soins (en finançant ceux normalement non pris en charge par le régime subventionné). Le conflit a été en partie résolu lors de négociations²⁷ par lesquelles les conditions ont été assouplies et aboutissant à l'habilitation de l'AIC en mars 2010.

Parallèlement à ces processus externes, les activités de l'AIC et de son réseau d'IPSI contribuent à appuyer la construction de l'autonomie politique et territoriale des communautés. Et c'est sur ce point que s'expriment le mieux ces effets de mise sous rature à la fois du multiculturalisme, tel qu'il est entendu dans le discours dominant, et de la conception de l'État-nation. De par leurs activités, l'AIC et les IPSI sont conduites à intervenir sur les territoires des communautés, à y occuper des espaces physiques (par exemple les bureaux de l'AIC dans les municipalités où l'entité a des affiliés), à y programmer des événements (par exemple des brigades de santé), bref à y occuper le terrain physique et social en participant au moment de socialisation de ces espaces et en limitant aussi la pénétration d'autres « entreprises » de santé. Participer à la gestion de la santé de ces territoires, c'est aussi investir le champ administratif et ainsi connaître la population affiliée. Car l'administration de la santé implique l'usage d'outils statistiques tels que les recensements, les enquêtes socioculturelles, l'élaboration de profils épidémiologiques, c'est-à-dire tout un ensemble d'outils de gouvernement des populations que le personnel et les cadres, originaires des communautés, apprennent à maîtriser.

Certes, comme a pu l'analyser Christian Gros, la construction de cette autonomie n'est pas nouvelle. Aux temps de la colonisation et du projet de nation métisse, les autochtones étaient identifiés à une « catégorie sociale en tutelle »²⁸ en bénéficiant d'une « autonomie relative » qui, *de facto*, est une caractéristique cen-

²⁷ Ces négociations ont eu lieu au moment d'une « table nationale de concertation avec les peuples autochtones », réunie en novembre 2009. J'ai cependant pu y constater que loin d'être un espace où les rapports de force et de pouvoir s'aplanissent, le processus agonistique s'y poursuit.

²⁸ Gros, Christian, 2010, *Nación, identidad y violencia*, op. cit., p. 222.

trale de la communauté agraire « incorporée »²⁹. La figure du *cabildo* en était alors une expression. Le développement du mouvement autochtone, en Colombie et en Amérique latine, a appuyé la transformation de ce type d'autonomie avec la genèse de deux formes de projets³⁰. Le premier propose d'inscrire cette autonomie relative dans le droit positif pour en permettre sa protection, comme ce qui s'est passé avec la reconnaissance juridique des *cabildos* en Colombie. Le second projet conduit à une remise en cause plus profonde des fondements de la notion d'État-nation car il s'appuie sur une réorganisation territoriale (et un estompage de la souveraineté de l'État central sur ces territoires) avec la création d'entités politico-administratives autonomes. La Constitution de 1991 prévoyait la formation de telles entités – les entités territoriales indigènes –, mais la loi d'aménagement territoriale n'a jamais été écrite. Cependant, de fait, l'AIC et le CRIC occupent pour partie ce rôle puisqu'ils participent à la construction de l'autonomie en renforçant le contrôle territorial et administratif des communautés, tout en restant attachés à un processus agonistique qui les conduit à contester le modèle hégémonique à l'extérieur et à s'y imposer comme interlocuteurs. Car à la différence de l'autonomie relative, l'administration des communautés ne se fait plus seulement dans l'espace clos de la communauté et sur ses affaires internes, mais en interaction avec l'extérieur, les frontières, au départ ethniques et devenues aussi politiques, étant plus clairement délimitées. Le mouvement dans lequel est pris le multiculturalisme défini depuis l'État le conduit à s'articuler avec les processus de construction de l'autonomie des territoires autochtones et de participation à l'administration de la santé. Cette dialectique du multiculturalisme conduit à un questionnement du paradigme dans lequel la notion d'État-nation est née parce qu'elle génère un « processus incessant de transformation, d'altération, de "supplémentation" »³¹ dans les interstices laissés par la *doxa*, ici ceux de l'autonomie relative investis dans les années 1980 par le programme de santé du CRIC, puis par l'AIC.

Le système de santé colombien est actuellement au cœur de nombreux débats. L'organisation de la protection sociale rencontre en effet d'importants problèmes de financement qui remettent en question la capacité des EPS à respecter le droit à la santé. Dans ce contexte, la protection sociale pourrait connaître des réformes majeures dans les années qui viennent et occasionner une révision du rôle et du mode de fonctionnement des EPS, et avec eux ceux des EPSI. Il est difficile à ce jour de savoir dans quelle direction ces possibles réformes seraient orientées, et l'avenir de l'AIC en tant que telle reste incertain, en raison à la fois des difficultés générales du système et de la réticence grandissante des autorités du CRIC à gérer les déficiences d'un modèle de santé qu'elles ne défendent pas. Restera, quoiqu'il

²⁹ *Ibid.*, p. 181.

³⁰ *Ibid.*, p. 180-182.

³¹ Fistetti, Francesco, 2009, *Théories du multiculturalisme, op. cit.*, p. 79.

arrive, une expérience majeure de gestion de la santé, de son exercice, un savoir faire et un potentiel concrétisé par la présence d'un personnel formé et intégré à l'espace sociopolitique autochtone. La construction de l'autonomie à laquelle conduit la gestion de l'AIC est une expression concrète, ou du moins la réponse, de fait, donnée depuis le CRIC, à l'articulation d'une lutte pour la redistribution avec une lutte pour la reconnaissance, finalement toutes deux au cœur de son action depuis les premières récupérations et redistributions de terres des années 1970.

QU'EST-CE QUI VIENT APRÈS LA RECONNAISSANCE ?

Multiculturalisme et populations noires en Amérique latine

Carlos Agudelo

CEMCA-AFRODESC-EURESCL

Si l'on excepte le cas du Brésil, ceux de quelques pays insulaires des Caraïbes ou de la jeune nation du Belize, lorsque l'on commençait à parler en Amérique latine des droits pour les groupes ethniques ou de la revendication des différences culturelles, des identités, des politiques publiques d'inclusion – et des autres thèmes qui depuis une vingtaine d'années sont aussi qualifiés de multiculturels – on se référait aux peuples indigènes. Cependant, depuis la fin des années 1980, des changements significatifs commencent à apparaître dans la situation « d'absence politique » des populations d'origine africaine¹ de la région et de leurs revendications dans le débat sur les droits relatifs à la différence culturelle. Les droits culturels, territoriaux et politiques des populations noires entrent désormais dans les agendas politiques nationaux et mondiaux.

La présence des populations noires² dans les sociétés nationales a été caractérisée historiquement par une situation ambiguë entre l'exclusion et l'inclusion. Les expressions politiques collectives des peuples noirs dans la région ont été épisodiques. Sous la colonisation, l'exemple pionnier de l'indépendance d'Haïti et les formes de résistance qui se sont développées face à l'esclavage furent un facteur très important de l'histoire de cette période. Avec l'avènement des républiques et

¹ Dans ce travail, nous désignons aussi ces populations comme afro-descendantes, noires ou, dans des contextes nationaux, comme afro-colombiennes, afro-brésiliennes, etc. Pour une réflexion sur ce thème des catégorisations, voir Agudelo, Carlos, 2004, *Politique et populations noires en Colombie. Enjeux du multiculturalisme*, Paris, L'Harmattan.

² Les populations d'origine africaine en Amérique latine et dans les Caraïbes représentent une proportion importante de la totalité des habitants de la région. Certaines estimations oscillent entre 120 et 150 millions d'Afro-descendants, sur un total de 900 millions d'habitants pour le continent américain. Bello, Alvaro et Rangel, Marta, 2003, *Etnicidad, «Raza» y equidad en América latina y el Caribe*, Santiago, CEPAL, Rapport « Afrodescendientes en América latina: Cuántos hay? », Banque interaméricaine de développement BID, janvier, www.eclac.org/publicaciones/xml/4/6714/lcr_1967_rev.21.pdf (consulté le 30/09/2011).

les processus de construction nationale au cours du XIX^e siècle, la pratique politique la plus courante des populations noires a été leur engagement militant dans les forces partisans nationales. Parfois, leur participation aux processus politiques s'est faite en introduisant des revendications spécifiques à caractère racial. Dans quelques-unes de ces expériences, la non-satisfaction de ces revendications a donné lieu à l'organisation de partis autonomes, à l'exemple du Parti indépendant de couleur à Cuba au début du XIX^e siècle³. Nous pouvons trouver, tout au long du XX^e siècle, quelques autres expériences de mobilisation politique, qui concernent essentiellement des demandes faites à l'État de lutter contre la discrimination raciale et de garantir les droits à une citoyenneté pleine. C'est le cas par exemple du Front noir brésilien (*Frente Negra Brasileira*) des années 1930. Agustin Lao-Montes⁴ présente une périodisation et une catégorisation de ces expériences pour l'ensemble des Amériques.

Nous souhaitons dans le cadre de ce texte nous centrer sur un processus qui se consolide dans les années 1990 : celui de la mobilisation des organisations noires dont le discours sur la discrimination raciale s'articule sur celui de l'exigence des droits culturels, territoriaux et politiques. Cette transformation se fait en écho à l'avènement de la vague multiculturaliste dans la région. Le processus fut précédé par les mobilisations indigènes dès les années 1970 et les dynamiques qui, sur les scènes internationales et nationales, générèrent le contexte qui a caractérisé les vingt dernières années. En général, c'est à partir des années 1980 que les réponses des États à ces demandes ont commencé à aller dans le sens d'une reconnaissance institutionnelle du caractère divers des sociétés, en rupture avec le modèle universaliste et républicain de la citoyenneté homogénéisante ou des républiques métisses⁵.

La reconnaissance des droits des peuples indigènes puis de ceux des populations noires se consolide dans le contexte de la mondialisation et en réponse à des intérêts divers. Selon le discours prédominant des années 1990, ladite reconnaissance s'articulerait avec les stratégies de lutte contre l'exclusion et la pauvreté, et la protection de l'environnement et de la biodiversité. Les approches qui circulaient internationalement sur la « gouvernabilité démocratique », la réduction de la dimension de l'État et la décentralisation s'associaient à la nécessité de donner de la représentativité à de nouveaux interlocuteurs sociaux, parmi lesquels se détachent les groupes indigènes et noirs.

³ Helg, Aline, 1995, *Our Rightful Share. The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

⁴ Lao-Montes, Agustin, 2009, « Cartografías del campo político afrodescendiente en América latina », *Universitas Humanística*, n° 68, p. 207-245.

⁵ Gros, Christian, 2010, *Nación, identidad y violencia: el desafío latinoamericano*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, IEPRI, Universidad de los Andes, Instituto Francés de Estudios Andinos-IFEA, Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales-CESO; Wade, Peter, 1997 [1993], *Gente negra. Nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, Bogotá, Ed. Universidad de Antioquia, ICAN, Siglo del Hombre, ed. Uniandes.

En écho aux changements qui s'opéraient à l'échelle mondiale, et dans une certaine mesure, comme des artisans de ces changements, des organismes internationaux tels que la Banque mondiale (BM), la Banque interaméricaine de développement (BID), l'Organisation des Nations unies (ONU), le Programme des Nations unies pour le développement (PNUD), l'UNESCO, ainsi que quelques grandes fondations et ONG tournées vers la coopération et le développement, ont été des acteurs de premier plan dans les transformations des politiques publiques qui se sont opérées dans les pays latino-américains. Ces acteurs ont introduit dans leurs discours et plans d'action les problématiques relatives aux populations noires.

DE « L'INVISIBILITÉ » À LA RECONNAISSANCE. QUELQUES EXPÉRIENCES NATIONALES.

Les processus de mobilisation nationale ou la présentation dans l'espace public des problématiques des populations noires se renforcent à des rythmes différents, suivant les contextes spécifiques de chaque pays. Voyons quelques exemples.

Au Brésil, la mobilisation noire acquiert plus d'importance à partir du retour à la démocratie en 1985, avec la multiplication des organisations et des formes de reconnaissance manifestées par le gouvernement. En 1988, on fait figurer dans la nouvelle Constitution nationale le caractère pluriculturel et multiethnique de la nation et on pénalise le racisme. De même, les bases d'une future législation sur les droits territoriaux pour les descendants de Quilombolas (groupes de résistance à l'esclavage) sont posées. Cette dynamique se poursuit jusqu'à aujourd'hui, alors que les politiques de discrimination positive dirigées vers les populations noires, en particulier l'établissement de droits d'entrée dans les universités publiques, font partie d'un débat public à l'impact national⁶. Les gouvernements de Cardoso et de Lula se sont investis dans la création d'espaces institutionnels pour le traitement des problématiques des Afro-Bréiliens, allant jusqu'à la création d'une instance de niveau ministériel, le Secrétariat spécial des politiques de promotion de l'égalité raciale (SEPPIR). En même temps, une bonne partie du mouvement noir brésilien s'identifie politiquement avec le Parti du travail, la présence de militants noirs à des postes de gouvernement et d'élection s'accroît et d'autres manifestations mettant plutôt l'accent sur les revendications culturelles, telles que la défense des religions afro-brésiliennes, continuent de se développer.

Dans le cas du Nicaragua, le changement constitutionnel de 1988, avec l'adoption de la législation sur les régions autonomes et les droits des groupes ethniques de la côte Caraïbe, est une référence importante pour l'inclusion des populations

⁶ Igreja, Rebecca, 2009, « El proyecto de cuotas raciales y la afirmación del negro en Brasil », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, <http://nuevomundo.revues.org/57985> (consulté le 6/10/2011).

d'origine africaine du pays. Les processus de mobilisation politique de ces groupes furent liés à la mobilisation indigène dans les régions autonomes, qui fut plus importante⁷.

En Équateur, sous l'influence significative du processus de reconnaissance de droits pour les populations noires en Colombie et dans le cadre de la transformation politique qu'a constitué l'arrivée au pouvoir de l'actuel président Correa, des représentants du mouvement noir participent à l'Assemblée nationale constituante. La nouvelle Constitution de 2008 consacre pour les populations noires les mêmes droits qui ont été reconnus aux peuples indigènes. Les institutions qui s'occupent des problématiques des groupes ethniques sont consolidées et on crée de nouvelles instances de dialogue avec l'État. On relèvera la mise en place d'un secrétariat des Peuples, des Mouvements sociaux et de la Participation citoyenne, dont la direction fut confiée à une personnalité afro-équatorienne.

Au Venezuela ont été développées des instances officielles de reconnaissance des populations noires, mais sans que l'on en arrive à des changements constitutionnels pour renforcer ces espaces et les politiques publiques correspondantes. C'est dans le cadre des dispositions prises par le projet politique du président Hugo Chávez pour répondre aux revendications des secteurs les plus pauvres de la société vénézuélienne que s'inscrivent les politiques de reconnaissance mises en œuvre au profit des Afro-Vénézuéliens. L'actuel gouvernement a soutenu des initiatives du mouvement noir vénézuélien telles que les rencontres *Afro-descendants contre le Néolibéralisme* en 2006 et *Afro-descendants pour les transformations révolutionnaires en Amérique latine* en 2007. Le dirigeant noir le plus reconnu au Venezuela, Jesús García, a été nommé ambassadeur du Venezuela en Angola. Dans l'actuel débat entre différents courants du mouvement afro en Amérique latine, qui s'expriment aux niveaux nationaux et régionaux, les organisations afro-vénézuéliennes se situent clairement dans une mouvance de gauche.

Arrêtons-nous un peu sur le cas de la Colombie. La conjoncture créée par la convocation d'une Assemblée nationale constituante (ANC) – qui rédigerait la nouvelle Charte constitutionnelle –, le processus de discussion au sein de ladite assemblée et postérieurement l'élaboration concertée de la loi entre les représentants du gouvernement et des populations appelées institutionnellement « communautés noires » a rendu possible la consolidation ou la conformation de diverses expressions organisationnelles et de processus de mobilisation sociale et politique inédits dans ce secteur de la population⁸. Ces dynamiques se sont poursuivies pendant la concertation pour la réglementation et l'application de la législation (loi des négritudes ou loi 70 de 1993).

⁷ Hooker, Juliet, 2005, « Beloved Enemies: Race and Official Mestizo Nationalism in Nicaragua », *Latin American Research Review*, vol. 40, n° 3, p. 14-39.

⁸ Agudelo, Carlos, 2005, *Retos del multiculturalismo en Colombia. Política y poblaciones negras*, Medellín, Ed. IEPRI – IRD – ICANH – La Carreta.

Ce fut une période d'activités intenses et visibles tant de la part de l'État que des autres acteurs qui intervenaient dans ces dynamiques d'interaction. Après la « fureur » de ces années-là, nous nous retrouvons avec une sensation de « hauts et de bas » qui se manifeste au cours des derniers gouvernements, disons de 1998 à aujourd'hui. Malgré cette constatation, on se rend compte que les politiques multiculturelles ont renforcé leur cadre normatif et sont intériorisées par les instances de l'État. L'inclusion des populations noires en tant que sujet de politiques publiques dans les agendas des ministères, du département national de la Planification et d'autres institutions gouvernementales a été constant depuis le début de ce processus en 1991.

Il subsiste néanmoins l'ambiguïté qui se manifeste dans l'espèce de « résistance » dans la mise en œuvre et le développement de ces politiques, ou simplement dans la déviation de ces dernières. À cela s'ajoutent des facteurs tels que l'impact du conflit armé dans la région du Pacifique, habitée à 90 % par des populations afro-colombiennes, avec ce que cela suppose de déplacements forcés et d'affaiblissement organisationnel. La propriété collective de territoires par des communautés noires, la principale réussite de ce processus, est en train d'être vidée de son sens par la perte progressive des terres appartenant aux populations noires. Une autre conquête significative de ce processus fut la circonscription électorale pour les représentants des Afro-Colombiens. Celle-ci donne lieu à un bilan fragile des réussites et constitue aujourd'hui, à l'inverse, un mécanisme remis en cause par la majeure partie du mouvement noir, car en raison des avatars de la logique clientéliste à laquelle répond le système électoral colombien, ces espaces ont été occupés par des personnes noires détachées de la mobilisation sociale afro-colombienne.

Des différences importantes s'accroissent également entre des secteurs du mouvement noir, avec des positions qui vont de l'identification pleine et entière avec les politiques gouvernementales jusqu'à l'opposition ouverte. Le débat sur l'approbation d'un traité de libre commerce avec les États-Unis met en évidence ces divisions. Un important secteur du mouvement noir s'oppose à ce traité, contribuant, à travers ses dénonciations des implications négatives pour les communautés noires et de l'illégitimité de l'État colombien en raison des violations des droits de l'homme, à ce que le Congrès et le gouvernement des États-Unis refusent la signature du traité. Dans le même temps, d'autres secteurs s'alignent sur le gouvernement national et mènent un lobbying actif aux États-Unis pour obtenir l'approbation.

Un aspect important des politiques de reconnaissance dans la région, qui mérite notre attention, concerne un groupe spécifique d'Afro-descendants. Il s'agit du cas des *Garifunas*, connus jusqu'au XX^e siècle comme « Caraïbes noirs ». Ce groupe est l'expression d'un processus de métissage entre des Africains issus de la traite esclavagiste et des indigènes caraïbes – arawaks qui se produit pendant la période coloniale dans les Petites Antilles, essentiellement sur l'île de Saint-Vin-

cent. Massivement déportés en Amérique centrale par les Anglais, les Garifunas commencent, en 1797, à peupler les côtes caribéennes de quatre pays (le Honduras, le Belize, le Guatemala et le Nicaragua). Actuellement, en conséquence d'un processus migratoire constant initié au milieu du ^{xx}^e siècle, une bonne partie de leur population vit aux États-Unis.

Dans les quatre pays centraméricains précités, les Garifunas acquièrent une notoriété significative dans le contexte actuel de reconnaissance de la diversité culturelle et du multiculturalisme institutionnalisé. Ce rôle de premier plan a impliqué, avec des spécificités dans chaque pays, la caractérisation officielle des Garifunas comme « groupe ethnique », l'incorporation de leurs expressions culturelles comme des éléments de l'identité nationale et la reconnaissance de leur culture comme un patrimoine culturel universel immatériel par l'UNESCO. Cette dernière initiative avait reçu le soutien du gouvernement du Belize auquel se sont joints ensuite les gouvernements du Guatemala, du Honduras et du Nicaragua. La candidature a été acceptée en 2001, devenant un nouvel élément de légitimation pour les mouvements garifunas, qui l'ont intégré dans leur discours pour l'exigence des droits⁹.

Les expériences présentées ici n'épuisent pas tous les cas de figure dans la majorité des pays d'Amérique latine où, à des degrés variables, les problématiques des populations noires sont présentes dans le débat public. Dans une dynamique de feedback mutuel, ces processus nationaux s'appuient sur les mobilisations transnationales soutenant les revendications des populations noires, et qui sont aussi à la base de ces processus.

PROCESSUS TRANSNATIONAUX

Un moment important dans les dynamiques de visibilisation des mobilisations des organisations noires en Amérique latine est marqué par la participation de certains secteurs à la mobilisation qui a réagi à la célébration de « 500 ans de la Découverte, la rencontre de deux mondes », promue par les gouvernements espagnol et latino-américains en 1992. La réponse du mouvement indigène avec le mot d'ordre de « 500 ans de résistance indigène » est devenue, avec la participation de secteurs du mouvement noir, « 500 ans de résistance indigène et noire en Amérique ».

En 1992 apparaît également le Réseau des femmes afro-latino-américaines et caribéennes dans le cadre de la première Rencontre de femmes noires réalisée en

⁹ Cayetano, Marion et Cayetano, Roy, 2005, « Garifuna language, dance, and music – a masterpiece of oral and intangible heritage of humanity. How did it happen? », in Palacio, Joseph, *The Garifuna: A Nation across Borders. Essays in Social Anthropology*, Belice, Cubola Press, p. 230-249.

République dominicaine. En 1994, l'UNESCO lance le programme « La route de l'esclave », encourageant ainsi la création d'un réseau transnational de chercheurs qui mette en valeur l'histoire de la traite. Ce projet est devenu à son tour un facteur alimentant le discours des mouvements noirs qui vont reprendre l'histoire et la mémoire de l'esclavage et de la résistance à l'esclavage pour en faire des éléments importants de leur discours politique¹⁰. Au cours de ces années-là vont continuer de se multiplier les réseaux transnationaux de mouvements noirs¹¹. En 1994 naît le Réseau continental des organisations afro-américaines en Uruguay; en 1995, c'est le tour de l'Organisation noire centraméricaine (ONECA); le réseau Afro-amérique XXI apparaît l'année suivante, en 1996.

Dans le processus de préparation de la Conférence mondiale contre le racisme, la discrimination raciale, la xénophobie et les formes connexes d'intolérance¹², se tient une série de réunions nationales, subrégionales et de l'ensemble de l'Amérique latine et des Caraïbes. Ici conflue l'ensemble des mouvances organisationnelles nationales ainsi que les réseaux transnationaux préexistants. Dans ce cadre est lancée en 2000 l'Alliance stratégique afro-latino-américaine et caribéenne. Les organisations les plus importantes de la région vont intégrer ce nouveau réseau.

Depuis 2003 sont organisées des réunions de parlementaires noirs des Amériques dans le but de construire des mécanismes de coordination de leurs travaux, en appui et pour une participation active à tous les processus de revendication des droits des populations d'origine africaine du continent. La première réunion a eu lieu à Brasília, la seconde à Bogotá en 2004, puis d'autres se sont tenues à San José et Limón – au Costa Rica – en 2005, et à Cali, en Colombie, en 2008. Un des aspects que dénoncent les parlementaires qui jusqu'à aujourd'hui ont intégré ce processus est la sous-représentation politique des populations d'origine africaine dans la région¹³.

En 2004, sur une initiative de l'organisation uruguayenne Mundo Afro, se met en place un nouveau réseau, les Bureaux régionaux d'analyse et de promotion des politiques publiques dans le domaine de l'équité raciale (ORAPPER). Ceux-ci sont actuellement présents au Costa Rica, au Nicaragua, au Panama, au Venezuela, en Colombie, en Équateur, en Bolivie, au Pérou, au Chili, en Uruguay, en Argentine, au Paraguay et au Canada. ORAPPER promeut aussi la création d'un nouveau réseau, la Coalition latino-américaine et caribéenne des villes contre le racisme, la discrimination et la xénophobie, avec le soutien de l'UNESCO et du gouvernement de l'Équateur.

¹⁰ http://portal.unesco.org/culture/es/ev.php-URL_ID=25659&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html (consulté le 6/10/2011).

¹¹ Agudelo, Carlos, 2006, « Les réseaux transnationaux comme forme d'action chez les mouvements noirs d'Amérique latine », *Cahiers de l'Amérique latine*, n° 51-52, p. 31-48.

¹² Conférence qui eut lieu à Durban, Afrique du Sud, en septembre 2001.

¹³ Agudelo, Carlos, 2005, « Le comportement électoral des populations noires en Amérique latine. Un regard à partir du cas colombien », in Blanquer, Jean-Michel *et al.* (éds), *Voter dans les Amériques*, Paris, Éditions de l'Institut des Amériques, IHEAL.

Ces réseaux représentent une forme d'organisation transnationale au fonctionnement intermittent, et dont l'action dépend de nombreux facteurs. Les possibilités matérielles pour son développement ont beaucoup dépendu de l'appui des agences internationales de coopération et, de ce fait, des changements dans les priorités de ces agences. D'autre part, les priorités de ses membres, qui par moments ont choisi ou se sont vus obligés de se concentrer sur les luttes nationales, sont un autre facteur expliquant les apparitions et disparitions des espaces de mobilisation transnationaux précités.

ESPACES D'INTERACTION

De la Conférence de Durban naîtra un instrument revendicatif qui va être mis à profit par toutes les mouvances du mouvement noir en Amérique latine, tant à travers leurs réseaux que dans les espaces nationaux. Il s'agit de la Déclaration et du Plan d'action de Durban. Dans ce document sont exprimés les engagements que tous les États d'Amérique latine représentés à Durban ont pris pour lutter contre la discrimination et le racisme contre les groupes ethniques et les minorités. Des institutions comme le Programme des Nations unies pour le développement, le Secrétariat général ibéroaméricain, l'Agence de coopération espagnole et USAID ont maintenu une dynamique de promotion des politiques de coopération et d'accompagnement des processus de mobilisation des secteurs du mouvement noir.

En mars 2008 a été organisé à Panama le séminaire « Populations afro-descendantes en Amérique latine », convoqué par le Secrétariat général ibéro-américain (SEGIB). Cette réunion est née du mandat du XVII^e Sommet ibéro-américain des chefs d'État et de gouvernement qui s'est tenu à Santiago du Chili en 2007, et où l'on a recommandé « la réalisation d'un résumé de l'information sur la situation de la population afro-descendante ibéro-américaine... ». En présence de représentants de la majeure partie des mouvements noirs de la région ont été discutés des documents de diagnostic élaborés par des consultants de la CEPAL¹⁴.

Dans la continuité de cette rencontre, le PNUD élabore le projet régional « Population afro-descendante d'Amérique latine ». Afin d'exposer les résultats de ce programme est organisé à Panama, en novembre 2009, le séminaire « Droits de la population afro-descendante d'Amérique latine : Défis pour leur application »¹⁵. Ces rencontres sont l'occasion de dresser des bilans sur les droits des populations afro-descendantes en rapport avec l'agenda mondial qui a gagné en légitimité dans les années 1990, notamment avec les engagements de la Conférence de Durban. À cela, le PNUD ajoute l'accomplissement des Objectifs de développement du

¹⁴ http://segib.org/social/?page_id=241 (consulté le 6/10/2011).

¹⁵ <http://www.afrodescendientes-undp.org/> (consulté le 6/10/2011).

millénaire pour lesquels les Afro-descendants, en tant que composante majoritaire des secteurs les plus pauvres et les plus défavorisés des sociétés latino-américaines, représentent un des centres d'attention prioritaires des Nations unies.

En général, les résultats de ces rencontres montrent des changements qualitatifs en termes d'inclusion des Afro-latino-américains dans les agendas de la majorité des gouvernements de la région, au travers de réformes constitutionnelles dans certains cas, de lois ou de décrets dans d'autres, ou par la création d'instances gouvernementales spécifiques traitant ces affaires. Dans certains pays, la visibilité acquise par les expressions politiques ou associatives correspondantes représente une avancée par rapport à la situation existant à la fin des années 1980. Néanmoins, même dans le cas de pays comme le Brésil, qui représente le plus haut niveau de politiques publiques pour l'inclusion des populations noires, lorsqu'il s'agit de surmonter la fracture sociale qui continue d'exister dans la majeure partie de ces populations, situées au bas de la pyramide et confrontées à une importante ségrégation sociale, le bilan est décevant.

Dans le cas du Brésil, cette affirmation se fonde sur des statistiques socio-économiques solides¹⁶. Pour d'autres pays de la région, il est très difficile de compter sur de telles données statistiques. Le thème des recensements est évoqué de façon récurrente dans les échanges. Il y a un consensus sur l'idée que pour exiger efficacement des États des politiques d'inclusion sociale, il est nécessaire d'avoir de meilleurs outils statistiques qui rendent compte de façon concrète de l'exclusion. Des organismes tels que le PNUD ou l'Union européenne accompagnent les mouvements et adressent aux États des appels en ce sens. Malgré la présence dans ces réunions de militants de nombreuses organisations qui sont apparues dans la région au cours de la dernière décennie, on relève un reflux des processus transnationaux de coordination et une plus grande concentration sur les agences nationales. Dans les dynamiques nationales, le bilan est contrasté. On observe parfois des tendances à l'affaiblissement où se mêlent l'usure des politiques multiculturelles dans l'agenda mondial¹⁷, avec un impact sur les processus nationaux, et les spécificités propres à chaque pays. Dans ces espaces de discussion des problématiques noires, les appels aux États pour qu'ils honorent les engagements de la Déclaration et du Plan d'action de Durban sont récurrents.

Face à un bilan montrant le faible respect des engagements, la majorité des mouvements ethniques se mobilise pour la réalisation d'un bilan et la relance du Plan. Ce fut chose faite en avril 2009 à Genève. Pour les organisations noires présentes, le résultat est pourtant négatif. S'il est vrai que l'on réaffirme l'engagement

¹⁶ http://www.afrodescendientes-undp.org/FCKeditor_files/File/DER_AFR0_BRASIL.pdf (consulté le 6/10/2011).

¹⁷ Hale parle du « multiculturalisme néolibéral » : Hale, Charles, 2004, « Identidades politizadas, derechos culturales y las nuevas formas de gobierno en la época neoliberal », in Euraque Darío, Gould Jeffrey L. et Hale Charles R. (eds), *Memorias del Mestizaje. Cultura Política en Centroamérica de 1920 al presente*, Guatemala, CIRMA, p. 19-51.

des États latino-américains signataires du Plan de Durban, les participants dénoncent l'absence d'une implication plus conséquente de l'ONU et de plusieurs États qui ont boycotté la réunion. De nombreuses organisations indigènes et noires n'ont pas reçu le soutien nécessaire à leur participation et la visibilité de cette rencontre s'est révélée très limitée.

L'INCERTITUDE : CE QUI VIENT

Assumant certainement une politique de réparation face aux dénonciations de secteurs du mouvement noir, en relation avec les résultats décevants du bilan de Durban à Genève, l'Assemblée générale des Nations unies, lors de sa 65^e période de sessions, proclama 2011 « Année internationale des Afro-descendants ». D'après la résolution, le but de cette célébration est de « ... consolider les mesures nationales et la coopération régionale et internationale au bénéfice des Afro-descendants pour la pleine jouissance de leurs droits économiques, culturels, sociaux, civils et politiques ». Les engagements de Durban continuent d'être le cadre de référence fondamental qui a servi de base à cette décision¹⁸. Les activités relatives à cette célébration ont démarré, et parmi d'autres initiatives se détache l'organisation d'un Sommet mondial des Afro-descendants pour un développement intégral et identitaire qui doit se tenir du 18 au 21 août 2011 à La Ceiba, au Honduras. Au-delà des contenus des programmes et des revendications réitérées des objectifs de Durban, cette initiative a rendu explicite une division au sein des différentes composantes du mouvement.

Ce sommet est promu par l'organisation afro-hondurienne ODECO (Organisation du développement communautaire). Outre l'aval de l'ONU, et le fort appui du gouvernement des États-Unis à travers l'agence USAID, cette initiative a reçu le soutien ouvert du gouvernement hondurien arrivé au pouvoir après le coup d'État de 2009. Ce gouvernement n'a pas encore été reconnu par tous les gouvernements latino-américains. Au Honduras, d'autres secteurs du mouvement noir continuent de s'opposer à ce gouvernement qu'ils considèrent illégitime.

Certains secteurs du mouvement noir en Amérique latine, en particulier au Venezuela et en Colombie, ont condamné la position d'ODECO en considérant que la réalisation du sommet international au Honduras, avec l'appui du gouvernement de ce pays, contribuait à légitimer un gouvernement issu d'un coup d'État. D'autre part, l'implication du gouvernement des États-Unis à travers USAID est vue comme un aval donné aux politiques néolibérales qui détournent le mouvement noir de ses objectifs destinés à surmonter les facteurs structureaux qui empêchent l'élimination de l'exclusion sociale et le racisme dont sont victimes les majorités noires en Amérique latine. Le mouvement afro-vénézuélien a pris la tête de cette

¹⁸ <http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/RES/64/169> (consulté le 6/10/2011).

opposition ouverte tant au sommet international qu'aux tendances du mouvement considérées comme réactionnaires. Dans ce débat se renforce la catégorisation de l'afrodite (*afroderecha*) pour définir les secteurs du mouvement noir qui s'identifient avec les politiques des agences de développement et qui ont intégré les institutions de gouvernements nationaux considérés comme réactionnaires.

À l'heure où nous écrivons ces lignes, la majeure partie des composantes du mouvement noir en Amérique latine ne s'est pas prononcée ouvertement, ni en faveur de sa participation au sommet ni non plus en faveur du secteur de gauche du mouvement noir, secteur dont les mouvements afro-vénézuéliens sont le fer de lance. C'est le commencement d'une nouvelle étape, dans laquelle se forment des camps politiques au sein des mouvements noirs de la région.

D'un autre côté, le panorama des politiques multiculturelles menées en direction des populations noires présente bien des ambiguïtés. Ces vingt dernières années, on est passé de « l'invisibilité officielle » des Afro-descendants latino-américains à des formes de reconnaissance institutionnelle importantes mais qui laissent encore sans réponse beaucoup des revendications sociales et politiques qui ont accompagné le discours des différents acteurs qui ont interagi dans le processus de construction du multiculturalisme. Les chiffres¹⁹ continuent de montrer que la majeure partie des populations noires de la région vit dans des conditions de pauvreté, de marginalité et d'exclusion sociale.

Les politiques de reconnaissance ou multiculturelles continueront à être le produit d'une interaction complexe entre l'État et des acteurs divers (organisations sociales, mouvements politiques, ONG, autorités locales, acteurs de la coopération pour le développement, universitaires, etc.). Tous continueront à valoriser la diversité ethnoculturelle, même s'ils poursuivent des objectifs – tantôt divergents, tantôt convergents – en fonction des contextes et des rapports de force.

¹⁹ CEPAL, *Banco de datos de pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina y el Caribe – PIAALC*, http://www.eclac.org/cgi-bin/getprod.asp?xml=/celade/noticias/paginas/0/36160/P36160.xml&xsl=/celade/tpl/p18f.xsl&base=/celade/tpl/top-bottom_ind.xsl.

CONSTRUIRE UNE POLITIQUE PUBLIQUE EN FAVEUR DES LANGUES INDIGÈNES DE LA COLOMBIE

État des lieux et avancées

Jon Landaburu

CNRS

Ce qu'on va lire dans ce chapitre est une présentation de la nouvelle politique définie par le gouvernement colombien en faveur des langues indiennes et créoles de la Colombie ces dernières trois années (2008, 2009, 2010). Comme l'auteur de cet exposé a été un des principaux animateurs et promoteurs de ces nouveaux programmes officiels, il lui est difficile de prendre actuellement le recul et la réflexion critique qu'on attendrait légitimement d'un exercice universitaire. C'est un travail à faire et pour lequel il faudra attendre aussi d'évaluer un état de réalisation plus avancée de ces programmes. Malgré cette limitation et comme il souhaitait pour de nombreuses raisons, scientifiques, professionnelles et personnelles s'associer à l'hommage rendu par ce colloque au travail exceptionnel de Christian Gros, il présente ce texte, construit à partir de documents et de dispositions officielles¹, comme une contribution à l'information sur la politique colombienne récente envers les groupes ethniques et comme une pièce au dossier d'un débat à tenir.

C'est au début de 2008 que le ministère de la Culture de la Colombie décide de se donner cette nouvelle mission : définir et mettre en place une politique de protection des langues des groupes ethniques présents sur le territoire de l'État colombien. Quels que soient le contexte et les antécédents de cette décision, la mise en place d'un programme spécifique intitulé *Programa de Protección a la diversidad etnolingüística* (PPDE) indique que l'on souhaite désormais prêter attention de manière systématique à ces objets culturels particuliers que sont les langues,

¹ Entre autres documents, voir : 1) Texte de la loi n° 1381 du 25 janvier 2010; 2) Exposición de motivos del proyecto de Ley n° 266/09 presentado ante la Cámara de Representantes, comisión 6° (Gaceta del Congreso n° 142 del 19 de marzo de 2009), 3) « Política de protección a la diversidad etnolingüística », in Compendio de políticas culturales, Ministerio de Cultura, República de Colombia, janvier 2010.

objets reconnus comme particulièrement importants tant en ce qui concerne la relation avec les communautés ethniques qu'en ce qui concerne ce qu'on appelle maintenant avec l'UNESCO « patrimoine immatériel ». Du côté ethnique, cette décision est vue comme un élément d'un dispositif plus vaste : construire avec les peuples Indiens et les communautés ethnolinguistiques de Colombie une société plus ouverte à la reconnaissance et à la promotion de la diversité culturelle. Cette orientation est baptisée par le ministère de la Culture : « *enfoque diferencial* » (perspective différentielle), concept que l'on peut interpréter comme une exigence que toute intervention du ministère soit modulée ou réinventée selon le groupe ethnique ou le secteur social où elle s'inscrit. Elle est justifiée comme une mise en pratique des orientations définies par la Constitution politique de 1991 qui ordonne la reconnaissance et la protection de la diversité ethnique et culturelle de la nation (article 7) et qui reconnaît la co-officialité des langues des groupes ethniques avec la langue espagnole dans les territoires où elles sont parlées (article 10). Elle s'inscrit dans la continuité de l'action récente d'autres pays latino-américains qui essaient de développer une politique en faveur des langues indiennes : Mexique, mars 2003, *Ley general de los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas* ; Guatemala, mai 2003, *Ley de Idiomas nacionales* ; Pérou, octobre 2003, *Ley de reconocimiento, preservación, fomento y difusión de las lenguas aborígenes* ; Venezuela, mai 2008, *Ley de Idiomas indígenas*. Elle s'appuie aussi sur les recommandations de la communauté internationale².

JUSTIFICATION D'UNE POLITIQUE EN FAVEUR DES LANGUES ETHNIQUES

On estime qu'il existe actuellement dans le monde environ 6 000 langues³. La globalisation, l'homogénéisation culturelle qu'elle implique, les déplacements et regroupements forcés de populations, l'intolérance des groupes dominants envers les groupes minoritaires dominés, mettent en péril cette diversité. Pour différentes raisons historiques, un petit nombre de langues ont un grand nombre de locuteurs⁴ alors qu'un très grand nombre de langues ne sont parlées que par un petit nombre de locuteurs. 97 % de la population mondiale, soit 5 des 6,7 milliards d'êtres humains de la planète ne parlent que 4 % des langues⁵. À l'inverse, 96 % des langues ne sont parlées que par 3 % de la population humaine. D'où il s'ensuit

² Promulgation de l'année 2008 comme Année internationale des langues par l'Assemblée générale des Nations unies ; projet de l'UNESCO de création d'instruments normatifs mondiaux de protection des langues minoritaires.

³ Les difficultés proprement linguistiques et aussi politiques à définir une langue face à ses variantes et dialectes font que les estimations varient entre 5 000 et 7 000 langues.

⁴ Les 10 langues les plus parlées dans le monde sont, dans l'ordre, les suivantes : chinois mandarin, hindi, anglais, espagnol, arabe, français, malayo-indonésien, bengali, portugais et russe.

⁵ UNESCO ad hoc Expert Group on Endangered Languages, 2003, *Language Vitality and Endangerment*, Washington, UNESCO.

que l'immense héritage de la diversité linguistique humaine repose sur une petite minorité. De nombreux experts pensent que 50 à 90 % des langues pourraient disparaître au cours de ce siècle.

Il n'y a pas si longtemps, la diversité des langues n'était pas considérée par un public lettré et de culture occidentale comme un patrimoine, mais comme une tare et le vestige d'époques primitives et confuses qu'il fallait dépasser. Dans de nombreux cas, les groupes et sociétés parlant des langues minoritaires les voyaient eux-mêmes comme un héritage incommode et honteux dont il fallait se défaire. Au cours de ces dernières décades, cette perception a commencé à évoluer.

D'un côté, les opinions publiques nationales et internationales ont en effet progressivement pris conscience du danger que peut représenter une modernité réductrice de la diversité humaine et écologique. De l'autre, les peuples minoritaires, devant la menace de perte de leur vie, de leur culture et de leur langue, ont engagé de nombreuses luttes et obtenu des avancées importantes du droit international dans ce domaine.

La réaction à l'appauvrissement que crée la disparition de la diversité linguistique n'est pas née simplement de l'alarme donnée par des observateurs de ces phénomènes dans le monde, comme cela a été le cas pour la menace qui pèse sur la diversité biologique. Elle provient aussi des luttes des minorités qui revendiquent la reconnaissance de leurs formes propres de pensée et d'expression. La perception de la perte que représente la diversité linguistique provient aussi d'une meilleure compréhension de ce que représente une langue particulière. Nous savons qu'une langue n'est pas seulement un instrument de communication conventionnelle qui pourrait être remplacé par un autre plus répandu facilitant ainsi les échanges entre un plus grand nombre d'êtres humains. Toute langue est le résultat d'une longue histoire, une création collective hautement complexe et singulière, un système symbolique de cohésion et d'identification sociale, d'expression créatrice autonome, de mémoire. La perte d'une langue est donc la disparition d'une des aventures d'adaptation de l'esprit humain au monde.

La construction d'une politique de protection et d'appui à la diversité ethno-linguistique est donc pour les pouvoirs publics la reconnaissance de leur responsabilité face à cette réalité et de leur engagement à intervenir pour susciter et appuyer les processus sociaux qui vont dans le sens de la protection, la préservation et le renforcement de l'usage des langues des groupes ethniques de Colombie. Cette politique est vue comme complémentaire à la construction d'un bilinguisme ou d'un multilinguisme équilibré, la situation idéale visée étant celle de l'usage par un même individu de plusieurs véhicules linguistiques qui lui permettent de communiquer avec le monde, tant au niveau local qu'au niveau régional voire global.

DIVERSITÉ DES LANGUES DES GROUPES ETHNIQUES DE COLOMBIE

Outre l'espagnol d'usage courant sur la quasi-totalité du territoire national, on parle aussi en Colombie, dans différents groupes ethniques, 68 langues. Les communautés ou groupes sociaux où ces langues sont parlées atteignent 800 000 personnes. D'autres langues telles que l'arabe, l'anglais, le japonais, etc., sont aussi parlées sur le territoire colombien. Elles sont utilisées par des migrants, originaires d'États où elles ont un statut officiel. On ne saurait donc les considérer comme minorisées, ce qui n'implique pas qu'il ne faille pas non plus définir une politique publique face à elles dans la mesure où les groupes sociaux qui les pratiquent manifestent aussi un attachement envers elles et un souci de reconnaissance et d'appui public. Les conditions de mise en place d'une politique à leur égard sont en tout cas différentes car elles disposent potentiellement d'appuis et de moyens importants provenant d'états où elles jouissent d'un statut officiel. La politique ici présentée se centre sur les langues des groupes ethniques que l'on a appelées « *lenguas nativas* », désignation discutable mais commode pour inclure les 3 sortes de langues présentes : les langues créoles parlées par des sociétés afro-américaines, la langue des communautés gitanes ou rom, les langues amérindiennes.

– Les **langues créoles** sont au nombre de deux :

- Le *palenquero* parlé sur la côte caraïbe à San Basilio de Palenque, Barranquilla et Carthagène par des groupes totalisant 7 998 personnes⁶,

- Le *criol* de San Andrés ou *inglés isleño* parlé par les autochtones de l'archipel de San Andrés, Santa Catalina et Old Providence qui totalisent 23 396 personnes⁷.

Ces deux langues sont de création relativement récente. Elles furent créées par des esclaves d'origine ethnolinguistique africaine diverse (plus nettement bantoue dans le cas du *palenquero*) dans le cadre de la traite. Le créole *palenquero* naît dans le contexte de la Couronne espagnole et son fonds lexical est surtout hispanique. Le créole de San Andrés et Old Providence naît dans le contexte de la colonisation anglaise de la mer Caraïbe (*West Indies*) et son fonds lexical majoritaire est anglais. Il coexiste avec un anglais standard (caraïbe) qui est utilisé à des occasions plus formelles, surtout en contexte religieux protestant.

– La **langue romani** ou **rom** est parlée par des communautés de gitans installés en Colombie. Elles totalisent 4 858 personnes⁸.

Comme ailleurs ce romani est le résultat de l'évolution d'une ancienne langue indo-européenne de l'Inde du Nord modifiée lors des migrations gitanes au contact des sociétés traversées. Le passage en Amérique de groupe gitans s'est amplifié à la fin du XIX^e siècle. Il y a aujourd'hui des communautés gitanes (*kumpánias*)

⁶ Données de l'autodiagnostic sociolinguistique du ministère de la Culture (2009).

⁷ Données du recensement du Département national de statistiques/DANE (2005).

⁸ Données du recensement du Département national de statistiques/DANE (2005).

dans différentes zones du pays (Norte de Santander, Girón, Barranquilla, Bogotá, Medellín, etc.).

– Les **langues amérindiennes** ou **indigènes**. Ce sont les langues actuelles des peuples indigènes, descendants des habitants des territoires américains à l'arrivée des Européens au XVI^e siècle. La population indigène est présente dans chacun des 32 départements de l'État colombien. Elle totalise 1 378 000 personnes qui se réclament de 94 identités ethniques différentes (voir le recensement du Département national de statistiques/DANE de 2005). Plus de 550 000 personnes de cet ensemble appartiennent à des groupes qui ne parlent plus aucune langue amérindienne mais continuent à s'identifier comme Indiens en raison de pratiques sociales et culturelles qu'ils revendiquent. On a parmi eux des groupes numériquement importants comme les cenúes, pastos, coyaimas, yanaconas, mokañas, cañamomos, etc.

Dans le reste de la population indigène, soit environ 800 000 personnes, on parle 65 langues différentes, certaines d'entre elles comprenant des variations dialectales importantes. Ces langues, extrêmement diverses dans leurs structures, types et origine, sont le résultat de l'adaptation symbolique des différents groupes humains installés sur le territoire colombien au cours des dernières 15 à 20 000 années. Ce n'est pas ici le lieu de présenter en détail ces langues, encore moins de préciser un certain nombre de leurs propriétés ou même leur situation sociolinguistique. On se contentera de quelques observations touchant à leur origine génétique, à leur répartition géographique, à leur situation démographique et à leur contexte socioculturel. En termes de diversité génétique, les linguistes regroupent actuellement ces langues en 21 souches (13 familles linguistiques et 8 langues isolées), ce qui atteste une très grande diversité.

Famille	Langues
<i>chibch</i>	cuna, kogui, ika, damana (langue des wiwa), chimila, bari et uwa (tunebo)
<i>arawak</i>	goajiro ou wayuu, achagua, piapoco, curripaco, yucuna, cabiyarí
<i>caribe</i>	yukpa et carijona
<i>quechua</i>	inga plus des variétés du quichua équatorien et du quechua amazonien péruvien
<i>tupi</i>	cocama et geral (nheengatu), ancienne langue véhiculaire de l'Amazonie brésilienne
<i>barbacoa</i>	guambiano et awa (cuaiquer)
<i>choco</i>	empera et ses dialectes (catío, chami, dobida, epedara siapidara), et waunan
<i>guahibo</i>	guahibo ou sikuani et ses dialectes (cuiba, amorrua, etc.), et les langues hitnu (macaguane) et guayabero
<i>saliba-piaroa</i>	saliba et langue piaroa

Famille	Langues
<i>macú-puinave</i>	yuhup, hupda, nukak, kakua et la langue puinave
<i>tucano</i>	langues coreguaje et siona près du piémont andino-amazonien, et langues cubeo, tanimuca, tucano, desano, macuna, tatuyo, barasana, carapana, tuyuca, yuruti, siriano, piratapuyo, bará, taiwano, wanano, pisamira à l'est, près de la frontière brésilienne
<i>witoto</i>	uitoto, nonuya et ocaina
<i>bora</i>	bora, miraña et muinane

À ces 13 familles il faut ajouter les 8 langues suivantes isolées, non regroupées jusqu'à présent avec d'autres : nasa (paez), ticuna, kamëntsa, cofan, yagua, andoque, yaruro et tinigua.

Sur ces 65 langues, au moins 30 sont aussi parlées dans les États voisins de la Colombie (3 au Panama, 11 au Venezuela, au moins 12 au Brésil, 7 au Pérou, 5 en Équateur).

En termes de diversité géographique on a la distribution suivante :

- dans le bassin de l'Amazone, 38 langues ;
- dans le bassin de l'Orénoque, 13 langues ;
- sur la côte caraïbe orientale et les Andes orientales, 8 langues ;
- sur la côte pacifique et les Andes occidentales, 6 langues.

On voit que les basses terres des savanes et des forêts orientales comptent 51 des 65 langues (78 %) alors qu'elles ne contiennent que 113 000 des 800 000 personnes appartenant à des communautés ethnolinguistiques amérindiennes (14 %). En termes de diversité des situations démographiques on a : 3 groupes ethnolinguistiques de plus de 100 000 personnes (wayuu, nasa et embera) ; 31 groupes entre 50 000 et 1 000 personnes ; 31 groupes avec moins de 1 000 personnes. En termes de diversité des situations socioculturelles, on trouve des paysans andins, de petites communautés tribales forestières ou de savanes, des sociétés montagnardes théocratiques, des sociétés d'éleveurs semi-nomades, et de plus en plus, des migrants vers les villes. La distance au monde occidental et au marché est très variable et il existe des communautés où la tradition culturelle, religieuse et linguistique est encore très puissante, face à des groupes qui vivent un changement très rapide. Parmi ces derniers, certains semblent réussir une espèce de syncrétisme avec le monde extérieur qui leur permet de garder leur identité, alors que d'autres semblent en voie d'assimilation à l'environnement paysan. Ces deux dernières décades, la création et la mise en place d'une législation favorable aux groupes ethniques assurant en particulier la protection des terres collectives indiennes et un financement minimal des communautés ont renforcé partout la conscience de la valeur (et de l'utilité) de l'identité ethnique et de ses caractéristiques, dont la langue quand elle est présente.

ÉTAT DE VITALITÉ DES LANGUES DES GROUPES ETHNIQUES DE COLOMBIE

Les données précises que l'on commence à avoir sur la pratique linguistique des groupes ethniques confirment là aussi une grande variété de situations. Le ministère de la Culture est en train d'organiser un grand « autodiagnostic sociolinguistique » (voir plus bas) dans chacun des groupes pour connaître l'usage actuel des langues ethniques et de l'espagnol, ainsi que les attitudes, valeurs et pratiques associées à chaque langue. En général, on peut dire que la situation des langues ethniques est d'une assez grande précarité. Même si un bon nombre de groupes maintiennent une grande vitalité dans l'usage quotidien (la totalisation actuellement disponible pour 14 langues et 320 000 personnes nous donne pour elles un pourcentage de 82 % de locuteurs fluides), on ne saurait oublier que la moitié des langues (34) sont parlées dans des groupes inférieurs à 1 000 personnes. Cette taille démographique qui n'était pas un handicap pendant les périodes d'isolement met en question la survie de la langue vernaculaire dans le contexte actuel d'une accélération des échanges avec le monde extérieur. Les données sur la transmission de la langue d'une génération à l'autre sont aussi inquiétantes. On constate presque partout une « érosion » de la pratique de la langue traditionnelle en passant des parents aux enfants et encore plus des grands-parents aux petits-enfants. Cette érosion est variable mais présente, même dans les groupes où l'usage de la langue est nettement dominant. À ces facteurs internes d'affaiblissement des pratiques, il faut ajouter le poids de l'aggravation des conditions de vie des populations créées par l'accélération de l'irruption d'une modernité agressive (exploitations, guerres, migrations, etc.), aggravation qui les fragilise et mène parfois à la perte de la transmission des traditions qui organisaient la vie collective, parmi lesquelles la langue. Même une langue aussi vivante que celle des Wayuu (ou Goajiros) parlée en Colombie par 89 % d'une population de 250 000 personnes et totalisant un peuple de plus de 500 000 personnes en comptant les Goajios vénézuéliens, peut courir de graves dangers si des mesures favorables de politique linguistique ne sont pas prises. *A contrario*, on constate l'existence et la montée en puissance de facteurs positifs en faveur de l'usage et de la modernisation des langues. Cela est visible dans les prises de position des autorités indigènes et dans la mise en place de programmes scolaires, radiophoniques, dans la recompilation de traditions orales, etc., où l'usage de la langue est en expansion.

En attendant les résultats du grand diagnostic sociolinguistique en cours, et après la prise en compte des données acquises, on peut donner les indications suivantes sur l'état de vitalité actuel des langues, indications à affiner.

– 5 langues sont pratiquement éteintes car elles n'ont plus qu'une poignée de locuteurs. Ce sont les langues tinigua, nonuya, carijona, totoró, pisamira.

– Au moins 19 langues sont en grand danger : achagua, hitnü (macaguane), andoke, bora, miraña, ocaina, cocama, nukak, yuhup, siona, coreguaje, saliba, cofan, muinane, cabiyarí, guayabero, ette (chimila), kamëntsá, créole de Palenque.

À l'autre extrémité de l'axe de vitalité, de nombreuses langues sont parlées couramment et relativement bien transmises, encore qu'on puisse percevoir des risques et qu'il faille construire une politique d'appui. Parmi ces langues, on a les suivantes : wayuu ou goajira, wouanan, cuna, arhuaco (ika), bari, uwa, sikuni, curripaco, puinave, cubeo, tucano, embera, ingano, créole de San Andrés.

La majorité des autres langues se trouve dans une situation d'équilibre instable, entre le grand danger de celles dont on a parlé plus haut et la bonne santé relative de celles qu'on vient d'énumérer. Leur destin va probablement se définir négativement dans les vingt ou trente années à venir si aucune mesure de soutien n'est mise en place. Parmi ces langues, on compte les suivantes : uitoto, ticuna, yukuna, yukpa, piapoco, cuiba, plus de nombreuses langues du groupe tucano du Vaupés.

AVANCÉES ANTÉRIEURES EN FAVEUR DES LANGUES ETHNIQUES

La politique que construit actuellement le ministère de la Culture ne part pas de zéro. Elle cherche à reprendre et à prolonger des actions et des programmes antérieurs de la société civile et des institutions gouvernementales, en les complétant et en les insérant dans un cadre systématique plus favorable. On ne présente ici que les avancées ayant eu lieu dans les domaines de la législation nationale, la formation de personnel scientifique et les actions des mouvements sociaux⁹.

– Avancées antérieures de la législation

Parmi les différentes lois et normes qui portent sur le thème des langues vernaculaires, il faut d'abord mentionner les articles de la Constitution politique (1991) cités au début de cette communication qui rendent responsable l'État de la protection de la diversité ethnique (article 7), des richesses culturelles (article 8) et surtout qui proclament la co-officialité des langues des groupes ethniques avec la langue espagnole dans leur territoire (article 10).

Avec la même finalité de protection et d'encouragement à l'usage linguistique vernaculaire, on peut mentionner : la loi 21 de 1991 qui approuve la convention n° 169 de l'Organisation internationale du travail (OIT) sur les peuples indigènes et tribaux (voir ses articles 28 et 30); la Loi générale de l'éducation, loi n° 115 de 1994 (article 57) réglementée pour les groupes ethniques par le décret 804 de 1995; la Loi générale de la culture, loi n° 397 de 1997 (article 1, alinéas 6 et 7) ainsi que sa modification (loi n° 1185 de 2008); diverses sentences de la Cour constitutionnelle. Avant ce développement législatif important issu de la nouvelle Constitution, le décret n° 2230 de 1986 avait déjà créé un *Comité nacional de Lin-*

⁹ Pour plus de détails sur d'autres avancées, telles que celles des politiques récentes des ministères de la Culture, de l'Éducation nationale, de la Communication, voir « Política de protección a la diversidad etnolingüística », Compendio de políticas culturales, Ministerio de Cultura, República de Colombia, janvier 2010.

güística Aborigen chargé d'assister le gouvernement national dans la formulation des politiques relatives aux langues indigènes et créoles.

– Avancées dans la connaissance scientifique du domaine et la formation de personnes spécialisés.

Durant les années 1980 et 1990, des avancées importantes dans la constitution d'une communauté scientifique colombienne, experte sur le thème des langues ethniques, eurent lieu. Un bon nombre de linguistes furent formés et produisirent des travaux scientifiques de qualité (université des Andes de Bogotá, Université nationale, Institut Caro y Cuervo, etc.). Des programmes d'ethno-éducation furent aussi constitués durant ces années dans différentes régions (universités de la Goajira, du Cauca, de l'Amazonie à Florence-Caqueta, universités de Pereira, Université nationale à distance, etc.) et permirent la formation complémentaire d'enseignants mieux adaptés à la réalité sociolinguistique et interculturelle des groupes ethniques.

– Mouvements sociaux

La consolidation des organisations indiennes dans tout le pays les a menées progressivement à s'intéresser au problème linguistique, surtout en ce qui concerne sa dimension éducative et scolaire. Certaines autorités indiennes, souvent accompagnées par des ONG, ont ainsi produit ces dernières années des manuels d'alphabetisation, des *curricula* nouveaux, un début de toponymie officielle en langue vernaculaire, des propositions pour l'état civil, etc. Des programmes radiophoniques en langue indigène ont aussi été produits dans le cadre de chaînes de radio locales, parfois directement contrôlées par les communautés.

QUELLE POLITIQUE MET EN PLACE LE MINISTÈRE DE LA CULTURE ?

Deux principes directeurs

1) Principe de responsabilité des pouvoirs publics. Il s'appuie sur l'article 2 de la Loi des langues ethniques :

Les langues natives de la Colombie sont partie intégrante du patrimoine culturel immatériel des peuples qui les parlent et exigent à ce titre une attention particulière de l'État et des pouvoirs publics pour les protéger et les fortifier... L'État, à travers les différents organismes de l'administration centrale chargés de fonctions relatives aux langues natives et aux groupes qui les parlent, et à travers ses entités territoriales, promouvra la préservation, la sauvegarde et le renforcement des langues natives moyennant l'adoption, le financement et la réalisation de programmes spécifiques¹⁰.

¹⁰ Notre traduction.

2) Principe de concertation de la politique avec les peuples concernés. Il s'appuie sur l'article 3 de la Loi des langues des groupes ethniques :

Dans l'interprétation et l'application des dispositions de la présente loi, les entités de l'État investies d'attributions relatives à l'exécution d'obligations concernant les langues natives devront agir en conformité au principe d'une nécessaire concertation de leurs activités avec les communautés des groupes ethniques et leurs autorités, et en conformité au principe de l'autonomie de gouvernement interne dont jouissent ces populations dans le cadre des normes constitutionnelles et des conventions internationales ratifiées par l'État.

Objectif général

Créer des conditions favorables :

1) À la conservation et à la créativité des langues ethniques dans leurs multiples espaces d'usage traditionnel.

2) À l'extension de cet usage dans les espaces modernes de communication.

3) À l'obtention d'un bilinguisme équilibré entre l'espagnol et les langues ethniques.

4) À la protection des droits linguistiques des locuteurs de langue ethnique.

Le ministère de la Culture part de la constatation que ce sont les populations locutrices des langues qui sont, en dernière instance, celles qui peuvent les protéger, les développer, les renforcer ou les abandonner. Les institutions publiques ont très peu de pouvoir d'intervention si les générations adultes d'un groupe social particulier ne transmettent plus leur langue aux nouvelles générations. La politique publique ne peut donc assurer autre chose qu'un accompagnement, un appui, une orientation et la création de conditions contextuelles favorables à l'usage d'une langue dont le destin dépend *in fine* de ses locuteurs.

Si toutefois le respect de la valorisation que fait un locuteur ou une communauté de sa langue maternelle ou de sa langue traditionnelle, qu'elle soit positive ou négative, est un principe fondamental d'une politique de langue, il n'est pas non plus réaliste de penser que cette valorisation est un pur produit de la liberté des sujets et n'est pas conditionnée par des facteurs sur lesquels on ne pourrait intervenir. La politique institutionnelle peut agir sur quelques-uns des facteurs conditionnants d'une valorisation négative, surtout quand ils proviennent de situations antérieures dominées par la stigmatisation, l'exclusion et l'éloignement des possibilités de développement. L'intériorisation de ces facteurs négatifs peut être en effet considérée comme une des causes importantes – même si elle n'est pas la seule – de l'abandon de la langue reçue. Sur ces facteurs, il est possible d'agir et l'expérience de ces situations montre que la récupération de la dignité, de l'affirmation identitaire, souvent obtenue à la suite de luttes difficiles, produit un changement d'attitude envers la langue et la culture du groupe. De tels change-

ments d'attitude sont aussi souvent obtenus par la reconnaissance de la valeur de la langue traditionnelle par l'environnement local, régional ou national. Les pouvoirs publics et les moyens de communication de masse ont là un espace d'action significatif.

Ces changements de valorisation ou le renforcement d'une valorisation positive peuvent néanmoins être éphémères ou simplement formels s'ils ne sont pas accompagnés de mesures pratiques. L'objectif général de la politique envers les langues précédemment indiqués se concrétise en 10 objectifs spécifiques.

Objectifs spécifiques

On regroupe ces 10 objectifs en 4 fronts d'application de la politique générale. Ils définissent le champ d'action du ministère de la Culture dans le contexte de la nouvelle loi.

– Front de sensibilisation

- Sensibiliser les populations des groupes ethnolinguistiques à la valeur de l'usage de leur(s) langue(s) pour qu'elles mettent en place un *plan de sauvegarde* de leur langue.

- Sensibiliser l'opinion publique nationale à la valeur de la diversité linguistique (campagnes dans les médias, festivals, etc.).

– Front d'amélioration de l'offre institutionnelle

- Améliorer le système normatif (lois, décrets, règlements, etc.) relatif à l'officialisation et à la protection des langues des groupes ethniques.

- Obtenir de l'État central et des administrations territoriales (départements, municipalités, territoires indiens) des moyens financiers et des ressources humaines pour appuyer et stimuler les efforts de protection des langues.

- Créer de nouvelles instances officielles de conseil, orientation et suivi qui puissent accompagner les politiques concertées qui se mettront en place.

– Front d'amélioration de l'information

- Aider à connaître avec précision le degré de vitalité de chaque langue et à détecter les obstacles à sa transmission, et aider ainsi à identifier les actions opportunes à promouvoir (école, moyens de communication, etc.).

- Encourager le progrès de la connaissance scientifique des langues et favoriser la formation et l'engagement de locuteurs natifs dans la recherche scientifique sur ce domaine.

- Promouvoir la récollection d'une documentation de qualité sur ces langues en priorisant celles dont la survie est menacée.

– Front d'appui à projets

- Appuyer, orienter et organiser le suivi des projets et programmes impliqués par les plans de sauvegarde.

- Accompagner techniquement les nouvelles instances de concertation dans leur définition de nouveaux projets.

Les objectifs et les fronts d'action s'articulent entre eux selon le schéma opérationnel suivant : grâce à un autodiagnostic sociolinguistique qui permet des avancées sur le front de sensibilisation et sur le front d'information, des plans de protection et de sauvegarde sont préparés pour chaque langue. Ces plans sont encadrés et rendus possibles grâce à une loi des langues ethniques qui en assure l'exécution et le financement (front d'amélioration de l'offre institutionnelle). Ils donnent lieu à des programmes et des projets qui sont appuyés et suivis (front d'appui à projets).

Instruments de la politique des langues ethniques

La nouvelle loi des langues « natives », loi n° 1381 ratifiée le 25 janvier 2010¹¹ (voir commentaires ci-dessous), a créé officiellement les instruments suivants d'une politique linguistique, dont certains avaient commencé à se mettre en place dès 2008 :

- Un autodiagnostic sociolinguistique de l'état de vitalité des langues.
- Un plan de sauvegarde de la langue pour chaque groupe ethnique ayant une tradition linguistique propre.
- Un plan décennal national qui intègre transversalement et établit des priorités parmi les actions contenues dans les plans de sauvegarde (article 23 de la loi). Ce plan décennal devra être présenté d'ici le 25 janvier 2012 devant les instances de concertation actuellement existantes et réunissant le Gouvernement et les représentants des groupes ethniques (*Mesa Nacional de Concertación de los pueblos indígenas* et *Consultiva de Alto Nivel de las comunidades negras*).
- Un Conseil national assesseur des langues ethniques (*Consejo Nacional Asesor de Lenguas Nativas*), instance technique chargée de conseiller le ministère de la Culture pour la définition, l'adoption et l'orientation des plans de sauvegarde et pour la définition, l'orientation et l'approbation du plan décennal national (article 24 de la loi). Ce conseil qui doit être mis en place d'ici le 25 janvier 2012 devra être composé en majorité par des personnes qualifiées appartenant à des groupes ethnolinguistiques. Il comprendra aussi des experts universitaires et des fonctionnaires des ministères impliqués dans l'exécution de la loi.

L'autodiagnostic sociolinguistique

Il s'agit d'une enquête visant à déterminer la vitalité de l'usage des langues ethniques. On l'appelle « autodiagnostic » car il est effectué par les groupes ethniques

¹¹ Voir le texte complet de la loi 1381, 2010, in *Journal de la société des américanistes de Paris*, to. 96-1, Paris, Musée du Quai Branly, p. 255-261.

eux-mêmes avec l'appui technique du ministère de la Culture et de l'université *Externado*. Outre le bénéfice politique que signifie cette réalisation *in situ* par des acteurs locaux, on peut aussi attendre de cette méthode qu'elle donne des résultats plus complets car elle est effectuée par des connaisseurs du milieu bien plus performants que les enquêteurs traditionnels de l'Institut de statistiques (DANE) qui souvent ne parviennent pas au fin fond des territoires indiens. On en espère surtout qu'elle rende sensible les peuples à l'état de leur langue, à sa sauvegarde et à la nécessité de mettre en place eux-mêmes des actions de protection et de développement.

Pour la construction de l'autodiagnostic, le ministère a bénéficié de l'assistance technique de la direction de Politique linguistique du gouvernement de la Communauté autonome du Pays basque en Espagne dont l'expérience en termes d'enquêtes sociolinguistiques et en termes de programmes d'appui à la langue vernaculaire est devenue une référence mondiale. L'enquête est un questionnaire écrit de 39 questions adressées au chef de famille, en espagnol ou en langue vernaculaire selon le désir de l'enquêté. Elles portent sur des informations démographiques concernant l'enquêté et sa famille (âge, sexe, résidence, occupation, etc.), sur la compétence communicative en langue vernaculaire et en espagnol (fluidité, âge d'acquisition), l'usage familial et social de chacune des langues, le niveau de scolarisation, l'alphabétisation dans les deux langues, la transmission intergénérationnelle, les attitudes et les valeurs envers les langues et leurs usages (en particulier à l'école et dans les moyens de communication modernes). Les enquêtes sont recueillies par des enquêteurs bilingues choisis dans les communautés par les autorités locales et formés par le ministère. Pour les groupes inférieurs à 2 500 personnes, on effectue un recensement de toutes les familles. Pour les groupes supérieurs à 2 500 personnes on effectue des enquêtes à partir d'un échantillon statistiquement représentatif par zones et aléatoire. Les documents intègrent une base de données informatique qui permet les croisements et l'élaboration des résultats.

À ce jour (juin 2010) on a fini la première campagne d'autodiagnostic¹² et commencé la seconde. Les résultats acquis concernent 14 groupes ethniques (cuna, wounan, cofan, ticuna, tucano, cubeo, curripaco, puinave, sikuani, saliba, wiwa, chimila, palenquero, wayuu) et environ 320 000 personnes. Des assemblées réunissant des représentants des 13 peuples de la première campagne (sauf les Wayuu, tous les groupes de la liste antérieure) se sont déjà tenues pour une première transmission des résultats de l'enquête et pour un début de réflexion pour l'élaboration d'un plan de sauvegarde. Des fascicules contenant les premiers résultats de l'enquête ont été distribués aux participants (environ 100 à 200) de chacune de ces

¹² Les résultats complets de la première campagne doivent être publiés in : Bodnar, Yolanda, (ed.), sous presse, *Múltiples maneras de pensar, diversas formas de hablar. Una mirada a la situación de vitalidad de 15 lenguas nativas de Colombia 2010*, Bogotá, Ministerio de Cultura.

assemblées. Une publication globale et plus détaillée de la première campagne est en cours. Par ailleurs il est important de relever que les autorités indiennes (CRIC et *cabildos*) des peuples nasa (paez) et misak (guambiano, ambalo, quizgo et totoro) avaient déjà effectué en 2007-2008, avec l'assistance partielle du ministère de la Culture, une grande enquête sociolinguistique portant sur plus de 200 000 personnes¹³.

Gestion et mise en place de la loi

Au cours de l'année 2008, la recherche d'une amélioration de l'offre institutionnelle et le souci d'assurer une continuité à la politique en construction montrèrent la nécessité de préparer de nouveaux instruments normatifs. En décembre 2008, un premier *Foro de Legislación Etnolingüística* fut convoqué par le ministère. Il réunissait les coordinateurs nationaux et locaux du Programme de protection des langues (PPDE), des dirigeants nationaux et locaux indiens et afro-colombiens, des délégués de la direction de Politique linguistique du gouvernement de la Communauté autonome du Pays basque et de l'Institut national des langues indiennes de Mexico (INALI), etc. Dans ses conclusions, le forum reconnut l'intérêt que pouvait avoir la promulgation et l'existence d'une loi spécifique de protection des langues des groupes ethniques et recommanda sa rédaction et sa discussion collective. En mars 2009, au cours d'un second *Foro de Legislación Etnolingüística*, eurent lieu la présentation et la discussion détaillée d'un projet de texte de loi rédigé par le PPDE à partir des recommandations du forum de décembre. À ce second forum participèrent des dirigeants et des délégués des organisations ethniques de tout le pays : ONIC, OPIAC, CIT, AICO, CRIC, OIA, OREWA, ASOREWA¹⁴, ethnie kamëntsa, ethnie inga, San Basilio de Palenque, ethnie wiwa, ethnie rom et *Mesa de Etnoeducación del pueblo wayuu de la Guajira*. Le projet de loi fut discuté article par article en commissions et en plénière et permit la rédaction d'un nouveau texte qui fut repris par le ministère de la Culture et présenté au Congrès de la République (13 mars 2009). Durant la discussion et les débats parlementaires, le ministère organisa 30 assemblées de concertation avec les groupes ethnolinguistiques du pays. Ces assemblées furent mises en place, en accord avec les organisations nationales (ONIC, OPIAC, CIT), les organisations régionales (57) et des autorités traditionnelles (12 *cabildos*). 76 groupes ethniques des 94 recensés par le DANE et 63 des 68 possesseurs d'une langue propre furent ainsi consultés et purent discuter du contenu et de la forme du projet de loi. Les observations et propositions de modifications furent recueillies et transmises aux parlementaires qui en intégrèrent certaines dans le texte final soumis à approbation des deux chambres. Après les

¹³ Voir : Informe final de Análisis de Resultados, nov. 2009, « Estudio sociolingüístico preliminar lenguas nasa y namtrik, fase exploratoria », Popayán, CRIC, PEBI, Comisión de Lenguas.

¹⁴ Voir la table des sigles en fin de volume.

4 débats réglementaires à la Chambre des Représentants et au Sénat, le projet de loi fut approuvé et promulgué par le Gouvernement le 25 janvier 2010.

Contenu de la loi

La loi contient 4 chapitres. Le premier chapitre consacre les deux principes fondamentaux auxquels nous faisons référence ci-dessus : responsabilité des pouvoirs publics et concertation des programmes et des politiques avec les populations concernées. Le second chapitre traite des droits des locuteurs des langues natives (rejet de toute discrimination et droit d'usage de la langue dans toutes les sphères publiques et privées ; officialisation des noms de personnes et des noms de lieux traditionnels si la demande en est faite ; assistance de traducteurs dans les relations avec les services de justice, de santé et l'administration publique, etc.). Le troisième chapitre traite de la protection des langues, c'est-à-dire de la mise en place de mécanismes pour la défense, la protection et le renforcement de l'usage des langues selon les diverses situations existantes : langues en danger, langues proches de l'extinction, langues de frontière, etc. On y détaille les mesures à prendre concernant la scolarisation et l'usage des langues à l'école, l'usage des langues dans les moyens de communication, la production de matériaux écrits, audiovisuels et numériques, la création d'archives et de centres d'information, l'appui à la recherche scientifique et à la formation de chercheurs, l'observation systématique de l'état de vitalité des langues, etc.

Finalement le quatrième chapitre traite des instruments de gestion de la protection des langues : coordination de l'action de l'État et de ses niveaux territoriaux (central, départemental, municipal, autorités indiennes reconnues) exercée par le ministère de la Culture, conformation d'un Conseil national assesseur de langues, élaboration d'un plan décennal.

Si l'on veut continuer à avancer sur ce chemin de construction d'une politique en faveur des langues indiennes et créoles de la Colombie, il faut maintenant réglementer certains aspects de la loi, achever l'autodiagnostic, mettre en place le Conseil national assesseur des langues et renforcer l'appui des groupes ethniques à la formulation et l'exécution d'un plan de sauvegarde de leur langue. C'est la tâche du nouveau gouvernement colombien ; c'est surtout la responsabilité des autorités ethniques et de leurs organisations qui ont maintenant des instruments politiques et légaux pour avancer dans ce domaine.

LE MULTICULTURALISME AU PARAGUAY, ou les habits neufs du nationalisme linguistique

Capucine Boidin

IHEAL - Université Sorbonne nouvelle – Paris 3/CREDA

P- ¿hubo debate con el tema de conseguir la oficialidad del guaraní?
R- Creo que ya era una cosa madura...
P- ¿Para quién estaba maduro? ¿Por qué?
R- [...]¿quién se tira contra las madres?
P-Y,... ¿cómo se pudo hacer eso antes, entonces?
R- Pero nunca. Siempre estuvo en el nicho, la madre, la virgencita... las velas prendidas¹.

Parmi les politiques multiculturelles, les politiques d'éducation bilingue interculturelle (EBI), aujourd'hui généralisées dans dix-sept pays d'Amérique latine, tiennent une place de choix². Deux pensées d'ordres différents sont mobilisées pour justifier les institutions et les politiques mises en place : il est à la fois plus efficace et plus démocratique d'alphabétiser un enfant dans sa langue maternelle, supposée unique. Dans les années 1930 à 1980 s'impose tout d'abord l'attitude pragmatique : alphabétiser un enfant dans sa langue maternelle, le plus souvent une langue indigène et/ou régionale, lui permet de mieux dominer ensuite une seconde langue, nationale ou internationale, comme le castillan : il s'agit alors de promouvoir un bilinguisme de transition pour permettre une meilleure castellanisation. Puis à partir des années 1980 s'impose progressivement l'idée que l'alpha-

¹ Entretien réalisé avec Vicente Sarubbi, ex-ministre de l'Éducation, le 6 mars 2000 à Asunción, par Gabriela Zuccolillo. Zuccolillo French, Gabriela, 2002, « Lengua y nación: el rol de la élites morales en la oficialización del guaraní (Paraguay 1992) », *Suplemento antropológico*, vol. 37, n° 2, diciembre, p. 9-419 [p. 123].

² López, Luis Enrique, « Desde arriba y desde abajo. Visiones contrapuestas de la educación bilingüe en América latina », in C. Gros et M.-C. Strigler, *Être indien dans les Amériques*, Paris, Éditions de l'Institut des Amériques, 2006, p. 235-249.

bétisation en langue maternelle et la reconnaissance des langues indigènes sont des droits qui doivent être garantis par l'État. Une évolution qui va de pair avec la redéfinition des identités nationales latino-américaines comme étant pluriculturelles et non plus monoculturelles³.

Ce basculement s'opère à mesure que la doxa multiculturaliste s'étend. En tant « qu'ensemble historique de programmes politiques, de débats intellectuels et d'expériences pratiques ayant pour fondement l'idée que les démocraties modernes doivent assurer la reconnaissance équitable des différentes cultures, en réformant leurs institutions et en donnant aux individus les moyens effectifs de cultiver et de transmettre leurs différences dans l'espace public », le multiculturalisme a d'abord été formulé et expérimenté dans les années 1970 au Canada et en Australie, avant d'être débattu aux États-Unis, en Amérique latine et en Europe⁴. Véhiculées à travers des organisations internationales, tant gouvernementales (BID, FMI, etc.) que non gouvernementales, différents modèles rencontrent un certain succès dans un système économique et politique global où l'affaiblissement de l'État social se conjugue avec l'avancée du néolibéralisme : les aides sont diminuées et dirigées vers des populations ciblées par des critères ethniques. Un modèle qui renforce des processus d'ethnisation et d'ethnification engagés depuis longtemps par ailleurs, favorisant l'orgueil d'être indien ou noir, mais présentant aussi le risque d'accroître la racialisation et l'infériorisation des cultures indigènes et afro-américaines.

Mais les acteurs locaux se saisissent plus qu'ils ne subissent la doxa internationale. Ils se branchent sur ces champs discursifs internationaux pour puiser de manière sélective certaines idées qu'ils resignifient et rendent opératoires dans leur champ politique local. L'hypothèse ici défendue est qu'au Paraguay, le concept de « langue maternelle » a été repris et resignifié par certaines élites morales du pays pour inscrire l'officialisation du guarani dans la nouvelle constitution de 1992 et faire adopter un système d'enseignement bilingue guarani-espagnol. Et c'est précisément en faisant de cette notion la pierre angulaire d'une nouvelle mouture du nationalisme paraguayen, que la politique d'éducation bilingue a pu se concrétiser et devenir une réalité quotidienne pour toute la population du Pays.

La réflexion s'organise autour de quatre questions : Comment la notion de langue maternelle en vient-elle à être considérée, dans le régime discursif actuel, comme l'un des fondements essentiels de l'identité personnelle et collective ? Comment l'analogie entre nation, langue et mère au Paraguay s'est-elle développée pour donner naissance aux concepts de langue maternelle nationale (années

³ Gros, Christian, 2000, « La nation en question : identité ou métissage ? », *Hérodote, revue de géographie et de géopolitique*, n° 99, (4^e trimestre), p. 106-135.

⁴ Doytcheva, Milena, 2005, *Le multiculturalisme*, Paris, La Découverte. Les réflexions présentées ici ont commencé à être élaborées lors de la préparation d'un programme de recherche ACI jeune chercheur sur le dialogue entre le multiculturalisme latino-américain et français avec les sociologues et anthropologues Jean François Véran, Milena Doytcheva, Maïte Boullosa, Nicolas Ellison et Monica Mauri.

1970) puis de langue maternelle officielle (années 1990)? Après dix-sept ans de politique d'éducation bilingue espagnol-guarani, quelles transformations quotidiennes observe-t-on?

LANGUE MATERNELLE

D'où vient que l'expression « langue maternelle » nous paraisse si évidente et transparente qu'elle ne puisse déclencher qu'une adhésion spontanée et immédiate à tout projet concernant sa protection? Pourtant, il fallut attendre le XII^e siècle pour que l'expression latine *materna lingua* surgisse comme telle dans le langage religieux pour défendre la pratique des sermons en langue maternelle contre l'usage du latin. Auparavant, « quand les anciens parlent de ce que nous concevons comme "langue maternelle", ils s'expriment comme Lucrèce ou Cicéron au premier siècle avant notre ère, en utilisant l'expression *sermo patrius* »⁵ (langue des ancêtres masculins). *Sermo*, le parler quotidien s'oppose alors à *lingua*, le système linguistique⁶.

En espagnol, l'expression *lengua materna* apparaît pour la première fois au XIII^e siècle, accompagnée de l'adjectif *bulgar*⁷ (ordinaire, du peuple) puis plus régulièrement à partir du XV^e siècle, qualifiée par l'adjectif *llana* (simple). Les auteurs doivent alors encore justifier l'usage de leur langue maternelle ou de la « langue des femmes » au lieu du latin. Mais si le parler quotidien des *patrius*, des ancêtres mâles⁸ devient « langue maternelle », c'est bien pour opposer *materna/litterata* (latin) au désavantage de la première expression. Ce n'est que progressivement, à partir de la fin du XVI^e siècle, que l'expression se dotera d'une opposition sémantique plus positive : devenant le symbole de la vie communautaire, la langue maternelle est défendue contre les langues étrangères mais aussi les dialectes et les patois. Les bases du nationalisme organiciste et linguistique (une terre - un peuple - une nation - un État - une langue - une culture...) sont alors jetées⁹.

Depuis lors, l'effet naturalisant de l'expression ne cesse pas d'opérer, la science elle-même venant à son secours. N'est-il pas scientifiquement prouvé que le fœtus

⁵ L'expression *materna lingua* apparaît en même temps que celle de *maternitas*. Celle-ci est absente pendant l'antiquité. Son usage ne se répand qu'au XII^e siècle pour parler de la maternité de la Vierge Marie et de l'Église. Voir Tombeur, Paul, 2005, « Maternitas dans la tradition latine », *Clio, Histoire, Femmes et Sociétés*, n° 21, p. 139-149.

⁶ Rochette, Bruno, 2009, « Les noms de la langue en latin », *Histoire, épistémologie, langage*, vol. 31, n° 2, p. 29-48.

⁷ *Crónica de Sahagún*, 1255, anonyme, réédité par Julio Puyol, Fortanet (Madrid), 1920. Consulté dans la base de données en ligne de la Real Academia : (CORDE) *Corpus diacrónico del español*, <http://www.rae.es>, consulté le 1/03/2011.

⁸ Batany, Jean, 1982, « L'amère maternité du français médiéval », *Langue française*, vol. 54, p. 29-39.

⁹ Bonfiglio, Thomas Paul, 2010, « From *sermo patrius* to *lingua materna* », *Mother Tongues and Nations. The Invention of the Native Speaker*, Berlin, New York, De Gruyter, Mouton, p. 63-121.

commence à apprendre les sons de sa langue première par sa mère? Son premier cri reproduirait la mélodie de la langue entendue dans l'utérus¹⁰. En imitant leur mère, les bébés de tous pays chercheraient à établir un premier contact avec elle. L'expérience ne vient-elle pas confirmer qu'il est absurde d'alphabétiser un enfant dans une langue qu'il ne maîtrise pas? N'est-il pas plus logique d'apprendre à lire et à écrire dans la langue que l'enfant utilise pour exprimer ses émotions et ses sensations? Une brève tentative d'enseignement en espagnol dans une école rurale du Paraguay en 1996 m'avait placée devant ce que j'avais considéré comme une aberration à l'époque : les enfants, guaranophones, ne comprenaient pas la leçon si elle était expliquée en castillan. En revanche ils participaient massivement si elle était donnée en guarani. Inversement, ils étaient perdus si la leçon était écrite en guarani alors qu'ils se mettaient à la recopier si elle était proposée en espagnol. Mais il fallait passer dans les rangs pour qu'ils racontent en guarani ce qu'ils avaient écrit en espagnol. La notion de langue maternelle semble aller de soi. Et pourtant.

Les linguistes et sociolinguistes ne s'accordent pas sur ce que recouvre exactement la notion : tantôt langue de la mère, tantôt première langue apprise, tantôt langue(s) apprise(s) au plus jeune âge (elles peuvent être plurielles), tantôt langue dans laquelle s'exprime le plus aisément un individu à un moment *t* (et qui peut ne pas être la langue apprise dans l'enfance), tantôt langue considérée par le locuteur comme caractéristique de son identité¹¹. Bref, étant donné les capacités des individus à acquérir et à oublier très tôt plusieurs langues, la notion de langue maternelle est en réalité une fiction performative. À la fois naturalisante et floue dans son usage, l'expression « langue maternelle » s'impose de plus en plus par rapport à d'autres mots équivalents. Par exemple, depuis 1953, l'UNESCO encourage l'usage des « langues vernaculaires » dans les systèmes éducatifs. Mais c'est l'expression « langue maternelle » qui est choisie en 1999, lorsque la conférence générale de l'UNESCO décide de lui consacrer la journée du 21 février¹².

Depuis lors, l'expression « langue maternelle » symbolise la résistance des minorités linguistiques contre le monolinguisme d'État d'une part et contre l'homogénéisation linguistique liée à la mondialisation de l'autre. Les deux menaces sont mises au même niveau : l'hégémonie contemporaine au niveau mondial de l'anglais serait de même nature que l'hégémonie moderne de l'espagnol dans l'Amérique hispanophone (que ce soit à l'époque coloniale ou au moment des indépendances autour des années 1810-1820, lorsque l'espagnol est choisi comme langue d'État par tous les pays de l'Amérique hispanique). Chaque 21 février, l'UNESCO rap-

¹⁰ Mampe, Birgit, Friederici, Angela D. et Wermke, Kathleen, 2009, « 'Newborns' Cry Melody Is Shaped by Their Native Language », *Current biology*, vol. 19, Issue 23, 15 déc., p. 1994-1997.

¹¹ http://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/diccionario_ele/diccionario/lenguamaterna.htm, consulté le 3/03/2011.

¹² La date a été promue par le Bangladesh : le 21 février 1952, la police et l'armée de l'État pakistanais qui occupait le Bengladesh ouvrent le feu sur la foule des locuteurs de Begalî manifestant pour leurs droits linguistiques à Dhaka.

pelle que plus de 50 % des 6 000 langues du monde sont menacées de disparition : 96 % d'entre elles sont uniquement parlées par 4 % de la population et moins d'un quart sont utilisées dans l'éducation et le cyberspace... Ainsi chaque 21 février, l'UNESCO s'engage pour la promotion du multilinguisme et de la diversité culturelle en appelant à la protection des langues maternelles.

Et c'est bien l'image de la mère qui est au cœur de cette expression. L'avantage est qu'elle dépolitise et naturalise le combat pour sa préservation. Parler de langue locale ou de langue vernaculaire révèle immédiatement les dimensions identitaires et politiques de son usage. Parler de la langue de la mère permet de créer le consensus autour d'une pratique pédagogique comme l'alphabétisation des individus dans leur langue première. Alors que l'anglais dispose de l'expression « *native language* », l'UNESCO utilise l'expression « *international mother language day* ». Les discours prononcés chaque 21 février depuis une dizaine d'années relient implicitement plusieurs notions entre elles : le vocabulaire de la menace/disparition/mondialisation et de la protection, de la mère et de l'enfant¹³, de l'identité¹⁴, de la culture et de l'enracinement¹⁵, de l'éducation, du dialogue, du rapprochement, de l'ouverture.

Pour résumer, la « langue maternelle » qui a remplacé le « parler des ancêtres » est une notion qui a peu à peu été construite comme une évidence naturelle. Naturelle puisque maternelle. Naturelle donc universelle (qui est valable et comprise par tous). « Langue pure » aussi puisque maternelle. Une notion qui dans le régime discursif multiculturaliste actuel est mobilisée dans ses trois dimensions :

- une dimension pédagogique : l'enfant apprend mieux dans sa langue maternelle que dans une langue « artificiellement » apprise.
- une dimension juridique : la Commission interaméricaine de l'enfant défend de plus en plus le droit de l'enfant à être éduqué dans sa langue maternelle¹⁶.
- une question géopolitique : le respect de la diversité culturelle et linguistique. Et en particulier en Amérique latine, la notion renvoie aux luttes pour la reconnaissance des identités indigènes.

Pourtant, à l'échelle de l'espace politique paraguayen, l'expression est mise en relation avec une autre dimension : celle de la nation. Au Paraguay le guarani est imaginé comme étant la langue de la nation et non pas comme celle d'une mino-

¹³ L'affiche de 2011 propose deux ombres de profil face à face : une mère et un corps d'enfant, reliés par une écriture.

¹⁴ L'affiche de 2004 est une empreinte digitale multicolore.

¹⁵ L'affiche de 2010 représente une bouche-arbre avec ses racines.

¹⁶ La Convention des droits de l'enfant inclut deux articles relatifs à l'éducation. L'article 29 stipule que l'éducation doit veiller au respect de l'identité culturelle et de la langue des parents, tandis que l'article 30 revendique le droit pour l'enfant de pratiquer sa langue, sa religion et sa culture. Les publications du CRIN (*Child Rights Information Network*) interprètent que le respect de l'identité culturelle des parents et des enfants par l'école passe par l'éducation en langue maternelle (<http://www.crin.org>).

rité ethnique. Pour ce faire, elle a été largement désindianisée dans l'imaginaire collectif¹⁷.

LE GUARANI, LANGUE MATERNELLE NATIONALE

Le guarani était à l'époque coloniale une langue générale, écrite pour et par les Indiens des réductions jésuites. Dans sa dimension orale, elle était aussi généralisée parmi les Créoles et les métis d'Asunción. Après la dissolution des réductions et l'indépendance du Paraguay en 1810, elle est la langue vernaculaire orale de la nation. Mais l'association entre langue guarani/nation paraguayenne commence surtout avec la guerre de la Triple Alliance¹⁸. Au point qu'il est parfois difficile pour les Paraguayens de reconnaître que le guarani puisse se parler en dehors de leurs frontières. Pourtant le guarani est aussi langue officielle dans la région de Corrientes en Argentine (depuis 2004¹⁹), en Bolivie dans les régions où la langue est en vigueur (depuis 2009²⁰) et dans deux municipalités brésiliennes (Sao Gabriel da Cachoeira en Amazonie depuis 2006 et Tacuru dans le Mato Grosso depuis 2010). Toutefois, ce n'est qu'au Paraguay que le guarani est officiel sur l'ensemble d'un territoire national et pour l'ensemble de sa population.

Il est tout aussi difficile pour les Paraguayens de penser à une définition de la nation en dehors de la langue guarani, d'autant plus que se greffe la figure de la mère : une triple association qui donne naissance à une notion très efficace sur le plan politique, à savoir celle du guarani comme « langue maternelle nationale ». Mais comment cette analogie s'est-elle construite ?

Pendant la guerre de la Triple Alliance (1864-1870), le guarani est la langue parlée par les armées et celle des journaux de guerre imprimés. La langue devient le support d'un fort nationalisme. Guarani rime alors surtout avec l'homme *guarini* (guerrier en guarani)²¹. Si en 1870, après la défaite et une hécatombe sans précédent, en particulier masculine, le Paraguay adopte une constitution calquée sur l'Argentine qui ne reconnaît pas la réalité linguistique du pays, à partir des années 1920, en dialogue avec le révisionnisme latino-américain des années 1920 et 1930, la nationalité paraguayenne en vient à être définie comme une race métisse,

¹⁷ Sur ce processus que nous ne pouvons détailler ici, se reporter à Boidin, Capucine, 2011, *Guerre et métissage au Paraguay*, Rennes, PUR.

¹⁸ Elle pourrait même remonter à l'époque de Gaspard Rodríguez de Francia au début du XIX^e siècle : Villagra Batoux, Delica, 2002, *El guaraní paraguayo: de la oralidad a la lengua literaria*, Asunción, Ambassade de France au Paraguay/SERVILIBRO.

¹⁹ Le texte est consultable sur <http://www.romanistik.uni-mainz.de/guarani/texte/Ley5598.pdf> (consulté le 6/10/2011).

²⁰ Voir l'article 5 sur <http://www.presidencia.gob.bo/download/constitucion.pdf> (consulté en juin 2011).

²¹ Wolf, Lustig, « ¿El guaraní lengua de guerreros? La "raza guaraní" y el avañe'e en el discurso bélico-nacionalista del Paraguay », in Nicolas Richard, Luc Capdevila et Capucine Boidin (éds), *Les guerres du Paraguay aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Colibris, 2007, p. 525-540.

unifiée par la langue « guarani ». Une race métisse qui n'a survécu que grâce à ses mères puisque tous les hommes paraguayens ont dû mourir sur les champs de bataille. On assiste à une forme de mort sociale de l'homme paraguayen au profit de l'immigré étranger plus riche²². Progressivement, l'association entre la nation, la langue guarani et la mère s'approfondit.

En 1967, le Paraguay du général Alfredo Stroessner fait adopter une nouvelle constitution qui reconnaît explicitement l'existence de deux langues nationales : le guarani et l'espagnol. Seul l'espagnol est d'usage officiel. Le guarani est « protégé » comme patrimoine culturel de la nation. À partir de là, durant le premier cycle, l'espagnol et le guarani sont utilisés à l'école pour la communication orale tandis que seul l'espagnol est écrit. Des cours de guarani écrits sont introduits dans l'enseignement secondaire et universitaire : le guarani est alors enseigné comme une langue morte sur le modèle du latin ou du grec.

Autrement dit, une des dictatures les plus longues d'Amérique du Sud (1954-1989), fondée sur l'armée, fait accéder le guarani au rang de langue nationale. Le guarani est nationalisé, tandis que la nation se guaranise. La mère paraguayenne, véritable *mater dolorosa* perdant mari et fils pendant la guerre de 1870 et seule garante de la préservation de la nationalité et de la langue paraguayenne, ne cesse d'être louée²³. Encore aujourd'hui, la fête des mères est célébrée le même jour que la fête nationale, qui voit alors fleurir des poèmes en guarani louant la mère et la nation. Une mère qui parle guarani mais qui n'est pas indienne pour autant²⁴. Ce qui ne veut pas dire que les pères ne parlent pas guarani ! Dans les faits, le guarani est légèrement plus parlé parmi les hommes que parmi les femmes²⁵ : langue de la sociabilité masculine populaire, le guarani est la langue de la rue, des matchs de foot et des casernes, des meetings politiques ruraux, des séminaires et de l'Église. Pourtant, symboliquement, le père est censé apporter l'espagnol, la langue du progrès, à ses enfants.

Comme de nombreuses études sociolinguistiques l'expliquent, le stéréotypage du guarani est ambivalent. Il est la langue minorée d'une majorité de la population

²² Potthast-Jutkeit, Barbara, 1996, « *El paraíso de Mahoma* » o ¿país de las mujeres? *El rol de la familia en la sociedad paraguaya del siglo XIX*, Asunción, Instituto Cultural Paraguayo-Alemán. Et : Potthast-Jutkeit, Barbara, 2007, « Algo más que heroínas. Varios roles y memorias femeninas de la Guerra de la Triple Alianza », in Nicolas Richard, Luc Capdevile et Capucine Boidin (éds), *Les guerres du Paraguay aux XIX^e et XX^e siècles*, op. cit., p. 431-444

²³ Boidin, Capucine, 2005, « *Residenta ou Reconstructora* ? Les deux visages de la *mater dolorosa* de la Patrie paraguayenne », in Thébaud Françoise (éd.), numéro spécial « Maternités », *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, n° 21, p. 239-246.

²⁴ Mancuello, Wilma, 2011, *Cantando a la madre. Una construcción de la figura materna del nacionalismo paraguayo*, mémoire de master d'anthropologie sociale de l'Université catholique d'Asunción. Elle démontre en particulier que la mère individuelle n'est jamais indienne, tandis que la mère collective de la patrie paraguayenne est une Indienne sublimée.

²⁵ Shaw N., Gynan, 2005, « Official Bilingualism in Paraguay, 1995-2001: An Analysis of the Impact of Language Policy on Attitudinal Change », in Lotfi Sayahi ry Maurice Westmoreland (eds), *Selected Proceedings of the Second Workshop on Spanish Sociolinguistics*, Somerville, MA: Cascadilla Proceedings Project, p. 24-40. www.lingref.com, document #1138.

qui cultive un sentiment d'appartenance à travers elle²⁶. En faire une langue officielle de l'État représente un tournant significatif.

LE GUARANI, LANGUE MATERNELLE OFFICIELLE

Après la chute de la dictature en 1989, une nouvelle constitution est adoptée en 1992 qui fait du guarani une langue officielle. Ce point n'a pas provoqué de grands débats dans l'Assemblée, l'idée faisait déjà partie du sens commun élaboré par les élites morales du pays²⁷ en puisant rhétorique et arguments dans le répertoire d'argumentation multiculturaliste :

– la plupart se sont appuyés sur les statistiques officielles : Ainsi en 1992, 90 % de la population parle guarani : 40 % est monolingue guarani, 50 % est bilingue, et 7 % ne parle qu'espagnol. Seuls 2 % des habitants se déclarent indigènes. Autrement dit, le guarani est une langue majoritaire sur le territoire. Que l'État parle la langue du peuple devient alors une question de démocratie et de justice sociale.

– d'autres ont choisi de lutter pour l'éducation bilingue en se fondant sur le droit de l'enfant à être éduqué dans sa langue maternelle : la reconnaissance et la valorisation de la langue guarani devraient permettre la pleine intégration économique et sociale de ses locuteurs. Agir sur les dimensions symboliques devrait permettre une amélioration des conditions de vie matérielles. Renforcer l'auto-estime des locuteurs devrait augmenter leur capacité d'action et leurs possibilités d'ascension socio-économique. Ce sont là les arguments développés dans la doxa multiculturaliste internationale.

Mais toutes les élites morales se sont aussi appuyées sur l'histoire nationale, pour montrer à quel point le guarani était la langue du peuple paraguayen depuis des temps immémoriaux : la reconnaître officiellement devenait donc un acte patriotique. Des auteurs ont démontré qu'au cours de l'histoire, le guarani avait déjà servi comme langue administrative, en particulier de l'Église et des congrégations religieuses, en particulier de la Compagnie de Jésus.

Autrement dit, si le Paraguay fait partie de cette vague de « révolutions constitutionnelles » telle que l'a étudiée Christian Gros, pendant laquelle la plupart des pays latino-américains promeuvent la reconnaissance de leur diversité culturelle interne dans leurs constitutions, ses élites morales ont cependant mis en place un système d'argumentation et des formulations *sui generis* qui se distinguent d'autres pays du continent. Certains, comme par exemple le Guatemala, le Pérou, l'Argentine et le Brésil, adoptent dans leurs constitutions des mesures pour protéger leur

²⁶ Boyer, Henri et Natali, Caroline, 2006, « L'éducation bilingue au Paraguay ou comment sortir de la diglossie », *Revue de didactologie des langues-cultures et de lexiculurologie*, n° 143, p. 333-353.

²⁷ Zuccolillo French, Gabriela, 2002, « Lengua y nación: el rol de las élites morales en la oficialización del guaraní (Paraguay 1992) », *Suplemento antropológico*, vol. 37, n° 2, déc., p. 9-419.

diversité culturelle, mais sans les considérer comme parties constitutives de l'identité nationale. D'autres, comme le Mexique, le Nicaragua, la Bolivie, l'Équateur et le Venezuela, affirment que la « nature » de leur communauté nationale est d'être pluriculturelle et/ou multiethnique. Mais aucun ne se définit à partir d'une dimension linguistique. Ni comme pays bilingue :

Le Paraguay est un pays pluriculturel et bilingue. Sont langues officielles le castillan et le guarani. La loi établira les modalités d'usage de l'une et l'autre. Les langues indigènes, comme celles des autres minorités, font partie du patrimoine culturel de la nation. (art. 140)

L'enseignement, dans les débuts du processus scolaire sera réalisé dans *la langue officielle maternelle de l'élève*. Il sera instruit à la connaissance et à l'usage des deux langues officielles de la République. Dans le cas des minorités ethniques dont la langue maternelle n'est pas le guarani, il sera possible de choisir l'une des deux langues officielles. (art. 77) (nous soulignons)

Une loi votée la même année (n° 28 de 1992) stipule que « l'enseignement des langues officielles, castillan et guarani, est obligatoire à tous les niveaux du système éducatif paraguayen : primaire, secondaire et universitaire ».

Que le Paraguay se déclare pluriculturel et plurilingue serait compréhensible. Mais pourquoi pluriculturel et bilingue? L'essence de la nation paraguayenne serait donc d'être bilingue? En tous les cas, le guarani n'est pas une langue indigène, elle n'est pas une langue-patrimoine « à protéger ». Les langues indigènes et minoritaires en revanche font partie du patrimoine culturel de la nation – mais ne « sont » pas la nation. Les minorités ethniques qui ne partagent pas l'une des deux « langues officielles maternelles » sont cependant sommées de choisir l'une ou l'autre pour l'alphabétisation et, sous-entendu, leur pleine intégration à la nation.

La nation est bilingue. De là à postuler que la nation est biculturelle, il n'y a qu'un pas. Deux positions s'affrontent ici. Pour la plupart, il n'y a qu'une seule culture, métisse, et deux langues²⁸. Pour d'autres, deux cultures coexistent dans une seule nation : l'une, guarani, majoritaire, est authentique et véritable alors que l'autre, espagnole, est très minoritaire et dominatrice (7 %) ²⁹. Dans ce scénario, il n'y a pas de place pour des individus qui parlent les deux langues et encore moins pour ceux qui parlent un guarani mêlé d'espagnol, d'emblée relégué à la non-authenticité³⁰.

²⁸ Corvalan, Gabriela, 1977, *Paraguay: nación bilingüe*, Asunción, Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos (rééd. 1981); et Corvalan, Gabriela, 2006, *Las políticas lingüísticas del Paraguay: rol del Estado*, Asunción, CONEC.

²⁹ Melià, Bartomeu, 1997 [1988], *Una nación, dos culturas*, Asunción del Paraguay, CEPAG.

³⁰ Sur la perception des interférences linguistiques appelées au Paraguay « *jopara* », voir Penner, Hedy (ed.), 2001, *El guarani mirado por sus hablantes*, Asunción, Ministerio de Educación y Cultura.

Mais finalement ces controverses ont contribué à faire de la question linguistique une des caractéristiques centrales de l'identité nationale. L'officialisation du guarani au Paraguay dans les années 1990 se fait par l'appropriation d'un certain nombre de notions et postulats du multiculturalisme tel qu'il est discuté au niveau international (l'alphabétisation en langue maternelle). Mais cette officialisation s'inscrit aussi dans une histoire locale qui associait déjà trois notions : nation/langue guarani/mère. En retour l'officialisation du guarani entraîne une reformulation du nationalisme paraguayen : alors qu'il s'était forgé autour de l'image d'un peuple métis de langue guarani, il devient un « pays pluriculturel et bilingue ». Faut-il alors entendre que le pays est bilingue et biculturel guarani-espagnol ? Bilingue et monoculturel métis ? En réalité surtout monolingue et monoculturel guarani ? En tous les cas, les significations attachées à chacune des langues évoluent très rapidement. Le changement le plus significatif concerne peut-être l'attitude vis-à-vis du guarani écrit.

L'ÉDUCATION BILINGUE AU QUOTIDIEN

En 1994, un premier Plan d'éducation bilingue (PEB) est lancé. L'objectif affiché était qu'à l'horizon 2020, « tous les enfants soient bilingues coordonnés, qu'advienne réellement la communauté bilingue et que soit assumée pleinement notre identité de société métisse. [...] »³¹ Il met en place deux modalités, l'une pour les enfants de langue maternelle espagnole et l'autre pour les enfants de langue maternelle guarani, le principe étant d'intégrer progressivement la deuxième langue. Bien que plus nombreux, seuls 10 000 enfants (soit 118 écoles) expérimentent la modalité guarani pour laquelle tout le matériel et la formation des professeurs doivent être créés. Toutefois dans la modalité espagnole, tous les enfants reçoivent des cours de langue et littérature guarani et certains cours en langue guarani (expression artistique, sports, sciences). C'est donc le seul pays d'Amérique du Sud qui rende obligatoire l'enseignement d'une langue amérindienne pour tous ses élèves. Cela étant, les réticences des parents paraguayens à ce que l'école transmette le guarani sont les mêmes que dans d'autres contextes latino-américains. L'école était perçue comme le seul moyen d'accéder à l'espagnol. Le guarani étant parlé à la maison, il leur semblait inutile que l'école s'en charge. Seules les communautés rurales ayant eu des liens avec les ligues agraires chrétiennes dans les années 1970 se montraient en partie favorables à l'introduction du guarani écrit dans les écoles.

³¹ Cité par Henri Boyer et Caroline Natali, 2006, « L'éducation bilingue au Paraguay », art. cit., traduit par nos soins.

Loin d'être d'une évidence naturelle, l'alphabétisation en langue maternelle guarani était alors encore à l'état de projet politique³².

Et pourtant, au fur et à mesure que le guarani s'installe dans toutes les écoles du pays à des degrés divers, il est saisissant de constater la transformation progressive des attitudes³³. Une comparaison³⁴ des attitudes et des usages sociolinguistiques entre 1995 et 2001 montre que la valeur économique du guarani a augmenté : en particulier parce qu'il permet de trouver du travail comme enseignant. Ensuite les couples bilingues transmettent à nouveau le guarani et ne le déconsidèrent plus au détriment du castillan. Les couples monolingues espagnol favorisent l'usage des deux langues à la maison. Les parents d'élèves osent davantage s'exprimer en guarani aux professeurs de leurs enfants.

Le recensement de 2002 montre que les monolingues guarani diminuent presque de moitié même si les locuteurs de guarani représentent encore 86 % de la population. Voici les calculs possibles : locuteurs guaraní monolingues (27%) + locuteurs guarani bilingues (33 %) + locuteurs du castillan bilingues (26 %) = 86 % de locuteurs de guarani. Comme les locuteurs du castillan monolingues sont 8 %, nous avons 67 % de locuteurs du castillan au total³⁵.

En 2000, un projet pilote encore en vigueur aujourd'hui, « *Escuela viva Hekokatuva* », est financé par la Banque interaméricaine de développement (BID). Il est mené au niveau du primaire et touche non seulement 1 000 écoles rurales et 150 urbaines, mais aussi 30 écoles indigènes et 40 instituts de formation. Le projet repère et analyse les expériences positives pour les diffuser dans le reste du pays. À ce moment-là, un nouveau projet est mis en place pour mieux répondre aux besoins des zones où il est difficile de déterminer laquelle des deux langues est maternelle pour l'enfant : un test individuel de compétence linguistique est mis en place à l'entrée dans le système scolaire. Et la communauté éducative (enseignants et parents) doit décider la proportion dans laquelle les deux langues sont utilisées. Seules sont obligatoires les heures consacrées à l'enseignement des langues elles-mêmes. Le choix des langues d'enseignement des autres matières reste à la discrétion de la communauté éducative :

- Au niveau initial (crèche et maternelle) : il est obligatoire de mobiliser des chansons en guarani et en castillan.
- Premier cycle (6 à 8 ans) et second cycle (9 à 11 ans) : 4 heures de guarani et 4 heures d'espagnol minimum par semaine.

³² Boidin, Capucine, 1999, « La política de educación bilingüe guaraní español en el Paraguay de los años 1990 », *Revista Paraguaya de Sociología*, Asunción, n° 105, p. 147-158.

³³ Pic-Gaillard, Christine, 2004, *Incidencias sociolingüísticas del Plan de Educación Bilingüe paraguay 1994-1999*, Asunción, Ambassade de France au Paraguay/SERVILIBRO.

³⁴ Shaw, Gynan, 2005, « Official Bilingualism in Paraguay, 1995-2001 », art. cit.

³⁵ Carrera, Carlos, 2004, « Investigación sobre diversidad cultural y desarrollo humano: una caracterización de los diversos grupos lingüístico-culturales del Paraguay », Asunción, PNUD, p. 41-66.

- Éducation scolaire basique (12 à 14 ans) : 4 heures de guarani et 4 heures d'espagnol par semaine. Dérogation possible pour ne donner que 3 heures de guarani.

- Éducation médiane (15 à 17 ans) : 2 heures de guarani obligatoires, 4 heures par semaines pour l'espagnol et 2 à 3 heures pour une langue étrangère.

Par ailleurs, le guarani renforce sa présence à l'université, qui avait été initiée dans les années 1970 en particulier en médecine. Elle est langue enseignée et n'est pas langue d'enseignement. Outre la licence en langue guarani de l'Institut supérieur de langue qui fait partie de la faculté de philosophie de l'Université nationale et un master de linguistique et culture guarani qui ouvre régulièrement (lorsque 25 étudiants sont inscrits), le guarani est enseigné à raison de 2 heures par semaine pendant 2 ou 3 ans selon les cas : en sciences de la communication, en sciences de l'éducation, en lettres et littérature, en sciences sociales, en sciences politiques et en médecine.

Faire du guarani une langue d'enseignement, former les professeurs et éditer du matériel de qualité reste un défi. Récemment, l'obligation du guarani au niveau médian a été critiquée. Mais en 17 ans, la transformation des attitudes est remarquable. Écrire en guarani devient naturel. Une thèse récente sur l'évolution générale du système scolaire paraguayen dans son ensemble depuis la transition démocratique de 1989 considère même que la discrimination liée au monolinguisme guarani n'est plus d'actualité.

L'on pourrait justifier les difficultés scolaires des enfants monolingues guarani si le système d'enseignement paraguayen était constitué seulement sur la base de l'alphabétisation en langue espagnole, mais ce n'est pas le cas. Le guarani est devenu la langue scolaire officielle depuis 1993, donc le problème est ailleurs³⁶.

Cela tient aux inégalités dans la maîtrise du code élaboré de l'espagnol. Maîtrise qui est inversement corrélée à la connaissance du guarani. Même si cette affirmation mériterait probablement d'être nuancée – les stéréotypes négatifs à l'encontre du guarani et de ses locuteurs monolingues étant loin d'avoir totalement disparu –, la transformation des attitudes s'affermirait. En 1995-1996, lorsque les habitants des campagnes me voyaient transcrire leurs entretiens en guarani, ils étaient intrigués, disaient combien cela leur paraissait compliqué et difficile. Ils en venaient à dire que je maîtrisais mieux leur langue qu'eux ! En 2000, lorsque je leur remettais une histoire de leur village en deux versions, une espagnole et une guarani, ils continuaient à trouver cela étrange de prendre la peine d'écrire dans les deux langues, mais en 2005 lorsque je leur donnais un exemplaire de ma thèse en français, ils me demandèrent quand j'allais la publier en guarani !

³⁶ Ortiz Sandoval, Luis, 2010, *Devenir quelqu'un dans la vie. Les classes défavorisées face à l'École au Paraguay*, thèse de doctorat, Paris, EHESS, p. 55.

Le processus en cours est loin d'être conclu. La loi des langues, *Ley de Lenguas*, mettant en application les décrets de la Constitution vient tout juste d'être votée en janvier 2011. Elle implique la création d'une académie de la langue guarani et rend obligatoire l'usage du guarani au même titre que l'espagnol dans les espaces publics et dans la justice, par exemple. Langue maternelle nationale puis officielle, le guarani érigé en symbole de la nation poursuit sa trajectoire politique.

LA QUESTION DE L'INTERCULTURALITÉ DANS LES EXPÉRIENCES D'ÉDUCATION EN TERRES ZAPATISTES

Bruno Baronnet

Université nationale autonome du Mexique (UNAM)

Les pratiques d'éducation des Indiens zapatistes relèvent de logiques identitaires et de représentations sociales situées dans les luttes autour du contrôle de l'école et de sa fonction socialisatrice, mais aussi de la place de l'enseignant bilingue dans les rapports économiques, politiques et culturels des territoires multiculturels. Ainsi, le projet d'autonomie zapatiste favorise, d'une part, un enseignement qui contribue à réaffirmer l'identité sociale, culturelle et politique des familles qui administrent et animent les écoles. Il limite, d'autre part, les processus de professionnalisation et de *caciquisme* culturel chez des éducateurs rebelles qui sont nommés, soutenus et évalués par le biais de pratiques d'assemblée.

Construits de façon pragmatique, les projets éducatifs des zapatistes s'appuient sur le renforcement du pouvoir indien de créer, organiser et contrôler leurs initiatives de la manière qu'ils jugent la plus adéquate, appropriée et pertinente sur le plan matériel, socioculturel et politique. Située dans le cadre de l'exercice d'une autonomie politique large, la construction de systèmes d'éducation de base en dehors des modalités officielles atteste que le mouvement zapatiste a pour objectif de contester à l'État ses prérogatives, en vue de satisfaire les demandes ethniques qui concernent l'accès à l'école et la pertinence socioculturelle des contenus et des méthodes pédagogiques. Les familles animent des projets municipaux de scolarisation sans financement gouvernemental et à l'écart de toute intromission politique de l'État mexicain. Les expériences zapatistes d'autonomie politique montrent que la participation indienne en éducation ne peut se concevoir sans des marges d'autonomie administrative dans d'autres secteurs d'action publique, comme dans la gestion de l'usage des ressources naturelles, de la santé ou de la justice, au sein d'associations de communautés, de municipalités et de régions auto-organisées.

Au moment de retirer leurs enfants des écoles du « mauvais gouvernement », c'est au nom du principe du droit à l'autodétermination dans le domaine éducatif que les militants zapatistes ont demandé le départ des « maîtres officiels » nommés

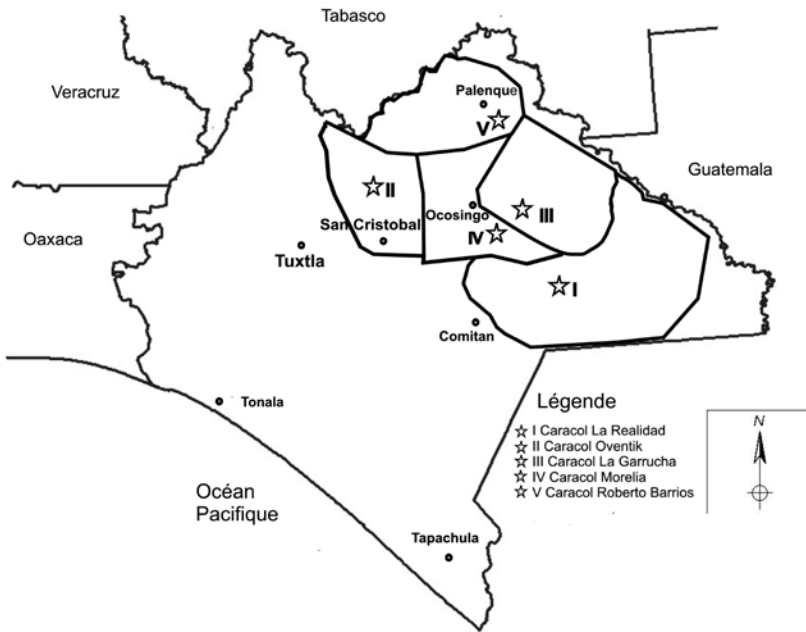
et rémunérés par l'État. Comme en témoigne la rude expérience des Tsotsil déplacés à Polho dans les *altos* (hautes terres) du Chiapas,¹ la consolidation des expériences d'autonomie éducative des bases d'appui de l'EZLN (*Ejército Zapatista de Liberación Nacional* - Armée zapatiste de libération nationale) n'est pas survenue de façon analogue et simultanée sur l'ensemble des territoires en conflits. Ces projets autogérés et participatifs sont loin d'être homogènes et reproduits à l'identique d'une région autonome à l'autre, et d'une communauté à l'autre. Dans les *altos* tsotsil, de nombreuses familles bases d'appui zapatistes (BAZ) inscrivent leurs enfants dans des écoles « officielles », mais dont les instituteurs adaptent les programmes scolaires au contexte local et partagent les revendications des rebelles; alors que dans la *selva tseltal* les BAZ ne scolarisent leurs enfants que dans les écoles « autonomes ».

Notons que l'autonomie zapatiste ne conduit pas à ce que l'école devienne un espace pédagogique antiautoritaire où les élèves participent directement à la gestion administrative et au choix des enseignements. Ce n'est pas tellement l'école, ni l'élève ou l'enseignant qui sont autonomes mais les projets éducatifs des municipalités rebelles, organisées régionalement en *caracoles* (escargots), avec à leurs têtes des *juntas de buen gobierno* (conseils de bon gouvernement) qui siègent dans les villages d'Oventik, La Realidad, Morelia, La Garrucha et Roberto Barrios (voir carte ci-contre). Avec au total près de 500 écoles sous leur contrôle, les cinq *caracoles* constituent de vastes régions multiethniques fédérant les Municipales autonomes rebelles zapatistes (MAREZ). La mise en place de cinq *juntas* en 2003 correspond à une réorganisation décidée par l'EZLN des mécanismes de coordination et de représentation des MAREZ en vue d'approfondir son projet autonomiste de façon davantage participative et intégrale, en retrait des soubresauts et des aléas du jeu politique national mis en cause².

Avec l'assentiment et l'autorisation explicite des autorités civiles élues périodiquement par les communautés autonomes, le travail de terrain s'est effectué entre 2005 et 2007 sur les territoires du *caracol* de La Garrucha « *Resistencia Hacia un Nuevo Amanecer* » (Résistance vers une nouvelle aurore) située dans la forêt Lacandone, où siègent les représentants de quatre entités municipales rebelles, baptisées Ricardo Flores Magon, San Manuel, Francisco Gomez et Francisco Villa. Elles recensent à elles seules respectivement 55, 30, 25 et 12 écoles zapatistes en fonctionnement et environ 200 éducateurs bilingues (ou parfois trilingues) en service et en formation, sur un total de près de 1 300 enseignants communautaires

¹ Melenotte, Sabrina, 2009, « Una experiencia zapatista: San Pedro Polhó doce años después », in Mestries, Francis, Pleyers, Geoffrey, Zermeño, Sergio (eds), *Los movimientos sociales: de lo local a lo global*, Barcelone, Anthropos/UAM, p. 231-248.

² Baronnet, Bruno, Mora, Mariana et Stahler-Sholk, Richard (eds), 2011, *Luchas «muy otras»: zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, Mexico, UAM-Xochimilco/CIESAS/UNICACH; Baschet, Jérôme, 2005, *La rébellion zapatiste. Insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris, Flammarion.



Les Conseils de bon gouvernement au Chiapas (2010)
Carte élaborée par Enrique Mondragon

(16000 élèves) provenant des villages « où le peuple commande et le Gouvernement obéit » selon la formule de l'EZLN.

Dans les circonstances complexes de l'effervescence des luttes d'émancipation indienne en Amérique latine,³ les dirigeants locaux de l'EZLN ont impulsé des projets d'éducation autonome après les incursions de 1995 de l'armée fédérale mexicaine sur les territoires de plusieurs bastions rebelles. Avec l'aide de groupes solidaires de Mexico, des États-Unis et d'Europe, les BAZ y ont construit depuis la fin des années 1990 des écoles « en résistance » dont le fonctionnement dépend de logiques de participation des communautés composées d'une à plusieurs dizaines de familles.

Sous la guerre d'usure psychologique que mènent les forces armées mexicaines, les vallées de la forêt Lacandone sont militarisées et des groupes paramilitaires y sont entraînés pour saper les initiatives rebelles. En dépit de nouvelles cliniques et des coopératives de production et de commercialisation,⁴ la pauvreté, les pro-

³ Le Bot, Yvon, 2009, *La grande révolte indienne : les mouvements d'émancipation en Amérique latine*, Paris, Robert Laffont.

⁴ En France, l'association Échanges solidaires distribue le café et l'artisanat de coopératives zapatistes, et l'association *Promedios de Comunicación Comunitaria* diffuse les documentaires réalisés par les vidéastes communautaires ou « promoteurs de communication autonome ».

blèmes sanitaires et les maigres récoltes issues de l'agriculture de subsistance sont autant d'obstacles à surmonter dans la vie quotidienne. La domination masculine, les luttes de pouvoir et les divisions politico-religieuses représentent des éléments à prendre en compte en recueillant et analysant les discours et les pratiques d'éducation. L'analphabétisme, le multilinguisme et les conflits interculturels renforcent les difficultés de communication entre les groupes indiens et l'ensemble de la société.

AUTONOMIE, INTERCULTURALITÉ ET « ÉDUCATION VÉRITABLE »

Dans les relations interculturelles, le poids des asymétries de pouvoir contribue à déterminer ce qui est pertinent (ou pas) d'étudier à l'école. Sous le « multiculturalisme néolibéral »⁵, il s'agit de flexibiliser les programmes scolaires pour permettre l'interculturalisation transversale des contenus pédagogiques à moindre coût. Les promesses de l'interculturalisme, c'est-à-dire des principes idéologiques dominants issus du multiculturalisme néolibéral dans l'éducation mexicaine, tardent à porter leurs fruits. Elles se réduisent dans une poignée d'écoles maternelles et primaires, de lycées et d'universités « interculturelles » à un cours hebdomadaire de « langue et culture indigène » que les enseignants ne sont pas préparés à assurer, et dont la motivation et la vocation sont remises en cause par une vaste diversité d'acteurs sociaux régionaux.

Les demandes d'éducation interculturelle sont révélatrices des aspirations indiennes à prendre en charge la gestion des écoles, notamment le recrutement, la formation et l'évaluation des enseignants. À l'inverse d'autres d'organisations indiennes qui se sont approprié la terminologie interculturaliste dans un sens plutôt décolonisateur, l'adjectif « interculturel » est absent des discours zapatistes. Au cours des années 1980 et 1990, les organisations indiennes mexicaines n'ont pas été très réceptives aux discours sur l'éducation interculturelle que commençaient à produire des militants, des fonctionnaires et des intellectuels. Par la suite, le mouvement zapatiste n'a pas non plus développé d'amples relations de collaboration avec des organisations d'Amérique du Sud porteuses de discours et de pratiques alternatives.

En dépit du fait que les BAZ n'emploient pas les termes du champ lexical dominant sur l'interculturalité en éducation, leurs pratiques pédagogiques sont interculturelles, c'est-à-dire contextualisées dans un va-et-vient réflexif entre connaissances locales et générales – *propias* et *ajenas* – qui sont juxtaposées, contrastées et critiquées dans le processus d'apprentissage. Avant d'être abordées en classe, les connaissances et leurs méthodes sont sélectionnées par les enseignants zapatistes et les comités locaux d'éducation qui rendent des comptes en assemblée. Ensuite,

⁵ Hale, Charles R., 2007, « *Más que un indio* ». *Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala*, Guatemala, AVANCSO.

les éducateurs et leurs coordinateurs en lien avec les conseillers municipaux et quelquefois avec des formateurs externes (universitaires en général) déterminent des axes d'apprentissage autour desquels les connaissances locales et plus générales peuvent s'enseigner. L'absence presque systématique de manuels et de programmes scolaires dans chaque région sous influence zapatiste témoigne ainsi du fait que l'ensemble des savoirs transmis dépend surtout de la qualité (parfois précaire) des projets pédagogiques établis par chaque éducateur selon les ressources personnelles et collectives disponibles.

Dans la forêt Lacandone, l'articulation thématique des connaissances se réalise surtout autour des demandes politiques des zapatistes. Par exemple, la demande *Tierra* (terre) est un objet d'étude scolaire, avec l'écriture de mots et de textes en lien avec la question agraire qui est centrale dans l'imaginaire collectif local. Les élèves calculent des récoltes, des périmètres et des surfaces agricoles. Ils abordent des questions socio-environnementales et l'histoire des luttes paysannes. L'interculturalité au quotidien fait conjuguer à l'école le rapprochement des histoires, des pratiques et des valeurs locales avec celles de mouvements alliés, comme le mouvement *Sem Terra* au Brésil. Il s'agit d'une éducation davantage interculturelle qu'intraculturelle qui remet en cause le néo-indigénisme qu'induit le multiculturalisme néolibéral, en réaffirmant que les droits à l'autonomie ne sont pas une menace pour l'intégrité nationale, ni une forme de privatisation de l'enseignement. Autrement dit, en favorisant la circulation de savoirs locaux et de valeurs partagées à l'école, le projet autonomiste représenterait ainsi un rempart face aux difficultés d'accès à l'éducation, ainsi qu'à sa mise sous tutelle par l'entrepreneuriat privé, dans un contexte de crise générale et de restrictions budgétaires.

En outre, l'éducation autonome est moins défavorable aux langues indiennes puisque la communication en *tseltal*, *chol*, *tsotsil* ou *tojolabal* est omniprésente dans la plupart des modestes salles de classe, surtout avec les plus jeunes élèves. Mais comme les maîtres officiels, les représentants des BAZ sont peu formés aux techniques d'enseignement des langues indiennes, ils improvisent et doivent être créatifs en mobilisant leur imagination pédagogique, faute de manuels scolaires adaptés aux trois niveaux d'éducation primaire. La revalorisation des langues indiennes à l'école est vue d'un bon œil par les plus âgés, à l'inverse de beaucoup de jeunes adultes, et par les autorités zapatistes pour lesquelles ces langues sont des instruments puissants de communication politique interne aux MAREZ.

Les dirigeants de la zone *selva tseltal* parlent d'éducation *verdadera* (véritable), qui correspond à ce qu'ils attendent d'une école qui enseigne la *verdad* (vérité), c'est-à-dire des connaissances et des manières de voir le monde qu'ils considèrent légitimes de transmettre. Les aspirations et les références identitaires propres aux cultures indiennes, paysannes et zapatistes sont reflétées dans les contenus scolaires, ce qui tend à renforcer la constitution d'une mémoire régionale et d'un imaginaire collectif politisé. La profonde interculturalisation de l'enseignement scolaire dans les MAREZ est une conséquence de l'autonomie politique et de la

politisation des identités socioculturelles. En reconfigurant le pouvoir de décider ce qui est légitime d'enseigner, l'autonomie indienne ne serait-elle pas une condition favorable pour l'accès à une éducation pertinente du point de vue socioculturel ?

Les expériences éducatives zapatistes confirment que les logiques hétéronomes ne reculent pas systématiquement là où l'autonomie s'impose. En d'autres mots, l'autodétermination éducative n'entraîne pas une logique univoque d'abandon de la culture scolaire dominante importée, intériorisée et plus ou moins contradictoire avec la culture populaire. Soutenues par des parents dans les assemblées, des pratiques pédagogiques inefficaces et violentes au plan physique et symbolique persistent dans certaines écoles. Selon C. Castoriadis⁶, l'objectif des politiques de l'autonomie est de créer la liberté et de libérer la créativité, mais de poser des limites correspondant aux ressources disponibles. De façon générale, ces moyens limités d'action peuvent s'exprimer en termes de problèmes de capacités économiques et de compétences pédagogiques, et aussi de mobilisation interne destinée à superviser les affaires scolaires. Cela s'illustre parfois avec la faible participation des femmes et des adultes sans enfant, ou le renoncement des jeunes Indiens et paysans chiapanèques à assumer la charge de « promoteur d'éducation autonome » en raison de considérations matérielles et d'un certain manque de confiance et de soutien de la part des familles zapatistes.

LA CHARGE DE PROMOTEUR D'ÉDUCATION ZAPATISTE : ENTRE LA TRADITION COMMUNAUTAIRE ET L'ENGAGEMENT MILITANT

Les BAZ élisent en assemblées les militants chargés des « comités d'éducation autonome », c'est-à-dire les autorités éducatives locales qui parfois ne savent pas lire, ainsi que les jeunes enseignants volontaires du mouvement zapatiste appelés « promoteurs ». En échange des services rendus, ces derniers reçoivent une aide alimentaire et bénéficient du travail collectif des hommes du village dans leurs parcelles de maïs, de haricots noirs et de café, selon l'accord négocié localement sous l'impulsion des autorités municipales rebelles.

Entre la charge traditionnelle et la militance politique, les promoteurs sont élus, évalués et susceptibles d'être révoqués par les assemblées. Restant paysans et n'ayant pas de revenu mis à part un peu de maïs et de haricots noirs, ils ne participent pas à cette petite bourgeoisie indienne des secteurs publics, du transport et du commerce rural. Loin d'alimenter des formes de *caciquisme* culturel, l'autonomie zapatiste n'impliquerait pas une plus grande différenciation sociale à l'intérieur des communautés. Dans la perspective incertaine de la résolution du conflit armé au Chiapas, il est légitime de s'interroger sur l'inéluçabilité de la pro-

⁶ Castoriadis, Cornelius, 1990, *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Paris, Seuil.

fessionnalisation des promoteurs d'éducation, et s'ils sont en mesure de devenir de nouveaux cadres politiques régionaux, sans pour autant être des professionnels de la politique locale.

Dans la culture politique des peuples indiens de Méso-Amérique, le *cargo* (la charge), ou en tselal *ataletik* (le travail), est un service communautaire non rémunéré, que les zapatistes ont étendu aux fonctions d'éducateur ou *nopteswanej* (celui qui enseigne), ce qui semble plutôt représenter un frein significatif à l'accapement des fonctions liées au savoir et à sa transmission et qui sont capitalisables dans le champ politique, par exemple dans l'occupation des principaux postes de représentation électorale.

Étant donné qu'ils ne perçoivent pas de salaire en fournissant un service communautaire stratégique, l'action des promoteurs n'est pas motivée par l'appât du gain, mais plutôt par des motifs d'ordre politique : l'engagement personnel dans le projet zapatiste de construction d'autogouvernements insérés dans les structures coutumières d'autogestion territoriale. L'engagement des jeunes promoteurs (moyenne d'âge d'environ 20 ans) témoigne aussi de leur implication politique et culturelle dans le projet d'autonomie indienne. S'agissant pour l'essentiel de fils et, dans une moindre mesure, de filles de militants chevronnés, leur dévouement personnel au service d'un projet commun d'émancipation leur confère un capital symbolique significatif sur le plan politique local et régional.

Cela étant, jusqu'à maintenant, l'ensemble des communautés autonomes ne parvient pas à recruter et subvenir aux besoins des promoteurs d'éducation. Des obstacles économiques, techniques et culturels s'ajoutent au manque de paysans volontaires qui sachent lire et écrire. Aujourd'hui, c'est avec difficulté que ces promoteurs assurent un service continu de plusieurs années auprès des enfants de leurs villages. Conjuguer les tâches de l'économie familiale avec celles liées au rôle de promoteur semble d'ailleurs représenter une épreuve considérable. Au regard de la forte rotation des promoteurs, la reconnaissance pour ce service rendu à la collectivité est capitalisée dans les trajectoires politiques individuelles avec d'autres charges de natures distinctes mais subalternes et attribuées aux jeunes hommes de plus d'une quinzaine d'années, souvent en tant que policiers communautaires et/ou secrétaires des autorités agraires locales. Après avoir exercé ces charges, ils deviennent souvent des candidats privilégiés aux fonctions de dirigeants en bénéficiant d'une dotation conséquente de capital symbolique, notamment en termes de capital militant⁷.

Comme ces promoteurs révocables en assemblée ne sont pas investis par l'État mais par leurs milieux d'appartenance, ils peuvent être considérés à différents titres comme des vecteurs ou des transmetteurs des aspirations sociales, politiques et culturelles des *compañeros* (camarades). En tant que représentation collec-

⁷ Matonti, Frédérique et Poupeau, Franck, 2004, « Le capital militant. Essai de définition », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 155, p. 4-11.

tive mobilisatrice, le sens attribué aux charges de promoteur et d'autorité éducative zapatiste s'inscrit dans les traditions de participation indienne qui sont des constructions sociales historiques, éventuellement des inventions de l'indigénisme d'État et des agents de la théologie de la libération, comme il semblerait que ce soit le cas pour bon nombre de pratiques d'assemblée et de charges politico-religieuses contemporaines.

LES PRATIQUES D'ASSEMBLÉE ET L'APPROPRIATION DE L'ÉCOLE

Au xx^e siècle, c'est moins par l'intermédiaire de l'école que des mouvements agraires et religieux qu'ont surgi des processus d'appropriation de l'écriture dans les vallées des ex-latifundios, aujourd'hui propriétés collectives des zapatistes⁸. Puis en s'arrogeant davantage de marges de contrôle sur l'école, les familles indiennes se retrouvent investies du pouvoir d'orienter et de sanctionner les pratiques éducatives à partir du recours à des formes de délibération en assemblées, des valeurs et des normes culturellement déterminées sur lesquelles reposent les stratégies éducatives des militants des MAREZ. Elles se manifestent de manière pragmatique dans l'exercice des politiques de l'autonomie circonscrites à un espace territorial donné. Considérées parties intégrantes du patrimoine collectif des communautés des MAREZ, ces écoles qui sont « récupérées », aménagées dans les anciennes haciendas, ou bien construites en bois, restent sous l'autorité exclusive des rebelles qui se protègent ainsi de toute intromission étrangère à leur organisation politique et culturelle.

L'autogestion indienne de l'éducation implique de l'adapter aux intérêts et aux priorités formulées par les peuples, ce qui suppose des débats parfois animés au sein des assemblées et des conseils municipaux, mais dans lesquels les femmes et les vieillards ne s'investissent pas systématiquement. Néanmoins, le projet d'autonomie zapatiste tend à favoriser l'appropriation sociale de l'école, en tant que stratégie ethnique de résistance, spécialement dans les dimensions temporelles (horaires, calendrier) et spatiales (construction et aménagement des salles de classe). En effet, le temps et l'espace dédiés à l'enseignement sont couramment objets de redéfinitions collectives en fonction des attentes et des priorités liées, d'une part, aux agendas de la production agricole et des festivités traditionnelles et, d'autre part, aux terrains et aux matériaux de construction disponibles sur place. Relevant de logiques utilitaristes et identitaires, l'appropriation de l'école chez les Indiens zapatistes passe par des stratégies d'adaptation et productrices de sens. Les militants réorientent la mission de l'éducation de base vers des objectifs liés à

⁸ Rockwell, Elsie, 2005, « Indigenous accounts of dealing with writing », in McCarty, Teresa (ed.), *Language, Literacy, and Power in Schooling*, Mahwah, Lawrence Erlbaum, p. 5-27.

l'amélioration des conditions de vie, à la défense des ressources naturelles et à la revalorisation des pratiques politiques et culturelles autochtones.

Cependant, ces stratégies sociales reproduisent quelquefois les pratiques de la culture scolaire dominante, en calquant sur le modèle national rigide la détermination des horaires ou du calendrier, mais aussi l'organisation, l'usage et le mobilier des locaux scolaires. Ces choix ne coïncident pas nécessairement avec les intérêts, les ressources et les besoins des paysans, ce qui confirme, comme le soutient Bourdieu, que la notion de stratégie n'est pas le produit d'un calcul conscient et rationnel, mais celui du sens pratique, historiquement défini, qui s'acquiert dès l'enfance et qui « suppose une invention permanente, indispensable pour s'adapter à des situations indéfiniment variées, jamais parfaitement identiques »⁹.

Les stratégies d'appropriation de l'école sont aussi liées à l'intériorisation des pratiques dominantes, alors que les changements radicaux de pouvoir politique dans le champ de l'école pourraient laisser penser que celles-ci sont davantage en accord avec les usages autochtones de la temporalité et de la spatialité. Ce qui est mis toutefois en évidence dans les observations ethnographiques au Chiapas, c'est le caractère flexible et contingent des stratégies d'utilisation du temps et de l'espace de l'école, comme si cette dernière était transformée en permanence par de nombreux facteurs comme le climat, les travaux agricoles, les activités culturelles locales, ou bien l'imagination et la disponibilité des enseignants et des autorités éducatives indiennes.

VERS UNE PÉDAGOGIE DE LA LIBÉRATION INDIENNE EN TERRES ZAPATISTES ?

Dans le projet d'« éducation véritable » des Tseltal et des Chol du MAREZ Ricardo Flores Magon situé au nord de la forêt Lacandone, les contenus et les méthodes pédagogiques incluent des éléments des histoires et des savoirs autochtones, en s'inspirant d'expériences quotidiennes pour résoudre des problèmes concrets comme ceux de l'agro-écologie, de l'habitat ou de la santé. La politisation des identités mayas dans le champ du pouvoir, perceptible au Chiapas, prend des visages variés suivant les contextes régionaux¹⁰. Cela constitue un paramètre incontournable pour l'analyse de pratiques sociales qui, constamment, instrumentalisent et légitiment dans le champ éducatif des références aux identités indiennes, paysannes et militantes.

Les analyses anthropologiques récentes de la construction de pratiques éducatives des Indiens en Amérique latine soulignent les motivations politiques qui

⁹ Bourdieu, Pierre, 1987, *Choses dites*, Paris, Minuit, p. 79.

¹⁰ Devineau, Julie, 2009, « Variations régionales : la politisation des identités ethniques au Mexique », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 72, p. 73-92.

les fondent en contradiction avec les théories libérales du multiculturalisme et la rhétorique des discours interculturalistes des gouvernements nationaux. Cela est significatif dans le domaine de la régulation de la participation sociale à la détermination des contenus scolaires régionaux¹¹. Mais puisque les efforts pédagogiques des zapatistes dépendent de processus de gestion participative, les communautés tentent de relever avec les moyens du bord le défi de la production sociale de connaissances et de méthodes scolaires multilingues, interculturelles et critiques.

Malgré des difficultés récurrentes en termes de moyens techniques et humains, ces luttes indiennes encadrent l'émergence d'un enseignement davantage contextualisé et pertinent du point de vue social et culturel. Les contenus et les méthodes pédagogiques sont discutés lors de réunions, sans que des consensus soient systématiquement atteints entre enseignants, parents et autorités politiques. Le modèle d'organisation démocratique zapatiste n'est pas exempt de contradictions puisqu'il légitime des pratiques pédagogiques parfois peu articulées aux valeurs, aux normes et aux contextes socioculturels. En effet, les pratiques locales peuvent s'avérer discriminatrices et violentes envers les enfants, quand par exemple certains parents insistent pour que les promoteurs enseignent davantage en langue espagnole alors que ces derniers la maîtrisent assez mal, ou bien qu'ils utilisent des châtiments corporels pour obtenir l'attention et l'obéissance des enfants.

Selon Edgar, le coordinateur de l'équipe de promoteurs du MAREZ Francisco Villa, sa mission consiste à faire en sorte que les enfants, tout comme les adultes, sachent que l'autonomie éducative « c'est que nous allons faire notre propre éducation », sans salaire mais avec dévouement, à partir de l'étude scolaire de connaissances générales (de type universel), en les articulant aux savoirs ethniques et paysans, notamment en prenant en compte la mémoire collective des luttes agraires et culturelles régionales. Lors d'un entretien collectif (janvier 2007), il souligne l'intérêt notoire que portent les membres de la génération de ses grands-parents aux projets d'éducation zapatiste :

Nos aînés, ils aiment notre école autonome car on est en train de faire revivre notre culture maya, car ils voient qu'on est en train de la récupérer pour faire revivre ce qui se perd. Oui, car la culture et la langue se perdent parce que le Gouvernement ne veut pas de nos cultures et de nos traditions. Mais avec notre autonomie, nous sauvegardons ce que le peuple ne veut pas perdre. Pour enseigner dans la résistance zapatiste, nous devons enquêter dans la communauté, mener des entretiens auprès des personnes âgées, pour mieux comprendre et être au clair sur la façon dont ils ont utilisé les mots et les choses, et savoir ce qui s'est passé avant. [...]. Aux enfants, on leur apprend beaucoup sur la façon dont notre lutte zapatiste a commencé, parce que la lutte n'est pas d'aujourd'hui, elle a déjà plus de 500 ans, et la souffrance que nous voyons il faut savoir pourquoi

¹¹ Dietz, Gunther, Mendoza, Guadalupe et Téllez, Sergio (eds), 2008, *Multiculturalismo, educación y derechos indígenas en las Américas*, Quito, Abya-Yala.

c'est comme ça, car on ne veut pas que cela continue. Nous exigeons la liberté, la justice et la démocratie pour le peuple.

En tant que projets éducatifs et culturels générés par des paysans politiquement organisés, les systèmes municipaux d'écoles zapatistes sont légitimés dans les discours des militants par la nécessité de bénéficier d'une éducation « véritable » qui réponde à des attentes et des priorités collectives en termes d'apprentissage de contenus pédagogiques collectivement valorisés et dont les acquis sont vérifiables par les familles. Quant aux plus âgés, souvent analphabètes, ils se montrent généralement enthousiastes envers l'éducation zapatiste car elle représente la possibilité de revitaliser la langue et la culture populaire héritée de traditions que les jeunes générations ont tendance à abandonner pour adopter des valeurs et des normes de comportements des populations métisses et urbaines.

CONCLUSION : L'ÉCOLE DE LA DIGNITÉ INDIENNE ET PAYSANNE

Malgré le manque de moyens financiers et de personnels diplômés pour dispenser les cours, les militants zapatistes n'ont pas attendu d'obtenir de l'État les droits qu'ils réclament pour mettre en place leurs propres réseaux d'écoles. L'exercice d'un pouvoir indien tend à se traduire, d'une part, par la résistance à la normativité des politiques éducatives imprégnées de l'indigénisme assimilationniste de l'État mexicain et, d'autre part, par l'intensification du contrôle local sur l'organisation scolaire et le rôle politique et pédagogique de l'enseignant indien.

Les discours et les pratiques d'éducation des rebelles, en tant que constructions subjectives produites dans un contexte multiethnique, de pauvreté, de politisation et de militarisation, reposent sur des marges d'autonomie acquises aux dépens de l'État-nation. Autrement dit, à partir de l'appropriation sociale de l'école en tant que projet collectif, l'exercice de l'autonomie indienne implique une redéfinition de l'usage de l'espace et du temps consacrés à la scolarité, mais aussi du rôle politique et culturel de l'école, des enseignants et des autorités éducatives en fonction des demandes et des priorités émises par les familles et leurs représentants élus.

L'école dans son ensemble dépend de conditions locales et de la construction de projets éducatifs *sui generis* à partir de la disponibilité de ressources et de mécanismes politiques, socioculturels et économiques, en s'affranchissant de l'instrumentalisation par l'État de l'éducation indienne à des fins de domination. Les apports zapatistes à la construction de l'autonomie éducative sont basés sur des principes de démocratie directe liés à la culture paysanne et indienne. La normativité qui régit les écoles rebelles s'oppose à celle de l'État mexicain qui les considère illégales, tandis qu'elles sont nettement légitimes du point de vue des familles qui se sentent dignes de les construire.

**Nouvelles (dé)territorisations
indigènes, ressources naturelles
et conflits globalisés**

I

II

III

IV

V

« COMMUNAUTÉS TRANSNATIONALES » ET POLITIQUES MULTICULTURELLES. Le cas des migrants indiens¹ mexicains

Françoise Lestage

Université Paris 7, URMIS

Introduction : L'émergence de la catégorie des « migrants indiens » dans les sciences sociales

Pendant longtemps, les chercheurs en sciences sociales qui étudiaient les migrations du Mexique vers les États-Unis ont considéré les migrants comme des « Mexicains » sans distinction ethnique², relevant tous d'une classe sociale populaire et ouvrière qui occupait des niches économiques de travail peu qualifié³. En conséquence on trouvait peu ou pas de référence à des « Indiens » dans les études sur les migrants mexicains jusqu'au début des années 1980, même si on peut déduire de divers travaux qu'il existait déjà une migration issue des régions connues comme indiennes dès le début du xx^e siècle⁴; migration tout à fait conséquente au moment des accords *braceros* des années 1940 à 1960. Bref, les « Indiens » – à savoir les membres de la soixantaine de groupes ethno-linguistiques répertoriés au Mexique dans les recensements – ont probablement toujours migré dans les

¹ Le terme « indigène » habituellement utilisé en espagnol sera remplacé par celui d'« Indien », moins connoté pour les lecteurs français. Je l'écrirai sans guillemets, sachant que ce terme ne désigne pas une classe d'individus qui seraient identifiables (« les Indiens »), mais se réfère à une relation sociale hiérarchisée dans laquelle le subordonné est « l'Indien ».

² Gamio, Manuel, 1975, « Política en general y política de población », in Gamio Manuel (ed.), *Antología*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, et Durand, Jorge, 1991, *Migración México-Estados Unidos. Años veinte*, Mexico, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

³ Velasco Ortiz, Laura, 2008, « Introducción: Migración, fronteras estatales y étnicas », in Velasco Ortiz Laura (ed.), *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales*, Tijuana/Mexico, El Colegio de la Frontera Norte/M-APorra

⁴ *Ibid.*, p. 8.

mêmes proportions que les autres Mexicains, mais ils n'étaient pas décomptés et étudiés comme tels par les sciences sociales, ni par les institutions gouvernementales, ni par les ONG ou les organismes internationaux⁵.

À partir des années 1980, la question de l'ethnicité a pris une place croissante dans les travaux des sciences sociales en général et dans ceux qui portent sur les migrants mexicains aux États-Unis en particulier. Premier anthropologue à s'interroger sur les migrations indiennes provenant du sud du Mexique, Michael Kearney a, par exemple, publié en 1981 son premier article sur les migrants mixtèques de Oaxaca en Californie; il a ensuite fait école et formé plusieurs générations d'étudiants. Cette « émergence » scientifique des Indiens accompagne celle du « réveil indien » politique, auquel les mêmes anthropologues prennent part, souvent en tant que conseillers. Elle va s'affirmer avec la résolution de l'Organisation internationale du travail (OIT) en 1989 et les modifications des constitutions qui la suivent. Parallèlement, les flux migratoires à l'intérieur du Mexique et vers les États-Unis augmentent et se diversifient : les femmes et les migrants qualifiés rejoignent la main-d'œuvre non qualifiée masculine des décennies précédentes. Les Indiens du Mexique quittent eux aussi massivement leurs régions d'origine et se retrouvent dispersés dans tout le pays ainsi qu'aux États-Unis.

À partir du cas des migrants mixtèques originaires de l'État du Oaxaca et immigrés en Basse-Californie (Mexique) et en Californie (États-Unis) des années 1980 aux 2000, on s'interrogera, dans un premier temps, sur la prise en compte dans l'établissement et la mise en œuvre de politiques multiculturelles par les gouvernements des deux pays d'une catégorie de migrants dits indiens qui réside et travaille de part et d'autre de la frontière nord du Mexique. Ces flux de populations indiennes se sont-ils inscrits dans des cadres de politiques publiques déjà en vigueur dans les deux pays? Dans quelle mesure les migrants indiens ont-ils utilisé à leur profit des règles établies pour d'autres catégories sociales et ethniques? Ont-ils été encadrés par des politiques publiques spécifiques orientées vers des migrants identifiés comme indiens de la part du Mexique ou des États-Unis? Dans un second temps, on s'interrogera sur le sens, dans le cas des migrants, de la notion de « communauté indienne » qui, dans les campagnes mexicaines d'origine, s'applique à une forme d'organisation sociale, politique et religieuse liée à un territoire particulier ainsi que sur la prise en compte par les pouvoirs publics de telles « communautés indiennes », souvent dites « transnationales » quand elles intègrent des migrants.

⁵ Lestage, Françoise, 2006, « L'État et les Indiens. Programmes de développement étatiques et ouvriers agricoles migrants sur la frontière mexico-étasunienne (1990-2000) », Martuccelli, Danilo, Véran, Jean-François et Vidal, Dominique (éds), *Politique et société en Amérique latine*, Villeneuve d'Ascq, Presses de l'Université de Lille 3, p. 31-46.

DES POLITIQUES MULTICULTURELLES POUR LES MIGRANTS INDIENS AU MEXIQUE ET AUX ÉTATS-UNIS ?

Les migrants indiens dont il est question dans ce chapitre sont concernés par des mesures prises au Mexique par leur État d'origine, Oaxaca, par celui de résidence, Baja-California, et par l'état fédéral mexicain ; aux États-Unis, par l'état de Californie et par l'État fédéral étasunien. Or, d'une part chaque pays a une conception distincte de la « diversité » socioculturelle et, d'autre part, dans chacun d'eux, les politiques mises en œuvre par les États fédérés peuvent se différencier de celles de l'État fédéral et de celles des municipalités, établissant trois niveaux de décisions qui se contredisent parfois.

Les politiques concertées d'émigration de la part de l'État et des États mexicains se sont beaucoup développées au Mexique depuis le début des années 1990, après la légalisation par les États-Unis de millions de migrants mexicains en 1986 et les migrations massives qui l'ont suivie. La mobilité internationale accrue a modifié les rapports entre le Gouvernement et ses citoyens car « l'émigration est impliquée dans la construction de l'État-nation » et pousse « l'État à transformer ses modes d'administrer, d'éduquer ou de contrôler ses citoyens »⁶. Les gouvernements successifs des années 1990 et plus encore des années 2000 participent à la mise en place de contrats de travail temporaires⁷ et ont pris des mesures incitatives pour pousser les migrants à maintenir des liens forts avec leur pays d'origine et à envoyer des sommes d'argent à leurs familles et à leurs localités, en autorisant la double nationalité, en aidant au développement local (programmes 3 pour 1⁸) et en facilitant, et parfois en finançant, les démarches administratives des familles, en particulier celles liées au décès ou à l'emprisonnement des migrants⁹. Dans ce processus, les politiques migratoires se fondent sur l'appartenance à la nation mexicaine et aucun gouvernement fédéral ou fédéré ne distingue les migrants indiens. En cas de demande relative à la migration faite auprès des services indigénistes, les familles sont renvoyées, systématiquement, vers les services consacrés aux migrants, comme j'ai pu le constater à plusieurs reprises à l'*Instituto de Atención al Migrante* de l'État du Oaxaca, agence publique d'aide aux migrants et à leurs familles.

⁶ Fitzgerald, David, 2009, *A Nation of Emigrants. How Mexico Manages Its Migration*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press.

⁷ Yrizar Barbosa, Guillermo et Alarcón, Rafael, 2010, « Emigration Policy and State Government in Mexico », *Migraciones Internacionales*, vol. 5, n° 4, p. 165-198.

⁸ Pour un dollar donné par le migrant dans un programme de développement local, l'État fédéré donne un dollar et l'État fédéral donne un dollar.

⁹ Lestage, Françoise, 2010, « The political management of suffering. New practices by the Mexican State(s) with their emigrants », communication présentée à l'atelier *Mobilities, Regulations and Citizenship*, 23-24 septembre, Université de Chicago/Université Paris Diderot – Paris 7.

Car les rapports entre les citoyens et leurs pays sont modelés par les pays d'origine¹⁰; un modelage tout en finesse puisque le Gouvernement doit se montrer créatif, pouvant difficilement faire pression sur des citoyens qui ont quitté le territoire national¹¹. La relation entre l'État et les citoyens à l'étranger est donc basée sur leurs droits¹² : droit à la nationalité mexicaine et états-unienne, droit à l'usage de la langue espagnole aux États-Unis, droit à être défendu et protégé aux États-Unis, droit à être enterré en terre mexicaine, etc. Dans ce cadre, ce qui prime c'est l'appartenance nationale, comme le montre le comportement des fonctionnaires et représentants de l'État mexicain lors d'une affaire qui a eu lieu en mars 2010 à New York, quand un migrant triqui (groupe ethnique de l'État du Oaxaca) a été tué par deux policiers. D'après les témoins amis de la victime, l'homme était ivre. Ne parlant ni espagnol ni anglais, il a injurié les policiers en triqui et a fait le geste de sortir quelque chose de sa poche. Les policiers, effrayés, ont tiré sur lui alors qu'il n'était pas armé.

Dès le début, le gouvernement mexicain a fait de cet homicide une affaire nationale. Le service consulaire new-yorkais, le ministère des Affaires étrangères à Mexico et l'Institut d'aide aux migrants dans l'état d'origine du Oaxaca ont été mobilisés. La procédure administrative et le financement du transfert du corps ont été pris en charge par les deux niveaux de l'état ainsi que les frais d'avocats du procès qui a suivi. À Mexico, le cercueil a été réceptionné par des fonctionnaires importants des affaires étrangères et par le responsable de l'Institut d'aide aux migrants de Oaxaca en présence des journalistes et des télévisions. Tous l'ont suivi jusqu'à la localité très reculée d'où venait le défunt¹³. Depuis l'annonce du décès jusqu'à l'enterrement, les fonctionnaires des Affaires étrangères et de l'Institut d'aide aux migrants n'ont pas mis l'accent sur le fait qu'il s'agissait d'un Indien ou d'un Triqui, membre d'un groupe ethnique, ne parlant pas la langue officielle de son propre pays, l'espagnol, mais sur le fait qu'il s'agissait d'un Mexicain. L'État fédéral mexicain et l'État de Oaxaca ont assumé les démarches nécessaires et leur coût, non pas à cause de l'origine ethnique du migrant mais à cause de son appartenance à la nation mexicaine. On voit bien ici que quand il s'agit de migrants, le gouvernement mexicain se positionne comme soutien de ses citoyens face au gouvernement états-unien (représenté par le policier new-yorkais) et ne valorise pas les différences internes, ethniques ou régionales. Il en est de même pour l'ensemble des politiques d'émigration.

En revanche, certaines organisations comme le Front indigène d'organisations binationales jouent sur les deux registres à la fois, selon les demandes : par exemple,

¹⁰ Waldinger, Roger et Fitzgerald, David, 2004, « Transnationalism in question », *American Journal of Sociology*, vol. 109, n° 5, p. 1177-1195.

¹¹ Fitzgerald, David, 2009, *A Nation of Emigrants*, *op. cit.*

¹² *Ibid.*

¹³ Carnet de terrain, février-avril 2010 (source : Lic. A. Lopez, chargée du service des droits de l'homme de l'*Instituto de Atención al migrante de Oaxaca*).

en 1997, le Front indigène d'organisations binationales a défendu à la fois le droit à la langue espagnole dans les écoles étasuniennes pour les migrants indiens, revendiquant ainsi leur appartenance nationale, et a mis en place un groupe de traducteurs en « langues précolombiennes » afin d'assister les Indiens monolingues dans les tribunaux¹⁴, revendiquant par là leur appartenance ethnique.

À l'intérieur du Mexique, des politiques spécifiques aux Indiens, de type indigéniste – car elles sont héritières de l'époque indigéniste – continuent d'être mises en œuvre pour les sédentaires comme pour les migrants, tout en étant parfois appelées « multiculturelles » par les fonctionnaires et les politiques¹⁵. La mobilité des Indiens a modifié leur accès à des programmes d'aide de l'État ou à des institutions propres, puisqu'ils se sont installés dans des régions où il n'y avait pas d'Indiens auparavant et donc pas de politique indigéniste active comme en Baja California, mais elle n'a pas modifié ces programmes ou ces institutions. La plupart des politiques publiques destinées aux Indiens concernent l'éducation bilingue en primaire – l'éducation supérieure (création d'universités) relevant de politiques multiculturelles récentes n'a pas été expérimentée dans les zones de migrations du nord du pays pour l'instant – et, dans une moindre mesure, la santé et la culture. Les demandes des associations et des organisations de migrants indiens établies hors de leurs États d'origine ont suivi ce schéma indigéniste : dans l'État de Baja California, des dizaines d'écoles bilingues ont été créées depuis 1984 pour la scolarisation des enfants d'Indiens migrants¹⁶; à Tijuana c'est dans le domaine de la vente informelle, de l'enseignement bilingue et de la culture que les différents niveaux de gouvernement ont appliqué des politiques favorables aux Indiens migrants à partir des années 1990, et ce après des demandes et des luttes des organisations indiennes réprimées violemment dans les années 1980. Cette reconnaissance de l'ethnicité renvoie, à mon sens, à la nécessité locale de définir ce qui est national face à l'étranger. Or une des spécificités nationales du Mexique par rapport aux États-Unis est précisément son indianité revendiquée à travers les ancêtres précolombiens célèbres mais aussi, parfois, à travers la mise en scène des Indiens contemporains, comme ce fut le cas dans la deuxième moitié des années 2000 quand le gouvernement municipal de Tijuana exigea des vendeuses mixtèques dont les étalages jouxtent la frontière internationale qu'elles s'habillent avec un costume supposé folklorique qui avait été inventé de toutes pièces par la muni-

¹⁴ Lestage, Françoise, 1998, « De l'usage des langues chez les migrants mixtèques des Californies. La relativité d'un "droit culturel" », présenté au colloque international *Identités, droits culturels et pouvoir. Rencontre tripartite d'anthropologues mexicanistes (France, Grande-Bretagne, Mexique)*, Paris, Institut des Hautes Études d'Amérique latine (IHEAL), 10-12 décembre.

¹⁵ Lestage, Françoise, 2006, « L'État et les Indiens. Programmes de développement étatiques et ouvriers agricoles migrants sur la frontière mexico-étasunienne (1990-2000) », art. cit.

¹⁶ Lestage, Françoise et Perez Castro, Tiburcio, 2004, « ¿Una escuela bilingüe ¿para quién? El caso de los migrantes indígenas en Baja California », in A. Quesnel et F. Lartigue (eds), *Las dinámicas de la población indígena. Cuestiones y debate actuales en México*, Mexico, IRD-CIESAS, p. 249-263.

cipalité. Car l'imaginaire local et national ne permet pas de penser la mexicanité sans penser « l'Indien », comme je l'ai analysé ailleurs¹⁷, ce qui a aussi des conséquences sur les politiques publiques.

Aux États-Unis, il convient de distinguer les politiques d'immigration portant sur les flux de migrants (légalisation, reconduite à la frontière) de celles sur l'insertion nationale des migrants (accès à la citoyenneté, à l'éducation, à la santé, obtention d'un logement, d'un travail). Les premières considèrent tout étranger à la nation de façon identique : un Mixtèque est un migrant mexicain comme un autre et il n'y a pas de minorités ethniques qui vaillent dans ce cadre. En revanche, les secondes entrent dans le cadre des politiques « multiculturelles » : ce sont, comme le soulignent Emmanuelle Le Texier, Olivier Estèves et Denis Lacorne¹⁸ « des politiques de la diversité » reposant principalement sur la loi des droits civiques (*Civil Rights Act*) de 1964 et son titre VI qui interdit toute discrimination à l'emploi fondée sur la race, la couleur de peau, la religion, le sexe ou l'origine nationale »¹⁹. Tout migrant mexicain, indien ou pas, relève de cette loi et peut se présenter comme appartenant à un groupe minoritaire. Tout migrant indien mexicain peut se prévaloir d'une double appartenance minoritaire : l'origine nationale (mexicaine) et l'origine ethnique (triqui, mixtèque ou « indienne américaine »). De telles revendications ne sont pas le fait d'individus mais d'organisations politiques. Le Front indigène d'organisations binationales, déjà cité plus haut, a utilisé l'étiquette indienne aux États-Unis dans plusieurs circonstances : pour les recensements, en demandant à ses membres de se déclarer « *native American* », ce qui a fait augmenter le nombre d'*American Indians* dans le recensement de 2000²⁰; et pour obtenir des financements, comme dans le cas des traducteurs en langue précolombienne²¹.

DES POLITIQUES MULTICULTURELLES POUR DES « COMMUNAUTÉS INDIENNES » ?

On a vu qu'au Mexique et aux États-Unis, les migrants indiens peuvent bénéficier de programmes sociaux soit en tant que Mexicains, soit en tant qu'Indiens, soit en tant que migrants. Dans tous les cas, on s'est interrogé jusqu'à maintenant sur une catégorie individuelle (« le migrant indien »). Or la mise en place des politiques

¹⁷ Lestage, Françoise, 2008, *Les Indiens mixtèques dans les Californies contemporaines. Migrations et identités collectives*, Paris, PUF.

¹⁸ Le Texier, Emmanuelle, Estèves, Olivier et Lacorne, Denis (éds), 2010, *Les politiques de la diversité. Expériences anglaise et américaine*, Paris, Les Presses de Sciences Po, p. 17.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Lavaud, Jean-Pierre et Lestage, Françoise, 2005, « Compter les Indiens : Bolivie, États-Unis, Mexique », *L'Année Sociologique*, vol. 55, n° 2, p. 487-520.

²¹ Lestage, Françoise, 1998, « De l'usage des langues chez les migrants mixtèques des Californies », art. cit.

multiculturelles repose sur la prise en compte par les gouvernements de groupes ethniques ou de « peuples » ou de « nations » et plus seulement de citoyens. Existe-t-il des politiques multiculturelles ciblant des « communautés indiennes » et non plus une collection d'individus que recouvre la catégorie « migrants indiens » et, d'abord, qu'entend-on par « communauté indienne » ?

Souvent, les travaux étasuniens ou mexicains en sciences sociales utilisent la notion de « communauté » pour évoquer tout groupe social organisé se reconnaissant et étant reconnu comme homogène, et de « communauté indienne » pour tout groupe social établi sur un territoire et administrant lui-même ses membres et son territoire, comme on les rencontre dans les campagnes d'origine des migrants. Dans les travaux français des années 2000, le terme « communauté » est généralement évité et celui de « communauté indienne » critiqué, notamment par D. Dehouve pour le Mexique²². Celle-ci montre comment l'idée d'une communauté indienne endogame, homogène, autosuffisante, stable et extérieure à la vie politique nationale a été construite par des anthropologues étasuniens des années 1935 à 1960 (tels R. Murdock, A. Caso, R. Redfield et E. Wolf). D. Dehouve souligne que ce sont les relations à l'État et à d'autres acteurs supranationaux ou internationaux qui produisent et entretiennent des « communautés indiennes » dynamiques qui ne sont donc ni extérieures à la vie politique, ni stables, ni autosuffisantes, ni homogènes, comme le montrent les conflits actuels entre catholiques et protestants au Mexique.

Dans le cas des migrations, ces « communautés indiennes » sont, de plus, supposées « transnationales » par les scientifiques sociaux – et parfois par leurs propres membres –, ce qui rajoute une caractéristique supplémentaire à cette notion déjà complexe. Dans les années 1990, des notions ont été élaborées par les sciences sociales étasuniennes pour décrire et analyser ce qui se passe entre migrants et entre migrants et non-migrants originaires d'un même lieu, quelle que soit leur origine nationale ou ethnique, notamment la célèbre définition du transmigrant et du champ social transnational de L. Bash, N. Glick Shiller et C. Szanton Blanc²³, reprise, critiquée et nuancée par d'innombrables travaux depuis. Y sont définis comme transnationaux « les processus par lesquels les immigrants construisent des champs sociaux qui lient leur pays d'origine à leur pays de réception ». Les migrants, appelés transmigrants,

développent et maintiennent de multiples relations familiales, économiques, sociales, organisationnelles, religieuses, politiques qui traversent les frontières. Ils agissent, prennent des décisions et se sentent engagés dans et identifiés à des réseaux sociaux qui les connectent simultanément à deux sociétés ou plus.

²² Dehouve, Danièle, 2001, *Ensayo de geopolítica indígena. Los municipios tlapanecos*, Mexico, CIESAS-Porrúa.

²³ Glick Shiller, Nina, Bash, Linda et Szanton Blanc, Cristina, 1995, « Theorizing Transnational Migration », *Anthropological Quarterly*, vol. 68, n° 1, p. 48-63.

Leurs vies se déroulent à travers des frontières internationales, ce qui a pour résultat de produire un seul champ social qui englobe les deux sociétés²⁴.

De mon point de vue, il est difficile de cerner clairement, par-delà les États-nations ou dans les interstices des États-nations, des groupes sociaux, à plus forte raison des réseaux, et des « territoires » – c'est-à-dire des espaces marqués socialement – occupés par ces groupes sociaux. Je me propose de préciser ici quelles formes concrètes prennent ces regroupements ou réseaux de migrants originaires des régions identifiées comme indiennes. À mon sens, les migrations – nationales et internationales ; de travail ; de regroupement familial – des populations connues comme indiennes produisent trois formes de « communautés indiennes » qui sont revendiquées comme telles par leurs membres et sont perçues comme telles par les acteurs sociaux, notamment politiques. Je les ai qualifiées de « communauté indienne élargie », « communauté indienne reterritorisée » et « communauté indienne politique ».

Des « communautés indiennes élargies »

Également appelée « communauté multi-centrée »²⁵, une « communauté indienne élargie » a une existence de fait car elle est constituée par l'expansion au-delà de la localité, et au-delà du pays d'origine, d'un réseau social dense et coercitif qui a son origine dans une « communauté indienne » au sens classique du terme tel qu'on le connaît au Mexique, notamment dans l'État du Oaxaca où sont ainsi désignées, le plus souvent, des localités administrativement délimitées (*municipio, agencia*) dont les habitants se reconnaissent et sont reconnus membres de ce groupe qui produit son propre ordre social en organisant le territoire, le politique et le religieux. Quand ses habitants émigrent, ils ne cessent pas pour autant d'actualiser leur appartenance en participant à la gestion collective, selon les règles imposées par le groupe, règles qui diffèrent selon les « communautés » et que les migrants, détenteurs du capital économique, contribuent à modifier afin de les adapter à leur situation : ils financent les travaux publics ou y participent physiquement, ou payent quelqu'un pour y participer à leur place ; ils contrôlent les élections des autorités locales et participent à la gestion politique à distance ; ils assument l'organisation et le financement des fêtes religieuses, totalement ou partiellement, etc. Par ailleurs, quand une partie conséquente d'entre eux se retrouve dans un même lieu, ils ont tendance à se retrouver autour d'événements familiaux (mariages) ou communautaires (fête religieuse du saint patron) et à faire circuler

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Besserer, Federico, 2009, « Estudios transnacionales y ciudadanía transnacional », in G. Mummert (ed.), *Fronteras fragmentadas*, Mexico, El Colegio de Michoacán/CIDEM, p. 153-167, et Stephen, Lynn, 2007, *Transborder Lives. Indigenous Oaxacans in Mexico, California and Oregon*, Durham, N.C. & Londres, Duke University Press, p. 375.

entre eux les nouvelles (téléphonées, en vidéo) de la localité d'origine, d'où le terme « multi-située » cité plus haut.

Ces « communautés indiennes élargies » peuvent être dites transnationales, parce que leurs membres les reconnaissent comme telles et maintiennent des relations suivies (politiques, religieuses) dans les différents lieux de migration et d'origine au Mexique, aux États-Unis et, parfois, au Canada : les autorités voyagent et rendent visite à leurs administrés, ou délèguent leurs pouvoirs à des autorités dans les lieux de migration ; la fête du saint patron s'organise en plusieurs lieux simultanément, etc. Cependant, elles ne sont pas perçues comme homogènes par leurs propres membres qui distinguent les migrants des sédentaires en désignant l'ensemble des membres mobiles par un autre nom. Celui-ci est inventé en mêlant les langues des migrants (anglais, espagnol et langue indienne parfois) et tourne un peu en dérision les migrants : ceux de Cheran (groupe Purepecha, Michoacan) parlent de « *cherrys* », terme qui signifie « cerise » en anglais mais qui est phonétiquement proche de « Cheran »²⁶ ; ceux de San Juan Yolotepec (groupe Mixtèque, Oaxaca), localité appelée familièrement Yolo, sont dits « *Yolly good* », ce qui signifie « super, génial » en anglais, mais qui est également phonétiquement proche de « Yolo »²⁷, etc.

Ces « communautés indiennes élargies », multi-situées et transnationales, ne sont pas directement visées par des politiques publiques spécifiques qui ciblent une population donnée dans un lieu et un pays donné. En effet, l'action publique d'un gouvernement ne peut pas s'appliquer de façon identique dans tous les lieux de résidence des membres qui ne vivent pas dans le même État ni dans le même pays. Les politiques mises en œuvre – qui répondent à des demandes de la « communauté élargie » – ont pour objet, le plus souvent, d'améliorer les conditions de vie dans la localité d'origine (financement de routes ou d'écoles, par exemple) où les migrants ont des biens et où réside une partie de leur famille. Les demandes de la « communauté élargie » peuvent se fonder, ou non, sur la caractéristique ethnique, selon les circonstances. S'il s'agit de demandes passant par le Front indigène d'organisations binationales, elles sont présentées avec une étiquette ethnique et leur acceptation peut être comprise comme relevant de politiques multiculturelles. Mais il peut aussi s'agir d'améliorations obtenues par un autre canal (le parti, les syndicats) et, dans ce cas, la réponse des pouvoirs publics n'est pas nécessairement identifiée comme « multiculturelle ».

²⁶ Leco Tomás, Casimiro, 2010, *Migración indígena a Estados Unidos. Purhépechas en Burnsville, Norte Carolina*, Morelia (Mexique), Universidad Michoacana de San Nicolas de Hidalgo/Instituto de Investigaciones Económicas y Empresariales/Centro de Investigaciones México-Estados Unidos.

²⁷ Lestage, Françoise, 1998, « De l'usage des langues chez les migrants mixtèques des Californies », art. cit.

Des communautés indiennes reterritorisées

Les communautés indiennes reterritorisées sont, à mon sens, des réseaux sociaux constitués par des migrants indiens de différentes origines géographiques et/ou ethniques qui se forment dans les lieux de migration et de transit au Mexique ou aux États-Unis²⁸. C'est le cas de la « communauté mixtèque » à Tijuana, qui réunit des migrants venus de plusieurs régions mixtèques dans deux États différents (Oaxaca et Guerrero) et qui a été constituée en une trentaine d'années. Depuis le début des années 1980, ces migrants et leurs descendants sont devenus pour les politiques, les médias et les chercheurs la « communauté mixtèque » à la fois parce que les migrants mixtèques s'étaient établis, au début de leur migration, dans le même quartier et continuent de vivre majoritairement dans deux quartiers identifiés comme « mixtèques », et parce que de nombreux acteurs sociaux ont contribué à donner vie à cette « communauté »²⁹. On préfère le terme de « communauté reterritorisée » à celui de « néocommunautés » qui oppose des « communautés indiennes » traditionnelles à d'autres urbaines et modernes³⁰, afin de souligner la continuité plutôt que la rupture entre les différentes formes, comme le font, du reste, les membres de ces « communautés » eux-mêmes. Ils ont en effet le souci de reproduire certains éléments des « communautés indiennes », notamment l'imbrication entre politique, social et religieux (à Tijuana, l'association pour l'amélioration du quartier a aussi promu une fête religieuse d'une sainte révéérée dans la région mixtèque de Oaxaca) ou encore l'échange ritualisé et formalisé du travail. Cette « communauté » est reterritorisée parce que, localement, elle s'identifie et elle est identifiée à l'espace géographique de certains quartiers (à Tijuana, les quartiers Obrera et Valle Verde) dans lesquels elle a ses propres institutions (à Tijuana, les écoles bilingues).

Par ailleurs, elle est la cible et le produit de politiques publiques qualifiées de multiculturelles par les pouvoirs publics et ciblant des « migrants indiens » ou « la communauté mixtèque » : les écoles bilingues, le financement de projets culturels mettant en valeur les aspects culturels des groupes ethniques concernés, une aide pour l'aménagement des quartiers de résidence. On ne peut pas dire non plus que la « communauté mixtèque » de Tijuana soit uniquement le produit de politiques publiques spécifiques. L'action des leaders mixtèques, les appuis académiques et religieux, les soutiens nationaux (président de la République) et internationaux (Rigoberta Menchu), les médias ont tous participé à sa construction.

²⁸ Pour F. Besserer (2009, « Estudios transnacionales y ciudadanía transnacional », art. cit.), la communauté re-territorisée correspond à ce que j'ai appelé la communauté élargie.

²⁹ Lestage, Françoise, 1998, « De l'usage des langues chez les migrants mixtèques des Californies », art. cit.

³⁰ Amselle, Jean-Loup, 2010, « Le retour de l'indigène », *L'Homme*, n° 194, Paris, p. 131-138.

Une « communauté indienne politique » (de migrants)

Comme l'a montré L. Velasco Ortiz³¹, la « communauté indienne politique » se situe au niveau de la rhétorique et des mobilisations collectives. Au Mexique, dans les États avec une forte présence indienne, des organisations et des élites occupent une niche dans la vie politique locale et apparaissent comme « la communauté indienne ». Dans l'État du Oaxaca, celui de Baja California et celui de Californie, celle-ci a pris souvent le visage du Front indigène d'organisations binationales, organisation la plus fédérative qui regroupe des organisations labellisées indiennes dont les membres, migrants pour la plupart, s'identifient à plusieurs groupes ethniques du Mexique (mixtèque, zapotèque, triqui, purhépecha). À ses débuts, le Front indigène d'organisations binationales regroupait uniquement les migrants de l'État du Oaxaca et s'était vu attribuer un nom par ses leaders : celui de Oaxacalifornia, forgé à partir du nom des trois États (Oaxaca, État d'origine au Mexique et Californie ou Baja California, ceux d'accueil). D'autres organisations se référant à un ensemble de migrants présentant comme caractéristiques communes le fait d'être membres ou nés de parents membres de « communautés indiennes » au Mexique et de travailler ou de résider aux États-Unis ou dans un État mexicain frontalier contribuent à alimenter la rhétorique de la communauté indienne politique. On trouve également des leaders établis dans les États d'origine qui peuvent parfois représenter des « communautés indiennes » entières et s'ajoutent aux membres migrants, la « communauté indienne politique » étant en quelque sorte extensible et multiforme.

Comme pour la communauté indienne élargie, aucune politique multiculturelle ne peut lui être appliquée directement puisqu'elle n'a pas d'assise territoriale. Les demandes portées par les organisations qui s'en font les porte-parole à un moment donné concernent des « communautés » plus concrètes que sont soit les localités d'origine, soit les communautés reterritorialisées, soit des migrants réunis en fonction de demandes concernant leur secteur de travail (agricole, vente informelle).

À aucun moment les flux de populations indiennes n'ont été encadrés par des politiques d'émigration spécifiques considérées comme multiculturelles de la part du Mexique ni des États-Unis. Au Mexique, ils se sont inscrits dans les politiques indigénistes, en particulier éducatives – comme la création d'écoles bilingues – et culturelles – telles les aides pour des groupes musicaux ou des expositions – destinées aux Indiens, politiques indigénistes remises au goût du jour. Aux

³¹ Velasco Ortiz, Laura, 2002, *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos. Los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos*, El Colegio de México/El Colegio de la Frontera Norte.

États-Unis, ces flux se sont inscrits soit dans des politiques d'immigration destinées à limiter l'entrée de nationaux étrangers – et les Indiens mexicains sont avant tout des nationaux mexicains pour les États-Unis et pour le Mexique –, soit dans des politiques publiques destinées aux migrants – relatives à la santé, au logement, à l'éducation ou à des lois telle celle à l'origine de la création d'un corps de traducteurs en langues précolombiennes fondée sur le droit étasunien à s'exprimer dans sa langue dans les institutions.

Du côté des demandes, les migrants regroupés en organisations labellisées indiennes ont eu tendance à se caler dans les politiques publiques en place : indigénistes au Mexique et multiculturelles aux États-Unis. Les revendications en tant que migrants étrangers aux États-Unis et « étrangers de l'intérieur » au Mexique se différencient pourtant : aux États-Unis, il s'agit d'améliorer les conditions de vie et de travail et d'obtenir la citoyenneté ; au Mexique, il s'agit aussi d'amélioration des conditions de vie (dans l'État d'origine) et de travail (dans l'État de migration), mais s'y ajoutent les demandes concernant la vie politique locale (autonomie, gestion des municipes, etc.). À mon sens, la rhétorique multiculturaliste est mise au service de demandes et de politiques qui ne rompent pas clairement avec les pratiques de la période indigéniste, mais elle renouvelle le discours politique et valorise une niche politique indienne au Mexique.

AU NOM DE LA CULTURE : MIGRATIONS INDIENNES, ESPACES D'ACTION ET SENS D'APPARTENANCE (Bogotá, Colombie)

Luisa Fernanda Sánchez

IHEAL, CREDA, Université Sorbonne nouvelle – Paris 3

Les populations autochtones sont souvent définies par leur attachement « nécessaire » à un territoire qui est d'emblée conçu comme rural. Ce constat, à la base des luttes des organisations indiennes, a fini par conduire à la reconnaissance de terres protégées – *resguardos*, *reservas* – pour les peuples indiens de nombreux pays de l'Amérique latine. Plus largement inscrite dans le virage multiculturel qui a caractérisé les années quatre-vingt-dix dans le continent, cette reconnaissance fait partie de toute une série de droits spécifiques dont une plus grande autonomie juridique, politique et éducative pour les groupes se réclamant d'une origine ethnique différenciée.

À cette réalité s'en ajoute une autre encore peu acceptée dans les arènes politiques et très récemment consolidée en tant que véritable champ d'analyse dans le domaine académique : le déplacement croissant des hommes et des femmes issus de ces mêmes territoires protégés vers les centres urbains à l'intérieur et au-delà des frontières nationales.

La mobilité individuelle et collective des Indiens vers les villes est loin d'être un phénomène inédit dans l'ensemble du continent américain où la présence grandissante des Indiens accompagne depuis plusieurs décennies la croissance urbaine. Au Mexique, par exemple, 2,4 millions de personnes se réclamant d'une appartenance ethnique résident dans les villes¹. Pour ce qui est de la Colombie, où aucun

¹ Ruiz Maya Lorena, 2007, « Metropolitanismo, globalización y migración indígena en las ciudades de México », *VillaLibre, cuadernos de estudios sociales urbanos*, Cochabamba, CEDIB, p. 72.

chiffre exact n'est disponible, certains auteurs parlent de 300 000 personnes², ce qui représente 22 % du total de la population indienne nationale.

Malgré les avancées dans la compréhension du processus migratoire, on est loin d'avoir épuisé une discussion qui revient plus que jamais au cœur du débat sur les réussites et les contradictions du multiculturalisme, plus de dix ans après son adoption comme politique officielle dans la plupart des pays du continent latino-américain. De ce fait, l'insertion des Indiens dans la ville représente un défi à plusieurs niveaux. Elle l'est pour le développement des politiques publiques qui se veulent plus inclusives et adaptées aux réalités sociales en pleine transformation politique et économique. Elle l'est également pour les populations indiennes, elles-mêmes confrontées, en tant que collectivités, à la redéfinition de leurs propres modalités d'accès à la citoyenneté. Mais elle l'est surtout pour les hommes et les femmes – jeunes, étudiants, mères de famille – qui décident d'aller au-delà de frontières presque infranchissables, pas tant par la distance physique qui sépare leurs vertes communautés des grises mégapoles, mais par l'abyme symbolique qui s'étend entre le concept d'Indien et celui d'urbain.

Les différentes recherches réalisées dans des pays comme le Mexique, l'Argentine ou le Guatemala³ montrent que les hommes et femmes indiens en ville partagent une situation de précarité généralisée accentuée par le manque d'emploi, la discrimination et les difficultés d'accès à l'éducation et à la santé. Néanmoins, comme nous tâcherons de le montrer plus loin dans ce texte, c'est en regardant de plus près ces situations, à première vue homogènes, qu'on arrivera à mieux cerner les particularités d'un processus complexe qui condense les enjeux et les termes d'un débat dans lequel se profilent des politiques de l'identité et de la différence⁴.

Malgré la nécessité d'une telle démarche, cet article n'a pas pour but de présenter un bilan précis de la situation de la population indienne résidant dans les villes de Colombie. Il se propose plutôt d'ébaucher quelques pistes de réflexion autour d'un cas particulier : la migration régionale et nationale des Indiens d'Amazonie colombienne vers les principaux centres urbains du pays. Dans un premier temps, nous aborderons le sujet de la mobilité des Indiens dans le contexte du multiculturalisme, pour ensuite nous pencher sur les différents usages de la culture dans la formation des « espaces d'action » en ville.

² En Colombie résident 1 392 623 indigènes, correspondant à 3,43 % de la population du pays. Le recensement de 2005 estime la population indienne à Bogotá à 15 032, mais le Secrétariat du gouvernement précise que ce chiffre se rapproche plus de 16 000 personnes.

³ Voir les ouvrages suivants, pour le Guatemala : Camus, Manuela, 2002, *Ser indígena en la Ciudad de Guatemala*, Guatemala, Flacso; pour le Mexique, Durin, Séverine (ed.), 2008, *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el área metropolitana de Monterrey*, Mexico, CIESAS-CDI; et pour l'Argentine, Briones, Claudia, 2007, « "Our struggle has just begun". Experiences of Belonging and Mapuche Formations of Self », in De la Cadena, Marisol et Starn, Orin (eds), *Indigenous Experience Today*, Oxford-New York, Berg Publishers, p. 99-121, pour ne citer que quelques exemples parmi les travaux les plus récents.

⁴ Elbaz, Michaël et Helly, Denise, 2000, *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*, Canada, L'Harmattan, les presses de l'Université de Laval, p. 1.

PENSER À PARTIR DE LA MOBILITÉ

L'information ici présentée fait référence aux processus contemporains de migration des groupes indiens connus sous la dénomination de « gens du Centre » (Uitoto, Ocaina, Nonuya, Bora, Miraña, Muinane et Andoque). Malgré une dispersion significative, ils habitent sous la juridiction de la réserve Predio Putumayo, à l'ouest de l'Amazonie colombienne, où leur population est estimée à 7 000 personnes⁵.

Le processus de mobilité vers les villes, qui n'a pas cessé de s'intensifier depuis les années 1980, se différencie de celui du déplacement forcé⁶ du fait que la motivation migratoire le plus souvent évoquée par les hommes et femmes indiens pourrait se définir comme étant d'ordre économique : la recherche d'un travail rémunéré. Néanmoins, le caractère « volontaire » de cette mobilité est à mettre en question car la décision de quitter leur communauté est directement liée à l'essor des activités extractives, spécialement celle de la feuille de coca durant les années 1980, à la présence continue de groupes armés dans les réserves d'Amazonie et à la superposition de souverainetés territoriales due à l'intervention d'un ensemble très complexe d'acteurs sociaux.

De la même façon, le qualificatif d'« économique » ne révèle pas assez le contenu symbolique des décisions migratoires, hautement variables selon la représentation de la ville et la valeur octroyée au mode de vie urbain dans des communautés de plus en plus connectées à l'économie de marché et à la mondialisation de symboles culturels. La migration relève en effet d'un sentiment grandissant de précarité, d'un projet individualisé d'ascension sociale et surtout d'un désir profond d'accéder à des formes de citoyenneté qui garantissent aussi bien le droit à maintenir des us et coutumes différenciés que celui d'accéder à la consommation, au même titre que la population dite urbaine.

Bien évidemment, la migration n'est pas évaluée de la même manière par les hommes et les femmes chefs de famille que par les étudiants célibataires ; la ville qui voit arriver les guérisseurs traditionnels – si réputés parmi l'élite intellectuelle urbaine – n'est pas la même que celle qui accueille sans indulgence tous ceux qui s'intègrent à l'économie informelle sans plus de ressources sociales que d'autres migrants dépourvus d'une appartenance ethnique définie. Cependant l'expérience migratoire est, dans la plupart des cas, qualifiée en termes positifs parce qu'en tant que réponse à un besoin économique, ce déplacement est conceptualisé en fonc-

⁵ Pineda Roberto, 2006, *Les orphelins de la Voragine : Mémoire, holocauste cauchero et construction culturelle indigène dans le moyen Caquetá (Amazonie colombienne)*, Thèse de doctorat en sociologie, Université Sorbonne nouvelle – Paris 3/IHEAL.

⁶ Le déplacement forcé est un véritable fléau dans la Colombie où on compte plus de 3 millions de personnes contraintes de quitter leurs terres sous la menace directe des acteurs du conflit armé. Pour l'année 2009, les chiffres parlent de 286 389 personnes déplacées, dont 83 % correspondent à des membres des groupes ethniques, notamment des Afro-colombiens (CODHES, 2009).

tion de la *mobilité intérieure*⁷ qu'il représente et qu'il permet. C'est pourquoi il me semble important d'analyser, d'une manière non pas dichotomique mais inclusive, les différents types de mobilité – spatiale, sociale, intérieure – qui sont en train de reconfigurer les géographies nationales ainsi que les expériences de vie des acteurs sociaux qui participent du processus migratoire.

LES INDIENS VS LA VILLE

Il est nécessaire, d'un point de vue analytique mais aussi politique, de situer la question de la migration indienne dans la thématique qui nous intéresse : « le multiculturalisme au concret ». Et c'est justement à ce niveau concret que l'on constate une véritable polysémie du discours multiculturel nous renvoyant à son caractère tant réel qu'idéal. En tant que réalité, le multiculturalisme désigne le fait tangible de la diversité culturelle présente dans n'importe quel espace national. En tant qu'idéal, il nous oblige à nous pencher sur la définition d'un pluralisme normatif de plus en plus recherché par les groupes sociaux qui revendiquent leur altérité, mais jusque-là très difficile à appliquer dans des pays où les inégalités ne touchent pas seulement les peuples aux traits culturels distincts.

Il y a ainsi une tension omniprésente entre le discours et la pratique du multiculturalisme, entre les effets recherchés et les résultats obtenus, entre les attentes des populations et les limites que toute politique de ce genre comporte. Dans le cas qui nous occupe, je voudrais souligner un des éléments constitutifs de cette tension : la dimension spatiale et territoriale. Cette dimension prend forme à travers l'équation qui assigne certains espaces à des populations spécifiques, à la manière de ce qu'on pourrait appeler une fixation ethno-spatiale.

En Colombie, par exemple, les dispositifs multiculturels consolidés à partir de 1991 présentent une continuité importante par rapport à ceux qui depuis l'époque coloniale ont défini la localisation des populations et les modalités de leur accès à la citoyenneté : tant les dispositions anciennes que les récentes partagent une nature « ruralo-centrée ». De ce fait, elles postulent une relation directe et nécessaire entre la différence culturelle et les territoires spécifiques appartenant, selon l'expression de Margarita Serje, à « l'envers de la nation ». En effet, d'après les représentations de la société majoritaire mais aussi les discours des ONG, des programmes de développement et des organisations politiques indiennes, le lieu de cette population a toujours été la forêt, le désert, c'est-à-dire certaines régions stratégiquement éloignées du mode de vie urbain. Cette posture discursive relève, bien évidemment, d'un rapport très profond au territoire, ancré dans des formes

⁷ Bisillat Jeanne, 2000, « Migration féminine comme parcours initiatique : la conquête d'une nouvelle identité », *Les cahiers du CEDREF*, 8-9, mis en ligne le 19 août 2009, <http://cedref.revues.org/188>, p. 2 (consulté le 29/10/2010).

particulières de connaissance et d'usage des ressources naturelles. Elle a également montré qu'elle pouvait être une arme puissante dans les revendications identitaires et la défense des droits territoriaux récemment acquis par les populations autochtones.

Sans vouloir nier sa fonction de cohésion identitaire ou remettre en question les actions affirmatives auxquelles elle a donné lieu, on se doit de reconnaître que cette fixation a aussi contribué à réifier les frontières spatiales et symboliques entre les populations. À ce sujet, Alejandro Grimson et Pablo Semán nous rappellent, non sans raison, que les frontières peuvent être conçues de manière aussi fixe entre les races qu'entre les cultures et que ce présupposé culturaliste n'est pas dépourvu de risques et conséquences politiques⁸. Dans le cas que nous essayons de comprendre, c'est ce rapport binaire et non questionné entre Indiens, communautés et ruralité qui mène à l'invisibilisation de la présence indienne dans les centres urbains (une présence qui dans certains cas remonte à presque un siècle⁹) nous empêchant ainsi de réaliser une analyse plus ouverte et aiguë des formes de territorialité et d'appartenance des acteurs ethnicisés.

UN LIEU POUR SOI

Dans le cas des Indiens d'Amazonie, nous sommes face à une confluence de géographies imaginées, géographies de la conservation, de la patrimonialisation ou encore des revendications identitaires « de base » dont l'un des points communs est cette fixation ethno-spatiale de la population faisant obstacle à la possibilité de leur reconnaissance ethnique en dehors des territoires traditionnels. En termes pratiques, cela ne fait que renforcer les difficultés que rencontrent les migrants dans leur établissement en ville. Ainsi, malgré la présence d'organisations indiennes nationales et régionales dans les centres urbains et d'une première esquisse de politique publique récemment approuvée en faveur des Indiens en ville¹⁰, malgré aussi certaines actions affirmatives d'accès à la santé ainsi que la consolidation, parmi la population urbaine, d'une image de l'indianité beaucoup plus positive que celle qui dominait il y a quelques années, la plupart des migrants doivent s'insérer dans de nouveaux contextes, excluant la reconnaissance territoriale, politique, éducative que la loi de protection de la diversité culturelle leur garantit.

⁸ Grimson, Alejandro et Semán, Pablo, 2005, « Presentación: la cuestión "Cultura" », *Etnografías Contemporáneas*, Buenos Aires, Escuela de Humanidades de la UNSAM, Año 1, abril, p. 11-22.

⁹ C'est le cas de la population inga originaire de la zone du piémont amazonien dont la présence dans les marchés populaires de Bogotá est mentionnée par les missionnaires capucins depuis 1930. Voir Sánchez, Luisa Fernanda, 2007, *Les fils du tabac à Bogota : migrations indiennes et reconstructions identitaires*, Paris, Éditions de l'IHEAL – Collection « Chrysalides ».

¹⁰ http://concejodebogota.gov.co/prontus_concejobogota/site/artic/20090601/asocfile/20090601124435/no__359_pdf.pdf (consulté le 6/10/2011).

Or, face à ce manque de dispositifs étatiques, une fois en ville, les hommes et femmes indiens se trouvent confrontés à plusieurs difficultés. D'abord, l'impossibilité de réclamer des terres communautaires autres que celles qui leur ont été assignées par la loi ou, au contraire, se regrouper sous des modalités d'association qui ne renvoient pas forcément à des critères ethno-communautaires. Ensuite celle de s'organiser sous la figure du *cabildo urbano*, une institution qui donne certes quelques droits – la possibilité d'élire un gouverneur indien, la régulation des mécanismes de participation politique, l'application de la justice traditionnelle – mais des droits limités par leur définition en tant que « régime légale exceptionnel ». Dans le cas de Bogotá, par exemple, seules cinq populations ont obtenu ce droit, la plupart après de véritables batailles juridiques ou bien de longs processus de réethnisation leur permettant de se rapprocher des critères restrictifs d'identité définis par le gouvernement national. Enfin, il existe aussi les difficultés liées à l'installation dans des réserves déjà constituées près des centres urbains, comme c'est le cas dans les villes amazoniennes – Leticia, Florencia – où plusieurs *resguardos* multiethniques existent depuis longtemps sans avoir la capacité économique et spatiale de recevoir de nouveaux membres.

Afin d'atteindre un minimum de stabilité psychologique et économique les migrants doivent faire appel à d'autres ressources sociales. Comme dans la plupart des cas de mobilité, ce sont les réseaux de solidarité progressivement consolidés parmi des proches et les membres de la famille qui vont d'abord venir en aide aux récents arrivés en leur offrant les premiers jours de logement, de l'information pratique ou de l'argent pour les dépenses urgentes. Mais, dans une situation de marginalité et de forte dispersion de la population, renforcée par l'absence de « noyaux ethniques » consolidés (quartiers, associations), l'aide et la protection sociale se définissent, de manière beaucoup plus significative, en fonction de l'offre des acteurs privés et semi-privés, ONG, promoteurs du développement et de l'aménagement, entre autres acteurs de l'arène politique décentralisée, en expansion depuis les années 1990.

Cette dynamique donne lieu à des appropriations particulières de la ville et au surgissement de « paysages politiques »¹¹ qui peu à peu enrichissent la territorialité urbaine des Indiens en ville. Mais pour avoir accès à ces espaces les migrants se retrouvent dans un système de représentation où ils sont, dès le départ, « inégaux, différents et déconnectés », pour reprendre l'expression de Nestor Garcia Canclini. Ils doivent donc piocher dans un stock complexe de concepts génériques. « Pauvre », « femme », voire un certain type « d'Indien » deviennent ainsi des catégories que chacune et chacun interprète et utilise de manière stratégique et

¹¹ Diana Bocajero (2009, « Deceptive Utopias: Violence, Environmentalism, and the Regulation of Multiculturalism in Colombia », *Law & Policy*, vol. 31, n° 3, juillet, p. 307-329) propose ce concept pour faire la relation entre l'espace et la politique de manière à mieux reconnaître la multiplicité d'acteurs et de formes d'autorité qui peuvent coexister dans les lieux régis par le multiculturalisme néolibéral.

selon ses propres ressources, aussi bien individuelles que collectives. Dès lors, la territorialité et les processus de (re)construction identitaire des Indiens migrants deviennent une question directement liée aux rapports de domination, de genre, de classe et de manière plus concrète, aux mécanismes de gestion de la différence mis en œuvre par les migrants eux-mêmes et par les différents acteurs avec lesquels ils interagissent.

Un des chemins envisageables pour analyser la formation de ces paysages politiques et de ces formes d'identification nous renvoie bien évidemment au champ légal, en particulier aux mécanismes juridiques par lesquels les acteurs négocient et s'approprient leur participation dans ces espaces politiques.

Mais nous ne devons pas oublier que la mobilité est avant tout une expérience de pertes et de bénéfices, un événement profond qui marque à jamais l'histoire de tout individu, où il existe un avant et un après la décision de partir. C'est pourquoi, au-delà d'une fonction purement stratégique, garantissant certains droits et ressources nécessaires à la survie en milieu marginal, ce qui est en jeu dans ces espaces de solidarité – institutionnels ou non –, c'est avant tout le renouvellement d'un sens de l'appartenance et d'une cohésion sociale, qui sans nécessairement inciter à recréer une vie communautaire aide à se forger une place dans la ville.

Comme on le verra plus loin, il s'agit donc de la construction d'un lien social durable dans des « espaces sociaux d'action » qui répondent à des logiques de différenciation beaucoup plus larges que celles de la communauté ethnique, par exemple des logiques d'âge, de genre ou de hiérarchisation de la ville. Ce concept fait référence à des territoires qui condensent les expériences spécifiques et qui définissent, à travers leur usage, des sens d'appartenance¹². C'est pourquoi la compréhension de la position – sociale et spatiale – que les migrants indiens négocient en ville passe avant tout par leurs pratiques quotidiennes et par leur interaction avec un large éventail d'acteurs qui participent aux définitions de ce que veut dire être indien/indienne en ville. C'est ce chemin que je voudrais emprunter ensuite et qui renvoie à la question des ressources mobilisées quotidiennement pour s'insérer en ville, et notamment l'une d'entre elles, aujourd'hui devenue capitale : la culture. Ce concept, au cœur de profonds débats, ne sera ici pris dans son acception anthropologique : répertoire de codes, symboles et règles partagés par une collectivité différenciée. Nous sommes plutôt en faveur d'une approche qui, selon les mots de Hannerz, sert plus à problématiser les questions de frontières, variations internes, de changement et de la stabilité dans le temps. La « culture »

¹² Rivera, Liliana, 2005. « Translocalidad y espacialidad: la dinámica circular entre espacios, lugares y remesas socio-culturales en la experiencia de la migración ». Présentation dans le séminaire *Problemas y Desafíos de la migración y el desarrollo en América*. Red Internacional de Migración y Desarrollo, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias – UNAM y Centro de Estudios sobre América Latina y el Caribe. Cuernavaca, 7-9 avril.

sera ainsi comprise comme les modes spécifiques par lesquels les acteurs s’allient, s’affrontent ou négocient en faisant appel à une logique partagée¹³.

AU NOM DE LA CULTURE

Parmi les multiples espaces sociaux d’action faisant partie de la vie des migrants indiens, exemples qui montrent de surprenantes manières de faire appel à la culture, j’en mentionnerai deux. Bien que nous ne puissions pas ici développer en détail chacun de ces cas – des univers ethnographiques en soi – il me semble intéressant de voir comment ces espaces d’action créent progressivement une territorialité urbaine multisituée dans laquelle l’appartenance ethnique se redéfinit dans des termes différenciés autant par les Indiens que par les non-Indiens. De ce fait, nous devons les analyser non pas en partant d’emblée d’une supposée homogénéité de la communauté migrante, mais en tentant de saisir toute sa diversité interne.

Le jardin potager « Los Laches »

Le premier de ces cas est un projet productif d’agriculture urbaine qui se développe dans un quartier défavorisé du centre de Bogotá : un jardin potager dont les usagères sont des femmes indiennes en situation de pauvreté. Même si les réseaux sociaux font que la plupart de ces femmes viennent d’Amazonie et appartiennent au groupe uitoto, le projet n’a pas comme critère de sélection une origine géographique particulière. Financé par des capitaux privés, il est cordonné par la fondation Manos Amigas, d’origine hollandaise. Il compte parmi ses objectifs la promotion de l’autonomie et du pouvoir d’action (*empowerment*), la mise à disposition d’une formation technique et la possibilité d’assurer un minimum de revenus grâce à la vente, une fois par mois, des produits récoltés. Mais l’objectif sur lequel se concentre son discours institutionnel est celui du maintien d’une activité productive que l’on considère comme un pilier de l’identité des femmes indiennes : l’horticulture.

Dans ce cas précis, les migrantes doivent apprendre à mobiliser leur condition de « femmes », de « pauvres » et « d’Indiennes » d’une manière que nous allons qualifier de « générique ». Dans la mesure où les activités du jardin sont réalisées les week-ends et que les usagères sont pour la plupart mères de famille, elles se retrouvent dans un contexte où la présence de femmes et d’enfants est prédominante. Dans une ambiance si féminine, certaines recréent une activité similaire à celle qu’elles connaissaient dans leurs communautés, incluant, en plus du travail horticole, la préparation collective des aliments et la surveillance des enfants qui

¹³ Hannerz, Ulf, 1996, *Transnational Connections*, Londres, Routledge. Et Grimson, Alejandro et Semán, Pablo, 2005, « Presentación: la cuestión “Cultura” », art. cit., p. 10.

jouent dans les alentours. Mais elles doivent également développer d'autres compétences propres à une association de femmes plus formelle : participer, à tour de rôle, aux postes de secrétaire, trésorière et représentante; s'initier à l'administration et la comptabilité, mais aussi apprendre à négocier avec les hommes, chefs de famille, le droit de réaliser cette activité qui n'est pas considérée comme un véritable travail rémunéré dans la mesure où elle a lieu dans un temps de « repos ».

En ce qui concerne leur condition d'Indiennes, cette dernière est bien davantage pensée en termes racialisés que proprement ethniques. En effet, le projet ne tient pas compte des spécificités culturelles de chaque groupe mais d'une indianité partagée en termes discursifs et visible en termes phénotypiques. Cette « indianité générique » fait des heureuses et des mécontentes. Le cas d'Elvira, femme de 55 ans, célibataire, mère de trois enfants et grand-mère de quatre petits-enfants, fait partie des premières. Elvira, qui vit dans des conditions de grande précarité, a appris à se reconnaître comme Pijao – groupe ethnique du département de Tolima – à partir du moment où un membre du projet qui la connaissait déjà lui a proposé d'y participer. Là-bas, elle a rencontré d'autres femmes indiennes, dont trois appartenant au groupe pijao avec qui elle a redécouvert des origines auxquelles elle n'accordait plus d'importance. En dehors de son identification ethnique, la participation aux activités du jardin lui a permis de sortir de l'isolement, de réaliser une activité qu'elle aime et d'assurer, au moins une fois par semaine, la subsistance pour sa famille. À l'inverse, nous pouvons citer le cas de Janet, Uitoto de 35 ans, femme de ménage à bas revenus, qui n'a jamais voulu participer au projet en raison du choix des produits cultivés. Dans la mesure où les conditions climatiques de Bogotá rendent impossibles les cultures amazoniennes, elle ressent comme une trahison à ses « devoirs de femme » le fait de cultiver d'autres choses que le manioc, les cacahuètes ou les piments.

Dans ce scénario, nous pouvons constater que la ressource « culture » s'associe directement à une activité sexuée et ethnicisée comme l'agriculture féminine, organisée autour de la catégorie de « pauvre », dans un mouvement proche de celui qui a été décrit par Marisol de la Cadena pour le Pérou. Malgré les tensions entre ces catégories génériques – Indienne, femme, pauvre – et des revendications plus particulières – Uitoto, Pijao, leader politique, étudiante –, le jardin est un espace d'action, peu à peu investi de significations et d'affection. Des femmes de tous les âges, certaines dans des situations de marginalité plus accentuées que d'autres, s'y retrouvent autour d'un élément qui fait partie de leur mémoire collective : la terre.

La crèche indienne Makade Tinikana

Le deuxième cas est celui du *jardin infantil uitoto Makade Tinikana (Caminar Caminando)*, une crèche inaugurée en 2010 s'adressant à une première génération d'enfants de migrants indiens, nés en ville, résidant pour la plupart dans la localité de Santafé, l'une des plus défavorisées de la capitale. Un jeune leader communau-

taire, habitant de la zone, est à l'origine de cette initiative novatrice. Profitant d'un moment de conjoncture politique favorable, l'idée a été présentée à la mairie de Bogotá qui, pour la première fois, faisait appel à des initiatives d'action affirmative pour l'éducation différentielle de la première enfance.

Ce projet se base évidemment sur une logique ethnique *particulariste* qui, comme son nom l'indique, s'adresse aux « gens du Centre ». Si l'on regarde de plus près, il se fonde aussi sur une logique familiale, la majorité du personnel engagé faisant partie du même groupe de parents issus de l'ethnie uitoto. Mais, également inscrit dans la logique d'organisation spatiale de la ville, la crèche profite d'une médiatisation et d'une priorisation sans précédents dans les politiques publiques, faisant alors de Santafé une localité de plus en plus identifiée aux Indiens migrants. Concentrons-nous maintenant sur le fonctionnement de la crèche.

Selon l'institution qui les oriente – le Secrétariat d'intégration sociale – les cinq crèches qui existent pour le moment ont pour but de garantir l'éducation intégrale des enfants et la promotion de la culture de chaque peuple indien. À vocation interculturelle et indigéniste¹⁴ – et fortement indigéniste –, les crèches s'adressent tout d'abord aux enfants originaires d'un seul ensemble ethnique, sans pour autant exclure les membres d'autres groupes. Cette volonté s'explique, selon l'une des coordinatrices principales, parce que « il n'est pas suffisant d'habiter tous ensemble, il faut également connaître et pouvoir revendiquer notre différence »¹⁵. Cela commence donc par la conception même des locaux qui comptent dans leur infrastructure des éléments associés aux peuples amazoniens : des hamacs, de l'artisanat. Quant à son orientation éducative, la crèche propose des activités ludiques régies selon le calendrier écologique-productif amazonien ; l'alimentation intègre également des produits tels que le manioc ou la banane plantain. Enfin, l'oralité ainsi que la musique occupent des places très importantes malgré le fait que l'apprentissage de la langue indienne, très peu utilisée en ville, reste marginal.

En plus de ces éléments, ce qui est censé garantir le caractère interculturel de l'institution, c'est surtout la présence de *sabedores*, ou guides spirituels, ainsi que de professionnels indiens qui assurent la formation des enfants. C'est pourquoi, en ce qui concerne les tâches de la crèche, un processus de spécialisation de la communauté migrante se met en place, désignant des frontières et des hiérarchies

¹⁴ La création de ces crèches s'inscrit dans un discours que l'on peut qualifier d'indigéniste, non pas dans le sens que ce mot comportait dans l'Amérique latine jusqu'aux années 1970 mais plutôt dans sa version récente. Ainsi il ne s'agit plus de chercher des moyens pour l'intégration de l'Indien, conçu comme étant physiquement et culturellement isolé du reste du pays, ou bien de glorifier une culture préhispanique comme fondement de la nation (Favre, 1998). Sous l'indigénisme « néolibéral » il est question de créer des politiques d'attention spécialisées et focalisées dans lesquelles le rang d'action se réduit à des petits groupes parmi la population éthiquement différenciée (Saldívar Tanaka, Emiko, 2008, *Prácticas Cotidianas del Estado: una etnografía del indigenismo*, Mexico, Plaza y Valdez, p. 90).

¹⁵ Entretien avec Emily Quevedo. Disponible sur <http://videos.wittysparks.com/id/1561105619> (consulté le 04/12/10).

entre ceux qui détiennent certains savoirs et certaines compétences et ceux qui ne les ont pas. De ce fait, tandis que le personnel en charge des enfants doit remplir des conditions spécifiques de professionnalisation, les *sabedores*, quant à eux, font l'objet d'un autre type de valorisation. Cela s'explique parce qu'il s'agit d'hommes dont la trajectoire est reconnue autant dans la communauté que dans les villes : ils représentent « l'Indien idéal », âgé, source des connaissances ancestrales, adepte d'une forme de vie en accord avec la nature, porteur d'un modèle éthique qui intègre une forte dimension spirituelle. Leurs interventions – lectures, narration, guérisons – sont coûteuses et hautement recherchées ; leur présence est la garantie du prestige.

L'accès à l'éducation étant un véritable privilège, la distinction est nette pour le reste du personnel : il y a ceux et celles dont le capital scolaire leur permet d'accéder aux postes d'assistant maternel ou de coordinateur d'activités et celles – car il s'agit toujours de femmes – qui s'occupent des tâches d'entretien et de cuisine. On peut constater que la division sexuelle du travail ainsi que le système de qualification s'opérant dans cet espace accorde une plus grande importance aux hommes, et notamment aux hommes « de tradition », quoi qu'il ne soit pas d'usage de les associer à l'éducation dans la phase de la première enfance. Malgré cela, il y a entre tous une fierté partagée de travailler dans cet espace, considéré comme une première réussite pour le peuple uitoto, pour la première fois reconnu dans sa spécificité culturelle.

La culture est ici comprise comme un ensemble délimité de pratiques et de normes transmises par des spécialistes dont la reconnaissance se fait par des titres scolaires ainsi que par le prestige d'une carrière « traditionnelle ». Mais la culture est aussi conceptualisée comme un mécanisme d'action – politique, biologique, éthique – sur les corps des enfants. Par sa mise en œuvre, on cherche non seulement à offrir un service d'urgence extrême dans des contextes où la majorité des femmes doit travailler, mais aussi à promouvoir un projet pédagogique fondé sur l'apprentissage de toute une série de valeurs et de comportements présentés comme traditionnels.

Comme on a pu le voir, être indien ou indienne en ville est une condition situationnelle qui se définit dans son interaction avec un ensemble d'acteurs et de discours très variables. Mais cette appartenance se matérialise par l'investissement physique et affectif de certains lieux de la ville qui peu à peu deviennent des lieux à soi et des lieux pour soi. C'est là que des liens de solidarité se créent et s'actualisent et que des dynamiques collectives prennent forme, même si la spécialisation par le travail et le capital social ou scolaire rendent difficile la consolidation d'un projet collectif communautaire plus large.

Dans une situation de marginalité partagée, les acteurs doivent diversifier au maximum les espaces de négociation de leur identité dans les contextes urbains, non seulement en termes ethniques, mais aussi par rapport au croisement entre les différentes catégories qui traversent leurs vies quotidiennes. À travers la consolidation de ses espaces sociaux d'action, les acteurs négocient, au jour le jour, la reconnaissance d'une citoyenneté flexible. Comme nous l'avons vu à travers les exemples du jardin potager et de la crèche indienne, cette négociation différentielle (selon des critères de genre, d'activité et d'âge) passe par l'instrumentalisation et la reconceptualisation de la « culture ». Cette conceptualisation prend ainsi une forme tantôt générique pour revendiquer des catégories comme « femme indienne », tantôt particulariste pour mettre en avant celles qui ont pour référence un quartier, un groupe familial ou une désignation ethnique (gens du Centre).

Finalement, nous avons pu constater que les hommes et les femmes migrants sont loin d'assumer leur condition subalterne d'une manière passive. Leur mobilité ainsi que les différentes manières dont ils assument leur spécificité remettent profondément en question les représentations de ces groupes comme appartenant à des espaces ou à des sociétés homogènes. Mais ce constat ne doit pas nous faire perdre de vue le défi que leur présence en ville représente. En effet, il reste encore un long travail à faire pour trouver des mécanismes de reconnaissance capables d'intégrer des populations vivant dans des conditions alarmantes de pauvreté et d'exclusion sociale, sans pour autant les renfermer dans des catégories d'appartenance.

TERRITOIRES FLUIDES, ESPACES VIRTUELS. LA POLITIQUE DE TERRITORIALISATION INDIGÈNE.

Le cas de la Sierra Nevada de Santa Marta

Margarita Serje

Universidad de los Andes, Bogotá

Ce travail tente d'explorer le sens que revêt actuellement une politique de grande continuité historique en Amérique latine, la territorialisation des peuples indigènes, à travers laquelle on a cherché à délimiter des espaces fixes qui permettent de garantir la survie des peuples indigènes. Cette politique, qui a signifié en fait la fixation de sociétés et de leurs cultures dans des espaces délimités¹, se manifeste dans un ensemble de discours et de mesures à travers lesquels les administrations veulent réguler et délimiter la spoliation de la terre et des ressources de ces communautés. Cette politique s'inscrit dans divers contextes discursifs de l'histoire de la région et a eu des conséquences et des fonctions sociales multiples. Elle a été formulée avec la volonté de protéger l'intégrité des peuples indigènes, en constante relation avec les impératifs de l'expansion économique métropolitaine et de ses agents. Si la reconnaissance territoriale a constitué un thème central dans les revendications et les conflits indigènes en Amérique depuis la Conquête, le fond du problème est non seulement de définir l'extension de terre à reconnaître aux indigènes mais aussi de déterminer la portée des droits que cette reconnaissance de la part de l'État leur concède.

Ces dernières années, un ensemble de réformes constitutionnelles d'orientation multiculturaliste ont été mises en œuvre. Elles font partie des ajustements politiques et économiques qui tentent de favoriser la néolibéralisation des économies. Comme le signale Christian Gros, « un nouvel indigénisme d'État qui se traduit

¹ Gupta, Akhil et Ferguson, James, 1992, « Beyond Culture: Space, identity and the politics of difference, » *Cultural Anthropology*, vol. 7, n° 1, p. 6-23; Trouillot, Michel-Rolph 2003 « Anthropology and the savage slot », in *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*, New York, Palgrave-MacMillan, p. 7-28.

par la reconnaissance d'une territorialité indigène »² a été proposé. Bien que cette politique apparaisse comme une réponse positive à la revendication territoriale indigène, il n'est pas difficile de la reconnaître comme une arme à double tranchant. Ainsi, le cas colombien, particulièrement parlant, révèle une tendance qui s'exprime ici au moyen d'une extrême violence, alors que dans d'autres pays de la région cela est moins manifeste. Christian Gros note à ce sujet que, si l'objectif de cet ensemble de mesures « néo-indigénistes » était d'obtenir une dissension favorable des conflits, cela n'a pas eu lieu [...] dans la mesure où même si les communautés sont dûment territorialisées, elles ne sont pas les seules à lutter pour le contrôle du territoire³.

Je vais discuter certains des effets et des significations de cette politique de territorialisation à travers un cas concret : celui de la Sierra Nevada de Santa Marta, une cordillère littorale indépendante des Andes située dans le Nord de la Colombie et peuplée par quatre peuples indigènes : les Kogi, les Biwa, les Ijka et les Kan-kuamo. Mon objectif est d'en montrer les effets, en posant comme prémisse que la formulation et l'exécution des politiques publiques – c'est-à-dire les pratiques et les formes à travers lesquelles elles sont instrumentalisées et mises en scène – sont un processus social et culturel, historique, immergé dans des relations de pouvoir. Je souhaite proposer une perspective réflexive sur les effets de cette politique ; en reconnaissant que sa viabilité réside dans son appropriation par la population indigène, qui la voit comme le produit de sa lutte pour la terre et l'a adaptée selon ses propres intérêts.

LA TERRITORIALISATION DES INDIGÈNES : UNE POLITIQUE CONSTANTE

Depuis l'invasion européenne du xv^e siècle, la récupération de leurs terres a constitué l'axe principal de lutte et d'organisation des peuples historiques d'Amérique dans tout le continent. Dans le cas des *dominios* de la Couronne de Castille, l'administration coloniale avait établi une série de mesures et de figures juridiques qui assirent les bases de ce qui s'est alors constitué comme une politique de territorialisation des peuples indigènes. À partir de 1542, avec la promulgation des Nouvelles Lois de Charles V, on institue les *pueblos de indios* et les *resguardos* ou *reducciones*, comme l'axe d'une politique qui confine les aborigènes dans des zones qui représentaient à peine une fraction de leurs territoires ancestraux⁴.

² Gros, Christian, 2010, *Nación, identidad y violencia: El desafío latinoamericano*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, IFEA, Ediciones Uniandes, p. 116.

³ *Ibid.*, p. 123.

⁴ Pour l'histoire détaillée des villages d'Indiens et les réductions ou *resguardos*, et en général de ce qui est considéré comme des « *Républicas de indios* », voir entre autres : Friede, Juan, 1944, *El indio en la lucha por la tierra*, Bogotá, Instituto Indigenista ; Gutiérrez, Ramón, 1993, *Pueblos de Indios: Otro urbanismo en la región andina*, Quito, Abya Yala ; Herrera, Marta, 1999, *Ordenar*

À travers cet ensemble de mesures, on souhaitait que « les natifs soient réduits dans de vastes villages et qu'ils se peuplent en forme de police comme les peuples espagnols »⁵; de sorte que, comme le recommande l'ordonnance royale de 1546, les Indiens, « pour être de véritables chrétiens et hommes politiques, comme des hommes rationnels qu'ils sont, il est nécessaire qu'ils se regroupent en villages et qu'ils ne vivent pas isolés et dispersés dans les montagnes et les collines »⁶.

L'ordonnance de Philippe II (1573) établit les normes d'aménagement de l'espace tant des villages d'Indiens que des concessions de terres communales. Ces terres étaient attribuées selon le nombre d'Indiens tributaires enregistrés dans chaque population, afin de garantir l'activité productive et le versement des obligations tributaires. Comme le signale Lola G. Luna,

les *resguardos* indigènes furent les terres assignées par la Couronne aux peuples d'Indiens en qualité de propriété usufruitière, les titres étant remis à la communauté en la personne du *cacique*, mais la Couronne se réservait la propriété réelle des terres⁷.

La fonction de cet ensemble de mesures et d'institutions était de réguler l'exploitation de la main-d'œuvre indigène par les colonisateurs et de faciliter son articulation avec l'économie métropolitaine, en garantissant son intégrité et le versement des tributs. Le fait de fixer la population indigène sur des sites précis était crucial pour son adéquation avec l'ordre de l'espace économique colonial. Il convient de signaler que ces mesures prétendaient aussi montrer le sens civilisateur de la colonisation hispanique, exprimant une intention protectionniste de la part de la Couronne, alors qu'en réalité ce schéma visait à obtenir un contrôle plus large de la population indigène et à faciliter la catéchisation.

Dans la Nouvelle Grenade, ce n'est que jusqu'au XVIII^e siècle que les indigènes ont lutté pour la propriété juridique de la terre, car après 1774 un processus généralisé d'expropriation des terres de *resguardo* et de relocalisation des peuples Indiens a été généralisé. Il répondait aux nouvelles idées économiques qui rendaient nécessaires la désarticulation des formes de l'ancien système colonial de production et de commerce dans le but de réorganiser l'administration du territoire

para controlar: Control político en las llanuras del Caribe y en los Andes centrales neogranadinos. Siglo XVIII, Bogotá, Icanh-ACH; Castro, Felipe, 2001, « Indeseables e indispensables: los vecinos españoles, mestizos y mulatos en los pueblos de indios de Michoacán », *Estudios de Historia Novohispana*, n° 25; Bonnet, Diana, 2002 *Tierra y comunidad: Un problema irresuelto*, Bogotá, Icanh-Ediciones UniAndes; Garavaglia, Juan C. et Marchena, Juan, 2002, *América Latina: De los orígenes a la Independencia*, Barcelone, Crítica.

⁵ Cité par Bonnet, Diana, 2002, *Tierra y comunidad*, op. cit., p. 28.

⁶ *Ibid.*

⁷ Luna, Lola, 1991, « La nación Chimila: un caso de resistencia indígena en la gobernación de Santa Marta », in Izard Miguel et García Jordan, Pilar (eds), *Conquista y resistencia en la historia de América*, Publicaciones de la Universitat de Barcelona, p. 124.

de la vice-royauté⁸. Déjà les vents de la nouvelle phase du capitalisme colonial soufflaient, qui se concrétisent avec les réformes bourbonniennes.

Après les guerres d'indépendance, dans la nouvelle république de Colombie, les indigènes furent considérés comme des citoyens, égaux en droits. Le tribut fut aboli et la division des *resguardos* fut ordonnée afin que les indigènes puissent aussi avoir accès au privilège de la propriété privée. Comme le signale Roberto Pineda,

le *resguardo*, comme institution coloniale, a été perçu comme un souvenir de ce passé ignominieux et comme une muraille qui empêchait l'expansion de la Civilisation. Les intérêts des propriétaires et des municipes ont prévalu, et ils se sont appropriés, bien que dans le cadre d'un *amparo* légal, les terres des Indiens.

Grâce à ces mesures, on assiste à l'augmentation de la division des terres indigènes et à l'extinction des *cabildos de indios* (conseils indiens). Avec la promulgation de la loi 89 de 1890, le gouvernement rétablit la politique de *resguardos*, même si elle exclut « les sauvages qui se réduisent dans la vie civile grâce aux missions ». Bien que cette loi ait mis des limites à la division des *resguardos*, la politique d'extinction des communautés indigènes continua, grâce aux dispositions qui ratifiaient la légalité de la vente des *resguardos* et qui prévoyaient même la spoliation de la terre pour les indigènes qui s'opposeraient à la division⁹.

En partant de l'idée qu'on ne reconnaissait pas de *resguardos* pour les Indiens déjà « réduits », le pays s'est réorganisé en territoires de missions qui avaient pour objectif de civiliser ceux qui restaient encore à « l'état de sauvage ». À travers les conventions de missions de 1903 et 1928, l'État délègue ses fonctions aux ordres missionnaires sur près des deux tiers du territoire national, leur accordant les pouvoirs extraordinaires pour exercer l'autorité civile, pénale et judiciaire. Les missions reproduisent ainsi le schéma qui avait été développé par les jésuites aux Llanos au cours des XVII^e et XVIII^e siècles. Ce système se fondait sur le regroupement des Indiens en villages, soumis au régime doctrinaire qui, avec le temps, devait convertir en paroisses de Blancs. De plus, les missions établirent, avec le travail des indiens, un ensemble d'*haciendas* complété par un vaste réseau de communications. Elles fonctionnaient comme une entreprise autosuffisante qui constituait un véritable système spatial, économique et administratif qui s'est converti en pivot de l'action colonisatrice¹⁰. La prospérité du système d'*haciendas* jésuites aux Llanos était reconnue. En plus de remplir les caisses de l'État, elle a assis les fondements

⁸ Bonnet, Diana, 2002, *Tierra y comunidad*, op. cit.

⁹ Par exemple, la loi du 5 août 1905 approuvée par l'Assemblée nationale constituante convoquée par le général Rafael Reyes, ou la loi 104 de 1919.

¹⁰ Gómez, Augusto, 1991, *Indios, colonos y conflictos: una historia regional de los Llanos Orientales, 1870-1970*, Mexico, D.F., Siglo XXI editores – Bogotá, Colombia, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Colombiano de Antropología, p. 39 sq.

d'un système moderne de capitalisation et de civilisation construit sur un schéma de villages et d'*haciendas* missionnaires très efficace. Dans les entreprises missionnaires du début du xx^e siècle, ce modèle s'est vu renforcer avec l'instauration d'« orphelinats indigènes », qui en enfermant les enfants indigènes – car ils étaient orphelins de Dieu – empêchait que les familles s'éloignent des villages fondés par les missionnaires. Les internats indigènes actuels sont les héritiers de cette institution. L'entreprise missionnaire souligne la tension centrale de la politique de territorialisation. Elle montre qu'il s'agit de la synthèse de deux volontés apparemment contradictoires : d'un côté, il s'agit de protéger les groupes non « réduits » ou civilisés en les regroupant dans des villages et des *resguardos*. D'autre part, il s'agit de les fixer et de les administrer par le système disciplinaire des missions et par le travail dans les *haciendas*. L'objectif final est de « libérer » ces terres de la propriété communale pour démarrer une production et les soumettre au régime de propriété privée et d'investissement. Gregory Bateson appelle « *double bind* » ce type de mandat. Sa « double contrainte » possède une longue continuité historique.

Au cours de la seconde moitié du xx^e siècle, l'État adopte une approche culturaliste dans sa relation avec les peuples indigènes, qui ouvre de nouvelles perspectives à la loi 89 de 1890. Paradoxalement, cette loi, qui se convertit dès sa promulgation en axe des revendications indigènes, définissait les droits de ces peuples dans la mesure où ils maintenaient leurs « us et coutumes ». Aussi, à partir des années 1960, un ensemble de mesures sont-elles promulguées qui permirent de défendre l'autonomie et la constitution de réserves et de *resguardos* indigènes à partir de la revendication essentialiste et préservationniste d'une série de traits culturels¹¹. Ce processus est marqué, après le premier Congrès indigéniste interaméricain réalisé à Patzcuaro, au Mexique, par la croissance d'un mouvement indigène qui parcourt l'Amérique latine.

Au cours des années 1970 et 1980, la lutte des peuples indigènes, à travers leurs propres organisations, fut décisive dans la récupération de la terre. Un processus de conformation des grands *resguardos* en Amazonie a débuté pour des terres considérées comme « vaines », et de nombreux *resguardos* sont créés dans d'autres régions. Cette politique se concrétise finalement dans la Constitution de 1991 qui s'autodéfinit comme « pluriethnique et multiculturelle ». Désormais, les autorités traditionnelles et les *cabildos* sont considérés comme des entités publiques à caractère spécial, auxquelles l'autonomie politique et administrative est reconnue (art. 330), et auxquelles on délègue différentes fonctions étatiques, comme la prestation des services de base de santé et d'éducation (art. 68 et 357) et des fonctions juridiques (art. 246). La figure du *resguardo* se consolide comme propriété collective à caractère inaliénable, imprescriptible et insaisissable, mais est dans le même

¹¹ Un bureau des Affaires indigènes est créé, transformé ensuite en division des Affaires indigènes, et aujourd'hui division des Ethnies, enregistrées au ministère de l'Intérieur. La loi 135 de 1961 a rendu possible la création de *resguardos* et l'adhésion de la Colombie en 1967 (loi 31) à la convention 107 de 1957 de l'OIT sur les droits des minorités tribales.

temps un « bien à usage public » (art. 63). Il est également établi que le sous-sol appartient à la nation. On reconnaît aux *resguardos* un statut comparable à celui des entités territoriales (arts. 286 et 357). On ouvre ainsi la porte à l'éventuelle promulgation d'une loi d'aménagement du territoire qui les formaliserait comme telles. Vingt ans plus tard, cette loi paraît encore lointaine.

LA TERRITORIALISATION INDIGÈNE DANS LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA

Pour observer les « effets » de la politique de territorialisation indigène dans la Sierra Nevada de Santa Marta, il est important de définir tout d'abord les types de processus auxquels ce concept fait référence. Étymologiquement, « effet » vient du latin *effectus*, *efficere*, (réaliser, exécuter) et il comporte un grand nombre de sens qui vont bien au-delà de l'idée de conséquence, résultat ou répercussion. Il fait aussi référence à des phénomènes (optiques, acoustiques ou autres) qui apparaissent dans certaines conditions (comme l'effet doppler), ainsi qu'à l'impression (esthétique, sensorielle) qui est atteinte grâce à certaines techniques ou procédures (l'effet clair-obscur) et qui produit une illusion visuelle ou sonore, comme dans le cas des effets spéciaux. Le concept d'effet regroupe deux grands champs de sens : l'un fait référence à la réalisation de quelque chose, et l'autre à l'artifice (ou l'illusion) qui cache et qui est utilisé en même temps pour provoquer ce résultat ou ce produit. Dans sa discussion sur l'effet Montesquieu, Bourdieu le définit comme un « effet spécial » de type symbolique qui « se caractérise par la coexistence de deux principes entremêlés de cohérence : une cohérence proclamée, d'allure scientifique, et une cohérence cachée, mythique dans son principe »¹². Je vais analyser les effets de la politique de territorialisation à travers deux dimensions : celle des dynamiques qui se produisent dans le contexte de la mise en œuvre de la politique et les « effets spéciaux » qui configurent sa mise en scène.

Pour caractériser les effets de cette politique, je vais partir de la caractérisation dualiste à partir de laquelle la Sierra Nevada de Santa Marta a été imaginée, et les formes selon lesquelles, dans cette caractérisation, elle a été diagnostiquée et affectée. Je montrerai ensuite dans quelle mesure le jeu d'effets de la politique de territorialisation non seulement nie la fonction du paysage comme mémoire historique du territoire indigène, mais constitue aussi un dispositif de contention, qui permet de délimiter les *resguardos*, et surtout de limiter les territoires, de diverses manières.

Nous savons que les régions ne peuvent être considérées uniquement comme des géographies physiques ou des réalités naturelles, puisqu'elles se configurent

¹² Bourdieu, Pierre, 1980, « Le Nord et le Midi : contribution à une analyse de l'effet Montesquieu », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 35, p. 21.

discursivement comme de véritables espaces de projection. Dans ce sens, la Sierra Nevada de Santa Marta s'est située historiquement comme une partie de ce qui est considéré comme « l'autre Colombie », c'est-à-dire comme une région qui partage les traits centraux d'un ensemble de périphéries et de « zones rouges » sur le territoire national.

Pour intervenir dans ces régions, on est parti d'un diagnostic qui présuppose que sa caractéristique centrale est l'absence de l'État, et donc que la Sierra est considérée comme un lieu dans lequel « la loi de la jungle » s'impose et où l'on vit « aux marges du progrès ». La Sierra est ainsi présentée comme un territoire de refuge et d'illégalité, dans lequel « la tradition de la contrebande a créé une culture, des formes d'organisation et une infrastructure qui s'est adaptée à la production et à la commercialisation de façon rentable »¹³, tout d'abord de marihuana (la fameuse *Santa Marta Golden*) et ultérieurement de cocaïne. Les paysans qui l'ont colonisée, attirés par le mirage de ces richesses, apparaissent invariablement représentés comme un groupe qui « était et est enclin à la violence »¹⁴. Ainsi, le massif catégorisé comme « région de conflit » apparaît comme un espace marginal et sauvage, que les guérillas et les paramilitaires disputent à l'État en termes de souveraineté, en empêchant ainsi le développement.

De plus, la Sierra Nevada s'est recouverte d'une aura magique, en partie grâce à sa géographie : ses cimes enneigées, qui culminent à seulement 45 km du littoral caribéen, marquent le summum de cette cordillère, qui a la forme d'une pyramide à base triangulaire. Sur ses versants couverts de brume, on trouve la quasi-totalité du spectre des écosystèmes tropicaux américains et une grande quantité d'espèces endémiques, raisons pour lesquelles l'UNESCO l'a déclarée réserve de l'homme et de la biosphère.

Mais il ne fait aucun doute que ces habitants historiques ont projeté leur halo de mysticisme sur la Sierra : les quatre groupes indigènes qui y vivent¹⁵, descendants des bâtisseurs des mythiques villes perdues de Tairona, ont été l'objet d'une séduisante représentation qui souligne le fait qu'ils pensent être les « frères aînés », les gardiens de la Loi de la Mère et qu'ils ont en charge l'équilibre du monde. Cette image a été alimentée par les anthropologues et les archéologues, les journalistes et les voyageurs. Ainsi, ils apparaissent impeccablement vêtus de blanc, au milieu de paysages primaires couverts de brumes¹⁶.

¹³ Molano, Alfredo, 1989, « Contribución a una historia oral de la Sierra Nevada de Santa Marta », *Diagnóstico Integral de la Sierra Nevada de Santa Marta*, Santa Marta, FPS-Corpes-Gobernaciones del Magdalena, Cesar y Guajira, sp.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Pour une vision panoramique de l'ethnologie des groupes de la Sierra, voir Uribe, Carlos A., 1992, « La Sierra Nevada de Santa Marta y sus tierras adyacentes », in *Geografía Humana de Colombia*, t. II Bogotá, Instituto de Cultura Hispánica, p. 9-214.

¹⁶ Je réalise une généalogie de cette représentation dans Serje, Margarita, 2008, « La invención de la Sierra Nevada », *Revista Antípoda*, n° 7, p. 197-229.

Partant de cette caractérisation dualiste, deux lignes d'action sont établies simultanément, dans la mesure où l'État commence à considérer la Sierra, tant comme une unité géographique que comme une « zone d'intervention » à la fin des années 1980 : l'une orientée vers la conservation des différents écosystèmes tropicaux de montagne et des cultures qui les peuplent, l'autre vers la pacification et la réhabilitation de la région. Ainsi, la Sierra se transforme paradoxalement et simultanément en théâtre d'opérations militaires et de l'action environnementale internationale.

Un modèle virtuel d'aménagement est élaboré qui traduit instrumentalement ces lignes d'action en une délimitation spatiale. Ainsi, la zone de conservation correspond au *resguardo* indigène (qui recoupe un parc national naturel); et la zone de reconquête pour la « réhabilitation » et le développement se situe dans les zones basses et les contreforts de la Sierra. À partir de 2002, la Sierra est désignée comme une des neuf « zones prioritaires d'intervention » dans la stratégie de « reconquête du territoire » - une avancée principalement militaire coordonnée directement depuis la présidence de la République - qui fait partie de la guerre contre le narcotrafic et le terrorisme et qui a pour objectif de consolider « l'ouverture de ces zones à l'investissement ». Dans le même temps, on assiste au début de la construction d'une limite connue comme le « cordon environnemental de la Sierra Nevada », qui inscrit littéralement cette zone dans la topographie du massif *via* la construction d'une série de villages connus dans la région sous le nom de « *talanqueras* », qui délimitent la zone de *resguardo* (fig. 1). Dans ces villages – réminiscences des villages indiens –, le tracé naturel des regroupements indigènes traditionnels n'a pas été reproduit, mais on adapte le modèle de l'ordre géométrique de la planification urbaine moderne de maisons uniformes et octogonales, construites à partir de « modules minimaux » sur un sol mis en réseau. Leur image visuelle produit l'impression d'un ordre compartimenté (fig. 2).

L'ordre de ces villages ne répond pas, comme aux XVII^e et XVIII^e siècles, à l'emplacement central d'une église doctrinaire et de sa place centrale, comme les ordonnances coloniales les établissaient, mais à la localisation d'un équipement institutionnel composé d'un centre éducatif, qui reproduit la structure des internats indigènes, d'un centre de santé de médecine moderne, de cantines scolaires et d'équipements sanitaires. On y trouve aussi, de manière informelle, des postes militaires. Même si les familles indigènes ne vivent pas de façon permanente dans leurs villages traditionnels, ces regroupements qui « focalisent » l'attention de l'État, concentrent les gens de façon permanente autour des services publics. Ainsi, ce cordon de villages, construits grâce au Programme d'habitation d'intérêt social et USAID, a aussi comme effet instrumental, dans la mesure où il centralise l'action de l'État, de faire adhérer la population de chaque vallée à un centre de services. Ceci permet l'identification et le recensement des familles indigènes, qui va à l'encontre de leur résistance ancestrale à se laisser compter, en les fixant et les ordonnant dans l'espace. Cependant, les indigènes ont recouru de façon stratégique à ce



Figure 1 : Carte du « cordon environnemental de la Sierra Nevada de Santa Marta » (Fundación Pro Sierra Nevada de Santa Marta, Colombie)



Figure 2 : Vue panoramique du village Gunmakú. (Photographie de Ricardo Rey Cervantes)

cordon de villages, dans la mesure où il représente non seulement physiquement la reconnaissance de la zone de *resguardo* par les autorités nationales et locales, mais elles projettent aussi dans ces *talauqueras* leur futur assainissement et extension. En effet, certains villages sont situés dans des zones soit peuplées par des indigènes qui n'appartiennent pas au *resguardo*, soit qui en font partie mais sont occupées par des colons.

Le projet de cordon environnemental de la Sierra Nevada comme exercice de démarcation a un effet symbolique important, dans la mesure où cette succession de villages qui limitent le *resguardo* est perçue comme un miroir de la géographie sacrée de la Sierra. La construction de cette ligne de villages réalisait l'ancienne revendication indigène pour le territoire ancestral, délimité par une mythique « ligne noire ». D'après cette notion, le territoire indigène serait compris à l'intérieur d'une circonférence sacrée qui entoure la Sierra. Dans les récits mythologiques, la Mère universelle, essence de toute la création, a fixé son grand rouet dans les sommets enneigés, elle en a détaché le fil et a tracé une circonférence autour d'elle, que l'on a appelée « ligne noire », et qui dispose de plusieurs gardiens à l'apparence de pierre.

Cette circonférence mythique n'a pas seulement été utilisée de façon stratégique par les indigènes pour la défense politique et juridique de leur territoire, l'État aussi avait intérêt à la fixer topographiquement et géographiquement dans divers plans d'aménagement du territoire. Les organisations indigènes ont subi une pression constante pour définir et fixer les points qui la constituent, en présumant que la « ligne noire » ainsi que la « circonférence » tracée par la Mère constituent, littéralement, une succession linéaire de points dans l'espace cartésien. Le cordon environnemental et sa succession de villages tente de se constituer comme un reflet de cette ligne sacrée et représente la volonté de délimiter le territoire indigène en une cartographie de l'administration.

La tentative de fixation de l'espace mythique dans l'espace cartographique implique d'ignorer une dimension cruciale de la spatialité indigène dans la Sierra Nevada. Face à la notion statique de l'espace cartésien, la Sierra est conçue dans la perspective indigène comme un tissu relationnel dans lequel n'existent ni points, ni positions, mais des lignes multiples de connexion qui reflètent la relation qui existe entre le paysage, la cosmologie et la vie quotidienne. L'ensemble des sites sacrés de la ligne noire sert non seulement de faits marquant les frontières du territoire indigène, mais surtout il configure un paysage – ponctué par les versants et les sommets des montagnes – dans lequel les mythes, les référents historiques et l'expérience quotidienne s'entremêlent.

Les sites sacrés enlacent visuellement – raison pour laquelle on peut parler de paysage – les sites. Ainsi, les maisons, les temples, les collines, les rochers, les villages sont en relation simultanée avec une multiplicité de sens mythiques, corporels et spirituels. L'ensemble des formes et sens constitué par le paysage géo-

graphique se projette dans l'organisation urbaine de ces villages « traditionnels » et dans l'architecture des maisons d'habitation et des *cansamarias* (qui sont à la fois des temples, des lieux de délibération, des observatoires astronomiques et des modèles du cosmos)¹⁷.

D'autre part, la conception cartographique de la ligne noire comme du cordon *talanquera* de villages contraste avec l'organisation historique du territoire indigène, qui se structure dans une gestion verticale¹⁸. L'organisation s'articule autour du fait que pour les sociétés indigènes de la Sierra Nevada le flux de l'eau est un miroir de la vie sociale des populations : il est l'axe de la mémoire historique territoriale et de la mobilité saisonnière des groupes familiaux entre les différents étages thermiques. Le lit de chaque rivière constitue un élément distinctif central d'appartenance de ces groupes dont les territoires s'étendaient, à l'époque précoloniale, des neiges éternelles à la mer et aux plaines environnantes. La délimitation horizontale de la ligne noire comme la consolidation du cordon de villages impliquent une rupture de la rotation saisonnière des groupes et de la mobilité des gens, qui a historiquement été centrale dans la gestion environnementale indigène de la sierra. Ainsi, la politique de territorialisation par l'établissement du « cordon environnemental », délimitant et incluant le *resguardo*, a un effet de confinement¹⁹ qui va de pair avec la sédentarisation et l'augmentation de la densité de population, la pression sur les terres et les ressources, la déforestation et l'érosion, la perte de l'équilibre hydraulique, entre autres, affectant la pérennité des systèmes propres de production de suffisance, fondés sur la rotation d'altitude des sites de culture et d'utilisation saisonnière des ressources.

La délimitation horizontale du « cordon environnemental de la Sierra Nevada », qui se consolide à partir d'une courbe de niveaux, a fini par rendre opaque la notion indigène de la Sierra fondée sur la verticalité et le flux continu du système de lagunes et de rivières qui constitue l'axe d'un espace corporalisé. Il s'agit donc d'un modèle de compréhension du territoire qui se configure à partir d'une conception culturelle des corps, de leurs flux et mouvements, qui résonne au rythme de la vie quotidienne et qui entretient les faits marquants du territoire en connectant les collines et les versants avec les baies et les péninsules du littoral, recréant ainsi la Sierra comme un corps vivant.

Ainsi, le paysage constitue dans la Sierra une médiation fluide et multidimensionnelle, qui dépasse les tentatives de fixation du territoire selon la logique bidimensionnelle des cartes. La politique de territorialisation a souhaité objectiver

¹⁷ Reichel, Gerardo, 1975, « Templos kogi. Introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado », *Revista Colombiana de Antropología*, n° 19, Bogotá, p. 199-245; Londoño, Juana, 2008, « Acuerdos para hacer una casa kogi », Santa Marta, FPS, ms.

¹⁸ Fondé sur l'exploitation simultanée de la multiplicité d'écosystèmes et d'espèces résultant des variations d'altitude dans les milieux tropicaux de montagne.

¹⁹ Évident dans le cas de nombreux groupes autochtones du continent, avec des effets véritablement dramatiques dans le cas des sociétés de chasseurs collecteurs dans la Orinoquía et l'Amazonie.

la spatialité indigène par un processus de scientification, comme l'a décrit Arjun Agrawal²⁰ qui montre comment, pour intégrer les savoirs indigènes ou locaux aux pratiques techniques et objectives de la science et de la planification, il faut les soumettre à un processus d'abstraction et de généralisation qui les modifie et les décontextualise nécessairement. C'est dans le cadre de ce processus de scientification que des plans, des projets et des catégories de type essentialiste voient le jour, comme la Mère Terre, les Sites Sacrés et les Territoires Ancestraux.

La réduction de la géographie sacrée de la Sierra Nevada du cordon environnemental à une « ligne noire » ou à un territoire ancestral, inscrit dans la topographie, en voulant fixer dans l'espace cartésien des lieux sacrés, invisibilise le processus intersubjectif ou *d'interanimation*, pour utiliser le terme de Keith Basso, à travers lequel l'expérience de paysage de la Sierra se constitue.

Face à la redondance implicite de la représentation cartographique de la ligne noire, c'est-à-dire la fixation systématique de tous les sites mythologiques, à partir de leurs coordonnées et des accidents topographiques, il se produit un déplacement de sens, principalement selon deux axes. D'une part, les nouveaux modèles spatiaux introduits grâce au processus de scientification ont engendré une nouvelle forme de représentation et d'interprétation du territoire, marquée par l'épistémologie de la cartographie moderne. Le second axe de ce déplacement de sens s'est manifesté dans la vie quotidienne par des nouvelles logiques et conceptions de spatialité qui se voient renforcées par la logique clinique qui s'établit avec le recours systématique aux concepts hygiénistes de diagnostic, assainissement, intervention, réhabilitation, etc.

Le modèle clinique implicite dans ce discours situe la négociation de l'État et de l'action publique dans un « théâtre d'opérations » dans lequel une série d'interventions invasives sont légitimées et rendues possibles, tant dans la géographie du massif (forage de montagnes, déplacements de mangroves, changements des lits des rivières), que dans le tissu social de ses habitants (qui se traduit principalement dans la spoliation et le déplacement). Ces interventions se présentent comme un aménagement nécessaire pour le développement et le bien-être de la région.

LES EFFETS DE LA TERRITORIALISATION

Les fixations du cordon environnemental et de la ligne noire sont les dernières mesures par lesquelles l'État tente de créer et de favoriser une infrastructure pour différentes formes d'implantation territoriale du capital global, se traduisant par des conditions de sécurité et de viabilité pour l'investissement. Grâce à un processus intensif de visualisation (dont les images iconiques continuent d'être celles

²⁰ Agrawal, Arjun, 2002, « Indigenous knowledge and the politics of classification », *International Social Science Journal*, n° 173, p. 287-297.

des sommets enneigés, des brumes de la forêt et des Indiens vêtus de blanc), en tant que spectacle, on ouvre les paysages de la sierra à la consommation de la nature, en commercialisant l'oxygène en bons carbone ou en paysages pour l'éco-tourisme, le tourisme d'aventure et même pour le tourisme « spirituel », qui vend tradition et cérémonies rituelles. Tout ceci se traduit dans une série de mégaprojets qui incluent des « voies stratégiques de pénétration », un port multi-activités et des barrages pour produire de l'eau et de l'énergie pour l'agro-industrie dans les zones moyennes et basses.

La tension centrale de la politique de territorialisation des peuples indigènes – son *double bind* entre fixer pour protéger et ouvrir pour libéraliser la production et le commerce – se traduit aujourd'hui plus que jamais dans les chiffres du génocide. Ces dernières années, les *resguardos* indigènes ont cessé d'être situés aux confins de la nation : ils sont aujourd'hui dans l'œil du cyclone. C'est dans ces zones que se situent les ressources considérées comme stratégiques pour le futur de l'économie du pays : au-delà de la biodiversité, de l'oxygène et de l'eau, on favorise dans ces régions le « capital naturel renouvelable » qui « peut se transformer en un facteur productif, qui a un impact et fait la différence en termes d'avantages comparatifs et concurrentiels sur l'efficacité de l'utilisation d'autres facteurs productifs »²¹. Les territoires historiques des indigènes, des afro-descendants et de nombreuses petites communautés constituent aujourd'hui les « dernières frontières » du pays, les « locomotives » de la future prospérité nationale. Cette métaphore qui évoque la vision idéalisée du progrès qui avait cours au XIX^e siècle confère sa légitimité à l'avancée des investissements massifs dans les secteurs du tourisme, des agro-combustibles, des hydrocarbures et des ressources minières²².

L'expansion de l'économie capitaliste a impliqué historiquement différentes stratégies spatiales visant à s'appropriier et à contrôler les localités, et la territorialisation des peuples indigènes américains n'en constitue qu'une parmi d'autres. Le schéma virtuel de l'aménagement spatial qui est perceptible aujourd'hui dans la Sierra Nevada représente une réminiscence de la séparation entre espaces utiles et espaces inutiles, résultat des formes d'intervention coloniale en Afrique : William Reno signale en effet que l'intervention coloniale française a produit une « Afrique utile » et une « Afrique inutile ». Les régions utiles ont fait l'objet d'appropriations privées et semi-privées ordonnées en enclaves extractives, organisées et surveillées. Sur le reste du territoire, « l'Afrique inutile », sont adoptés un autre type de stratégie, d'autres formes de présence institutionnelle, où l'État semble plus faible et « absent ». Dans la Sierra Nevada, cependant, plus qu'une opposition entre territoire utile et inutile, ce sont les potentiels nouveaux de valorisation des localités qui apparaissent, alors qu'elles n'avaient auparavant aucune existence

²¹ Voir l'article de Juan Pablo Ruiz (« senior natural resources management specialist » de la Banque mondiale), « Capital natural y desarrollo », *El Espectador*, 1^{er} déc. 2010, p. 28.

²² Voir « El legado minero de Uribe » sur <http://www.lasillavacia.com/historia/18648> (consulté le 1/12/2010).

sur les cartes des « territoires utiles ». Ces territoires sont aujourd'hui reconfigurés, délimitant ainsi les conditions de possibilité d'autres modes d'appropriation et d'intervention, selon de nouvelles formes de marchandisation (comme l'appropriation des mémoires historiques des peuples indigènes ou des paysages culturels pour le tourisme). L'actuelle territorialisation des peuples indigènes dans la Sierra Nevada, ne fait pas qu'introduire un aménagement homogénéisant de l'espace, mais fait partie d'un aménagement virtuel nécessaire à ces nouvelles formes d'investissement.

Traduction : Camille Le Dorze ; relecture : David Dumoulin Kervran

AUTONOMIE INDIGÈNE ET POLITIQUES GLOBALES DU CHANGEMENT CLIMATIQUE :

Repenser la relation avec la nature dans la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombie

Astrid Ulloa

Universidad nacional de Colombia

Actuellement en Colombie, 1 392 623 personnes s'auto-identifient comme appartenant à 87 peuples indigènes, soit 3,4 % de la population totale, parlent 64 langues et occupent « une superficie d'environ 34 millions d'hectares, soit 29,8 % du territoire national »¹. Les peuples indigènes réclament l'autodétermination et l'autonomie territoriale et de gouvernement comme conditions de base pour leur reconnaissance comme peuples. Cette reconnaissance se reflète dans trois sphères politiques, transnationale, nationale et locale, dans lesquelles des processus spécifiques se mettent en rapport autour des ressources naturelles et du contrôle territorial, donnant lieu à la présence internationale, à la reconnaissance-ignorance des citoyennetés nationales plurielles et à l'imposition locale de souverainetés de fait.

Je vais me centrer ici sur le champ transnational, étant donné son importance pour les processus environnementaux et les dynamiques de reconnaissance des peuples indigènes qui ont eu lieu. Tout en leur permettant de se positionner comme des acteurs politiques importants, ces nouvelles tendances articulent leurs territoires et leurs ressources à de nouveaux espaces, ce qui, en retour, reconfigure les dynamiques indigènes locales. Actuellement, les transformations climatiques présentent de nouvelles nuances qui introduisent les peuples indigènes ainsi que leurs territoires dans les sphères de transnationalisation de la nature, à travers leur incorporation dans les marchés verts et les services environnementaux (puits de carbone, projets de reforestation), par la marchandisation du climat. Ainsi opère

¹ DANE-Departamento Administrativo Nacional de Estadística, 2007, *Colombia una nación multicultural. Su diversidad étnica*, Bogotá, DANE, p. 19.

une *écogouvernementalité* climatique internationale, qui met en relation local et global, et qui a des conséquences sur les territoires indigènes.

Ces situations présentent l'autonomie indigène comme un processus complexe qui transcende les reconnaissances légales nationales et supranationales, et qui s'articule avec des forces locales, régionales, nationales et transnationales, qui font que cette autonomie doit être comprise dans des négociations et des circonstances particulières avec ces acteurs. Dans ces contextes, l'autonomie est un processus de reconfiguration et de confrontation face à divers acteurs externes, ce qui conduit à la penser en relation avec des processus politiques particuliers, dans ce cas la nature, et à la comprendre dans des circonstances spécifiques et avec des implications politiques différentielles. De même, les frontières conceptuelles, politiques, territoriales et environnementales sont en reconfiguration permanente et ont une incidence sur les demandes d'autonomie des peuples indigènes. En particulier, dans le champ transnational environnemental, des politiques et des programmes environnementaux, notamment relatifs au changement climatique, séparent les territoires et les représentations, et articulent des territoires avec des programmes et des connaissances globales.

Ce texte, qui développe cette proposition générale, se divise ainsi : la première partie se centre sur la Sierra Nevada de Santa Marta, comme exemple de la situation des peuples indigènes en Colombie; la seconde partie analyse le concept d'*autonomie relationnelle indigène*, dans les sphères transnationales; puis nous discuterons des politiques globales du changement climatique et de leurs effets dans les processus environnementaux locaux, notamment celles qui sont liées aux territoires et aux connaissances. Enfin, nous considérerons les stratégies indigènes de connexion ou de confrontation avec ces diverses sphères climatiques, tout en menant une réflexion sur les épistémologies locales face au changement climatique.

LES POLITIQUES GLOBALES DU CHANGEMENT CLIMATIQUE ET LEUR INCIDENCE LOCALE DANS LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA

L'importance écologique de la Sierra Nevada de Santa Marta, pour être un écosystème unique de montagne au niveau de la mer et pour son endémisme, a favorisé une série de reconnaissances environnementales puis l'intervention de programmes et de politiques nationales et internationales. Ceci est lié aux nouveaux processus de reconnaissance de cette diversité et aux savoirs associés au patrimoine matériel et immatériel. Ainsi, la Sierra Nevada de Santa Marta se transforme en une frontière environnementale, dans la mesure où des territorialités associées à la réserve de la biosphère se superposent à deux parcs naturels (parc national naturel Sierra Nevada et parc national naturel Tayrona), et elle se

reconfigure comme une réserve unique de biodiversité et comme un espace tangible en tant que patrimoine environnemental. Dans ce contexte de territorialités multiples, des politiques et des programmes environnementaux sont mis en œuvre, qui entrent en interaction avec les dynamiques territoriales indigènes, notamment dans les programmes de changement climatique.

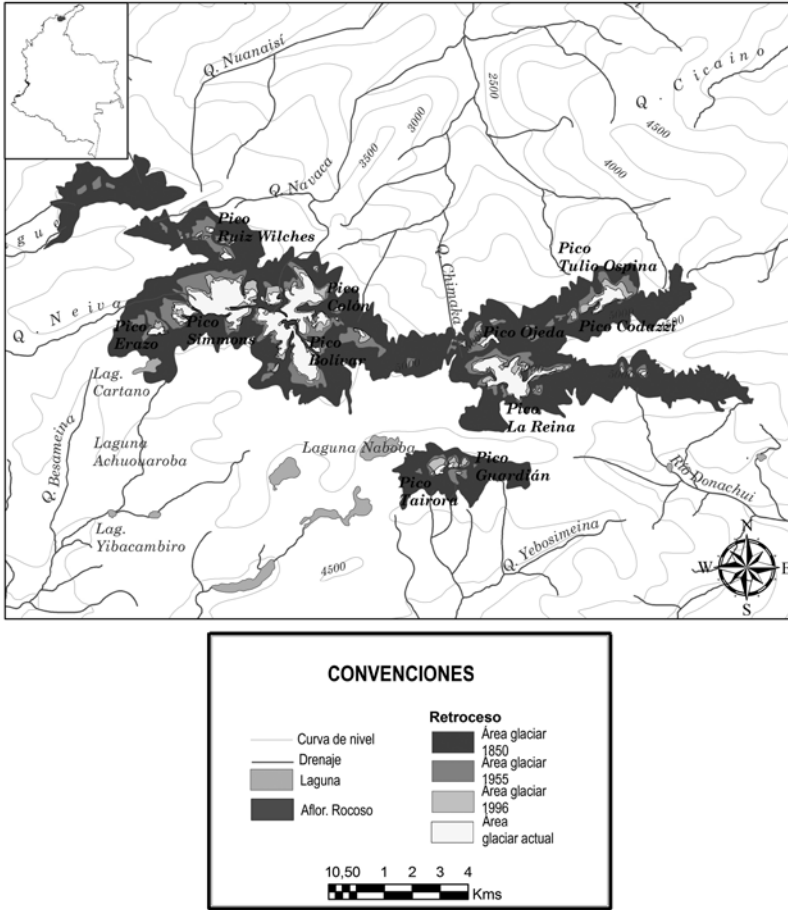
Les peuples indigènes de la Sierra Nevada de Santa Marta (kogui, arhuaco, wiwa et kankuamo) se coordonnent depuis 1999 au sein du *Consejo territorial de Cabildos* (Conseil territorial de *cabildos*) – CTC. Le CTC réclame leur participation dans l'ensemble des processus en relation avec le développement économique, social et la gestion environnementale de la Sierra Nevada de Santa Marta. Pour ce faire, il propose d'organiser le territoire de façon historique, de recourir aux différents processus d'intervention et à la présence des différents groupes sociaux et culturels des quatre peuples indigènes, et de reconnaître l'autonomie dont ces peuples ont disposé historiquement.

Cependant, les processus en relation avec le thème environnemental créent un nouveau contexte qu'il est nécessaire d'analyser, car il implique de nouvelles relations et alliances et de nouveaux conflits pour les peuples indigènes et leurs territoires, comme l'accès aux ressources génétiques, la propriété intellectuelle collective ou les politiques globales de développement durable. Ces processus constituent un défi pour les peuples indigènes, dans la mesure où ils transcendent le champ national pour établir une relation avec des processus transnationaux. De même, les décisions étatiques ne considèrent pas pleinement les peuples indigènes en cas d'absence de consultation au préalable pour des concessions ou des autorisations concernant le développement de projets environnementaux, de travaux d'infrastructures ou de programmes². Il faut souligner que le changement climatique et ses effets dans les zones d'endémisme élevé, liés aux actions globales et nationales en termes d'atténuation et d'adaptation, ont engendré une attention particulière dans la Sierra Nevada de Santa Marta en tant que productrice d'eau, mais aussi comme lieu où les effets du changement climatique influencent le recul des glaciers (voir carte 1).

Ce lieu devient une zone propice pour la mise en œuvre d'initiatives et de politiques globales concernant le changement climatique (stratégies d'atténuation et d'adaptation). Concrètement, la Sierra Nevada de Santa Marta bénéficie de projets du ministère de l'Environnement, de l'Habitat et du Développement territorial, du système des Nations unies ou d'ONG. Ces projets doivent être analysés en considérant les territorialités et les dynamiques d'intervention des peuples indigènes avec la nature car, même si ces politiques sont mises en œuvre aux niveaux local et national, elles répondent à des logiques globales.

Dans la Sierra Nevada de Santa Marta, des processus de transformation environnementale ont eu lieu, qu'il s'agisse de la régulation et de la durée des saisons

² Rodríguez, 2008.



Carte 1. La Sierra Nevada de Santa Marta et le recul des glaciers (source : IDEAM, 2008)

sèches et de pluie, ou d'augmentation de la température. Ceci a engendré une augmentation des épidémies et le changement des cycles agro-écologiques. Face à ces changements, les peuples indigènes argumentent que plus de 500 ans de confrontation et de résistance ont mené à la perte d'une partie de leur territoire ancestral, ce qui constitue un obstacle pour réaliser des pratiques environnementales et spirituelles entre les zones basses et hautes. D'autres impacts ont été : l'introduction du processus de développement national et des logiques de développement en termes de planification, de connaissances d'experts et d'« amélioration » des conditions de vie et de changement des pratiques productives, qui ont une incidence sur les dynamiques productives; l'introduction de richesses économiques associées à la marihuana et à la coca, qui ont provoqué la destruction de forêts, la colonisation

et l'imposition de modèles économiques d'exploitation et de destruction; et finalement, le pillage de leur patrimoine matériel (des vestiges archéologiques), qui est préjudiciable pour les espaces sacrés et donc pour les processus spirituels. De même, le contact a provoqué des transformations culturelles qui ont conduit à la suppression des pratiques collectives, avec des conséquences sur la gestion environnementale. Dans cette perspective, le changement climatique est non seulement le résultat de processus sociaux, culturels et environnementaux, mais aussi de l'interaction avec d'autres logiques en relation avec la nature.

Bien que les changements climatiques soient de plus en plus significatifs et affectent les territoires indigènes, il existe d'autres transformations, résultant d'accords et de politiques globales, comme le Protocole de Kyoto et le Mécanisme de développement propre (MDP), qui peuvent remettre en cause l'autonomie des peuples indigènes et empêcher le plein développement de leurs droits et propositions. Jusqu'à présent, la mise en œuvre de projets et de mégaprojets (production et transport d'énergie, industries d'extraction, voies de communication) a violé les droits fondamentaux de ces peuples et affecté leurs territoires en termes d'environnement et de culture, avec des conséquences sur les pratiques ancestrales de gestion des ressources. De même, les indigènes ont été peu présents dans les discussions nationales et internationales, en raison du manque de reconnaissance de leurs droits, et car la vision dominante de la nature ne prend pas en compte leurs perspectives. Ils n'ont pas été consultés et ont été exclus des négociations et des actions globales sur le changement climatique³.

Ces tendances vont à l'encontre des processus d'autonomie des peuples indigènes, car ces derniers sont immergés dans des processus transnationaux de consommation associés à la thématique environnementale, sans qu'ils puissent avoir une véritable incidence sur les représentations ou les négociations qui ont lieu quant à leur identité et leurs relations avec la Sierra Nevada de Santa Marta. Cette situation met en évidence la façon dont les articulations globales-locales transforment les pratiques et reconsidèrent les processus d'autonomie.

AUTONOMIE RELATIONNELLE INDIGÈNE : NÉGOCIATIONS LOCALES-GLOBALES

Pour comprendre les relations qu'entretiennent les peuples indigènes avec les trois sphères proposées (transnationale, nationale et locale) et les implications pour les dynamiques d'autonomie territoriale, il est nécessaire de décrire chacun de ces environnements. Au niveau local, il existe des acteurs (guérillas et autodéfenses)

³ Ulloa, Astrid, 2008. « Implicaciones ambientales y culturales del cambio climático para los pueblos indígenas », in Astrid Ulloa, Elsa Matilde Escobar, Luz Marina Donato et Pía Escobar (eds), *Mujeres indígenas y Cambio Climático. Perspectivas Latinoamericanas*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Fundación Natura, UNODC, p. 17-34.

qui influencent de différentes manières la prise de décisions et le développement d'actions dans les territoires indigènes. Au niveau national, les institutions gouvernementales, qui ont proposé des processus de concertation sur l'autonomie et la participation des peuples indigènes, ont rencontré des difficultés pour intégrer ces reconnaissances à la réalité pratique des relations politiques et de la mise en œuvre de programmes. Par ailleurs, certains processus ne considèrent pas les droits des peuples indigènes, et une dynamique de reconnaissance-ignorance des citoyennetés nationales plurielles a eu lieu. Enfin, au niveau transnational, on a assisté à des processus environnementaux et de reconnaissance des droits des peuples indigènes, qui les positionnent comme des acteurs politiques importants, articulent leurs territoires et leurs ressources avec les sphères transnationales, reconfigurant ainsi les dynamiques indigènes locales.

Dans ces trois sphères, les peuples indigènes ont amorcé divers processus de défense de l'autonomie, ou « autonomies en exercice », s'appuyant sur le contrôle territorial, le gouvernement propre, la juridiction indigène, la gestion environnementale et la souveraineté alimentaire, entre autres. Citons plusieurs exemples de ces processus : les *guardias indígenas* (gardes indigènes) et la consolidation des autorités locales dans des processus de contrôle territorial permettent de créer des stratégies locales de confrontation face aux interventions externes, comme les projets d'exploitation ou d'appropriation des ressources naturelles; les propositions de vie ou « plans de vie », qui présentent leur vision du futur et du développement en accord avec leurs besoins et leurs pratiques culturelles; la création de systèmes juridiques indigènes avec des autorités judiciaires, des institutions, des normes, des procédures et des instances propres; le contrôle des ressources naturelles et de la souveraineté alimentaire, qui impliquent une gestion environnementale autonome; des propositions en lien avec les processus collectifs et les dynamiques d'interrelation entre divers peuples et/ou qui transcendent les frontières nationales⁴. Cependant, les peuples indigènes perdent le contrôle territorial en raison de pressions exercées par les paramilitaires, les guérillas et aussi par l'État. De plus, au nom de la reconnaissance, ils doivent s'adapter aux plans nationaux de développement et aux logiques du développement en termes de planification, de connaissances d'experts et d'« amélioration » des conditions de vie et de changement des pratiques productives. Ainsi, le droit à leurs propres systèmes juridiques suppose d'analyser les implications des droits individuels vs les droits collectifs, et les nouveaux processus législatifs nationaux les concernant. Enfin, leurs territoires et leurs environnements naturels intéressent des projets nationaux

⁴ Ulloa, Astrid, 2010b, « Colombia: autonomías indígenas en ejercicio. Los retos de su consolidación », in Miguel González, Araceli Burguete et Pablo Ortiz (eds), *La Autonomía a Debate: Autogobierno indígenas y Estado Plurinacional en América Latina*, Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) GTZ-IWGIA-CIESAS-UNICH, p. 149-176; et Ulloa, Astrid, 2011, « The autonomic politics of indigenous peoples of the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia: a process of relational indigenous autonomy », *LACES*, vol. 6, n° 1, p. 81-109.

et transnationaux, désireux d'exploiter et d'extraire les ressources vers des circuits économiques transnationaux, et ces territoires constituent aussi des espaces de mise en œuvre de politiques environnementales globales. Le changement climatique implique notamment l'entrée des peuples indigènes dans des sphères inédites de transnationalisation de la nature, à travers leur incorporation dans les marchés verts et les services environnementaux (puits de carbone, projets de reforestation), ainsi que de leurs territoires, par la marchandisation du climat.

Ces situations se transforment en défis permanents pour les peuples indigènes et engendrent, d'une part, des processus de reconnaissance partielle et instrumentale et, d'autre part, une gouvernabilité partielle et limitée sur leurs territoires. Ces processus exigent des peuples indigènes qu'ils créent en permanence des stratégies de construction d'alliances, de reconsidération de processus externes et de reconfiguration de processus internes pour établir des négociations et des relations avec d'autres acteurs sociaux. Ceci permet d'engendrer une *autonomie relationnelle indigène* pensée comme la diversité de processus partiels et localisés, au sein desquels cette autonomie doit être comprise dans des circonstances spécifiques et avec des implications politiques particulières, et non comme une condition permanente.

L'analyse de ces processus est nécessaire, dans la mesure où il s'y joue le fondement de l'exercice d'une pleine autonomie pour les peuples indigènes. L'autonomie relationnelle indigène doit être comprise comme la capacité des peuples indigènes à exercer l'autodétermination et la gouvernabilité sur leurs territoires à partir des relations, des négociations, de la confrontation et de la participation qu'ils doivent établir avec l'État et les divers acteurs locaux, nationaux et transnationaux. Elle s'inscrit dans la recherche de reconnaissance et d'exercice de leur autonomie politique et territoriale, même dans le cas où il s'agit de politiques étatiques ou transnationales visant à consolider cette autonomie. Une *autonomie relationnelle indigène*, en tant qu'ensemble de processus partiels et localisés, doit être comprise dans des conditions spécifiques et avec des implications politiques particulières. Dans ces contextes, les frontières conceptuelles, politiques et territoriales sont en permanente reconfiguration et influencent les demandes d'autonomie des peuples indigènes en Colombie.

POLITIQUES CLIMATIQUES GLOBALES : ÉCOGOUVERNEMENTALITÉ TRANSNATIONALE ET GÉOPOLITIQUES DE LA CONNAISSANCE

Dans le champ transnational, une écogouvernementalité climatique opère⁵, qui articule local et global et qui a une incidence sur les territoires et les auto-

⁵ Foucault, Michel, 1999, « Governmentality », in Graham Burchell, Colin Gordon et Peter Miller (eds), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Chicago, University Chicago Press,

nomies indigènes. Ainsi, elle implique de nouveaux processus de déterritorialisation/territorialisation, qui reconfigurent les relations entre transnational et local par le biais du changement climatique. Ces processus impliquent une *géopolitique de la connaissance*, qui marque les pratiques politiques environnementales et les perspectives conceptuelles des décennies antérieures, et qui est créatrice d'une *pensée frontalière*. Celle-ci consolide une nouvelle colonialité centrée sur les stratégies et pouvoirs globaux, qui diffusent à leur tour une vision unique des connaissances. Les peuples indigènes ne sont pas inclus dans la consolidation de cette écogouvernementalité climatique qui s'articule avec une nouvelle *géopolitique de la connaissance*. De plus, des actions pour l'adaptation sont proposées pour réduire l'impact des transformations climatiques, mais aucun accord ni espace de discussion n'est créé avec les communautés locales ou les peuples indigènes, laissant de côté leurs conceptions sur la nature et le climat.

L'émergence du discours qualifiant le changement climatique de problème global consolide une formation discursive qui construit des façons spécifiques de parler, engendre des stratégies pour agir ou des pratiques technopolitiques et développe des programmes spécifiques sur la planète (mise en œuvre d'actions territoriales, propositions technologiques et projection d'indicateurs), que les pays signataires du Protocole de Kyoto doivent accueillir. En conséquence, une pensée particulière sur le changement climatique a émergé, qui s'exprime dans différentes pratiques et conduites, comme l'atténuation à travers le MDP, l'adaptation, le réchauffement climatique, les gaz à effet de serre, les pronostics du climat, la Réduction des émissions issues de la déforestation et de la dégradation (REDD), les risques et la vulnérabilité climatique. De plus, on revalorise les connaissances des experts : le Groupe intergouvernemental d'experts sur l'évolution du climat (GIEC), l'ingénierie forestière, la climatologie, les cabinets-conseil en marchés en relation avec la réduction certifiée des émissions et les technologies propres; des textes : des informations relatives au réchauffement climatique, des rapports et des glossaires du GIEC; des technologies : des modèles climatiques, les énergies éolienne, électrique et nucléaire; des politiques (Protocole de Kyoto); des programmes de suivi et d'évaluation de vulnérabilité et d'adaptation de populations, d'écosystèmes et de ressources; des objets : des produits éco-efficaces et respectueux du climat, et les biocombustibles; des représentations : des images de l'effet de serre; et des sujets : une population adaptée technologiquement, des éléments qui partagent tous le même discours et appartiennent à la même formation discursive.

p. 87-104; Foucault, Michel, 1999, « La "gubernamentalidad" », in *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, vol. III, Barcelone, Paidós. Voir aussi : Ulloa, Astrid, 2006, *La construcción del Nativo Ecológico*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología; Ulloa, Astrid, 2005-2010, *The Ecological Native: Indigenous Movements and Eco-Governmentality in Colombia*, New York, Routledge; Ulloa, Astrid, 2008, « Implicaciones ambientales y culturales del cambio climático para los pueblos indígenas », art. cit; Ulloa, Astrid, 2010a, « Geopolíticas del cambio climático », *Revista Anthropos*, n° 227, Barcelone, p. 128-141.

Dans cette vision globale, les principaux acteurs sont : les pays développés qui doivent réduire la pollution de leurs industries; les pays en développement qui n'ont pas cette obligation mais qui doivent aider à réduire les conséquences des gaz à effet de serre; les institutions multilatérales qui souhaitent développer des actions globales face au changement climatique; les institutions financières, en particulier la Banque mondiale, qui dispose de fonds (*Prototyp Carbon Fund*, fonds biocarbone pour le développement de proximité et de technologie propre; accès facilité de l'investissement forestier et pilote d'adaptation) pour des projets d'application du Protocole de Kyoto (MDP et adaptation), et qui donne les tendances générales pour la mise en œuvre des processus; les corporations nationales et internationales souhaitant trouver des stratégies pour la réduction de la pollution de leurs propres industries; et les groupes d'experts tant dans le climat que dans le développement, proposant des mécanismes efficaces et économiquement viables. Une écogouvernementalité en matière de changement climatique se consolide en se centrant sur des acteurs transnationaux.

Les actions autour de l'écogouvernementalité climatique se sont centrées autour d'une rationalité particulière en relation avec la nature et le développement, et dans une logique économique qui la considère comme une nouvelle marchandise globale dans le marché international de réduction des émissions, qui se fonde sur la comptabilité certifiée des émissions de gaz à effet de serre évitées et dans la commercialisation de celles-ci à travers les unités de réduction des émissions (URE). Ces stratégies sont non seulement conçues comme une opportunité pour lutter contre le changement climatique et pour protéger l'environnement, mais aussi comme une opportunité économique pour engendrer des bénéfices sociaux. Cependant, dans la mesure où elles sont novatrices et où elles répondent à une logique principalement économique, certaines institutions et ONG et certains peuples indigènes ont des doutes sur leur efficacité à contrôler les transformations environnementales.

Déterritorialisation/territorialisation

L'émergence de l'écogouvernementalité climatique entraîne deux processus : une déterritorialisation/territorialisation, dans le cas de territoires dans lesquels une idée de ce qui doit être fait ou de comment agir existe. C'est le cas des pays en développement qui doivent s'adapter et des pays qui doivent être « aidés » à travers des transferts de technologie et dont le développement doit être repensé, processus qui est traité comme un problème d'équité. Selon Gupta et Ferguson⁶, quand les lieux se fixent selon des différences établies, « la différence » qui s'impose aux lieux est une partie intégrale du système global de domination. D'autre part, d'autres terri-

⁶ Gupta, Akhil et Ferguson, James, 2008. « Más allá de la "cultura". Espacio, identidad y la política de la diferencia », *Antípoda*, n° 7, p. 249.

toires sont reterritorisés et des distances conceptuelles se construisent autour de la production de connaissances entre pays *Annexe 1* (pays développés et avec des économies en transition) et *Non Annexe 1* (pays en développement). On construit des territoires différenciés, en accord avec le rôle qu'ils jouent dans le processus d'émission de gaz à effet de serre, et les territoires se reconfigurent, non en raison de processus économiques culturels, sociaux ou politiques, mais du potentiel de réduction ou d'absorption des gaz à effet de serre et de mise en œuvre des projets MDP.

La géopolitique de la connaissance climatique spatialise les effets, les futurs espaces et les propositions pour atténuer et s'adapter au changement climatique. Dans les représentations sur le changement climatique, les cartes – en tant que « produit culturel, situé géopolitiquement et énoncé épistémologiquement à partir du pouvoir »⁷ – permettent de visualiser les nouvelles configurations territoriales en projetant les effets, par exemple, du réchauffement à travers des scénarios futurs, dont les projections deviennent la base des reconfigurations de l'intervention, de l'appropriation et de l'utilisation des territoires. Dans cette nouvelle écogouvernementalité climatique, les technologies de surveillance sont essentielles, dans la mesure où elles impliquent une intervention globale. Ainsi, en raison de critères tels que les risques environnementaux, la perte de biodiversité ou de potentiel productif, et les menaces de maladies ou de désastres naturels, la cartographie globale se reconfigure et les relations internationales relatives à la définition de lieux d'intervention sont repensées.

Présence/absence d'autres savoirs

Une distribution « géoépistémologique » se construit, dans laquelle d'autres connaissances restent invisibilisées tandis que des connaissances/technologies sont en revanche positionnées dans des lieux spécifiques. Les peuples indigènes estiment que leur exclusion des discussions sur le changement climatique est due à l'adoption d'une vision unique de développement et de nature; à l'absence d'analyse historique, au sujet des causes du changement climatique; à l'inégalité et aux relations inégales de pouvoir, ainsi qu'à la non-inclusion d'autres perspectives culturelles ou de genre. Les effets du changement climatique pour les peuples indigènes se manifestent à deux niveaux : les séquelles environnementales spécifiques à leurs territoires, et les implications qu'ont les représentations et les politiques sur leur autonomie et leurs espaces de participation.

Ces processus ont une incidence sur les relations sociales et symboliques, collectives et individuelles des indigènes avec leurs territoires et la nature. De plus, les peuples indigènes considèrent que les mesures globales n'incluent ni leurs

⁷ Montoya, Vladimir, 2007, « El mapa de lo invisible: Silencios y gramática del poder de la cartografía », *Universitas Humanística*, n° 63, p. 165-166.

demandes ni leurs propositions. Ces mesures n'envisagent ni les différentes conceptions culturelles ni les réalités environnementales locales; et elles ne concrétisent aucune stratégie pour lutter contre les conséquences des changements environnementaux accélérés que vivent ces communautés, ou contre la diminution de leurs possibilités d'accès et de gestion des ressources, ce qui fragilise leurs territoires, leur souveraineté alimentaire et leur continuité culturelle et physique.

Géopolitique de la connaissance climatique

Ainsi, le changement climatique se consolide comme une des vérités modernes qui organise la reproduction et la continuité de la vie humaine et non humaine, étayant une écocouvernementalité climatique articulée avec une nouvelle *géopolitique de la connaissance*. Bien qu'au sein du GIEC il existe des scientifiques du monde entier, les décisions gouvernementales dépendent des processus de négociation et de l'incidence des conférences des parties (COP). Or dans les COP, les pays en voie de développement entrent dans la négociation dans des conditions d'inégalité (en raison du nombre de membres dans les délégations, de la connaissance technologique ou de la capacité de négociation). Le GIEC s'accorde avec les gouvernements et les experts désignés par ces derniers pour approuver les rapports. D'autres processus parallèles ont lieu dans les réseaux d'experts internationaux, qui élaborent les principes conceptuels pour aborder ces problématiques environnementales.

Ainsi, le changement climatique nous plonge à nouveau dans une colonialité du pouvoir (savoir)⁸, dans laquelle se pratique une appropriation symbolique des territoires. À titre d'exemple, on peut citer les projets de MDP, qui s'ils sont mis en œuvre par des corporations et des pays développés, peuvent être implantés dans des pays en développement. Dans le cas des MDP forestiers, il est possible de financer des plantations dans des territoires qui sont la propriété d'habitants locaux, mais dont la productivité, à travers les Unités de reforestation, appartient symboliquement aux financeurs, dans la mesure où des contrats sont établis pour leur vente. Ainsi, pendant des décennies (jusqu'à trente ans), un contrôle territorial et une appropriation des ressources naturelles peuvent se maintenir, sans avoir de conséquence sur la propriété du territoire.

De même, les cartographies de l'adaptation (cartes soulignant le changement climatique, dans lesquels les effets sont spatialisés par zones d'augmentation de température, de recul des glaciers ou de réduction des pluies, entre autres) ainsi que les scénarios futurs de changement climatique – dans lesquels sont signalées les zones à risque qui nécessitent intervention et surveillance ainsi que les

⁸ Quijano, Aníbal, 1992, « Colonialidad modernidad-racionalidad », in Heraclio Bonilla (ed.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Bogotá, Tercer Mundo-Libri Mundi, p. 437-447.

zones avec de nouvelles définitions d'utilisation de la terre – constituent les projections de reconfigurations territoriales, de nouveaux ordres de contrôle et d'appropriation territoriale. Et des spatialités se visibilisent/s'invisibilisent, en créant des priorités territoriales et en ignorant d'autres. La notion de territoire global se construit au-dessus des territoires locaux, étant donné qu'ils sont liés aux grands effets du changement climatique global, aux apports qu'ils peuvent recevoir pour l'atténuer et/ou aux migrations climatiques qui peuvent se produire, mais sans proposition spécifique ni savoirs locaux comme options face aux transformations environnementales.

L'écogouvernementalité climatique s'articule avec une nouvelle géopolitique de la connaissance (connaissance et colonialité), selon Mignolo qui analyse « la relation entre les localisations géohistoriques et la production de la connaissance »⁹. Une production de connaissance qui devient centrale dans les pays développés, pays qui soutiennent la nécessité d'un nouvel ordre sur le changement climatique, en relation avec le redimensionnement de l'économie, de nouvelles technologies éco-efficaces et le contrôle territorial pour détecter les menaces et la vulnérabilité, et cela permettant d'élaborer les stratégies qui feraient face au changement climatique dans le champ global.

La relation entre localisation géographique et production de connaissance est manifeste dans la production de technologies efficaces, dans l'information spécialisée sur les risques, la vulnérabilité et l'adaptation, dans des pays spécifiques. Ainsi, ces pays deviennent des exportateurs et des créateurs de nouvelles marchandises associées au changement climatique, par exemple les projets MDP, permettant ainsi l'expansion de processus académiques et de pratiques disciplinaires relatives au changement climatique. Une distribution géoépistémologique se construit, dans laquelle d'autres connaissances restent invisibilisées. Le changement climatique nous plonge à nouveau dans une colonialité du pouvoir (savoir). Il s'accompagne d'une résurgence de ce que Mignolo pose comme « l'équation entre le lieu géographique et la théorie (comme la production technologique de connaissances) (qui) est en lien avec l'équation moderne entre temps et théorie (et production technologique de connaissances) »¹⁰.

De plus, il faut souligner l'absence de connaissances locales et des lieux, car les connaissances, les subjectivités, les identités et les pratiques autour de la nature et de ses transformations spécifiques et dans des lieux particuliers, ne disposent pas des mêmes conditions. Ces présences/absences produisent des reconfigurations géopolitiques de la connaissance, en donnant la priorité à certains pays comme producteurs de solutions éco-efficaces face au changement climatique (Union

⁹ Mignolo, Walter, 2003, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Ediciones AKA, p. 159.

¹⁰ Mignolo, Walter, 2000, « Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre localización geográfica y la subalternización de conocimientos », <http://www.javeriana.edu.co/pensar/Rev34.html> (consulté le 6/10/2011).

européenne, États-Unis, Canada), et à d'autres comme destinataires, en raison de leurs risques, de leur processus économique ou de leur rôle de leader (par exemple la Chine et l'Amérique latine). La production de la représentation du changement climatique est entre les mains des scientifiques des pays développés et leurs propositions sont destinées aux pays en voie de développement, en accord avec le Protocole de Kyoto. Mais on ne tient pas compte d'autres conceptions sur le climat ou d'autres logiques d'action, et on ne questionne pas les causes elles-mêmes du changement climatique.

Les discussions sur les problèmes environnementaux, qui dans les décennies passées ont permis d'ouvrir des espaces, même réduits, au *paradigme autre ou pensée autre*¹¹, se reconfigurent et deviennent des processus coloniaux. Et, au nom d'une action globale face au changement climatique, on revient aux stratégies de contrôle territorial et conceptuel, à travers des représentations cartographiques et le privilège de production de la connaissance experte, laissant peu d'option à d'autres connaissances, comme celles des peuples indigènes, restés en dehors des processus de prise de décisions sur les actions relatives au changement climatique.

REPOSITIONNEMENT DES ÉPISTÉMOLOGIES LOCALES EN MATIÈRE DE CHANGEMENT CLIMATIQUE

Les situations présentées mettent en évidence une transformation conceptuelle touchant l'autonomie et le territoire ancestral indigène, et démontrent un changement des frontières dans les discours et les politiques nationales et globales. Dans le champ transnational environnemental, des politiques et des programmes relatifs au changement climatique défont le lien qui existait entre territoires et représentations, et articulent ces territoires avec des programmes et des connaissances globales. Le changement climatique et ses implications globales soulignent qu'une nouvelle colonialité centrée sur des stratégies et des pouvoirs globaux se déploie. Proposer l'autonomie – qui pour les peuples indigènes s'appuie sur le contrôle territorial – oblige alors à analyser ce qui est territorial à travers des négociations politiques permanentes et des programmes traitant du changement climatique. Selon la notion d'autonomie relationnelle indigène proposée, il est nécessaire d'analyser quels sont les effets sur les frontières du territoire indigène, car la territorialité indigène a été reconnue-ignorée, ce qui renvoie à une reconnaissance partielle et instrumentale. D'autre part, l'exercice de la gouvernementalité indigène sur les territoires indigènes est partiel et limité, en raison de la présence de différents acteurs et de leurs intérêts. Aussi, cette gouvernementalité doit-elle être analysée dans des circonstances spécifiques et doit-elle prendre en compte les politiques

¹¹ Mignolo, Walter, 2003, *Historias locales/diseños globales*, op. cit.

gouvernementales, les dynamiques des groupes armés et les acteurs transnationaux ainsi que leurs implications. Il faut souligner que les processus de production de la connaissance en matière de climat qui n'incluent pas les connaissances des peuples indigènes. Dans ces contextes, les frontières conceptuelles, politiques et territoriales sont en reconfiguration permanente et sont liées aux conflits portés par les demandes d'autonomie des peuples indigènes de Colombie, en général, et de la Sierra Nevada de Santa Marta en particulier.

Cependant, il existe une lutte des peuples indigènes pour un positionnement symbolique et pour proposer des discussions sur les problématiques environnementales et culturelles dans des contextes locaux, nationaux et transnationaux en vue d'obtenir la restitution de leurs territoires et le plein exercice de leur autonomie. Ainsi, les indigènes veulent être reconnus, ce qui doit permettre l'émergence de nouvelles propositions locales relatives au changement climatique, mobilisées à partir de la culture et des connaissances des acteurs sociaux qui réclament des règles davantage plurielles et démocratiques, ou de justice climatique. Dans une autre perspective, les mouvements sociaux des habitants locaux et leur interrelation avec le territoire proposent des formes de relation et de contrôle de la nature qui permettent des alternatives à la globalisation climatique dominante et défient les notions modernes de contrôle de la nature, à travers l'émergence d'une *pensée frontalière*¹² qui s'articule autour des connaissances climatiques en relation avec des lieux spécifiques.

Aussi faut-il ouvrir de l'espace dans les géopolitiques de la connaissance pour un *paradigme autre* ou une *pensée frontalière*¹³, qui débouche sur des options différentes, fondées sur d'autres logiques ou des écologies des émergences (savoirs, temporalités, reconnaissances, trans-échelles et productivités)¹⁴, et dans lesquelles les connaissances indigènes et les expériences restées hors de la pensée moderne sont prises en compte. Une *pensée frontalière* qui s'articule avec les connaissances indigènes dans des lieux spécifiques et avec des lectures locales des transformations historiques environnementales, et qui devienne une option pour repenser la formation discursive du changement climatique. Une *pensée frontalière* autour du changement climatique implique que les peuples indigènes consolident leur contrôle et leur gestion territoriale, et la continuité de processus ancestraux de relation à la nature; qu'ils s'impliquent dans des dynamiques qui rénovent la production de diversité des espèces et la gestion des ressources en accord avec des pratiques environnementalement durables; qu'ils puissent rétablir l'équilibre et relancer des stratégies qui proposent des formes de relation avec l'environnement.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ De Sousa Santos, Boaventura, 2006, « La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes », in *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*, Buenos Aires, CLACSO, [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/edicion/santos/Capitulo 201.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/edicion/santos/Capitulo%201.pdf) (consulté le 6/10/2011).

Cependant, ces processus doivent être liés à des changements dans la relation des acteurs externes (paysans, entrepreneurs et institutions, entre autres) avec la nature. Pour que cette *pensée frontalière* repense les géopolitiques de la connaissance relative au changement climatique, il faut que les droits des peuples indigènes soient reconnus en termes d'autonomie, de libre détermination, d'accès et de contrôle de leurs territoires et de leurs ressources, de participation dans les mêmes conditions, hommes et femmes, et de l'inclusion de différentes logiques, visions et stratégies face au changement climatique. Il faut aussi prendre en compte les stratégies indigènes de gestion des changements environnementaux, qui ont constitué des réponses créatives fondées sur des connaissances ancestrales. Ces propositions ouvrent des espaces dans les géopolitiques de la connaissance en termes de changement climatique, engendrant l'émergence d'autres logiques ainsi que de nouveaux savoirs, temporalités, reconnaissances, trans-échelles et productivités.

Traduction : Camille Le Dorze ; relecture : David Dumoulin Kervran

LES MULTIPLES POLITIQUES DE LA DIVERSITÉ BIO-CULTURELLE

Entre modernité alternative et rhétorique instrumentale¹

Jean Foyer

CNRS, Institut des Sciences de la Communication

Les mouvements environnementaux et identitaires se sont construits de manière parallèle à partir des années 1970, donnant lieu à des processus de reconnaissance institutionnelle distincts. Ces deux grandes aspirations sociopolitiques se sont cependant croisées dans des espaces et sur des objets communs. La défense de la diversité, biologique d'un côté, culturelle de l'autre, constitue un de ces points d'achoppement entre revendications environnementales et identitaires. Ces croisements ont même pu se cristalliser explicitement autour de l'idée de diversité bio-culturelle qui, dans le contexte de l'Amérique latine, renvoie à une certaine correspondance entre une nature redéfinie en termes de biodiversité et une diversité culturelle incarnée par les populations indigènes. Selon des disciplines comme l'ethnobotanique ou l'anthropologie de la nature², ce lien privilégié se manifesterait à différents niveaux (représentation, savoirs, pratiques), notamment dans des cosmogonies particulières ne reconnaissant pas le dualisme entre nature et culture, dans des savoirs traditionnels sur l'environnement ou dans des pratiques de gestion environnementale supposées plus « harmonieuses ». Il ne s'agit pas ici de discuter de la pertinence scientifique de cette notion au regard d'expériences qui viendraient renforcer ou non l'idée d'un lien particulier des populations indi-

¹ L'analyse présentée ici est développée de façon plus détaillée dans le chapitre 5 de Foyer, Jean, 2008, *Diversité naturelle et culturelle face aux défis des biotechnologies : enjeux et controverses au Mexique*, Thèse pour le doctorat de sociologie, Paris, Université Sorbonne nouvelle – Paris 3. Elle est aussi le résultat d'un dialogue constant avec David Dumoulin, que nous remercions ici particulièrement, et fait largement écho à ses différents travaux que l'on trouvera cités dans ce texte.

² Parmi la multitude d'ouvrages, on ne citera ici que deux références majeures : Posey, Darrel (ed.), 1999, *Cultural and spiritual values of Biodiversity*, Kenya, United Nations Environment Programme, Intermediate Technology Publications, et Descola, Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

gènes à leur environnement, mais d'observer comment cette catégorie de diversité bio-culturelle s'est largement politisée dans les espaces de mobilisation indigène et dans des sphères plus institutionnelles.

Dans sa version plus politique, la notion de diversité bio-culturelle est en effet parfois promue par des acteurs indigènes ou non comme une voie pour construire des formes alternatives de mobilisations et de politiques réconciliant l'homme et son environnement naturel. Cette forme de politisation est l'objet de vives critiques pour son romantisme en décalage avec de nombreuses observations de terrain³ et/ou pour la naturalisation naïve des populations indigènes à laquelle elle peut donner lieu. Nous souhaitons proposer ici une approche essentiellement constructiviste de la notion de diversité bio-culturelle comme une co-construction discursive et politique au carrefour de différents intérêts et différentes représentations. À travers ce regard, on veut montrer ici la dimension profondément composite d'une notion qui revêt des significations différentes, mobilisée selon des intérêts également très distincts, dans les divers espaces entre lesquels elle circule. On se propose ici de donner un aperçu de la complexité et de la plasticité de ce qui relève de la diversité bio-culturelle, qui, du fait même de cette plasticité, ne saurait donc être réduite ni à une solution miraculeuse face à la crise socio-environnementale ni à une simple illusion « romantique ».

Dans une première partie, on va revenir sur les mobilisations sociales articulant demandes indigènes et environnementales pour montrer comment ce type de revendications nées dans les basses terres amazoniennes est devenu un élément constitutif du capital symbolique des mouvements indigènes, largement redéfini en des termes propres à ces mouvements. Nous verrons par la suite comment ces mobilisations, couplées à un argumentaire scientifique à visées politiques, ont entraîné une dynamique d'institutionnalisation du lien entre populations indigènes et environnement, en même temps qu'elle répondait à cette même institutionnalisation. Les dynamiques de mobilisations interagissent ainsi constamment avec les processus d'institutionnalisation pour donner une image complexe de la notion encore faiblement stabilisée de diversité bio-culturelle.

LES LUTTES INDIGÈNES ET L'ENVIRONNEMENTALISME : DE L'ALLIANCE STRATÉGIQUE AU CONTRE-PROJET GLOBAL

C'est dans le contexte socio-environnemental bien particulier de l'Amazonie, au milieu des années 1980, que le lien entre mouvement indigène et environnementalisme a été établi le plus clairement. Les organisations indigènes du bassin

³ Kohler, Florent, à paraître, « Diversité culturelle, diversité biologique : une approche critique », *Nature Science Société*.

amazonien brésilien, péruvien, équatorien et colombien ont créé la *Coordinación Indígena de la Cuenca de la Amazonía* (COICA) en 1984 et se sont vues impliquées dans des luttes de résistance contre de grands projets de développement (barrages, exploitations minières et pétrolières, colonisation paysanne, routes...). Dans ces luttes bien différentes de celles des mouvements paysans-indiens pour l'accès à la terre, les revendications identitaires pour la sauvegarde des cultures indiennes étaient inséparables de la question centrale de la spoliation et de la dégradation des territoires⁴. Cette défense de leur territoire par les organisations indigènes, généralement en collaboration avec des organisations internationales des droits de l'homme, s'est avérée largement compatible avec la dénonciation du mouvement de déforestation et la promotion de parcs naturels menée par les groupes écologiques transnationaux. Cette convergence d'intérêts s'est traduite par ce que l'on pourrait appeler une certaine « alliance stratégique » entre organisations indigènes et organisations de conservation de la nature⁵. L'une des premières, des plus emblématiques et des plus médiatisées – brillamment analysée par Conklin et Graham qui mettent en avant aussi bien les bénéfices mutuels tirés d'une telle alliance que les ambiguïtés sur lesquelles elle repose – a concerné les peuples kayapos du Brésil⁶. Ces derniers, avec leurs leaders charismatiques Raoni et Kayapan, ont su tirer parti de cette alliance en trouvant au niveau international des appuis puissants qui leur faisaient défaut au niveau national. Sans la pression des ONG des droits de l'homme et des droits indigènes, mais surtout des ONG de l'environnement, sur les instances gouvernementales brésiliennes, les Kayapos auraient difficilement pu obtenir gain de cause dans la défense de leur territoire. À la fin des années 1980, de nombreux projets menaçant le territoire de différentes populations indigènes ont ainsi été abandonnés⁷, obligeant même certaines institutions internationales comme la Banque mondiale à infléchir leur stratégie de développement et à prendre en compte des facteurs culturels et environnementaux en dehors de la stricte logique économique. D'immenses pans de territoires ont en outre été accordés aux Kayapos et à d'autres ethnies de la région comme les Yanomamis⁸, ce qui constitue probablement la plus importante victoire pour

⁴ Fontaine, Guillaume, 2006, « Convergence et tension entre ethnicité et écologisme en Amazonie », *Autre part*, n° 38, p. 63-80.

⁵ Dumoulin, David, 2003, *Les politiques de la nature confrontées aux politiques du renouveau indien : une étude transnationale depuis le Mexique*, Thèse pour le doctorat de Sciences Politiques, Paris, Institut d'Études Politiques de Paris.

⁶ Conklin, Beth et Graham, Laura, 1995, « The shifting middle ground: amazonian indians and eco-politics », *American Anthropologist*, vol. 97, n° 4. p. 695-710.

⁷ Dans le cas des Kayapos, le projet de barrage sur la rivière Xingu a été annulé. Les Yanomamis ont mis en échec un projet minier, quand les Huaorani équatoriens et les Pacaya-Samiria péruviens sont parvenus à faire stopper des projets d'exploitation pétrolière.

⁸ Les Kayapos se voient attribuer un territoire de 8,5 millions d'hectares et les Yanomamis, quelque 9,4 millions d'hectares. Même si ces immenses territoires ne sont que très peu mis en valeur, il faut mettre en rapport leur taille avec le nombre d'individus très faible des populations indigènes amazoniennes. On peut en outre noter que dans aucune des différentes réformes agraires d'Amérique latine, de si importantes surfaces n'ont été distribuées.

ces populations. Réciproquement, les ONG conservationnistes⁹ ont tiré un grand bénéfice de cette alliance, notamment en termes communicationnels. À travers le formidable capital symbolique représenté par ces Indiens aux coiffes de plumes et aux impressionnantes peintures corporelles, l'alliance avec les indigènes a permis aux groupes conservationnistes d'incarner et d'humaniser leurs revendications. Les Indiens Kayapos, en même temps qu'ils étaient largement naturalisés, permettaient de personnifier à merveille la forêt, dans un mouvement symétrique de naturalisation des populations indigènes et d'humanisation de la forêt par les groupes environnementaux.

Au-delà de ces bénéfices mutuels, Conklin et Graham analysent avec tout autant de pertinence les limites d'une telle alliance. Les auteurs mettent notamment en avant les effets de dissonance et les distorsions entre symboles et réalités, provoquées par les représentations faussées reposant sur « l'assertion selon laquelle la vision de la nature des populations indigènes et leur manière d'utiliser les ressources naturelles sont compatibles avec les principes conservationnistes occidentaux ». La conservation participative, en collaboration avec les communautés locales et les populations indigènes, n'est en effet pas sans poser de problèmes et, dans bien des cas, elle semble entrer en contradiction avec une approche plus « scientifique » et biocentrée de la conservation, voire avec des intérêts politico-financiers de grandes ONG conservationnistes. L'anthropologue Mac Chapin, dans un article de la revue *Worldwatch*, a lancé une véritable polémique en dénonçant la dimension superficielle et surtout rhétorique de l'engagement des organisations conservationnistes en faveur de la diversité culturelle, notamment du fait de leur perte d'indépendance vis-à-vis des bailleurs de fonds institutionnels et privés¹⁰. Les grandes ONG conservationnistes auraient pris parti, en Amazonie, en Amérique centrale ou en Afrique, contre les populations indigènes au profit de grands projets, notamment miniers ou pétroliers. Même s'il reconnaît la réussite de certains projets locaux fondés sur une véritable collaboration avec les populations indigènes, il affirme que, de manière générale, l'implication des populations indigènes reste très marginale, insuffisante et le plus souvent soumise aux conditions et à l'agenda imposé par les conservationnistes. Symétriquement, les populations indigènes ont pu dans certains cas instrumentaliser un discours conservationniste pour accéder à des financements, à la reconnaissance de leurs droits ou de leur territoire, ceci en menant des activités productives ou extractivistes en contradiction flagrante avec les objectifs de préservation de l'environnement¹¹.

⁹ Par cette expression, on renvoie à un type d'organisation environnementale préoccupée essentiellement des questions de conservation d'espace et d'espèces naturelles, par contraste avec des organisations d'écologie politique mêlant plus volontiers questions sociales et environnementales.

¹⁰ Chapin, Mac, 2004, « A challenge to conservationists », *World Watch Magazine*, vol. 17, n° 6, p. 17-31.

¹¹ Cocks, Michelle, 2006, « Biocultural diversity: moving beyond the realm of "Indigenous" and "Local" people », *Human Ecology*, vol. 34, n° 2, p. 185-200.

Dans d'autres cas, les relations entre populations indigènes et groupes conservacionnistes se sont exprimées et continuent de s'exprimer sur le mode du conflit ouvert. C'est notamment le cas avec l'une des mobilisations indigènes les plus emblématiques du continent latino-américain : celle du néozapatisme mexicain au Chiapas. Ce mouvement s'est en effet construit sur la base d'une dynamique locale de colonisation de la jungle Lacandonne par des paysans-indigènes, où la logique de revendications agraires entrait clairement en opposition avec celle de la conservation de l'environnement. Encouragé jusque dans les années 1970 par le gouvernement, ce mouvement de colonisation a été ensuite limité tant bien que mal par ce même gouvernement à travers le déni de droits sur la terre, la création de réserves naturelles et des menaces d'expulsion des communautés. Les défenseurs de la forêt et de ces habitants « originels » (les Indiens Lacandons), puis les ONG comme Conservation International à la fin des années 1990 ont largement fait pression sur le gouvernement mexicain contre les populations indigènes, ce qui explique les réticences des néozapatistes à manier un argumentaire écologique.

Malgré ces limites et ces éventuels conflits ouverts, l'alliance avec les organisations de conservation de la nature a indéniablement favorisé l'appropriation du discours écologique occidental. Néanmoins, le croisement de thématiques environnementales et culturelles par les acteurs indigènes n'a pas seulement été le résultat d'alliances stratégiques et ne doit donc pas être uniquement analysé comme une influence purement exogène. C'est probablement aussi parce que ce discours pouvait entrer en résonance avec des réalités quotidiennes ou un projet plus général qu'il a constitué un axe de mobilisation centrale, interne et propre à des mouvements indigènes au discours de plus en plus structuré autour de l'idée d'autodétermination. Le lien entre défense de l'identité, du territoire et de l'environnement ne peut d'ailleurs se comprendre que dans le cadre de cette revendication plus large à l'autodétermination.

Parallèlement au Sommet de Rio de 1992, la Conférence mondiale des peuples indigènes sur le territoire, l'environnement et le développement débouche sur la Déclaration de Kari-Oca qui affirme clairement les principes d'autodétermination et de droit au contrôle du territoire et de ses ressources naturelles. Les principes de cette déclaration sont réaffirmés dix ans plus tard lors de sa ratification en juin 2002 à Bali puis en septembre à Johannesburg lors du Sommet de la Terre. Depuis 1992, les exemples de ce type de rencontres et de déclarations indigènes au niveau continental ou international se sont multipliés. Au cours des années 2000, on doit noter en particulier au niveau latino-américain les quatre sommets continentaux des peuples et nationalités indigènes de l'Abya Yala où participaient des représentants des principales organisations indigènes nationales et internationales (ANIPA, COICA, Ecuarunari, CONAIE, ONIC...¹²), qui se sont respectivement déroulés à Teotihuacán (Mexique) en octobre 2000, à Quito (Équateur) en

¹² Voir table des sigles en fin de volume.

juillet 2004, à Iximche (Guatemala) en mars 2007 et à Puno (Pérou) en juin 2009. Dans ces différentes rencontres, il est intéressant de noter tout d'abord que les références environnementales sont systématiquement présentes et semblent désormais constituer un élément central de l'auto-identification et des revendications indigènes. Ensuite, dans leur formulation, ces déclarations forment un certain syncrétisme entre différentes références aux cosmovisions indigènes, elles-mêmes mêlées avec des concepts issus du langage de l'environnementalisme occidental, des institutions internationales, mais surtout, de plus en plus au fur et à mesure du temps, des groupes militants altermondialistes. La Déclaration de Quito illustre ainsi ce syncrétisme :

Nous sommes les peuples originels de Abya Yala. Nos ancêtres, nos grands-parents nous ont enseigné à aimer et vénérer notre féconde Pachamama, à vivre en harmonie et liberté avec les êtres naturels et spirituels qui existent en elle [...]. Les territoires où nous vivons aujourd'hui se caractérisent par la conservation de la biodiversité et l'existence de ressources naturelles qui sont convoitées par les multinationales à cause desquelles nous souffrons de nouveau de la dépossession.

Avec ces déclarations internationales et continentales, on voit également que le discours ethno-environnementaliste n'est évidemment pas le propre des organisations indigènes des basses terres amazoniennes. On doit également considérer l'internalisation du discours écologique chez les populations indigènes des hautes terres des Andes. Bien que le recours à l'argumentaire environnemental y ait été moins évident et plus tardif, du fait d'une mobilisation fondée plus sur la lutte agraire que sur la lutte pour le territoire et le contrôle des ressources naturelles, l'articulation écologico-indigène existe aussi bel et bien sous la forme de la mobilisation récurrente d'une figure comme celle de la Pachamama (Terre-Mère), qui veut que les hommes appartiennent à la terre et non l'inverse, et qu'ils entretiennent avec elle des relations de réciprocité. On doit noter aussi l'utilisation de plus en plus courante au niveau continental du terme des Indiens Kunas du Panama, « l'Abya Yala ». Il signifie « une terre pleine de vie » ou « une terre florissante », et renvoie, comme celui de Pacha Mama, à un certain imaginaire environnemental, et de surcroît à une dimension pan-ethnique continentale, puisqu'il désigne aussi le continent américain. L'Abya Yala semble ainsi s'imposer comme le nom indigène, écologique et anticolonialiste de l'Amérique, confirmant que les mouvements indigènes puisent de manière croissante dans leur propre répertoire pour réinventer des concepts environnementaux ancrés dans des visions plus large du monde, entre fonds traditionnel et projet de devenir.

Les années 1990-2000 marquent donc la consolidation et l'appropriation de l'argumentaire environnemental dans les demandes indigènes, avec un centrage vers les questions de souveraineté sur les ressources naturelles et probablement aussi une politisation critique croissante. Les questions autour de la souveraineté

indigène sur les ressources naturelles ont été l'occasion de nouvelles alliances avec les acteurs d'un environnementalisme moins conservateur et plus social, désormais plus ou moins identifiés à l'alter-mondialisme. Les organisations comme RAFI/ETC, Grain, le Third World Network ou le World Rainforest Movement, de même toutes les organisations nationales et locales de ce courant (Acción Ecológica en Équateur, Grupo Semillas en Colombie...) ont aussi largement accompagné le mouvement de politisation du discours environnemental des organisations indigènes¹³. Plus centrées dans les années 1980 sur les droits et savoirs paysans, ces organisations ont porté leur intérêt sur les droits indigènes et savoirs traditionnels, et ont fait de la lutte contre l'érosion de la diversité biologique et culturelle une de leurs revendications principales. À travers ces influences notamment, tout un courant d'organisations indigènes manie ainsi un discours ethno-environnemental, souvent antilibéral, qui dénonce une certaine violence de la mondialisation et s'oppose aux firmes nationales pétrolières, agronomiques ou forestières. Comme elles se sont opposées historiquement aux méga-projets de développement à un niveau local, les organisations indigènes se montrent aussi critiques à un niveau désormais plus structurel vis-à-vis de l'économie de marché et des traités de libre-échange.

L'internalisation des discours environnementaux par les acteurs indigènes oscille donc entre alliance instrumentale et tentative de formulation d'un contre-projet de relation sociale à l'environnement vers des formes de modernité alternatives¹⁴. Christian Gros suggère que cette internalisation répond à une fenêtre d'opportunité ouverte dans le contexte mondial :

Dans ce nouveau scénario, marqué par l'émergence et la grande visibilité que représente la question écologique, la biodiversité, la diversité culturelle, le développement alternatif et les droits de l'homme, la population indigène occupe une position symbolique et stratégique croissante. Ceci constitue son « capital symbolique et stratégique » et lui permet d'atteindre de manière inespérée de nouvelles ressources – discursives, économiques, organisationnelles, politiques, etc. – qui orientent sa propre mobilisation et obligent les États et les acteurs économiques à réorienter leurs politiques en ce qui concerne la question indigène¹⁵.

Arturo Escobar présente une analyse complémentaire qui insiste plus sur le caractère contestataire et alternatif des mouvements indigènes qui

mènent une politique culturelle portée par des considérations écologiques [...]. Conscients que la « biodiversité » est une construction hégémonique, les mili-

¹³ Dumoulin, David, 2004, « Les savoirs locaux dans le filet des réseaux transnationaux d'ONG : perspectives mexicaines », *Revue Internationale de Sciences Sociales*, n° 178, p. 655-666.

¹⁴ Toledo, Victor Manuel, *La Paz en Chiapas. Ecología, luchas indígenas y modernidad alternativa*, Mexico, Quinto Sol, 2000.

¹⁵ Gros, Christian, 2000, « Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad », in Gros, Christian, *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, p. 97-115.

tants de ces mouvements reconnaissent que ce discours ouvre néanmoins un espace de construction de formes de développement basé sur la culture qui peuvent contrecarrer des tendances plus ethnocentriques. Il s'agit de la défense d'un projet de vie intégral et pas seulement celle des « ressources naturelles » ou de la biodiversité¹⁶.

Astrid Ulloa synthétise en quelque sorte ces deux approches en se posant la question de savoir si les mouvements indigènes ne font que répondre à une « éco-gouvernementalité » hégémonique imposée depuis le Nord ou s'ils construisent un véritable contre-modèle de gouvernamentalité écologique¹⁷.

L'INSTITUTIONNALISATION INACHEVÉE DE LA DIVERSITÉ BIO-CULTURELLE : FORCE DES DISCOURS, FAIBLESSE DES DISPOSITIFS

À partir des années 1990, la prise en compte du lien entre population indigène et environnement connaît une certaine reconnaissance juridique puis devient un point fort des politiques menées par certaines institutions internationales.

La date charnière qui marque vraiment la reconnaissance internationale du lien entre diversité biologique et diversité culturelle est 1992, année où coïncident le Sommet de la Terre de Rio ainsi que la (contre)-célébration du cinq centième anniversaire de la découverte de l'Amérique. Dans son fameux article 8j, la Convention sur la diversité biologique (CDB) prévoit le respect « des communautés autochtones et locales qui incarnent des modes de vie traditionnels présentant un intérêt pour la conservation » et « encourage le partage équitable des avantages découlant de l'utilisation de ces connaissances, innovations et pratiques ». S'il n'est pas encore explicitement question d'une double diversité – à la fois biologique et culturelle –, on retrouve aussi, à de nombreuses reprises dans l'Agenda 21 qui va fixer les grandes lignes directrices des politiques à venir en matière environnementale, le lien entre populations indigènes et gestion des milieux naturels. À Rio, l'existence de ce lien semble entérinée, notamment à travers la reconnaissance de l'importance des savoirs traditionnels et du rôle direct que peuvent jouer les populations indigènes dans la conservation. Cette reconnaissance est largement réaffirmée dix ans plus tard au sommet mondial sur le développement durable ou bien dans les textes internationaux plus directement culturels comme la Déclaration des Nations unies sur les droits des populations autochtones qui reconnaît « que le respect des savoirs, des cultures et des pratiques traditionnelles autochtones contribue à une mise en valeur durable et équitable de l'environnement et à sa bonne

¹⁶ Escobar, Arturo, 1998, « Whose knowledge, whose nature? Biodiversity, Conservation, and the Political Ecology of Social Movements », *Journal of Political Ecology*, vol. 5, p. 53-82.

¹⁷ Ulloa, Astrid, 2004, *La construcción del nativo ecológico*, Bogotá, ICANH.

gestion ». Plus récemment encore et au niveau national, on a assisté à l'inclusion dans les préambules mêmes des nouvelles constitutions équatorienne (2008) et bolivienne (2009) d'idées faisant largement écho à celle de diversité bio-culturelle, en des termes syncrétiques entre cultures indigènes et occidentales. La Constitution équatorienne célèbre « la nature, la Pacha Mama » et décide de construire « une nouvelle forme de coexistence citoyenne, dans la diversité et en harmonie avec la nature, pour atteindre le bien-vivre, le Sumak Kawsay ». Dans une veine plus poétique, la Constitution bolivienne débute en ces termes :

Dans des temps immémoriaux des montagnes se sont levées, des fleuves se sont déplacés, des lacs se sont formés. Notre Amazonie, notre Chaco, notre Altiplano et nos plaines et vallées se sont couvertes de verdure et de fleurs. Nous avons peuplé cette Mère Nature sacrée avec des visages différents et nous avons alors compris la pluralité de toutes les choses et notre diversité d'êtres et de cultures.

Au-delà de ces déclarations, la reconnaissance de droits indigènes et environnementaux, plus ou moins croisés, marque l'esprit de ces deux constitutions.

Si ces différentes formes de reconnaissance juridique marquent bien l'évolution des représentations dans les institutions internationales et nationales, elle a également un effet performatif qui se fait ressentir tout au long des années 1990 et 2000. Il devient dans les années 1990 très politiquement, ou devrait-on dire « ethno-environnementalement », correct d'inclure une dimension socioculturelle dans les politiques environnementales et, inversement, un volet écologique dans les politiques en direction des peuples autochtones. En effet, les thématiques croisées de la diversité biologique et de la diversité culturelle semblent idéalement cadrer avec les objectifs du développement durable¹⁸ au sens où elles combinent les volets sociaux et environnementaux en même temps qu'elles s'appuient sur des acteurs locaux dans la perspective d'un développement endogène et participatif. L'internalisation de ce discours est donc spectaculaire chez les acteurs internationaux du développement comme les banques multilatérales (Banque mondiale, Banque interaméricaine de développement...) ou les grands organismes de coopération internationale (USAID, Union européenne), mais aussi chez les institutions onusiennes (UNESCO, Programme des Nations unies pour l'environnement (PNUE), Organisation mondiale de la propriété intellectuelle (OMPI), etc.). C'est probablement au sein de la Banque mondiale que le processus « d'ethno-verdissement » est le plus spectaculaire. Entre le début et la fin des années 1990, celle-ci passe en effet du statut d'ennemi n° 1 des organisations environnementales et indigènes à celui de bailleur de fonds essentiel, injectant des sommes d'argent considérables pour des projets locaux devant toujours plus lier les dimensions environnementales et socio-culturelles. Si au début des années 1990, l'internalisation du lien

¹⁸ Pinton, Florence, 2004, « Savoirs traditionnels et territoires de la biodiversité en Amazonie Brésilienne », *Revue Internationale des sciences sociales*, n° 178, p. 667-678.

entre diversité biologique et culturelle restait au mieux rhétorique (Zerner, 1996), la Banque mondiale, notamment à travers le *Global Environment Facility* (GEF) qu'elle dirige, est devenue à la fin des années 1990 et au début des années 2000 une source de financement pour des projets locaux de conservation¹⁹, d'écotourisme, de services environnementaux ou encore de développement rural²⁰, qui impliquent des populations indigènes. Dans une logique moins pratique mais qui pousse plus loin le lien entre populations indigènes et environnement à travers une formulation explicite de la notion de diversité bio-culturelle, l'UNESCO s'est aussi montrée particulièrement active sur ces questions. En 2002, à l'occasion du Sommet de Johannesburg, l'UNESCO organise ainsi avec le PNUE une table ronde intitulée « *Cultural Diversity and Biodiversity for sustainable Development* » où participent plusieurs chefs d'États dont Jacques Chirac²¹. Entre 1992 et 2005, le programme *People and Plants initiative*, en collaboration avec le WWF, a permis la formation d'ethno-botanistes en relation avec des projets locaux de conservation, ainsi que l'organisation d'ateliers et de conférences. L'UNESCO s'intéresse aussi à la question des savoirs traditionnels à travers son programme LINKS (*Local and Indigenous Knowledge System in a Global Society*) qui vise à la revitalisation de ce type de savoirs à travers des projets de recherche participative locaux. Comme le note David Dumoulin, cette institutionnalisation internationale de la diversité bio-culturelle reste cependant limitée au sens où elle ne se traduit pas par la mise en place de programmes massifs sur la base de cette articulation. Passé un certain effet de mode, cette institutionnalisation connaît même un certain reflux à partir des années 2000 devant une resectorialisation des dispositifs culturels et environnementaux²².

Le mode mexicain d'institutionnalisation de la diversité bio-culturelle illustre assez bien ce décalage entre un affichage volontariste et des programmes de mise en œuvre marginaux. En étant à l'initiative de la création du « groupe des pays méga-divers » lors du Sommet de Cancun en 2002, le Mexique veut soigner son image environnementale et s'afficher comme l'un des leaders des pays du Sud. Ce « cartel » représentant 70 % de la diversité biologique globale, elle-même explicitement associée à la diversité culturelle de ces mêmes pays²³, vise entre

¹⁹ Jusqu'en 2005, le GEF (*Global Environmental Facility*) aurait ainsi financé quelque 130 projets de conservation de la biodiversité impliquant des populations indigènes. Si on veut avoir un aperçu de la diversité et de la quantité des différents projets locaux menés sur ces thématiques par la Banque mondiale, on peut consulter leur site Internet notamment la section « Document and Reports » qui, le 4 septembre 2007, renvoyait à 499 documents différents, pour les mots clés « indigenous people » et « biodiversity ».

²⁰ GEF, 2004, *GEF and the Convention on Biological Diversity : a strong partnership with solid results*, Washington, GEF.

²¹ UNESCO et PNUE, 2003, *Cultural Diversity and Biodiversity for Sustainable Development*.

²² Dumoulin, David, 2007, « Grandeur et décadence de la double conservation dans les arènes internationales », *Quaderni*, n° 64, p. 23-36.

²³ Ce groupe réunissait à l'origine le Brésil, la Chine, la Colombie, le Costa Rica, l'Équateur, l'Inde, l'Indonésie, le Kenya, l'Afrique du Sud et le Venezuela. Le Congo, la Bolivie, la Malaisie,

autres à défendre des positions communes lors des forums internationaux sur la biodiversité et à établir des stratégies de conservation conjointes²⁴. Cependant cet affichage ostentatoire de la richesse biologique ne fait pas pour autant accélérer les choses au niveau national, puisque depuis 1992 aucun projet de loi d'accès aux ressources génétiques et de partage des bénéfiques, en conformité avec la CDB et son article 8j sur les savoirs traditionnels, n'a abouti. La première ministre de l'Environnement du Mexique, pourtant formée à l'école d'une écologie fortement politisée, a sans doute contribué durant son mandat (1994-2000) à limiter les tentatives d'institutionnalisation de la diversité bio-culturelle. En conflit ouvert avec le mouvement néozapatiste sur la question des expulsions de la réserve de Montes Azules, elle expliquait :

Moi, j'ai perdu le romantisme qui peut exister vis-à-vis des indigènes. Je crois que l'on peut trouver des situations où tout ce discours repose sur des bases réelles, mais les conditions actuelles sont en passe de tout détruire. Le flux de la tradition se perd du fait des conditions socio-économiques comme le travail journalier ou la migration. Oaxaca, et spécialement la Sierra Norte, est un exemple de conservation de la tradition et des ressources naturelles avec un développement social. On trouve la situation opposée au Chiapas où il existe une décomposition politique, culturelle et naturelle²⁵.

Durant les années 2000, la thématique de la diversité bio-culturelle reste néanmoins dans ce pays un pôle d'attraction et de captation des fonds étrangers, notamment ceux du GEF. En ce qui concerne les financements du GEF et de la Banque mondiale, on doit aussi faire mention de la poursuite de deux programmes combinant explicitement défense des diversités biologique et culturelle : le *Proyecto de Conservación y Manejo Sustentable de Recursos Forestales en México* (Procymaf) lancé en 1998 et le programme *Comunidad Indígena y Biodiversidad* (Coinbio) lancé en 2000. Le Procymaf, financé à 75 % par la Banque mondiale, n'était qu'un programme pilote dans l'État de Oaxaca, mais il a été reconduit et s'est étendu à cinq autres États à partir de 2003. Plus centré sur la gestion des ressources forestières, notamment l'exploitation du bois, que sur la biodiversité, il n'en représente pas moins une mise en valeur participative des ressources naturelles puisqu'il s'agit de reproduire comme « bonne pratique » des expériences originales de gestion forestière par les communautés elles-mêmes²⁶. Le programme Coinbio, quant à lui, vise à mettre en œuvre des projets de conservation et de mise en valeur de la

Madagascar, le Pérou et les Philippines sont venus le compléter.

²⁴ SEMARNAT, 2002, *Megadiversos, Memoria de la Primera Reunión Ministerial de Países Megadiversos Afines sobre Conservación y Uso Sustentable de la Diversidad Biológica*, Mexico, SEMARNAT.

²⁵ Carabias, entretien personnel, 14/10/2004.

²⁶ SEMARNAT/CONAFOR, 2003, *Gestión comunitaria para el uso sustentable de los bosques (Procymaf)*, Mexico, Semarnat. Barton Bray, David et Merino Perez, Laetitia, 2004, *La experiencia de las comunidades forestales en México*, Mexico, INE-SEMARNAT.

biodiversité en insistant sur la formation des acteurs locaux, le renforcement des institutions communautaires et la mise en œuvre de projets participatifs comme l'écotourisme. Bien que novateur dans son approche, le programme Coinbio reste encore un projet pilote qui ne s'est pas vraiment étendu en dehors des États de Oaxaca, du Michoacán et du Guerrero. À partir de 2009, on retrouve une variante de l'idée de diversité bio-culturelle dans un programme territorialement limité aux aires naturelles protégées et destiné à conserver les variétés locales de maïs *in situ*, c'est-à-dire dans leurs lieux de production et non pas dans les banques de semence. Si, dans les faits, le programme opère essentiellement dans des régions indigènes, il est de manière plus générale destiné aux individus et organisations des régions rurales et paysannes cultivant des variétés locales de maïs. Ce programme est intéressant dans l'extension de la logique de la conservation *in situ* à l'agro-biodiversité, dont la dimension culturelle (à travers les pratiques paysannes, culinaires et rituelles notamment) est plus nette que celle de la biodiversité non cultivée. L'agro-biodiversité peut être ainsi considérée comme une forme paysanne et rurale, et non spécifiquement indigène, de diversité bio-culturelle. Ce type de programme pourrait également favoriser l'apparition d'aires naturelles protégées d'agro-biodiversité, maintenues grâce à des dispositifs novateurs tels que les paiements pour services environnementaux. Une subvention de 1160 pesos (95 dollars américains) par hectare et par an est en effet versée aux producteurs maintenant des variétés spécifiques de maïs. Malgré leur dimension souvent novatrice, ces programmes à forte composante socioculturelle dans leur approche de la conservation de la biodiversité ont du mal à passer le stade de programmes pilotes et restent très marginaux financièrement et territorialement par rapport à des politiques forestières, environnementales, sociales ou agricoles beaucoup plus structurelles et mieux financées.

Si ces différents programmes peuvent avoir des effets localement, on doit insister sur la dimension largement rhétorique de l'institutionnalisation de la diversité bio-culturelle. L'idée de diversité bio-culturelle est séduisante et peut être vendeuse, mais elle semble difficile à traduire en dispositifs efficaces. L'institutionnalisation de la diversité bio-culturelle correspondrait ainsi peut-être plus à une reconnaissance de mots qu'à une reconnaissance de faits. L'institutionnalisation croisée des diversités biologique et culturelle a contribué à faire de ces notions à la fois des slogans et des catégories opérationnelles, réifiant et figeant plus ou moins des réalités locales mouvantes, dynamiques et complexes. L'institutionnalisation de la diversité bio-culturelle pose ainsi question, aussi bien quant à la volonté politique pour rendre concrète cette reconnaissance qu'en ce qui concerne la possibilité même de sa mise en œuvre pratique.

Si les situations locales auxquelles renvoie l'idée de diversité bio-culturelle peuvent être extrêmement diverses et contrastées, ses modes de politisation ne

le sont pas moins. L'idée de diversité bio-culturelle résulte des multiples croisements des champs de la biodiversité et de la diversité culturelle, en même temps qu'elle acquiert une certaine autonomie pour former elle-même un champ mixte, traversé de différences de perceptions, d'interprétations, de discours, de pratiques et d'intérêts.

Bien que la catégorie de diversité bio-culturelle en tant que telle reste encore peu utilisée, l'idée qu'elle véhicule d'un lien spécifique entre population indigène et environnement naturel est plus ou moins implicitement présente dans d'autres catégories comme celles de savoirs traditionnels écologiques, de conservation participative ou, en des termes plus indigènes, de Pacha Mama ou Sumak Kawsay. On a vu que ces catégories peuvent être mobilisées politiquement par des acteurs très différents (scientifiques, organisations indigènes, institutions internationales et nationales...) selon des intérêts également très différents. Très schématiquement, les acteurs indigènes oscillent dans leurs références à la diversité bio-culturelle entre défense de leur cosmogonie propre, de pratiques locales ou de leur territoire, recherche d'alliance et/ou de financements, et contre-projet alternatif. Du côté institutionnel, les références à la diversité bio-culturelle répondent aussi bien à de nouvelles orientations politiques en faveur de l'environnement et du multiculturalisme qu'à des modes administratives ou communicationnelles. En fonction des contextes et configurations d'acteurs, ces intérêts très différents sont évidemment plus ou moins compatibles. Actuellement, la diversité bio-culturelle pourrait répondre à trois grands types de visions politiques. Une diversité bio-culturelle radicale, portée par des organisations indigènes et des militants de l'écologie politique, se poserait, depuis des organisations locales jusqu'aux réseaux de militants transnationaux, en ébauche de contre-modèle de développement au capitalisme. Une vision beaucoup plus consensuelle et ethno-environnementalement correcte dominerait dans les discours et catégories, bien plus que dans les politiques concrètes, des institutions internationales et nationales. Entre ces deux pôles, plusieurs formes pragmatiques et plus concrètes de politisation de la diversité bio-culturelle se traduisent par des alliances plus ou moins ponctuelles et circonscrites autour de projets locaux de développement croisant problématiques culturelles et environnementales.

Entre fond culturel occidental et indigène, pratiques locales extrêmement diverses, objet scientifique, mobilisations politiques et dispositifs institutionnels, l'idée de diversité bio-culturelle recouvre une multiplicité de réalités et ne saurait en tout cas être réduite à des oppositions schématiques entre utopie alternative à la modernité d'un côté et fantasme infondé et politiquement instrumentalisé de l'autre.

RÉPONSES INDIGÈNES FACE À L'EXPANSION DES FRONTIÈRES MINIÈRES EN AMÉRIQUE LATINE¹

Juan Luis Sariego

ENAH Chihuahua, Mexique

Le 5 septembre 2010, presque deux ans après la faillite de Lehman Brothers, la hausse du prix de l'or à 1 273 dollars l'once, le plus élevé de l'histoire, faisait la une des rubriques économiques de la presse internationale. La nouvelle venait confirmer un fait inéluctable : face à la faible revalorisation des principales Bourses mondiales et à la chute du dollar (monnaie de cotation de l'or) par rapport à l'euro, au yen ou au franc suisse, et dans le contexte de l'insécurité politique de nombreuses régions dans le monde, l'or et d'autres métaux tels que l'argent et le cuivre, ainsi que des minéraux non métalliques, sont devenus un refuge sûr pour des investisseurs et des économies émergentes comme celles de la Chine, de l'Inde, du Brésil et de la Russie.

Dans cet environnement international, de nombreux pays d'Amérique latine ont vu se déclencher une véritable « fièvre » minière : les investissements (en particulier les canadiens, mais aussi les américains, les chinois, les Indiens, les australiens, etc.) arrivent de toutes parts et l'expansion de l'industrie minière atteint un nombre croissant de régions et de territoires. L'avenir proche est encore plus prometteur : selon des données récentes du *Centro de Estudios del Cobre y la Minería* (Centre d'études du cuivre et de l'industrie minière) – CESCO, dont le siège est à Santiago du Chili, les investissements miniers en Amérique latine pourraient atteindre 200 milliards de dollars entre 2010 et 2019, le plus grand chiffre jamais investi dans un secteur économique de la région. Les pays les plus avantagés par ces investissements seront le Brésil, le Chili et le Pérou, suivis du Mexique, de

¹ Je veux dédier ce texte à Christian Gros, en reconnaissance de sa vaste trajectoire académique et en le remerciant, en outre, de sa gentille hospitalité pendant mon court séjour à l'IHEAL au cours de l'hiver 2008. Je tiens aussi à remercier Françoise Brouzès pour son travail de révision et de traduction de ce texte.

l'Argentine, de la Colombie et de l'Équateur². D'autre part, de nouveaux secteurs de l'industrie minière jusqu'à présent inexplorés sont en train de s'ouvrir, comme c'est le cas du lithium (facteur de production de base pour l'industrie des piles de téléphones mobiles et pour la future – mais très proche – industrie d'automobiles électriques), qui a déjà déchaîné un véritable enthousiasme³ et dont le territoire privilégié en Amérique latine se situe dans les grandes réserves de sel des déserts du Chili, de l'Argentine et de la Bolivie.

Dans cette conjoncture, les gouvernements de la région ont adopté des attitudes diverses, mais qui démontrent toutes que l'industrie minière occupe maintenant une position stratégique dans l'ordre du jour des agendas nationaux, au point de devenir une question d'État dans quelques pays tels que le Pérou, la Bolivie et l'Équateur, spécialement à cause des conflits sociaux qu'elle a engendrés⁴. Le spectacle médiatique qui a lieu, au moment d'écrire ce texte, dans la mine de San José, proche de Copiapó (« coupe d'or » en quechua) dans le désert d'Atacama au nord du Chili, où 33 mineurs, piégés depuis près de deux mois à 622 mètres de profondeur, attendent anxieusement leur sauvetage, la diffusion, fortement teintée de nationalisme, d'une telle prouesse technologique par les médias internationaux – avec une audience de près de mille millions de personnes – les rôles de protagonistes que le président chilien Sebastián Piñera et, dans une moindre mesure, le bolivien Evo Morales ont voulu endosser au long de cet événement : tout cela constitue un bon exemple du caractère central qu'ont à l'heure actuelle les questions de l'industrie minière dans le panorama latino-américain.

Évidemment, l'éventail des politiques minières d'État que les gouvernements latino-américains mettent en œuvre est vaste. Dans quelques pays, comme le Mexique, le Guatemala, le Pérou, le Chili, la Colombie et dans une certaine mesure l'Argentine, l'ouverture néolibérale aux investissements étrangers se fait presque sans restriction et les lois et les règlements miniers en matière de concessions et d'exonérations fiscales rappellent les temps du libéralisme économique de la fin du XIX^e siècle. Non seulement les corporations internationales ont tiré profit de telles mesures, mais encore de puissants groupes d'entreprises nationales

² Voir à ce sujet : « Inversión en Latinoamérica totalizará 200.000 millones de dólares esta década, sostiene Cesco », http://www.bnamericas.com/news/mineria/Inversion_en_Latinoamerica_totalizara_US*200,000mn_esta_decada,_sostiene_Cesco (consulté le 28/09/2010).

³ Il suffit d'indiquer que le prix de la tonne de carbonate de lithium est passé de 4000 à 7000 dollars entre 1996 et 2008.

⁴ Anthony Bebbington signale à ce propos : « Les conflits miniers en Amérique latine sont devenus un des sujets favoris des élections présidentielles et des pages principales des journaux. Dans la semaine au cours de laquelle nous finissons ce livre, le nouveau président de l'Équateur, Rafael Correa, déclara que son pays était au bord d'une explosion sociale due aux conflits existants ou latents catalysés par la remise peu planifiée, ou peu participative, de concessions minières. Ce même thème a été présent dans les élections présidentielles du Pérou en 2006, et d'une certaine manière il a dominé le programme des premiers mois du gouvernement d'Alan García et de son Premier ministre, Jorge del Castillo » (Bebbington, Anthony (ed.), 2007, *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas. Una ecología política de transformaciones territoriales*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, p. 13).

(comme, par exemple, le groupe Mexico, Peñoles et Frisco au Mexique) et de grandes entreprises d'État comme le consortium cuprifère Codelco au Chili en ont obtenu des bénéfices⁵.

Dans d'autres nations, en revanche, comme le Venezuela, l'Équateur et la Bolivie, les demandes réclamant le contrôle et l'exploitation par l'État des ressources naturelles du sous-sol (mines et pétrole) se sont transformées en un des principaux étendards nationalistes de ce que certains ont appelé « le nouvel état populiste » sud-américain, processus qui n'a évidemment pas été exempt de protestations et de désaccords provenant autant des corporations internationales que des populations touchées par ce boom minier.

Au-delà de cette multiplicité de politiques et de discours gouvernementaux sur l'industrie minière, dans tous les pays de la région un même phénomène semble se répéter : une conjoncture internationale des prix et des marchés globaux aussi favorable a fait que les frontières de l'industrie minière ont dépassé les territoires où jusqu'à présent celle-ci était établie. Les gisements dispersés dans des régions montagneuses, dans des déserts, aux sources de bassins hydrologiques ou au milieu de forêts qui, étant donné leur manque évident de voies de communication, d'infrastructures de base pour l'activité extractive (eau, électricité, combustibles, etc.) et même de main-d'œuvre, étaient en marge des intérêts miniers il y a encore peu de temps, sont devenus aujourd'hui une terre promise pour les entreprises et les corporations nationales et étrangères. De la Sierra Madre occidentale au nord et des Altos de Chiapas au sud du Mexique, aux glaciers de la cordillère andine de la frontière australe entre le Chili et l'Argentine, en passant par le Petén guatémaltèque, la zone subtropicale et la cordillère du Condor de l'Équateur, depuis Cajamarca jusqu'à Toquepala au Pérou, d'Oruro en Bolivie et de la vallée du Cauca en Colombie au désert d'Atacama au Chili, on introduit chaque jour une infinité de projets miniers visant l'exploitation de l'or, de l'argent, du cuivre, de la baryte, du charbon, du lithium, de l'uranium, etc.

Ces zones vers lesquelles s'étend la nouvelle frontière minière sont en effet certains des territoires présentant la plus grande biodiversité et le plus de vulnérabilité du point de vue de l'environnement en Amérique latine, nombre d'entre eux étant la demeure de peuples indigènes autochtones, de colonies paysannes métisses

⁵ Bien entendu, les politiques fiscales ne sont pas les mêmes dans tous ces pays, comme l'a noté Jade Latargère, correspondante du *Petit Journal* au Mexique : « Ces trois dernières années, la production d'or, d'argent, et d'autres métaux, a augmenté dans les différentes mines du pays, mais le gouvernement mexicain n'a pas tiré profit de ce boom, du fait de l'accord financier qu'il a passé avec les entreprises concessionnaires des mines. En effet alors que dans d'autres pays d'Amérique latine, comme le Pérou, le Chili et l'Argentine, les entreprises minières payent au Gouvernement entre 3 et 5 % de la valeur des métaux qu'elles extraient du sous-sol, au Mexique [...] les droits de concession n'ont rapporté au gouvernement mexicain qu'1,7 milliards de pesos, soit 1,8 % de la valeur totale de la production minière ». Cf. « Le Mexique offre des conditions très avantageuses aux entreprises minières », <http://www.lepetitjournal.com/mexico/breves-mexico/66088-mines-le-mexique-offre-des-conditions-tres-avantageuses-aux-entreprises-minieres.html> (consulté le 18/10/2010).

et de communautés afro-américaines dont les ressources provinrent durant des siècles d'économies traditionnelles basées sur l'exploitation de la forêt, la récolte, l'agriculture et le pacage, ainsi que sur des systèmes d'identité et de réciprocité communautaires antiques et profondément enracinés.

L'arrivée dans ces régions des grands projets miniers approuvés par les gouvernements locaux et par les organismes financiers internationaux n'a pas pu que provoquer de sérieuses atteintes à ces modes de vie ancestraux. La terre et l'eau, soutiens de base de la reproduction de ces groupes sociaux, sont entrées en conflit avec les intérêts miniers; la pollution de l'environnement par des explorations et des explosions, la destruction de pans de montagne, l'ouverture de chemins au milieu de bois et de forêts et le déversement de déchets chimiques nuisibles ont déclenché des protestations de toutes sortes; la conscience du risque et son manie-ment par des intérêts privés ont placé ces populations dans une situation de fragi-lité notoire; l'offre d'emplois locaux, bien que réduite, a provoqué des divisions internes dans les communautés. Cependant, l'apparition d'organisations civiles environnementalistes, nationales et étrangères et leur présence agressive dans les médias internationaux ont tenu en échec les États et les organismes financiers inter-nationaux qui déclarent, sans ménagement, que l'expansion de la grande industrie minière est liée au développement et à la croissance dans les zones où la pauvreté se concentre avec le plus de persistance.

Les lois nationales et internationales qui régissent la reconnaissance des droits des peuples autochtones et qui sont liées au respect du multiculturalisme ont eu une répercussion très inégale et généralement faible sur la plupart des conflits qui ont éclaté en Amérique latine dans les territoires indigènes touchés par l'exploit-ation minière. De nombreuses législations nationales en matière de concessions minières établissent que l'utilisation minière du sol et du sous-sol doit être privilé-giée au détriment d'usages tels que l'agriculture ou le tourisme durable. La mise en œuvre de la convention 169 qui aborde, entre autres thèmes, les droits des peuples indigènes concernant les territoires, les eaux et les ressources naturelles, a permis que certaines communautés, atteintes par des conflits, puissent réclamer le droit à une consultation préalable à l'installation des complexes miniers. Ainsi ont déjà eu lieu, au cours des six dernières années, les référendums de Sipacapa et Hue-huetenango au Guatemala, quelques consultations qui échouèrent dans plusieurs départements argentins, celles d'Ayabaca, de Huancabamba et de Carmen de la Frontera au Pérou, ou les triomphes de Tambogrande et d'Esquel en Argentine.

Les pressions de certaines communautés indigènes touchées par l'exploitation minière dans le domaine du droit international n'ont pas connu un impact signifi-catif. L'exemple le plus illustratif est peut-être celui de la demande que différentes organisations des droits de l'homme au Canada et en Amérique latine présentèrent en 2010 au Parlement canadien pour approuver la loi C-300 intitulée « Loi de responsabilité des corporations de la mine, du pétrole et du gaz dans les pays en développement » qui visait à réglementer les impacts environnementaux et sociaux

des sociétés minières dans les pays en question. Malgré le soutien initial de certains membres du Parti libéral, le projet de loi fut finalement rejeté en octobre 2010 grâce à l'argument selon lequel son application entraînerait une perte de compétitivité internationale des sociétés minières canadiennes.

DISCOURS ET PROTESTATIONS INDIGÈNES

Le 23 septembre 2010, un groupe d'autorités indigènes wixárika ou « huicholes », représentant plusieurs communautés des États mexicains de Jalisco, Nayarit et Durango, présentait une déclaration publique dans laquelle ils exigeaient des autorités gouvernementales l'annulation de 22 concessions accordées à l'entreprise canadienne First Majestic Silver pour exploiter un gisement minier dans un territoire proche de Real de Catorce, dans l'État de San Luis Potosí, lieu qu'ils considèrent comme faisant partie de leur territoire, Wirikuta, où chaque année ils vont récolter du « *peyote* » et accomplissent des cérémonies sur ces lieux sacrés. Les termes de leur protestation sont un bon exemple, parmi beaucoup d'autres, du rejet que la grande industrie minière provoque aujourd'hui dans de nombreuses régions indigènes d'Amérique latine :

NOUS RAPPELONS que le peuple wixárika depuis des temps immémoriaux va en pèlerinage sur le lieu sacré de Wirikuta et recrée ainsi la longue route qu'ont parcourue ses ancêtres pendant la formation du monde jusqu'au lieu où le soleil est né, dans le semi-désert de Real de Catorce.

NOUS CONSIDÉRONS que nous prions à Wirikuta afin que la vie continue pour tous et pour toutes, êtres vivants de cette planète, afin que notre ancienne culture Wixárika subsiste et ne disparaisse pas, afin que se renouvellent les clés de la connaissance et les cierges de la vie qui donnent un sens à notre identité Wixárika.

[...] NOUS OBSERVONS que les sources sacrées où nous puisons les eaux bénies se trouvent dans les bassins des veines d'argent à exploiter et sont en danger imminent d'être polluées par du cyanure et d'être asséchées à cause des grandes quantités d'eau qu'utiliserait l'industrie minière, car cette nappe aquifère, selon la *Comisión Nacional del Agua* (Commission nationale de l'eau), a déjà atteint un degré de surexploitation et sa capacité de récupération est très faible.

[...] NOUS DÉCLARONS CE QUI SUIVRA :

Nous manifestons notre plus profond rejet envers le projet minier de la transnationale First Majestic Silver dans le désert de Real de Catorce, parce que nos lieux sacrés sont un patrimoine qui n'a pas de prix et dont la valeur est incalculable pour nous, nos fils, nos petits-fils et toute la descendance Wixárika.

Nous exigeons l'annulation immédiate des 22 concessions minières aux mains de la transnationale et l'établissement d'un moratoire indéfini pour ne plus

autoriser de nouvelles exploitations ou explorations dans le désert de Real de Catorce, ni dans aucun autre endroit voisin de nos lieux sacrés.

Nous communiquons notre légitime préoccupation aux habitants de Wirikuta au sujet de la pollution et de l'assèchement de l'eau qu'ils boivent, de l'augmentation des maladies respiratoires, gastro-intestinales et même de cancers étant donné les poisons utilisés dans l'industrie minière et l'effet de leurs résidus chimiques. Nous les invitons à s'informer et à s'organiser pour ne pas accepter cette imposition criminelle qui entraînera la destruction des terres et des paysages que leur ont laissés leurs grands-parents et qu'ils laisseront à leurs fils.

Nous exigeons de l'État mexicain que de manière immédiate il mette en œuvre des stratégies effectives qui mènent à une amélioration de vie des habitants de Wirikuta, des propositions harmonieuses avec l'environnement et non des propositions aussi destructives que celle de la mine qui mettent les paysans humbles entre l'enclume et le marteau en leur offrant un travail en échange de la destruction de leur patrimoine⁶.

Les conflits entre des populations minières et des entreprises étrangères sont en réalité un sujet ancien dans l'histoire de la formation de la classe ouvrière en Amérique latine. Depuis l'époque du massacre des mineurs du salpêtre à Santa María de Iquique (Chili) jusqu'à l'actuelle grève des travailleurs de la mine de cuivre de Cananea (Mexique) qui dure depuis environ quatre mois, en passant par l'étape de la révolution bolivienne de 1952 dont les acteurs furent les travailleurs de l'étain, les mineurs latino-américains ont toujours été considérés comme un « archétype du prolétariat »⁷, ayant une forte propension à la grève, au conflit et à l'action directe⁸. Leurs mobilisations et leurs grèves, certaines d'entre elles héroïques, ont eu comme axe central les revendications concernant les conditions de travail, de salaire et de modes de vie dans les enclaves minières⁹, mais elles ont rarement remis en question la viabilité de l'industrie minière en tant qu'alternative au développement des régions et des pays où elle s'est implantée.

À l'heure actuelle, les demandes des indigènes et des paysans latino-américains touchés par les grands projets miniers ont en revanche un caractère très différent : elles interpellent les États, les grandes corporations, les organismes financiers et les cours internationales des droits de l'homme, en questionnant l'affirmation selon laquelle de tels projets signifient un modèle viable de développement et de bien-être pour leurs populations. Les protestations et les mobilisations ont atteint la plupart des régions du sous-continent, comme le montrent quelques statistiques

⁶ « Pronunciamiento en defensa de Wirikuta », Red Mexicana de afectados por la Minería (REMA), <http://rema.codigosur.net/leer.php/7151865> (consulté le 30/10/2010).

⁷ Bulmer, Martin, 1975, « Sociological models of mining community », *The sociological Review*, Vol. 23, n° 1, p. 61-92.

⁸ Kerr, Clark et Siegel, Abraham, 1969 [1954], « Inter-industry propensity to strike », in Flandres A. (ed.), *Collective Bargaining*, Harmondsworth, Penguin Books, p. 138-160.

⁹ Sariego, Juan Luis, 1988, *Enclaves y Minerales en el Norte de México. Historia social de los mineros de Cananea y Nueva Rosita*, Mexico, Ediciones de la Casa Chata.

récentes, bien que sûrement incomplètes, élaborées par l'*Observatorio de conflictos mineros de América Latina* (Observatoire des conflits miniers d'Amérique latine) :

Conflits miniers en Amérique latine, 2010

Pays	Conflits enregistrés	Projets impliqués	Entreprises	Communautés touchées
Argentine	24	30	43	37
Bolivie	5	6	7	21
Brésil	21	21	37	34
Chili	25	28	42	34
Colombie	16	32	21	20
Costa Rica	3	3	4	3
Équateur	4	5	4	5
Guatemala	4	4	7	4
Honduras	3	2	4	2
Mexique	13	13	17	15
Nicaragua	3	3	6	7
Panama	5	5	7	5
Pérou	26	26	42	28
République dominicaine	3	3	2	2
Salvador	2	2	3	4
Trinidad et Tobago	1	1	1	1
Total	154	184		222

Source : Observatorio de conflictos mineros de América Latina, 2010, page consultée le 2 octobre 2010, Sistema de información para la gestión comunitaria de conflictos socio-ambientales mineros en América Latina, <http://www.olca.cl/ocmal/>

Parmi les causes et les arguments les plus importants qui impulsent ces protestations, nous pouvons souligner les suivants :

1) Dans beaucoup de cas, les grands projets miniers ne contribuent pas à réduire la pauvreté et encore moins à rendre propice un développement soutenable; leurs passifs environnementaux sont très supérieurs à leurs bénéfices économiques. En particulier, la base technologique sur laquelle opère cette nouvelle industrie minière repose sur deux procédés hautement polluants. Le premier est celui de l'exploitation au moyen de tailles « à ciel ouvert » qui permet d'extraire,

en utilisant pour cela de grandes quantités d'explosifs de nitrate d'ammonium et de gazole, des milliers de tonnes de minéral qui sont ramassées et transportées au milieu d'un nuage de poussière, de terres et de produits chimiques. Le deuxième est le système hydro métallurgique de la lixiviation, par lequel on récupère l'or : une fois extraits, les minéraux aurifères sont déposés dans de grands bassins, où l'on verse des solutions d'eau alcaline et de cyanure. Bien que les bassins soient pourvus de géo-membranes pour éviter les filtrations qui peuvent contaminer l'eau de surface ou les nappes profondes, ces membranes, sous l'effet de la dégradation du cyanure, risquent de permettre la filtration de résidus de celui-ci vers des eaux superficielles ou des manteaux phréatiques proches et de provoquer une pollution aux effets catastrophiques.

Ces deux systèmes technologiques – les coupes à ciel ouvert et la lixiviation – sont la cible des protestations de populations indigènes et paysannes et d'organisations environnementalistes contre les entreprises minières. De telles technologies extractives et métallurgiques non seulement constituent un danger latent pour des espaces environnementaux extrêmement fragiles ou bio-divers – comme ceux qui caractérisent les territoires indigènes latino-américains –, mais encore, du fait de leur caractère extensif, elles entrent ouvertement en concurrence avec les économies paysannes pour l'utilisation des terres, des forêts et de l'eau ; dans quelques cas elles représentent en outre une destruction profonde du paysage rural.

Plusieurs exemples peuvent illustrer ce dont nous parlons : à la frontière australe entre le Chili et l'Argentine, la compagnie minière canadienne Barrick Gold, propriétaire de plus de 28 grandes mines d'or dans une dizaine de pays des cinq continents, productrice de 250 tonnes d'or par an, construit son gigantesque projet de Pascua Lama et, pour y parvenir, détourne le cours d'un énorme glacier. Dans ce projet, avec l'approbation des deux pays impliqués, l'entreprise effectue un investissement de plus de 4 milliards de dollars pour commencer à produire en 2013 environ 15 mille kilos d'or doré mensuels. En revanche, à Esquel, au sud de l'Argentine, lors d'un référendum effectué en 2003, 81 % de la population rejeta ouvertement l'autorisation d'exploitation à une autre compagnie qui décida de transférer ses propriétés à la Yamana Gold du Canada¹⁰.

La Oroya, capitale de la province de Yauli dans la région péruvienne de Junín, à 3 736 mètres d'altitude, où l'entreprise minière Centro del Pérou (CENTROMIN) exploite un grand complexe métallurgique, a été qualifiée par l'institut Balcksmith comme étant une des dix villes plus polluées du monde, « où les cas de contamination sanguine chez des enfants et la présence de cancer chez des adolescents bouleversent celui qui les observe »¹¹.

¹⁰ Rodríguez, Jesús, 2010, « La fiebre del oro », Reportaje, *El País*, 23 mai.

¹¹ Bebbington, Anthony, Hinojosa, Leonith, Humphreys, Denise, Bebbington, Maria Luisa Burneo et Warnaars Ximena, 2008, « Contention and Ambiguity: Mining and the Possibilities of Development », *Development and Change*, vol. 39, n° 6, p. 887-914.

Au nord du Guatemala, l'entreprise canadienne Glamis Gold, qui exploite la mine Marlin dans une région agricole sans antécédents miniers, a dû faire face depuis plusieurs années à une opposition ouverte des populations indigènes environnantes. Pour ce motif, il a fallu réaliser, durant les dernières années, plusieurs consultations populaires dont le résultat fut un important rejet par la population de l'activité minière : 6 dans le département de San Marcos et 14 à Huehuetenango.

En Équateur, dans la zone de la réserve Bosque Nuboso de Intag dans la province d'Imbabura, l'entreprise canadienne Ascendant Copper, après avoir provoqué un affrontement armé entre ses gardes de sécurité et des groupes d'habitants indigènes et paysans, a été obligée de renoncer à son grand projet minier. La pression politique des habitants d'Intag poussa le gouvernement équatorien à annuler l'autorisation d'exploration de l'entreprise, afin d'éviter de nouveaux conflits.

Les opérations minières de l'entreprise canadienne Black Fire, qui a entamé en 2007 l'exploitation d'un grand gisement de baryte dans le village de Chicomuselo, à la frontière entre l'État mexicain du Chiapas et le Guatemala, ont été suspendues par le gouvernement mexicain en décembre 2009, lorsque – comme dans le cas d'Intag – un membre du personnel de sécurité assassina un des leaders indigènes d'un mouvement populaire qui exigeait de l'entreprise qu'elle procède au paiement des indemnités convenues pour l'utilisation de leurs terres. Le climat d'insécurité et de violence latente continue dans la zone, comme le montre le fait que récemment le curé de la paroisse, solidaire de la cause des habitants, fut menacé de mort¹².

Tous ces exemples ne sont qu'un échantillon de la situation conflictuelle exacerbée que de nombreuses communautés indigènes, dont les terres et les environnements naturels ont été détériorés par l'industrie minière, vivent aujourd'hui en Amérique latine.

2) Un second aspect qui explique ce caractère conflictuel est le fait que les négociations que les peuples indigènes établissent avec les entreprises et avec les agences gouvernementales obstinées à la réalisation de projets miniers sur leurs territoires sont inévitablement viciées par une relation de pouvoir asymétrique et inégalitaire. Une telle situation provient d'abord du fait que dans beaucoup de pays de la région, l'industrie minière a été déclarée dans les constitutions locales comme une activité « d'intérêt public de rang préférentiel », ce qui signifie que cet usage de la terre et du sous-sol est prioritaire et privilégié par rapport à d'autres fins comme l'agriculture, le pacage ou l'écotourisme.

Mais en outre, cette relation de pouvoir asymétrique et inégalitaire entre les peuples indigènes et les consortiums miniers tient au fait que les litiges entre les

¹² On peut consulter à ce propos « Denuncia de los y las coordinadoras de las Comunidades Eclesiales de Bases de la Diócesis de san Cristóbal de Las Casas, Chiapas, el 8 de octubre de 2010 », <http://chiapasdenuncia.blogspot.com/2010/10/denuncia-de-las-cebs-de-chicomuselo.html> (consulté le 10/10/2010).

deux sujets sociaux se perdent dans un langage juridique qui, pour beaucoup de raisons, s'avère bizarre et est étranger aux cosmovisions régissant les formes d'appropriation et d'utilisation des terres et des territoires des habitants indigènes. D'autre part, ces populations se trouvent désarmées face aux assauts de l'industrie minière car, n'ayant pas d'expérience historique dans cette activité, elles manquent de points de repères pour pondérer les impacts sociaux et environnementaux dérivés de l'établissement de grands projets miniers. Il n'est pas donc pas étonnant que les entreprises et les gouvernements profitent de ce manque de connaissances pour prêcher, sans scrupule et dans un environnement de corruption, les prétendus bénéfices que l'industrie minière apportera dans ces communautés. Beaucoup d'entreprises « junior », dont l'affaire se limite à explorer et à quantifier les réserves d'un certain gisement, tendent par ailleurs à se désintéresser de l'avenir des populations touchées, en passant les coûts sociaux à quelque grand consortium minier qui acquerra ensuite les droits d'exploitation du gisement.

3) Le troisième élément qui caractérise le caractère conflictuel de la présence de l'industrie minière dans des régions indigènes latino-américaines est en rapport avec les politiques répressives et divisionnistes que pratiquent les entreprises. Au sujet de la répression, nous avons déjà cité auparavant quelques exemples. Quant aux stratégies pour diviser les communautés entre partisans et détracteurs des projets miniers, les entreprises utilisent généralement tous les moyens possibles, comme par exemple la création de départements de relations communautaires, l'organisation de campagnes de diffusion médiatique en faveur de l'industrie minière, la réalisation de projets de soutien à l'éducation et au développement régional et la formulation de codes de responsabilité sociale corporative¹³. Nombre de ces mesures, même si elles tendent à apaiser temporairement les conflits, ne parviennent pas à en supprimer l'origine : l'évaluation inégale que les indigènes et les corporations font du rôle que l'industrie minière peut jouer dans le développement local. Quoi qu'il en soit, les structures traditionnelles ou modernes de gouvernement indigène tendent à être sapées par la présence agressive des agents – l'État et les grands consortiums – promoteurs de l'industrie minière.

Finalement, les divisions intracommunautaires sont promues par une politique d'offre d'emplois extrêmement restreinte et en accord avec les hauts niveaux de technification nécessaires au fonctionnement de ces grandes mines. De plus, la tendance d'une telle politique vise en général à privilégier l'embauche de travailleurs

¹³ Bebbington, Anthony, Bury, Jeffrey, Humphreys Bebbington, Denise, Linga, Jeannet, Muñoz, Juan Pablo, Scurrah, Martín, 2007, « Los movimientos sociales frente a la minería: disputando el desarrollo territorial andino », in José Bengoa (ed.), *Movimientos sociales y desarrollo territorial rural en América Latina*, Santiago de Chile, Editorial Catalonia, p. 307; Echave, José de, Díez Hurtado, Alejandro, Huber, Ludwig, Revesz, Bruno, Lanata, Xavier Ricard et Tanaka, Martín, 2009, *Minería y conflicto social*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, Centro de Estudios Regionales andinos Bartolomé de las Casas y Consorcio de Investigación Económica y Social.

qualifiés d'origine externe au détriment de la main-d'œuvre régionale qui arrive seulement à occuper les postes les plus bas dans l'échelle du travail et des salaires.

VERS UN CADRE DE RÉGULATION DES CONFLITS MINIERS DANS DES ENVIRONNEMENTS INDIGÈNES

Comme l'ont fort justement souligné plusieurs auteurs en se référant au cas du Pérou¹⁴, les protestations minières dans beaucoup de zones indigènes et paysannes d'Amérique latine

dépendent principalement de deux variables d'analyse : d'un côté, la perception de l'ampleur de l'impact des opérations minières (où les antécédents, les histoires préalables et l'existence d'activités agricoles alternatives aux activités minières jouent un grand rôle); et de l'autre, la capacité d'action collective des communautés touchées (où l'on distingue la présence de niveaux élevés de fragmentation sociale, ainsi que l'intervention de différents facteurs externes).

En ce qui concerne les perceptions, le premier élément, beaucoup d'exemples du panorama minier actuel de l'Amérique latine nous amènent à penser que plusieurs de ces conflits ne peuvent pas être résolus, mais dans le meilleur des cas régularisés, parce que la force pour imposer les décisions des grandes corporations minières et l'appui que celles-ci reçoivent des États et des grandes agences financières internationales paraissent disproportionnées si nous les comparons avec la force des mouvements contre l'industrie minière, dispersés dans beaucoup de régions indigènes du sous-continent, et ce malgré la solidarité internationale qu'ils parviennent à recevoir. Mais surtout, le caractère insoluble de tels conflits dérive d'un fait incontestable, deux visions irréconciliables du développement et du bien-être social. Parce que, comme l'a récemment proposé Immanuel Wallerstein, en incluant même les pays gouvernés par le « centre-gauche » tels que le Brésil, l'Équateur, le Venezuela et la Bolivie :

Les mouvements de nations indigènes ont cherché à obtenir un plus grand contrôle sur leurs propres ressources et de meilleurs accords non seulement avec les acteurs externes, mais encore avec leurs gouvernements nationaux eux-mêmes. En général, ils disent que leur objectif n'est pas la croissance économique, mais d'arriver à une coexistence avec la Pacha Mama ou la Terre-Mère. Ils disent qu'ils ne cherchent pas un usage plus vaste des ressources de la terre mais un usage plus prudent, qui respecte l'équilibre écologique. Ils cherchent le « bien-vivre »¹⁵.

¹⁴ *Ibid.*, p. 391.

¹⁵ Wallerstein, 2010.

Malgré ce que certains ont appelé « la malédiction des ressources naturelles »¹⁶, la gouvernance sur ces nouvelles frontières de l'industrie minière latino-américaine oblige cependant à offrir un cadre de régulation de tels conflits et, en ce sens, à penser établir quelques principes directeurs de dialogue.

Le premier d'entre eux poserait que les parties impliquées dans le conflit – entreprises, états, organismes financiers et peuples indigènes – devraient accepter que les projets miniers ne sont pas toujours associés au développement des populations touchées et que, en tout cas, celles-ci ont le droit d'accepter ou non de tels projets. Car, en définitive, les peuples indigènes ne doivent pas être vus nécessairement comme un partenaire de plus, intéressé par l'affaire minière, mais plus fondamentalement comme un sujet collectif possédant des droits ancestraux sur les territoires qu'il occupe. Pour cela, il est inéluctable que les États reconnaissent, à travers des instruments juridiques nationaux et internationaux tels que la convention 169 de l'Organisation internationale du travail (OIT), le droit de ces peuples à exercer une participation libre, préalable et informée, qui leur permette de disposer des instruments nécessaires pour pondérer et évaluer à l'aide de critères scientifiques les possibles effets d'un projet minier, en pouvant alors l'accepter ou le rejeter.

En ce sens, il est clair que le débat sur le multiculturalisme en Amérique latine, qui jusqu'à présent a porté principalement sur les questions relatives aux droits linguistiques, de l'éducation et de la culture, devrait faire incursion avec plus de vigueur dans le domaine de la défense des territoires indiens, de leurs ressources naturelles et des modèles autochtones de développement, autant de thèmes qui présentent d'évidentes lacunes dans les législations nationales et internationales. Les luttes actuelles contre l'exploitation minière dans de nombreuses communautés indigènes et paysannes en Amérique latine démontrent clairement que le droit à la reconnaissance de la présence ancestrale des peuples originaires sur les territoires concernés par l'exploitation minière n'est pas reconnu dans les faits. Le droit international n'établit pas non plus clairement les droits de ces peuples sur les ressources du sous-sol et les obligations des entreprises étrangères et des États nationaux eux-mêmes à établir des consultations préalables, libres et informées et à reconnaître leurs résultats. Enfin, la législation minière montre des omissions flagrantes quant à l'acceptation du principe de multiculturalisme dans une problématique en étroit rapport avec les conditions de survie et de reproduction des peuples autochtones.

Il est impensable qu'un exercice de telle nature puisse avoir lieu, si ce n'est à partir d'une prémisse : la reconnaissance constitutionnelle des territoires et de la vigueur des systèmes d'organisation et autogouvernements indigènes. Seulement ainsi il sera possible de rompre avec les asymétries inégales de pouvoir. Toutefois, il est évident qu'une telle reconnaissance est un processus très dissemblable dans

¹⁶ Bebbington, Anthony, Bury, Jeffrey, Humphreys Bebbington, Denise, Linga, Jeannet, Muñoz, Juan Pablo et Scurrah, Martín, 2007, « Los movimientos sociales frente a la minería », art. cit.

les pays latino-américains : tandis qu'en Colombie on estime que le Gouvernement a reconnu les titres de propriété indigène de près de 25 % des terres du pays, au Mexique, en revanche, une telle reconnaissance, point névralgique des négociations de San Andrés Larrainzar entre le Gouvernement et l'*Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (Armée zapatiste de libération nationale) – EZLN, est loin d'être admise et réglementée dans la législation nationale.

Un dernier aspect de ce programme de régulation des conflits miniers se présente en rapport avec le rôle que l'État doit jouer au niveau de la préservation de la souveraineté nationale sur les ressources naturelles, la distribution du revenu minier et la promotion du développement régional. La tendance à la libéralisation des codes miniers et l'assignation de concessions d'exploration et d'exploitation dénotent en effet les faiblesses de beaucoup d'États latino-américains face aux grandes transnationales minières et aux organismes internationaux (Fonds monétaire international, Banque mondiale, Banque Interaméricaine de développement) qui les financent. De la même manière, il s'avère inacceptable juridiquement et socialement que les politiques sociales, dans le milieu minier, soient confondues ou remplacées par les codes de responsabilité sociale corporative qu'établissent les entreprises sans la participation d'acteurs sociaux qui leur sont étrangers. De la même façon, nombreux sont les pays latino-américains qui devraient connaître une réforme profonde de leur législation en matière d'industrie minière, de telle sorte que les études d'évaluation de l'impact environnemental soient menées à bien par des institutions jouissant de prestige technique et d'impartialité, étrangères aux intérêts des entreprises elles-mêmes, et que les conventions établies entre des corporations et des communautés indigènes et paysannes respectent les critères d'équité.

Enfin, la distribution juste du revenu minier aux entreprises et aux habitants des zones touchées – une dette historique qui reste encore à acquitter dans beaucoup de régions du sous-continent –, ainsi que la promotion et la diversification économique de ces régions doivent être une voie pour réparer les dommages et les impacts miniers.

Au bout du compte, il ne faut pas oublier un fait indiscutable : la nouvelle frontière minière de l'Amérique latine s'étend sur des territoires caractérisés par leur notoire diversité environnementale et culturelle, mais aussi par leurs scandaleux niveaux de pauvreté et de misère.

Postface

LE SOCIOLOGUE ET LE VOYAGEUR

Yvon Le Bot

CADIS (CNRS/EHESS)

Christian me disait avant l'ouverture du colloque qui est à l'origine de ce livre que le mot « hommage » dans l'intitulé de ce colloque n'était pas une idée de lui et qu'elle ne l'emballait pas. Cela a été suffisant pour que je change mon fusil d'épaule, que je mette de côté le texte que j'avais préparé et que j'ébauche justement un texte d'hommage. Je dis bien une ébauche car je ne peux ici dire la moitié de ce je voudrais dire. Ce ne peut être de toute façon qu'un hommage à mi-chemin, un premier chapitre. Nous nous retrouverons tous dans vingt ans, dans trente ans, pour le prolonger...

Mais l'occasion est belle de commencer à l'entreprendre, devant ses amis, ses « disciples » (je sais qu'il n'aimerait pas que je prononce ce mot sans y mettre des guillemets) qui sont ses ex-étudiants et aussi ses amis. Je vais donc déroger à la coutume qui voudrait que je présente ici un exercice un peu académique, pour donner un tour personnel à cette contribution.

Je me souviens d'un jour de l'été 1972 à Dubrovnik, au retour d'une virée à travers les Balkans, la Turquie et le Proche-Orient. Nous parlions du *Journal de Californie* d'Edgar Morin et sommes tombés d'accord que l'un des meilleurs usages que nous pourrions faire de notre existence, c'est de conjuguer, comme lui, liberté de mouvement et liberté de pensée.

Christian a bien rempli le programme. Dans sa vie de chercheur, pour ne pas parler des multiples autres vies que nous lui connaissons.

Il n'a jamais séparé complètement le travail intellectuel, le travail de recherche, de la vie, des voyages, des rencontres, des amitiés, de son œuvre de bâtisseur (ceux qui connaissent Trompette, et ils sont nombreux ici, en savent quelque chose).

J'ajoute : de ses engagements. Je ne peux m'y attarder ici mais dirai seulement qu'ils ont toujours été ceux d'un homme libre. Jamais idéologiques ou partisans,

mais toujours, à la fois et avec la même force, intellectuels et affectifs, empreints de jugement et d'empathie. « Engagé » sonne trop militaire. Il vaudrait mieux dire, dans son cas, impliqué, embarqué, certainement pas « embedded ». Jamais sur commande, jamais à la manière des intellectuels organiques, encadrés ou encartés.

Beaucoup d'entre nous, présents ou absents aujourd'hui, nous sommes connus ou avons renforcé nos liens d'amitié en Colombie au début des années 1970. Jon L., Christine et Steve H.J., Catherine B., Patrice B., François L. qui est venu nous visiter depuis le Mexique... Et bien d'autres membres d'un réseau solide et toujours vivant.

La Colombie en ces années-là était un pays béni des dieux, qui connaissait une des rares parenthèses pacifiques de son histoire. Entre *la Violencia*, cette atroce guerre civile dont il venait de sortir, et l'engrenage de nouvelles violences protéiformes et tous azimuts dans lequel il s'apprêtait à plonger.

La Colombie, nous l'avons écumée dans la Land Rover tout terrain de Christian, avec Alice et Vincent (plus tard, ses autres enfants : Jean-Baptiste, Céline puis Paul emprunteront à leur tour les mêmes chemins), avec Ramiro, Gustavo... Ce pays splendide était alors un pays ouvert. On pouvait le sillonner à travers montagnes et vallées andines, du nord au sud, de la côte Caraïbe à la côte Pacifique, de la Guajira à Tumaco, du Chocó au Vaupés, sans rencontrer d'autres obstacles que les routes dignes du *Salaire de la peur* et les rivières en crue. Christian est allé partout, et depuis il n'a cessé d'y retourner, même dans les périodes les plus difficiles, les plus troublées. La Colombie a été et continue d'être pour lui plus qu'un terrain de recherches. Il a fait corps avec elle, il s'y est identifié.

Il a élargi son champ à l'ensemble de l'Amérique latine, mais il est toujours revenu à son pays de prédilection. Ceux qui y ont vécu et travaillé plusieurs années partagent cet attachement que certains de nos collègues ont du mal à comprendre.

La Colombie du début des années 1970 était aussi celle d'un printemps des mouvements sociaux. Après avoir vécu mai 1968 en France nous avions la chance de jouer les prolongations sous les tropiques, loin des débats stériles entre courants gauchistes, des espoirs en peau de chagrin. D'autres aventures sous d'autres cieus. Les universités colombiennes fourmillaient de confrontations intellectuelles et politiques, mais c'est l'ensemble de la société qui s'ouvrait et se modernisait, cherchait à sortir des affrontements sanglants et secouait le modèle dominant, oligarchique et patriarcal. La côte Atlantique, les Andes et les Llanos étaient traversés par d'imposantes longues marches paysannes.

C'est dans ce contexte qu'a émergé le mouvement indien moderne et que s'est formée notamment l'organisation des indigènes du Cauca, le CRIC, qui a été l'un des principaux fils conducteurs des travaux de Christian depuis lors.

Sa curiosité s'étendait déjà à tous les secteurs de la société. Aux femmes des quartiers populaires de Bogotá auxquelles il a consacré sa thèse de doctorat, aux questions paysannes, aux Indiens de l'Amazonie comme à ceux des Andes.

Économiste de formation, anthropologue par attirance intellectuelle et passion du terrain (en d'autres temps il eût été explorateur), sociologue par goût et de profession, Christian a toujours évité de s'enfermer dans un structuralisme élitiste, il a toujours refusé les cloisonnements disciplinaires et circulé dans le champ des sciences sociales comme il circule dans la vie, à la découverte de nouveaux terrains et de nouvelles approches.

Autre aspect à souligner, il n'a jamais rechigné à payer de sa personne, à accepter des responsabilités administratives et universitaires (quand je l'ai connu, c'était lui qui faisait marcher le lycée français de Bogotá). Il s'est investi à fond dans l'enseignement, dans la direction de doctorants et dans leur suivi professionnel. La majorité de ceux qui lui rendent hommage ici en sont des témoignages vivants. Ces ex-étudiants, et de nombreux autres qui ne sont pas là, lui vouent admiration et reconnaissance. Ils savent d'expérience que Christian est plus et mieux qu'un pédagogue, un excellent pilote, avec qui on apprend beaucoup parce qu'il confie volontiers la barre, et qu'il sait passer le relais. Une de ses grandes réussites est là : dans ce réseau de jeunes chercheurs.

Nous avons écrit quelques travaux ensemble, mais surtout nous avons poursuivi un dialogue permanent par le biais de nos publications. Il n'est pas question de prétendre résumer ici une œuvre prolifique et qui est loin d'être achevée. Je voudrais seulement signaler très brièvement quatre lignes de forces et deux paradoxes qui structurent me semble-t-il l'ensemble de ses recherches.

1) Les travaux de Christian portent la plus grande attention aux acteurs. À l'inverse de la démarche la plus courante dans notre milieu, ils partent des acteurs pour remonter aux structures et aux institutions. Ils les accompagnent dans l'affirmation de leur identité et de leurs droits. C'est en particulier au contact des acteurs indiens qu'il a élaboré sa perspective, échappant à un déterminisme étriqué et aux positions de surplomb.

Son œuvre se situe à l'intersection de l'analyse des mouvements, de l'étude des politiques de l'ethnicité et d'une réflexion sur le multiculturalisme, à l'entrecroisement des acteurs sociaux et culturels et des acteurs et institutions politiques. Sans jamais rien céder aux logiques d'enfermement identitaire et en gardant toujours une distance critique avec les discours et les pratiques des institutions qu'elles soient privées ou publiques, nationales ou internationales.

Cette dialectique entre mouvements et politiques de l'ethnicité fait l'unité de son œuvre et de sa pensée, par-delà la diversité de ses terrains et de ses publications, qu'il s'agisse de ses études sur le Cauca, sur l'Amazonie colombienne ou brésilienne, sur le Mexique, le Chili, etc.

2) Ses travaux sont au plus loin de la théorie du soupçon, de ses avatars et de ses séquelles, de l'idée que les acteurs, surtout lorsqu'ils sont dominés, vulné-

rables ou « subalternes », sont instrumentalisés, manipulés, voir télécommandés de l'extérieur. Qu'ils ne sont que des agents obéissant aux desseins et aux stratégies de forces situées en dehors et au-dessus d'eux : États, Églises, multinationales, ONG, voire anthropologues... Des pions dans leurs jeux. Ou bien, au mieux, des acteurs de second ordre mus eux aussi par la seule logique de la mobilisation des ressources.

3) Les droits particuliers ne sont pas nécessairement et toujours contradictoires avec les droits universels. Dans une large mesure, il s'agit là d'un faux débat. La meilleure illustration en est donnée par les droits sociaux. Ceux-ci ont été conquis à travers de longues luttes depuis le XIX^e siècle et concernent des catégories particulières plus ou moins importantes. Ils mettent pourtant rarement en cause les droits de l'homme et du citoyen. L'histoire de nos sociétés depuis près de deux siècles est dominée par la question de l'articulation des droits civils et politiques d'une part et des droits sociaux d'autre part. Qu'en est-il des droits culturels ?

Sans doute faut-il traiter cette question avec pragmatisme et souvent au cas par cas. Pratiquer peut-être « l'accommodement raisonnable ». En tout cas Christian n'abandonne jamais l'horizon des droits humains universels, ce qui l'inscrit parmi les adeptes d'un multiculturalisme modéré, dont la formule clé est celle-ci : égaux ET différents (égaux parce que différents, précisent même les zapatistes). Jamais la différence contre l'égalité.

Contrairement à ce que préconise et impose trop souvent l'ethnocentrisme des dominants, universel ne veut pas dire occidental. Les droits universels sont inséparables de l'affirmation du sujet et de sa liberté, et cette exigence s'affirme dans des sociétés du Sud comme dans celles du Nord, dans les secteurs mal nommés subalternes comme parmi les élites. On peut le constater dans les luttes du passé comme dans celles d'aujourd'hui : ce sont le plus souvent les dominés qui, dans leur volonté et leur action d'émancipation, font exister les droits universels et accordent le plus de prix à la liberté.

Les droits n'existent pas déjà constitués dans un quelconque monde des idées (auxquels les Occidentaux auraient un accès privilégié). Ils s'inventent dans les luttes concrètes menées par des groupes et des individus qui peuvent être des aborigènes australiens aussi bien que des habitants de banlieues françaises, des migrants latinos aux États-Unis que des jeunes internautes des pays arabes, des femmes de communautés mayas du Guatemala aussi bien que des femmes de classe moyenne des « villes globales ».

4) Les mouvements identitaires en Amérique latine dans les dernières décennies ont été des mouvements démocratiques, d'extension de la démocratie (à des populations qui n'étaient pas considérées comme des sujets de droits) et d'approfondissement de la démocratie (par adjonction de droits culturels aux droits civils et politiques et aux droits sociaux).

Dans ses derniers écrits (plus exactement, les derniers que j'ai pu lire), Christian souligne « deux nouveaux paradoxes » que l'on peut énoncer ainsi :

– l'opposition entre l'inclusion politique, la démocratisation dont il vient d'être question, et l'exclusion sociale persistante ou même accentuée du fait des « nouvelles politiques économiques » ;

– l'apparente contradiction entre la montée en puissance des affirmations identitaires et les hybridations induites par la globalisation.

Ces paradoxes pourraient ouvrir sur des horizons de réflexion et de recherches futures. Ils renvoient notamment au thème annoncé et dont j'ai entrepris ailleurs l'analyse : que deviennent les mouvements indiens au XXI^e siècle, dans le contexte des migrations transnationales massives et, depuis quelques années, dans celui de la crise ?

Pour terminer, je voudrais associer à cet hommage le nom d'un autre ami, Shelton Davis, décédé récemment, et qui a participé aux mêmes combats théoriques et pratiques que ceux qu'ont menés et que continuent de mener Christian et quelques autres. Quand on regarde le chemin parcouru depuis les années 1960-1970, on peut, je crois, affirmer que ces combats n'ont pas été vains, que quelques-uns au moins ont été gagnés, même si des régressions, des reculs et des renversements sont toujours possibles.

Rendez-vous donc dans vingt ans pour de nouveaux bilans.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

p. 96

Le père Egydio Schwade avec des enfants de l'internat d'Utiariti, c. 1963 (© Centre Bournier)

p. 97

Le frère Jésuite Vicente Cañas dans le village des Enawené-Nawé, c. 1984 (© OPAN/CIMI)

p. 100

Les sœurs Geneviève et Claire et le *cacique* tapirapé Xako'iapari (c. 2004, © Évêché de São Felix)

p. 311

Les Conseils de bon gouvernement au Chiapas (2010), carte élaborée par Enrique Mondragon

p. 355

Carte du « cordon environnemental de la Sierra Nevada de Santa Marta » (Fundación Pro Sierra Nevada de Santa Marta, Colombie)

Vue panoramique du village Gunmakú (photographie de Ricardo Rey Cervantes)

p. 364

La Sierra Nevada de Santa Marta et le recul des glaciers (source : IDEAM, 2008)

TABLE DES SIGLES

Lorsque le sigle est le même en français et en espagnol, seule la traduction française est indiquée.

AIC	Association indigène du Cauca (Mazars)
AICO	Mouvement des autorités indigènes de Colombie (Laurent, Landaburu)
ANC	Assemblée nationale constituante – Colombie (Agudelo)
ANIPA	Agence nationale indigène pour l'autonomie (Foyer)
ASI	Alliance sociale indienne (Laurent)
ASOREWA	Association des <i>cabildos</i> indigènes emberá, wounaan, katio, chami & tule, del Chocó (Landaburu)
BAZ	Bases d'appui zapatistes (Barronet)
BM	Banque mondiale (Agudelo)
BID	Banque interaméricaine de développement (Boccaro, De la Peña Agudelo, Boidin, Foyer)
CDB	Convention sur la diversité biologique (Filoche, Foyer)
CDI	Commission nationale pour le développement indigène (Devineau)
CENTROMIN	Entreprise minière Centro del Peru (Sarriego)
CEPAL	Commission économique pour l'Amérique latine (Boccaro, Agudelo)
CESCO	Centro de Estudios del Cobre y la Minería / Centre d'Études du Cuivre et de l'Industrie minière (Sarriego)
CG500ARI	Conseil guerrereño de 500 ans de résistance indigène (Dehouve)
CIDH	Cour internationale des droits de l'homme (Santamaria)
CIESAS	Centro de recherche et d'études supérieures en anthropologie sociale (Devineau)
CIMI	Conseil indigéniste missionnaire (Belleau)

Table des sigles

CIPPEO	Code des institutions politiques et procédures électorales d'Oaxaca (Dehouve)
CIT	Confédération indigène tayrona (Santamaria, Landaburu),
CJAR	?? (Santamaria)
CNAB	Consejo de los Pueblos Nahuas del Alto Balsas / Conseil des Peuples nahuas du Haut Balsas (Dehouve)
COCOPA	Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA) / Commission pour le dialogue et la pacification (Dehouve)
COICA	Coordinación indígena de la Cuenca de la Amazonía / Coordination Indigène pour le bassin amazonien (Foyer)
COINBIO	Communauté indigène et biodiversité (Foyer)
CONAIE	Confédération des nationalités indigènes d'Équateur (Bengoa, Foyer)
COP	Conférences des parties, pays membres d'une convention (Ulloa)
CPE	Nouvelle Constitution politique de la Bolivie (Robin)
CPI	Cour pénale internationale (Santamaria)
CRAC	Coordination régionale des autorités communautaires (Sierra)
CRIC	Conseil régional indigène du Cauca (Laurent, Mazars, Sierra, Landaburu)
CTC	Conseil territorial des <i>cabildos</i> (Santamaria, Ulloa)
CVAWC	Committee on Violence Against Women and Children / Comité sur la violence contre les femmes et les enfants (Juteau)
DANE	Institut de statistiques colombien (Landaburu)
DDPA	Déclaration des droits des peuples autochtones (Bellier)
EBI	Éducation bilingue interculturelle (Boidin)
EPR	Ejército Popular Revolucionario / Armée populaire révolutionnaire (Sierra)
EPSI	Entité promotrice de santé indigène (Mazars),
ERPI	Ejército Revolucionario del Pueblo Insurgente / Armée révolutionnaire du peuple insurgé (Sierra)
EZLN	Ejército Zapatista de Liberación Nacional / Armée zapatiste de libération nationale (Dehouve, Sonnleitner, Devineau, Baronnet, Sarriego)
FMI	Fonds monétaire international (Boccaro, Santamaria, Boidin).
FDN	Front démocratique national (Dehouve)
GEF	Global Environment Facility / Fonds mondial pour l'environnement (Foyer)

GIEC	Groupe intergouvernemental d'experts sur l'évolution du climat (sigle en anglais : IPCC),
IFE	Institut fédéral électoral (Dehouve et Devineau)
III	Institut indigéniste interaméricain (De la Peña)
INALI	Institut national des langues indiennes de Mexico (Landaburu),
IPSI	Institutions de prestation de services de santé indigènes (Mazars).
IWGIA	International Working Group on Indigenous Affairs / Groupe de travail international sur les affaires autochtones (Bellier)
LDPCIO	Loi des droits des peuples et communautés indigènes – Oaxaca (Devineau)
LINKS	Local and Indigenous Knowledge System in a Global Society / Système de connaissances locales et indigènes dans une société globale (Foyer)
MAREZ	Municipes autonomes rebelles zapatistes – Mexique (Baronnet).
MCR	Movimiento Campesino Revolucionario / Mouvement paysan révolutionnaire (Bengoa)
MDP	Mécanisme de développement propre (Ulloa)
METRAC	Comité d'action métropolitain sur la violence contre les femmes et les enfants (Juteau)
MIC	Mouvement indigène colombien (Laurent)
ODECO	Organisation du développement communautaire. <i>Afrohondurienne</i> (Agudelo)
OEA	Organisation des États américains (De la Peña, Santamaria)
OIA	Organisation indigène de Antioquia (Landaburu)
OIK	Organisation indigène kankuamo (Santamaria)
OIT	Organisation internationale du travail (Intro, De la Peña, Dehouve, Bellier, Devineau, Pineda, Filoche, Robin, Sierra, Landaburu, Lestage, etc.)
OMPI	Organisation mondiale de la propriété intellectuelle (Foyer)
ONECA	Organisation noire centraméricaine (Agudelo)
ONG	Organisation non gouvernementale (nombreux???)
ONIC	Organisation nationale des indigènes de Colombie (Santamaria, Foyer)
ONU	Organisation des Nations unies (De la Peña, Bellier, Lacroix, Robin, Santamaria, Agudelo)
OPIAC	Organisation des peuples indigènes de l'Amazonie colombienne (Landaburu)

Table des sigles

ORAPPER	Bureaux (<i>Oficina</i>) régionaux d'analyse et de promotion des politiques publiques dans le domaine de l'équité raciale (Agudelo).
OREWA	voir ASOREWA
OTB	Organisations territoriales de base (Lacroix)
PAN	Parti d'action nationale – Mexique (Devineau)
PBE	Plan d'éducation bilingue (Boidin)
PRD	Parti de la révolution démocratique (Dehouve)
PRI	Parti révolutionnaire institutionnel (Dehouve, Sonnleitner, Devineau)
PNUD	Programme des Nations unies pour le développement (Agudelo, Foyer)
PNUE	Programme des Nations unies pour l'environnement (Foyer)
PPDE	Programme de protection de la diversité ethnolinguistique - Colombie (Landaburu)
PRONASOL	Programme national de solidarité (Dehouve)
PROCYMAF	Proyecto de Conservación y Manejo Sustentable de Recursos Forestales en México / Projet de conservation et de gestion durable des ressources forestières au Mexique (Foyer)
RAFI/ETC	Rural Advancement Foundation International / Action Group on Erosion, Technology and Concentration (Foyer)
REDD	Réduction des émissions issues de la déforestation et de la dégradation (sigle anglais) (Ulloa)
SEGIB	Secrétariat général ibéroaméricain (Agudelo).
SEPIIR	Secrétariat Spécial des politiques de promotion de l'égalité raciale – Brésil (Agudelo)
SIDH	Système interaméricain des droits de l'homme (Santamaria)
TCO	Terres communautaires d'origine (Lacroix)
TLC	Traité de libre-échange (Laurent)
TPP	Tribunal permanent pour les peuples (Santamaria)
UNESCO	Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture (Bellier, Boidin, Agudelo, Landaburu, Serje, Foyer)
URE	Unités de réduction des émissions (Ulloa).
USAID	United States Agency for International Development (Agudelo, Serje, Foyer)
WLUML	Women Living Under Muslim Law / Femmes sous lois musulmanes (Juteau)

BIBLIOGRAPHIE

Cette bibliographie est séparée en deux parties : la première partie, intitulée « Références générales et multiculturalisme dans le monde », court de la page 417 à la page 429; la seconde, « Multiculturalisme en Amérique latine », va de la page 430 à la page 455.

Une troisième rubrique, « Autres références », regroupant la littérature « grise » et les articles de presse sans auteurs, se trouve aux pages 455 et 456.

Partie I : RÉFÉRENCES GÉNÉRALES ET MULTICULTURALISME DANS LE MONDE

Abélès, Marc, 2008, *Anthropologie de la globalisation*, Paris, Payot.

Abélès, Marc, 2008, « Michel Foucault, l'anthropologie et la question du pouvoir », *L'Homme*, n° 187-188, Paris, p. 105-122.

Adler, Franklin Hugh, 1997, « Différence, antiracisme et xénologique », *L'Homme et la Société*, n° 125, Paris, URMIS, p. 59-67.

Agamben, Giorgio, 1997, *Homo sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil.

Agrawal, Arjun, 2002, « Indigenous knowledge and the politics of classification », *International Social Science Journal*, n° 173, p. 287-297.

Alibhai-Brown, Yasmin, 2000, *After Multiculturalism*, Londres, The Foreign Policy Center.

Amselle, Jean-Loup, 1996, *Vers un multiculturalisme français : l'empire de la coutume*, Paris, Aubier.

Amselle, Jean-Loup, 2008, *L'Occident décroché : enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock.

Amselle, Jean-Loup, 2010, « Le retour de l'indigène », *L'Homme*, n° 194, Paris, p. 131-138.

- Anaya, Jaime, 2004 [1996], *Indigenous Peoples in International Law*, Oxford, New York, Oxford University Press.
- Anderson, Benedict, 1983, *Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, Londres, Verso Edition.
- Anderson, Benedict, 2002, *Comunidades imaginadas*, Fondo de Cultura Económica, México, Segunda Edición corregida.
- Arnaud, André-Jean, 2003, *Critique de la raison juridique 2. Gouvernants sans frontières*, Paris, LGDJ, coll. « Droit et société ».
- Assier-Andrieu, Louis., 1996, *Le droit dans les sociétés humaines*, Paris, Nathan.
- Bader, Veit, 1995, « Citizenship and Exclusion. Radical Democracy, Community, and Justice. Or, What is Wrong with Communitarism? », *Political Theory*, vol. 23, n° 2, p. 211-246.
- Badie, Bertrand, 2002, *La diplomatie des droits de l'Homme : entre éthique et volonté de puissance*, Paris, Fayard.
- Balandier, Georges, 1967, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF.
- Balibar Étienne, 2010, *La proposition de l'Égaliberté, Essais Politiques, 1989-2009*, Paris, PUF, coll. « Actuel Marx ».
- Ballard, Chris et Banks, Glen, 2003, « Resource Wars: The Anthropology of Mining », *Annual Review of Anthropology*, n° 32, p. 287-313.
- Banting, Keith et Kymlicka, Will, 2006, *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*, Oxford, Oxford University Press.
- Barber, Benjamin, 1995, « Face à la retribalisation du monde », *Esprit*, n° 6, Paris, p. 132-144.
- Barnard, Alan, Guenther, Mathias et al., 2006, « Discussion on the concept of indigeneity », *Social Anthropology*, vol 14, n° 1, p. 17-32.
- Barry, Brian, 2001, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Barth, Fredrik (ed.), 1976, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- Batany, Jean, 1982, « L'amère maternité du français médiéval », *Langue française*, vol. 54, p. 29-39.
- Bayart, Jean François, 1981, « Le politique par le bas. Questions de méthode », *Politique africaine*, vol. 1, n° 1, janvier, p. 53-82.
- Bayart, Jean-François, 1996, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard.
- Bellier, Irène, 2007, « Partenariat et participation des Peuples Autochtones aux Nations Unies : intérêt et limites d'une présence institutionnelle », in Catherine

- Neveu (éd.), *Démocratie participative, cultures et pratiques*, Paris, L'Harmattan. 175-192.
- Bellier, Irène et Geshiere, Peter, 2011, « Misunderstanding of autochtony vis-à-vis the question of indigenous peoples », *Social Anthropology*, vol. 20, 1-4.
- Benhabib, Seyla, 2002, *The Claims of Culture*, Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- Boaventura de Sousa, Santos et Rodriguez, César (eds), 2007, *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*, Barcelone, Univ. Autónoma Metropolitana de México/Anthropos.
- Boltanski, Luc, 1990, *L'amour et la justice comme compétences: trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Éditions Métailié.
- Bonfiglio, Thomas Paul, 2010, "From sermo patrius to lingua materna", *Mother Tongues and Nations. The Invention of the Native Speaker*, Berlin, New York, De Gruyter Mouton, p. 63-121.
- Borrillo, Daniel (éd.), 2003, *Lutter contre les discriminations*, Paris, La Découverte.
- Bosch, David Jacobus, 1991, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, *American Society of Missiology Series*, n° 16, Maryknoll, NY, Orbis Books.
- Bourdieu, Pierre, 1980, « Le Nord et le Midi : contribution à une analyse de l'effet Montesquieu », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 35, p. 21-25.
- Bourdieu, Pierre, 1986, « La force du droit. Éléments pour une sociologie du champ juridique », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 64, p. 3-19.
- Bourdieu, Pierre, 1987, *Choses dites*, Paris, Minuit.
- Bourdieu, Pierre, 1998, *Contre-Feux*, Paris, Raisons d'Agir.
- Bourdieu, Pierre, 2002, « Les conditions sociales de la circulation des idées », *Actes de la recherche en sciences sociales*, décembre, n° 145, p. 3-8.
- Brown, Michael F., 1996 « On Resisting Resistance », *American Anthropologist*, n° 98, vol. 4, p. 729-735
- Brown, Michael K. et al., 2003, *Whitewashing race: the myth of a color-blind society*, Berkeley (Calif.), University of California Press.
- Brown, Wendy, 2003, « Neo-liberalism and the end of liberal democracy », *Theory and Event*, 7-1 ??
- Brubaker, Rogers, 2004, *Ethnicity without groups*, Cambridge (Mass.), Londres, Harvard University Press.
- Bulmer, Martin (ed.), 1975, « Sociological models of mining community », *The sociological Review*, vol. 23, n° 1, p. 61-92.
- Butler, Judith, 1998, « Merely Cultural », *New Left Review*, n° 227, p. 33-44.

- Camilleri, Carmel, 1997, « L'universalisation par l'interculturel », *Raison Présente*, n° 4-6, Paris, Union Rationaliste, p. 21-31.
- Castoriadis, Cornelius, 1990, *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Paris, Seuil.
- Chapin Mac, 2004, « A challenge to conservationists », *World Watch Magazine*, vol. 17, n° 6, p. 17-31.
- Charles Taylor, 1994, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Aubier.
- Charte canadienne des droits et libertés (1982) et Loi sur le Multiculturalisme canadien (1988) : <http://www.tlfq.ulaval.ca/axl/amnord/cnd-loi-multiculturalisme1988.htm> (consulté 25/03/2011).
- Chevallier Jacques, 2003, *L'État post-moderne*, Paris, LGDJ/MSH, coll. « Droit et société ».
- Clarke, Jeremy, 2003, *To Make Known God's Name: the Church of the Savior*, Hang Zhou, MA Thesis, Melbourne College of Divinity.
- Clastres Pierre, 1974, *La société contre l'État*, Paris, Minuit.
- Cocks Michelle, 2006, « Biocultural Diversity: Moving Beyond the Realm of "Indigenous" and "Local" People », *Human Ecology*, vol. 34, n° 2, p. 185-200.
- Cohen, Jim, Dorlin, Elsa, Nicolaïdis, Dimitri, Rahal, Malika et Simon Patrick (éds), Dossier, 2007, « Qui a peur du postcolonial? Défis et controverses », *Mouvements*, n° 51 nov-déc, p. 7-170.
- Colchester, Marcus *et al.*, 2001, *A Survey of Indigenous Land Tenure in Latin America, Sub-Saharan Africa and Asia*, Moreton-in-Marsh, Forest Peoples Programme.
- Colding, Johan et Folke, Carl, 2001, « Social Taboos: "Invisible" Systems of Local Resource Management and Biological Conservation », *Ecological Applications*, 11 (2), p. 584-600.
- Comaroff, John et Jean, 2009, *Ethnicity, Inc.*, Chicago & Londres, The University of Chicago Press.
- Comaroff, Jean et John, 2010, *Zombies et frontières à l'ère néolibérale*, Paris, Éd. Les Prairies Ordinaires.
- Compagnon Olivier, 2009, « L'Euro-Amérique en question. Comment penser les échanges culturels entre Europe et l'Amérique latine », *Nuevo Mundo – Mundos Nuevos*, <http://nuevomundo.revues.org/index54783.html> (consulté le 25 mars 2011).
- Damon, Julien, 2009, « Les mots qui comptent : Multiculturalisme », *Actualité de la recherche, Sciences Humaines*, n° 205, juin.
- DANE-Departamento Administrativo Nacional de Estadística, 2007, *Colombia una nación multicultural. Su diversidad étnica*, Bogotá, DANE.

- Das, Veena et Poole, Deborah, 2004, « State and its Margins: Comparative Ethnographies », in Veena Das et Deborah Poole (eds), *Anthropology in the Margins of State*, Baltimore, John Hopkins University Press, p. 3-33.
- De Sousa Santos, Boaventura, 2006, « La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes », in *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*, Buenos Aires, CLACSO. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/edicion/santos/Capitulo%20I.pdf>.
- De Souza Santos, Boaventura et Rodríguez, César (eds), 2008, *Law and Globalization from Below, Towards a Cosmopolitan Legality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Dehouve, Danièle, Gros, Christian, Lartigue, François et Reina, Leticia (éds), 2003, « Identités, nations, globalisation », Colloque franco-mexicain, San Luis Potosí, novembre 2000, *Ateliers* n° 26, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative.
- Demeulenaere, Pierre, 2003, *Les normes sociales entre accords et désaccords*, Paris, PUF.
- Descola, Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- Doytcheva, Milena, 2005, *Le multiculturalisme*, Paris, La Découverte.
- Dumoulin Kervran, David, 2007, « Grandeur et décadence de la double conservation dans les arènes internationales », *Quaderni*, n° 64, p. 23-36.
- Dumoulin Kervran, David, 2004, « Transformations des solidarités transnationales : des réseaux militants aux champs globalisés. Le cas de la défense des peuples autochtones », in Guillaume Devin (éd.) *Les solidarités transnationales*, Paris, L'Harmattan, p. 103-112.
- Dupret, Baudouin., 2006, *Droit et sciences sociales*, Paris, Armand Colin.
- Elbaz Michaël et Helly Denise, 2000, *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*, Canada, L'Harmattan, les presses de l'Université de Laval.
- Epp, Roger, 2001, « At the Wood's Edge: Toward a Theoretical Clearing for Indigenous Diplomacies », in R. Crawford et D. Jarvis, *International Relations-Still an American Social Science? Toward Diversity in International Thought*, SUNY Press.
- Escobar, Arturo, 1998, « Whose Knowledge, whose Nature? Biodiversity, Conservation, and the Political Ecology of Social Movements », *Journal of Political Ecology*, vol. 5. p. 53-82.
- Fabian, Johannes, 2006, *Le Temps et les Autres. Comment l'anthropologie construit son objet*, Anacharsis, Paris (éd. anglaise *Time and the Other*, 1983).

- Fassin, Didier, 2002, « L'invention française de la discrimination », *Revue française de science politique*, vol. 52, n° 4, p. 403-423.
- Fassin, Didier, 2010, « Ni race, ni racisme. Ce que racialiser veut dire », in Didier Fassin (éd.), *Les nouvelles frontières de la société française*, Paris, La Découverte, p. 147-172.
- Fassin, Didier et Fassin, Éric (éds), 2009, *De la question sociale à la question raciale ?*, Paris, La Découverte.
- Fassin, Éric, 2006, « Aveugles à la race et au racisme? Une approche stratégique », in Éric Fassin et Didier Fassin (éds), *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, Paris, La Découverte, p. 106-130.
- Fenet, Alain, Koubi, Geneviève et Schulte-Tenckhoff, Isabelle, 2000, *Le droit et les minorités*, Bruxelles, Bruylant.
- Fergusson, James, 1994, *The Anti-Politics Machine: "Development", Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Filoché, Geoffroy, 2008, « Droits collectifs et ressources renouvelables. L'élaboration des plans de gestion participative, entre détours conceptuels et retours au terrain », *Natures Sciences Sociétés*, vol. 16, n° 1, p. 13-22.
- Filoché, Geoffroy, 2008, « Le droit coutumier au service du développement durable? Enjeux et problèmes de l'articulation et de l'hybridation des normativités autochtones et étatiques », in Christoph Eberhard (éd.), *Traduire nos responsabilités planétaires. Recomposer nos paysages juridiques*, Bruxelles, Bruylant, coll. « Bibliothèque de l'Académie européenne de théorie du droit », p. 269-288.
- Filoché, Geoffroy, 2009, « Les connaissances, innovations et pratiques traditionnelles en matière de biodiversité : un kaléidoscope juridique », *Droit et Société*, n° 72, p. 433-456.
- Fistetti, Francesco, 2009, *Théories du multiculturalisme*, Paris, La Découverte.
- Foucault, Michel, 1994, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Quarto Gallimard.
- Foucault, Michel, 1999, « Governmentality », in Graham Burchell, Colin Gordon et Peter Miller (eds), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Chicago, University Chicago Press, p. 87-104.
- Foucault, Michel, 1999, « La "gubernamentalidad" », in *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, vol. III, Barcelona, Paidós.
- Foucault, Michel et al., 2003, *Society Must Be Defended*, Lectures at the College de France, 1975-1976.
- Fraser, Nancy, 1995, « From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age », *New Left Review*, 212, « Equality and Deconstruction », p. 68-93.

- Fraser, Nancy, 2004, « Justice sociale, redistribution et reconnaissance », *Revue du MAUSS*, vol. 1, n° 23, p. 152-164.
- Geschiere, Peter, 2009, *The Perils of Belonging, Autochthony, Citizenship, and Exclusion in Africa and Europe*, Chicago, the University of Chicago Press.
- Gilroy, Paul, 2005, *Postcolonial Melancholia*, New York, Columbia University Press.
- Glazer, Nathan, 1975, *Affirmative Discrimination. Ethnic Inequality and Public Policy*, New York, Basic Books.
- Glazer, Nathan, 1997, *We Are All Multiculturalists Now*, Cambridge, Harvard University Press.
- Glick Shiller, Nina, Bash, Linda et Szanton Blanc, Cristina, 1995, « Theorizing Transnational Migration », *Anthropological Quarterly*, vol. 68, n° 1, p. 48-63.
- Gluckman, Max, 1957, *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*, Manchester, Manchester University Press (Rhodes-Livingston Papers).
- Grenoble, Leonor A. et Whaley Lindsay J. (eds), 1998, *Endangered Language: Language loss and community response*, Cambridge, UK, Cambridge University Press.
- Grimson, Alejandro et Semán, Pablo, 2005, « Presentación: la cuestión "Cultura" », *Etnografías Contemporáneas*, Buenos Aires, Escuela de Humanidades de la UNSAM, Año 1, abril, p. 11-22.
- Gruzinski, Serge, 1999, *La pensée métisse*, Paris, Fayard.
- Guillaumain, Colette, 2002 [1972], *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris/La Haye, Mouton.
- Gupta, Akhil et Ferguson, James, 1992, « Beyond Culture: Space, identity and the politics of difference », *Cultural Anthropology*, vol. 7, n° 1, p. 6-23.
- Gupta, Akhil et Ferguson, James, 2008, « Más allá de la "cultura". Espacio, identidad y la política de la diferencia », *Antípoda*, n° 7, p. 233-256.
- Hall, Stuart, 2008, *Identités et cultures. Politiques des cultural studies*, Paris, éditions Amsterdam.
- Hannerz, Ulf, 1996, *Transnational Connections*, Londres, Routledge.
- Hardin, Garrett, 1968, « The tragedy of the commons », *Science*, n° 162, p. 1243-1248.
- Harrison, Simon, 2006, *Fracturing Resemblances: Identity and Mimetic Conflict in Melanesia and the West*, New York, Berghan Books.
- Herskovits, Melville J., 1948, *Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology*, New York, Knopf.
- Hirschman Albert, 1970, *Exit, Voice, and Loyalty*, Cambridge, Harvard University Press.

- Hobsbawm, Eric, Ranger, Terence (eds), 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Honneth, Alex, et Fraser, Nancy, 2003, *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*, Londres, New York, Verso.
- Jaulin, Robert, 1970, *La Paix blanche, Introduction à l'ethnocide*, Paris, Seuil.
- Juteau, Danielle, 2010, « "Nous" les femmes : sur l'indissociable homogénéité et hétérogénéité d'une catégorie contestée », *L'Homme et la société*, vol. 176-7, p. 65-81.
- Kearney, Michael, 1981, « Cultural Aspects of Health Care of Hispanic Mothers and Children », in *Proceedings of the Bi-Regional Conference on Health Status and Health Care of Hispanic Mothers and Children*, Public Health Service, San Francisco, p. 80-94.
- Keck, Margaret et Sikkink, Kathryn, 1998, « Transnational Advocacy Networks in The social movement society », in David S. Meyer et Sidney Tarrow (eds), *The Social Movement Society: Contentious Politics for a New Century*, Lanham, Rowman & Littlefield, p. 217-238.
- Kelly, Paul (ed.), 2002, *Multiculturalism Reconsidered*, Cambridge, Polity Press.
- Kergoat, Danièle, 2001, *Les rapports sociaux de sexe*, Paris, PUF, Actuel Marx, n° 30, p. 85-100.
- Kerr, Clark, Siegel, Abraham, 1969 [1954], « Inter-industry propensity to strike », in A. Flandres (ed.), *Collective Bargaining*, Harmondsworth, Penguin Books, p. 138-160.
- Kohler, Florent, à paraître, « Diversité culturelle, diversité biologique : une approche critique », *Nature Science Société*.
- Kruk, Margaret Elisabeth, Porignon, Denis et Van Lebergh, Wim, 2010, « The contribution of primary care to health and health systems in low- and middle-income countries: A critical review of major primary care initiatives », *Social Science and Medicine*, n° 70, p. 904-911.
- Kuper, Adam, 2003, « The return of the native », *Current Anthropology*, n° 44, p. 389-402.
- Kymlicka Will, 1998, *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, Toronto, Oxford, University Press.
- Kymlicka, Will, 2001, *La citoyenneté multiculturelle, une théorie libérale du droit des minorités*, Paris, La Découverte, coll. « Texte à l'appui ».
- Kymlicka, Will et Banting, Keith, 2006, *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*, Oxford, Oxford University Press.

- Kymlica, Will, 2007, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford, New York, Oxford University Press.
- La Cecla, Franco, 2002, *Le Malentendu*, Paris, Balland.
- Lacorne Denis, 2003, *La crise de l'identité américaine. Du melting-pot au multiculturalisme* (1^{re} éd. Paris, Fayard, 1997).
- Lacroix, Jean-Michel et Linteau, Paul-André (éds), 2006, *Vers la construction d'une citoyenneté canadienne? Multiculturalisme, religion et éducation au Canada*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle.
- Lascoumes, Pierre et Le Galès, Patrick (éds), 2004, *Gouverner par les instruments*, Paris, Presses de Sciences Po.
- Lautier, Bruno, 2002, « Pourquoi faut-il aider les pauvres? Une étude critique du discours de la Banque mondiale sur la pauvreté », *Revue Tiers monde*, vol. 43, n° 169, p. 137-165.
- Le Roy, Étienne, 1999, *Le jeu des lois. Une anthropologie « dynamique » du droit*, Paris, LGDJ, coll. « Droit et société ».
- Le Texier, Emmanuelle, Esteves, Olivier et Lacorne, Denis (éds), 2010, *Les politiques de la diversité. Expériences anglaise et américaine*, Paris, Les Presses de Sciences Po.
- Mampe, Birgit, Friederici, Angela D. et Wermke, Kathleen, 2009, « Newborns' Cry Melody Is Shaped by Their Native Language », *Current biology*, vol. 19, Issue 23, 15 December, p. 1994-1997.
- Marshall, James, 2009, *Indigenous Diplomacies*, Palgrave, Macmillan.
- Marshall, Thomas Humphrey, 1965 [1949], « Citizenship and Social Class », in *Class, Citizenship, and Social Development*. New York, Doubleday, p. 71-134.
- Matonti, Frédérique et Poupeau, Franck, 2004, « Le capital militant. Essai de définition », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 155, p. 4-11.
- McGhee, Derek, 2008, *The End of Multiculturalism? Terrorism, Integration and Human Rights*, Maidenhead, Open University Press.
- Medvetz, Thomas, 2009, « Les think tanks aux États-Unis. L'émergence d'un sous-espace de production des savoirs », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 176-177, p. 82-93.
- Merrien, François-Xavier, 1999, « La Nouvelle Gestion Publique : un concept mythique », *Lien social et Politiques*, n° 41, p. 95-103.
- Mignolo, Walter, 2000, « Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre localización geográfica y la subalternización de conocimientos », <http://www.javeriana.edu.co/pensar/Rev34.html> (consulté le 14 novembre 2011).

- Mignolo, Walter, 2003, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Ediciones AKAL.
- Minde, Henry, 2008, *Indigenous Peoples: Self-determination, Knowledge, Indigeneity*, Eburon Delft.
- Montoya, Vladimir, 2007, « El mapa de lo invisible: Silencios y gramática del poder de la cartografía », *Revista Universitas Humanística*, n° 63, p. 155-179.
- Mosse, David, 2005, « Global Governance and the Ethnography of International Aid », in David Mosse et David Lewis (eds), *The Aid Effect. Giving and Governing in International Development*, Ann Arbor/Londres, Pluto Press, p. 1-3.
- Mungello, David, 1976, « The Reconciliation of Neo-Confucianism with Christianity in the Writings of Joseph de Prémare, S.J. », *Philosophy East and West*, vol. 26, n° 4, p. 389-410.
- Mungello, David, 1978, « Sinological Torque: The Influence of Cultural Preoccupations on Seventeenth Century Missionary Interpretations of Confucianism », *Philosophy East and West*, vol. 28, n° 2, p. 123-141.
- Murray, Li, T., 2002, « Purification ethnique, savoir récuratif et dilemmes du territorialisme », *Revue internationale des sciences sociales*, 2002/3 - n° 173, p. 401-412.
- Nettle, Daniel et Romaine, Suzanne, 2003, *Ces langues, ces voix qui s'effacent. Menaces sur les langues du monde*, Paris, Éditions Autrement.
- Okin, Susan Moller, 1997, « Is Multiculturalism Bad for Women? », *Boston Review*, October-November, <http://www.bostonreview.net/BR22.5/okin.html> (consulté le 14 novembre 2011).
- Ost, François, 1999, *Le temps du droit*, Paris, Odile Jacob.
- Ost, François et Van de Kerchove, Michel, 2002, *De la pyramide au réseau? Pour une théorie dialectique du droit*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis.
- Ostrom, Elinor., 1990, *Governing the Commons*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ostrom, Elinor, 1992, « The rudiments of a theory of the origins, survival, and performance of common-property institutions », in Daniel W. Bromley (ed.), *Making the Commons Work. Theory, Practice and Policy*, San Francisco, ICS Press, p. 293-318.
- Padioleau, Jean Gustave, 1982, *L'État au concret*, Paris, PUF.
- Parekh, Bhikhu C., 2004, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Basingstoke, Macmillan Press.
- Parker-Gumucio, Cristián, 2008, « Introduction », *Social Compass*, vol. 55, n° 3.

- Phillips, Anne, 1997, « From Inequality to Difference: A Severe Case of Displacement? », *New Left Review*, n° 224, p. 124-153.
- Pierru, Frédéric, 2008, « Investir dans la “crise” et la “réforme” des “systèmes de santé”. Une contribution à la sociologie de la société transnationale », in Pascale Laborier, Pierre Noreau, Marc Rioux et Guy Rocher (éds), *Les réformes en santé et en justice. Le droit et la gouvernance*, Laval, PUL.
- Pinton, Florence. et Grenand, Pierre, 2007, « Savoirs traditionnels, populations locales et ressources globalisées », in Catherine Aubertin, Florence Pinton et Valérie Boisvert (éds), *Les marchés de la biodiversité*, Paris, IRD Éditions, p. 165-194.
- Posey, Darrel (ed.), 1999, *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*, Kenya, United Nations Environment Programme, Intermediate Technology Publications.
- Rajagopal, Balakrishnan, 2005, *El derecho internacional desde abajo. El desarrollo, los movimientos sociales y la resistencia del Tercer Mundo*, Bogotá, ILSA.
- Ramiro, Pedro et González, Erika, 2008, « Más allá del poder corporativo. Las iniciativas de resistencia frente a las empresas multinacionales », *Revista Viento Sur*, n° 95, Enero.
- Renault, Emmanuel, 2004, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte.
- Rochette Bruno, 2009, « Les noms de la langue en latin », *Histoire, épistémologie, langage*, vol. 31, n° 2, p. 29-48.
- Rockwell, Elsie, 2005, « Indigenous accounts of dealing with writing », in Teresa McCarty (ed.), *Language, Literacy, and Power in Schooling*, Mahwah, Lawrence Erlbaum, p. 5-27.
- Rouland, Norbert, 2003, « Sociétés traditionnelles », in Denis Alland et Stéphane, Rials (éds), *Dictionnaire de la culture juridique*, Paris, Lamy/PUF, p. 1419-1423.
- Rudder (de), Véronique, Poiret, Christian et Vourc'h, François, 2000, *L'inégalité raciste. L'universalité républicaine à l'épreuve*, Paris, PUF.
- Sabbagh, Daniel, 2003, *L'égalité par le droit : les paradoxes de la discrimination positive aux États-Unis*, Paris, Économica, collection « Études politiques ».
- Sabbagh, Daniel et Patrick, Simon, 2005, « Affirmative Action », *International Social Science Journal*, 57(183), mars, p. 1-174.
- Sahlins, Marshall, 1999, « What is Anthropological Enlightenment? Some lessons of the Twentieth Century », *Annual Review of Anthropology*, vol. 28, p. 1-xxiii.
- Sahlins, Marshall, 2007, *La découverte du vrai sauvage*, Paris, Gallimard.
- Saleem H., Ali, 2003, *Mining, the Environment, and Indigenous Development Conflicts*, Tucson (Ariz.), University of Arizona Press.

- Schermerhor, Richard A., 1970, *Comparative Ethnic Relations*, New York, Random House.
- Schnapper, Dominique, 1991, *La France de l'intégration, Sociologie de la nation en 1990*, Paris, Gallimard.
- Schor, Paul, 2009, *Compter et classer : histoire des recensements américains*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- Scott, James, 1990, *Domination and the Arts of Resistance, Hidden Transcripts*, New Haven (Conn.), Yale University Press.
- Sfész, Lucien, 1993, *La politique symbolique*, Paris, PUF.
- Skutnabb-Kangas, Tove et Phillipson, Robert (eds), 1995, *Linguistic Human Rights. Overcoming Linguistic Discrimination*, Berlin - New York, Mouton de Gruyter.
- Smith, Eric et Wishnie, Mark, 2000, « Conservation and subsistence in small-scale societies », *Annual Review of Anthropology*, n° 29, p. 493-524.
- Smith, Anna Maria, 2001, « Missing Poststructuralism, Missing Foucault Butler and Fraser on Capitalism and the Regulation of Sexuality », *Social Text*, 19 (2), p. 103-225.
- Swanson, Jacinda, 2005, « Recognition and Redistribution. Rethinking Culture and the Economic », *Theory, Culture & Society*, n° 224, p. 87-118.
- Szabłowski, David, 2007, *Transnational Law and Local Struggles. Mining, Communities and the World Bank*, Oregon Oxford and Portland.
- Tarrow, Sidney 1998, *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza.
- Taylor, Charles, 1994, *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press.
- Taylor, Charles, 1994, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Aubier.
- Ten, Chin Liew, 1993, « Liberalism and Multiculturalism », in Clark Gordon, Dean Forbes et Francis Roderick (eds) *Multiculturalism, Difference and Postmodernism*, Melbourne, Longman Cheshire, p. 54-67.
- Thompson, Edward P., 1971, « The moral economy of the English crowd in the eighteenth century », *Past & Present*, n° 50, p. 76-136.
- Todorov, Tzvetan, 1995, « Du culte de la différence à la sacralisation de la victime », *Esprit*, n° 6, Paris, p. 90-100.
- Todorov, Tzvetan, 2004 [1989], *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Seuil, collection « Points Essais ».
- Touraine, Alain, 1997, *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Paris, Fayard.

- Trouillot, Michel-Rolph, 2003, « Anthropology and the savage slot », in *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*, NY, Palgrave-Mac-Millan, p. 7-28.
- Tuhiwai, Smith, Linda, 1999, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, New York, St. Martin's Press, LLC.
- Tully, James, 1999, Une étrange multiplicité : le constitutionnalisme à l'ère de la diversité, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval.
- Tully, James, 2002, « The illiberal Liberal: Brian Berry's polemical Attack on Multiculturalism », in P. Kelly (ed.), *Multiculturalism Reconsidered*, Cambridge, Polity Press, p. 102-114.
- UNESCO ad hoc Expert Group on Endangered Languages, 2003, *Language Vitality and Endangerment*, Washington, UNESCO.
- Vanderlinden, Jacques, 1993, « Vers une nouvelle conception du pluralisme juridique », *Revue de la recherche juridique – Droit prospectif*, 2, p. 573-583.
- Waldinger, Roger, et Fitzgerald, David, 2004, « Transnationalism in question », *American Journal of Sociology*, vol. 109, n° 5, p. 1177-1195.
- Walzer, Michael, 1995, « Individus et communautés : les deux pluralismes », *Esprit*, n° 6, Paris, p. 103-113.
- White, Richard, 2009, *Le middle ground, Indiens, Empires et républiques dans la région des grands lacs, 1650-1815*, Toulouse, Anacharsis.
- Wieviorka, Michel (éd.), 1997, *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte.
- Wieviorka, Michel, 2005 [2001], *La différence. Identités culturelles : enjeux, débats et politiques*, Paris, Éditions de l'Aube.
- WLUML, 2005, *Support Canadian Women's Struggle against Shari'a Courts*, www.wluml.org.
- Young, Iris Marion, 1989, « Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship », *Ethics*, 99, p. 250-274.
- Young, Iris Marion, 1997, « Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory », *New Left Review*, 222, p. 147-160.
- Youngblood, James, 2008, *Indigenous Diplomacy and the Rights of Peoples: Achieving UN Recognition*, Saskatoon, Purich Publishing.

Partie II : LE MULTICULTURALISME EN AMÉRIQUE LATINE

- Abadia, Cesar Ernesto et Oviedo, Diana G., 2009, « Bureaucratic Itineraries in Colombia. A Theoretical and Methodological Tool to Assess Managed-Care Health Systems », *Social Science and Medicine*, n° 68, p. 1153-1160.
- ACIN Asociación de Cabildos Indígenas del Norte, 2008, *Colombia caminará la Minga*, communiqué ACIN (25.11.2008), Santander de Quilichao, miméo.
- Acosta, Alberto et Martínez, Esperanza (eds), 2009, *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*, Quito, Abya-Yala.
- Agier, Michel, 1992, « Ethnopolitique : racisme, statuts et mouvement noir à Bahia », *Cahiers d'Etudes africaines*, 125, XXXII-1, p. 53-81.
- Agudelo, Carlos, 2005, « Le comportement électoral des populations noires en Amérique latine. Un regard à partir du cas colombien », in Jean-Michel Blanquer et al. (éds), *Voter dans les Amériques*, Éditions de l'Institut des Amériques, IHEAL, Paris III, Paris., p. 319-327.
- Agudelo, Carlos, 2004, *Politique et populations noires en Colombie. Enjeux du multiculturalisme*, Paris, L'Harmattan,
- Agudelo, Carlos, 2005, *Retos del multiculturalismo en Colombia. Política y poblaciones negras*, Medellín, Ed. IEPRI – IRD – ICANH – La Carreta.
- Agudelo, Carlos, 2006, « Les réseaux transnationaux comme forme d'action chez les mouvements noirs d'Amérique latine », *Cahiers de l'Amérique latine*, n° 51-52, p. 31-48.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1967, *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizomérica*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Albert, Bruce et Le Tourneau, François-Michel, 2007, « Ethnogeography and resource use among the Yanomami. Toward a model of 'reticular space' », *Current Anthropology*, vol. 48, n° 4, p. 584-592.
- Albó, Xavier, 1991, « El retorno del indio », *Revista Andina*, vol. 9, n° 2, p. 299-345
- Albó, Xavier, 2003, *Pueblos indios en la política*, La Paz, CIPCA/Plural.
- Albó, Xavier et Romero, Carlos, 2009, *Autonomías Indígenas en la realidad boliviana y su nueva Constitución*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/PADEP-GTZ.
- Álvarez, Sonia, Dagnino, Evelina et Escobar, Arturo (eds), 2001, *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Bogota, Taurus, ICANH.
- Alvizuri, Verushka, 2009, *La construcción de la aymaridad. Una historia de la etnicidad en Bolivia (1952-2006)*, Santa Cruz de la sierra, Editorial El País, p. 223-227.

- Anaya Gallardo, Federico, 2001, « Contexto político y social de la reforma constitucional en materia indígena en el Estado de Chiapas », in Lourdes De Leon Pasquel (ed.), *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, Mexico, CIESAS/Miguel Angel Pórrua, p. 49-68.
- Andrés, Achipani, 2009, « Entre la justicia y el crimen », *La Nación*, 15 de marzo.
- Angarita Ciro et al., 2006, *Derecho. Etnias y Ecología*, Misión Ciencia, Educación y Desarrollo, t. 6, Bogotá, Colciencias.
- Archila, Mauricio, 2008, *La Minga: «llegaron al centro del país para quedarse»*, <http://www.cric-colombia.org/noticias/index.php?show=11&catid=1> (consulté le 14 novembre 2011).
- Arguedas, José María, 2002, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Caracas, Ediciones Ayacucho.
- Ariel de Vidas, Anath, 2007, « Les limites de l'interculturalité en Amérique latine aujourd'hui », *Les Cahiers de l'ALHIM*, n° 13, <http://alhim.revues.org/index1623.html>.
- Ariza, José Libardo, 2009, *Derecho, saber e identidad indígena*, Bogotá, Siglo del Hombre editores.
- Aruti, Mauricio, 2006, *Mocambo: antropologia e historia do processos de formação quilombola*, Bauru, EDUSC/ANPOCS.
- Arruti, Mauricio, 2006, « A produção da alteridade », in P. Montero (ed.), *Deus na aldeia*, Globo Editora, p. 381-426.
- Assies, Willem, 2001, « La oficialización de lo no oficial: ¿(re)encuentro de dos mundos? », *Alteridades*, vol. 11, n° 21, p. 83-86.
- Barona, Guido y Rojas Tulio, 2007, *Falacias del pluralismo jurídico y cultural en Colombia. Ensayo Crítico*, Popayán, Universidad del Cauca.
- Bartolomé, Miguel Alberto, 2006, *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, México, D.F., Siglo XXI Editores.
- Barton Bray, David et Merino Perez, Laeticia, 2004, *La experiencia de las comunidades forestales en México*, México, INE-SEMARNAT.
- Bartra, Armando, 2000, *Guerrero Bronco. Campesinos, ciudadanos y guerrilleros, en la Costa Grande*, México, Editorial, ERA.
- Bartra, Roger, 1999, « Violencias salvajes: usos, costumbres y sociedad civil », in Roger Bartra, *La sangre y la tinta. Ensayos sobre la condición postmexicana*, Mexico, Océano, p. 27-40.
- Baschet, Jérôme, 2005, *La rébellion zapatiste. Insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris, Flammarion.

- Bebbington, Anthony (ed.), 2007, *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas. Una ecología política de transformaciones territoriales*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Bebbington, Anthony, Bury, Jeffrey, Humphreys Bebbington, Denise, Linga, Jeannet, Muñoz, Juan Pablo et Scurrah, Martín, 2007, « Los movimientos sociales frente a la minería: disputando el desarrollo territorial andino », in José Bengoa (ed.), *Movimientos sociales y desarrollo territorial rural en América Latina*, Santiago de Chile, Editorial Catalonia, p. 283-315.
- Bebbington, Anthony, Hinojosa, Leonith, Humphreys, Denise, Bebbington, Maria Luisa Burneo et Warnaaers Ximena, 2008, « Contention and Ambiguity: Mining and the Possibilities of Development », *Development and Change*, vol. 39, n° 6, p. 887-914.
- Belleau, Jean-Philippe, 2007, *Sociologie du mouvement indien au Brésil : une approche à partir de la théorie du processus politique*, Thèse de sociologie, IHEAL, Université de Paris 3.
- Bellier, Irène, 1991, *El temblor y la luna. Ensayo sobre las relaciones entre las mujeres y los hombres mai huna*, 2 volumes, Institut Français d'Études Andines (Lima)-Abya-Yala, Quito, Équateur.
- Bellier, Irène, 2009 « Global Challenge. À propos de l'occident décroché », *Civilisation*, n° 58-1, p. 131-140
- Bellier, Irène. 2006, « Le projet de déclaration des droits des Peuples autochtones et les Etats américains : avancées et clivages », in C. Gros et M. C. Strigler (éds) *Être indien dans les Amériques*, Paris, Institut des Amériques, p. 27-42.
- Bello, Alvaro, Rangel, Marta, 2003, *Etnicidad, «Raza» y equidad en América latina y el Caribe*, CEPAL, Santiago, Rapport « Afrodescendientes en América latina: Cuántos hay? », Banque interaméricaine de développement BID, janvier, www.eclac.org/publicaciones/xml/4/6714/lcr_1967_rev.21.pdf (consulté le 30/09/2011).
- Bengoa, José, 2000, *La emergencia indígena en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Benítez, Hernán Darío, 1988, *Tratamiento jurídico penal del Indígena colombiano. ¿Inimputabilidad o inculpabilidad?*, Bogotá, Editorial Temis.
- Bey, Marguerite et Dehouve, Danièle, 2006, « La política vista desde el municipio », in D. Dehouve et al. (eds), *Multipartidismo y poder en Guerrero*, Mexico, Universidad Autónoma de Guerrero-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, p. 309-380.
- Bey, Marguerite et Dehouve, Danièle, 2006, *La transition démocratique au Mexique. Regards croisés*, Paris, L'Harmattan.

- Bisillat Jeanne, 2000, « Migration féminine comme parcours initiatique : la conquête d'une nouvelle identité », Paris, *Les cahiers du CEDREF*, mis en ligne le 19 août 2009, <http://cedref.revues.org/188> (consulté le 29 octobre 2010).
- Boaventura de Sousa, Santos, 2007, « La reinención del Estado y el Estado plurinacional », *OSAL*, Buenos Aires, CLACSO, Año VIII, n° 22, p. 25-46.
- Boaventura de Sousa, Santos, 2009, « Las paradojas de nuestro tiempo y la Plurinacionalidad », in A. Acosta et E. Martínez (eds), *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*, Quito, Abya-Yala, p. 21-62.
- Bocarejo Diana, 2009, « Deceptive Utopias: Violence, Environmentalism, and the Regulation of Multiculturalism in Colombia », *Law & Policy*, vol. 31, n° 3, juillet, p. 307-329
- Bodnar, Yolanda (ed.), sous presse, *Múltiples maneras de pensar, diversas formas de hablar. Una mirada a la situación de vitalidad de 15 lenguas nativas de Colombia 2010*, Bogotá, Ministerio de Cultura.
- Boidin, Capucine, 1999, « La política de educación bilingüe guaraní español en el Paraguay de los años 1990 », *Revista Paraguaya de Sociología*, n° 105, Asunción, p. 147-158.
- Boidin Capucine, 2005, « Residenta ou Reconstructora? Les deux visages de la *mater dolorosa* de la Patrie paraguayenne », in Françoise Thébaud (éd.), numéro spécial « Maternités », *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, n° 21, p. 239-246.
- Boidin, Capucine et Hurtado López, Fatima, 2009, dossier « La philosophie de la libération et le courant décolonial », *Cahiers des Amériques Latines*, n° 62, p. 15-140.
- Boidin, Capucine, 2011, *Guerre et métissage au Paraguay*, Rennes, PUR.
- Bonnet, Diana, 2002, *Tierra y comunidad: Un problema irresuelto*, Bogotá, Icanh-Ediciones UniAndes.
- Boyer, Henri et Natali, Caroline, 2006, « L'éducation bilingue au Paraguay ou comment sortir de la diglossie », *Revue de didactologie des langues-cultures et de lexiculurologie*, n° 143, p. 333-353.
- Bremner, Jason et Lu, Flora, 2006, « Common property among indigenous peoples of the Ecuadorian Amazon », *Conservation and Society*, vol. 4, n° 4, p. 499-521.
- Brett, Rody, 2006, *Movimiento Popular, Etnicidad y Democratización en Guatemala, 1985-1996*, Ciudad de Guatemala, Editoriales Internacional.
- Briones Claudia, 2007, « 'Our struggle has just begun'. Experiences of Belonging and Mapuche Formations of Self », in Marisol de la Cadena et Orin Starn (eds), *Indigenous Experience Today*, Oxford/New York, Berg Publishers, p. 99-121.
- Cabedo Mallol, Vicente, 2004, « De la intolerancia al reconocimiento del derecho indígena », *Política y Cultura*, n° 21, p. 73-93.

- Cabrera, Gabriel, 2007, *Las Nuevas Tribus y los indígenas de la Amazonia. Historia de una presencia protestante*, Bogotá, Litocamargo.
- Camus, Manuela, 2002, *Ser indígena en la Ciudad de Guatemala*, Guatemala, Flacso.
- Caniguan Natalia, 2011, « Informe sobre el nacionalismo mapuche ». www. Centro de documentación, Wordpress (15 de enero).
- Carrera, Carlos, 2004, « Investigación sobre diversidad cultural y desarrollo humano: una caracterización de los diversos grupos lingüístico-culturales del Paraguay », Asunción, PNUD, p. 41-66.
- Castro Felipe, 2001, « Indeseables e indispensables: los vecinos españoles, mestizos y mulatos en los pueblos de indios de Michoacán », *Estudios de Historia Novohispana*, n° 25.
- Cayetano, Marion et Roy, Cayetano, 2005, « Garifuna language, dance, and music – a masterpiece of oral and intangible heritage of humanity. How did it happen? », in Joseph Palacio, *The Garifuna: A Nation across Borders. Essays in Social Anthropology*, Belice, Cubola Press, p. 230-249.
- CEPAL, *Banco de datos de pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina y el Caribe – PIAALC*, http://www.eclac.org/cgi-bin/getprod.asp?xml=/celade/noticias/paginas/0/36160/P36160.xml&xsl=/celade/tpl/p18f.xsl&base=/celade/tpl/top-bottom_ind.xsl (consulté le 14 novembre 2011).
- Cohen, James, 2009, « La démocratie raciale brésilienne dans une perspective comparative », in Anaïs Flechet et Sílvia Capanema (éds), *De la démocratie raciale au multiculturalisme. Brésil, Amériques, Europe*, Bruxelles, Peter Lang/ARBRE, p. 239-247.
- Collomb, Gérard, 1997, « La question amérindienne en Guyane. Formation d'un espace politique », in Marc Abélès et Henri-Pierre Jeudy (éds), *Anthropologie du politique*, Paris, Armand Colin, p. 41-66.
- Conklin, Beth et Graham, Laura, 1995, « The shifting middle ground: amazonian indians and eco-politics », *American Anthropologist*, vol. 97, n° 4. p. 695-710.
- Correa, François, 2006, « Interpretaciones Antropológicas sobre los Indígenas en Colombia », *Revista Universitas Humanística*, n° 62, Bogotá, Universidad Javeriana, p. 15-41.
- Corvalan, Gabriela, 1977, *Paraguay: nación bilingüe*, Asunción, Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos.
- Corvalan, Gabriela, 2006, *Las políticas lingüísticas del Paraguay: rol del Estado*, Asunción, CONEC.

- Costa, Sergio, 2001, « A mestiçagem e seus contrários: etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo », *Tempo social*, vol. 13, n° 1, São Paulo, mai, p. 143-151.
- Couso Javier, Huneeus, Alexandra et Sieder, Rachel, 2010, *Cultures of Legality. Judicialization and Political Activism in Latin America*, Cambridge Studies in Law and Society, Cambridge, Cambridge University Press.
- CRIC Consejo Regional Indígena del Cauca, 1990, *Historia del Cric*, Popayán, CRIC.
- Crónica de Sahagún*, 1255, anonyme, réédité par Julio Puyol, Fortanet (Madrid), 1920. Consulté dans la base de données en ligne de la Real Academia : CORDE, *Corpus diacrónico del español*, <http://www.rae.es>.
- Cunin, Elisabeth, 2005, *Identidades a flor de piel*, Bogota, ICANH-IFEA-Observatorio del Caribe, Universidad de los Andes.
- De Curreao Lugo, Victor, 2003, *Diez años de frustraciones. El derecho a la salud en Colombia*, Bogotá, ILSA.
- De la Cadena, Marisol, 1996, « Las mujeres son más indias », in Patricia Ruiz Bravo (ed.), *Detrás de la puerta: hombres y mujeres en el Perú de hoy*, Lima, PUCP, p. 181-202.
- De la Peña, Guillermo, 2002, « Apuntes de un antropólogo a propósito de la Política Indiana de Juan de Solórzano y Pereyra », in Carlos Herrejón (ed.), *Humanismo y ciencia en la formación de México*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, p. 181-196.
- De la Peña, Guillermo, 2005, « Social and cultural policies towards indigenous peoples: Perspectives from Latin America », *Annual Review of Anthropology*, vol. 34, p. 717-739.
- De Robert, Pascale, 2004, « "Terre coupée". Recomposition des territorialités indigènes dans une réserve d'Amazonie », *Ethnologie Française*, XXXIV, n° 1, p. 79-88.
- De Souza Santos, Boaventura, 2010, *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Bogotá, Universidad de los Andes-Siglo XXI editores.
- De Trazegnies, Fernando, 1993, « Pluralismo jurídico, necesidades y límites », in Máximo Gallo Q. (ed.) *Comunidades campesinas y nativas en el nuevo contexto nacional*, Lima, CAAAP-SER, p. 13-57.
- Deans-Smith, Susan, 2005, « Creating the Colonial Subject: Casta Paintings, Curiosities and Collectors in Eighteenth Century Mexico and Spain », *Colonial Latin American Review*, vol. 14, n° 2, december, p. 169-204.

- Dehouve, Danièle, 2001, *Ensayo de geopolítica indígena. Los municipios tlapanecos*, Mexico, CIESAS-Porrúa.
- Dehouve, Danièle, 2003, *La géopolitique des Indiens du Mexique. Du local au global*, Paris, CNRS Éditions, CNRS Anthropologie.
- Dehouve, Danièle, 2004, « Estado plural, indios plurales », *Trace*, n° 46, p. 11-21.
- Dehouve, Danièle, Franco Pelotier, Victor et Hémond, Aline (éds), 2006, *Multipartidismo y poder en Guerrero*, Mexico, Universidad Autónoma de Guerrero-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Descola, Philippe, 1988, « La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique », *Revue Française de Science Politique*, vol. 38, n° 5, p. 818-827.
- Devineau, Julie, 2008, *Les mutations de l'État territorial : décentralisation, mobilisations et politiques indigènes au Mexique, 1970-2004*, thèse de science politique, IEP Paris.
- Devineau, Julie, 2009, « Variations régionales : la politisation des identités ethniques au Mexique », *Problèmes d'Amérique Latine*, n° 72, p. 73-92.
- Dezalay, Yves et Garth, Bryant G., 2002, *La mondialisation des guerres de palais. La restructuration du pouvoir d'État en Amérique latine*, Paris, Seuil.
- Dietz, Gunther, Mendoza, Guadalupe et Téllez, Sergio (eds), 2008, *Multiculturalismo, educación y derechos indígenas en las Américas*, Quito, Abya-Yala.
- DNP Departamento Nacional de Planeación, Información sobre acciones y procesos institucionales para los pueblos indígenas de Colombia, <http://www.dnp.gov.co/PortalWeb/LinkClick.aspx?fileticket=EL8FDC3NV0E%3D&tabid=273>, consulté le 8 mars 2011.
- Do Alto, Hervé et Poupeau, Franck, 2008, « Affrontements autour de la nouvelle Constitution. "Révolution hors la révolution" en Bolivie », *Le Monde Diplomatique*, février, p. 18-19.
- Dumoulin, David, 2003, *Les politiques de conservation de la nature confrontées aux politiques du renouveau indien, une étude transnationale depuis le Mexique*, Thèse de doctorat sous la direction de Guy Hermet, Paris, Institut d'Études Politiques de Paris.
- Dumoulin, David, 2004, « Les savoirs locaux dans le filet des réseaux transnationaux d'ONG: perspectives mexicaines », *Revue Internationale de Sciences Sociales*, n° 178, p. 655-666.
- Durand, Jorge, 1991, *Migración México-Estados Unidos. Años veinte*, Mexico, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Durin, Séverine (ed.), 2008, *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el área metropolitana de Monterrey*, México, CIESAS-CDI.

- Echave, José de, Díez Hurtado, Alejandro, Huber, Ludwig, Revesz, Bruno, Lanata Xaxier Ricard et Tanaka, Martin, 2009, *Minería y conflicto social*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, Centro de Estudios Regionales andinos Bartolomé de las Casas y Consorcio de Investigación Económica y Social.
- Farriss, Nancy M., 1984, *Maya Society under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*, Princeton, Princeton University Press.
- Favre, Henri, 1996, *L'indigénisme*, Paris, PUF (*Que sais-je?*, 3088).
- Filoché, Geoffroy, 2007, *Ethnodéveloppement, développement durable et droit en Amazonie*, Bruxelles, Bruylant.
- Filoché, Geoffroy, 2011, « Les Amérindiens de Guyane française, de reconnaissances disparates en bricolages juridiques. L'exemple des Kali'na d'Awala-Yalimapo », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 97, n° 2.
- Fitzgerald, David, 2009, *A Nation of Emigrants. How Mexico Manages its Migration*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press.
- Flores Galindo, Alberto, 1994, *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*, Lima, Editorial Horizonte/Instituto de Apoyo Agrario, cuarta edición.
- Flores, Joaquín, 2008, *Reinventando la democracia. El sistema de los policías comunitarios y las luchas indias*, México, Plaza y Valdéz.
- Florescano, Enrique, 1999, *Memoria indígena*, México, Taurus.
- Fontaine, Guillaume, 2006, « Convergence et tension entre ethnicité et écologisme en Amazonie », *Autrepart*, n° 38, p. 63-80.
- Freire, Germán, 2003, « Tradition, change, and land rights: land use and territorial strategies among the Piara », *Critique of Anthropology*, vol. 23, n° 4, p. 349-372.
- French, Jan Hoffman, 2007, « A Tale of Two Priests and Two Struggles: Liberation Theology from Dictatorship to Democracy in the Brazilian Northeast », *The Americas*, vol. 63, n° 3, p. 409-443.
- French, Jan Hoffman, 2009, *Legalizing Identities: Becoming Black or Indian in Brazil's Northeast*, Chapel Hill, University of North Carolina.
- Freyre, Gilberto, 2003, *Casa-grande & senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, Sao Paulo, Global Editora, 51^a edición.
- Friede, Juan, 1944, *El indio en la lucha por la tierra*, Bogotá, Instituto Indigenista
- Fuller Norma (ed.), 2002, *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*, Lima, PUCP/IEP.
- Gamio, Manuel, 1975, « Política en general y política de población », in Manuel Gamio (ed.), *Antología*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México.

- Garay, Nilda, 1997, *Vacío de poder estatal en las zonas urbano-marginales de Lima metropolitana. Un caso de linchamiento en San Francisco de la Cruz de San Juan de Miraflores*, Tesis para optar al título de abogado, Lima, Universidad de Lima.
- García, Fernando (ed.), 2008, *Identidades, etnicidad, y racismo en América latina*, FLACSO Éditeur.
- García-Canclini, Nestor, 2004, « Diferentes, desiguales o desconectados », *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, n° 66-67, Octubre 2004, p. 113-133.
- García Leyva, Jaime et Martínez Rescalvo, Mario (eds), 2008, *Los surcos y senderos de la historia: Cultura y sociedad del municipio de Xalpatláhuac*, Mexico, Universidad Autónoma de Guerrero.
- Gervain, Maud, 2010, *Los estudiantes mapuche de educación superior residentes en hogares y la movilización para la construcción de una política pública de hogares estudiantiles indígenas*, Tesis de Maestría, Sciences Politiques, Université de Rennes.
- Gibson, Charles, 1964, *The Aztecs under Spanish Rule*, Stanford, Stanford University Press.
- Goldstein, Daniel, 2003, « 'In our own hands'. Lynching, Justice and the Law in Bolivia », *American Ethnologist*, vol. 30, n° 1, p. 22-43.
- Goldstein, Daniel, 2005, « Flexible Justice: Neoliberal violence and 'self-helped' Security in Bolivia », *Critique of anthropology*, vol. 25, n° 4, p. 389-411
- Gómez, Augusto, 1991, *Indios, colonos y conflictos: una historia regional de los Llanos Orientales, 1870-1970*, Mexico, D.F., Siglo XXI editores; Bogota, Colombia, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Colombiano de Antropología.
- Gómez, Herinaldi, 2000, *De la Justicia y el Poder Indígena*, Bogotá, Editorial Universidad del Cauca.
- Gómez, Magdalena, 2004, « La constitucionalidad pendiente. La hora indígena de la Corte », in Aída Hernández, Sarela Paz et María Teresa Sierra (eds), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN. Neoindigenismo*, México, CIESAS/Porrúa eds, p. 175-205.
- González García, Antonio, 2007, *La lucha agraria y política de los me'phaa de Acatepec, Guerrero. Una historia de 300 años de vida cotidiana al periodo del multipartidismo*, Mexico, Impresos Gona.
- Gorza, Piero, 2006, *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar. Paisajes indígenas de los Altos de Chiapas*, Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de Michoacán.
- Grenand, Pierre et Grenand, Françoise, 1996, « "Il ne faut pas trop en faire". Connaissance du vivant et gestion de l'environnement chez les Wayāpi de Guyane », *Cahiers des Sciences Humaines*, vol. 32, n° 1, p. 51-63.

- Gros, Christian, 1985, « Vous avez dit indien? L'État et les critères d'indianité en Colombie et au Brésil », *Cahiers des Amériques Latines*, n° 2-3 (nouvelle série), Paris, IHEAL-CREDAL, p. 42-52.
- Gros, Christian, 1990, « Colombie : nouvelles politiques indigénistes et organisations indiennes », *Problèmes d'Amérique Latine*, n° 96, Paris, La Documentation Française, p. 115-134.
- Gros, Christian, 1990, « L'État et les communautés indigènes en Colombie : autonomie et dépendance », Paris, CNRS, CREDAL, ERSIPAL, IHEAL, document de travail n° 48.
- Gros, Christian, 1991, *Colombia indígena*, Bogota, Cerec.
- Gros, Christian, 1992, « Attention! un Indien peut en cacher un autre : droits indigènes et nouvelle constitution en Colombie », *CMHLB, Caravelle*, n° 59, Toulouse, p. 139-160.
- Gros, Christian 1997, « Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal », in M.V. Uribe et E. Restrepo (eds), *Antropología de la modernidad*, Bogotá, ICAN, p. 13-60.
- Gros, Christian, 1997, *Pour une sociologie des populations indiennes et paysannes de l'Amérique latine*, Paris, L'Harmattan.
- Gros, Christian, 1998, « Identidades indígenas, nuevas identidades. Algunas reflexiones a partir del caso Colombiano », *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 60, n° 4, p. 181-207.
- Gros, Christian, 1999, « Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad. Algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América latina », *Análisis Político*, n° 36, p. 3-20.
- Gros, Christian, 2000, « La nation en question : identité ou métissage? », *Hérodote, revue de géographie et de géopolitique*, n° 99 (4^e trimestre), p. 106-135.
- Gros, Christian, 2000, *Políticas de Etnicidad: identidad, estado y modernidad*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología.
- Gros, Christian, 2001, « Métissage et identité. La mosaïque des populations et les nouvelles demandes ethniques », *Pouvoirs*, n° 98, p. 147-159.
- Gros, Christian, 2001, « Le multiculturalisme à l'école : entre mythe et utopie », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXXI, n° 3, p. 59-71.
- Gros, Christian, 2002, « América Latina : ¿identidad o mestizaje? La nación en juego », *Desacatos*, otoño-invierno, p. 127-147.
- Gros, Christian, 2002 « Ethnicité et citoyenneté : question en suspens », in Georges Couffignal (éd.), *Amérique latine 2002, Observatoire des changements en Amérique latine*, La Documentation française, p. 55-70.
- Gros, Christian, 2003, « Demandes ethniques et politiques publiques en Amérique latine », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 48, p. 11-30.

- Gros, Christian, 2003, « Indiens et démocratie en Amérique Latine », *Ethnies*, n° 29-30, p. 148-154.
- Gros, Christian, 2006, « Nationaliser l'Indien, ethniciser la Nation. L'Amérique latine face au multiculturalisme », in C. Gros et M.-C. Strigler, *Être indien dans les Amériques*, Paris, Institut des Amériques, p. 263-272.
- Gros, Christian, 2007, « Ethniciser la politique, politiser l'ethnicité; le dilemme latino-américain », in Georges Couffignal (éd.), *Amérique latine. Les surprises de la démocratie*, Paris, La Documentation française, p. 93-108.
- Gros, Christian, 2010, *Nación, identidad y violencia: el desafío latinoamericano*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, IEPRI, Universidad de los Andes, Instituto Francés de Estudios Andinos-IFEA, Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales-CESO.
- Gros, Christian et Foyer, Jean, 2010, *¿Desarrollo con identidad? Gobernanza económica indígena, siete estudios de casos*, IFEA, FLACSO, CEMCA.
- Gros, Christian et Morales, Trino, 2010, *¡A mí no me manda nadie! Historia de vida de Trino Morales*, Bogotá, ICANH.
- Gros, Christian et Strigler, Marie Claude (éds), 2006, *Être indien dans les Amériques*, Paris, Institut des Amériques.
- Guerrero, Andrés, 2000, « Los linchamientos en las comunidades indígenas (Ecuador) ¿La política perversa de una modernidad marginal? », *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, vol. 29, n° 3, p. 463-489.
- Guimarães, Antonio Sergio, 2002, « Démocratie raciale », *Cahiers du Brésil Contemporain*, n° 49/50, p. 11-38.
- Gutierrez-Martinez, Daniel, 2008, « Croyances et religiosités en Amérique Latine : approche théorique du multiculturalisme », *Social Compass*, vol. 55, n° 3, p. 275-289.
- Gutiérrez, Ramón, 1993, *Pueblos de Indios: Otro urbanismo en la región andina*, Quito, Abya-Yala
- Guyon, Stéphanie, 2009, « L'entrée en politique d'un village amérindien de Guyane. Ethnographie d'un conflit entre autorité coutumière et mairie », in Bastien Bosa et Éric Wittersheim (éds), *Luttes autochtones, trajectoires postcoloniales (Amérique, Pacifique)*, Paris, Karthala, p. 57-83.
- Hale, Charles, 1977, *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, México, Siglo Veintiuno Editores.
- Hale, Charles, 2002, « Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala », *Journal Latina American Studies*, 34, p. 485-524.

- Hale, Charles, 2004, « Identidades politizadas, derechos culturales y las nuevas formas de gobierno en la época neoliberal », in Darío Euraque, Jeffrey L. Gould, Charles R. Hale (eds), *Memorias del Mestizaje. Cultura Política en Centroamérica de 1920 al presente*, Guatemala, CIRMA, p. 19-51
- Hale, Charles R., 2007, « Más que un indio ». *Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala*, Guatemala, AVANCSO.
- Haviland, John, 2001, « La invención de la “costumbre”: el diálogo entre el derecho zinacanteco y el ladino durante seis décadas », in Lourdes De Leon Pasquel (ed.), *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, Mexico, CIESAS/Miguel Angel Porrúa, p. 171-188.
- Haya de la Torre, Victor Raúl, 1935, *El antiimperialismo y el APRA*, Santiago de Chile, Ercilla.
- Helg, Aline, 1995, *Our Rightful Share. The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- Hémond, Aline, 2004a, « Lois hier, coutumes aujourd’hui. Les enjeux politiques à travers un exemple indien au Mexique », *Trace*, n° 46, Mexico, Centre d’études mexicaines et centraméricaines, p. 82-98.
- Hémond, Aline, 2004b, « Factions et partis politiques. La mécanique des groupes dans un village indien du Mexique », *Ateliers d’Anthropologie*, n° 27.
- Hernández, Aída, Paz, Sarela et Sierra, María Teresa (eds), 2004, *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN. Neoindigenismo, legalidad e identidad*, México, CIESAS/Porrúa/Cámara de diputados.
- Herrera, Gioconda et Ramirez, Jacques (ed.), 2008, *América latina migrante: Estado, familia, identidades*, FLACSO Ecuador.
- Herrera, Marta, 1999, *Ordenar para controlar: Control político en las llanuras del Caribe y en los Andes centrales neogranadinos. Siglo XVIII*, Bogotá, Icanh-ACH.
- Hoffmann, Odile et Rodríguez, María teresa (éds), 2007, *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad en México y Colombia*, México, CEMCA-CIESAS-ICANH-IRD.
- Hooker, Juliet, 2005, « Beloved Enemies: Race and Official Mestizo Nationalism in Nicaragua », *Latin American Research Review*, vol. 40, n° 3, p. 14-39.
- Htun, Mala, 2004, « From “racial democracy” to affirmative action: changing state policy on race in Brazil », *Latina American Research Review*, vol. 39, n° 1, Feb., p. 60-89.
- Igreja, Rebecca, 2009, « El proyecto de cuotas raciales y la afirmación del negro en Brasil », *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos, Debates*, URL : <http://nuevomundo.revues.org/57985> (consulté le 14 novembre 2011).

- Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucault, 2002, *O renascer do povo Tapirapé, 1952-1954*, São Paulo, Salesiana.
- Iturralde, Diego, 2005, « Reclamo y reconocimiento del derecho indígena en América Latina: logros, límites y perspectivas », *Revista IIDH*, vol. 41, p. 17-47.
- Izard, Gabriel, 2003, « La construcción política de la identidad garifuna en el Belice contemporáneo », *Revista de las Américas. Historia y presente*, n° 1, p. 61-81.
- Kubler, George, 1947, « The quechua in the colonial world », in Julian Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, vol. 2, Washington, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, p. 331-410.
- Lacroix, Laurent, 2005, *Indigènes et Politique en Bolivie. Les stratégies chiquitanas dans le nouveau contexte de décentralisation participative*, Thèse pour le doctorat de sociologie, Paris, Université Sorbonne nouvelle – Paris 3.
- Lacroix, Laurent., 2006, « Refondation du modèle national et tensions politiques », in *Observatoire des changements en Amérique latine, Amérique latine 2006*, Paris, La Documentation Française, p. 83-98.
- Lacroix, Laurent, 2007, « Changements de modèles, changements d'acteurs (1982-2005) », in Denis Rolland et Joëlle Chassin (éds), *Pour comprendre la Bolivie d'Evo Morales*, Paris, L'Harmattan, p. 79-93.
- Lacroix, Laurent, 2008, « La gouvernance de l'ethnicité en Bolivie », *Outre-Terre. Revue française de géopolitique*, 18, Paris, Érès, p. 252-271.
- Lacroix, Laurent, 2009, « Décentralisation participative et ethnicisation en Bolivie (1994-2005) », in H. Mazurek (ed.), *Gobernabilidad y gobernanza de los territorios en América Latina*, La Paz, IFEA, IRD, CESU; coll. Actes & Mémoires IFEA n° 25, p. 313-350.
- Lacroix, Laurent, 2010, « De la descentralización participativa a la nueva Constitución. Etnicización de las relaciones sociales y políticas en Bolivia », in M. De la fuente (ed.), *Descentralización, derechos humanos y ciudadanía*, Cochabamba, Plural, CESU-UMSS, NCCR North-South, IHEID, p. 291-319.
- Lacroix, Laurent, 2010, « Territorialité ethnique et agenda politique en Bolivie (1970-2010) », in V. Bretón et A. Roca (éds), *Réformes agraires et gestion des ressources naturelles en Afrique et en Amérique latine*, Actes de colloque, CD-Rom, Lleida, Universitat de Lleida.
- Landaburu, Jon, 2004-2005, « Las lenguas indígenas de Colombia: presentación y estado del arte », *Amerindia*, n° 29/30, Paris, A.E.A.
- Landaburu, Jon, 2007, « Colombia: Language Situation », in Keith Brown (ed.), *Encyclopedia of Language and Linguistics*, 2nd Edition, Oxford, UK, Elsevier.

- Landaburu, Jon, 2008, « Diversidad lingüística y globalización », Memorias IX Encuentro para la promoción y la difusión del patrimonio inmaterial de países iberoamericanos, Cartagena de Indias, Colombie, CERLALC-UNESCO.
- Lao-Montes, Agustin, 2009, « Cartografías del campo político afrodescendiente en América latina », *Universitas Humanistica*, n° 68, p. 207-245.
- Laurent, Virginie, 2005, *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998. Motivaciones, campos de acción e impactos*, Bogotá, ICANH-IFEA.
- Laurent, Virginie, 2007, « Indianité et politique en Amérique latine. Variations andines autour d'un phénomène continental », *Transcontinentales*, n° 4, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, p. 59-76.
- Laurent, Virginie, 2010, « Con bastones de mando o en el tarjetón. Movilizaciones políticas indígenas en Colombia », *Colombia Internacional*, n° 71, Bogotá, Universidad de los Andes, p. 35-61.
- Lavaud, Jean-Pierre, 2005, « Ethnicisation et politique en Bolivie », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 56, p. 105-128.
- Lavaud, Jean-Pierre, 2008, « Pour une sociologie des lynchages en Bolivie. Le cas d'Achacachi (17-18 novembre 2008) », *L'ordinaire Latino-américain*, 212, p. 195-208.
- Lavaud, Jean-Pierre, 2009, « Welcome to Achacachi (Bolivie) », *Esprit*, n° 6, p. 165-172.
- Lavaud, Jean-Pierre et Daillant, Isabelle (éds), 2007, *De la catégorisation ethnique en Bolivie. Labellisation officielle et sentiment d'appartenance*, Paris, L'Harmattan.
- Lavaud, Jean-Pierre et Lestage, Françoise, 2005, « Compter les indiens : Bolivie, Etats-Unis, Mexique », *L'Année Sociologique*, vol. 55, n° 2, p. 487-520.
- Lazarte, Jorge, 2007, *Série de neuf chroniques publiées dans La Razón*. <http://www.portescriticos.com.ar/docs/CriticaConstitucional.pdf>.
- Le Bonniec, Yves et Rodriguez Salazar, Oscar (eds), 2006, *Crecimiento equidad y ciudadanía. Hacia un nuevo sistema de protección social*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Le Bot, Yvon, 1994, *Violence de la modernité en Amérique latine. Indianité, société et pouvoir*, Paris, Karthala.
- Le Bot, Yvon, 2009, *La grande révolte indienne : les mouvements d'émancipation en Amérique latine*, Paris, Robert Laffont.
- Leco, Tomás, Casimiro, 2010, *Migración indígena a Estados Unidos. Purhépechas en Burnsville, Norte Carolina, Morelia (Mexique)*, Universidad Michoacana de San Nicolas de Hidalgo/Instituto de Investigaciones Económicas y Empresariales/Centro de Investigaciones México-Estados Unidos.

- Lema, Ana María (ed.), 2001, *De la huella al impacto. La Participación Popular en municipios con población indígena (Urubichá, Gutiérrez, Villa Montes)*, La Paz, PIEB, Serie Investigación, n° 13.
- Lempérière, Anick, Lomné, Georges, Martinez, Frédéric et Rolland, Denis (éds), 1998, *L'Amérique latine et les modèles européens*, Paris, L'Harmattan.
- Lestage, Françoise, 1998, « De l'usage des langues chez les migrants mixtèques des Californies. La relativité d'un "droit culturel" », présenté au colloque international *Identités, droits culturels et pouvoir. Rencontre tripartite d'anthropologues mexicanistes (France, Grande Bretagne, Mexique)*, Paris, Institut des Hautes Études d'Amérique Latine (IHEAL), 10-12 décembre.
- Lestage, Françoise, 2006, « L'État et les indiens. Programmes de développement étatiques et ouvriers agricoles migrants sur la frontière mexico-étasunienne (1990-2000) », in Danilo Martuccelli, Jean-François Véran et Dominique Vidal (éds), *Politique et société en Amérique latine*, Villeneuve d'Ascq, Presses de l'Université de Lille 3, p. 31-46.
- Lestage, Françoise, 2008, *Les indiens mixtèques dans les Californies contemporaines. Migrations et identités collectives*, Paris, PUF.
- Lestage, Françoise, 2010, « The political management of suffering. New practices by the Mexican State(s) with their emigrants », communication présentée à l'atelier *Mobilities, Regulations and Citizenship*, 23-24 septembre, Université de Chicago/Université de Paris Diderot-Paris 7.
- Lestage, Françoise et Perez Castro, Tiburcio, 2004, « ¿Una escuela bilingüe ¿para quién? El caso de los migrantes indígenas en Baja California », in André Quesnel et François Lartigue (éds), *Las dinámicas de la población indígena. Cuestiones y debates actuales en México*, México, IRD-CIESAS, p. 249-263.
- Lisboa, Thomaz de Aquino, 1979, *Entre os índios münkü: a resistência de um povo*, São Paulo, Edições Loyola.
- Lisboa, Thomaz de Aquino, 1985, *Os Enauêne-Nauê: primeiros contatos*, São Paulo, Edições Loyola.
- Lockhart, James et Stuart B., Schwartz, 1983, *Early Latin America. A history of colonial Spanish America and Brazil*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lomnitz, Claudio, 2001, *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism*, Mineapolis, University of Minnesota Press.
- Londoño, Juana, 2008, « Acuerdos para hacer una casa kogi », Santa Marta, FPS, ms.
- Londoño, Whilem, 2003, « "La reducción de salvajes" y el mantenimiento de la tradición: dos paradigmas para la modernización en el siglo XIX », *Boletín de Antropología*, vol. 17, n° 34, Medellín, Universidad de Antioquia, p. 235-251.

- López, Luis Enrique, « Desde arriba y desde abajo. Visiones contrapuestas de la educación bilingüe en América latina », in C. Gros et M.-C. Strigler (éds), *Être indien dans les Amériques*, Paris, Éditions de l'Institut des Amériques, 2006, p. 235-249.
- Lu, Flora, 2001, « The common property regime of the Huaorani indians of Ecuador: implications and challenges to conservation », *Human Ecology*, 29 (4), p. 425-447.
- Luna, Lola, 1991, « La nación Chimila: un caso de resistencia indígena en la gobernación de Santa Marta », in Miguel Izard et Pilar García Jordan (eds), *Conquista y resistencia en la historia de America*, Publicaciones de la Universitat de Barcelona, p. 123-137.
- Macaire, Philippe, 2004, « Reconnaître les coutumes : le discours de la loi face aux enjeux locaux », *Trace*, n° 46, p. 125.
- Mallon, Florencia, 1995, *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, Berkeley, University of California Press.
- Mancuello, Wilma, 2011, *Cantando a la madre. Una construcción de la figura materna del nacionalismo paraguayo*, mémoire de master d'anthropologie sociale de l'université catholique d'Asunción.
- Mariátegui, José Carlos, 1929, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta.
- Marimán, Pablo et al., 2007, *Escucha Winka*, Santiago, Lom Ediciones.
- Mariz, Cecília L. et Machado, Maria dos Dores, 2008, « À propos de l'inculturation dans le catholicisme brésilien », *Social Compass*, vol. 55, n° 3, p. 290-303.
- Martínez Rescalvo, Mario (ed.), 2010, *Chiepetlán un pueblo en la montaña: más de 520 años de historia*, Mexico, Universidad Autónoma de Guerrero.
- Massal, Julie, 2005, *Les mouvements indiens en Équateur*, Paris, Karthala.
- Mazars, Nadège et Baronnet, Bruno, 2010, « Los pueblos indígenas de Colombia frente a los servicios públicos de salud y educación: las experiencias de gestión propia de la política social », in Christian Gros et Jean Foyer (eds), *¿Desarrollo con identidad? Gobernanza económica indígena. Siete estudios de caso*, IFEA, CEMCA, Flacso, p. 121-183.
- Melenotte, Sabrina, 2009, « Una experiencia zapatista: San Pedro Polhó doce años después », in Francis Mestries, Geoffrey Pleyers et Sergio Zermeño (eds), *Los movimientos sociales: de lo local a lo global*, Barcelone, Anthropos/UAM, p. 231-248.
- Melià, Bartomeu, 1997 [1988], *Una nación, dos culturas*, Asunción del Paraguay, CEPAG.
- Meyer, Jean, 2000, *Samuel Ruiz en San Cristóbal*, Mexico, Tusquets.

- Ministerio de la Cultura, República de Colombia, 2010, « Política de protección a la diversidad etnolingüística », in *Compendio de políticas culturales*, Bogotá.
- Miranda, José, 1967, « La propiedad comunal de la tierra y la cohesión social de los pueblos indígenas mexicanos », in CNRS (éd.), *Les problèmes agraires des Amériques Latines*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, p. 157-163.
- Molano, Alfredo, 1989, « Contribución a una historia oral de la Sierra Nevada de Santa Marta », *Diagnóstico Integral de la Sierra Nevada de Santa Marta*, Santa Marta: FPS-Corpes-Gobernaciones del Magdalena, Cesar y Guajira.
- Montero, Paula, 1996, « Introdução », in P. Montero (ed.), *Entre o mito e a História. O V centenário do descobrimento da América*, Petropolis, Vozes.
- Mora, Alexandra, Naranjo, Edgar, Rodríguez, Gloria Amyaro et Santamaria, Angela, 2008, *Conflictos y judicialización de la política en la Sierra Nevada de Santa Marta*, Bogotá, Editorial Universidad del Rosario.
- Moura, Padre José de Moura e Silva, sans date, *Jesuítas em Mato Grosso do Sul, Rondônia e Mato Grosso*, non publié, 251 pages, Cuiába, Mato Grosso.
- Ocampo, Clara Isabel, 1997, « Diversidad étnica y jurisdicción indígena », *Boletín de Antropología*, vol. 11, n° 127, Medellín, Universidad de Antioquia, p. 9-23.
- Ohemichen, Cristina, 1999, *Reforma del Estado, política social e indigenismo en México (1988-1996)*, Mexico DF, UNAM/IIA.
- Ortega, Amor, 2008, *La policía comunitaria en la Costa Chica y Montaña de Guerrero: de la organización para la seguridad pública a la reeducación comunitaria*, Tesis de Licenciatura en Sociología, México, FCPS, UNAM.
- Ortiz Sandoval, Luis, 2010, « Devenir quelqu'un dans la vie. Les classes défavorisées face à l'École au Paraguay », thèse de doctorat, Paris, EHESS.
- Osorio Avandaño Camila, « El legado minero de Uribe », <http://www.lasillavacia.com/historia/18648> (consulté le 1^{er} décembre 2010).
- Paley, Julia, 2001, *Marketing Democracy. Power and Social Movement in Post-Dictatorship Chile*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press.
- Pecaut, Daniel, 1987, *L'ordre et la violence*, Paris, EHESS.
- Penner, Hedy (ed.), 2001, *El guaraní mirado por sus hablantes*, Asunción, Ministerio de Educación y Cultura.
- Pereira, Adalberto Holanda, 1967/1968, « Presença da Igreja nas Populações Indígenas », *Revista de Antropologia*, vol. 15-16, São Paulo, p. 212-216.
- Pereira, Adalberto Holanda, « Roda Viva » (interview), *Voz do Paraná*, Curitiba, 9-15 février 1980.

- Pic-Gaillard, Christine, 2004, *Incidencias sociolingüísticas del Plan de Educación Bilingüe paraguay 1994-1999*, Asunción, Ambassade de France au Paraguay/SERVILIBRO.
- Pineda, Roberto, 2006, *Les orphelins de la Vorágine : Mémoire, holocauste caucho et construction culturelle indigène dans le moyen Caquetá (Amazonie colombienne)*, Thèse de doctorat en sociologie, université de la Sorbonne nouvelle, Paris 3/IHEAL.
- Pineda Camacho, Roberto, 1997, « La Constitución de 1991 y la perspectiva del multiculturalismo en Colombia », *Revista Alteridades*, año 7, n° 14, México, Universidad Autónoma Metropolitana, p. 107-129.
- Pineda Camacho, Roberto, 2009, « La Castellanización del Reino. Avatares de las lenguas indígenas en el período colonial », in *Trayectoria de las Comunicaciones en Colombia*, t. 1. Bogotá, Ministerio de Comunicaciones, p. 93-106.
- Pinton, Florence, 2004, « Savoirs traditionnels et territoires de la biodiversité en Amazonie Brésilienne », *Revue Internationale des sciences sociales*, n° 178, p. 667-678.
- Pitarch, Pedro, 1995, « Un lugar difícil: Estereotipos étnicos y juegos de poder en Los Altos de Chiapas », in Juan Pedro Viqueira et Mario Humberto Ruz (eds), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Universidad de Guadalajara, p. 237-250.
- Poole, Deborah, 2004, « Between Threat and Guarantee: Justice and Community in the Margins of the Peruvian State », in Veena Dass et Deborah Poole (eds), *Anthropology in the Margins of the State*, Baltimore, John Hopkins University Press, p. 35-65.
- Poole, Deborah, 2006, « Los usos de la costumbre. Hacia una antropología jurídica del estado neoliberal », *Alteridades*, vol. 8, n° 31, p. 9-21.
- Potthast-Jutkeit, Barbara, 1996, « *El paraíso de Mahoma* » o ¿país de las mujeres? *El rol de la familia en la sociedad paraguaya del siglo XIX*, Asunción, Instituto Cultural Paraguayo-Alemán.
- Potthast-Jutkeit, Barbara, 2005, « *Residenta* ou *Reconstructora*? Les deux visages de la *mater dolorosa* de la Patrie paraguayenne », numéro spécial « Maternités » coordonné par Françoise Thébaud, *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, n° 21, p. 239-246.
- Potthast-Jutkeit, Barbara, 2007, « Algo más que heroínas. Varios roles y memorias femeninas de la Guerra de la Triple Alianza », in Nicolas Richard, Luc Capdevila et Capucine Boidin (éds), *Les guerres du Paraguay aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris, CoLibris, p. 431-444.

- Poupeau, Franck et de Alto, Hervé, 2009, « L'indianisme est-il de gauche? Remarques complémentaires sur L'Occident décroché », *Civilisation*, n° 58-1, p. 141-147.
- Quijano, Aníbal, 1992. « Colonialidad modernidad-racionalidad », in Heraclio Bonilla (ed.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Bogotá, Tercer Mundo-Libri Mundi, p. 437-447.
- Rappaport, Joanne, 2003, « El imaginario de una nación pluralista. Los intelectuales públicos y la jurisdicción especial indígena en Colombia », *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, enero - diciembre, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, p. 105-138.
- Recondo, David., 2001, « Mexique : multiculturalisme et démocratisation dans l'Oaxaca », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 41, Paris, La Documentation Française, p. 45-70.
- Recondo, David, 2002, *État et coutumes électorales dans l'Oaxaca. Réflexions sur les enjeux politiques du multiculturalisme*, Thèse de doctorat de science politique, Université Montesquieu-Bordeaux IV.
- Recondo, David, 2009, *La démocratie mexicaine en terres indiennes*, Paris, Karthala.
- Reichel, Gerardo, 1975, « Templos kogi. Introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado », *Revista Colombiana de Antropología*, n° 19, Bogotá, p. 199-245.
- Reina, Leticia, Lartigue, François, Dehouve, Danièle et Gros, Christian (eds), 2006, *Identidades en juego, identidades en guerra*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Republica de Colombia, 1924, *Codificación Nacional*, t. I, años de 1821, 22, 23, 24. Bogotá, Imprenta Nacional.
- Ribeiro, Darcy, 1971 *Fronteras indígenas de la civilización*, México, Siglo Veintiuno Editores.
- Rivera, Liliana, 2005. « Translocalidad y espacialidad: la dinámica circular entre espacios, lugares y remesas socio-culturales en la experiencia de la migración », Ponencia presentada en el Seminario *Problemas y Desafíos de la migración y el desarrollo en América*. Red Internacional de Migración y Desarrollo, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias – UNAM y Centro de Estudios sobre América Latina y el Caribe. Cuernavaca, 7 a 9 de abril.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, 2006, « Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores », in Mario Yapu (ed.), *Modernidad y pensamiento descolonizador*, La Paz, PIEB-IFEA, coll. « Actes & Mémoires », 10, p. 3-16.

- Robin, Valérie (éd.), 2006, « (Dés)illusions des politiques multiculturelles », *L'Ordinaire Latinoaméricain*, n° 204, mai-août, p. 5-8.
- Robin Azevedo, Valérie, 2009, « Linchamientos y legislación penal sobre la diferencia cultural. Reflexiones a partir de un juicio por homicidio contra unos comuneros del Cuzco », in Valérie Robin Azevedo et Carmen Salazar-Soler (eds), *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas*, Lima, IFEA/CBC, p. 71-101.
- Robin, Valérie et Salazar, Carmen (eds), 2009, *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas*, Lima, IFEA.
- Rodríguez, Jesús, 2010, « La fiebre del oro », Reportaje, *El País*, 23 mayo.
- Roseberry, William, 1994, « Hegemony and the language of contention », in G. Joseph and D. Nugent (éds), *Everydays Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke, Duke UP, p. 255-266.
- Rouquié, Alain, 1998, *Amérique latine : introduction à l'Extrême-Occident*, Paris, Seuil.
- Rufino, Marcos Pereira, 2006, « O código da cultura: o CIMI no debate da inculturação », in Paula Montero (ed.), *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*, São Paulo, Globo, p. 235-275.
- Ruiz, Juan Pablo, 2010, « Capital natural y desarrollo », *El Espectador*, Diciembre 1, p. 28
- Ruiz Maya Lorena, 2007, « Metropolitanismo, globalización y migración indígena en las ciudades de México », *VillaLibre, cuadernos de estudios sociales urbanos*, Cochabamba, CEDIB.
- Salazar Alvaro, 2007, « Bolivia: Justicia comunitaria proyecta eliminar abogados, costos y retardación », *Opinión*, 15/01/2007.
- Saldívar Tanaka, Emiko, 2008, *Prácticas Cotidianas del Estado: una etnografía del indigenismo*, México, Plaza y Váldez.
- Sánchez, Esther (ed.), 1996, *Derechos de los Pueblos Indígenas en las Constituciones de América Latina*, Bogotá, Disloque Editores.
- Sánchez, Esther, 2005, « Reflexiones en torno de la jurisdicción especial indígena en Colombia », *Revista IDH*, vol. 41, p. 225-251.
- Sánchez, Esther, 2006, *Entre el Juez Supremo y el Dios Sira. Decisiones Interculturales e interés superior del Niño*, tesis de doctorado, Universidad de Ámsterdam. UNICEF, Gente Nueva, Bogotá.
- Sánchez, Esther, 2010 [2004], *Justicia y pueblos indígenas de Colombia*, Bogotá, 3° ed. UNIJUS, Universidad Nacional de Colombia.
- Sánchez, Luisa Fernanda, 2007, *Les fils du tabac à Bogota : Migrations indiennes et reconstructions identitaires*, Paris, Éditions de l'IHEAL – coll. « Chrysalides ».

- Santana, Roberto, 1992, *Les Indiens d'Équateur, citoyens dans l'ethnicité?*, Toulouse, CNRS.
- Sariego, Juan Luis, 1988, *Enclaves y Minerales en el Norte de México. Historia social de los mineros de Cananea y Nueva Rosita*, México, Ediciones de la Casa Chata.
- Sariego, Juan Luis, Reygadas, Luis, Gómez, Miguel Ángel et Farrera, Javier, 1988, *El Estado y la minería mexicana. Política, trabajo y sociedad durante el siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Sariego, Juan Luis, 2009, « De minas, mineros, territorios y protestas sociales en México: los nuevos retos de la globalización », *Cahiers des Amériques Latines*, n° 60-61, p. 173-192.
- SEMARNAT, 2002, *Megadiversos, Memoria de la Primera Reunión Ministerial de Países Megadiversos Afines sobre Conservación y Uso Sustentable de la Diversidad Biológica*, Mexico, Semarnat.
- SEMARNAT/CONAFOR, 2003, *Gestión comunitaria para el uso sustentable de los bosques (Procymaf)*, México, Semarnat.
- Serje, Margarita, 2008, « La invención de la Sierra Nevada », *Revista Antípoda* n° 7, p. 197-229.
- Shaw N., Gyman, 2005, « Official Bilingualism in Paraguay, 1995-2001: An Analysis of the Impact of Language Policy on Attitudinal Change », in Lotfi Sayahi et Maurice Westmoreland (eds), *Selected Proceedings of the Second Workshop on Spanish Sociolinguistics*, Somerville (Mass.), Cascadilla Proceedings Project, p. 24-40.
- Sieder, Rachel (ed.), 2002, *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Londres, Institute of Latin American Studies/Palgrave Macmillan.
- Sieder, Rachel, sous presse, « Violencia, Estado y Soberanía en Santa Cruz del Quiché », in María Teresa Sierra, Aída Hernández et Rachel Sieder (eds) *Estado, derecho(s) y violencia: pueblos indígenas ante la justicia*, a publicarse por CIESAS – FLACSO Ecuador.
- Sierra, María Teresa, 2009a, « Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria. Perspectivas desde la interculturalidad y los derechos », *Desacatos* 31, México, CIESAS, p. 73-88.
- Sierra, María Teresa, 2009b, « Entre la legitimidad y la ilegalidad: las apuestas de la policía comunitaria », Ponencia presentada en el Simposio Multiculturalización del Estado, derechos indígenas y globalización en América Latina, 53ro Congreso de Americanistas, ciudad de México, del 19 al 24 de julio del 2009.
- Sikkink, Kathryn, 1991, *Ideas and Institutions, Developmentalism in Brazil and Argentine*, Ithaca & Londres, Cornell University Press.

- Smith, Richard Chase, 2002, « El don que hiere: reciprocidad y gestión de proyectos en la Amazonía indígena », in Richard Chase Smith et Daniel Pinedo (eds), *El cuidado de los bienes comunes: gobierno y manejo de los lagos y bosques en la Amazonía*, Lima, Instituto de estudios peruanos (IEP) - Instituto del bien común, p. 155-179.
- Solano González, Edgar, *La Jurisdicción Especial Indígena ante la Corte Constitucional Colombiana*, <http://www.bibliojuridica.org/libros/3/1333/11.pdf> (consulté le 18 mars 2011).
- Sonnleitner, Willibald, 2001, *Los indígenas y la democratización electoral. Una década de cambio político entre los tzotziles y tzeltales de los Altos de Chiapas (1988-2000)*, Mexico, el Colegio de México-Instituto Federal Electoral.
- Sonnleitner, Willibald (sous presse), *Elecciones chiapanecas. Del antiguo régimen al desorden democrático (1968-2010)*, México, El Colegio de México.
- Souza Martins, José de, 2000, *Reforma agrária. O impossível diálogo*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.
- Speed, Shannon, 2008, *Rights and Rebellion. Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*, Stanford, Stanford University Press.
- Stephen, Lynn, 2007, *Transborder Lives. Indigenous Oaxacans in Mexico, California and Oregon*, Durham, NC & Londres, Duke University Press.
- Suess, Paulo, 2001, *Travessia com Esperança. Memórias, Diagnósticos. Horizontes*, Petrópolis, Editora Vozes.
- Tapia, Luís, 2007, « Una reflexión sobre la idea de Estado plurinacional », *OSAL*, Buenos Aires, CLACSO, Año VIII, n° 22, p. 47- 63.
- Toledo, Victor Manuel, 2000, *La Paz en Chiapas. Ecología, luchas indígenas y modernidad alternativa*, México, Quinto Sol.
- Tombeur, Paul, 2005, « Maternitas dans la tradition latine », *Clio, Histoire, Femmes et Sociétés*, n° 21, p. 139-149.
- Toral, André de Amaral, 2003, « Tapirapé », *Povos Indígenas no Brasil. Enciclopédia*, Instituto Socio-Ambiental, São Paulo, Disponible sur : <http://www.socioambiental.org/pib/epi/tapirape/contato.shtm>
- Touraine, Alain, 1988, *La Parole et le Sang, politique et société en Amérique latine*, Paris, Odile Jacob.
- Triana, Adolfo, 1980, *Legislación Indígena Nacional*, Bogotá, Editorial Guadalupe.
- Tutino, John, 1987, *From Insurrection to Revolution in Mexico. Social Bases of Agrarian Violence, 1750-1944*, Princeton, Princeton University Press.
- Tutino, John, 2000, « Comunidad, independencia y nación: las participaciones populares en las historias de México, Guatemala y Perú », in Leticia Reina (ed.),

- Los retos de la etnicidad en los estados nación del siglo XXI*, México, Miguel Ángel Porrúa/CIESAS/INI., p. 125-152.
- Ulloa, Astrid, 2005-2010. *The Ecological Native: Indigenous Movements and Eco-Governmentality in Colombia*, New York, Routledge.
- Ulloa, Astrid, 2006, *La construcción del Nativo Ecológico*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología.
- Ulloa, Astrid, 2008, « Implicaciones ambientales y culturales del cambio climático para los pueblos indígenas », in Astrid Ulloa, Elsa Matilde Escobar, Luz Marina Donato et Pía Escobar (eds), *Mujeres indígenas y Cambio Climático. Perspectivas Latinoamericanas*, Universidad Nacional de Colombia, Fundación Natura, UNODC, Bogotá, p. 17-34.
- Ulloa, Astrid, 2010a, « Geopolíticas del cambio climático », *Revista Anthropos*, n° 227, Barcelona, p. 128-141.
- Ulloa, Astrid, 2010b, « Colombia: autonomías indígenas en ejercicio. Los retos de su consolidación », in Miguel González, Araceli Burguete et Pablo Ortiz (eds), *La Autonomía a Debate: Autogobierno indígenas y Estado Plurinacional en América Latina*, Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) GTZ-IWGIA-CIESAS-UNICH, p. 149-176.
- Ulloa, Astrid, 2011, « The autonomic politics of indigenous peoples of the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia: a process of relational indigenous autonomy », *LACES*, vol. 6., n° 1, p. 81-109.
- Uribe, Carlos, 1992, « Aculturación », in Margarita Serje, María Cristina Suaza et Roberto Pineda (eds), *Palabras para desarmar*, Bogotá, Icanh, p. 25-37.
- Uribe, Carlos A., 1992, « La Sierra Nevada de Santa Marta y sus tierras adyacentes », in *Geografía Humana de Colombia*, t. II, Bogotá, Instituto de Cultura Hispánica, p. 9-214.
- Van Cott, Donna L. (ed.), 1995, *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, New York, San Martin's Press.
- Van Cott, Donna L., 2000, *The Friendly Liquidation of the Past : the Politics of Diversity in Latin America*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- Van Cott, Donna L., 2000, « A political analysis of legal pluralism in Bolivia and Colombia », *Journal of Latin American Studies*, n° 32, p. 207-234.
- Van Cott, Donna L., 2003, « Cambios institucionales y partidos étnicos en América Latina », *Análisis Político*, n° 48, Bogota, IEPRI-Universidad Nacional, p. 26-51.
- Van Cott, Donna L., 2003, « Legal pluralism and informal community justice administration in Latin America », Prepared for the Conference Informal Institutions and Latin American Policies, April 24-25, <http://www.nd.edu/~cmendoz1/datos/papers/vancott.pdf> (consulté le 14 novembre 2011).

- Vasconcelos José, 1931, *La raza cósmica*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Vasquez, Manuel, 1998, *The Brazilian Popular Church and the Crisis of Modernity*, New York, Cambridge University Press.
- Velasco Ortiz, Laura, 2002, *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos. Los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos*, El Colegio de México/El Colegio de la Frontera Norte.
- Velasco Ortiz, Laura, 2008, « Introducción: Migración, fronteras estatales y étnicas », in Laura Velasco Ortiz (ed.), *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales*, Tijuana/Mexico, El Colegio de la Frontera Norte/M-A Porrúa, p..
- Vera, Pablo Juan, 2006, « La Jurisprudencia como campo de reflexión de la diversidad cultural: apropiación jurídica de nociones culturales », *Revista Universitas Humanística*, n° 62, Bogotá, Universidad Javeriana, p. 205-238
- Vilas Carlos, 2003, « (In)justicia por mano propia. Linchamientos en el México contemporáneo », in Carlos Mendoza et Edelberto Torres-Rivas (eds), *Linchamientos: ¿Barbarie o justicia popular?* Guatemala, FLACSO/UNESCO (<http://linchamientos.blogspot.com/2010/09/linchamientos-en-guatemala-1996-2002.html>).
- Vilas, Carlos, 2007, « Linchamientos y conflicto político en Los Andes », *Folios*, n° 25, p. 3-26.
- Villacorta, Mercedes, 2010, *La disputa por el templo. La construcción de redes de poder en Guerrero (México)*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología.
- Villagra Batoux, Delica, 2002, *El guaraní paraguayo: de la oralidad a la lengua literaria*, Asunción, Ambassade de France au Paraguay/SERVILIBRO.
- Viqueira, Juan Pedro, Sonnleitner, Willibald (eds), 2000, *Democracia en tierras indígenas: las elecciones en los Altos de Chiapas (1991-1998)*, Mexico, CIESAS, Colegio de México, IFE.
- Viqueira, Juan Pedro, 1997, *Chronotopologie d'une région rebelle. La construction historique des espaces sociaux dans l'alcaldía mayor du Chiapas (1520-1720)*, thèse, Histoire et Civilisations, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- Viqueira, Juan Pedro, 2000, « Reformar el municipio », in Willibald Sonnleitner (ed.), 2000, « El bautizo de fuego de la alternancia: Retos y propuestas para Chiapas », dossier spécial de la revue *Enfoque*, 10 décembre, p. 16-17.
- Viqueira, Juan Pedro, 2001, « Los usos y costumbres en contra de la autonomía », *Letras Libres*, mars, année III, n° 27, p. 30-34.
- Viqueira, Juan Pedro, 2002, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, Mexico, Tusquets Editores/El Colegio de México, p. 334-374.

- Viveiros de Castro, 1999, « Etnologia brasileira », in *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, vol. I : *Antropologia*, S. Miceli (ed.), São Paulo, Edições Sumaré/ANPOCS, p. 109-223.
- Von Benda-Beckmann, Franz, von Benda-Beckmann, Keebet et Spiertz, Joep, 1998, « Equidad y pluralismo legal: la consideración del derecho consuetudinario en las políticas sobre recursos naturales », in Rutgerd Boelens et Gloria Dávila (eds), *Buscando la equidad. Concepciones sobre justicia y equidad en el riego campesino*, Assen, Van Gorcum Publishers, p. 60-74.
- Wade, Peter, 1993, *Blackness and Race Mixture: the Dynamics of Racial Identity in Colombia*, The John Hopkins Press, Baltimore et Londres.
- Wade, Peter, 1997 [1993], *Gente negra. Nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, Ed. Universidad de Antioquia, ICAN, Siglo del Hombre, ed. Uniandes, Bogotá.
- Wagley, Charles, 1988, *Lágrimas de Boas-Vindas: Os índios Tapirapé do Brasil Central*, São Paulo, Edusp.
- Wallerstein, Immanuel, 2010, « Contradicciones en la izquierda latinoamericana », *La Jornada*, México, 21 août.
- Wolf, Éric, 1956, « Aspects of group relations in a complex society: Mexico », *American Anthropologist*, vol. LVIII, p. 1065-1078.
- Wolf, Lustig, « ¿El guaraní lengua de guerreros? La "raza guaraní" y el avañe'e en el discurso bélico-nacionalista del Paraguay », in Nicolas Richard, Luc Capdevila et Capucine Boidin (éds), *Les Guerres du Paraguay aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Colibris, 2007, p. 525-540
- Yashar, Deborah, 1997, *Indigenous Politics and Democracy: Contesting Citizenship in Latin America*, Notre Dame, Kellogg Institute, Indiana.
- Yashar, Deborah, 2005, *Contesting Citizenship in Latin America*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Y-Juca-Pirama. 1973, *O Índio, Aquele que Deve Morrer*, Documento publicado por bispos e missionários da Amazônia, texte ronéotypé, 25 décembre, 3 pages.
- Yrigoyen Fajardo, Raquel, 2006, « Hitos del reconocimiento del pluralismo jurídico y el derecho indígena en las políticas indigenistas y el constitucionalismo andino », in Mikel Berraondo (ed.), *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Bilbao, Universidad de Deusto, p. 537-567.
- Yrizar Barbosa, Guillermo et Alarcón, Rafael, 2010, « Emigration Policy and State Government in Mexico », *Migraciones Internacionales*, vol. 5, n° 4, p. 165-198.

- Zambrano, Martha, 2008, *Trabajadores, villanos y amantes. Encuentro entre indígenas y españoles en la ciudad letrada*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Zambrano, Vladimir (ed.), 1993, *Hombres de Páramo y Montaña. El yanacona del macizo colombiano*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología.
- Zavala, Silvio y Miranda, José, 1954, « Instituciones indígenas en la colonia », in Alfonso Caso et al., *Métodos y resultados de la política indigenista en México*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Zeballos, Estanislao, 1960, *Viaje al país de los araucanos*, Hachette, Buenos Aires, Tercera edición.
- Zuccolillo French, Gabriela, 2002, « Lengua y nación: el rol de las élites morales en la oficialización del guaraní (Paraguay 1992) », *Suplemento antropológico*, vol. 37, n° 2, diciembre, p. 9-419.

AUTRES RÉFÉRENCES

- CDI. La vigencia de los derechos indígenas en México, Análisis de las repercusiones jurídicas de la reforma constitucional federal sobre derechos y cultura indígena en la estructura del Estado, http://www.cdi.gob.mx/derechos/vigencia_libro/vigencia_derechos_indigenas_diciembre_2007.pdf (consulté le 14 novembre 2011).
- CEPAL, *Banco de datos de pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina y el Caribe – PIAALC*.
- Comisión Estatal de Derechos Humano de la Montaña, Tlachinollan, *Informes* http://www.tlachinollan.org/notart/notart100308_win.html (consulté le 14 novembre 2011).
- Constitución Política del Estado de Oaxaca.
- Constitución Política del Estado de San Luis Potosí.
- Corte Constitucional, Sentencia T-778 de 2005, *Acción de tutela transitoria-procedencia excepcional por existir perjuicio irremediable. derecho de representación de indígena en cargos de elección popular-perjuicio irremediable por la imposibilidad de su ejercicio* (Magistrado Ponente: Manuel José Cepeda Espinosa).
- Déclaration sur RPP, radio péruvienne de diffusion nationale (30/04/2004, 14:46). *Diario La Razón*, 19 mars 2007, repris dans *Courrier International* du 25 avril 2007. *Diario Rio negro*, 17 juin 2004, cité par Vilas (2007).

GEF, 2004, *GEF and the Convention on Biological Diversity: a strong partnership with solid results*, Washington, GEF.

História dos Índios no Brasil, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

Informe final de Análisis de Resultados, nov. 2009, « Estudio sociolingüístico preliminar lenguas nasa y namtrik, fase exploratoria », Popayán, CRIC, PEBI, Comisión de Lenguas.

Ley de administración de justicia indígena y comunitaria del estado de San Luis Potosí.

Ley de derechos de los pueblos y comunidades indígenas del Estado de Oaxaca.

Ley reglamentaria del artículo 9 de la Constitución política del Estado de San Luis Potosí, sobre los derechos y la cultura indígena.

Loi 1381, 2010, in *Journal de la société des américanistes de Paris*, t. 96-1, Paris, Musée du Quai Branly, p. 255-261.

Manual para los jueces «auxiliares» de San Luis Potosí, Soledad Santiago Antúnez, CDI. http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_docman&task=doc_details&gid=160 (consulté le 14 novembre 2011).

Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. Informe del Diagnostico sobre el Acceso a La Justicia para los Indigenas en México: estudio de caso en Oaxaca.

Periódico El Sur de Guerrero, 13 abril 2010, www.suracapulco.com.mx/nota

Reglamento Interno CRAC. Dernière actualisation en 2008. Ms.

Republica de Colombia, 1924, *Codificación Nacional*, t. I, años de 1821, 22, 23, 24, Bogotá, Imprenta Nacional.

Rev. Proceso n° 1752, 13 juin, 2010.

NOTICES BIOGRAPHIQUES

Carlos Agudelo

Sociologue, chercheur du CEMCA (Centre d'études mexicaines et centro-américaines) et des programmes AFRODESC et EURESCL. Thèmes de recherche : multiculturalisme, identités et formes d'action politique des populations noires en Amérique latine. Auteur de plusieurs travaux sur le thème publiés en France et en Amérique latine. (*carlos.agudelo@univ-paris3.fr*)

Bruno Baronnet

Sociologue, membre de l'ERSIPAL depuis 2003. Chercheur associé au LAIOS-EHESS. Postdoctorant à l'Université nationale autonome du Mexique (UNAM). Ses recherches concernent les politiques publiques et les stratégies des Indiens et des paysans latino-américains dans le domaine de l'éducation. (*bruno.baronnet@gmail.com*)

Jean-Philippe Belleau

Jean-Philippe Belleau est maître de conférence (*Assistant Professor*) au département d'Études d'Amérique latine de l'université du Massachusetts à Boston. Il a obtenu son doctorat à l'IHEAL et son post-doctorat à l'université Harvard. Il travaille sur l'Amazonie brésilienne et Haiti. (*Jeanphilippe.Belleau@umb.edu*)

Irène Bellier

Irène Bellier est diplômée de l'Institut d'études politiques de Paris, docteure en ethnologie de l'EHESS, directrice du LAIOS (équipe de l'Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain, CNRS-EHESS). Après une thèse d'anthropologie amazonniste, elle travaille sur l'ENA puis la diversité culturelle dans les institutions européennes, avant d'étudier le mouvement international des peuples autochtones. Elle dirige aujourd'hui le programme de recherche européen (ERC 249236) Scales of Governance - the UN, the States and Indigenous Peoples; Self-determination at the time of globalisation. (Publications : <http://www.iiac.cnrs.fr/laios/spip.php?article250>)

José Bengoa

Actuellement professeur de l'école d'anthropologie de l'université « Academia de Humanismo Cristiano » à Santiago du Chili, il a été professeur invité de différentes universités et, en 2009, a occupé la Cátedra Andrés Bello de l'université de Leiden. Il a par exemple publié *La Historia del Pueblo Mapuche* (7^e éd. Lom Ediciones, 2008); *Historia de los antiguos mapuches del sur* (2^e éd. Edición, Catalonia, 2009) et *La Trilogía del Bicentenario* (Catalonia, 2010). Il est vice-président et rapporteur du Comité consultatif des droits de l'homme des Nations unies. (*jbengoa@academia.cl*)

Guillaume Boccara

Chargé de recherche au CNRS (MАСIPO/CERMA, EHESS), il a travaillé sur l'histoire des populations mapuche du Chili et de l'Argentine et mène actuellement des recherches sur le multiculturalisme néolibéral en Amérique latine et plus particulièrement dans le Chili de la post-dictature. (*kumelen2@yahoo.fr*)

Capucine Boidin

Ancienne élève de l'ENS Cachan, agrégée de sciences économiques et sociales et docteur en anthropologie, elle est actuellement maître de conférences en anthropologie à l'IHEAL- Sorbonne nouvelle – Paris 3. Elle enseigne la langue guarani à l'INALCO depuis 2004. Elle a publié, entre autres, *Guerre et métissage au Paraguay, 2001-1767*, Rennes, PUR, 2011. (*capucine.boidin@gmail.com*)

Guillermo de la Peña

Doctorat en anthropologie sociale de l'université de Manchester en 1977, il est professeur et chercheur au Centre de recherches et d'études supérieures en anthropologie sociale (CIESAS, Guadalajara, Mexique). En 1998-1999 il a été titulaire de la chaire Simon Bolivar à l'IHEAL et en 2004-2005 de la chaire du même nom à Cambridge. Récemment, il a publié, entre autres titres, les livres : *Culturas Indígenas de Jalisco* (2006), et comme coordinateur et co-auteur, *La antropología y el patrimonio cultural de México* (2011). (*gdelapen@gmail.com*)

Danièle Dehouve

Anthropologue et ethnohistorienne, elle est directrice de recherche au Centre national de la recherche scientifique et directeur d'études à l'École pratique des hautes études, spécialiste des Indiens du Mexique, notamment de langue nahuatl et tlapanèque. (Voir *www.danieledehouve.com*)

Julie Devineau

Post-doctorante à l'IHEAL, elle a récemment publié les articles « Les politiques d'équipement au Mexique : privatisation, décentralisation et reconfiguration du pouvoir politique en milieu rural », *Revue Internationale de Politique Comparée*,

17(3), 2010, et « Variations régionales : la politisation des identités ethniques au Mexique », *Problèmes d'Amérique Latine*, n° 72, 2009. Elle réalise actuellement une recherche sur la réforme de la justice et la citoyenneté démocratique au Mexique. (jdevineau@hotmail.com)

David Dumoulin Kervran

Sociologue, maître de conférences à l'université Sorbonne nouvelle (IHEAL), après une thèse sur le Mexique (Sciences Po Paris) il a publié de nombreux articles sur les savoirs locaux, les réseaux transnationaux et l'émergence de politiques publiques globales dans le domaine de l'indigénisme et de la conservation de la nature. Ses recherches portent aujourd'hui sur l'écologie comme science de gouvernement. (david.dumoulin@univ-paris3.fr)

Geoffroy Filoche

Chargé de recherche à l'Institut de recherche pour le développement (IRD – UMR GRED). Juriste, ses travaux portent sur les mutations que connaissent les dispositifs de gouvernance de l'environnement sous l'influence du discours et des pratiques du développement durable. Il est actuellement affecté au Brésil (Université fédérale de Goiás). (geoffroy.filoche@ird.fr)

Jean Foyer

Chargé de recherche à l'Institut des sciences de la communication du CNRS. Ouvrages récents : *Il était une fois la bio-révolution* (PUF) ; *¿Desarrollo con identidad?* (coordinateur avec Christian Gros, IFEA/FLACSO/CEMCA) et *Desde la integración nacional hacía el desarrollo sustentable* (avec Eric Léonard, CEDRSSA), (foyerjean@gmail.com)

Christian Gros

Sociologue, professeur émérite à l'Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine. Derniers ouvrages parus : *¿Desarrollo con identidad?, gobernanza económica indígena, siete estudios de casos*, IFEA, FLACSO, CEMCA, avec J. Foyer (eds), 2010 ; *¿A mi no me manda nadié!: historia de vida de Trino Morales*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2010 ; *Nación identidad y violencia: el desafío latinoamericano*, IEPRI Universidad Nacional de Colombia, CESO Universidad de los Andes, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2010 ; *Être Indien dans les Amériques*, avec M.C. Strigler (éds), Éd. Institut des Amériques, Paris, 2006. (cgros2@wanadoo.fr)

Danielle Juteau

Professeure émérite au département de sociologie de l'université de Montréal, elle y a développé des enseignements et des recherches sur les rapports sociaux ethniques et de sexe. Fondatrice du Centre d'études ethniques, elle fut nommée

titulaire de la chaire en relations ethniques de 1991 de 2003. Ses travaux sur la théorisation de l'ethnicité ont donné lieu à un livre, *L'ethnicité et ses frontières*, qui est présentement en réédition. (danielle.juteau@umontreal.ca)

Laurent Lacroix

Sociologue. Projet SOGIP - Scale of Governance: the UN, the States and Indigenous Peoples (ERC 249236; IIAC/LAIOS, EHESS - Paris). Chercheur associé au CREDAL (UMR 7227). Depuis 1997, il analyse la situation socio-politique en Bolivie et centre ses recherches sur les politiques ethniques et la question agraire dans ce pays. (laurentlacroixdefaye@yahoo.fr)

Jon Landaburu

Directeur de recherches au CNRS, spécialiste des langues indiennes de Colombie, co-fondateur et directeur (1984-2000) du Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes (Université des Andes à Bogota), fondateur et directeur (2007-2010) du Programa de Protección de la Diversidad Etnolingüística du ministère de la Culture de Colombie. (jlandabu@vjf.cnrs)

Virginie Laurent

Professeure associée, département de Science Politique-Université des Andes (Bogotá, Colombie); chercheuse associée à l'Institut français d'études andines (IFEA), elle travaille depuis plusieurs années sur les mobilisations politico-électorales indigènes en Amérique Latine; auteure, entre autres, de l'ouvrage *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998. Motivaciones, campos de acción e impactos* (Bogotá, ICANH-IFEA, 2005). (virilaurent@hotmail.com)

Yvon Le bot

Sociologue, directeur de recherche émérite au CADIS (CNRS/EHESS), titulaire de chaire Marie Curie (Communauté européenne). Principaux ouvrages : *La guerre en terre maya* (1992), *Violence de la modernité en Amérique latine* (1994), *Le rêve zapatiste* (1997), *Indiens : Chiapas>Mexico>Californie* (2002), *La grande révolte indienne* (2009). (ylb@ehess.fr)

Françoise Lestage

Professeure à l'université Paris Diderot – Paris 7, chercheur à l'Unité de recherches Migrations et Société (URMIS). Ses recherches portent sur la sociologie et l'anthropologie de l'ethnicité, des migrations et de la famille. Elle a publié en 2008 *Les Indiens mixtèques dans les Californies contemporaines. Migrations et identités collectives*, Collection Ethnologies, Paris, PUF. La version espagnole (*Reterritorialización y construcción de una identidad colectiva: «los mixtecos»*)

en Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte/CEMCA) est sous presse au Mexique. (francoise.lestage@univ-paris-diderot.fr)

Nadège Mazars

Sociologue, doctorante à l'IHEAL-Paris 3 et membre du laboratoire AmerIS. Boursière de l'IFEA en 2007-2009 et de l'AFFDU en 2009, elle a mené son enquête de terrain en Colombie. (nadege.mazars@yahoo.fr)

Roberto Pineda Camacho

Anthropologue colombien, docteur en sociologie de l'université Paris 3, il est professeur au département d'anthropologie de l'Université nationale de Colombie. Spécialiste en anthropologie historique de l'Amazonie et en ethnologie de la Colombie. Directeur du groupe Histoire et Anthropologie en Amérique latine et Colombie. Il est l'auteur de divers essais et livres parmi lesquels : *Holocausto en el Amazonas*. «Una Historia Social de la Casa Arana». (rpinedac@unal.edu.co)

Valérie Robin Azevedo

Maître de conférences en anthropologie à l'université de Toulouse – LISST-Centre d'anthropologie sociale (UMR7593). Elle a notamment coordonné le dossier « (Des)illusions des politiques multiculturelles » dans *L'Ordinaire latino-américain* (2006), publié le livre *Miroirs de l'Autre vie. Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco* (2008), et coédité *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas* (2009). (valrobin@free.fr)

Luisa Fernanda Sánchez

Magister en anthropologie sociale à l'université de los Andes (Colombie), étudiante de doctorat en sociologie à l'Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine. Thématiques de recherche : migrations indiennes, insertion urbaine, multiculturalisme, globalisation, mobilité sociale. (lfsanchez03@yahoo.com)

Angela Santamaria

Sociologue, chercheuse au CEPI/ORAC, université du Rosario (Colombie). Depuis 2000, elle réalise des recherches de terrain en Colombie (Cauca, Sierra Nevada de Santa Marta). Elle est, entre autres, l'auteur de *Redes Transnacionales y Diplomacia indígena: Un estudio a partir del caso colombiano*, Bogotá, Universidad del Rosario, 2008. (santamariaangela@yahoo.fr)

Juan Luis Sariego

Juan Luis Sariego est anthropologue, professeur à la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Unidad Chihuahua, au Mexique. Il a notamment publié *El Estado y la minería mexicana. Política, trabajo y sociedad durante el siglo XX* (México, FCE, 1988). (juanluis.sariego@gmail.com)

Margarita Serje

Professeure associée, département d'anthropologie, Universidad de los Andes, Bogotá. Docteure en anthropologie sociale et ethnologie, EHESS, Paris. Elle mène actuellement une recherche sur les cartographies du capitalisme dans la région andine-amazonienne. Auteure de *El revés de la nación*, 2005; *Desarrollo y conflicto*, 2010. (mserje@uniandes.edu.co)

María Teresa Sierra

Professeure-chercheuse au Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Mexico. Docteure en sociologie de l'université Paris 8. Spécialiste des domaines de l'anthropologie juridique et politique, elle a publié largement sur l'ethnicité, le genre et les droits indigènes. Elle codirige actuellement l'édition de *Justicia y diversidad en tiempos de globalización*, ainsi que de *Estado, derecho(s) y violencia. Pueblos indígenas frente a la justicia en México y Guatemala*. (mtsierrac@hotmail.com)

Willibald Sonnleitner

Enseignant-chercheur au Centre d'études sociologiques de El Colegio de México (CES-COLMEX). Spécialisé dans l'étude des processus de changement politique, il développe actuellement des analyses territoriales sur les mutations du vote au Mexique et en Amérique Centrale, dans le cadre d'une recherche comparée sur la géographie électorale de l'Amérique latine. (willisonn@yahoo.com)

Astrid Ulloa

Professeure associée du département de géographie de l'Universidad Nacional de Colombia. Champs d'investigation : mouvements indigènes, autonomie indigène, développements locaux, genre, changement climatique, territorialité et anthropologie de l'environnement. Livres récents : *The Ecological Native. Indigenous Movements and Eco-Governmentality in Colombia* (2010-2005), *La construcción del nativo ecológico* (2004). Coéditions : *Mujeres indígenas y cambio climático* (2008), *Mujeres indígenas territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano* (2007) (eaulloac@unal.edu.co)

Mise en page :

Anne Fragonard-Le Guen (34560 Villeveyrac)

