



HAL
open science

Un modèle latino-américain ? Introduction

David Dumoulin Kervran, Christian Gros

► **To cite this version:**

David Dumoulin Kervran, Christian Gros. Un modèle latino-américain ? Introduction. Christian Gros et David Dumoulin Kervran (éds.). Le multiculturalisme 'au concret' en Amérique latine. Un modèle latino-américain ?, Presses de la Sorbonne Nouvelle, pp.13-41, 2012. halshs-00681850

HAL Id: halshs-00681850

<https://shs.hal.science/halshs-00681850v1>

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.

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...

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?

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 Cecla¹...? 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 « 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 privée², 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 »³. Cette appréhension du multiculturalisme rend compte d'une volonté d'analyser la politique « par le bas »⁴, et de se focaliser sur

¹ La Cecla, Franco, 2002, *Le Malentendu*, Paris, Balland.

² 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.

³ 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.

⁴ 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

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 historiques⁵. 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 ethnographique⁶. 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 quarantaine d'années. Comment les principales caractéristiques de son expérience multiculturaliste distinguent-elles cette région des cas auxquels on le ramène trop

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.

⁵ 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.

⁶ 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.

souvent (Canada, États-Unis, France principalement⁷)? 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 odyssees 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 nationale⁸.

⁷ Notons donc que les continents africains et asiatiques sont exclus de l'ensemble de cette analyse.

⁸ 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 Canada⁹. 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*¹⁰, 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 cadrage¹¹ 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 transnationaux¹² 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.

⁹ 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.tlfq.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.

¹⁰ 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.

¹¹ 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.

¹² 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 »¹³, 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 précédente¹⁴, 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 renvoyer¹⁵. 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 États¹⁶.

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 l'islam, racialisation des identités, discrimination positive¹⁷, question des recen-

¹³ 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 ».

¹⁴ Selon Milena Doytcheva, 2005, *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.

¹⁵ Glazer, Nathan, 1975, *Affirmative Discrimination. Ethnic Inequality and Public Policy*, New York, Basic Books.

¹⁶ Lacorne, Denis, 2003, *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'ait 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 ».

¹⁷ 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.

sements ethniques¹⁸ et du « color-blind » à l'embauche¹⁹. 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'évident²⁰. 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 universitaires²¹ que dans la presse²². L'influence canadienne est alors relativement discrète mais bien présente²³.

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-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 ».

¹⁸ 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.

¹⁹ 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.

²⁰ 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.

²¹ 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).

²² 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).

²³ 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.

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 sociaux²⁴. 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 »²⁵. Le mot « multiculturalisme », lui, connaît un second pic éditorial dans la presse française comme dans le monde universitaire²⁶, lors des émeutes de 2005. Le multiculturalisme passe au cœur des débats²⁷. 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 ethniques²⁸. C'est exactement à ce moment que les analyses postcoloniales font une subite apparition dans l'espace public français²⁹ 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.

En Amérique latine, le terme de « multiculturalisme » arrive à la fin des années 1980. Les élites gouvernementales, prennent alors conscience de la nécessité de répondre aux mobilisations indigènes réclamant une reconnaissance du plura-

²⁴ 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 Fassin, Éric et Fassin, Didier (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.

²⁵ 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, 2003, *op. cit.*

²⁶ Damon, Julien, *op. 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.

²⁷ 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).

²⁸ Voir Bereni, Laure et Jaunai, Alexandre, 2009, Dossier « Usages de la diversité », dans *Raisons politiques*, vol. 3, n° 35, p. 5-142.

²⁹ 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.

lisme 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 cadrages 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 politiques³⁰ 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 multiculturalisme. 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 multicult-

³⁰ 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?

turalisme – 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 publique.³¹

En Amérique latine, les débats sont loin de ceux qui dominent la scène française³² : 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'interculturalité³³, 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 »³⁴. 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 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 multicultu-

³¹ 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., *op. cit.*, p. 226-227.

³² 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. Aussi Poupeau, Franck et Alto, Hervé, 2009, *Civilisation* n° 58-1, p. 131-140 et 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 (éds), 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).

³³ Bartolomé, Miguel Alberto, 2006, *Procesos interculturales : antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, México, 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.

³⁴ 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, « 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).

ralisme 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-américaine³⁵. 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 redistributive³⁶

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.³⁷

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

³⁵ 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.

³⁶ 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.

³⁷ 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, 1998, *Finding Our Way : Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, Toronto, Oxford, University Press.

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.)³⁸.

Diversité des populations cibles

La seconde différenciation concerne les populations privilégiées par les politiques multiculturalistes dans chaque dispositif national : immigrants, minorités nationales, afro-descendants, autochtones³⁹. 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)⁴⁰. Il faut noter que les pays latino-américains ne sont pas concernés par cette problématique (si on exclut l'immigration asiatique et chinoise en particulier) et sont aujourd'hui des pays d'émigration.

Au Canada, aux États-Unis ou même en Australie, les politiques multiculturalistes s'adressent prioritairement à une autre vague d'immigration : celle qui est

³⁸ 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.

³⁹ 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.

⁴⁰ 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.

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, ces dernières ne sont pas concernées par ce problème.⁴¹

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 histoire⁴².

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 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.

⁴¹ 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!).

⁴² 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 (éds), 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.

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)⁴³.

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 multiculturalisme⁴⁴.

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 Mexique⁴⁵.

Ensuite, les influences étrangères à l'origine des politiques multiculturalistes n'ont jamais invalidé cette spécificité de la trajectoire latino-américaine⁴⁶. Déjà,

⁴³ 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.

⁴⁴ 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 »).

⁴⁵ 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 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.

⁴⁶ 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-

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 transnationaux⁴⁷ 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 main⁴⁸. 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 »⁴⁹.

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 penser⁵⁰ ?

Amérique en question. Comment penser les échanges culturels entre l'Europe et l'Amérique latine », *Nuevo Mundo – Mundos Nuevos* (<http://nuevomundo.revues.org/index54783.html>, consulté le 25/03/2011).

⁴⁷ 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.

⁴⁸ 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.

⁴⁹ 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, *op. cit.*

⁵⁰ 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)⁵¹, 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,

⁵¹ 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 mobilisateur⁵². 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 civiques⁵³. 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 élites⁵⁴.

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-

⁵² 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.

⁵³ Guimaraes, Antonio Sergio, 2002, « Démocratie raciale », *Cahiers du Brésil contemporain*, n° 49/50, p. 11-38; Garcia, Fernando (éd.), 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.

⁵⁴ 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)⁵⁵ ? 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 »⁵⁶ 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 ethnophilie⁵⁷ au sein des pays occi-

⁵⁵ Bengoa, José, 2000, *La emergencia indígena en América Latina*, México, 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.

⁵⁶ Scott, James, 1990, *Domination and the Arts of Resistance, Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press, Londres ; Thompson, Edward P., 1971, « The moral economy of the English crowd in the eighteenth century », *Past & Present*, n° 50, p. 76-136.

⁵⁷ 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 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 demandes⁵⁸. Disons que c'est là un exemple performatif du droit et de la norme dans une société multiculturelle et qui se veut « de droit »⁵⁹. 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 oublié⁶⁰. Certes, la possibilité de recevoir les bénéfiques 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 bénéfiques 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. Hale⁶¹ : 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 »⁶². 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

⁵⁸ 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.

⁵⁹ Blanquer, Jean-Michel, 1996 « Les institutions à l'épreuve de la pratique », in Gros C., Blanquer J.-M. (éds), *La Colombie à l'aube du troisième millénaire*, Paris, Éditions de l'IHEAL, p. 87-106.

⁶⁰ 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.

⁶¹ 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.

⁶² 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 local⁶³. 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)⁶⁴.

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

⁶³ Voir dans cet ouvrage les contributions de José Bengoa et de Guillaume Boccaro.

⁶⁴ Gros, Christian, 2003, « Demandes ethniques et politiques publiques en Amérique latine », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 48, printemps, p. 11-30.

néo-indigénisme public⁶⁵), 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 »...) ⁶⁶.

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, l'Unesco, la Banque mondiale ou la BID, 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 de ceux qui gouvernent, la parole creuse de l'État, ses actions contradictoires, et

⁶⁵ Gros, Christian, 2000, *Políticas de la etnicidad : identidad, estado y modernidad*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

⁶⁶ Voir dans ce texte les contributions de Geoffroy Filoche, de Valérie Robin et de Roberto Pineda.

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 multiculturalisme⁶⁷.

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 interethniques⁶⁸.

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 action 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 ici l'hypothèse⁶⁹. Et cela pour plusieurs raisons. D'une part parce que les demandes

⁶⁷ 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.

⁶⁸ Voir dans cet ouvrage les contributions de Danielle Dehouve et de Julie Devineau.

⁶⁹ 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.

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 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 multiculturelle⁷⁰. 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 dépassement⁷¹. 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 modernité⁷². 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 santé⁷³, 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)⁷⁴ ainsi qu'à la manière dont elles savent se saisir de la 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

⁷⁰ 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 : Virginie Laurent.

⁷¹ Gros, Christian, 2006, « Nationaliser l'Indien, ethniciser la nation », in Gros, Christian et Strigler, Marie-Claude (éd.), *Être indien dans les Amériques*, Paris, Éd. de l'Institut des Amériques, p. 263-272.

⁷² 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° 3§, enero/abril, 1999 p. 3-20.

⁷³ 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.

⁷⁴ 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 : entre science et politique, quelle légitimité ? » sous la direction de Dalya Guérin).

autochtones (en 2007), à la suite d'un long et intense processus de négociation, en fournit un fort exemple frappant⁷⁵.

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. 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

⁷⁵ 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 Neveu, Catherine, *Démocratie participative, cultures et pratiques*, Paris, L'Harmattan, p. 175-192.

sommés d'abandonner leur identité indigène pour réussir à la ville dans leur travail ou s'épanouir dans des activités diverses⁷⁶. 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 nationales⁷⁷ : 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 décidées 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),

⁷⁶ La littérature sur ce point est désormais abondante, voir dans cet ouvrage la contribution de Luisa Sanchez.

⁷⁷ Voir dans cet ouvrage la contribution de Françoise Lestage et aussi, parmi de nombreux textes : Herrera, Gioconda et Ramirez, Jacques (éds), 2008, *América latina migrante : Estado, familia, identidades*, FLACSO Ecuador.

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 collectives⁷⁸.

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)⁷⁹. 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 vive⁸⁰.

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 événement 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...

⁷⁸ 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.

⁷⁹ Sur les enjeux concernant la biodiversité, voir dans cet ouvrage les contributions de Jean Foyer et d'Astrid Ulloa.

⁸⁰ Voir dans cet ouvrage les contributions de Angela Santamaria et de Margarita Serje.

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 Bolivie⁸¹ 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.

⁸¹ Voir dans cet ouvrage la contribution de Laurent Lacroix.

